



*niine'näin*

filosofinen  
aikakauslehti  
syksy (3/98)

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti [ptmila@uta.fi](mailto:ptmila@uta.fi)  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, [fituto@uta.fi](mailto:fituto@uta.fi)  
Kimmo Jylhämö, Samuli Kaarre, Reijo Kupiainen  
Marjo Kylmänen, Heikki Suominen, Sami Syrjämäki,  
Tere Vadén

TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Heikki Ikäheimo, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Kaisa Luoma, Ville Lähde, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Pekka Ruoho, Esa Saarinen, Mika Saavalainen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, Jussi Vähämäki

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 130 mk, ulkomaille 180 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAT

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-362 3185

ILMOITUSASIAT Kimmo Jylhämö, puh 040-5681996

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-, 1/4 sivua 700,-  
takasisäkansi 2400,-

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISUJA Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhämö ([kimmo.jylhamo@uta.fi](mailto:kimmo.jylhamo@uta.fi))

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

ISSN 1237-1645

5. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Aulis Aarnio, OTT, professori, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto  
Hanne Ahonen, Fil.yo, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Cicero, ks. takakansi

Pekka Elo, Filosofian ja elämäntutkimuslaitoksen ylitarkastaja, Opetushallitus

Jukka Hankamäki, FT, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Juuso Hannukainen, ks. s. 53

Petri Koikkalainen, YM, tutkija, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto

Riitta Koikkalainen, FM, Hyväskylän yliopisto

Eija Korhonen, kääntäjä, Tampere-talo, Tampere

Jonna Kuçuradi, professori, Haceteppen yliopisto, Ankara

Oskari Kuusela, FL, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Mikko Lahtinen, YT, FL, tutkija, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto

Mikko Leinonen, fil. yo., Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto

Markus Lång, FL, Helsinki

Merja Mähkä, filosofian opettaja, Helsinki

Arne Nevanlinna, arkkitehti, kirjailija, Helsinki

Sami Pihlström, dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Arto Siitonen, Filosofian opettaja, Helsinki

Juha Suoranta, apulaisprofessori, Kasvatustieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto

Sami Syrjämäki, Fil.yo, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto

Tuukka Tomperi, Filosofian tuntiopettaja, Tampere

Arto Tukiainen,VTM, tutkija, Käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Tommi Uschanov, FM, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Mercuria Business School, Vantaa

Ludwig Wittgenstein, ks. 6-

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *niin & näin* noudattaa refereemennettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajapalstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5", 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 ytimekästä. 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 välttämättä käytettävä) numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa: W.F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen* 1933. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kir-

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

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

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta. Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista 3, kirja-arvostelusta 2 vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

**Kolumni**

5 Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

**Wittgenstein, kieli ja filosofia**

6 Oskari Kuusela, Mikko Lahtinen, Sami Pihlström, Akateemikko Georg Henrik von Wrightin haastattelu: *Filosofiassa Russell on voittanut Wittgensteinin*

12 Ludwig Wittgenstein, *Otteita muistiinpanoista*

14 Tommi Uschanov, *Wittgensteinin Tractatus logiikan kritiikkinä*

18 Oskari Kuusela, *Wittgensteinin kieliopillinen filosofia*

26 Hanne Ahonen, *Merkityksen ja ymmärtämisen käsitteet kielessä ja musiikissa. Wittgenstein ja formalismi*

32 Arto Tukiainen, *Ylevä ja banaali etiikka: tapaus Wittgenstein*

37 Oskari Kuusela, *Wittgenstein bibliografiaa*

38 Sami Pihström, Jaakko Hintikka, *Ludwig Wittgenstein ja vuosisatamme filosofian kahtiajako*

**Gay science**

49 Jukka Hankamäki, *Rakkauden filosofiaa Pontus Wiknerin tapaan*

**Opettamisen filosofia**

51 Pekka Elo, Merja Mähkä ja Arto Siitonen, *Filosofian ja ETn reaalikoe 1998*

53 Juuso Hannukainen, *Filosofian reaalivastauksia 1998*

54 Tuukka Tomperi, *Sivistyksellinen kasvatusajattelu postmodernissa ajassa*

**Kolumni**

57 Arne Nevanlinna, *Kananluita ja pyykinpesua*

**Oikeudenmukaisuus**

58 Ionna Kuçuradi, *Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus*

65 Aulis Aarnio, *Laki, oikeus ja oikeudenmukaisuus*

**Kirjat**

71 Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri (toim.): *Filosofian historian kehityslinjoja* (Sami Syrjämäki)

73 Sigmund Freud: *Viisivuotiaan pojan fobian analyysi* (Markus Lång)

74 Yrjö Uurtimo & Vesa Jaaksi (toim.): *Ympäristöfilosofian polkuja* (Tuukka Tomperi)

77 Sakari Hänninen (toim.): *Missä on tässä?* (Petri Koikkalainen)

79 Mervi Nousiainen: *Turkin kirjallisuus* (Markus Lång)

80 Timo Laine & Petri Kuhmonen: *Ajattelukirja filosofiaan*. (Riitta Koikkalainen)

# PÄÄKIRJOITUS

**F**ilosofian harrastaja tarvitsee työkaluja siinä missä puuseppäkin. Vaikka filosofian taito onkin ajattelun taitoa, vaatii ajatuksilla operoiminen avukseen kunnollisen työkalupakin, nimittäin vetoisan kirjahyllyn – oikeastaan hyllystön – lukuisine kirjaluineen. Vähänkin vakavasti otettavan filosofin kirjahylly ei rajoitu filosofian klassikoihin ja muihin alan opuksiin, vaan hyllyt notkuvat myös ihmis- ja luonnontieteellisiä teoksia sekä runoutta, proosaa, draamaa ja komediaa Aiskhylokselta Zolaan, antiikista postmoderniin. Tilan tarve ei tähän loppu, sillä omia hyllymetrejään vaativat myös erilaiset hakuteokset ensyklopedioista erikoissanakirjoihin, kuten tähti- ja oikeustieteen haku-teoksiin tai vaikkapa Liddellin ja Scottin auktoritatiiviseen kreikan leksikkoon.

Vaikkei filosofi tutkisikaan aktiivisesti Aristotelesta, Spinozaa tai Marxia, on hänellä kuitenkin oltava heidän teoksiaan hyllyssään. Koskaan ei tiedä, milloin näiden länsimaisen ajattelun virstanpylväiden kirjoituksia täytyy vilkaista jonkin "aivan muun" asian kohdalla, kuten vaikkapa perehtyessään nykypäivän yhteiskuntafilosofiin keskusteluihin tai miettiessään, miten saada otetta kaaosteoreettisista pohdintoista.

Itsellisellä puusepällä on tietenkin omat työkalut. Ei siitä mitään tulisi, jos jatkuvasti joutuisi lainailemaan poraa, sahaa ja höylää toisilta. Tietenkin voi asioida konevuokraamossa, mutta pitemmän päälle omat koneet tulevat halvemmiksi, jos ei nyt sitten ole toisella töissä, jolloin voi käyttää työnantajan laitteita. Näistä ei kuitenkaan saa kunnon otetta, ellei sitten saa käyttää niitä kuin omiaan. Sama pätee filosofin työkalujen kohdalla. Kirjaston kirjat on tuhrittu tuntemattomien tulojen merkinnöillä, lainat joutuu palauttamaan juuri kun tarve on suurin, eikä kirjaa saa käsiinsä silloin kun sitä eniten kaipaa. Kokenut lainaaja osaa kiertää ja välttää tällaisia ongelmia, mutta ei hänkään voi mitään sille, että suhde lainakirjaan jää yleensä kylmäksi, etäiseksi ja ohimeneväksi. Tällä ei ole suurtakaan merkitystä silloin kun etsii vain hetken tydytystä ohimenevään tarpeeseen taikka tarvitsee jossakin kohtaa harrastuksiin mitäänsanomattoman skribentin mitätöntä teosta.

**M**utta heti kun puhe on tärkeistä ja merkittävistä kirjoista – hyvässä tai pahassa – omistamisesta tulee olennainen vaikutustekijä. Vaikkei niin perustaisikaan Derridasta, on *Grammatologiasta* tärkeä teos, sillä mistä sen arvaisi, milloin sii-

tä täytyy jotakin katsoa. Vaikka inhoaisikin Platonia, ei hänen dialogejaan voi sivuuttaa filosofisissa harrastuksissaan. Tuskin luonnontieteellisen sanakirjavaraston puuttumista voi sillä puolustella, että lukee itsensä länsimaisen tieteen arvostelijoihin. Tai voiko todellakin perustellusti väittää, ettei tarvitse Hegeliä hyllyynsä, kun omat tutkimukset keskittyvät ns. modernin logiikan probleemeihin?

**K**oska maailmassa on enemmän kirjoja kuin varakkainkaan filosofi pystyy ostamaan, ja koska maailmassa ilmestyy aivan liikaa kirjoja jotka voi surutta luokitella kategoriaan "mitättömät ja ohimenevät", ovat yleiset kirjastot vähintäänkin hyödyllisiä. Eikä köyhä opiskelija tai työtön tutkija voi hankkia omakseen edes kaikkein tärkeimpiä teoksia. Filosofian harrastajat ovat silti paremmassa asemassa kuin puusepät, sillä filosofit voivat lainata työkalunsa ilmaiseksi – tosin tämäkin oikeus on kaventunut kaukolainojen käytyä maksullisiksi ja hankintamäärärahojen näivetyttyä.

Oma kirjasto ei olekaan yleisen kirjaston vastakohta, vaan rinnakkainen ja toisenlainen tapa elää suhteessa kirjaan. Oma kirja ei saakaan olla pakottava viimeinen vaihtoehto. Sitä se on, jos joutuu ostamaan mitättömiä, mutta jonotettuja kurssikirjoja vähäisillä rahoillaan, jotka muuten voisi sijoittaa todella tärkeisiin, eikä vain ohimenevän funktiona takia välttämättömiin teoksiin. (Ikävin tilanne kehkeytyy silloin kun joku suhteellisuuden tunsinaprofessori laittaa itse kyhämänsä opukset laitoksensa tutkintovaatimuksiin, mutta kirjastosta ei näitä älynläyksiä sitten saakaan lainaksi, vaan niihin joutuu sijoittamaan omia varojaan!)

Yleensä niin vanhan kuin nuorenkkin filosofian harrastajan luona on ilo kyläillä, sillä niin pienen yksinön kuin suuremmankin huushollin seinäpinnat on verhottu kirjoilla. Filosofiiin ei tutustukaan vain kahvipöydän ylitse vaan myös hänen kirjojensa selkiä katsellen, välistä kirjan sieltä toisen täältä esille vetäen ja siitä sanan pari vaihtaan.

Hullulta tuntuisikin vieraila kirjattoman filosofin kodissa. Tuskinpa tuollaista outolaista ottaisi vakavasti. Vielä surkuhupaisemmaksi tilanne muuttuisi, mikäli talosta löytyisi kompuutteri, videot ja televisio sekä kasoittain erisorttisia kasetteja ja muita apparatteja. Tällöin ei voisi hillitä ivaansa edes sillä, että nyt ollaan kylässä rutiköyhän filosofin luona. Tällaista asiantilaa ei parantaisi sekään, että nurkassa lojuisi läjä lainakirjoja. Heräisi vain

kysymys, että miksi ihmeessä talossa on kompuutteri, videot ja televisio, kun niiden hinnalla olisi sentään saanut vinon pinon filosofiaa antikvariaatista. Vaikka videonauhureita ei voikaan lainata ilmaiseksi kirjastosta mutta kirjoja ainakin vielä voi, kertoo kirjaton koti muustakin kuin menojen minimoimisesta, sillä tuskin kysymys on vain taloudellisesta ratkaisusta, vaan myös aineettomista arvoista ja arvostuksista. Siitä, ettei isäntä tai emäntä ymmärrä kirjojen ja filosofian päälle. Tällaiselle, toivon mukaan täysin kuvitteelliselle tyyppille kirjat ovat parhaimmillaankin pelkkiä työkaluja sanan latteassa, välinearvallisessa merkityksessä. Esineitä, joissa on informaatiota siinä missä videokasetissa ja rompussakin. Eikä sitten muuta, kuten vuosisataista kommunikoimisen perinnettä, vanhaa inhimillisen kanssakäymisen muotoa, ihmisten yhteyttä toisiinsa niin kirjahyllyn ja myyntitiskin äärellä kuin aikakaudet, paikanrajat ja kulttuuripiirit lukupulpetissa ylittäen. Mainitulta tyyppiltä puuttuisi peruskokemus siitä, miltä tuntuu, kun löytää kauan etsimänsä teoksen antikvariaatista; miltä tuntuu, kun voi katseellaan hyväillä kirjarivistöjään, antaa jonkin selän vietellä itsensä, poimia teoksen käteensä, selailta sitä hetken, ehkä uppoutuakin siihen, muistella milloin ja mistä on juuri tuon kirjan hankkinut, laittaa takaisin ja siirtyä seuraavaan. Kuviteltu tyyppimme ei tietäisi, mistä siinä on kysymys, kun kesken kirjoitustyön ajatus kääntyy vaikka Rousseau'hon ja voi sännätä hyllylleen, ottaa käteensä *Émilien*, hiippailla takaisin kompuutterilleen, etsiä oikea kohta, vaikka vain siteerata muutama rivi ja sitten laittaa geneveläisen teos väliaikaiseen kasaan muiden hyllystä noudettujen kumppaneidensa seuraksi.

**L**eimattakoon typeryukseksi se, joka iloisella naamalla kehtaa väittää, että bitit ja internet korvaisivat kirjan tunnun ja paperin tuoksun. Kirjat olkoon ruhtinaita ja sähköpelit ja muut vehkeet nöyriä alamaisia filosofian valtakunnassa!

Mikko Lahtinen

P.s. Ensi numerossa (4/98) esitellään *niin&näin*-lehden sähköistä hanketta *world wide webin* maailmassa *netn*-sivuilla. Hanke pyrkii kehittämään ja hyödyntämään filosofian harrastuksen kannalta parhaita internetin erityisominaisuuksia, kuten tekstien täydennettävyyttä ja korjattavuutta vuorovai-  
kutuksessa sivuilla vierailevien lukijoiden kanssa.

## KADONNEEN SUBSTANSSIN METSÄSTYS

Kirjoituksessaan *Mihin metafysiikkaa enää tarvitaan (niin & näin 2/98)* Osmo Pekonen päätyi nostamaan fysiikan metatieteeksi matematiikan, joka hänen mukaansa aristoteelisessä hengessä valotaisi substansseja luonnon muodostamien substanssien ulkopuolella. Näin metafysiikka ei sittenkään olisi kuihtumassa modernin fysiikan painon alla. Mielestäni on olemassa toinen, perustellumpi näkökanta: metafysiikka ei ole kuollut mutta fysiikka on nielaissut sen kuin valas aikoinaan Joonan.

Kun Pekonen kirjoittaa, että fyysikot "pyrkivät pukemaan fysikaalisista ilmiöistä löytämänsä säännönmukaisuudet matematiikan kielellä lausuttujen lainalaisuuksien muotoon", hänellä on mitä ilmeisimmin mielessään kokeellinen fysiikka, jonka löytöjä teoreettiset selitykset sitten seuraavat. Klassinen esimerkki on Henri Becquerelin maaliskuun 1. päivä vuonna 1896 löytämät oudot säteet eli radioaktiivisuus, ilmiö jonka tyydyttävään teoreettiseen selittämiseen kului reilut kolmekymmentä vuotta. Monilla fysiikan alueilla marsijärjestys on edelleen sama. Esimerkiksi korkean lämpötilan suprajohteet valmistettiin 1980-luvun lopulla yrityksen ja erehdyksen tietä ja siis löydettiin tarmokkaan kokeellisen toiminnan ansioista, emmekä vielä ymmärrä, miksi tietyt aiheet ovat suprajohteita paljon absoluuttisen nollapisteen yläpuolella.

Mutta kun puhutaan maailman sub-

stanssista – ja tällöin ajattelen reduktionistisesti alkeellisimpia mahdollisia aineen ja avaruusajan rakennuspalikoita – tilanne on toinen. Teoriassa ei ole vain selittävä rooli vaan se myös ennakoii uutta. Tämä teoreettisen fysiikan kasvaminen itsenäiseksi tieteeksi ja siirtyminen takapenkiltä ohjaajan paikalle alkoi 1800-luvun lopulla, jolloin Maxwellin yhtälöiden perusteella ennustettiin, että radioaaltoja oli mahdollista lähettää ja vastaanottaa, minkä Heinrich Hertz sitten kokeellisesti osoitti vuonna 1887. Englantilainen P. A. M. Dirac tuli ennustaneeksi antiaineen olemassaolon pyrkiessään yhdistämään kvanttimekaniikan ja Einsteinin suppeamman suhteellisuusteorian. Tämä tapahtui vuonna 1928, ja elektronin antihiukkanen positroni löytyi kosmisista säteistä vuonna 1932. Sähköheikon voiman välittäjähiukkasten W:n ja Z:n olemassaolo oli ennustettu ja niiden massat laskettu jo vuosia ennen kuin ne löydettiin vuonna 1983. Niinpä voidaan sanoa, että metafysiikka elää ja voi hyvin tänäkin päivänä. Sitä ei vain enää kutsuta metafysiikaksi vaan teoreettiseksi fysiikaksi.

Sanotaan, että teoreettisen fysiikan kieli on matematiikan kieli. Fysiikassa matematiikka ei kuitenkaan ole itsetarkoitus vaan apuväline. Usein sitä käytetään tavalla, joka saa matemaatikot näkemään painajaisia. Tieteenhistorioitsija Peter Galison on kuvannut tätä osuvasti "matematiikan pidginisaatioksi", esimerkkinä eturivin teoreettisen fyysikon Sidney Colemanin esi-



Kirjeitä lukijoilta

puhe paljon käytettyihin luentoihinsa:

"Our approach will be, from a mathematical viewpoint, despicable. Nothing will be proved; everything will be done by analogy, formal manipulation of ill-defined (sometimes divergent) quantities, and handwaving."

Tällainen asenne on teoreettisten fyysikoiden keskuudessa yleinen, ja hyvästä syystä. QED:n ja muiden kvanttikenttäteorioiden formaalit äärettömyydet voivat vaivata matemaatikkoja, mutta fyysikot uskovat tietävänsä niiden fysikaalisen merkityksen: käyttämämme teoriat ovat efektiivisiä ja voimassa vain tietyllä, rajoitetulla sovellusalueella. Efektiivisyyteen liittyy emergenssi, joka on seurausta fundamentaalisen teorian vapausasteiden (riippumattomien muuttujien) häviämisestä näköpiiristä esim. keskiarvottamisen seurauksena. Tuttu esimerkki tällaisesta emergenssistä on hiukkasjoukon lämpötilän käsite, jota ei esiinny mikrofysikaalisen (ja siis fundamentaalisen) kuvauksen tasolla, missä puhumme ainoastaan hiukkasjoukon paikoista ja nopeuksista. Lämpötila ei edes ole yksikäsitteinen kuvaus hiukkasjoukolle, sillä monta erilaista mikrojärjestystä tuottaa saman lämpötilan. Kuvailun efektiivisyydellä ja käsitteiden emergentillä luonteella on suuri merkitys myös substanssikäsityksen kannalta.

Kaikesta tästä huolimatta matematiikka voi toki olla fysiikan ainoa kieli. Kielen ominaisuuksista ei kuitenkaan voi vetää johtopäätöksiä sen kuvailun kohteesta. Matema-

tiikkaan voi olla koodattu kaikki se, mitä fysiikassa voidaan sanoa, mutta kun matematiikan lausumien määrä on rajaton, sen ominaisuuksia tutkiskelemalla emme pääse puusta pitkään. Matematiikka sallii painovoiman, joka ei vaikuta käänteisesti verrannollisena etäisyyden neliöön vaan vähenee vaikkapa lineaarisesti; itse asiassa mikä tahansa funktio, mikä tahansa käyttäytyminen, on sallittu. Sähkömagneettisen alkeiskytkennän voimakkuuden eli ns. hienorakennevakion arvo voi matemaattisesti olla mikä tahansa reaaliuku, mutta jos se poikkeaisi mitatusta (noin  $1/137$ ) muutamalla kymmenellä prosentilla, maailmaamme ei olisi olemassakaan: mm. atomien ja molekyyliäidosten stabiilisuudet riippuvat oleellisella tavalla hienorakennevakion arvosta. Tunnettujen voimien lisäksi matematiikka sallii äärettömän määrän erilaisia voimia, erilaisia todellisuuksia. Näistä ääretön osajoukko ei selvästikään ole realisoitunut luonnossa. Tämä huomio johdattaa meidät luonteisesti Gödelin epätodellisuuslauseeseen merkitykseen.

**G**ödel osoitti, että matematiikkaan sisältyy lausumia, joiden totuusarvoa emme sen sisällä pysty määrittämään. Mutta luonto, ja sitä kautta olevassa olevan maailman substanssi, ei hyödynnä matematiikan koko rikkautta. Niinpä meillä ei ole mitään a priori taetta siitä, etteikö fysiikan kuvaus voisi joskus olla koko luonnon täydellisesti kattava. Toisin sanoen, luonto ei välttämättä ekey matemaattisen hämärän rajamaille ja Teoria kaikesta saattaa olla olemassa. Toisaalta, voi käydä niinkin, että luonnon matematisoinnilla on rajansa ja joudumme todella elämään eräänlaisessa Gödelin helvetissä (eli Pekosen "Feynmanin paratiisissa"; tässä terminologian valinnassa näkynee matemaatikoiden ja fysiikoiden välinen ero). Kenties tähän viittaa kvanttimekaniikan ns. mittausongelma, jonka ydin on matemaattisesti hallitsematon "aaltofunktion romahdus" ja jota vain tämän vuoksi pidetään epätydyttävänä. Varsinaista fysikaalista ongelmaa ei asiaan liity. Joka tapauksessa selvää on, että emme tule tuntemaan rajojamme ellemmme koko ajan pyri porautumaan yhä lähemmäs maailman substanssia ja etsimään Pekosen haihatteluna pitämää Teoriaa kaikesta.

On syytä korostaa, että tässä prosessissa uuden metafysiikan – eli teoreettisen fysiikan – rooli poikkeaa vanhasta siinä, että se ei milloinkaan kadota empiriaa silmistään. Kukaapa olisikaan voinut pelkän ajattelun, pelkän päättelyn avulla – olipa se luonteeltaan sitten filosofista tai matemaattista – päätyä esimerkiksi kvanttimekaniikkaan? Kuka filosofi olisi voinut aavistaa, että sellaiset aristoteeliset substanssiominaisuudet kuten kovuus tai avaruudellinen

paikka ovat ainoastaan efektiivisiä (ja emergenttejä) käsitteitä? (On todennäköistä, että myös aika ja avaruus ovat efektiivisiä käsitteitä eivätkä siis liity maailman substanssiin; näin on asian laita mm. säieteorioissa, jotka pyrkivät yhdistämään kaikki tunnetut perusvuorovaikutukset.) Nämä huomiot sisältävät hyödyllisen metafysisen opetuksen. Tänäpäin voimme sanoa, että maailman perusrakenne, mikä se sitten onkaan, toteuttaa varmastiakin kvanttifysiikan meille outoja sääntöjä; Einsteinin unelma kvanttifysiikan alla uinuvasta klassista fysiikkaa muistuttavasta rakenteesta on kuollut ja kuopattu. Emme kykene miettimään kvanttitodellisuutta ja sitä kautta maailman substanssia, mutta tämä ei suinkaan ole varsinainen ongelma; emme muutenkaan ymmärrä matematiikkaa – kompleksilukuja, n-ulotteisia avaruuksia, Chernin luokkia, ja niin edelleen – kuin formaalissa mielessä. Oleellisempi kysymys on, miksi välitön todellisuutemme näyttää tottelevan klassisen fysiikan selkeitä sääntöjä. Modernin metafysiikan vastaus

on tämä: todellisuutemme on emergentti, mutta se ei kuitenkaan ole enemmän kuin osiensa summa. Päinvastoin, arkitodellisuutemme on kaukana kvanttitodellisuudesta siksi, että havaintoavaruutemme on niin karkea. Se hukkaa informaatiota keskiarvottamisen ja likiarvoistamisen kautta ja on tässä mielessä ainoastaan efektiivinen eikä yksikäsitteisesti palautettavissa todellisuuden perusrakenteisiin.

**T**ämän vuoksi metafysiikka ilman fysiikkaa ei milloinkaan voi toivoa kykenevänsä sanoa mitään oikeaa, oleellista tai lopullista maailman substanssista. Matematiikka on liian kattavaa; pelkkä filosofinen järkeily efektiiviseen todellisuuteensa vangittuna liian rajoitettua. Siksi meidän on pakko kääntyä fysiikan puoleen.

Kari Enqvist

## FILOSOFIAN MERKKITEOKSIA

Yrjö Uurtimo on erikoistunut kehitys- ja ympäristökysymysten moraalifilosofiaan. *Hyvän elämän perusta* analysoi näkemystä kestävästä kehityksestä. Uurtimon metodi on olemiseen perustuva tulkinta (*ontinen hermeneutiikka*).

**Hinta: 110mk + toimituskulut**



Yrjö Uurtimo ja Vesa Jaaksi ovat vastanneet ympäristöfilosofian opetuksesta Tampereen yliopistossa. Heidän kirjansa *Ympäristöfilosofian polkuja* on kooste toiminnallista ympäristöfilosofiaa käsittelevien kirjoittajien artikkeleista.

**Hinta: 75mk + toimituskulut**



**Kirjamyynä:**



Tampereen yliopiston julkaisujen myynti  
Yliopistonkatu 38, PL 617, 33101 Tampere

Puh. (03) 215 6055, Fax (03) 215 7150

Sähköpostiosoite: taju@uta.fi

<http://www.uta.fi/laitokset/kirjasto/taju/>

## maa kuusta nähtynä

*Moderni pitää meitä tiukasti hampaissaan! Vaikka maailma on monimuotoinen ja tunkee sisään joka aistista, meitä edelleen kiinnostaa enemmän se, mitä oma pää tai — kollektiivina — kulttuuri tuottaa. Tässä mielessä postmoderni on vain kuvitelma: me leikimme sillä, mitä seuraisi siitä, että antaisimme maailman ja monimuotisuuden tulla itsellemme todellisiksi, teemme siitä "taidetta" ja käymme "diskursseja". Mutta mikään ei kosketa ajattelua, saati kokemista.*

**E**rällä ratkaisevalla tavalla 1800-luvun oppineet ihmiset olivat lähempänä maailmaa kuin nykyiset kouluja käyneet "kaikki": nämä edellisen vuosisadan ihmiset näkivät vielä ympärilleen, haistoivat maailman, joka todella haisi, maisoivat mädän ja makean, tunsivat ytimissään sairauden voiman. Heitä ei oltu nostettu kuviteltuun ihmisen maailmaan, jossa jopa aistit on alistettu kuvitelmille.

Nyt voi sanoa empimättä, että liian monet ihmiset eivät enää näe, kuinka maailma on. Heidän koko huomionsa on siinä, kuinka heidän mielestään asioiden pitäisi olla. He eivät pysty osallistumaan keskusteluihin muiden kuin samoin kuvittelevien kanssa; muut ihmiset ovat heidän vihollisiaan, ilkeitä, sikoja, fasisteja ymv. Näiden ihmisten kanssa ei voi vedota yhteiseen maailmaan, koska he ovat päättäneet olla jakamatta sitä, enää. Ei voi myöskään odottaa, että heidän aistisuutensa (lihansa, ruumiinsa, kokemisensa) palauttaisi heidät silloin tällöin yhteiseen maailmaan, kos-

ka he ovat kehittäneet lopullisen tien omaan virtuaalitodellisuuteensa.

**O**n totta, että tällaista on ollut aina. Mutta yhtä totta on, että yhtäläisen koulutuksen ja monoliittisen mediatodellisuuden vallitessa tasaisessa hyvinvoinnissa ihmisen ei todellakaan tarvitse palata maailmaan: kaikki on annettu päälle, mitään ei näytä puuttuvan.

1800-luvun keskusteluissa tuli vielä esille ajatus, että ihminen on — sentään tai kuitenkin — eläin, villi, arvaamaton. Pimeä puoli korostui tunnistettava tyyppinä Viiltäjä Jackissä, Mr. Hydessä, Frankensteinin hirviössä, lapsenmurhaaja-äideissä ja tuli koetuksi sodissa, joita käytiin taukoamatta myös Euroopassa. Ihmisestä puhuttaessa muistettiin, mitä ihminen on: meille tuntematon, ei kokonaan sosiaalistettu, outo, toinen. Niinpä päämäärätkin — se, minkä pitäisi olla — laadittiin julistuksina, mutta niille ei elämää laskettu.

Entä nyt? Otetaan yksi niistä miljoonista seminaareista, joissa puidaan sukupuolten tasa-arvoa. Jos puhuja muistuttaa, että elämä perustuu monella tavoin sukupuolten vastakkainasettelulle, häntä pidetään "sikana". Jos lausuu ääneen, ettei nainen voi lähteä kadulle illalla missä vaatteissa, kuinka meikattuna ja miten provokatiivisena tahansa, kuulee olevansa "fasisti". Yhtään ei auta, jos selittää muistuttavansa, että maailma ei muutu siitä, että jonkin asian pitäisi olla jollakin tavalla. Sen pitää olla ja heti! Muusta ei voi keskustella.

**P**eriaatteessa kuka tahansa meistä voi olla sitä mieltä, että naisella on oltava oikeus pukeutua ja meikata kuten haluaa. Mutta voimeko me samalla vaatia, että lähtiessään kadulle, hänen "kuten haluaa" on myös kaikkien muiden todellisuutta? Miksi juuri hänen haluisensa olisi julistettava yleiseksi laiksi? Miksei sen miehen, joka *lukee* pukeutumisen ja meikkauksen viestin kuusituhantisella (vähintään) lukutavalla ja yrittää väkivalloin "valloittaa" naisen?

Sama ongelma koskee monia merkityksensä menettäneitä instituutioita, joiden pitäisi olla edelleen merkityksellisiä. Esimerkiksi perhe-instituutiota ei voi käsitellä julkisessa keskustelussa lähtemällä sen rapioista: ihmiset elävät sinkkuelämää vaikka ovat isiä, äitejä ja puolisoja, ihmisillä on vain vaihtoarvonsa, myös lapsilla, jotka ovat hyvin nuoresta omillaan, vailla turvaa ja rakkautta. Perheellä ei ole sitä merkitystä, jonka sillä toivoisimme olevan. Mutta keskustelussa on aina lähdeittä siitä, mitä perheen *pitäisi* olla. Tämä tekee monelle elämän raskaaksi, koska julkinen kuvitelma on liian kaukana omasta kokemuksesta. Ammatiauttajat voivat kertoa juuri tästä surullisia kertomuksia.

**L**apsen asema on tässä virtuaali maailmassa erityisen vaikea. Lapsille tilanne muuttuu painajaiseksi, koska he eivät ole itse olleet luomassa kuvitelmia, joita heidän on jaettava. He eivät voi uskoa aisteihinsa, omaan kokemukseensa, siihen, mikä on konkreettisenä paikalla, koska media, koulu, vanhemmat, "kaikki" antavat ymmärtää, että tärkeä ja todellinen on jossain muualla. Heidän kokemansa ei ole koskaan niin merkityksellistä, että sitä voisi pitää keskustelun lähtökohtana. Lapset kuitenkin ovat meitä herkempiä ottamaan vastaan monia ääneen lausumattomia merkityksiä: he tajuavat, että aikuiset ovat väärässä vaikka eivät pystyisikään sanomaan, kuinka.

**K**un me emme enää suostu näkemään maailmaa ympärillämme vaan suuntaamme katsemme vain siihen, mitä *pitäisi* olla, kuvitelmamme myös siitä, mitä pitäisi olla, alkavat olla merkityksettömiä: ne eivät enää osu maailmaan, jonka voisi jakaa toisten kanssa. Me emme enää ole luomassa yhteistä parempaa maailmaa vaan jokainen ryhmä omien uskomustensa kanssa viilaa kuvitelmiaan yhä vaikeammin koettaviksi, yhä vaikeammin jaettaviksi ja uskoo samalla, että se, mitä pitäisi olla, on jo, mutta muut eivät vain ilkeyttään suostu sitä tajuamaan.

# AKATEEMIKKO GEORG HENRIK VON WRIGHTIN HAASTATTELU FILOSOFIASSA RUSSELL ON VOITTANUT WITTGENSTEININ

*“Wittgensteinin mukaan filosofiset ongelmat syntyvät, kun meiltä puuttuu ‘yleiskatsaus’ sanojemme käyttöön. Tämä on hyvin usein toistettu väite: “Filosofia on taistelua sitä vastaan, että kielen välineet noituvat ymmärryksemme.” Kun ymmärrämme, missä kielenkäyttömme johti harhaan, ongelmat häviävät. Tämän takia filosofisia tuloksia ei voida esittää teeseinä. Kun filosofinen ongelma on ratkaistu, syntyy ikään kuin tyhjiö. Jäljelle ei jää mitään, mutta nyt tiedämme miten mitäkin voidaan sanoa rikkomatta kielen kieliopin sääntöjä.”*

**“Periaatteessa voidaan ajatella, että koko länsimainen filosofian perinne voitaisiin Wittgensteinin filosofian hengessä dekonstruoida ja tavallaan hävittää.”**

**n&n:** *Miten arvioisitte Wittgensteinin asemaa 1900-luvun filosofisella kentällä?*

**von Wright:** Mielestäni Wittgensteinin omaperäisin panos filosofiaan on hänen käsityksensä filosofiasta ja sen suhteesta tieteeseen (science). Hänen mukaansa filosofia ja tiede edustavat “kahta perustaltaan erityyppistä inhimillisen hengen suhtautumistapaa” (“zwei grundverschiedene Typen menschlicher Geisteshaltung”). Tiede etsii totuutta, filosofia pyrkii ymmärtämään merkityksiä ja merkitysyhteyksiä. Eräässä heti Cambridgeen palattuana (vuonna 1929) kirjoittamassaan käsikirjoituksessa Wittgenstein puhuu, harvinaista kyllä, myös omasta panoksestaan filosofiaan. Hänen ‘metodinsa’ uutuus on juuri siirtymisessä ‘totuuden ongelmasta’ ‘merkityksen ongelmaan’ (“von der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn”)<sup>1</sup>. Wittgensteinin mukaan filosofiset ongelmat syntyvät, kun meiltä puuttuu ‘yleiskatsaus’ (‘Übersicht’, ‘eine übersichtliche Darstellung’) sanojemme käyttöön. Tämä on hyvin usein toistettu väite: “Filosofia on taistelua sitä vastaan, että kielen välineet noituvat ymmärryksemme.” (“ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mitteln unserer Sprache”)<sup>2</sup>. Kun ymmärrämme, missä kielenkäyttömme johti harhaan, ongelmat häviävät. Tämän takia filosofisia tuloksia ei voida esittää teeseinä. Kun filosofinen ongelma on ratkaistu, syntyy ikään kuin tyhjiö. Jäljelle ei jää mitään, mutta nyt tiedämme miten mitäkin voidaan sanoa rikkomatta kielen kieliopin sääntöjä. Mielestäni tämä on paljon omintakeisempi käsitys kuin ehkä usein ajatellaan tai itsekin aiemmin ajattelin. Onkin hyvin vaikea suhteuttaa Wittgensteinin aikamme muihin filosofiisiin suuntauksiin. Mutta yritän kuitenkin lyhyesti sanoa tästä jotakin, ensin suhteessa analyttiseen filosofiaan, sitten suhteessa hermeneutiikkaan ja dekonstruktion.

*Wittgenstein ja analyttinen filosofia.* Wittgensteinin ja analyttisen filosofian suhde on mielenkiintoinen siksi, että hän on vaikuttanut määrällisessä mielessä eniten juuri tähän virtaukseen. Nyt, kun voimme tarkastella asiaa historiallisesta näkökulmasta, näemme aiempaa paremmin, mistä analyttisessä filosofiassa on oikein ollut kysymys. Sen historian tekevät erityisen jännittäväksi ennen kaikkea eräät siihen kätkeytyinä sisältyvät ristiriidat. Näistä vakavin koskee juuri filosofian suhdetta tieteeseen. Aivan alusta saakka vastakkain ovat olleet Wittgensteiniin pohjautuva käsitys filosofiasta ja käsitys, jonka juuret voidaan johtaa Russelliin. Hänen mukaansa filosofia on yhtä tieteen kanssa (“philosophy is one with science”). Filosofian ongelmat ovat tieteellisiä ongelmia, ja siksi ne on ratkaistava tieteellisin metodein. Wittgenstein taas toteaa *Tractatus*’ssa, ettei filosofia ole mikään reaalitiede. Filosofia on tieteen yläpuolella tai alapuolella, mutta ei samalla tasolla. Tietysti tämä Wittgensteinin käsitys filosofias- ta on vaikuttanut paljon niin sanotun analyttisen filosofian kehitykseen. Ensimmäisessä, *Tractatus*-vaiheessa vaikutus suuntautui *Wienin piiriin*. Toiset piirin jäsenistä, kuten Moritz Schlick ja Friedrich Waissmann, seurasivat Wittgensteinia, kun taas toiset, lähinnä Carnap ja hänen oppilaansa, seurasivat russellilaista linjaa. Wittgensteinin myöhäisfilosofian kohdalla tapahtui jotakin hieman vastaavaa. Kun se tuli vähitellen tunnetuksi toisen maailman- sodan jälkeisinä vuosina, se vaikutti muun muassa Oxfordin ‘tavallisen kielenkäytön filosofiaan’ [engl. ‘ordinary language philosophy’], jonka johtava hahmo ainakin alkuvaiheessa oli Gilbert Ryle. Oxfordilainen filosofia oli wittgensteinilaisen käsityksen värjittämä. Tämä tavallisen kielenkäytön filosofia ei kuitenkaan enää ole kovin vaikuttava sivuvirtaus analyttisessä filosofiassa.

Myöhemmästä kehityksestä on tärkeää todeta, että Russellin henki, hänen käsityksensä filosofiasta, on ollut voittoa. Se on vallannut yhä enemmän tilaa nykyfilosofiassa. Se on saanut huomattavan vahvistuksen Quinelta, joka miltei Russellin omin sanoin puhuu filosofian suhteesta tieteisiin. Koska filosofia tutkii samaa todellisuutta — kuvaavaa on, että hän puhuu juuri *todellisuudesta* — kuin tiede, myös filosofia on tieteellistä tutkimusta. Esimerkiksi





tieto-oppi sulautuu psykologiaan ja päinvastoin, ja mielenfilosofia [engl. *philosophy of mind*] on lähellä neurotiedettä ja aistifysiologiaa.

Tällä tavalla filosofia on tieteellistynyt ja loitontunut Wittgensteinin filosofiakäsityksestä. On kehittynyt skientistinen henki, jonka mukaan rationaalinen on jossakin mielessä sama asia kuin tieteellinen.

*Wittgenstein ja hermeneutiikka.* Jos hermeneutiikalla ymmärretään intentionaalisten ilmiöiden tulkintaa ja suhteuttamista toisiinsa, niin voidaan sanoa, että Wittgensteinin filosofian henki on enemmän sukua hermeneuttiselle filosofialle kuin loogis-analyttiselle filosofialle. Tätä ei saa kuitenkaan ymmärtää väärin, sillä Wittgensteinin filosofia ei ole hermeneutiikkaa esimerkiksi Gadamerin tai monien muiden tarkoittamassa mielessä. Toisin kuin tässä hermeneutiikassa, Wittgensteinin filosofiassa ei tulkita merkityksiä siinä mielessä, että tulkinnan tulokset voitaisiin formuloida, vaan päinvastoin, tulkinnan kautta jokin solmu ajatuksissamme purkautuu.

*Wittgenstein ja dekonstruktio.* Wittgensteinin suhde postmoderneihin ilmiöihin on mielestäni hyvin mielenkiintoinen. Jos filosofian ongelmat johtuvat kielellisistä sekaannuksista ja jos ongelmat häviävät sekaannusten poistamisen myötä, kuten Wittgenstein ajattelee, niin tämän ajatuksen soveltaminen filosofian klassisiin järjestelmiin (mitä Wittgenstein itse ei tee) johtaa pakostakin näiden järjestelmien dekonstruktioon. Silloin paljastuu, että suurten filosofien, esimerkiksi Descartesin, Hobbesin ja Leibnizin ajatusrakennelmat olivat vain 'korttitaloja', kuten Wittgenstein sanoo<sup>3</sup>. Kun nähdään, mikä kielellinen kompastus oli niiden takana, rakennelmat romahtavat. Periaatteessa voidaan ajatella, että koko länsimainen filosofian perinne voitaisiin Wittgensteinin filosofian hengessä dekonstruoida ja tavallaan hävittää. Vaikka Wittgenstein ei puhukaan näistä asioista samoilla sanoilla kuin minä, luulen, ettei tällainen ajatus ollut hänelle itselleen täysin vieras. Näkisinkin tässä valossa *Yleisten huomautusten* kuuluisan kohdan, jossa Wittgenstein sanoo "I destroy, I destroy, I destroy", kun hän ajattelee omaa panostaan filosofiassa ja omaa tapaan-

sa filosofoida: hän on filosofisten järjestelmien hävittäjä<sup>4</sup>. Tässä suhteessa hän on sukua eräille postmodernisteille. Ajatus ei tietenkään ole minun keksintöni, vaan tästä sukulaisuudesta on huomautettu viime vuosien kirjallisuudessa. En tosin tiedä, onko siitä sanottu mitään kovin mielenkiintoista. Ehkä tämä tulee myös vaikuttamaan filosofian tulevaan kehitykseen tavalla, jota tässä on vaikea ennakoida.

Edellä sanottuun välillisesti liittyen haluaisin lisätä, että toisaalta tieto ja tietäminen sekä toisaalta ymmärtäminen ovat kognitiivisen elämän kaksi perusulottuvuutta. Tieto koskee totuutta, kysymystä siitä, "miten on". Ymmärtäminen taas koskee merkityksiä, kysymystä "mitä tarkoittaa", mikä on jonkin asian mieli, *Sinn*. Mieleni tekeekin sanoa, että hyvä intellektuaalinen kasvatus tai kulttuuri on sellainen, joka pitää nämä kaksi komponenttia tasapainossa. Meidän aikamme tämä tasapaino on pahasti järkkynyt. Tietopuoli on kasvanut kasvamistaan ja muodostunut erittäin mahtavaksi. Osittain tämä on tapahtunut ymmärtämisen kustannuksella. Me tiedämme yhä enemmän ja enemmän, mutta ehkä ymmärrämme vähemmän ja vähemmän. Kognitiivisen elämän tietoulottuvuus on *hypertrofoitunut* [kasvanut liikaa] ja toinen ulottuvuus on kutistunut. Tätä liikakasvua kutsutaan skientismiksi. Filosofissa asia liittyy juuri siihen, että Russell on voittanut Wittgensteinin. Tämä on yksi puoli yleisestä kulttuurimme sairaudesta. Olemme eksyneitä juuri siksi, että vaikka tiedämme yhä enemmän, emme aina ymmärrä sitä, mitä tiedämme, mikä on sen todellinen merkitys. Minua ärsyttävätkin puhe tietoyhteiskunnasta ja suuri panostaminen siihen, että tietäisimme enemmän, että kasvaisimme tiedossa, vaikka todellinen henkinen kasvu on sitä, että ihminen kypsyy sekä tiedossa että ymmärryksessä. En ole koskaan kuullut ainakaan täällä meillä, että kukaan olisi maininnut mitään ymmärryksen merkityksestä. Minulle tästä tiedon ja ymmärryksen yhteydestä on tullut eräänlainen keppihevonen, asia, jota olen korostanut monissa yhteyksissä. Joka tapauksessa tämä suhde liittyy edellä mainitsemiini wittgensteinilaiseen ja russellilaiseen käsitykseen siitä, mitä filosofia on.

## “Filosofian kehitys on vienyt pois Wittgensteinista.”

### Miten tulkita Wittgensteinia?

**n&n:** *Eräiden kommentaattoreiden, kuten Anthony Kennyn (The Legacy of Wittgenstein, Basil Blackwell, Oxford 1984) mukaan Wittgensteinin myöhäisempi filosofia on pitkälti sivuutettu: sitä ei ole riittävästi otettu huomioon filosofiaa harjoitettaessa, vaan Wittgenstein on jätetty lähes yksinomaan eksegeetikkojen omaisuudeksi. Näin hänestä on tullut jonkinlainen historiallinen reliikki, josta voidaan hakea inspiraatiota mutta jota ei filosofina tarvitse ottaa erityisen vakavasti. Mitä mieltä olette tällaisesta käsityksestä?*

**von Wright:** Mielestäni Kenny on arviossaan aivan oikeassa. Tilanne on hieman paradoksaalinen. Toisaalta Wittgenstein-tutkimus kukoistaa ja on täynnä mielenkiintoisia kysymyksiä, joista tullaan aina kiistelemään. Esimerkiksi kysymys siitä, miten *Tractatuksen* filosofia suhteutuu Wittgensteinin myöhempään filosofiaan. Voidaan olla monta mieltä siitä, onko kyse jatkumosta vai katkoksesta. Luulen, että eräissä mielessä vastaus on yksinkertaisesti se, että Wittgensteinin ajattelussa on sekä jatkuvuutta että katkoksia. Kun taas kysytään, kumpaa tulisi pitää olennaisempaan, vastaus riippuu siitä, mistä näkökulmasta asiaa tarkastellaan. Tätä asiaa en kuitenkaan ole varsinaisesti skolaarisesti tutkinut, ja myös omat mielipiteeni asiasta ovat vaihtuneet. Mielestäni on kuitenkin aivan selvää, että Wittgensteinin filosofiasta voidaan löytää sekä jatkuvuuksia että kehitystä aivan uusiin suuntiin.

Toisaalta, kuten jo totesin, filosofian kehitys on vienyt pois Wittgensteinista sekä yleisesti että erityisesti analyyttisessä filosofiassa. Analyyttinen filosofia on tullut skientistiseksi. Lisäksi modernin filosofian eikä vähiten analyyttisen filosofian mielenkiintoinen ominaisuus on spekulatiivisuuden rehabilitointi sekä kielifilosofiassa (esim. Noam Chomsky) että mielenfilosofiassa. Joka tapauksessa Wittgensteinin käsitys filosofiasta ei enää johda kehitystä, ja hänen tuleva vaikutuksensa filosofiaan voi olla lähinnä dekonstruktion puolella.

Tulkoon myös sanotuksi — vaikka tämä on hieman vaikea asia itselleni — että ainakin jossakin mielessä analyyttisesti etenevä filosofia, kuten oma filosofiani, voi edelleen oppia hyvin paljon Wittgensteinin esimerkiksi psykologisia tai matemaattisia käsitteitä koskevista huomautuksista. Mutta onko tällainen käsiteanalyysi filosofiaa Wittgensteinin hengessä ajateltuna vai jotakin muuta? Ehkä ei aivan Wittgensteinin hengessä, mutta filosofiaa se kyllä on. P.F. Strawson on nimittänyt sitä osuvasti deskriptiiviseksi metafysiikaksi. Se tarkoittaa käsiteanalyttistä toimintaa, joka koskee metafysiikan perinteisiä käsitteitä (esim. aika, paikka, kausaliiteetti, substanssi, persoonallisuus jne.), mutta ei siinä mielessä, että selvitetäisiin niiden olemusta, vaan jossakin muussa mielessä. On vaikea sanoa, mikä tämä toinen mieli sitten on. Ehkä voidaan sanoa, että käsitteet asetetaan niin hyvään järjestykseen, ettei filosofisia ongelmia esimerkiksi vapaudesta tai ulkomaailman olemassaolosta synny. Strawson tarkoittanee deskriptiivisellä metafysiikalla tätä. Itse olen käyttänyt siitä nimitystä ‘käsitteellinen fenomenologia’. Se on käsitteiden fenomenologista kuvaamista siinä tarkoituksessa, että jos käsitteiden merkitys on järjestyksessä, niin silloin ei jouduta sellaisiin filosofisiin ongelmiin, joiden ratkaiseminen on siinä, että ne keskustelun myötä ne häviävät.

Ongelmat syntyvät usein sen takia, että sanotussa on jo-

kin kätkeyty ristiriita. Tahdotaan jotakin sellaista, joka ei ole saavutettavissa, koska se on ristiriidassa itsensä kanssa. Tästä on hyvä esimerkki induktion ongelma: halutaan tietää jotakin tulevaisuudesta samalla, kun myönnetään, ettei sellaista tietoa voi olla. Piilevien ristiriitojen poistaminen on juuri sitä, mitä Wittgenstein usein tarkoittaa sanoessaan, että ongelmat häviävät. Tästä on Hertzin mekaniikan perusteita koskevassa teoksessa kaunis sitaatti, jota Wittgenstein itse ajatteli käyttäen mottona *Filosofisissa tutkimuksissaan*. Sitatissa puhutaan siitä, miten mieleemme rauhoittuu, kun ahdistavat ristiriidat tulevat paljastetuiksi.

Tällaisessa analyysissä, johon itse tunnen sukulaisuutta ja jota suuri osa analyyttisestä filosofiasta on, pyritään siis järjestykseen, jonka kautta tavallaan ehkäistään tiettyjen filosofisten kysymysten esiintyminen.

**n&n:** *Wittgensteinin varhaisempi filosofia (Tractatus) voidaan ymmärtää luontevasti — siltä näyttää — kantilaisen transsendentaalifilosofian muotona. Eräät tulkitsijat (mm. Newton Garver) ovat halunneet nähdä myös Wittgensteinin myöhemmän filosofian transsendentaalifilosofiana. Mitä mieltä olette tällaisesta tulkinnasta?*

**von Wright:** Transsendentaalinen tulkinta, jota muun muassa Erik Stenius edusti, on saanut paljon vastakaikua ja on varmasti oikeaan osuva, jos nähdään *Tractatus* tietys-  
sä valaistuksessa. Sen peruskysymys on, miten kieli on mahdollinen; miten on mahdollista, että fyysiset merkit voivat tarkoittaa jotakin. Tästä päädytään kuuluisaan kuvateoriaan, joka on eräänlainen transsendentaalinen perusta, jolle koko *Tractatuksessa* esitetty rakennelma perustuu.

Mitä tulee myöhäisfilosofiaan, en ehkä sen kohdalla ajattelisi näin. Ajatus, että syiden ja perusteiden ketjulla on aina päätepiste, muistuttaa kyllä edellistä, mutta tämä päätepiste on luonnollisessa kielessä eikä siis jossakin ‘ensimmäisessä filosofiassa’. Tässä Wittgenstein on mielestäni aivan samaa mieltä kuin Quine, joka on polemisoinut ‘ensimmäisen filosofian’ ideaa, kuten esimerkiksi Descartes’in *cogito*, vastaan. Sellaista ei tarvita. Se, ettei filosofia perustu mihinkään tai ettei tietomme perustu mihinkään filosofiaan, on transsendentismin vastakohta. Mitään transsendenttista ei oleteta, vaan tyydytään siihen, mitä on silmiemme edessä jo toimivassa kielessä. Voidaan sanoa, että tämä merkitsee arkikielen ensisijaisuutta. Onko se sitten transsendentaalinen pohja, sitä voidaan kysyä.

**n&n:** *Miten suhtaudutte muihin Suomessa tunnettuihin Wittgenstein-tulkinnan perinteisiin, kuten esimerkiksi Jaakko Hintikan ja Lars Hertzbergin toisistaan suuresti poikkeaviin lukutapoihin? Entä mitä pidätte viime vuosien merkittävimpänä Wittgenstein-tutkimuksena?*

**von Wright:** Jaakko Hintikan työt ovat eteviä ja haastavia, sillä hän on aina hyvin radikaali ajattelussaan, ja kun hän jotakin keksii, hän tahtoo viedä sen läpi ehkä liiankin pitkälle. Minä ymmärrän kyllä jos jotkut tällöin katsovat, että lopputulokset ovat ongelmallisia. Mutta on aivan selvää, että Hintikka on esittänyt perustavaa laatua olevia tulkinnallisia ajatuksia Wittgensteinista — etenkin, kun on kysymys hänen ajattelussaan 1930-luvun alussa tapahtuneesta käänteestä fenomenologisesta kielestä fysikaaliseen kieleen, kuten Wittgenstein itse asiaa kuvaa. Tämä on se suuri mullistus, joka kääntää koko Wittgensteinin oman tarkastelutavan. Tosin tämä ei ole yksinomaan Hintikan

keksintö, mutta hän on hyödyntänyt sitä enemmän ja paremmin kuin kukaan muu.

Toisen suomalaisen Wittgensteinin ajattelun tutkijan, Lars Hertzbergin lähestymistapa on aivan toisenlainen. Se ei ole aivan lähellä omaa filosofista makuani, koska tästä lähestymistavasta puuttuu tietty Wittgensteinille itselleen niin tyypillinen selkeys ja terävyys. Hertzberg edustaa perinnettä tai linjaa, joka kylläkin on lähtöisin Wittgensteinista itsestään mutta jonka välittäjänä olivat hänen oppilaansa Rush Rhees ja sitten Peter Winch. Mutta sekä Rheesistä että Winchistä riippumatta Hertzberg on tullut omiin käsityksiinsä tai omaan tapaansa filosofoida, joka on kyllä aidosti wittgensteinilainen, muttei ole aivan sitä, mihin itse viittasin, kun puhuin edellä filosofisten ongelmien luonteesta.

Mielestäni hyvin tärkeä uusi kirja Wittgensteinista on Peter Hackerin laaja teos *Wittgenstein's Place in 20th Century Analytic Philosophy* (Blackwell 1997). Wittgensteinin lisäksi se valaisee hyvin analyyttisen filosofian historiaa yleisesti. Toinen kiinnostava ja etevä esitys Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta ja myös sen ulkoisista olottuvuuksista on Stephen Hilmyn *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method* (Blackwell 1987). Yksi teos, joka tulkoon myös mainituksi, on Heikki Kanniston erinomaisen hyvä väitöskirja *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's Tractatus* (Acta Philosophica Fennica 1986). Valitettavasti Kannisto on niin vaatimaton, ettei hän tyrkytä teostaan muille, vaikka se on aivan ensiluokkainen ja osoittaa, miten jännittävä ja tavallaan syvästi metafyyminen *Tractatus* ajatusmaailma on.

“Kerran valitin, että asiassa on mukana paljon valhetta ja propagandaa, hän sanoi, että tämä on vain hyvä, sillä silloin tiedetään, että kaikki mitä virallisesti sanotaan on vain valhetta.”

## Politiikka ja etiikka

**n&n:** *Oliko Wittgenstein jossakin mielessä poliittinen tai yhteiskunnallinen ajattelija? Vaikuttihan esimerkiksi Piero Sraffa Wittgensteiniin. Hänhän myös halusi muuttaa Neuvostoliittoon. Lisäksi hän piti oppilaitaan Cambridgessa poliittisesti ja yhteiskunnallisesti jokseenkin naiiveina.*

**von Wright:** Valtio- ja yhteiskuntafilosofian ongelmat eivät juurikaan kiinnostaneet Wittgensteiniä. Valtio tai yhteiskunta filosofisena objektina ei ollut hänen kiinnostuksensa kohde. Ehkä Piero Sraffa, tunnettu marxisti ja Antonio Gramscin ystävä, vaikutti jonkin verran Wittgensteinin mielipiteisiin, jotka alunperin olivat enemmän konservatiivisia, mutta ystävien vaikutuksesta muuttuivat sitten enemmän vasemmistolaisiksi. Tai en tiedä, sillä ne ovat tämän kategorian ulkopuolella...

Mutta asialla on myös toinen, tähän liittyvä olottuvuus. Wittgenstein nimittäin suhtautui hyvin kriittisesti nyky-yhteiskunnan tieteellis-tekniseen sivistykseen ja hän piti länsimaisen kulttuurin tilaa eräänlaisena rappeutumistilana. Tämä oli hänen syvä, ikään kuin 'spengleriläinen' vakaumuksensa. Hänhän oli lukenut Spengleriä ja saanut tältä vaikutteita. Nämä vaikutteet eivät kuitenkaan ole niinkään kulttuurifilosofiaa kuin yleisfilosofiaa. Esimerkiksi 'perheyhtäläisyyden' käsitteen juuret ovat luultavasti Spengleriltä.

Voidaan sanoa, että Wittgensteinin kulttuurinäkemys on

hyvin samanlainen kuin omani, mutta en usko, että voitaisiin sanoa, että hän olisi vaikuttanut käsityksiini, sillä minulla on aina ollut tämä sama distanssi omaan aikaani. Luin jo koulupoikana Spengleriä, ja hän vaikutti minuun syvästi. Muistan, kun Wittgensteinin viimeisinä elinvuosina, jolloin olin Cambridgessä ja seurustelin paljon hänen kanssaan, luin jälleen kerran *Länsimaiden perikatoa*. Tuolloin vähän pelkäsin, että jos sanoisin hänelle pitäväni Spengleristä, hän raivostuisi, niin kuin hän helposti tapahtui, suuttuisi ja sanoisi, että Spengler on täyttä roskaa! Minulle olikin suuri yllätys, kun asiasta tuli joskus puhe ja huomasinkin, että Wittgenstein oli lukenut Spengleriä ja tämä oli hänelle läheinen henki. Sitä vastoin hän suhtautui halveksivasti Toynbeehin, joka on ikään kuin Spenglerin sukulainen historianfilosofiassa ja josta itsekin ajattelin, ettei hän ole kovin jännittävä filosofi, vaikka onkin ehkä parempi historioitsija kuin Spengler.

Ehkä tätä spengleriläistä taustaa vasten on myös ymmärrettävä Wittgensteinin haave muuttaa Neuvostoliittoon, joka saattaa nykyään tuntua hyvin kummalliselta. Koska hän piti niin toivottomana länsimaista myöhäisdemokraattista, kapitalistista yhteiskuntaa, hän ajatteli, että Neuvostoliitossa rakennetaan uutta yhteiskuntaa ja että se saattaisi olla jonkin paremman alku. Mutta tähän sisältyy myös suuri annos poliittista naiiviutta. Hänhän kävi siellä ja tutustui muutamiin filosofiin. Hän osasi venäjää ja piti venäläisestä temperamentista; sellaiset kirjailijat kuin Dostojevski ja Tolstoi olivat merkinneet hänelle hyvin paljon. Onneksi hän ei nyt kuitenkaan siirtynyt sinne! Siellä hänet olisi kyllä pian tapettu — näin voidaan sanoa suurella varmuudella! Keskustelimme hyvin harvoin tästä asiasta, sillä oma käsitykseni Neuvostoliitosta ei ollut samanlainen. Mutta kerran kun valitin, että asiassa on mukana paljon valhetta ja propagandaa, hän sanoi, että tämä on vain hyvä, sillä silloin tiedetään, että kaikki mitä virallisesti sanotaan, on vain valhetta. On paljon parempi että on rosakori, johon heitetään kaikki roskat, koska silloin voi elää siististi. Sen sijaan porvarillisessa eurooppalaisessa puolitotuksien maailmassa on paljon vaikeampi olla rehellinen. No, ehkä tämä voi joskus, poikkeustapauksessa pitää paikkansa. Mutta joka suhtautuu asioihin näin, hänen täytyy olla sellainen voimapersoonallisuus kuin Wittgenstein oli.

“Moraalinen ongelma on joka kerta ratkaistava ikään kuin se olisi uusi ongelma.”

**n&n:** *Elämänkerroissa Wittgensteiniä luonnehditaan henkilöksi, joka suhtautui eettisiin kysymyksiin hyvin vakavasti ja antaa niille paljon painoa. Silti hänen myöhemmistä kirjoituksistaan ei juurikaan löydy etiikkaa koskevia pohdintoja. Osaatteko sanoa jotakin tästä merkilliseltä tuntuvasta asiasta? Miten Wittgensteinin myöhäisfilosofia suhtautuu eettisiin kysymyksiin?*

**von Wright:** Wittgensteinhan sanoo usein siteeratusta kirjeessään Ludwig von Fickerille, että *Tractatus* koostuu kahdesta osasta: toisen hän on kirjoittanut ja toisen jättänyt kirjoittamatta. Jälkimmäinen koskee etiikkaa.<sup>5</sup> Hän on yrittänyt ikään kuin sisältä päin rajoittaa etiikan siten, että se joutuu mielekkään kielen ulkopuolelle. Siellä se on ikään kuin omassa maailmassaan. Tietenkään tämä sinänsä syvällinen ajatus ei sano paljoa etiikasta, eikä Wittgenstein siihen myöhemmin palaa. Siihen ei saisikaan kiinnittää liikaa huomiota. Toisaalta luulen, että Wittgensteinin

käsitys etiikasta ja moraalista ongelmista pysyi melko samanlaisena kautta koko hänen elämänsä. Siirtyminen *Traktatuksen* maailmasta *Filosofisten tutkimusten* maailmaan ei vaikuttanut hänen kannanottoihinsa etiikan ongelmiin. Ehkä voidaan myös sanoa, että Wittgenstein oli aina sitä mieltä, että moraaliset arvostelmat tai päätelmät eivät ole tosia tai epätosia. *Traktatuksen* sanoin moraalit olivat kielen ulkopuolella. Se, että moraaliarvostelmat olisivat kielen ulkopuolella, on mielestäni ehkä huonosti sanottu. Paremminkin ne ovat totuuden ulkopuolella ja näin ollen kyllä tosiasiakielen ulkopuolella.

Kuten jo aiemmin totesin, filosofia ei ole tiede, vaan toimintaa, joka selventää ajatuksiamme silloin kun kieli johdattaa meitä harhaan. Jotakin vastaavaa haluaisin sanoa alustavasti myös etiikasta. Etiikka ei ole oppi, vaan eräs suhtautuminen elämään ja kanssaihmissiimme. Moraalinen ongelmanasettelu on aina muotoa 'onko oikein tehdä näin määrättyssä konkreettisesti tilanteessa'. Kun filosofinen ongelma on siinä, että kieli ja kielenkäyttö vievät meitä harhaan, niin moraalinen ongelma on melko samankaltainen. Olen ymmälläni, en tiedä mitä minun pitää tehdä; onko näin oikein vai ei. Wittgenstein ilmeisesti ajatteli, että tällaisia ongelmia ei voida ratkaista viittaamalla moraalisiin teorioihin, kuten utilitarismiin tai deontologiseen teoriaan tai omatuntoetiikkaan. Moraaliset ongelmat koskevat sitä, miten saamme erilaiset suhtautumisemme järjestykseen samaan tapaan kuin filosofiassa saamme puhumismme järjestykseen — miten saadaan 'asioita järjestykseen'. Niin kuin Wittgenstein itse sanoo, filosofi etsii rauhaa ajatuksissa ('Frieden in den Gedanken'). Vastaavaa voidaan sanoa moraalista kysymyksistä. Moraalinen ratkaisu palauttaa järkkyyneen tasapainon kannanotoissamme ja toiminnassamme, rauhan elämässämme ('Frieden in dem Leben'), voisi ehkä sanoa.

Tällaiset tilanteet, kuten filosofiset ongelmatkin, koskevat aina yksittäisiä tapauksia. Moraalisilla ongelmilla ei ole siinä mielessä ratkaisua, että voitaisiin sanoa, miten tiettyissä olosuhteissa on oikein toimia. Olosuhteet ovat varsin monimutkaisia ja ne muodostuvat hyvin monenlaisista, muissa tapauksissa toistumattomista asioista. Siksi moraalinen ongelma on joka kerta ratkaistava ikään kuin se olisi uusi ongelma. Ei ole olemassa mitään lopullista ratkaisua, vaan moraaliset ongelmat ahdistavat meitä aina uudelleen. Tämän esittämäni analogian kohdalla — jota en kuitenkaan pysty tässä tyydyttävästi muotoilemaan, koska asia on itsellenikin uusi — on muistettava, että sekä filosofia että moraalit ovat toden ja epätoden ulkopuolella: ei ole mahdollista formuloida filosofisia tai moraalisia teesejä, mutta on olemassa filosofisia ja moraalisia ratkaisuja. Molemmat johtavat siihen, että jokin asettuu järjestykseen tai jokin, mikä ahdistaa meitä, poistuu, ja voimme rauhoittua.

**n&n:** Sanoisitteko, että Wittgensteinin myöhemmän filosofian deskriptiivistä metodia voidaan soveltaa myös etiikassa? Jos voidaan, millä tavoin? Voidaanko oma kirjanne *The Varieties of Goodness* (Routledge and Kegan Paul, 1963) ymmärtää tällaisena yrityksenä?

**von Wright:** Teokseni *The Varieties of Goodness* ei ole eettinen teos. Ajatukseni oli kutsua sitä nimellä "Prolegomena to Ethics", mutta tämä nimi oli jo aikaisemmin käytetty, joten käytin tätä toista, ehkä parempaa nimeä. *The Varieties of Goodness* tutkii käsitteitä tavalla, jota Wittgenstein ei koskaan harrastanut — hyvän ja pahan käsitteitä ja niiden sukulaisuussuhteita muihin käsitteisiin. Kuvitte-

len, että tämä toiminta on sukua sille, mitä Strawson (kuten edellä todettiin) kutsui nimellä *descriptive metaphysics*. Teoksessa puhutaan etiikan keskeisistä käsitteistä, niiden sisäisestä järjestyksestä ja suhteesta toisiinsa — ehkä siinäkin tarkoituksessa, että kun on olemassa jonkinlainen selvyys tästä käsitteestä, voimme välttää sellaiset moraaliset ristiriidat ja dilemmat, joihin muuten törmäisimme.

Kirjassani esitetään myös yksi käsitys, josta edelleen pidän kiinni, mutta jota kukaan ei sittemmin ole harrastanut — en minä itsekään. Tämä on käsitys, jonka mukaan etiikan peruskäsitteet "etsivät" merkityksensä. Tämä merkitsee sitä, että eettiset ja muut arvokäsitteet on suhteutettava toisiinsa: hyvä ja paha, mielihyvä, terveys ja sairaus, hyvät silmät ja korvat, hyvä aikomus, hyveet jne. ovat niitä aineksia, joista on rakennettava kenttä, jotta peruskäsitteet saadaan järjestykseen. Luulen, että tällaisen käsitteellisen yleiskuvan rakentaminen voi tapahtua monella eri tavalla. Tämä on joka tapauksessa ajatus, joka on varsin kaukana Wittgensteinista.

Toivonkin, että voisin joskus paremmin esittää, mitä tarkoitan edellä mainitulla filosofisten ja moraalisten ongelmien analogialla. En myöskään tiedä, että sitä olisi koskaan aikaisemmin kirjallisuudessa esitetty.

## "Ajatus sovelletusta filosofiasta tuntuu vähän koomiselta"

**n&n:** Nykyään harjoitetaan melko paljon soveltavaa etiikkaa ja soveltavaa filosofiaa: filosofit ovat hyvin aktiivisia ihmiselämää koskevien moraalisten ongelmien ratkaisemisessa ja keskustelevat esimerkiksi abortista, eutanasiasta ja vastaavista kysymyksistä. Onko tämäntyyppisten ongelmien käsitteleminen filosofisina ongelmina Wittgensteinin näkökulmasta aivan hakoteillä olevaa toimintaa? Voitaaisinko sanoa, ettei Wittgensteinin käsityksessä etiikasta ole sijaa tällaiselle 'soveltavalle etiikalle'?

**von Wright:** Luulen, että näin on. Siihen aikaan, kun Wittgenstein vielä eli, lääketieteen etiikan ongelmat ja perinnöllisyystieteen moraaliset näkymät eivät olleet lainkaan ajankohtaisia kysymyksiä, mutta nythän ne ovat mitä suurimmassa määrin ja niistä on tullut filosofinen tai kvasifilosofinen muoti. Minulla on sellainen tunne, että Wittgenstein olisi suhtautunut tähän erittäin torjuvasti — ja yleensä ajatukseen, että esimerkiksi abortista tai geeni-manipulaatiosta voitaisiin lausua johonkin teoriaan nojautuvia yleisiä totuuksia. Itsekin olen tätä mieltä. Olen joskus sanonut, että soveltavan etiikan ongelmat ovat sydämen, eivätkä aivojen ongelmia. Niitä ei voida teoretisoida, vaikka tietenkin niistä voidaan ja pitääkin keskustella. Ne ovat hyvin tilanteeseen sidottuja: esimerkiksi, mitä hyvän lääkärin pitää tehdä jossakin tilanteessa potilaalle? Totta kai tämä on vakava moraalinen kysymys. Mutta teoretisointi sen ratkaisemiseksi on jotakin, mihin Wittgenstein suhtautuisi suurella vastenmielisyydellä. Samasta syystä olen itsekin taipuvainen suhtautumaan tähän varmastikin tärkeään nykyfilosofian kehityslinjaan näin skeptisesti. Ajatus sovelletusta filosofiasta tuntuu vähän koomiselta. Tällä en tietenkään halua väittää, etteivät esimerkiksi kloonauksen ja perinnöllisyystieteen saavutuksiin liittyvät ongelmat olisi vaikeita ja hirveitä ongelmia. En kuitenkaan usko, että ne voitaisiin filosofoimalla ratkaista. Tätä tarkoitan, kun sanon, että ne ovat enemmän sydämen kuin aivojen asia.



“Kun lukee Wittgensteinin tekstejä, niistä nousee esille intellektuaalisesti inspiroiva kauneus”

### Wittgenstein ja uusi vuosituhat

**n&n:** Mikä tekee Wittgensteinista sekä 20. että ilmeisesti 21. vuosisadan keskeisen klassikon? Kuinka meidän tulisi Wittgensteinin ajattelun valossa katsella alkavalle vuosituhatlalle?

**von Wright:** Kuten jo aiemmin sanoin, nykyfilosofiassa on tapahtunut ja tapahtumassa skientistinen ja myös metafysis-spekulatiivinen käänne. Molemmat käännteet ovat loitontaneet filosofiaa wittgensteinilaisesta filosofisesta ilmapiiristä. Lieneekin totta, että Wittgensteinin vaikutus on laskussa. Hän elää laskuvaihetta, vaikka onkin mahdollista ja jopa todennäköistä, että hän tulee palaamaan. Hän kuuluneen niihin suhteellisen harvoihin, jotka ovat välillä poissa ja sitten taas palaavat. On myös ajateltavissa, että hän palaa toisissa kulttuuriympäristöissä kuin länsimaisessa, esimerkiksi Intiassa, Kiinassa tai juutalaisuuden piirissä. Anglo-amerikkalaisessa ja saksalaisessakin kulttuurissa hän on aina ollut vieraampi. Wittgenstein vieroksi brittiläisyyttä ja anglo-amerikkalainen kulttuuri-ilma- piiri oli hänelle vieras. Jos ajatellaan tätä meidän kulttuuriympäristöämme, hänen vaikutuksensa saattaa seurata dekonstruktivistista linjaa. Se tulee mahdollisesti myötävaikuttamaan läntisen filosofiaperinteen hävittämiseen aina Platonista meidän päiviimme saakka. Jotkuthan ajattelevat, että näin tulee tapahtumaan.

Toinen seikka on, että Wittgensteinia tullaan varmasti aina lukemaan. Paitsi, että hän on suuri filosofi ja ajattelija, hän on suuri kirjailija, kuten Platon, Schopenhauer tai Nietzsche. Mielestäni hänen kirjoituksensa ovat äärettömän kauniita. Kun lukee Wittgensteinin tekstejä, niistä nousee esille intellektuaalisesti inspiroiva kauneus.

**n&n:** Haluaisitteko kommentoida Wittgensteinin julkaisemattoman jäämistön, Nachlassin, merkitystä? Löytyykö sieltä jotakin sellaista, mikä voisi olennaisesti muuttaa käsitystämme Wittgensteinista?

**von Wright:** Wittgensteinin jälkeensä jääneiden papereiden julkaiseminen on ollut vireillä hyvin kauan. Eri syistä, osaksi myös yksimielisyyden puutteesta johtuen, julkaiseminen on viivästynyt. Bergenin yliopistossa Norjassa on tekeillä cd-rom, joka sisältää koko *Nachlassin* myös faksimilena. Ensimmäinen levy ilmestyy aivan pian ja varmasti muutkin lähivuosina.

Wienissä on tekeillä *Wiener Ausgabe*, josta on ilmestynyt viisi osaa (toim. M. Nedo, Springer-Verlag, Wien / New York). En ole aivan varma, tullaanko tämä hanke viemään päätökseen.

Joka tapauksessa Wittgensteinin kirjoitukset tulevat kohta kokonaisuudessaan julkaistuksi. Lisäksi Innsbruckissa on käynnissä hanke hänen kirjeenvaihtonsa julkaisemiseksi. Kirjeenvaihdostahan on jo tärkein osa julkaistua eli pari vuotta sitten ilmestynyt Brian McGuinnessin ja minun toimittama laitos<sup>6</sup>.

Aikoinaan teimme Helsingissä — jossa säilytetään, täällä huoneessani, täydellisiä kopioita Wittgensteinin jälkeensä jääneistä teksteistä ja suurta osaa hänen kirjeistään — Heikki Nymanin kanssa rekonstruktion, jossa käymme läpi kaikki *Filosofisten tutkimusten* eri vaiheet. Tämän, suurelta osin Nymanin suorittaman rekonstruktion tuloksena syntyi konekirjoitettu kuusiosainen sarja, joka toimitettiin muun muassa Oxfordiin, Cambridgeen ja Cornelliin. Noin vuosi sitten Bielefeldin professori Eike von Savigny otti puheeksi osien julkaisemisen. Hieman epäröiden suostuin tähän, kunhan en itse joutunut tekemään toimitustyötä. Tämä työ on nyt käynnissä. *Deutsche Forschungsgemeinschaft* on myöntänyt sitä varten määrärahan. Joachim Schulte toimittaa teosta kokopäiväisesti vielä kahden-kolmen vuoden ajan. Tämä onkin tavallaan helsinkiläinen panos julkaisutoimintaan.

Lisäksi on pari kolme muuta Wittgensteinin teosta, jotka ovat Heikki Nymanin tutkimia ja toimittamia ja jotka voitaisiin julkaista kirjoina mainitsemistani muista, täydellisemmistä julkaisuhankkeista riippumatta.

Viime vuosina on tullut päivänvaloon myös sellaista materiaalia, joka valaisee erityisen hyvin Wittgensteinia henkilöinä. Ensinnäkin jo kauan sitten ensimmäisen kerran julkaistu *Yleisiä huomautuksia*, josta nyt on ilmestynyt Alois Pichlerin Bergenissä toimittama, alkuperäistä paljon

täydellisempi ja parempi uusi laitos (viitetiedot, ks. yllä). Se luo mielestäni erittäin kauniin kuvan Wittgensteinistä kirjailijana ja aforistisena ajattelijana. Aivan hiljattain, viime vuonna, ilmestyi myös *Denkbewegungen*-niminen 1930-luvulta peräisin oleva päiväkirja, joka löydettiin vasta viisi vuotta sitten!<sup>7</sup> Mielestäni nämä kirjoitukset täydentävät erittäin hyvällä tavalla kuvaa Wittgensteinistä. Syntyy kokonaiskuva, joka on hyvin vaikuttava. Luulen, että ehkä tätä tietä hänen etiikkansa ja hänen suhtautumisensa etiikkaan voivat tulla uudella tavalla valaistuksi.

“Hänellä oli varmasti sellainen tunne, että tässä meidän maailmassamme hän oli hyvin yksin.”

### Wittgensteinin yksinäisyys

Sanottakoon lopuksi, että jossakin hyvin syvässä mielessä Wittgenstein tulee aina olemaan yksinäinen hahmo, niin kuin kai kaikki hengen suurmiehet. Hänhän sanoi itse, ettei hän tahtonut eikä voinut olla minkään koulukunnan perustaja<sup>8</sup>. Hän vihasi omaa vaikutustaan, ensin *Wienin piiriin* ja sitten Oxfordin piiriin ‘*flunssaympäristöön*’ (‘influence sphere’), niin kuin hän sitä kutsui. Sinne oli vaarallista mennä, koska sai tartunnan — hänen omasta filosofiastaan! Hän ei pitänyt tästä, ja minä ymmärrän kyllä miksi...

Hänellä oli varmasti sellainen tunne, että tässä meidän maailmassamme hän oli hyvin yksin. Myös siinä mielessä, ettei vain aika ollut hänelle vieras, vaan myös hän oli ajalle vieras. Tämä näkyy myös siinä, että varsinkin viime vuosikymmeninä hän on käynyt filosofina yhä vieraammaksi. Vaikka Wittgenstein-tutkimus kukoistaa, Wittgenstein ei enää laajemmin innosta filosofeja, lukuun ottamatta Wittgenstein-tutkijoita.

Vaikka Wittgenstein julkaisi elinaikanaan hyvin vähän, hänen kirjoituksissaan on kohtia, joista näkyy, että hän ajatteli, että joku tulee jonakin päivänä lukemaan ne<sup>9</sup>. Hän ei tahtonut tulla unohdetuksi — varmasti ei. Vaikka hän ei tahtonut sitä itselleenäkään myöntää, on kai totta, että hän on yksi ihmiskunnan harvoista todellisista suurmiehistä, sellainen, jota voidaan verrata Platoniin, Kantiin, Schopenhaueriin tai suuriin kirjailijoihin. Sen hän tiesi, vaikka ei siitä puhunut.

### Viitteet

1. Ks. *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*, revised edition, s. 3 (MS 105, 46). Blackwell, Oxford. 1998; varhaisempi versio suom. *Yleisiä huomautuksia*, WSOY.
2. Ks. *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, § 109. Blackwell, Oxford 1953; suom. *Filosofisia tutkimuksia*, WSOY.
3. Ks. *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, § 118.
4. Ks. *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*, rev. ed., s. 19 (MS 154, 21).
5. *Briefe an Ludwig Ficker* s. 35. Otto Müller Verlag 1969.
6. *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters*. Blackwell, Oxford 1995.
7. *Denkbewegungen, Tagebücher 1930-1932 / 1936-1937*, toim. Ilse Somavilla. Haymon-Verlag, Innsbruck 1997.
8. Ks. *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*, rev. ed., s. 69, 70 (MS 134, 143).
9. Ks. *On Certainty / Über Gewissheit*, § 387. Blackwell, Oxford 1969.

# OTTEITA WITTGENSTEININ MUISTIINPANOISTA

(TEOKSESTA *DENKBEWEGUNGEN, TAGEBÜCHER 1930-1932 / 1936-1937*. TOIM. ILSE SOMAVILLA. HAYMON-VERLAG, INNSBRUCK 1997.)

### 7.2. 1931

Jos nimeni jää elämään, niin vain suuren länsimaisen filosofian päätepisteenä (Terminus ad quem). Tavallaan kuin sen nimi, joka poltti Aleksandrian kirjaston. (s. 39)

### 14.2.

Vatsan voi totuttaa vähään ravintoon, mutta ei ruumista; se kärsii aliravitsemuksesta silloinkin, kun vatsa ei enää esitä vastaväitteitä, tai jopa kieltäytyisi enemmästä ravinnosta. Sama pätee mielenliikkeiden kuten kiintymys, kiitollisuus jne., ilmaisemiseen. Nämä ilmaisut voi padota keinotekoisesti kunnes se, mikä aiemmin oli luonnollista, pelästytetään; mutta muu sielullinen organismi kärsii aliravitsemuksesta. (40)

### 20.2.

Useimmat ihmiset seuraavat toiminnassaan vähimmän vastustuksen linjaa; niin myös minä. (40)

### 6.5.

Kuten filosofiassa, viettelevät näennäiset analogiat meitä harhaan myös elämässä (sen suhteen, mitä toinen tekee tai saa tehdä). Ja myös tässä on olemassa vain yksi keino tätä viettelystä vastaan: kuunnella niitä hiljaisia ääniä, jotka sanovat meille, että asiat ovat tässä kuitenkin toisin kuin tuossa. (48)

### 13.10.

Että jotakin johtuu mieleesi, on taivaan lahja, mutta olenaisista on se, mitä sillä teet. (53)

### 15.11.

Kenen täytyy taistella hyttysiä vastaan, pitää tärkeänä, että on hätistänyt muutamia pois. Mutta sille, jolla ei ole mitään tekemistä itikoiden kanssa, tämä on täysin yhden-tekevää. Kun ratkaisen filosofisia kysymyksiä, minulla on tunne kuin olisin tehnyt jotakin erittäin tärkeää koko ihmiskunnan puolesta, enkä ajattele, että nämä asiat näyttävät minusta äärimmäisen tärkeiltä (vai pitäisikö sanoa: ovat minulle niin tärkeitä), koska ne kiduttavat minua. (63)

### 30.11.1932

Pekjre mhuöqiöö, yorb jöö ösöihrtäot rnnihrt. (70) (Myrsky puhaltaa, enkä saa ajatuksiani kootuksi. Kirjoitettu W:n käyttämällä salakirjoituksella. Avain suomalaisille aakkosille: a=ö, b=ä jne.)

### 8.2.1937

Ideaalinen nimi on ideaali; so. kuva, *esittämisen muoto*, johon kallistumme. Haluamme esittää tuhoutumisen & muutoksen elementtien hajaantumisen & uudelleen järjestymisenä. Tätä ideaa voitaisiin tietysti mielessä sanoa epäilyksettömäksi; siitä tulee sitä siten, että tarkas-



telemme koko maailmaa sen kautta. Mutta mikään ei ole nyt tärkeämpää kuin, että selvitämme, mitkä *ilmiöt*, mitkä yksinkertaiset, kotikutoiset *tapaukset* ovat tämän idean esikuva. Tämä tarkoittaa: kun olet taipuvainen esittämään yleisen metafysisen väitteen, kysy itseltäsi (*aina*): mitä tapauksia oikeastaan ajattelen? -Millainen tapaus, mikä mielle minulla on mielessäni? Jokin meissä vastustaa tätä kysymystä, sillä näytämme vaarantavan ideaalin sen kautta: vaikka kuitenkin teemme sen vain asettaaksemme ideaalin sille kuuluvalla paikalla. Senhän tulee olla kuva, johon vertaamme todellisuutta; jonka kautta esitämme miten asiat ovat. Ei kuva, jonka kautta väärennämme todellisuuden.

#### 20.2.

Sinun on elettävä niin, että voit kestää hulluutta, jos se tulee. Ja hulluutta sinun ei pidä *paeta* [salakirjoituksella]. On onni, kun sitä ei ole, mutta sinun ei pidä *paeta* sitä; uskon, että näin minun täytyy sanoa itselleni. Sillä hulluus on vahvin tuomari (vahvin tuomiovalta) sille, onko elämäni oikein vai ei; hulluus on pelottavaa, mutta sinun ei silti pidä *paeta* sitä. Sillä ethän tiedä, miten voit välttyä siitä; ja kun pakenet sitä, käyttäytydät arvottomasti. (84)

#### 21.2.

Hengen kärsimyksestä irtautuminen tarkoittaa uskonnosta irtautumista. (86)

[...] Toivon, että nykyinen surullisuus & tuska polttaisivat *omahyväisyyden* minussa. Mutta eikö se palaa heti, kun tuska loppuu? Ja eikö se siksi lopu *milloinkaan??* Jumala varjelkoon siltä.

Sielussani on (*nyt*) talvi, kuten ympärilläni. Kaikki on hautautunut lumeen, mikään ei viherrä, eikä kuki. Minun pitäisi siis odottaa kärsivällisesti, suodaanko minun nähdä kevättä.

#### 22.2.

Omaa rohkeutta ja kärsivällisyyttä myös kuolemaan, silloin sinulle ehkä lahjoitetaan elämä! Alkaisipa lumi ympärilläni saada taas kauneutta, eikä olisi pelkkää surua. ... (88) [Salakirjoituksella sanasta "Toivon" lähtien]

#### 23.2.

Polvistutaan & katsotaan ylöspäin & ristitään kädet & puhutaan, & sanotaan, että puhutaan Jumalan kanssa, sanotaan, että Jumala näkee kaiken, mitä minä teen; sanotaan, että Jumala puhuu minulle *sydämessäni*; puhutaan Jumalan silmistä, kädestä, suusta, mutta ei muista ruumiinosista: opi tästä sanan "Jumala" kielioppi! [Olen lkenut jostakin, että Luther olisi kirjoittanut teologian olevan "Jumalan sanan kieliooppia", pyhän kirjoituksen kieliooppia.] (90)



[...] *Uskonnollinen kysymys* on joko kysymys elämästä tai se on (*tyhjää*) roskaa. Tätä kielipeliä — voisi sanoa — pelataan vain kysymyksillä elämästä. Aivan kuten sanalla "ai-sattuu" ei ole merkitystä -paitsi tuskanhuutona.

Haluan sanoa: jos ikuisella autuudella ei ole merkitystä elämälleni, elämäntavalleni, ei minun tarvitse vaivata päätäni sillä; voidakseni ajatella sitä oikeutetusti, täytyy sen, mitä ajattelen, olla (*läheisessä*) suhteessa elämääni; muuten se, mitä ajattelen, on roskaa, tai elämäni vaarassa. (91) (Salakirjoitusta sanaan "elämäntavalleni" asti.)

#### 24.2.

Vain jos en ole (*halpa*) egoisti, voin *toivoa* tyyntä kuolemaa. (91)

#### 16.3.

Ajattelin eilen ilmausta "puhdas sydän"; miksi minulla ei ole sellaista? Tämä tarkoittaa: miksi ajatukseni ovat niin epäpuhtaita! Ajatuksissani on aina uudelleen omahyväisyyttä, huijausta, kateutta. Ohjatkoon Jumala elämään niin, että tämä muuttuu. (96)

#### 18.3.

Jos haluat kiistellä Jumalan kanssa, se tarkoittaa, että sinulla on väärä käsite Jumalasta. Olet taikauskossa. Jos olet vihainen kohtalostasi, sinulla on väärä käsite. Sinun pitää muuttaa käsitteitäsi. Tyytyväisyyden kohtaloosi tulisi olla viisauden ensimmäinen anti. (96)

#### 27.4.

Sinun pitäisi rakastaa totuutta: mutta rakastat aina muita asioita & totuutta vain siinä ohella! (104) (Salakirjoituksella)

Suomentanut Oskari Kuusela

Tommi Uschanov

# WITTGENSTEININ TRACTATUS LOGIIKAN KRITIIKKINÄ

*Tuskin kukaan tämän lehden lukijoista on voinut välttyä tiedolta, että päättyvällä vuosisadallamme on länsimaisessa systemaattisessa filosofiassa vallinnut kaksi pääsuuntausta, joista yleisesti puhutaan positivismina ja fenomenologiana. Positivismi näkee filosofiaa viime aikoihin saakka hallinneet teologian ja metafysiikan aiempina epätäydellisinä yrityksinä saavuttaa tietoa ja filosofian ihannelillassaan tieteenä, joka empiiristen tieteiden tuottaman aineiston avulla tutkii luonnonilmiöitä ja niiden ominaisuuksia ja suhteita. Positivismille filosofia on uusi, parempi keino saavuttaa empiiristä tietoa maailmasta. Fenomenologialle filosofia taas ei ole luonnontieteen näkökulmasta epätarkat arkiajattelun lähtökohdat kumoavan tieteellisen tiedon tavoittelua, vaan yritys ymmärtää empiiriset tieteet mahdollistavaa inhimillistä ajattelua itsessään ja oppia näkemään ihmisen paikka maailmasa oikein refleктоimalla ihmisen, hänen aistinsisältöjensä ja maailman suhdetta.*

## Aluksi

Vaikkakin vuosi vuodelta heikompana, varsinkin yleistaosisissa ja -tajuisissa filosofian historioissa ja laajemmin länsimaisen kulttuurin imaginaarisessa elää yhä käsitys, jonka mukaan Ludwig Wittgensteinin vuonna 1922 julkaissama maineikas nuoruudenteos *Tractatus logico-philosophicus* kytkeytyisi yksinomaan positivistiseen traditioon ja olisi itse asiassa eräs sen suurimmista klassikoista kautta aikojen. Itse puolustan vastakkaisista käsitystä. Minusta Wittgenstein on hengeltään ja työmenetelmiltään fenomenologi ja pysyi sellaisena koko uransa ajan filosofiansa ulkoisen esitystavan vaihteluista huolimatta.

## Russellin Wittgenstein-tulkinta

Kuvaan Wittgensteinista positivistina johti näkemys, jonka mukaan *Tractatusta* tuli tulkita Cambridgen yliopistossa sen syntyaikana vaikuttaneiden filosofien, erityisesti Bertrand Russellin, työn jatkona. Tämä johti puolestaan käsitykseen, jonka mukaan *Tractatuksen* tärkein kontribuutio filosofialle oli tapa välttää eräitä niistä vaikeuksista ja paradokseista, joita Gottlob Fregen inspiroiman Russellin yhdessä A. N. Whiteheadin kanssa laatimasta matemaattisen logiikan perusteoksesta *Principia mathematica* oli löytynyt sen ilmestyttyä vuosina 1910-1913.

Tietenkin Russell itse oli sekä halukas että kykenevä antamaan tukensa tälle uskomukselle. Wittgenstein oli hänen pitkäaikainen tähtioppilaansa ja — kuten nyt tiedämme, pitkän henkien taistelun jälkeen — näyttänyt antaneen implisiittisen hyväksyntänsä Russellin omalle tulkinnalle *Tractatuksesta* antamalla julkaista kirjan Russellin

pitkällä esipuheella varustettuna. Tulkinnessaan Russell luki *Tractatusta* tavalla, josta tuli juuri hänen esipuheensa ansiosta hallitseva yli puoleksi vuosisadaksi ja joka resonoi omalla tavallaan vieläkin.

Esipuheensa alussa Russell toteaa, että Wittgensteinin varsinainen, pääasiallinen tutkimusongelma oli luonteel-



taan looginen, nimittäin "suhde, joka yhdellä tosiasialla on oltava toiseen voidakseen olla tämän toisen symboli". Loogista atomismia loogiseen ongelmaan soveltavan Wittgensteinin oli eristettävä ongelmansa psykologian, tietoteorian ja erityistieteiden kieltä koskevista kysymyksistä. Tämän *Tractatuksen* keskeisimmän opinkappaleen rinnalla tekstissä esiintyvät huomautukset etiikasta, uskonnosta tai metafilosofiasta kutistuvat Russellilla satunnaisiksi seurannaisilmiöiksi.



Russellin mukaan Wittgensteinin suhde mystisismiin on luontaista seurausta hänen loogisen puhtauden opistaan. Sen mukaan propositiolla on oltava tietty yhteinen rakenne sen antaman kuvauksen kohteena olevan asiointilan kanssa, mutta tätä rakennetta ei voi ilmaista sanallisesti. Luonnollisestikin *Tractatuksen* kuuluisa loppu, jossa Wittgenstein muistuttaa mielekkäitä vastauksia vailla olevien kysymysten olemassaolosta, esittäytyi Russellille paremmin teknisenä ongelmana, joka aiheutuu Wittgensteinin tiukasta suhtautumisesta symbolismin perusongelmaan. Vaikkakin se on inhimillisesti katsoen onneton, tämä seuraus on pelkän loogisen johdonmukaisuuden kannalta väistämätön. Se on tosin tehtävissä vaarattomaksi loogis-kieliopillisella hätäkeinolla, postuloimalla kielet puhtausjärjestyksessä pitävä ääretön hierarkia.

### Wittgensteinin oma Wittgenstein-tulkinta

Russell ei selvästikään huomannut niitä vihjeitä, joita Wittgenstein itse antoi hänelle *Tractatuksen* teoreettisista päämääristä. Cassinon sotavankileiriltä vuonna 1919 lähettämässään kirjeessä Wittgenstein kertoo Russellille, että hänen teoksensa, ja koko filosofian, ydinkysymys on *teoria siitä, mikä voidaan sanoa lausein — eli kielellä [...] ja siitä, mitä ei voida sanoa lausein, vaan ainoastaan näyttää. Tähän ongelmaan koko juttu propositioiden loogisuudesta on pelkkä korollaari.*

Tämän eron huomioiminen olisi mahdollistanut *Tractatuksen* tehtävän oikean formuloinnin, josta Wittgensteinin oma versio löytyy hänen *Der Brenner* -aikakauslehden päätoimittajalle Ludwig von Fickerille samoihin aikoihin osoittamastaan kirjeestä (Monk 1991, 178). Sen mukaan kirja vetää rajat eettisen alueelle tarkoituksenaan tehdä selväksi, että se on täysin itsenäinen asiointilojen alueesta. Tämä ei *alista* kaikkea etiikkaan, arvoihin ja uskontoon liittyvää sen semanttisesti mielettömäksi osoittamaan pyrkivälle logiikalle, vaan paremminkin *vapauttaa* sen siltä. Eettinen ja esteettinen ainoastaan ilmenee, mikä on mystistä (Wittgenstein 1984, § 6.522). Mistä ei voi puhua, on vaiettava (Wittgenstein 1984, § 7), koska siihen objektiivisesti viittaavaa kieltä ei ole olemassa, ja subjektiivisen kielen käyttö johtaa aina väärinkäsityksiin. Mutta kyseessä on *kunni-oittava* vaikeneminen, ei *halveksuva*.

Aivan kirjansa lopulla, vaikenemiskehotuksen ohella sen siteeratuimmassa ja pohdituimmassa kohdassa, Wittgenstein sanoo, että hänen lauseensa ovat kuin tikapuut, jotka on heitettävä pois sen jälkeen, kun ne on havaittu mieltömiksi. Hyvä on, Wittgenstein arvosti kielen yläpuolella olevia etiikkaa ja uskontoa, mutta miksi hän sitten kuitenkin myöntyy ilmeisestikin sanansa syöden toteamaan, että

“Filosofian oikea menetelmä olisi itse asiassa se, ettemme sanoisi mitään muuta kuin mikä voidaan sanoa, siis luonnontieteen lauseita... Tämä menetelmä olisi tuon toisen mielestä epätydyttävä — hänellä ei olisi tunnetta, että olemme opettaneet hänelle filosofiaa — mutta *tämä menetelmä* olisi ainoa ehdottoman oikea.” (Wittgenstein 1984, § 6.53)

Tietenkin siksi, että hän haluaa tuhota koko käsityksen, että on olemassa jokin “filosofian oikea menetelmä”. Miksi? Tämä menetelmä olisi tuon toisen mielestä epätydyttävä. Filosofiaa ei voida sitoa luonnontieteeseen jo siksi, että kaikki sen klassisimmat ongelmat (essentialismi-antiesentialismi-ongelma, mind-body-ongelma, determinismissi-vapaus-ongelma, jne.) liittyvät arkikokemukseen. Jos filo-

safia olisi tiedettä, se siirtyisi tuolloin niin kauas arkikokemuksesta, että sen opiskelijat eivät edes tajuaisi, että heille yritetään opettaa filosofiaa. Valitettavasti ainoa Wittgenstein-tutkija, joka toistaiseksi näyttää oivaltaneen tämän *Tractatuksessa* iät ja ajat ihmetellyn logiikan ja mystisismien välisen jännitteen täydellisesti laukaisevan *Tractatus*-tulkinnan, on James Conant, joka hänkin käsittelee sitä parin sivun verran erään kirja-arvostelunsa lopussa (Conant 1990, s. 362-364).

### Tractatuksen implikaatiot filosofialle

*Tractatuksen* käyttövoimana on itse asiassa häkellyttävän humoristinen solipsistinen mystisismi, jonka pääasiallinen innoittaja on Schopenhauer, Wittgensteinin ajallisesti ensimmäinen filosofinen esikuva. Argumentaatiossa ja käsitteenmuodostuksessa Wittgensteinia avustavat ennen kaikkea 1800-luvun saksalaiset representaation kriitikot — Mauthner, Hertz, Boltzmann, Brentano — jotka kaikki ovat sekä sisällöllisesti että henkensä kannalta mahdollisimman kaukana Russellin fregeläisestä logiikan ohjelmasta (Glock 1992, 5-7 sekä Bolton 1979, *passim*). Vuosisadan vaihteessa raivonneessa ns. psykologismikiistassa logiikan luonteesta he ovat itse asiassa täysin vastakkaisella kannalla Russelliin ja Fregeen nähden.

Eikä tämä näkemys ole mitään postmodernin mukanaan tuomaa leikittelyä tai lähilukua. Tämä käy selvästi ilmi, kun tarkastellaan niitä harvoja 20-luvulla ilmestyneitä arvioita *Tractatuksesta*, jotka tulivat Cambridgen filosofian ja siis Russellin vaikutuspiiriin ulkopuolelta. Esimerkiksi joulukuussa 1922 *Times Literary Supplement* vertasi *Tractatusta* immanssinn pyrkimyksessään Spinozan *Etiikkaan*, ja ihmetteli, miksi Russell oli ikinä vaivautunut sotkemaan Wittgensteinin hienoa taideteosta jaaritteluillaan (anonyymi 1922). *Philosophical Review* -lehdessä amerikkalainen Theodore de Laguna meni vuonna 1924 vielä pidemmälle kannassaan, joka yhtyy omaani täysin: *Tractatus* on itse asiassa Russellin logiikan ironinen *reductio ad absurdum* (Laguna 1966, s. 25).<sup>1</sup>

Filosofisen ongelman noustessa esiin tapahtumien kulku on Wittgensteinin mukaan aina sama. Filosofin on loogisen puhtauden pyrkimyksessään repäissyt kielellisen ilmaisun tai mentaalisen kuvan irti olosuhteista, jotka antavat sille merkityksen — ikään kuin todellisuus olisi mahdollista käsittää vain ylittämällä kielen rajat. Näin aiheutettuja “transsendenteja” ajatuksia filosofi käyttää vähätelläkseen arki ajattelun kykyä ilmaista se, mitä se väittää ilmaisevansa.

Mitä tarkemmin *Tractatuksen* eksplisiittisiä viittauksia Russelliin tutkitaan, sitä selvemmäksi käy Wittgensteinin todellinen kanta Russellin logiikkaan. Wittgensteinin mukaan lause- tai predikaattilogiikan täydelliseksi osoittamisella tai yrityksillä täydellistää sitä esimerkiksi tyyppiteorian avulla ei ole väliä niin kauan kuin lauseille luonnollisella kielellä annettavat määritelmät ovat epätäydellisiä. Ja muunlaisia määritelmiä ei ole. Wittgensteinin omin myöhemmin sanoin: *Vaara alkaa, kun huomaamme, ettei vanha malli riitä, ja kun emme kuitenkaan muuta sitä, vaan ikään kuin vain jalostamme sitä* (Wittgenstein 1991, § 8). Näin Kantin kritiikkilogiikallaan aloittama yritys ottaa filosofian perusongelmaksi se, miten filosofien on mahdollista ajatella ylittämättä oman ajattelunsa totuusehtoja, saa *Tractatuksessa* surullisen lopun, kun Wittgenstein puolustaa ilmeisen menestyksekkäästi näkemystä, jonka mukaan näin ei ole loppujen lopuksi lainkaan mahdollista ajatella.<sup>2</sup> Kielen muotoa ja kielioppia on mahdotonta saada

nilemään kielen merkityssisältöä, jolloin muodon ja kieliopin analyysi on triviaalia tai ainakin paljon triviaalimpaa kuin luullaan. *Perusajatukseni on, että "loogiset vakiot" eivät edusta mitään; että mikään ei voi ilmaista toiseikkojen logiikkaa* (Wittgenstein 1984, § 4.0312).

Nykyään Russellin hyväksyvä reaktio *Tractatukseen* saa sen näyttämään jopa jonkinlaiselta varhaiselta sokalimilta: Russell luuli filosofiansa välillä eksplisiittisenkin posketonta satirointia vilpittömäksi yritykseksi saattaa hänen elämäntyönsä loppuun. Kuten Wittgenstein kirjoitti ns. Big Typescriptissä 1930-luvun alussa, filosofin tehtäviin kuuluu *ilmaista .... virheelliset ajatuskulut niin luonteenomaisesti, että lukija sanoo "Kyllä, juuri noin minäkin tarkoitin"* (Wittgenstein 1991, § 2). Esimerkkejä on lukuisia:

"Tästä huomautuksesta alkaa näkyä Russellin 'tyyppiteoria'. Russellin erehdys näkyy siitä, että hänen oli puhuttava merkkejä koskevia sääntöjä esittäessään niiden merkityksistä." (Wittgenstein 1984, § 3.331)

"Russellin ja Whiteheadin "Principia Mathematicassa" määritelmät ja peruslait esiintyvät sanoin ilmaistuina. — Miksi tämä yht'äkkäinen sanojen esiintyminen? Se vaatisi perustelun, mutta tämä perustelu puuttuu — ja sen täytyy puuttua, koska menettely on tosiasiallisesti luvaton." (Wittgenstein 1984, § 5.452)

"Täytyy olla mahdollista ilmoittaa a priori, voinko joutua esimerkiksi tilanteeseen, jossa minun täytyy merkitä jotakin 27-paikkaisella relaatiomerkillä." (Wittgenstein 1984, § 5.5541)

Wittgenstein ei ratkaissut *Tractatuksessa* pois päiväjärjestyksestä saattamia ongelmia siksi, että olisi pitänyt niitä tärkeinä, vaan osoittaakseen, että ne ovat niin merkitysettömiä, että niiden toisinaan jopa vuosituhansia odotetut ratkaisut eivät vaikuta ihmisten arkielämään mitenkään. Kun *Tractatus* sanoo, että *Elämässä emme todellakaan koskaan tarvitse matematiikan lauseita* (Wittgenstein 1984, § 6.211), kyseessä on ironinen matematiikan arvottomaksi haukkuminen muka sen puolueettomuuden kehuminen varjolla. Samoin niinkin raju väite, kuin että solipsismi on johdonmukaisesti seurattuna sama oppi kuin realismi (Wittgenstein 1984, § 5.64), ei tarkoita muuta kuin että kysymys idealismin ja realismin, tai idealismin ja materialismin, erosta on merkityksetön, koska se, onko filosofi idealisti vai ei, ei vaikuta hänen arkikokemuksensa erittelyyn, eli toisin ilmaisten hänen sisäiseen elämäänsä, millään mainittavalla tavalla.



Ja koska luonnontiede on — aivan fenomenologian perushavainnon mukaisesti — alisteista arkikokemukselle, kyse ei voi olla myöskään tieteellisestä ongelmasta. Wittgensteinille ongelma ei ole siinä, etteivätkö luonnontiede ja Russellin logiikka pystyisi ratkaisemaan niitä ongelmia, joita ne väittävät pystyvänsä ratkaisemaan, vaan siinä, että ne eivät pysty ratkaisemaan niitä ongelmia, joita filosofialla on *tarvetta* ratkaista — *arkikokemukseen liittyviä* ongelmia, joiden käsittelyssä fenomenologia on arkikieleen nojaavana ylivoimainen. Kuten Husserl ja Eugen Fink toteavat kuudennessa kartesiolaisessa meditaatiossaan, se mitä menetämme luonnontieteessä ei ole maailma, vaan lumoutumisemme maailmasta.

Wittgensteinin logiikka ei kuitenkaan ole psykologistista, toisin kuin hänen saksalaisten innoittajiensa. Positivismi pyrkii kuvaamaan *todellisuutta*, psykologismi puolestaan *ajattelua*, mutta on kolmaskin tie: fenomenologia, joka *kuvaa* *yrityksiä kuvata todellisuutta*. Erään positivistisesti suuntautuneen kollegan kerrotaan esimerkiksi ihmetelleen Wittgensteinille, miten tyhmiä ihmiset olivatkaan ennen kopernikaanista vallankumousta, kun luulivat taivaalla näkevänsä aurinkon kiertämässä maata. Wittgenstein vastasi hänelle: "Niinpä. Sehän vasta kummalliselta näyttäisikin, jos aurinko todella kiertäisi maata eikä päinvastoin." Maasta käsin se näyttäisi nimenomaan *samalla* — mitä Wittgenstein tietenkin tarkoittikin.

Arkikielen ilmaisuvoiman korostamiseen liittyy myös ratkaisevan tärkeä yhtäläisyys *Tractatuksen* ja usein sen hylkäämisenä pidetyn Wittgensteinin myöhemmän filosofian välillä: eikö olekin niin, että sellaiset *Tractatuksen* toteamukset kuin

"Jos kaikki suhtautuu ikään kuin merkillä olisi merkitys, silloin sillä onkin merkitys (Wittgenstein 1984, § 3.328) tai Kysymys 'Mihin oikeastaan käytämme tätä sanaa tai tätä lausetta?' johtaa filosofiasa toistuvasti arvokkaiisiin oivalluksiin" (Wittgenstein 1984, § 6.211)

ovat jo *Filosofisten tutkimusten* perusoivalluksen esimuotoja: "Sana 'merkitys' voidaan määritellä niin, että määritelmä kattaa suuren tapausten luokan — vaikkakaan ei kaikkia sen käyttötapauksista: Sanan merkitys on sen käyttö kielessä (Wittgenstein 1981, § 43)"

## Lopuksi

Äsken kertaamani valossa tulee hyvin ymmärrettäväksi, miksi Wittgenstein ilmoitti varsin tylästi, ettei Russell<sup>3</sup> ollut ymmärtänyt koko teoksesta mitään. Samanaikaisesti on myös mahdollista nähdä, miksi Russell korosti *Tractatuksen* loogista puolta niin voimakkaasti. Hänen arvioonsa vaikuttivat epäilemättä muistikuvat siitä, millainen Wittgenstein oli ollut vielä vuosina 1911-1913, jolloin hän tapasi Russellia jatkuvasti ja työskenteli hänen kanssaan ennen kaikkea logiikan ongelmien parissa. Kun Russell sanoi vuonna 1912 Wittgensteinin sisarelle Herminelle odottavansa "veljenne ottavan seuraavan suuren askeleen filosofiassa", kyseessä oli epäilemättä Russellin toive hänen oman tuolloin rakoilevan logiikan järjestelmänsä täydellistymisestä. Wittgensteinin muutto Norjaan syksyllä 1913 ja sittemmin maailmansota olivat kuitenkin katkaisseet Wittgensteinin yhteyden Russelliin.

Russell kirjoitti kitkeriä poliittisia pamfletteja sotaa vastaan ja käväisi niiden vuoksi vankilassakin, muttei koskaan pysähtynyt refleктоimaan omien filosofisten pohdintojensa ideologista luonnetta. Wittgenstein puolestaan lähti innolla sotaan jo valmiiksi resignoituneena Saksan ja Itävallan häviöön, mutta hänen kurjistelunsa juoksuhaudoissa muutti kuivan logiikan tutkielman loistavimmaksi metafilosofiseksi reflektioksi kautta aikojen.<sup>4</sup> Selitystenkään kanssa sotavankileiriltä lähetetty *Tractatuksen* varhainen käsikirjoitus ei ollut riittänyt vakuuttamaan Russellia Wittgensteinin kiinnostuksen kohteiden vaihtumisesta. Loppuvuodesta 1919 Wittgenstein tapasi Russellin Haagissa ensimmäisen kerran kuuteen vuoteen, ja epäilemättä Russell sai tuolloin huomattavasti ensi käden tietoa Wittgensteinin mystissävytteisistä kokemuksista sodassa, mutta hän ei nähtävästi tuolloinkaan osannut yhdistää niitä *Tractatukseen*.

*Tractatuksen* esipuheineen ilmestyttyä ja Wittgensteinin ryhdyttyä kansakoulunopettajaksi Wittgensteinin välit Russelliin katkesivatkin uudelleen, molempien ilmeiseksi iloksi. Ja kun Wittgenstein Cambridgen palattuana väitelti tohtoriksi *Tractatuksella* vuonna 1929, väitöstilaisuus päättyi siihen, että Wittgenstein taputti vastaväittäjinä toimineita Russellia ja G. E. Moorea olkapäälle tokaisten: *Älkää surko, tiedän, ettette te koskaan tule ymmärtämään sitä* (Monk 1991, 271). Tässä vaiheessa tällä oikeaan osuneella ennustuksella oli enää vähän väliä. Wienin piiri oli jo ehtinyt lukita Russellin positivistisen *Tractatus*-luennan Wittgenstein-tulkinnan paradigmaksi vuosikymmeniksi eteenpäin, ja englanninkielisessä maailmassakin viime silauksen antoi viimeistään A. J. Ayerin 1930-luvun puolivälissä kirjoittama *Language, Truth and Logic*. (Wienin piirin ja Wittgensteinin suhteista ks. tarkemmin Hacker 1996, 39-66.) Sillä välin Wittgenstein itse oli jo siirtynyt arkikielen implisiittisestä tarpeelliseksi osoittamisesta sen eksplisiittiseen kehittämiseen filosofiseen käyttöön, eli niinkutsutusta varhaisfilosofiastaan niinkutsuttuun myöhäisfilosofiaansa.

Ehkä niin monet filosofian luonnontieteeseen ja logiikkaan sitovat positivistit eivät ole ymmärtäneet Wittgensteinin omia näkemyksiä juuri siksi, että hänen syöttinsä heille — lupaus varteenotettavasta filosofisen projektin loppuunsaattamisen mallista sellaisten mittaamattomien ongelmakenttien kuin systemaattisen filosofian ja logiikan filosofian (*Tractatus*) ja myös kielen ja psykologian filosofian (myöhäisfilosofia) alueella — on saanut heidät niin haltioihinsa, että he pitävät Wittgensteinin tieteellisyyden kritiikin sivuuttaen hänen tietoisesti ja filosofisin perus-

tein valitsemaansa aforistisuutta vain oireena tyyliä tajuavien ylittävistä innostuksesta kuuluttaa ilosanomaa filosofian vanhojen perusongelmien lopusta. Wittgensteinin oppilas Maurice O'Connor Drury viittaa tuskallisen osuvasti Kierkegaardin vertaukseen teatterinjohtajasta, joka juoksee kesken esityksen lavalle varoittamaan yleisöä tulipalosta. Yleisö luulee hänen ilmaantumistaan osaksi näytelmää, ja mitä kovempaa hän huutaa, sitä innokkaammin yleisö taaputtaa. Sekä Wittgensteinin omaperäinen tyyli että hänen elämänvaiheensa ovat antaneet kuvan hänestä jonkinlaisena filosofian villi-ihmisenä, samanlaisena kuin ne hypoteettiset heimot, joita hän käyttää monissa myöhäisfilosofiansa eksentrisissä ajatuskokeissa. Tämä on motivoinut monia yrityksiä "rekonstruoida" hänen ajattelunsa eliminoimalla siitä tarkalleen se osa, mitä hän itse piti arvokkaana ja onnistuneena.

Juuri tällä hetkellä, kun Husserl alkaa taas saada etumatkaa Fregeen ja analyttisten ja mannermaisten filosofoiden epädogmaattisimmat osat ovat lähempänä toisistaan kuin koskaan, uudelleen yhtenäisesti tulkitulla Wittgensteinilla on kuitenkin melkoista potentiaalia tulla välittäväksi ja jännitteitä purkavaksi linkiksi analyttisen ja mannermaisen filosofian välillä, samaan tapaan kuin Husserl oli aikanaan linkki hegeliläisyyden ja positivismin välillä tai Georg Christoph Lichtenberg, jonka kartesiolaisuuden kritiikkiä *Tractatuksessa* lainataan, oli puolestaan silta valistusajattelun ja romantismin välillä. Muutoin filosofia jämähtää tilanteeseen, jonka Wittgenstein ennusti 1930-luvun filosofiassaan karmaisevan osuvasti: *Filosofiassa päädytään lopulta kohtaan, jossa mieleemme tekisi päästää vain jokin jäsentymätön äännähdys* (Wittgenstein 1981, § 261).

## Viitteet

1. Tarkkaan ottaen de Laguna käyttää uudismuodostetta "reductio ad insanitatem".
2. Se, että *Tractatusta* edeltäneet yritykset rakentaa luonnolliselle kielelle aukoton merkitysteoria ovat Donald Davidsonin ansiosta yhä voimissaan, sanonee osaltaan jotakin nykyisen analyttisen filosofian oppimiskyvystä.
3. Saati Russellin ja Wittgensteinin yhteinen looginen oppi-isä Frege, joka ei päässyt lukiessaan ensimmäistä sivua pidemmälle (Monk 1991, 163-164).
4. Wittgensteinin ja Russellin sotakokemusten hätkähdyttävän tiiviistä yhteyksistä heidän filosofiseen kehitykseensä ks. Glock 1992, 10-14, sekä ennen kaikkea Perloff 1993.

## Kirjallisuus

- anonyymi kirjoittaja, "Spinoza Inverted", *Times Literary Supplement*, 21.12.1922, s. 854.
- Derek Bolton, *An Approach to Wittgenstein's Philosophy*. Macmillan, London 1979.
- James Conant, "Throwing Away the Top of the Ladder". *Yale Review* 79 (3), Spring 1990, s. 328-364.
- Hans-Johann Glock, "Cambridge, Jena or Vienna? The Roots of the *Tractatus*". *Ratio* NS 5 (1), June 1992, s. 1-23.
- P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Blackwell Publishers, Oxford 1996.
- Theodore de Laguna, "Review of *Tractatus*". Teoksessa: Irving M. Copi & Robert W. Beard (ed.), *Essays on Wittgenstein's "Tractatus"*. Routledge & Kegan Paul, London 1966, s. 25-30.
- Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Vintage, London 1991.
- Marjorie Perloff, "Towards an Avant-Garde *Tractatus*: Russell and Wittgenstein on War". *Common Knowledge* 2 (1), Spring 1993, s. 15-34.
- Ludwig Wittgenstein, *Filosofia tutkimuksia*. Suomentanut Heikki Nyman. Söderström, Porvoo 1981.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma*. Suomentanut Heikki Nyman. Kolmas, tarkistettu painos. Söderström, Porvoo 1984.
- Ludwig Wittgenstein, "Filosofia". Suomentanut Heikki Nyman. *Synteesi* 1-2 / 1991, s. 1-13.

# WITTGENSTEININ KIELIOPILLINEN FILOSOFIA

*Ludwig Wittgensteinin nk. myöhäisfilosofiassa esittämä filosofia-käsityksen mukaan filosofiset ongelmat ovat olennaisesti kielellisiä, so. kielen käyttöön liittyviä ongelmia, ja niihin voidaan löytää ratkaisu kieltä koskevien tarkastelujen avulla. Wittgenstein kutsuu lähestymistapaansa kieliopilliseksi. Tähän viitaten voidaan puhua Wittgensteinin kieliopillisesta filosofiasta. Kieliopillinen filosofia ei kuitenkaan ole sisällöllinen oppi, vaan filosofinen metodi: tapa lähestyä ja tarkastella filosofiaa kysymyksiä sekä ongelmia. Tämä tarkastelutapa voidaan kuitenkin ymmärtää täydessä laajuudessaan vasta Wittgensteinin kielikäsitteiden yhteydessä. Tässä mielessä tarkastelutapa ja kielikäsitteet kietoutuvat yhteen: tarkastelutapa voidaan ymmärtää täysin vasta yhteydessä kielikäsitteeseen, jonka se synnyttää; samoin toisaalta kielikäsitteet voidaan ymmärtää tyydyttävästi (ei oppina) vasta yhteydessä tarkastelutapaan, josta se on syntynyt.*

## Johdanto

Paitsi että Wittgensteinin filosofiakäsitystä voidaan pitää kiinnostavana sellaisenaan, sen ymmärtäminen on perustavaa hänen kirjoitustensa yleensä ymmärtämisen kannalta. Käsitteistä, mihin Wittgenstein tarkasteluillaan pyrkii on tärkeä avain hänen muuten vaikeasti avautuviin teksteihinsä. Käsitteiden tarkastelujen laajemmasta suunnasta auttaa ymmärtämään yksittäisiä tarkasteluja. Väärinkäsityksistä, jotka liittyvät nimenomaan epätietoisuuteen Wittgensteinin ajattelun yleisemmästä suunnasta, ei ole vaikea löytää esimerkkejä Wittgensteinia koskevassa sekundaari-kirjallisuudessa. Se, että Wittgenstein itse pitää kysymystä tarkastelutavasta filosofian kannalta keskeisenä tulee selvästi esiin hänen kirjoittaessaan: "Filosofiassa ei tule oppia vain, *mitä* jostakin aiheesta kulloinkin on sanottava, vaan *miten* siitä tulee puhua. Meidän on yhä uudelleen opittava ensin metodi, miten käydä käsiksi siihen." (BF III § 43<sup>1</sup>)

Seuraavassa tarkastelen aluksi Wittgensteinin käsitystä filosofisista ongelmista ja kieliopillisesta lähestymistapaa niihin (luku 1). Tästä siirryn Wittgensteinin käsitykseen metafysiikasta (luku 2). Tämän jälkeen syvennän ja konkretisoin kuvaa kieliopillisesta filosofiasta tuomalla sen yhteen Wittgensteinin kielikäsitteiden kanssa laajemmin (luku 3.) Kaiken kaikkiaan tarkastelu on pikemminkin esittelevä kuin problematisoiva. Kirjoituksen pyrkimyksenä on ennen kaikkea tietyn filosofisen tarkastelutavan hahmotteleminen.

## Filosofia ja filosofisten ongelmien luonne

Wittgensteinin filosofian voidaan sanoa olevan luonteeltaan olennaisesti kielifilosofiaa. Tätä se on kahdessa mielessä. Yhtäältä se on filosofiaa kielestä, so. kieltä käsittelevää filosofiaa. Wittgensteinin keskeinen mielenkiinnon kohde läpi hänen koko tuotantonsa on kieli. Vaikka lähestymistapa ja käsitteet kielestä muuttuvat kuljettessa varhaisesta tuotannosta myöhempään, tutkimuksen kohde pysyy — periaatteessa — samana. Tiettyä mielessä tutkimuskohteen voidaan kuitenkin sanoa muuttuvan, kun se jäsennetään uudella tavalla. Siinä missä Wittgensteinin varhaisessa teoksessaan *Tractatus logico-philosophicus* yrittää päästä selvyteen kätkeytyksestä ja muuttumattomasta kaikille mahdollisille kielille yhteisestä olemuksesta, hän lopulta myöhemmässä filosofiassa päättyy tarkastelemaan ei-kätkeytyksiä ja muuttuvia kielellisiä käytäntöjä. Silti myös myöhemmässä filosofiassa tarkastelun kohteena on kielen olemus. Olemus ymmärretään tässä kuitenkin eri tavalla kuin *Tractatus*ksessa. (ks. PU § 65, 92; TLP 3.341, 4.5, 5.471)

Se, että mielenkiinnon kohteena on nimenomaan kieli, ei ole sattumaa. Wittgensteinin näkökulmasta kieli ei ole eräs filosofi-

sen mielenkiinnon kohde muiden joukossa, vaan se on väistämättä filosofian tärkein mielenkiinnon kohde. Tämä siksi, että filosofia on olennaisesti kieleen sidottua toimintaa. Filosofiaa harjoitetaan kielellä ja kielessä. Wittgensteinin filosofia on kielifilosofiaa toisessa ja perustavamassa merkityksessä siinä, että se on hyvin tietoisesti filosofiaa, joka tapahtuu kielessä. Seuraavassa yritän selvittää, mitä tämä täsmällisemmin tarkoittaa.

Wittgensteinin mukaan filosofia<sup>2</sup> on käsitteellistä tutkimusta (BPPi § 949). Filosofian pyrkimyksenä ei ole empiiristen tieteiden tapaan paljastaa uusia totuuksia tai tosiasioita maailmasta, eikä filosofia pyri uuden tiedon tuottamiseen. Filosofissa on kyse tutkimuksesta, joka kohdistuu käyttämäämme kieleen: tapoihin, joilla ymmärrämme maailmaa käsitteiden kautta sekä elämme ja toimimme maailmassa käsitteiden ohjaamina. Koska käsitteemme jo ovat meille tuttuja, filosofia ei varsinaisesti paljasta meille mitään uutta. Sen pyrkimyksenä on ymmärtää paremmin jotakin, jonka jo tunneimme, mutta emme kuitenkaan tiettyä mielessä ymmärrä, tai olemme taipuvaisia ymmärtämään väärin. (ks. PG s. 256; PU § 89, 90, 109)

Filosofiset ongelmat ovat Wittgensteinin mukaan kielellisiä (so. käsitteellisiä) sekaannuksia. Ne syntyvät kielen toiminnan (so. sanojen käytön) väärinymmärtämisestä. Filosofinen ongelma syntyy, kun yritämme käyttää jotakin sanaa tai sanoja keskenään yhteen sopimattomilla tavoilla. Muodostamme tietyn kuvan tavasta, jolla jokin sana toimii, mutta ajaudumme konflikteihin, kun yritämme tuoda tämän kuvan yhteen muun kielenkäyttömme kanssa. Emme ymmärrä tapaa, jolla käyttämämme sanat toimivat ja ajaudumme harhaan: me ikään kuin sotkeudumme sanoihimme, emmekä löydä enää tietä ulos. Filosofisissa ongelmassa kysymys ei ole siitä, että yrittäisimme käyttää sanoja jostakin hyväksytystä poikkeavalla tavalla. Kysymys on sisäisestä konfliktista omissa sanojen käytön tavassamme. (ks. BPPi § 548, 549; PU § 109, 111, 120, 123) Emme näe selvästi tapoja, joilla käytämme sanoja, ja näin ymmärrämme sanamme väärin. Sanomme jotakin, mitä emme sanoisi, jos ymmärtäisimme, mitä olemme sanomassa. (vrt. PU §520)

Kielen väärinymmärtämisestä ei voi kuitenkaan syyttää vain kieltä. Vaikka kielellisten muotojen pinnalliset samankaltaisuudet ovat eräs keskeinen tekijä kielellisten väärinkäsitysten syntyemisessä ("... substantiivi saa meidät etsimään olioita, joka vastaa sitä." (BB s. 1)), ei kieli pakota ketään väärinymmärryksiin. On pi-



kemminkin sanottava, että kieli houkuttelee meitä ja me emme osaa vastustaa tätä houkutusta. Wittgensteinin mukaan filosofisten ongelmien lähde ei olekaan kieli, vaan taipumuksemme ymmärtää kieli väärin: luoda myyttejä, harhaan johtavia kuvia ja vertauksia kieleen (ks. BPPi § 549; PU § 109, 295; vrt. Z § 211; Hilmy 1995 s. 238). Tämä taipumuksemme puolestaan kytkeytyy laajempiin kulttuuriin virtauksiin ja ajattelun tendensseihin. (ks. Johnston 1989 s. 11, 12; von Wright 1982 s. 207)

Yksi tällainen ajattelun tendenssi on tiedettä ja perinteistä filosofiaa luonnehtiva pyrkimys yleistyksiin (yleisiin teorioihin). Filosofiasa tämä pyrkimys kytkeytyy kiinteästi olemusajatteluun, jossa olemus nähdään jonakin kaikkia saman olemuksen omaavia yhdistävänä tekijänä. Tämä olemus pyritään sitten lausumaan kaikki yksittäiset tapaukset alleen sulkevana määritelmänä. Kun pyrkimys yleistyksiin omaksutaan yleiseksi ajattelutavaksi ja sitä sovelletaan kaavamaisesti kaikkialla, päädytään helposti yksinkertaistamaan asioita. Kielen kohdalla yksinkertaistukset estävät näkemästä käsitteiden välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä ja johtavat tätä kautta sekaannuksiin. (ks. Z § 444) Toinen vastaavanlainen ajattelun tendenssi on tieteellisen metodin kulttuuriseen ylivaltaan liittyvä pyrkimys ilmiöiden selittämiseen. Tieteellisen esikuvan mukaiset selitykset peittävät muut tarkastelu- ja ymmärtämisen tavat alleen. (ks. VB s. 536; Z § 314)

Wittgenstein näkee filosofian pyrkimyksenä olevan käsitteellisten ongelmien ja sekaannusten selvittämisen. Wittgenstein nimittää käsitteisiin (so. sanojen käyttöön, niiden käytön teknikkoihin (ks. WLPP s. 50)) kohdistuvaa tutkimusta kieliopilliseksi. Filosofia on kieliopillista tutkimusta, joka kuvaa kielen (sanojen ja lauseiden) käyttöä. Kieliopillinen tarkastelu tuo valoa filosofisiin ongelmiin tekemällä näkyväksi tapoja, joilla käytämme sanoja, ja tätä kautta sanojen käyttöä koskevia väärinkäsityksiä.<sup>3</sup> (PG s. 60, 68; PU § 90, 109, 124, 496)

Wittgensteinin mukaan filosofiasa ei esitetä teorioita tai hypoteeseja. Filosofia ei selitä mitään, ainoastaan kuvaa. Selitykset ovat tarpeettomia, koska filosofisten ongelmien syyt ovat nähtävissä kielen käytössämme. Ongelmien syyt eivät ole kätkeytyä. Ongelmien ratkaiseminen ei edellytä kätkeytyihin selittäviin tekijöihin vetoamista, eikä tällaisia tekijöitä koskevia teorioita tai hypoteeseja. Sanojen käytön kuvaaminen riittää tekemään ongelmien luonteen näkyväksi. (ks. BB s. 125; PG s. 66; PU § 109, 124, 126, 383, 496; Z § 314)

Filosofiasa ei Wittgensteinin mukaan myöskään voi esittää teesejä. Tämä siksi, että sikäli kuin kielioppi (sanojen käyttötavat) on tehty näkyviksi, ei ole enää mitään väitettävää. Sikäli kuin ongelma on purettu kunnollisesti auki, aiottu teesit ovat itsestään selviä, eikä väittelylle ole enää sijaa. Wittgensteinin mukaan filosofia vain toteaa sen, minkä kaikki myöntävät. Kiistat ja erimielisyydet ovat merkki epäselvyyksistä. Kun selkeys on tavoitettu, so. kun ongelmaan kytkeytyvien käsitteiden kielioppi on piirretty esiin, kiistoja ei synny: jokainen myöntää itsestäänselvydet. Tässä mielessä Wittgenstein näkee tarkastelutapansa vastavoimana dogmatismille filosofiasa. Kieliopillinen filosofia ei piiloudu väitteiden taakse, vaan pyrkii niiden auki purkamiseen. (ks. PU § 128, 131 599; VB s. 486; WWK s.182, 183) Kolme viimeistä kappaletta voidaan tiivistää Wittgensteinin sanoihin: "Haluamme asettaa myrskyisten otakumien ja selitysten sijalle rauhallisen kielellisten tosiasioiden harkitsemisen." (Z § 447)

Se, että filosofia kuvaa käsitteiden käyttöä, ei kuitenkaan tarkoita, että filosofia olisi luonteeltaan empirististä, jonkinlaista ihmisen kielellisen käyttäytymisen luonnonhistoriaa. Filosofisen tarkastelun päämääränä ei ole kielen käytön kuvaaminen sellaisenaan, vaan nimenomaan kielellisten sekaannusten selvittäminen. Filosofit pyrkii tekemään filosofisen ongelman taustalla piilevän

kielellisen sekaannuksen näkyväksi. Filosofit ei pyri niinkään lisäämään tietoaamme kieliopista, vaan yrittää saada meidät näkemään kieliopin tavalla, joka vapauttaa meidät sekaannuksesta. Tähän työhön hän voi käyttää keksittyjä esimerkkejä aivan yhtä hyvin kuin todellisesta kielen käytöstä peräisin olevia esimerkkejä. (ks. LSPP § 121; PU II, xii, s. 578)

Miten filosofiset ongelmat sitten syntyvät? Kysymys ei ole siitä, ettemmekö tuntisi kielioppia. Kieliopin tunteminen on ylipäänsä edellytys sille, että voimme tunnistaa filosofisen ongelman ongelmaksi tai sen ratkaisun ratkaisuksi. Ongelma piilee siinä, että tietomme kieliopista piiloutuu helposti arkipäiväisyyteensä ja itsestäänselvyteensä. Emme näe käyttämämme sanojen kielioppia, koska se on koko ajan edessämme. Osaamme kyllä tavallisissa olosuhteissa käyttää sanojamme, mutta emme osaa kuvata niiden käyttöä tai näitä olosuhteita. Kun filosofoidessamme sitten istumme ja pohdimme, mitä esimerkiksi ajattelu tai tarkoittaminen on, konstruoinme käsitteemme yksinkertaistavasti ja väärin tavasti. Annamme kielellisten muotojen pinnallisten yhtäläisyyksien ja omaksumiemme ajatustottumusten ohjata itseämme. (ks. LSPP § 41, 830, 834; PU § 90, 109, 129, 415; Z § 114, 115; vrt. PB § 47)

Ajattellemme esimerkiksi että koska sanat "tuoli" ja "veitsi" viittaavat tiettyihin objekteihin myös sanojen "kaksi" ja "toive" täytyy viitata joihinkin objekteihin. Samaan tapaan yritämme ymmärtää "ajattelemista" ja "tarkoittamista" verbien "kävellä" ja "syödä" antaman mallin mukaan. Omaksumamme harhaanjohdatavat analogiat, kieleen ottamamme vertaukset synnyttävät kieliopillisia harhakuvia, jotka saattavat pitää meitä otteestaan hyvinkin tiukasti. Päädyimme rakentelemaan monimutkaisia teorioita selittääksemme oletettujen objektien tai aktiviteettien merkillisen luonteen, emmekä huomaa, että merkillisyys johtuu epäselvyyksistä lähtökohdissamme. Näin jo ensimmäinen huomaamattomaksi jäänyt askel ohjaa tutkimuksen hakoteille. Päädyimme jahaamaan tarkastelutapamme synnyttämää harhakuvitelmaa. (ks. PU § 110, 112, 308; Z § 446)

Wittgensteinin mukaan yksi pääsyy kielellisten sekaannusten ja filosofisten ongelmien syntyyn on se, että meillä ei ole yleiskatsausta käyttämämme ilmausten kielioppiin. Emme

pysty luomaan yleissilmäystä käyttämämme sanojen käyttötapoihin<sup>4</sup>. (ks. PU § 122) Juuri yleiskatsauksellisuuden puutteen vuoksi voimme joutua esim. väärin analogioiden harhaanjohdamiksi. Näemme jonkin sanan käytön vain osittain, ja oletamme tämän puutteellisen käsityksen perusteella sanan toimivan samoin kuin jotkut muut käyttämämme sanat. Kun käyttämämme sanojen kieliopit sitten kuitenkin poikkeavat toisistaan, ajaudumme sekaannuksiin ja päädyimme filosofisiin ongelmiin, esimerkiksi pohtimaan: "millainen objekti toive sitten oikein on? Sitä ei voi nähdä, ainoastaan ikään kuin tuntee sisimmässään. Mutta, jos muut eivät voi havaita toivettani, kuinka voin tehdä sen ymmärrettäväksi heille? Ja miten voin olla varma siitä, että ymmärrän toiveeni itse oikein, että "tahtoisin kupillisen kahvia" on toiveeni oikea kuvaus? Ja jos toiveesta voi erehtyä kuten havaitusta objektista, miten voin koskaan tietää, mitä toivon? Vai onko toive jokin erityinen objekti josta ei voi erehtyä?"

*Filosofisissa tutkimuksissa* Wittgenstein tekee erottelun sanojen käytön pintakieliopin (Oberflächengrammatik) ja syväkieliopin (Tiefengrammatik) välillä (ks. PU § 664). Sanan pintakielioppi on sanan käyttö lauserakenteessa, se sanan käytön osa, jonka voimme tavoittaa välittömästi, kuten Wittgenstein sanoo: kuulla korvalla. Saman pintakieliopin omaavat sanat voivat kuitenkin poiketa toisistaan syväkieliopiltaan: huolimatta samanlaisesta roolista lauserakenteessa sanat toimivat laajemmista käyttöyhteyksissään eri tavoilla. (ks. PU §664, 665)<sup>5</sup>

Näin esimerkiksi sanat "tuoli" ja "toive" ovat pintakieliopiltaan samanlaisia, mutta syväkieliopiltaan erilaisia. Voidaan esimerkiksi sanoa: "minulla on kaksi tuolia" ja "minulla on kaksi toivetta".



Sanojen rooli lauserakenteessa on sama. Kuitenkin vain tuolin, mutta ei toiveen kohdalla voidaan puhua esimerkiksi omistamisesta. "Omistan kaksi toivetta" ei tarkoita (ainakaan ilman erillistä selitystä) mitään. Voidaan sanoa, että rinnastaessamme "toiveen" "tuoliin" suunnistamme liian vauhdikkaasti pintakieliopin mukaan ja asetumme alttiiksi vaaralle, että törmäämme ongelmiin myöhemmin, kun pohdimme "toiveen" luonnetta. Ajaudumme ehkä kysymään: "Mikä toiveen erityinen ominaisuus saa aikaan sen, että toivetta ei voi omistaa?" (vrt. BGM I § 108 s. 77)

Wittgensteinin mukaan filosofia pyrkii luomaan yleiskatsauksellisuutta kielioppiin. Pyrkimyksenä on käsitteiden välisten yhtäläisyyksien ja erojen tuominen näkyviin. Yhtäläisyyksien ja erojen tekeminen näkyväksi mahdollistaa käsitteiden välisten yhteyksien näkemisen. Näin emme esimerkiksi ole enää yhtä alttiita ajautumaan väärin analogioiden ja vertausten johdettavaksi.<sup>6</sup> (ks. BT/Ph s. 11 PU § 109, 122, 125) Voidaan myös sanoa, että filosofia pyrkii paljastamaan käyttämiemme käsitteiden syväkieliopin. Syväkieliopin näkeminen merkitsee nimenomaan käsitteiden välisten erojen ja yhtäläisyyksien näkemistä.

Wittgenstein ilmaisee saman ajatuksen myös sanomalla, että filosofia pyrkii luomaan järjestystä kielen käyttöä koskevaan tietoomme. Järjestys, jonka filosofia pyrkii luomaan ei kuitenkaan ole mikään tietty ennalta asetettu järjestys, vaan eräs mahdollinen järjestys tiettyä tarkoitusta, so. filosofisten ongelmien purkamista, varten. Filosofian tavoitteena ei ole pakottaa ketään käyttämään käsitteitä tietyllä tavalla, vaan tehdä käytettävät näkyviksi niin, että houkutus käyttää käsitteitä ongelmallisilla tavoilla katoaa. Kuten psykoanalyysissa niin myös filosofiassa ongelman ratkaisu voi olla vain jotakin, jonka ongelmasta "kärsivä" itse hyväksyy ratkaisuksi. (ks. BPPi § 548; BT/Ph s. 7, 13; PU § 109, 122, 130, 132, 133; vrt. Z § 463) Ratkaisevaa ei ole, mitä sanoja käytetään, vaan että ollaan selvillä siitä, miten niitä käytetään. *Filosofisten tutkimusten* huomautuksessa § 79 Wittgenstein kirjoittaa: "Sano, mitä haluat, niin kauan kuin se ei estä sinua näkemästä, miten asiat ovat." (PU § 79)

Wittgensteinin kieliopillisesta lähestymistavasta filosofiaan ja filosofiin ongelmiin voidaan puhua filosofisena metodina. Kieliopillinen tarkastelutapa on metodi filosofisten ongelmien ratkaisemiseksi. Kieliopillinen ratkaisu ei kuitenkaan, ainakaan välttämättä, merkitse ongelmaan vastaamista. Sikäli kuin ongelma alun perin perustuu sekaannukseen, siihen ei ole löydettävissä mitään vastausta. Kieliopillinen ratkaisu filosofiseen ongelmaan merkitsee ongelman auki purkamista ja läpivalaisua. Ratkaisu filosofiseen ongelmaan on kielellisten tosiasioiden näkyväksi tekeminen.<sup>7</sup> (BGM III § 5 s. 147; PU § 90, 109, 125; Z § 314)

Luennoissa filosofisesta psykologiasta Wittgenstein sanoo, että filosofiaa voitaisiin opettaa pelkästään kysymällä oikeita kysymyksiä muistutustarkoituksessa. Kyse on tässä nimenomaan kieliopista muistuttamisesta, kielioppia koskevan tiedon palauttamisesta mieleen. (WLPP s. 45; vrt. BT/Ph s. 12) Wittgensteinin lähestymistavassa voidaan tässä kohden nähdä yhteys Sokrateen / Platonin käsitykseen filosofiasta tiedon mieleen palauttamisena. Ero on kuitenkin se, että Wittgensteinin mukaan tieto kieliopista ei ole synnynnäistä kuten ideoita koskeva tieto Sokrateen / Platonin mukaan (vrt. Platon, *Faidon* s. 76 d, e; Menon s. 86). (Muita tärkeitä eroja tulee esiin alla.) *Filosofisissa tutkimuksissa* Wittgenstein sanoo filosofian olevan huomautusten tai muistutusten (*Erinnerung*) keräämistä määrättyä tarkoitusta varten (ks. PU § 127). Sikäli kuin filosofia ymmärretään kielioppia koskevinä muistutuksina, voidaan nähdä, että PU § 127 ei ole pelkkä idiosynkraattinen filosofoimisen tapaa koskeva huomautus liittyen siihen, että Wittgensteinin kirjoitukset koostuvat pitkälti nimenomaan huomautuksista.

Koska kieliopillinen tarkastelu ei ole teoria eikä hypoteesi, filosofiin ongelmiin on tästä näkökulmasta olemassa lopullinen ratkaisu. Filosofian tulokset eivät ole hypoteettisia. Wittgenstein tavoittelee kieliopillisen tarkastelun avulla filosofiaan selkeyttä, joka saa filosofiset ongelmat katoamaan lopullisesti. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että kieliopillisen metodin avulla kaikki tulevatkin filosofiset ongelmat olisi jo ratkaistu ikään kuin ennakolta. Filosofiasia ei ole Wittgensteinin mukaan mitään yhtä (suurta) ongelmaa, vaan useita ongelmia. Koska ongelmat liittyvät eri käsitteisiin ja käsitteet eivät kaikki toimi samalla tavoin,

ratkaisu yhteen ongelmaan ei ole ratkaisu kaikkiin ongelmiin. Tässä yhteydessä voidaan ymmärtää Wittgensteinin huomautus: "Ei ole olemassa yhtä filosofian metodia; mutta hyvinkin metodeja, ikään kuin erilaisia terapeutoita." (PU § 133) Jokainen ongelma vaatii erillisen käsittelyn. Wittgensteinin metodi ei tarjoa mitään yleistä ratkaisukaavaa filosofiin ongelmiin. (ks. BT/Ph s. 5, 13; PU § 133; WWK s. 183)<sup>8</sup>

Kieliopillisen metodin näkökulmasta filosofiaan liittyviä vaikeuksia voidaan (toistaiseksi) koota yhteen seuraavasti. Ensimmäinen vaikeus piilee siinä, että olemme tottuneet käyttämään käsitteitä, mutta emme kuvaamaan niiden käyttöä. Käsitteen käyttäminen ja sen käytön kuvaaminen ovat kaksi eri asiaa. Tilannetta voidaan verrata siihen, että joku saattaa olla kykenevä liikkumaan kaupungilla sujuvasti paikasta toiseen, mutta olla silti kykenemätön laatimaan karttaa kaupungista (ks. BPPi § 554-556). Samaan tapaan voi olla kykenemätön maalaamaan muotokuvan, vaikka näen mallin selvästi ja hänen kasvoniilmeensä ovat minulle tutut (ks. BPPi § 994). Näiden vertausten kohdalla on ilmeistä, että kyvyttömyys tuottaa kuvaus ei merkitse automaattisesti kyvyttömyyttä arvioida kuvauksen oikeellisuutta. Tilanne on analoginen filosofiassa. Filosofisen käsityksen ongelmallisuus voidaan tunnistaa, vaikka ongelman täsmällisempää luonnetta ei kyettäisikään esittämään.

Toiseksi, sitä miten jokin sana toimii, ei voi arvata. Sanan käytön tuntemiseksi on katsottava sen käyttöä. Wittgensteinin mukaan eräs filosofian keskeinen vaikeus on sanojen toimintaa koskevien ennakkoluulojen voittaminen. Tämä vaikeus ei ole älyllinen, vaan liittyy pikemminkin tahtoon. Kokoelmassa *Huomautuksia psykologian filosofiasta* (osassa 2) Wittgenstein sanoo tätä filosofian päävaikeudeksi. (ks. BPPi § 87; BT/Ph s. 5; PU § 340; vrt. VB s. 474) Kolmanneksi, koska ratkaisu voi olla vain jotakin, mikä hyväksytään ratkaisuksi, ongelmat on kuvattava osuvasti. Ratkaisu voi vakuuttaa vain, jos ongelman kuvaus tekee oikeutta koetulle ongelmalta. On löydettävä täsmälleen oikeat sanat. (ks. BT/Ph s. 6, 7) Kokoelmassa *Zettel* Wittgenstein luonnehtii filosofian harjoittamista ajattelun solmujen avaamiseksi. Vaikkakin filosofian tulos on yksinkertainen, on sen harjoittaminen yhtä monimutkaista kuin solmut, joita avataan. (ks. Z § 452)

Yllä esitetty tuo käsittääkseni näkyviin Wittgensteinin filosofiakäsityksen pääpiirteet. Hahmotelma sellaisenaan on silti vielä varsin abstrakti. Sitä voidaan kuitenkin konkretisoida liittämällä se Wittgensteinin kielikäsitteeseen. Tätä kautta kieliopillisen tutkimuksen luonne tulee selvemmin näkyviin. Edellisen valossa se, mitä Wittgenstein sanoo kielestä, tulee ymmärtää käsitettä "kieli" koskeviksi kieliopillisiksi huomautuksiksi. Lähden liikkeelle mahdollisesta yllä esitettyyn filosofiakäsitykseen kohdistuvasta vastaväitteestä.

Wittgensteinin filosofiakäsitystä ja tarkastelutapaa voidaan vastustaa sanomalla: mutta eiväthän meitä kiinnostavat sanat, vaan ennen kaikkea se, mistä sanat puhuvat. Emme ole kiinnostuneita sanoista, vaan niiden merkityksistä. Tai: tärkeää ei ole, se miten puhumme asioista, vaan miten asiat ovat. (vrt. PU § 120) Vastaväite on ongelmallinen, mutta siitä voidaan oppia jotakin. Vastaväitteen takana voidaan nähdä kaksi ongelmaa: yhtäältä kielellinen sekaannus ja toisaalta kapea käsitys kielestä. Käsitellen ensin ensimmäistä ongelmaa ja liitän sen Wittgensteinin käsitykseen metafysisestä filosofiasta (luku 2.). Tämän jälkeen katson toista ongelmaa ja yritän sen kautta piirtää konkreettisemmän kuvan kieliopillisesta filosofiasta (luku 3.).

## Kieli ja metafysiikka

Vastaväite "Mutta eiväthän meitä kiinnostavat sanat..." on ongelmallinen siinä mielessä, että se olettaa meillä olevan jonkinlaisen kielestä riippumattoman käsityksen siitä, mistä kielessä puhumme; so. vastaväite olettaa, että meillä on käyttämistämme sanoista riippumaton käsitys niiden merkityksistä. Näin vastaväittäjä yrittää katsoa sanoja ja niiden merkityksiä ikään kuin kahdesta paikasta yhtä aikaa: kielestä ja kielen ulkopuolelta. Vain tällaisesta kaksoisasemasta käsin on mielekäästä kysyä vastaako se, miten asioista puhumme sitä, miten asiat ovat riippumatta siitä, miten niistä puhumme.

Vastaväite lähtee siis liikkeelle siitä, että on mielekästä arvostella käyttämiemme käsitteiden merkityksiä suhteessa johonkin niistä riippumattomaan, josta ne puhuvat. Voidaan kuitenkin kysyä, missä mielessä tämä käsitteistämme riippumaton on relevantti käsitteidemme merkitysten kannalta, jos joka tapauksessa puhuessamme puhumme siitä, mistä kielessä puhumme? Eikö myös jokainen uusi yritys tavoittaa tämä riippumaton kielessä ole puhetta? Vai puhumeko sitenkin jostakin, mistä emme puhu? Näin vastaväittäjä haluaisi sanoa. Hän sanoo, että puhuessamme yritämme todellisuudessa puhua jostakin muusta kuin mistä puhumme, ja että meidän pitäisi todellisuudessa olla kiinnostuneita siitä, miten tämä yrityksemme onnistuu. Hän haluaa kysyä kysymyksen, joka on muotoa: onko punainen todella punainen? Tällaiseen kysymykseen ei ole kuitenkaan mitään kunnollista vastausta, mikä paljastaa sen, että vastaväite lähtee liikkeelle sekaannuksesta.<sup>9</sup>

Huolimatta vastaväittäjän epäilyistä olemme tietenkin kiinnostuneita siitä, miten asiat ovat (ks. alla). Kysymys on ainoastaan siitä, että emme voi samaan aikaan sekä puhua että olla puhumatta niistä. Tässä on vastaväitteeseen liittyvän sekaannuksen ydin. Yllä sanotusta ei seuraa, että kaikki tietomme olisi niin sanotusti kielellistä, — mitä tämä sitten tarkoittaisikin. Kysymys on vain siitä, että meillä ei ole kielestä riippumatonta käsitystä käyttämiemme ilmausten merkityksistä. Puhuessamme se, mistä puhumme on kielellisesti jäsentynyt.

Vastaväitteen ongelmaa voidaan luonnehtia sanomalla, että vastaväittäjä haluaa puhua todellisuudesta ikään kuin kielen ohi (tai mikä ajaisi saman asian: puhua todellisuudesta jollakin neutraalilla kielellä, joka tavoittaa todellisuuden "sel-laisena kuin se on mistään erityisestä kielestä riippumatta"). Vastaväittäjä haluaa jossakin mielessä sivuuttaa käyttämänsä kielen, vaikka toisaalta tietenkin koko ajan puhuu sillä. Tässä suhteessa vastaväittäjää voidaan Wittgensteinin näkökulmasta sanoa metafysiiseksi filosofiksi.

Wittgensteinin mukaan metafysiikkaa luonnehtii se, että siinä ero käsitteellisen ja todellisuutta koskevan tutkimuksen välillä ei ole selvä. Metafyysinen kysymys näyttää koskevan todellisuutta, mutta on tosiasiaa kuitenkin käsitteellinen. Metafyysiset kysymykset ovat tieteellisten kysymysten muodossa esitettyjä käsitteellisiä epäselvyyksiä. (ks. BB s. 35; BPPi §949) Metafyysikko uskoo tutkivansa ja esittävänsä todellisuutta koskevia välttämättömiä totuuksia, mutta tosiasiaa ainoastaan ehdottaa tiettyä sanojen käyttämisen tapaa. Metafyysinen lause ei koske todellisuutta, vaan kätee sisäänsä kieliopillisen, so. sanojen käyttöä koskevan säännön. (ks. BB s. 55-57) Metafyysinen lause on virheellisesti tulkittu kielen käyttöä koskeva kieliopillinen lause (kieliopillisista lauseista lisää alla). (vrt. PU § 402)

Näin metafyysikko esittää esimerkiksi lauseen "Toive on mentaalinen tila" tiettyä todellisuuden oliota koskevana totuutena. Hän uskoo paljastavansa jotakin tämän olion ja todellisuuden luonteesta. Tosiasiaa hän kuitenkin ainoastaan ehdottaa, että käyttäisimme sanaa "toive" tietyllä tavalla. Metafyysikon käyttämä ilmaus on harhaanjohtava siinä mielessä, että se suuntaa katseemme väärään suuntaan. Se saa meidät etsimään vastausta kysymykseen toiveen luonteesta väärästä paikasta. Mitä toive on, ei paljastu tarkkailemalla mitä tapahtuu, kun ihminen toivoo, vaan katsomalla kuinka tätä käsitettä käytetään inhimillisessä elämässä. (ks. PU § 370) (On myös huomattava, että toiveiden tarkkailu ylipäänsä jo edellyttää käsityksen toiveesta ja toiveen käsitteen. Edelleen, on kyseenalaista, miten omaa toivomista tarkkailemalla saadut käsitykset voidaan oikeutetusti yleistää toivomista yleensä koskeviksi käsityksiksi. (vrt. BPPi § 212))

Wittgensteinin mukaan myös metafyysikon kysymys toiveen

getan haben mag": Aber über die Wörter dieses Erklärungs sind ja wohl Zweifel möglich, wie die über den Namen "Moses" (was meint er "Ägypten", wen "die Israeliten", etc.) Ja, diese Fragen können auch nicht zu einer Ende, wenn wir bei Wörtern wie "rot", "deutsch", "mit", angelangt wären. — Aber wie hilft uns denn eine Erklärung zum Verständnis, wenn sie doch nicht die letzte ist? Die Erklärung ist dann ja wie beendet; ich verstehe aber noch immer nicht, & wie, was er meint!" Als hinge eine Erklärung, gleichsam, in der Luft, wenn nicht eine andere sie stütz-te. Während eine Erklärung zwar auf ei-ner anderen <sup>die gegeben ist</sup> gegeben hat, <sup>aber, tatsächlich gegeben, //</sup> ruhen kann, aber keine <sup>von dem</sup> ~~ein~~ anderen bedarf, es sei denn, dass wir sie benötigen, um ein Missverständnis zu vermeiden. Man könnte sagen: eine Erklärung dient dazu, ein Missverständnis zu beseitigen, oder zu verhindern, — also eines, was ohne die Erklärung eintreten würde; aber nicht: jedes, welches ich mir vorstellen kann.

Es kann leicht so scheinen, als geht jeder Zweifel nur einer <sup>vorläufigen</sup> <sup>schlechten</sup> <sup>schlechten</sup> Stelle im Überbau // <sup>von dem</sup> ~~ein~~ Fundament //; so dass ein sicheres Verständnis nur dann möglich ist, <sup>erst</sup> ~~erst~~ <sup>erst</sup> wenn zuerst an allen <sup>den</sup> ~~den~~ <sup>den</sup> Zweifeln, <sup>den</sup> ~~den~~ <sup>den</sup> woran gezwifelt werden kann, + <sup>den</sup> ~~den~~ <sup>den</sup> diesen Zweifeln <sup>den</sup> ~~den~~ <sup>den</sup> behoben werden.

Der Wegweiser ist in Ordnung, wenn er, außer normalen Verhältnissen, seinen Zweck erfüllt.

Wenn ich einem sage, wie es (67), "Halte

olemuksesta puhuu käsitteestä ja kysyy selitystä sanan merkitykselle. Se kuitenkin tekee tämän epäselvällä tavalla: metafyysikko naamioi käsitettä koskevan kysymyksensä todellisuutta koskevan kysymyksen asuun. Wittgenstein ei halua väittää, että olemuksen etsiminen sinänsä ja ylipäänsä olisi jossakin periaatteellisessa mielessä ongelmallista. Metafyysikon ongelma on se, että hän etsii olemusta väärällä tavalla. (ks. PU § 370) Mistä olemusta sitten voisi etsiä? Wittgenstein kirjoittaa: "Olemus on lausuttu kieliopissa." (PU § 371) "Kielioppi sanoo, millainen olio jokin on." (PU § 373) Olemus on Wittgensteinin mukaan siis löydettävissä kieliopista. Se, mitä toive on, tulee näkyviin, kun tarkastelemme tapoja, joilla käytämme sanaa "toive". (ks. PB § 54)

Kun olemusta aletaan etsiä kielestä, käsitteitä koskevat ennakkokäsitykset joutuvat koetukselle. Kieliopillinen tutkimus kyseenalaistaa omaksuttuja kielellisiä ennakkoluuloja. Olemuksen käsitteen kohdalla käsitys, tai oikeammin tarkastelutapaa leimaava ennakkovaatimus kaikkien käsitteiden määriteltävyydestä osoittautuu harhaan johtavaksi. Tämä tulee näkyviin nk. perheyhtäläisten käsitteiden kohdalla. Perheyhtäläiset käsitteet eivät mahdu perinteisen platonilaisen olemusajattelun asettamaan malliin, jossa olemus ymmärretään määrätyn saman olemuksen omaaville yhteiseksi tekijäksi (vrt. Platon, Menon s. 72 c, d, 73 c-d, 74 b, d, 75). Perheyhtäläisen käsitteen alaan kuuluvia olioita ei yhdistä mikään yksi yhteinen piirre, vaan piirteiden joukko, josta käsitteen alaan kuuluvat ovat enemmän tai vähemmän osallisia. Käsitteen alaan kuuluvat oliot ovat ikään kuin sukua toisilleen. Tämä yhdistää niitä. (ks. PG s. 75)

Wittgensteinin mukaan käsitys, että tietyn käsitteen alaan

kuuluvia olioita tai tosiasioita luonnehtisi jokin yksi yhteinen määritelmänä lausuttava piirre "... on tietyissä mielessä *liian priimitiivinen*. Se, mitä käsite ilmaisee on... olioiden sukulaisuus, mutta tämän sukulaisuuden ei tarvitse olla minkään ominaisuuden tai osan yhteisyyttä. Sukulaisuus voi liittää jäsenet yhteen ketjumaisesti niin, että toinen on sukua toisen kanssa *välijäsenen kautta*; ja kahdella toisiaan lähellä olevalla sukulaisella voi olla yhteisiä piirteitä, ne voivat *muistuttaa* toisiaan, kun taas etäisemmällä ei ole enää mitään yhteistä toistensa kanssa, ja siitä huolimatta ne kuuluvat samaan perheeseen. Jopa silloin, kun jokin piirre on yhteinen kaikille perheenjäsenille, ei sen tarvitse olla se, mikä määrittelee käsitteen." (PG s. 75; vrt. BB s 17) (Wittgensteinin ja Sokrateen lähestymistapojen erosta ks. PG VI § 76.)

Voidaan sanoa, että metafysiikassa on kyse sekaannuksesta, jossa kielen piirteet heijastetaan todellisuuden piirteiksi. Käsitteiden kieliopista tehdään todellisuutta koskeva (yleinen) tosiasia. (ks. PU § 104, 114) Se, että asia on jollakin tavalla tietyissä kieleissä ei kuitenkaan tee mitään todellisuuden piirrettä välttämättömäksi. Todellisuudesta voidaan puhua useammalla kuin yhdellä kielellä. Tietyissä mielessä metafysiikko vangitsee itsensä kieleensä ja tekee tästä kielestä itselleen todellisuuden. Näin hän tulee sokeaksi sille, että ylipäänsä käyttää mitään kieltä: kieli ja todellisuus sulautuvat yhteen. Tätä kautta metafysiikon käyttämä kieli alkaa näyttää neutraalilta suhteessa todellisuuteen. Tämä sama sekaannus kätkeytyy myös yllä esitetyn vastaväitteen taakse. Metafysiikkaa luonnehtivaan tapaan vastaväittäjä on sokea kielelleen ja sille, että käyttää kieltä.

Luvun käynnistävää vastaväitettä voidaan luonnehtia myös sanomalla, että vastaväittäjä haluaa etsiä todellisuudesta oikeutusta käyttämälleen kielelle. Hän haluaa tietää vastaako hänen kielensä todella sitä, miten asiat todellisuudessa ovat. Jos näin olisi, kieli olisi oikeutettu. Vastaväittäjän sokeus kielelleen tulee näkyviin myös tässä: ajatus, että todellisuus voisi oikeuttaa kielen olettaa, että meillä on kielestä riippumaton käsitys siitä mistä kielen ilmaiset puhuvat. Näin metafysiikko yrittää olla kielensä ulkopuolella ja kuitenkin istuu tiukasti sen sisällä. Kielelle ei ole sellaista oikeutusta, jonka metafysiikko haluaisi sille löytää. (ks. PG s. 184-187)

Tässä kohden voidaan kuitenkin kysyä: eikö käsitys, että kieltä ei voi oikeuttaa todellisuuteen vetoamalla sittenkin ole teesi? Miten tämä sopii yhteen sen kanssa, että filosofiassa ei esitetä teesejä? Vastaus tähän kuuluu: lause "kieltä ei voi oikeuttaa todellisuuteen vetoamalla" on kieliopillinen (so. kielioppia, kielen käyttöä kuvaava) lause. Se vetää yhteen kieliopillisen tarkastelun, joka purkaa auki ongelmallisen väitteen, että kielen voisi oikeuttaa vetoamalla todellisuuteen. Tämä tarkastelu osoittaa (tekee näkyväksi), ettei väite kielen oikeuttamisesta todellisuuden kautta ole mielekäs: ei ole ajateltavissa tapaa, jolla todellisuus voisi oikeuttaa kielen. Jos lause "kieltä ei voi oikeuttaa todellisuuteen vetoamalla" olisi todella teesi, myös sen vastakohtaan pitäisi olla mielekäs. Teesin täytyy voida olla myös epäatosi. (vrt. Johnston 1989 s. 8, 9)

Tätä kautta voidaan nähdä kieliopillisten lauseiden luonne. Wittgensteinin mukaan kieliopillisia lauseita luonnehtii se, ettei niiden vastakohta ole kuviteltavissa. Tämä ei kuitenkaan johdu inhimillisen kuvittelukyvyyn puutteista, vaan siitä, että kieliopillisen lauseen vastakohta on suljettu pois tarkastelusta. Vastakohta ei ole kuviteltavissa tietyn tarkastelutavan puitteissa. (ks. PU § 251; Z § 442) Kieliopilliset lauseet ilmaisevat tapamme tarkastella asioita, suhtautua asioihin ja ylipäänsä toimia kielen asettamissa puitteissa. Tarkastelutapamme ilmauksina kieliopilliset lauseet puhuvat siitä, mikä edeltää kokemusta (tarkastelutavastamme) ja niitä voidaan pitää täysin varmoina. Kieliopillinen status, so. rooli tarkastelutavan kuvauksena tai tarkastelutapaa määrittävänä lauseena, sulkee lauseen epäilyn ulkopuolelle<sup>10</sup>. (ks. BGM III §39 s. 170; PU § 252; ÜG § 628, vrt. 51, 56) Tässä mielessä kieliopilliset lauseet muistuttavat metafysiikan välttämättömiä totuuksia. Vaikka tarkastelutavat voivat muuttua, tietyn tarkastelutavan ilmauksena kieliopillinen lause on aina epäilyn ulottumattomissa. Kieliopillinen lause ilmaisee välttämättömyyden kuitenkin vain tietyn tarkastelutavan sisällä. Se ei voi osoittaa mitään tarkastelutapaa välttämättömäksi.

Wittgensteinilainen kielioppi voidaan nähdä metafysiikan perillisenä siinä mielessä, että metafysiikkojen etsimät olemukset löytyvät lopulta kieliopista. Kieliopillisesta näkökulmasta olemukset eivät kuitenkaan näyttäyty todellisuuden piirteinä, vaan kielen, so. tarkastelu-, suhtautumis-, toiminta- jne. tapojemme piirteinä. Olemus ei näyttäyty siinä, mitä tarkastelemme, vaan siinä, miten tarkastelemme: maailman olemus ei tule näkyviin maailmasta puhuvissa lauseissa, vaan maailmasta puhumisen kieliopissa. (ks. PB § 54) (Ja koska kieli ei ole vain tarkastelemista, on sanottava: maailmaan suhtautumisemme, siinä toimimisemme jne. kieliopissa.)

Kieliopillisena tarkasteluna filosofia ei kuitenkaan voi tuottaa absoluuttisia, todellisuuden perimmäistä luonnetta koskevia metafysisia totuuksia (paljastaa ikuisia ideoita). Tämä jo siksi, ettei kieliopillinen filosofia ylipäänsä puhu todellisuudesta. Se ei esitä maailmaa koskevia tosia tai epätosia väitteitä, ainoastaan tekee näkyviksi niitä kielellisiä puitteita, joissa väitteitä esitetään. Edelleen, olemukset, joita kieliopillinen tarkastelu paljastaa, ovat olemuksia jossakin kielessä; ja koska kielet muuttuvat (ks. PU § 23), myös jonakin aikana. Tässäkään mielessä kieliopillisen tarkastelun tulos ei voi kantaa absoluuttisen totuuden leimaa. Kieliopillisen tarkastelun paljastamat olemukset eivät ole ikuisia ja muuttumattomia. Koska kieliopillinen tarkastelu ei kuitenkaan ole sidottu mihinkään erityiseen kieleen, kieliopillinen filosofia ei ole vain historia-relatiivisen olemuksen esittäjä. Filosofisena näkökulmana kieliopillinen tarkastelu voi kurkottaa erityisten ja yksittäisten kielen käytön tapojen yli. Tämä ei kuitenkaan voi merkitä kielen käytön yleensä ylitse pyrkimistä. Erityisten kielen käytön tapojen jälkeen jäljelle jää se tosiasia, että kieltä käytetään. Tässä avautuu kieliopillisen filosofian alue. (vrt. PB § 54)

## Kielioppi ja elämänmuoto

Ensimmäisen luvun lopussa esitettyyn vastaväitteeseen liittyvä toinen ongelma avaa tien Wittgensteinin kielikäsitteeseen. Ongelma on tämä: vastaväitteessä käytetty ilmaus "(meitä eivät kiinnosta) pelkät sanat" olettaa liian yksinkertaisen ja tyypistetyn käsityksen kielestä. Eräs Wittgensteinin "kieltä" koskevien huomautusten keskeinen viesti on nimenomaan yrittää saada lukija näkemään, että kieli ei ole "pelkkiä sanoja", so. jonkinlaisia jo ennen kieltä olemassa olevien käsitysten ja toimintamuotojen päälle liimattuja merkkejä. Pikemminkin nämä käsitykset ja monet inhimilliset toimintamuodot syntyvät vasta kielessä: esimerkiksi oikeudenmukainen ja epäoikeudenmukainen toiminta tulee mahdolliseksi vasta oikeudenmukaisuuden käsitteen myötä. Kieliopillisen tutkimuksen luonteen ymmärtämiseksi on tärkeää nähdä, mitä Wittgenstein ymmärtää "kielellä" ja "sanojen käytöllä".

Wittgensteinin myöhemmän filosofian näkökulmasta kieli on jotakin, joka kytkeyty kiinteästi käyttäjiensä elämään. Kieli on osa toimintaa ja tapaa, jolla sen käyttäjät elävät: "... kielen puhuminen on osa toimintaa tai elämänmuotoa." (PU § 23). Wittgensteinin myöhäisfilosofian eräs keskeinen käsite on "kielipelin" (Sprachspiel) käsite. Wittgensteinin mukaan tämä käsite viittaa kielen ja toimintojen, joihin se on kietoutunut, muodostamaan kokonaisuuteen. Käsitteen nimenomaan tarkoitus nostaa esiin kielen kiinteä kytkeytyminen toimintaan ja käyttäjiensä elämään. Kielipelejä on lukemattomia erilaisia. Ne eivät ole muuttumattomia; uusia kielipelejä syntyy ja vanhoja unohdetaan. (ks. PU § 7, 23)

Kielipelejä voidaan luonnehtia lähemmin sanomalla, että ne ovat erilaisia toiminnallisia konteksteja, kielenkäyttäjien elämän osa-alueita, joissa ilmaukset saavat merkityksensä. Käsitteet ovat merkityksellisiä, kun niitä käytetään kielipeleissä. Wittgensteinin mukaan sanan, lauseen tai ylipäänsä merkin merkitys on sen käyttö kielessä, kielipelissä tai käytännössä (ks. BB s. 69; PG s. 60; PU § 43, 421)<sup>11</sup>. Wittgenstein ilmaisee tämän myös sanomalla, että merkin merkitys on sen rooli kielessä, rooli elämässä(mme) tai paikka kieliopissa (ks. PG s. 59, 65, 68, 130; vrt. PU § 156, 182; vrt. Z § 135, 173). Tarkastellessaan kieltä Wittgenstein tarkastelee sitä jatkuvasti erilaisten kuvitelujen tai todellisten kielipelien kautta. Tätä ei voi pitää sattumana, vaan se liittyy olennaisesti kielikäsitteeseen. Wittgensteinin mukaan "Kielen ku-



vitteleminen tarkoittaa elämänmuodon kuvittelemista.” (PU §19) Nyt voidaan nähdä paremmin kieliopillisen tutkimuksen luonne.

Kieliopillisen tutkimuksen näkökulmasta sanojen käytön (kielen) tutkiminen on kielipelin tai elämänmuodon tutkimista. Voidaan sanoa, että kieliopillinen tutkimus tutkii niitä rooleja, joita käsitteillä on elämässämme. (vrt. VB s. 570) Kysymys ei ole pelkästään siitä miten liikuttamme huuliamme, vaan miten toimimme ja elämme puhuen. Kieli ei ole pelkkiä sanoja, vaan olennaisesti myös tekoja ja toimintaa (ks. PU § 546; VB s. 493, 515). Tässä mielessä on harhaanjohtavaa ajatella, että kieliopillinen tutkimus tutkisi ”pelkkiä sanoja”. Ilmaus ”pelkkiä sanoja” vähättelee sanojen ja kielen merkitystä (tärkeyttä) meille. Tätä kautta se vähättelee myös sitä merkitystä, joka kieliopillisella tutkimuksella voi olla. Kielessä syntyvien filosofisten ongelmien merkittävyydestä voidaan sanoa, että niiden merkitys on meille yhtä suuri kuin kielen tärkeys meille (ks. PU § 111).

Voidaan kuitenkin kysyä: eikö Wittgensteinin käsitys kuitenkin maalaa liian älyllistä kuvaa ihmiselämästä korostaessaan näin vahvasti kielen roolia siinä? Onko ihmiselämä näin olennaisella tavalla kielellistä? Eikö Wittgensteinin kieltä korostaessaan avaa liian suuren kuilun ihmisen ja meitä muistuttavien, mutta ei-kielellisten eläinten välille? Nämä kysymykset pyrkivät herättämään uudelleen vastaväitteen ”meitä eivät kiinnosta pelkät sanat”. Vastaväite saa nyt muodon: eikö kieli kuitenkin ole vain pintakerros, joka ei voi kertoa mitään syvää elämästä? Tähän on sanottava: vastaus esitettyihin kysymyksiin riippuu käsityksestä, joka meillä on kielestä. Kuva ihmisestä kielellisenä olentona on korostetun älyllinen vain, jos käsityksemme kielestä on korostetun älyllinen. Tätä Wittgensteinin käsitys ei kuitenkaan ole. Käsitys kielestä eläimellisistä juuristamme irrallisena pintakerroksena on näköharha.

Wittgensteinin kielikäsitteen näkökulmasta kielellisen ja ei-kielellisen välillä ei ole mitään ehdotonta katkosta. Kaikilla meidän kielemme osaluilla, esimerkiksi hiukkasfysiikalla, ei tietenkään mitään tekemistä eläinten ei-kielellisten käyttäytymismuotojen kanssa, mutta joillakin on. Wittgensteinin näkökulmasta joi-takin kielemme osaluja tai kielipelejä voidaan tarkastella ikään kuin luonnollisten (so. primitiivisten ja ei-opittujen) käyttäytymismuotojen jatkeina tai kasvannaisina. Jotkut kielemme osaluudet ovat ikään kuin kasvaneet ei-kielellisen käyttäytymisen päälle ja ottaneet luonnollisen käyttäytymisen paikan. Vaikka luonnollinen käyttäytyminen on enemmän tai vähemmän korvautunut kielellisellä, eläimelliset ja vaistomaiset juuret, josta kielipeli kasvaa, ovat näkyvissä. (ks. BPPi § 151; VB s. 493; Z §541, 545)

Esimerkki tällaisesta kielipelistä on kivun ilmaisemisen ja kivusta puhumisen kielipeli. Voidaan sanoa, että kipukäyttäytyminen, so. jonkinlainen vääntehtäminen, huutaminen jne. on ihmiselle luonnollinen käyttäytymisen muoto. Myös pienet lapset, jotka eivät osaa kieltä reagoivat kipuun tällä tavoin. Kun lapsi oppii kielen, hän oppii ilmaisemaan kipunsa kielessä. Huutaminen ja itkeminen korvautuu vähitellen kivun kielellisillä ilmauksilla kuten, ”auts!”, ”sattuu!” jne. Voidaan sanoa, että lapsi oppii uudenlaisen kipukäyttäytymisen: kipukielipelin. Luonnollinen ja primi-



tiivinen käyttäytyminen korvautuu kielellisellä käyttäytymisellä, luonnolliset kivun ilmaukset opituilla. (ks. PU § 244) Tätä kautta kielipelin taustalla oleva luonnollinen käyttäytyminen voi laajentua aivan uusiin mittoihin. Se voi kasvaa monimutkaisiksi lauvauksiksi kuten ”hetkittäiset tyvenet pirstoutuvat repiviksi tuskan viilloiksi”. (vrt. Malcolm 1995 s. 67, 68)

Kipukielipelissä on nähtävissä jatkumo kielellisen ja ei-kielellisen välillä. Tällaisen jatkumon näkeminen lieventää paineita tarkastella kieltä jonakin erityisen älyllisenä, ja kielen suhdetta ei-kielelliseen kuiluna. Voidaan ylipäänsä sanoa, että katkos kielen ja ei-kielellisen toiminnan välillä korostuu, jos kieltä tarkastellaan yhtenäisenä, monoliittisena ilmiönä. Tällaiselle tarkastelutavalle voidaan helposti löytää perinteitä olemusajattelusta, jossa olemus ymmärretään yhdeksi yhdistäväksi tekijäksi. Wittgensteinin asettuu kuitenkin vastustamaan tällaista tarkastelutapaa puhuessaan kielestä toisilleen sukua olevien kielipelien perheyhtäläisenä kokoelmana. Wittgensteinin mukaan kieli on epäluksisten, toistensa kanssa enemmän tai vähemmän sukua olevien kielipelien kasauksena. Kieleen sisältyy erilaisia ja eri ikäisiä osaluja. Näitä kaikkia ei voi niputtaa yhteen kätkemättä samalla kielen joitakin osaluja luonnehtivia piirteitä. Kaikki kielenkäyttö ei ole väittämistä tai ajatusten välittämistä. (ks. PU § 18, 23, 65)

Se, näyttäytyykö kielen suhde ei-kielelliseen katkoksenä vai jatkumona riippuu siitä, millaisena kielen näemme ja mitä vertaamme ei-kielelliseen, kun vertaamme kieltä siihen. Jos emme voi tehdä eroa kielen eri osalujuiden välillä, korostamme helposti kielen abstrakteja piirteitä; korostamme totuuden ja kauneuden ideoita tervehdyksen ja kivun ilmausten kustannuksella. Tämä kasvattaa kuilua ei-kielellisen ja kielellisen välillä. Voidaan sanoa, että myös tässä on kyse kielellisestä ennakkoluulosta, jonka hälventämisessä kieliopillinen tutkimus voi olla avuksi. Suunnatessaan katseemme kielen käyttöön, siihen miten kieltä todella käytetään, kieliopillinen tutkimus voi raivata pois piintyneitä ideoita siitä, mitä kieli on. Näin se voi saada meidät näkemään yhteyksiä myös kielen ja ei-kielellisen välillä.

Tuskin voidaan siis sanoa, että kieliopillinen käsitys filosofiasta olettaisi liian älyllisen käsityksen ihmiselämästä. Kielen merkityksen ja tärkeyden korostamista ei voida suoralta kädeltä tuomita inhimillisen elämän liiallisena älyllistämisenä: kielen käyttäminen ei kaikilta osiltaan lopulta ehkä ole mitenkään erityisen älyllistä. Kun silmämme avautuvat yhteyksille kielellisen ja ei-kielellisen välillä, taipumus tarkastella kieltä elämän älyllisenä pintakerroksena ja pelkkinä sanoina menettää voimansa. Tämä mahdollistaa kieliopillisen lähestymistavan näkemisen koko laajuudessaan.

Tässä kohden nousee kuitenkin esiin myös eräs kieliopilliseen filosofiaan, ja täsmällisemmin sanoen: kieliopin kuvaamiseen liittyvä vaikeus. Tämä on vaikeus kuvata kielipelien pohjalla olevia toimintatapoja (esimerkiksi) älyllistämättä niitä liiaksi, so. vaikeus pukea vaistomaisnomaisia toiminnanmuotoja sanoiksi. Wittgensteinin törmää tähän ongelmaan yrittäessään piirtää esiin varmuuden ja epäilyksettömyyden kielioppia kokoelmassa *Varmuudesta*.

Kun kauppias ilman sen kummempaa syytä omenoita myydessään haluaa tutkia jokaisen omenan ikään kuin varmistaakseen, että ne todella ovat omenoita, mutta ei kuitenkaan enää tutki omaa varmistamistaan, onko syynä tähän se, että hän uskoo, tietää, on vakuuttunut tms. varmistamisestaan? Mainitut psykologiset verbit tuntuvat tässä sopimattomilta. (ks. ÜG § 459; Malcolm 1995 s. 83) Mikä siis on kauppiaan varmuuden luonne? Tätä on vaikea kuvata sanoin. (vrt. PU II xi s. 574, 575) Wittgenstein päätyy toteamaan: ”Enkö tule lähemmäs ja lähemmäs sitä, että sanon: logiikkaa [kielioppia] ei lopulta voi kuvata. Sinun on katsottava kielen käytäntöä, niin näet sen.” (ÜG § 501) (Huomautuksen Z § 590 voidaan katsoa oikeuttavan sanan ”logiikka” korvaamisen sanalla ”kielioppi”).

Olettaen, että Wittgenstein tässä todella päätyy tilanteeseen, jossa kielenkäyttöä ei voi kuvata, merkitseekö tämä, että kieliopillinen lähestymistapa filosofiaan lopulta on mahdoton? Yllähän kieliopillista lähestymistapaa luonnehdittiin nimenomaan kielen käytön kuvaamisena. Osoittaako esiin noussut kielen käytön kuvaamista koskeva vaikeus kieliopillisen filosofian mahdottomaksi? Kysymyksiin voidaan vastata kieltävästi. Kysymys kieli-

opillisen filosofian mahdottomuudesta paljastuu näennäisongelmaksi, kun palautetaan mieleen kieliopillisen filosofian varsinainen päämäärä. On kuitenkin kysyttävä: missä määrin kieliopillista filosofiaa voidaan luonnehtia nimenomaan kieliopin kuvaamisena? Ensinnäkin kysymys.

Kieliopillisen tarkastelun tarkoitus oli muistuttaa meitä kieliopista. Sikäli kuin tämä on tarkastelun päämäärä, se, että kielen käyttöä ei kaikilta osiltaan voida pukea luontevasti sanoiksi, ei ole kohtalokasta. Kieliopilliseksi muistutukseksi kelpaa hyvin myös katseen suuntaaminen kielelliseen käytäntöön ja toimintatapaan. Tämä riittää tekemään esimerkiksi toimintaan liittyvän ei-älyllisen epäilyksettömyyden näkyväksi.

Sikäli kuin kielen käyttö on toimintaa, millä perusteella ylipäänsä oletamme kielen käytön olevan kauttaaltaan puettavissa sanoiksi? Voidaan myös kysyä: missä määrin juuri sanominen ylipäänsä on kielen käyttöä koskevan ymmärryksemme kannalta ratkaisevaa? Emmekö voi ymmärtää käskemistä, so. käskemisen kieliopin luonnetta, jos emme osaa sanoa ilmaista kaikkia käskijän ja käskettävän välillä vaikuttavia jännitteitä; jos emme osaa lausua kielessä käskijän otetta käskettävästä? Emmekö ymmärrä rakastumista, jos emme osaa sanoa kuvata ihastunutta katsetta? Se, että tällaisena katseen kuvaaminen voi onnistua runoilijalta, ei tarkoita väistämättä, että runoilija ymmärtäisi rakastumista muita paremmin. (Ehkä hän vain osaa ilmaista ymmärryksensä muita paremmin.)

Ei ole itsestään selvää, että kaikki pelaamiamme kielipelejä koskeva ymmärrys olisi puettavissa sanoiksi (vrt. PU § 78). Ja sikäli kuin kykenemme lausumaan ymmärryksemme, ei meillä joka tapauksessa ole takuita siitä, että sanamme ymmärretään. Sanat eivät voi pakottaa ketään näkemään sitä, minkä me näemme. Toisaalta myös puutteellinen kuvaus voi täyttää asetetun tehtävän, so. tehdä pelatun kieliopin luonteen, ts. kieliopin näkyväksi. Tämä kaikki asettaa kyseenalaiseksi sen, missä määrin jokin "täydellisen oikea kuvaus" ylipäänsä on se, mitä olisi tavoiteltava. Tärkeää ei olekaan kuvaus itse vaan se, mitä kuvaus tekee näkyväksi. Kielen kuvaaminen ei ole itsetarkoitus. Psykologisia käsitteitä koskevan tutkimuksensa yhteydessä Wittgenstein kirjoittaa: "... en tavoittele *eksaktiutta*, vaan yleiskatsauksellisuutta." (BPPi § 895; Z § 464) Tämä huomautus suhteuttaa kuvaamisen tarkastelun välineenä tarkastelun päämäärään.

Olennaista on, että filosofin tehtävänä on nimenomaan *muistuttaa* kieliopista. Filosofin ei tarvitse esittää jotakin, mitä kukaan ei ole aiemmin tiennyt. Filosofin tekee näkyväksi jotakin, minkä jo tiesimme, vaikkakaan emme kyenneet tekemään oikeutta tälle tiedollemme, kun ryhdyimme pohtimaan sitä. Loppujen lopuksi ymmärtäminen on filosofian kannalta kylliksi. Ei ole erityisen merkittävää millä tavalla kielen käyttöä koskeva ymmärrys saadaan aikaiseksi. Näin toteamus "katso" voi ajaa saman asian kuin monimutkainen argumentti, joka pyrkii osoittamaan jonkin kieliopista piirretyn kuvan virheellisyyden. Yleiskatsauksellisuus voidaan saavuttaa myös yksinkertaisesti viittaamalla kielelliseen käytäntöön.

Mahdottomuus kuvata kielellinen käytäntö ei siis väistämättä merkitse kieliopillisen filosofian mahdottomuutta. Missä määrin kieliopillista filosofiaa sitten voidaan luonnehtia kieliopin kuvaamisena? Tämän kysymyksen kohdalla Wittgensteinin totalisoivan sävyinen muotoilu huomautuksessa ÜG § 501 saattaa helposti johtaa harhaan. Huomautus synnyttää helposti vaikutelman logiikan tai kieliopin ylipäänsä kuvaamisen mahdottomuudesta. Tosiasiassa kysymys on kuitenkin vain tietyn kieliopin ja kielen osa-alueen kuvaamisen mahdottomuudesta. Kieli ei ole kauttaaltaan samanlainen. Koska kieli ei ole kauttaaltaan samanlainen, mahdottomuus kuvata kieltä yhdellä kielen käytön alueella ei merkitse mahdottomuutta kuvata kieltä kaikilla alueilla. Huomiota kielen käytön kuvaamisen mahdottomuudesta ei siis voida yleistää koskemaan kaikkea kielen käyttöä.

Näin ollen ei ole suoraan selvää, mitä huomautus ÜG § 501 merkitsee sen kannalta, voidaanko kieliopillista filosofiaa luonnehtia kielen käytön kuvaamisena. Käsittääkseen kysymyksen kieliopillisen lähestymistavan luonnehdinnasta voidaan vastata seuraavasti: sikäli kuin kielen käytön kuvaaminen yleisesti ottaen on kelvollinen keino kieliopin näkyväksi tekemiseksi, kieliopillista lähestymistapaa voidaan luonnehtia kielen käytön kuva-

misena. Yksi poikkeus tässä ei vielä tee luonnehdintaa kelvottomaksi. Ei ole kuitenkaan edes selvää, että "varmuuden" kieliopin kuvaamisen vaikeus tai mahdottomuus pitäisi ymmärtää tällaiseksi poikkeukseksi. "Varmuuden" käsitteen kohdalla esitetty ei aivan osuva kieliopillinen kuvaus voi hyvinkin olla avuksi "varmuuden" kieliopin näkemisessä. Vaikka kuvaus ei tavoittaisikaan "varmuuden" fysionomiaa täysin, ei se silti tässäkin tapauksessa ole hyödytön. Näin kuvaaminen voi olla tarkastelun väline myös siellä, missä se ei onnistu täydellisesti.

Nähdäkseni voidaan siis todeta, ettei kieliopillisen filosofian luonnehtimiselle kielen käytön kuvaamisena ole mitään periaatteellisia esteitä. Kieliopillista filosofiaa voidaan luonnehtia kielen käytön kuvaamisena. Tällöin on kuitenkin tärkeää muistaa, että kuvaaminen itsessään ei ole päämäärä, vaan väline.

## Lopuksi

Esitetty tulkinta Wittgensteinin kieliopillisesta filosofiasta voidaan vetää yhteen seuraavasti: kieliopillinen filosofia ymmärretään täydessä laajuudessaan, kun se nähdään inhimillisiin, paikoitellen eläimellisistä juurista versoviin elämänmuotoihin kohdistuvana tutkimuksena. Inhimillisiin elämänmuotoihin kohdistuva kieliopillinen tutkimus tuo näkyviin maailman olemuksen: maailman olemus tulee näkyviin tavoissamme suhtautua maailmaan. Kieliopillinen filosofia ei kuitenkaan ole oppi maailman olemuksesta. Kyseessä on tarkastelutapa, filosofinen metodi. Metodia käytetään filosofisten ongelmien perkaamiseen ja auki purkamiseen. Tämä tapahtuu tekemällä näkyväksi ongelmien taustalla piilotteleva ei-temaattinen ymmärrys, jonka virheellinen konstruointi on filosofisen ongelman lähde. Tässä ovat, esitetyn tulkinnan mukaan, kieliopillisen filosofian ääriiviivat.

Wittgensteinin näkökulmasta filosofiset ongelmat ovat aina jonakin aikana, jossakin kielessä syntyneitä ongelmia. Vaikka näihin ongelmiin on kieliopillisen tarkastelun ei-hypoteettisen luonteen vuoksi olemassa lopullinen ratkaisu, näiden ratkaisujen arvo on katoavaa laatua. Kielen ja elämänmuodon muuttuessa vanhat ongelmat menettävät merkityksensä ja ne saattavat kadota myös itsestään. (ks. BGM II § 23 s. 132; vrt. VB s. 510, 518) Toisaalta elämä ja kieli tuovat mukanaan uusia ongelmia. Vaikka ongelmia voidaan ratkaista, filosofialla ei ole loppua eikä päätepistettä (vrt. Z § 447).

Koska filosofiset ongelmat liittyvät yleisiin ajattelutapoihin ja kulttuurin virtauksiin, filosofia voi muodostua taisteluksi aikakautta vastaan (ks. PB, esipuhe; VB s. 458, 459). Myös tässä tulee näkyviin, missä mielessä esteet filosofisten ongelmien ratkaisujen hyväksymiselle eivät ole pelkästään älyllisiä. Elämän tavaksi tai maailmankatsomukseksi muodostuneiden ajattelutapojen ja tottumusten ohittaminen tai muuttaminen ei ole helppoa. On myös ilmeistä, että näillä vaikeuksilla ei ole välttämättä mitään tekemistä älyllisen kyvykkyyden tai kyvyttömyyden kanssa. Mitä filosofin vaikutusmahdollisuuksiin tulee, Wittgenstein ei näe niitä kovinkaan suurina. Filosofin voi kehottaa tarkastelemaan asioita tietyllä tavalla, mutta on kokonaan toinen asia, tapahtuuko näin. (ks. VB s. 537; vrt. von Wright 1982 s. 209).

Silti tämä on se, mitä filosofi tekee: hän kehottaa tarkastelemaan asioita tietyllä tavalla. Filosofin tehtävä ei ole saada muita uskomaan todeksi katsomiinsa opinkappaleisiin. Kehottamalla tarkastelemaan asioita tietyllä tavalla hän pyrkii irrottamaan meidät ongelmiin johtavasta jäsennostavasta ja tätä kautta purkamaan filosofisia ongelmia. Kieliopillisen lähestymistavan luonne tulee selkeästi esiin Wittgensteinin selittäessä pyrkimyksiään oppilailleen:

"En pyri siihen, että olette kanssani yksimielisiä tietyissä mielipiteissä, vaan että tutkutte asiaa oikealla tavalla... En halua opettaa teille mielipiteitä, vaan metodin... En yritä saada teitä uskomaan jotakin, mitä te ette usko, vaan tekemään jotakin, mitä te ette tee." (Rhees 1970 s. 43)<sup>12</sup>

- Aidun, Debra, Wittgenstein, Philosophical Method and Aspect-Seeing. *Philosophical Investigations*, vol. 5, 1982.
- Fann, K. T., Wittgenstein's Conception of Philosophy. Basil Blackwell, Oxford 1969.
- Geach, P. T., Shah, K. J. & Jackson, A. C., *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology*, Notes by P. T. Geach, K. J. Shah, A. C. Jackson. Toim. Geach P. T., Harvester-Wheatsheaf, Hertfordshire 1988. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "WLPP")
- Genova, Judith, *Wittgenstein, A Way of Seeing*. Routledge, New York 1995.
- Heinimaa, Markus, "Filosofia terapiana" — metafora Wittgensteinin filosofiassa. *Ajatus* 48, 1991.
- Hilmy, Stephen S., *The Later Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford 1987.
- Hilmy, Stephen S., Wittgenstein on Language, Mind And Mythology. Teoksessa *Wittgenstein: Mind and Language*, toim. Egidi, R. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995.
- Johnston, Paul, *Wittgenstein and Moral Philosophy*. Routledge & Kegan Paul, London 1989.
- Malcolm, Norman, *Wittgensteinian Themes, Essays 1978-1989*. Cornell University Press, Ithaca, New York 1995. (Teksti johon viitataan on "Wittgenstein: The Relation of Language to Instinctive Behavior".)
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein, The Duty of Genius*. Vintage Books, London 1990.
- Plato, *The Dialogues of Plato*, Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett. Oxford University Press / Clarendon Press, Oxford 1953.
- Rhees, Rush, *Discussions of Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul, London 1970.
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*. *Werkausgabe* Bd 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "BF")
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. *Werkausgabe* Bd 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "BGM")
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie i & ii*. *Werkausgabe* Bd 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "BPP i / ii")
- Wittgenstein, Ludwig, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. *Werkausgabe* Bd 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "LSPP")
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*. *Werkausgabe* Bd 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "PB")
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Grammatik*. *Werkausgabe* Bd 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "PG")
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophy, Sections 86-93* (pp. 405-35) of the so-called "Big Typescript" (Catalog Number 213). *Synthese* 87, 1991: 3-22, 1991. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "Ph/BT")
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. *Werkausgabe* Bd 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "PU")
- Wittgenstein, Ludwig, *Preliminary Studies for The "Philosophical Investigations"*, Generally known as *The Blue and Brown Books*. Basil Blackwell, Oxford 1964. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "BB")
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. *Werkausgabe* Bd 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "TLP")
- Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*. *Werkausgabe* Bd 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "ÜG")
- Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*. *Werkausgabe* Bd 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "VB")
- Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. *Werkausgabe* Bd 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "WWK")
- Wittgenstein, Ludwig, Zettel. *Werkausgabe* Bd 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Merkitty tekstissä lyhenteellä "Z")
- "WLPP", ks. Geach, Shah, Jackson.
- von Wright, Georg Henrik, *Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford 1982.

## Viitteet

- Viitataan Wittgensteinin teoksiin lyhenteillä. Lyhenteet löytyvät lähde-luettelosta. Useimmiten viittaus tekstikohtaan on annettu huomautuksen numerolla. Sivunumerot viittaavat Suhrkampin Werkausgabeen.
- 1930-luvun puolivälistä peräisin olevassa nk. *Sinisessä kirjassa* Wittgenstein sanoo nimikkeen "filosofia" olevan eräissä mielessä sopiva ja jossakin mielessä harhaanjohtava hänen tarkasteluilleen. "Voitaisiin sanoa, että käsittelemämme aihe on 'filosofiaksi' kutsutun aiheen eräs perillinen." (BB s. 28). Myöhemmässä *Filosofisia tutkimuksia* -teoksessa Wittgenstein kuitenkin puhuu yksinkertaisesti filosofiasta. Missä mielessä voidaan sanoa, että Wittgensteinin tarkasteluissa on kyse filosofiasta? Käsitteäkseni kysymykseen voidaan vastata seuraavasti: vaikka filosofia sellaisena kuin Wittgenstein sitä harjoittaa poikkeaaakin olennaisesti perinteisestä sokraattis-platonilaisesta filosofiasta, se on silti myös sukua tälle. Eroista huolimatta näiden filosofiakäsitysten välillä on yhteyksiä ja ne voidaan nähdä osana samaa kulttuurista jatkumoa. Vaikka filosofian käsite ei ole historiallisesti tai maantieteellisesti vakio, eri käsitteiden ja käsitysten välillä on yhteyksiä, joiden ansiosta ne voidaan yhdistää saman nimikkeen alle. Filosofian voidaan sanoa olevan perheyhtäläinen käsite, jota ei voi määritellä yksinkertaisesti täksi tai tuoksi ajattelutavaksi. (Perheyhtäläisistä käsitteistä alla.)
- Myös varhaisemmassa vaiheessaan Wittgenstein katsoi filosofian olevan

olennaisesti selvästä toiminnasta. Tällöin hän kuitenkin ajatteli russellilaisen loogisen analyysin olevan se väline, johon selkeyden tavoittelu filosofiassa nojaa: vasta looginen analyysi paljastaa kielen todellisen loogikan ja käsitteidemme todelliset merkitykset. (ks. TLP 4.002, 4.003, 4.0031, 4.112) Tämän ajatuksen Wittgenstein kuitenkin hylkää absurdirna myöhemmin. Merkitykset ja kielen logiikka eivät ole kätkeytyä. (ks. WWK s. 129, 130, 182) Hän myös kritisoi niitä filosofisia oletuksia, johon russellilainen analyysikäsitteys perustuu. (ks. PU § 44, 46, 47, 60-63, 90-92; VB s. 502) Sikäli kuin analyysin ymmärretään tarkoitavan ilmauksen korvaamista toisella ilmauksella, sitä voidaan kuitenkin pitää eräänä filosofisen selvittämisen menetelmänä. Analyysin tulosta ei voida kuitenkaan pitää muita kielellisiä muotoja fundamentaalisempina. (ks. PU § 63, 91, 132; vrt. Z § 134) Analyysikäsitteen kritiikkiin liittyen voidaan myös kysyä, voidaanko Wittgensteinia ylipäänsä pitää analyyttisena filosofina (ks. Fann 1969 s. 62). (Vrt. kuitenkin edellinen loppuviite.)

- "Yleiskatsaus", "yleissilmäys" ja "yleiskatsauksellisuus" ovat hieman kankeita suomalaisia vastineita Wittgensteinin käyttämille sanoille "Übersicht" ja "Übersichtlichkeit". Yleiskatsauksellisuus ("Übersichtlichkeit") luonnehtii jonkin kokonaisuuden esittämisen tapaa, joka on havainnollinen ja mahdollistaa kokonaisuuden tavoittamisen kerralla, ikään kuin yhdellä silmäyksellä. Vaikka suomalaisille vastineille on periaatteessa olemassa adjektiivimuoto "yleiskatsauksellinen" (vrt. saks. "übersichtlich", "übersehbar") ne eivät taivu verbiksi, joka vastaisi saksan verbiä "übersehen". Sanan "yleiskatsauksellinen" käyttöä saksan "übersichtlich" ja "übersehbar" (havainnollinen, selväpiirteinen) vastineena ei myöskään voida pitää kovin luontevana.
- Kuten Aidun (1982) huomauttaa, tässä yhteydessä olisi ehkä osuvampaa puhua leveys- kuin syväkieliopista. Käsite "syväkielioppi" viittaa nimenomaan sanan käyttöön niissä laajemmissa kielellisissä yhteyksissä, jossa sanaa käytetään: sanan koko käyttöön kontrastissa sen käyttöön jossakin yksittäisessä tilanteessa (Aidun 1982 s. 107). Erityisesti syväkielioppi ei ole mitään kielen pinnan alle kätkeytyä kuten esim. (looginen)syntaksi "Tractatuksen" tai chomskylaisessa mielessä.
- Kuten Genova huomauttaa yleiskatsauksellinen esitystapa on luonteeltaan pikemminkin synteettinen kuin analyttinen. (Genova 1995 s. 35) Se tekee näkyväksi käsitteiden välisiä yhteyksiä, ei hajota käsitteitä osiin, tai etsi mitään niiden viimeisiä pohjimmaisista tekijöitä. (Vrt. loppuviite no. 3)
- Wittgenstein itse käyttää tässä yhteydessä saksankielen sanaa "lösen" (ks. PU § 109). Suomeksi tämä voidaan nähdäkseni kääntää yhtä hyvin ratkaisemiseksi kuin purkamiseksi. Mitä ratkaisemisella tässä tarkoitetaan, täytyy kuitenkin ymmärtää laajempaa kontekstia vasten. (Vrt. engl. solve-dissolve)
- Huomautuksessa PU § 133 Wittgenstein sanoo, että metodi esitetään esimerkiksi kauden kautta. Tämän esitystavan voidaan ymmärtää liittyvän kiinteästi kieliopillisen filosofian ei-dogmaattisuuteen. Metodin esittäminen soveltamalla sitä esimerkiksi tapauksiin antaa mahdollisimman konkreettisella tavalla käsityksen sen toimivuudesta, ja mikä tärkeämpää, kuten kieliopin auki purkamisen kohdalla yleensä, jokainen voi arvostella metodin toimivuutta itse. Wittgenstein, vaikkakaan ei ilmeisesti ollut täysin tyytyväinen työnsä tulokseen (ks. Monk 1990 s. 483, 503), katsoi *Filosofisten tutkimuksien* (fragmentaarilla) rakenteella olevan sen edun, että se tuo nimenomaan tarkastelumenetelmän selvästi näkyviin (Hilmy 1987 s. 6). (Tätä esitystä on näin pidettävä hengeltään ei-wittgensteinilaisena, esitystavan ollessa lähinnä dogmaattinen.) Mitä tulee terapia-vertaukseen ja Wittgensteinin käyttämiin muihin lääketieteellisiin vertauksiin, ne jäävät tässä tarkastelun ulkopuolelle. (Näistä vertauksista ks. esim. Heinimaa 1991)
- Edellinen ongelma laajenee helposti ylipäänsä merkityksen käsitteeseen liittyväksi filosofiseksi ongelmaksi. Erottaessaan sanat ja niiden merkitykset toisistaan vastaväite avaa kuilun sanojen ja niiden merkitysten välille. Kun sanat ja niiden merkitykset erotetaan toisistaan, niitä on hyvin vaikea saada enää takaisin yhteen. Olettaessaan, että sanojen merkitys on jokin sanoista riippumaton, vastaväittäjä ajautuu ongelmaan: miten sanat liittyvät siihen mistä ne puhuvat. Hän päätyy rakentamaan teoriaa merkityksestä, so. teoriaa siitä, mitä on merkitys, kuinka merkitys on mahdollinen. Näin kielellinen sekaannus johdattaa hänet uusiin ja yhä uusiin ongelmiin. Tässä tilanteessa olisi kuitenkin järkevintä palata takaisin omia jälkiä, paikkaa sekaannus ja näin mahdollisesti välttää ongelmat. Ainakin olisi syytä pysähtyä tarkastelemaan tilannetta hetkeksi: ei jatkaa täyttä höyryä eteenpäin. Wittgensteinin näkökulmasta se, mitä tässä tilanteessa tarvitaan on käsitteen "merkitys" kieliopin selvitys, ei teoria merkityksestä.
- Wittgensteinin mukaan kokemukselausien ja kieliopillisten lauseiden välisen raja ei kuitenkaan ole terävä. Myös kokemukselausien joukossa on lauseita, joita ei voi epäillä joutumatta samalla epäilemään kaikkea. Lauseen rooli voi myös muuttua. Lause, joka ennen piti todistaa kokemuksesta, voi muuttua todistamisen välineeksi. (ks. ÜG § 95-98, 319, 321, 494). Ilmauksen "kokemusta edeltävä" ei tule ymmärtää viittaavaan lauseen (tai arvostelman) alkuperään, kuten Kant näyttää tekevän, vaan sen rooliin kielellä.
- Tosiasiaa PU § 43 ei kuitenkaan ole aivan näin kategorinen, vaan sanoo: "Sanan 'merkitys' käyttö voidaan useissa, joskaan ei kaikissa tapauksissa se- littää näin: sanan merkitys on sen käyttö kielellä." Huomautuksessa tulee näkyviin, että Wittgenstein lähestyy kysymystä merkityksestä kieliopillisena kysymyksenä. Hän ei pyri esittämään teoriaa merkityksestä, kuten joskus esitetään.
- Kiitän Leila Haaparantaa, Heikki Kannistoa, Sami Pihlströmiä ja Thomas Wallgrenia kommentista kirjoituksen eri versioihin.

Hanne Ahonen

# MERKITYKSEN JA YMMÄRTÄMISEN KÄSITTEET KIELESSÄ JA MUSIIKISSA – WITTGENSTEIN JA FORMALISMI

*“Sillä, mitä sanomme ‘lauseen ymmärtämiseksi’, on monissa tapauksissa paljon enemmän yhtäläisyyttä musiikillisen teeman ymmärtämisen kanssa kuin mitä olemme ehkä taipuvaisia ajattelemaan. En kuitenkaan tarkoita, että musiikillisen teeman ymmärtäminen muistuttaa niinkään kuvaa, jonka helposti luomme itsellemme lauseen ymmärtämisestä. Pikemminkin tarkoitan, että tämä kuva on väärä ja että lauseen ymmärtäminen muistuttaa paljon enemmän kuin mitä ensi näkemältä vaikuttaa, sitä, mitä todella tapahtuu kun ymmärrämme sävelmän. Sanomme näet, että lauseen ymmärtäminen osoittaa lauseen ulkopuoliseen todellisuuteen. Sitä vastoin voisimme sanoa ‘Lauseen ymmärtäminen merkitsee, että saamme käsityksen sen sisällöstä. Ja lauseen sisältö on lauseessa’.”<sup>1</sup>*

## Johdanto

Puhuttaessa musiikin merkityksestä, tulkinnasta ja ymmärtämisestä ei useinkaan problematisoida niitä yleisempiä taustaoletuksia, joita näihin kysymyksiin sisältyy. Kuitenkin merkityksen ja ymmärtämisen käsitteet kielifilosofian keskeisimpänä tutkimuskohteena, ja näiden tutkimusten tulokset ovat kiistatta vaikuttaneet myös estetiikan piirissä esitettyihin teorioihin taiteesta.

Kielen merkitystä koskevat teoriat voidaan karkeasti jakaa kahteen pääsuuntaukseen, toisaalta referenssiin perustuviin teorioihin ja toisaalta kielen käyttöä korostaviin teorioihin. Tässä artikkelissa näitä suuntauksia tarkastellaan Wittgensteinin filosofisen kehityksen valossa. Hänen varhaisempi kielifilosofiansa, sellaisena kuin hän esittää sen teoksessaan *Tractatus Logico-Philosophicus*, on referentialistisen merkitysteorian ja siihen tyypillisesti sisältyvien oletusten eksplikaatio. Myöhemmässä filosofiassaan hän kuitenkin kritisoi *Tractatuksen* käsityksiä ja esittää uuden, holistisen teorian kielen merkityksestä ja ymmärtämisestä.

Seuraavassa esityksessä pyritään osoittamaan, että teoriat musiikin merkityksestä jakautuvat edellistä kielifilosofista erottelua vastaten kahteen pääsuuntaukseen viittaamista korostaviin semioottisiin- tai tunneilmaisuteorioihin, ja toisaalta musiikin autonomista muotokieltä ja sen sisäisiä funktioita painottavaan formalistiseen käsitykseen. Teorioiden väliset yhtymäkohdat piirtyvät erityisen kiinnostavalla tavalla esiin niiden tavoissa selittää kielen ja toisaalta musiikin ymmärtämistä.

Merkitystä koskevista teorioista — ainakin mitä tulee referentialistiseen teoriaan — voitaisiin epäilemättä löytää *Tractatusta* tuoreempiakin edustajia. Sama pätee myös musiikin tunneilmaisuteoriaan, josta on esitetty ja epäilemättä tullaan esittämään lukuisia erilaisia teknisiä variantteja. Yksi tämän esityksen keskeisiä motiiveja on kuitenkin valottaa nimenomaan Wittgensteinin merkityskäsitysten suhdetta taideteoriaan ja osittain tätä kautta myös hänen omia näkemyksiään taiteesta, sen merkityksestä ja ymmärtämisestä. Tunneilmaisuteoriaa koskevien esimerkkien valinnassa on pyritty valottamaan asiaa nimenomaan Wittgensteinin ajatusten kannalta kiinnostavalla tavalla.

## Referenssi merkityksen perustana

Teoksessaan *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein esittää kielen kuvateorian tunnetun käsityksensä lauseiden merkityksestä. Sen mukaan lauseet ovat yksityisten asiaintilojen kuvia, joiden kyky kuvata tai esittää näitä asiaintiloja perustuu toisaalta kuvaavaan suhteeseen ja toisaalta kuvaamismuotoon. Edellisellä Wittgenstein tarkoittaa, että lauseiden konstituentti-elementit, sanat, vastaavat kuvaamiensa asiaintilojen elementtejä, olioita; sanat viittaavat tiettyihin olioihin. Kuvaava suhde lauseen ja yksityisen asiaintilan välillä ei kuitenkaan riitä tekemään lauseesta asiaintilan kuvaa, vaan lauseella täytyy Wittgensteinin mukaan olla yksityisen asiaintilan rakennetta vastaava rakenne. Tämän mahdollistaa kuvaamismuoto “kuvaamismuoto on mahdollisuus, että oliot suhtautuvat toisiinsa samoin kuin kuvan elementit”.<sup>2</sup>

Koska lauseen rakenteen täytyy vastata kuvaamansa yksityisen asiaintilan rakennetta ollakseen sen kuva, on kuvaamismuodon luonnollisesti oltava jotakin varsin yleistä. Avaruudellista ilmiötä kuvaava lause ei voi olla avaruudellinen riittävän samalla tavalla, väreistä puhuva lause ei voi olla värillinen jne. Wittgensteinin ratkaisee tämän ongelman esittämällä, että lauseen kuvaamismuoto on looginen muoto, joka on myös todellisuuden muoto.<sup>3</sup> Lauseilla todellisuuden kuvina on siis sen kanssa yhteinen looginen muoto. Muoto puolestaan mahdollistaa rakenteen, niin asiaintiloissa kuin lauseissakin<sup>4</sup>.

Lauseet siis koostuvat yksinkertaisista kielellisistä merkeistä, jotka ovat luonteeltaan nimiä. Niiden merkitys (*Bedeutung*) perustuu siihen, että kukin niistä nimeää olion, joka on kyseisen nimen merkitys<sup>5</sup>. Lauseen merkityssisältö (*Sinn*) puolestaan on se mahdollinen yksityinen asiaintila — tietty yksinkertaisten olioiden kombinaatio — jota lause kuvaa. Kuten sanottu, tämä kuvaaminen edellyttää paitsi nimien luomaa referentialista sidosta maailmaan, myös lauseen ja todellisuuden välistä rakenteellista isomorfiaa.

Referentialistinen kielikäsitys johtaa luontevasti



atomistiseen ontologiseen käsitykseen. Jos sanojen merkitys perustuu siihen, että kukin sana viittaa tai osoittaa tiettyyn olioon, on johdonmukaista ajatella, että maailmassa on jakamattomia perusosasia. *Tractatuksen* viitekehyyksessä tämän roolin täyttävät yksinkertaiset, "kiinteät ja pysyvät" oliot, jotka Wittgensteinin mukaan muodostavat maailman substanssin. Yksityiset asiintilat rakentuvat olioista, jotka tällöin "liittyvät toisiinsa kuin ketjun renkaat"<sup>6</sup>. Kunkin olion muoto määrittää sen, millaisissa yksityisissä asiintiloissa se voi olla osallisena, miten se voi kombinoitua muiden olioiden kanssa. Wittgenstein toteaa: "jos tunnemme kaikki oliot, tunnemme samalla kaikki mahdolliset yksityiset asiintilat"<sup>7</sup>. Tässä mielessä maailma, vallitsevien yksityisten asiintilojen kokonaisuus, palautuu yksinkertaisten olioiden muotoon.<sup>8</sup>

Kuitenkin voidaan ajatella, että lauseen merkityssisältöön kuuluu muutakin kuin mahdollinen yksityinen asiintila. "Lauseen merkityssisältö on sen yhtäpitävyys tai yhtäpitävyyden puute niiden mahdollisuuksien suhteen, että yksityiset asiintilat vallitsevat tai ovat vallitsematta"<sup>9</sup>. Lause asetetaan todellisuutta vasten, projisoidaan todellisuuteen siten, että se on joko tosi tai epätosi. Tällöin lause väittää todellisuudesta jotakin, se väittää, että sen kuvaama asiintila vallitsee. Miten tämä projektio sitten tapahtuu? Wittgensteinin mukaan "projektiomenetelmä on lauseen merkityssisällön ajattelemista"<sup>10</sup>. Ajattelemalla tiettyä yksityistä asiintilaa annan lauseelle yksiselitteisen merkityssisällön. Tällaisen tulokinnan mukaan lause, kuten ajatuskin on väite ja luonteeltaan viime kädessä psykologinen tapahtuma tai akti.<sup>11</sup>

Puhuminen psykologisista tapahtumista on usein nähty vieraana *Tractatuksen* järjestelmälle. Wittgenstein itse suhtautuu torjuvasti kaikkiin psykologis-luonteisiin spekulatioihin, hänen mukaansa "psykologia ei liity filosofiaan muita luonnontieteitä yhtään läheisemmin."<sup>12</sup> Toisaalta hän kuitenkin itse (kirjeessään Russellille) puhuu maailman olioita ja kielen sanoja vastaavista ajattelun yksinkertaisista elementeistä, joiden luonteen selvittäminen on jätettävä psykologian tehtäväksi<sup>13</sup>. Muutamat kommentit

taattorit ovatkin ottaneet kannan, jonka mukaan *Tractatuksen* sisältyy psykologisia tai epistemologisia oletuksia, jotka on vain "lakaistu maton alle"<sup>14</sup>. Tällaista käsitystä tukevat myös Wittgensteinin myöhemmässä tuotannossa esiintyvät pohdinnat ja varhaisfilosofiaan kohdistuvan kriittikin kytkeytyminen myös internalistisen ymmärtämiskäsityksen kritiikkiin.

Esimerkkeinä *Tractatuksen* kielen käyttäjän mentalistisesta roolista voidaan pitää juuri ymmärtämistä ja toisaalta tarkoittamista ymmärtämisen käänteisenä vastinparina. Sanan ymmärtäminen *Tractatuksen* viitekehyyksessä tarkoittaa sen kytkemistä relevanttiin olioon; lauseen ymmärtäminen puolestaan voisi olla relevantin asiintilan konstruoinnista mielessä lauseessa näkyvän rakenteen ja toisaalta nimettyjen olioiden nojalla. Lauseen merkityssisällön ajattelemista, ja siten yksiselitteisen kohteen antamista kyseiselle lauseelle voidaan kutsua löysemmin tarkoittamiseksi.<sup>15</sup>

Tämän esityksen näkökulmasta *Tractatuksen* tekevät erityisen kiinnostavaksi edellä hahmotellut teemat, jotka voidaan vielä tiivistää seuraaviin väitteisiin.

RM (i) Kielen sanat ovat nimiä, joiden merkitys perustuu referentiaaliseen suhteeseen nimen ja sen nimeämän olion välillä. (ii) Lauseet ovat tosiseikkojen kuvia. Jotta lauseilla olisi merkityssisältö vaaditaan edellä mainitun referenssin lisäksi (ainakin) lauseen ja yksityisen asiintilan välistä rakenteellista isomorfiaa.<sup>16</sup>

RO Yksinkertaiset oliot muodostavat maailman substanssin, ja niiden joukko (muotonsa nojalla) määrittää kaikki mahdolliset yksityiset asiintilat.<sup>17</sup>

RY Kielen ymmärtämisessä on (i) yksinkertaisten merkkien kohdalla kyse nimen (mentaalisen) yhdistämisestä tiettyyn olioon. (ii) Lauseen ymmärtäminen on mielensisäisen assosiaation muodostumista lauseen ja yksityisen asiintilan välille lauseen muodon ja sen konstituenttien merkitysten nojalla. Myös merkityssisällön antaminen lauseelle edellyttää mielensisäistä suuntautumista sen kohteeseen.

## Ulkomusiikillisista teorioista

Referentialistinen merkityskäsitys — ainakin niiltä osin kuin edellä esitettyjä merkitystä, ymmärtämistä ja myös todellisuuden luonnetta koskevia teesejä voidaan pitää sen kannalta keskeisinä — heijastuu myös suureen osaan taiteen ja musiikin merkitystä koskevista teorioista. Näitä teorioita voidaan nimittää ulkomusiikillisiksi siinä mielessä, että niiden mukaan musiikin merkitys ei ensisijaisesti ole musiikillinen, vaan sävelteosten tehtävä on toimia viestinnän välineenä. Musiikin avulla välitettävän viestin sisältö voi olla joko käsitteellinen tai, useimmiten, tunteisiin liittyvä.

Esimerkkinä yrityksestä käyttää musiikkia käsitteiden välittämiseen voidaan pitää vaikkapa Wagnerin johtoaiteknikkaa, jonka tietyn teeman tehtävä on vastata oopperassa esiintyvää henkilöä tai esinettä, kuten miekkaa.<sup>18</sup> Toisaalta esimerkiksi sosialistisen realismin piirissä syytettiin tiettyjä säveltäjiä heidän teostensa epädemokraattisuudesta — käsitys, joka tuntuu oletettavan, että sävelteos kykenee esittämään poliittisia kannanottoja.<sup>19</sup> Ehdottomasti vetoavampi ja osaksi arkikäsitteiksi muuttanut kanta musiikin sisällöstä on kuitenkin tunneilmaisusteettinen: musiikki ilmaisee, esittää, kuvaa, välittää ja artikuloi tunteita.

Ausdrucks!" // dieser Ausdrucks-  
verse!" // aber jetzt mag, oder mag  
nicht gerne sein, sie folge.  
recht zu kommen.

S Von den Melodien Schuberts  
kann man sagen, sie seien  
voller pointen, & das kann  
man von den Mozart nicht  
sagen. Schubert ist barock.  
Man kann auf gewisse  
stellen einer Schubertschen  
Melodie zeigen & sagen: siehst  
du, das ist der Witz dieser  
Melodie, beißt sich der  
Gedanke zu.

S Auf die Melodien der  
verschiedenen Komponisten  
kann man jenes Prinzip  
der Betrachtung anwenden:  
jede Baumart sei in anderer  
Forme 'Baum'. D. h.: Laß sich

nicht referieren dadurch, daß  
man sagt, alles dies seien  
Melodien. Es sind Stufen auf  
einem Weg, der von etwas, was  
du sein Melodie nennen würdest,  
zu etwas führt, was du auch  
keine nennen würdest. Wenn  
man bloß die Tonfolgen &  
den Wechsel der Töne auf den  
reht, so erscheinen alle diese  
Gebilde allerdings in Koordination.  
Aber siehst du aber das Feld  
an, in dem sie stehen (also ihre  
Bedeutung), so wird man ge-  
neigt sein zu sagen: Hier ist  
die Melodie etwas ganz andere  
als dort (sie hat hier  
einen anderen Ursprung, spielt  
eine andere Rolle, u.a.).

S "Als du zu reden anfingst,  
lachtest du, du meinst...." In  
dieser Äußerung besteht man

Musiikin tunneilmaisuteorian muotoja on lukuisia. Var-  
haisemmat käsitykset perustuvat ajatukseen säveltäjän  
itseilmaisusta, säveltäjä ikään kuin "vuodattaa teoksiinsa  
sydämensä mahlaa". Esimerkiksi Deryck Cooke pyrkii  
osoittamaan, että tämä on mahdollista eräänlaisen musiik-  
killisen vokabulaarin avulla nouseva duurikolmisointu il-  
maisee ulospäinsuuntautunutta, aktiivista ja varmaa iloa,  
laskeva mollikolmisointu ilmaisee passiivista elämänilon  
katoamista jne.<sup>20</sup> Toisaalta on ehdotettu, että musiikin  
tunneimerkitys perustuu — riippumatta säveltäjän hetkel-  
lisistä tunnetiloista — sen kykyyn herättää kuulijoissaan  
tunteita. Tolstoin taideteoriassa molemmat tunneilmaisun  
muodot yhdistyvät: "taide on inhimillistä toimintaa. Tämä  
toiminta on siinä, että ihminen itsetietoisesti, määrättyjen  
ulkonaisten merkkien avulla ilmaisee toisille tuntemiansa  
tunteita, ja nämä tunteet tarttuvat toisiin"<sup>21</sup>.

Näitä käsityksiä hienostuneempaan pidetään kuitenkin  
usein Susanne K. Langerin kehrittelemää ajatusta musiik-  
kista tunteiden kuvana. Hänen mukaansa musiikki symboloi  
emootioita abstrakteina, käsitteellisistä tai konventio-  
naalisista yhteyksistä riippumattomina entiteetteinä. Tä-  
mä on Langerin mukaan mahdollista, koska tunteilla ja  
musiikilla on yhteinen looginen muoto — ajatus, jonka hän  
siirtää taideteoriaansa *Tractatuksen* kielifilosofisesta yhtey-  
destä. Musiikille, kuten tunteille, on hänen mukaansa  
ominaista kiihtyminen, hidastuminen, hiljentymisen ja  
voimistuminen. Tämän rakenteellisen yhdenmukaisuuden  
ansiota musiikki kykenee eksplikoimaan tunteita, paljas-  
tamaan niiden olemuksen tavalla, johon luonnollinen kie-  
li ei pysty.<sup>22</sup> Sävellystyö perustuukin ennen muuta säveltä-  
jän inhimillisiä tunteita koskevaan tietämykseen ja tätä  
kautta kykyyn artikuloida mentaalisia jännitteitä ja niiden  
purkauksia. Kuulija puolestaan voi seurata musiikissa  
"suoraan hänen ymmärrykselleen" esittyviä tunteita joutu-

matta itse niiden valtaan, jopa tutustua musiikin välityksel-  
lä sellaisiin tunteisiin, joita ei itse ole aiemmin kokenut.<sup>23</sup>

Tunneilmaisuteorian käsitys sävellystyöstä heijastelee  
usein romantiikan, tunneilmaisukäsityksen kultakauden,  
ajatuksia. Säveltäminen nähdään tällöin luontaiseen lah-  
jakkuteen tai jopa nerouteen perustuvana vaistonvarai-  
sena prosessina, jonka voimakas tunne tai inspiraatio  
käynnistää. Asianmukainen tapa kuunnella musiikkia on  
joko eläytyä empaattisesti säveltäjän tunteisiin (teorian  
romanttisemmat versiot) tai seurata siinä esittyviä tai ek-  
semplifioituvia tunteita (Langer).<sup>24</sup>

Edelliset esimerkit pyrkivät havainnollistamaan väitet-  
tä, jonka mukaan musiikin tunneilmaisuteoria seuraa var-  
sin uskollisesti referentialistiselle merkitysteorialle tyypil-  
isiä käsityksiä.

TM Musiikin merkitys perustuu (i) musiikilliseen sa-  
nastoon, jonka merkit viittaavat erityisiin tunteisiin tai  
käsitteellisiin sisältöihin (Cooke, Tolstoi, Wagner), ja/tai  
(ii) musiikin ja tunteiden väliseen rakenteelliseen sa-  
mankaltaisuuteen (Langer).

TO On olemassa tunteita in abstracto ja ne voidaan  
identifioida ilman käsitteellisen tai toiminnallisen kon-  
tekstin tukea.

TY Musiikin ymmärtäminen on (i) asianmukaisen tun-  
teen yhdistämistä tiettyyn merkkiin (dominanttisointu  
— ilo, riemu) tai (ii) tunteen tunnistamista rakenteelli-  
sen hahmon nojalla.

### Holistinen merkityskäsitys

Myöhemmin Wittgenstein kuitenkin hylkää *Tractatuksen*

referentialistisen kielikäsitteiden ja esittää uuden kokonaissysteemin, joka sisältää paitsi merkitystä, oppimista ja ymmärtämistä koskevia kannanottoja, myös filosofian menetelmiä ja perinnettä koskevan yleisen asenteen. Wittgensteinin myöhemmän filosofian perusajatuksia on yksityisen kielen mahdottomuus: vain kielenkäytön julkisen, yhteisöllisen luonteen kautta syntyy sanojen ja lauseiden merkityksen aito normatiivisuus. Kielen (solipsistinen) subjekti ei aseta nimien ja olioiden, lauseiden ja yksityisten asiaintilojen välistä vastaavuutta, ja käytä kieltä yksinomaan kuvaamaan maailman asiaintiloja. Sen sijaan kielen subjektina on yhteisö, joka käyttää kieltä monin erilaisin ja pelaa eri kielipelejä käytäntöön kytkeytyvin tavoin.<sup>25</sup>

Puhuttaessa kielen merkityksestä ei voida lähteä etsimään mitään yksiselitteistä teoriaa, joka soveltuisi kaikkiin merkityksen tapauksiin. Sen sijaan on tarkasteltava sanoja ja lauseita suhteessa kielelliseen kontekstiinsa. Kuten tunnettua, Wittgenstein toteaa "sana 'merkitys' voidaan määritellä niin, että määritelmä kattaa suuren tapausten luokan — vaikkakaan ei kaikkia sen käyttötapauksia. Sanan merkitys on sen käyttö kielellä"<sup>26</sup>. Lauseen merkityksen konstituutuminen ei myöskään edellytä mielen sisäistä suuntautumista täsmälliseen kohteeseen, psykologista aktia, joka antaisi lauseelle elämän. Sen sijaan "merkki (lause) saa merkitsevyytensä merkkijärjestelmästä — siitä kielestä, johon se kuuluu." "Kun ajattelen kielessä, kielellisen ilmaisun rinnalla ei mielessäni liiku 'merkityksiä', vaan itse kieli on ajattelun väline."<sup>27</sup>

Yksilö oppii kielen integroitumalla yhteisön kielenkäyttötapoihin. Vaikka eri kielipelejä ei voidakaan määritellä esittämällä niitä koskevia eksplisiittisiä sääntöjä, voidaan kuitenkin sanoa, että sikäli kuin ihmisten välinen kommunikaatio ylipäättään on mahdollista, täytyy vallita joitakin säännönmukaisuuksia sen suhteen, millaisia sanoja on asianmukaista käyttää missäkin yhteydessä. Kielen ymmärtäminen edellyttää siten kykyä reagoida asianmukaisesti esimerkiksi lauseeseen "Ojentaisitko maitokannun". Mahdollisia vastauksia on tietysti monia — "Ole hyvä, tässä" tai "Valitettavasti maito on loppu" — mutta mikä tahansa vastaus ei ole säännön korrektia noudattamista. Ymmärtämistä ei toisin sanoen kuvata minkään sisäisen mieleen juolahtamisen avulla, vaan Wittgenstein näkee sen pikemminkin kykynä soveltaa kieltä. "Lauseen ymmärtäminen on kielen ymmärtämistä. Kielen ymmärtäminen on tekniikan hallitsemista."<sup>28</sup> Sama eksternalismi pätee myös tarkoitukseen: "tarkoitus on upotettuna tilanteeseen, ihmisten tapoihin ja instituutioihin." "Voin tarkoittaa jotakin jollakin vain jossakin kielessä."<sup>29</sup>

Ontologiasta puhuminen on myöhäisfilosofian kontekstissa ongelmallista. Kielen käyttöä ja sen erilaisia funktioita korostava käsitys kietoo kielen ja todellisuuden toisiinsa monin erilaisin tavoin, ja inhimillisen elämänmuodon konventioista ja tarkoituseristä riippumattomien yksinkertaisten olioiden eristäminen tulee mahdottomaksi:

"Mutta mitkä ovat yksinkertaiset rakenneosat, joista todellisuus rakentuu? — Mitkä ovat tuolin yksinkertaiset rakenneosat? — Puupalat, joista se on liitetty yhteen? Vai molekyyli vai atomit? — 'Yksinkertainen' merkitsee ei kompleksinen. Kysymys on silloin tästä: Missä mielessä 'kompleksinen'? Ei ole mitään mieltä puhua 'ilman muuta, ehdottomasti, tuolin yksinkertaisista rakenneosista'.<sup>30</sup>

Vastaavasti filosofian perinteinen pyrkimys esittää kielelme käsitteille määritelmiä, lyödä käsitteen ala lukkoon

välttämättömien ja riittävien ehtojen avulla, näyttäytyy illusorisena. Käsitteet ovat luonteeltaan perheyhtäläisiä. Asiat, joita tarkoitamme esimerkiksi sanalla "peli" eivät kaikki sisällä tiettyä ominaisuutta tai ominaisuuksien joukkoa — kuitenkin osaamme käyttää tätä sanaa asianmukaisesti. Kysymykseen mitä tarkoitetaan sanalla "peli", on mielekästä vastata luettelemalla erilaisia pelejä ja kuvaamalla niitä, kenties pelaamalla kysyjän kanssa erä muistipeliä.<sup>31</sup>

Jotta ero referentialistiseen kielikäsitteeseen piirtyisi selvänä esiin, voidaan edellä esitetty muotoilla samoin kolmen keskeisen linjauksen osalta.

HM Ei voida esittää kaikenkattavaa teoriaa merkityksestä. Yleinen luonnehdinta olisi kuitenkin (i) sanan kohdalla, että sanan merkitys on sen käyttö kielellä. (ii) Lauseella ei ole vain yhtä funktiota, vaan lauseita voidaan käyttää moniin eri tarkoituksiin. Tällöinkin merkitys määrittyy kontekstista käsin.

HO Maailman viipaloituminen perustuu inhimillisiin käytäntöihin. "Kielioppi kertoo, minkä laatuinen olio jokin on".<sup>32</sup>

HY Kielenkäyttöä voidaan luonnehtia kieliyhteisön tapoina ja instituutioina. Integroitua kieliyhteisön jäsenyyteen, puhuja oppii hallitsemaan kielenkäytön säännönmukaisuuksia ja osoittaa ymmärtävänsä kieltä soveltamalla näitä sääntöjä korrektisti.

## Musiikin formalismin periaatteista

Taideteorian piirissä edellä kuvattua holistista merkityksen ja ymmärtämisen käsitystä tuntuisi ainakin joissakin suhteissa lähestyvän formalismi. Formalismi ei tosin ole mikään yhtenäinen suuntaus, vaan siihen sisältyy useita erilaisia ja eri taiteenaloja koskevia kannanottoja. Näille yhteistä kuitenkin on pyrkimys puolustaa taiteen autonomista asemaa riippumatta kaikista ulkomaailmista (poliittisista, moraalisisista, uskonnollisista tai viihteellisistä) tarkoituseristä. Tässä tarkastellaan lähinnä musiikin formalismia, jonka edustajista mainitaan yleensä Eduard Hanslick, Igor Stravinski ja Edmund Gurney. Myös Leonard B. Meyerin ajattelua on luonnehdittu formalistiseksi.<sup>33</sup>

Hanslickin klassinen esse *Vom Musikalisch-Schönen* (1854) on alunperin musiikin tunnelmaisuustiettiikkaa vastaan suunnattu puheenvuoro. Hanslickin mukaan säveltäjällä ei ole ensin mielessään tiettyä tunnekkaitteettia tai käsitteellistä ideaa, jonka hän sitten transformoisi säveliksi. Sen sijaan musiikki esittää musiikillisia ideoita, jotka ovat päämäärä sinänsä — säveltäminen on työskentelyä näiden ideoiden parissa. Musiikin kauneus on spesifisti musiikillista kauneutta, joka ei kaipaa mitään ulkomusiikillista sisältöä vaan koostuu sävelistä. "Se ei puhu sävelten välityksellä, se puhuu säveliä".<sup>34</sup> Materiaalinaan musiikilla on sävelten järjestelmä, joka pitää sisällään mahdollisuuden muotoutua melodian, harmonian ja rytmin hahmoiksi. "Musiikin sisältöä ovat soiden liikkuvat muodot".<sup>35</sup> Esimerkiksi länsimaisen musiikin kohdalla nimenomaan tonaalisen järjestelmän tunteminen mahdollistaa teeman sisäisen koherenssin, musiikillisten jännitteiden ja purkausten välisten suhteiden tunnistamisen. Tällainen implisiittinen tietämys musiikista vastaa kykyämme muodostaa äidinkiellellämme kieliopillisia lauseita.<sup>36</sup>

Hanslickin mukaan musiikkia kuunneltaessa on erehdys

keskittyä etsimään siitä säveltäjän mahdollisesti tuntemia tunteita tai narratiivisia sisältöjä, puhumattakaan siitä, että kuulija keskittyisi omiin tuntemuksiinsa. Säveltäjän ei-musiikillisten intensioiden löytäminen musiikista on Hanslickin mielestä periaatteessa mahdotonta,<sup>37</sup> jälkimmäistä, emotionaaliseen kylpemiseen keskittyvää tapaa kuunnella musiikkia, hän kutsuu patologiseksi. Esteettiselle lähestymistavalle sen sijaan on ominaista tarkkaavaisuus, pyrkimys seurata musiikin elementtejä ja sitä tapaa, jolla säveltäjä on asettanut ne suhteeseen keskenään. Aito esteettinen mielihyvä on sidoksissa tähän kontemplatiiviseen aktiviteettiin; toinen välttämätön edellytys on, että kuuntelemme teosta sen itsensä vuoksi.<sup>38</sup>

Toisin kuin tunneilmaisuustietikka, formalistinen käsitys musiikista korostaa tiedon ja kokemuksen roolia musiikin ymmärtämisessä. Esimerkiksi Leonard B. Meyer ajattelee (kuten Hanslick), että musiikin ilmaisuväline, rakenteisiin sisältyvät tendenssit ovat konventionaalisia ja tyylispesifisiä. Omaksuessaan tietyn musiikillisen tyylin kieliopin, kuuntelija samalla oppii suuntaamaan havaintoiaan ja odotuksiaan musiikkiin sisältyvien tendenssien mukaisesti ja siten seuraamaan musiikin merkityksiä.<sup>39</sup> "Kuunteleminen on aina välttämättä analyttistä abstraktiota, luokittelua ja musiikillisten stimulusten organisoimista kokonaisuuksiksi, prosesseiksi ja keskinäisiksi suhteiksi".<sup>40</sup> Sen oppiminen tapahtuu kuuntelemalla ja musisoimalla, eikä musiikin teorian käsitteellinen tuntemus riitä melodisten linjojen asianmukaiseen hahmottamiseen tai ymmärtämiseen.<sup>41</sup>

Ainakin seuraavissa suhteissa formalistisia käsityksiä voidaan pitää analogisina Wittgensteinin myöhemmän ajattelun kanssa.

FM Musiikki ei saa merkitystään ulkomusiikillisesta tunteiden tai käsitteellisten merkitysten tasosta, vaan sen merkitykset syntyvät (esimerkiksi) duuri-mollitonaalisen järjestelmän sisäisistä hierarkkisista suhteista.

FO Hanslickin mukaan tunneilmaisuustietikan teesi tunteista in abstracto on kestävä. Tunteet eivät hänen mukaansa voi esiintyä käsitteellis-konventionaalisista yhteyksistä irrallaan.<sup>42</sup>

FY Musiikin ymmärtäminen on musiikillisten suhteiden hallintaa, joka viime kädessä ilmenee kykynä soveltaa tonaalista järjestelmää. Käytännössä tämä tarkoittaa useimmiten sitä, että pystyy seuraamaan musiikillisiä tapahtumia ja ennakoimaan musiikillisiä ilmiöitä, mutta myös kykynä tuottaa musiikillinen vastaus musiikilliseen kysymykseen, toistaa rummutettu rytmi jne.<sup>43</sup>

### Wittgensteinin taidetta koskevista huomautuksista

Jotta tarkastelu Wittgensteinin myöhempien kieltä koskevien käsitysten ja formalismin välillä ei jäisi vain epämääräiseksi analogiaksi yleisten periaatteiden tasolla, on kiinnostavaa tarkastella myös Wittgensteinin omia huomautuksia taiteesta ja erityisesti musiikista. Toistuva teema hänen kirjoituksissaan on lauseen vertaaminen musiikilliseen teemaan ja ymmärtämisen rinnastaminen näissä kahdessa tapauksissa toisiinsa.<sup>44</sup> Toinen on systemaattisesti esiintyvä kannanotto musiikin autonomian puolesta:

"Joskus on sanottu, että musiikki välittää meille iloi-

suuden, alakuloisuuden, voitonriemun jne. jne. tuntemuksia. Tässä selityksessä on meitä luotaantyöntävää, että se näyttää sanovan, että musiikki on väline, jonka avulla meissä tuotetaan tunnesarjoja. Ja tästä voisi päätellä, että mikä tahansa muu keino tällaisten tunteiden tuottamiseksi kelpaisi meille musiikin asemesta yhtä hyvin. — Meistä tuntuu houkuttelevalta vastata tällaiseen selitykseen 'Musiikki välittää meille itsensä!'"<sup>45</sup>

Onkin häkellyttävää, että muutamat tutkijat<sup>46</sup> väittävät Wittgensteinin kannattavan tai ihailevan Tolstoin taide teoriaa. Tämä ei ole hämmästyttävää yksinomaan siksi, että Wittgenstein eksplisiittisesti sanoo Tolstoin teoriaa huonoksi ja mielettömäksi,<sup>47</sup> vaan myös siksi, että ne yleisemmät oletukset, joita tunneilmaisuusteoriaan sisältyvät tunteiden tuottamiseksi kelpaisi meille musiikin asemesta yhtä hyvin. — Meistä tuntuu houkuttelevalta vastata tällaiseen selitykseen 'Musiikki välittää meille itsensä!'"<sup>45</sup>

Luennossa estetiikasta Wittgenstein tarkastelee esteettistä arvoarvostelmaa, mutta hän antaa sille estetiikan valtavirrasta poikkeavan merkityksen. Wittgenstein nimitäin toteaa, että sanoilla "hyvä" ja "kaunis" on estetiikassa loppujen lopuksi varsin marginaalinen rooli. Esteettiset arvostelmat eivät ole niinkään sitä, että jollekin taideteokselle postuloidaan ominaisuus "olla kaunis", vaan pikemminkin arvostelma on luonteeltaan hyväksynnän ilmaus, läheistä sukua ilmauksille "tämä on korrekti", "juuri näin". Tällainen näkökanta herättää luonnollisesti kysymyksen "korrekti suhteessa mihin?" — Vastaus tähän kysymykseen vie estetiikan ongelmakentän hyvin lähelle myöhemmän filosofian käsityksiä kielestä ja sen ymmärtämisestä.<sup>48</sup>

Vaikuttaa siltä, että Wittgensteinin mukaan myös taiteessa (ja sellaisissakin inhimillisen toiminnan muodoissa kuin vaateen leikkaus, talon rakentaminen) on olemassa kielen sääntöjä muistuttavia säännönmukaisuuksia, joiden hallitseminen (oli se sitten implisiittistä tai ei) on välttämätön edellytys taiteen ymmärtämiselle ja sitä kautta asianmukaisten esteettisten arvostelmien lausumiselle.

"Kun esitämme esteettisen arvostelmaa jostakin asiasta, emme vain tuijota sitä suu auki ja sano 'Ah!, miten ihmeellistä!' Erotamme henkilön, joka tietää mistä puhuu, henkilöstä, joka ei sitä tiedä. [...] sanoisimme henkilöstä, joka ei tunne runomittoja mutta joka on saanut voimakkaan vaikutelman, ettei hän tiedä, mistä asiassa on kysymys. Musiikin piirissä tämä on vieläkin selväpiirteisempää. Oletetaan, että joku ihailee hyväksi tunnettua musiikkia ja nauttii siitä, mutta ei pysty muistamaan edes yksinkertaisimpia sävelmiä, ei tiedä milloin basso tulee mukaan jne. Sanomme, ettei hän ole tajunnut, mitä siinä on. Emme käytä puhetaapaa 'Se-jäse on musikaalinen' niin, että sanomme häntä musikaaliseksi, jos hän sanoo 'Ah!' kuullessaan jonkin kappaaleen — yhtä vähän kuin sanomme koiraa musikaaliseksi, jos se heiluttaa häntänsä musiikkia kuullessaan."<sup>49</sup>

Korrektiin huomautusten esittäminen esimerkiksi musiikista kytkeytyy oleellisesti sellaisten asioiden kuin kontrapunkti ja harmoniaoppi tuntemukseen. Ihmistä voidaan harjoittaa tällaisten asioiden tuntemuksessa, mutta toisaalta formaali koulutuskaan ei ole välttämätöntä, jos yksilö on vaikkapa musiikin kuuntelemisen ja musisoimisen avulla oppinut implisiittisesti tunnistamaan kulttuurinsa musiikin säännönmukaisuudet, jos hänellä on hyvä korva, kuten sanotaan. Oleellista kuitenkin on, kuten Wittgenstein toteaa "säännöt oppiessanne päädytte yhä tarkempiin arvostelmiin".<sup>50</sup> Wittgensteinin mukaan on tarpeetonta sai-



vartelua sanoa, että jokainen säveltäjä muutti sääntöjä, kehitti niistä omaa sävelkieltään. Tosiasiassa tonaalisen säveljärjestelmän muutos on tapahtunut hitaana prosessina — aivan kuten luonnollisen kielenkin muutos — ja kaikkia sääntöjä ei suinkaan ole muutettu kerralla.<sup>51</sup>

Wittgenstein mukaan on olemassa jotakin, jota sanotaan "sivistyneeksi" mauksi. Sivistyneeseen makuun kuuluu ennen muuta tiettyjen kulttuuriimme kuuluvien säännönmukaisuuksien hallinta ja tämän maun kuvaileminen vaatisi viime kädessä koko kulttuurin kuvailemista.<sup>52</sup> Nämä säännönmukaisuudet eivät kuitenkaan liity pelkästään yleiseen käyttäytymiskoodistoon — siihen miten konsertissa tulee käyttäytyä, minkätyyppiset lausunnot ovat soveliaita missäkin tilanteessa —, vaan myös spesifisti tiettyyn taiteenlajiin sisältyvien periaatteiden hallintaan. Tässä suhteessa Wittgensteinia voi hyvinkin pitää jopa formalistisena ajattelijana, ainakin sikäli kuin formalismi nähdään tietyn taiteenlajin muotokielen ja perinteen hallintaa ja ymmärtämistä tässä mielessä korostavana esteettisenä suuntana.

## Kirjallisuus

- Baker, G. P. and Hacker, P. M. S. (1980): *Wittgenstein Understanding and Meaning — Vol. 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Blackwell, Oxford.
- Bowman, Wayne D. (1991): "The Values of Musical 'Formalism'", *Journal of Aesthetic Education*, Fall 91, s.41-59.
- Cooke, Deryck (1959): *The Language of Music*. Oxford University Press, New York.
- Fogelin, Robert J. (1976/1987): *Wittgenstein* (toinen, korjattu painos). Routledge, London.
- Glock, Hans-Johann (1996): *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell Publishers Ltd, Oxford.
- Hacker, P.M.S. (1972): *Insight and Illusion*. Clarendon Press, Oxford.
- Hanslick, Eduard (1986): *On the Musically Beautiful* (saksankielisen alkuteoksen Vom Musikalisch-Schönen kahdeksannesta editiosta 1891 kääntänyt ja toimittanut Geoffrey Payzant, teos ilmestyi alunperin 1854). Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Janik, Allan & Toulmin, Stephen (1973): *Wittgenstein's Vienna*. Simon & Schuster, New York.
- Kannisto, Heikki (1986): *Thoughts and Their Subject*. Acta Philosophica Fennica, Helsinki.
- Kenny, Anthony (1973): *Wittgenstein*. Penguin Books Ltd, Harmondsworth.
- Langer, Susanne K. (1942/1969): *Philosophy in a New Key*. Oxford University Press, London.
- Meyer, Leonard B. (1956): *Emotion and Meaning in Music*. The University of Chicago Press, London.
- Meyer, Leonard B. (1973): *Explaining Music*. The University of Chicago Press, London.
- Tolstoi, Leo (1889): *Mitä on taide?*, (suomentanut Jalmari A.). Werner Söderström, Porvoo.
- Volkov, Solomon, toim. (1979): *Dimitri Sostakovitsin muistelmat*. Otava, Keuruu.
- Wimsatt, W.K. jr. & Beardsley, Monroe C. (1954/1978): "The Intentional Fallacy", teoksessa *Philosophy Looks at the Arts. Contemporary Readings in Aesthetics* (ed. Joseph Margolis). Temple University Press, Philadelphia.
- Wittgenstein, Ludwig (1977): *Muistikirjoja 1914-1916* (MK) (suomentanut Heikki Nyman). WSOY, Helsinki, (alkuteos Notebooks 1914-1916, Basil Blackwell, 1961).
- Wittgenstein, Ludwig (1978): *Zettel — filosofisia katkelmia* (Z) (suomentanut Heikki Nyman). WSOY, Helsinki, (alkuteos Zettel, Basil Blackwell, 1967).
- Wittgenstein, Ludwig (1979): *Yleisiä huomautuksia* (YH.) (suomentanut Heikki Nyman). WSOY, Helsinki, (alkuteos Vermischte Bemerkungen).
- Wittgenstein, Ludwig (1980): *Sininen ja ruskea kirja* (SR.) (suomentanut Heikki Nyman). WSOY, Helsinki, (alkuteos 1958, Basil Blackwell).
- Wittgenstein, Ludwig (1981): *Filosofisia tutkimuksia* (FT) (suomentanut Heikki Nyman). WSOY, Helsinki (alkuteos Philosophische Untersuchungen, Basil Blackwell, 1953).
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) (3. tarkistettu painos) (suomentanut Heikki Nyman). WSOY, Helsinki.
- Wittgenstein, Ludwig (1988): *Huomautuksia psykologian filosofiasta I* (HPF1) (suomentanut Heikki Nyman). WSOY, Helsinki, (alkuteos Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Band I, Basil Blackwell, 1980).
- Wittgenstein, Ludwig (1995): *Cambridge letters* (CL) (toim. Brian McGuinness ja Georg Henrik von Wright). Blackwell Publishers, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (painovuotta ei mainita): *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (LC) (ed. Cyril Barrett). University of California Press, Berkeley and Los Angeles. (Ainakin ensimmäinen ja toinen luento on julkaistu Heikki Nymanin suomennoksina *Parnassossa* 7/81, s. 425-438.

## Viitteet

1. SR s.265.
2. TLP 2.151.
3. ibid. 2.18.
4. ibid. 2.032, 2.033 ja 2.15.
5. ibid. 3.202 ja 3.203.
6. ibid. 2.03.
7. ibid. 2.0124.
8. ibid. 2-2.2.03. Esim. Kenny toteaa, että Wittgensteinin käsitykset maailmasta seuraavat johdonmukaisesti hänen kielikäsitteistään, ja niiden sijoittaminen Tractatukseen alkuun vain naamioi tämän riippuvuussuhteen (Kenny, 1973 s. 72).
9. ibid. 4.2.
10. ibid. 3.11.
11. Kannisto, 1986 s.47-49, 54-55.
12. TLP 4.112.
13. Kirje Russellille 19.8.1919, CL s.125.
14. Hacker, 1972 s.34; Kenny, 1973 s.56-57; Kannisto, 1986 s.18-22; Glock, 15 1996 s.372-373.
15. Ks. Baker - Hacker, 1980 s.677-678; Ks. myös SR s. 30-31 ja FT §81.
16. TLP 3.22 ja 4.03.
17. ibid. 2.02, 2.021 ja 2.014.
18. Samantyyppistä idé fix -ajatusta käytti aiemmin myös Hector Berlioz Fantastisessa sinfoniassaan.
19. Volkov, 1979 s.29.
20. Cooke, 1959 luku 3.
21. Tolstoi, 1898 s. 56.
22. Voisi toisaalta todeta, että kiihtymistä, hidastumista, voimistumista ja hiljentymistä esiintyy myös esimerkiksi tanssissa, tai liikkeessä yleensä. Myös luonnonilmiöt kuten tuuli tai sade sisältävät samaa dynamiikkaa. Kuitenkaan Langer ei väitä, että musiikki esittäisi näitä asioita.
23. Langer, 1942/1969 s.216-235.
24. Cooke, 1959 luku 4.
25. FT §23, §199.
26. ibid. §43, lauseista ks.§23.
27. SR s.31 ja FT §329.
28. FT § 199, §145-155.
29. ibid. §337, s.47.
30. FT §47, ks. myös §46.
31. ibid. §66-69.
32. ibid. §373, ks. myös §371-372, §374.
33. Ks. esim. Bowman, 1991.
34. Hanslick, 1854/1986 s.78.
35. ibid. s.29.
36. ibid. s.10,28-32.
37. ibid. 36-39; Hanslickin argumentaatio on keskeisiltä osiltaan sama kuin Beardsleyn ja Wimsattin julhitussa artikkelissa "The Intentional Fallacy" (1954/1978).
38. ibid. s.58-67.
39. Meyer, 1956 s.43-45.
40. Meyer, 1973 s.4.
41. Meyer, 1956 s.61.
42. Hanslick, 1854/1986 s.8-9; Tämä tuntuu olevan sovitettavissa myös Wittgensteinin käsityksiin. Hän toteaa esimerkiksi "Opetamme jollekin sanan 'kaamea' merkityksen siten, että saatamme sen yhteyteen tietyn käyttäytymisen kanssa tiettyissä tilanteissa [...]. Hän sanoo sitten tällaisissa tilanteissa, että hänestä tuntuu kaamealta" (HPF1 s. 248).
43. Z §156-175; YH s.120-123.
44. Esim. MK s.59-61; SR s.264-265; YH s.98; Z §172-175; FT §527- 536.
45. SR s.281-282; Ks. myös FT §523; YH s.107.
46. Janik and Toulmin, 1973 s.197; Fogelin, 1976/1987 s.99.
47. YH s.106-107.
48. LC I 1-9; käytän Heikki Nymanin Parnassossa ilmestynyttä suomennosta.
49. ibid. I 17.
50. ibid. I 15.
51. ibid. I 16.
52. ibid. I 25.

# YLEVÄ JA BANAAALI ETIIKKA: TAPAUS WITTGENSTEIN

*Wittgensteinin suhdetta etiikkaan on mahdotonta ymmärtää, ellemmme ota huomioon juutalaiskristillisestä perinteestä muistuttavia vertikaalisia ja hierarkisia mielikuvia: eettinen arvo, sikäli kuin sitä on olemassa, on Jumalan tavoin jotakin maailmalliset tosiseikat ylittävää eli yliuunnollista, ja eettiset arvostelmat, sikäli kuin niitä voidaan esittää, ovat muiden arvostelmien yläpuolella ja puhuvat korkeuksista. Hieman epätarkasti ilmaisten sekä oleva että sitä koskeva puhe muodostavat vertikaalisen rakenteen, jonka ylempi taso on alemmaa tasoa tärkeämpi ja merkityksellisempi. Epätarkkuus liittyy tässä siihen, että varsinaisesti kaikki oleva ja olevaa koskeva puhe ovat Wittgensteinin mukaan yhdellä ja samalla täydellisen triviaalilla tasolla. Olevan totaliteetissa ja ontologiassa ei ole mitään korkeampaa, vaan se voi ainoastaan ilmentää ehdottomasti merkityksellistä "todellisuutta".*



Kuvia Wittgensteinin suunnittelemasta talosta Wienissä.



Jos haluamme luonnehtia Wittgensteinin ajattelutapaa yhdellä sanalla, tuon sanan täytyy olla 'ylevä'. Ylevän ajattelutavan vastapainoksi voidaan asettaa ajattelun asenne, joka tahtoen tai tahtomattaan neutralisoi ja purkaa vertikaaliset mielikuvat etiikasta. Tässä asenteessa painotetaan eettisen arvon ja eettisen puheen latteutta, ja siihen on viitattava ter-

millä 'banaali': eettinen arvo on siis triviaalia olevaa, ja eettinen puhe on samalla tasangolla kuin mikä tahansa tieteellisiä ja teknologisia tosiasioita koskeva puhe. Wittgensteinin etiikkakäsitys tulee paremmin ymmärrettäväksi, jos tunnemme sen banaalin vastapuolen.

Aluksi esittelen Wittgensteinin ylevän etiikkakäsityksen, minkä jälkeen kuvaan sen banaalin vaihtoehdon. Lopuksi käsittelen erästä ylevää vastaväitettä banaalille käsitykselle.

## Wittgensteinin ylevä etiikkakäsitys

Wittgensteinin yksityiskohtaisin etiikkaa käsittelevä kirjoitus on "Esitelmä etiikasta", jonka hän piti (Desmond Leen raportin mukaan)<sup>1</sup> marraskuun seitsemäntenätoista päivänä vuonna 1929 Englannin Cambridgessä.<sup>2</sup>

Wittgensteinin määritelmien mukaan etiikassa käsitellään sitä, mikä on hyvää, mikä on arvokasta, ja mikä on todella merkityksellistä; tai sitä, mikä tekee elämän elämisen arvoiseksi, mikä on elämän tarkoitus, ja mikä on oikea elämäntapa. Nämä luonnehdinnat viittaavat siihen, että Wittgensteinin eettinen mielenkiinto kohdistuu lähinnä hyvän elämän kysymyksiin: ajattelun kohteena on se, mikä tekee yksilön elämästä merkityksellistä tai merkityksetöntä, arvokasta tai arvotonta. Wittgensteinin mukaan hänen määritelmänsä kattavat olennaisimman osan myös *estetii-kasta*. Tämä on tärkeä vihje hänen eettisen ajattelunsa luonteesta: sekä etiikka että estetiikka käsittelevät sitä, mikä tekee elämän merkitykselliseksi ja elämisen arvoiseksi.<sup>3</sup> Määriteltyään etiikan tutkimuskohteen Wittgenstein tekee erottelun suhteellisen eli triviaalin ja absoluut-

tisen eli eettisen arvon välillä. Edellinen on arvoa jonkin standardin nojalla tai suhteessa johonkin päämäärään, jälkimmäinen taas ei.<sup>4</sup> Jos esimerkiksi mielihyvä katsotaan hyväksi joko viittaamalla johonkin hyvänlaatuisen mielihyvän standardiin, tai jos mielihyvää pidetään hyvänä keinona rentoutua maksimaalisen tehokkaan työpanoksen antamiseksi, niin silloin mielihyvä arvostellaan suhteellisesti arvokkaaksi. Vastaavasti esimerkiksi virkamiestä voidaan pitää arvokkaana, jos hän täyttää hyvän virkamiiehen standardit tai osoittautuu tehokkaaksi välineeksi virkamielen toimien toteuttamisen näkökulmasta; ja Wittgensteinin on hyvä välttää vilustumista, koska vilustumisella olisi ikäviä seuraamuksia hänen päämääriensä toteutumisen kannalta. Toisaalta mikään teko, tapahtuma, motiivi, instituutio tai muu sellainen asia ei ole eettisesti arvokas siksi, että se täyttää jonkin eettisen arvon määrittävän standardin tai toteuttaa jonkin eettisen päämäärän. Eettisestä näkökulmasta on aivan samantekevää, millaisia standardeja me toteutamme tai millaisia päämääriä me saavutamme.



Yksi ja sama asia voidaan arvioida arvokkaaksi sekä suhteellisessa että absoluuttisessa mielessä. Esimerkiksi onnellisuus voidaan ilmeisesti arvioida hyväksi ilman, että vedottaisiin mihinkään arvostandardiin tai onnellisuuden avulla saavutettavaan päämäärään, mutta toisaalta onnellisuutta voidaan pitää arvokkaana juuri tällä tavoin. Onnettoman olotilan välttäminen voi esimerkiksi olla henkilölle välttämätöntä korkean tai edes siedettävän työtehon turvaamiseksi.

Useimmat suhteelliset arvioinnit ovat luonteeltaan funktionaalisia. Meillä on siis tietynlainen funktio tai funktioiden joukko, jonka täyttymisen näkökulmasta jokin asia arvioidaan arvokkaaksi tai arvottomaksi: jääkiekon pelaaja on hyvä, jos hän toteuttaa jääkiekon pelaajan funktioita, ja

veitsi on hyvä, jos se täyttää veitsen funktiot. Joissakin suhteellisten arvoarviointien tapauksissa funktionaalinen ajattelutapa ei kuitenkaan näytä sopivalta. Esimerkiksi mielihyvän kokemuksia voidaan arvioida hyviksi viittamalla arvostandardeihin, joita ei määritellä mielihyväkokemusten funktioiden kautta. Jos mielihyvä esimerkiksi kestää kauan ja on intensiivinen, sitä voidaan useimmiten pitää parempana kuin lyhytkestoista ja laimeaa mielihyvän kokemusta.

Vuoden 1938 estetiikan luennoillaan Wittgenstein tekee esteettisen erottelun, joka on analoginen hänen erot-



tululle suhteellisen ja absoluuttisen arvon välillä. Yhtäältä voimme puhua jonkin taideteoksen "korrektuudesta" ("correctness"), ja tällöin tarkoitamme sitä, että se lähestyy tyydyttävästi tuon tyyppisiä teoksia koskevia erinomaisuusstandardeja. Esimerkiksi katedraalin ovi voi olla esteettisesti korrekti, koska sen muotoilu noudattaa samaa tyyliä kuin rakennuksen muut osat. Toisaalta on olemassa esteettistä "mahtavuutta" ("tremendousness"), jolla ei ole mitään tekemistä esteettisten arvostandardien saavuttamisen kanssa. Kun me esimerkiksi puhumme jonkin Beethovenin sinfonian arvosta, me emme Wittgensteinin mukaan puhu ainoastaan tai edes etupäässä korrektuudesta vaan myös esteettisestä mahtavuudesta. Samalla tavoin henkilö voi käyttäytyä korrektisti suhteessa joihinkin standardeihin ja olla näin suhteellisessa mielessä hyvä, mutta hän ei kuitenkaan välttämättä tee meihin mitään sellaista vaikutusta, että haluaisimme puhua wittgensteiniläisittäin ymmärretyistä eettisistä arvosta.<sup>5</sup>

Wittgensteinin mukaan suhteelliset arvoarvostelmat on mahdollista ymmärtää hypoteettisiksi tosiasia-arvostelmiksi.<sup>6</sup> Esimerkiksi tekoja koskevat suhteelliset arvoarvostelmat ovat muotoa: jos haluat saavuttaa päämäärän tai standardin  $x$ , sinun täytyy suorittaa teko  $y$ . Niiden totuusarvo riippuu aina siitä, onko mainittu teko toivotunlainen keino saavuttaa asetettu standardi tai päämäärä. Wittgensteinin esimerkkilause "Tämä on oikea tie Granchesteriin" voi tarkoittaa "Jos haluat päästä Granchesteriin mahdollisimman nopeasti, sinun on valittava tämä tie." Eettiset arvostelmat taas eivät ole hypoteettisia: päämääriä tai standardeja ja niiden saavuttamisen tapoja koskevat tosiasiat eivät ole merkityksellisiä niiden pätevyyden suhteen. Koska on eettisesti aivan samantekevää, millaisia tavoitteita tai standardeja me haluamme saavuttaa ja millaisia keinoja tai välineitä me haluamme käyttää, eettisiä arvostelmia ei voida pitää tosiasia-arvostelmina.

Itse asiassa Wittgenstein ajattelee, että eivät ainoastaan standardien ja päämäärien saavuttamista koskevat tosiasiat vaan ylipäätään kaikki tosiasiat ovat eettisesti yhden- tekeviä. "Millainen maailma on, on yhden- tekevää sille, mikä on korkeampaa."<sup>7</sup> Jos eettisiä arvostelmia voitaisiin esittää, ne olisivat tosia tai epätosia riippumatta siitä, millaisia maailman tosiseikat ovat — niiden totuusarvot olisivat tässä mielessä ehdottomia samalla tavoin kuin tautologioiden ja loogisten ristiriitaisuuksien totuusarvot. Wittgenstein siis soveltaa Humen lakia niin ankarasti kuin mahdollista ja tekee äärimmäisen johtopäätöksen: koska

tosiasia-arvostelmista ei voida johtaa eettisiä arvostelmia, on eettisesti samantekevää, mitkä tosiasia-arvostelmat ovat tosia ja mitkä epätosia. Eettisellä arvolla "ei ole mitään tekemistä" tosiasioiden kanssa, ja tosien eettisten arvostelmien totuus — jos eettisiä arvostelmia olisi olemassa — on absoluuttista.<sup>8</sup>

Eettisiä arvoarvostelmia ei siis ole mahdollista perustella.<sup>9</sup> Jos eettisillä arvostelmilla ole mitään rationaalista suhdetta sellaisiin arvostelmiin, jotka voivat olla tosia, niin silloin jokainen eettinen arvostelma on rationaalisesti yhtä hyvä kuin sen vaihtoehdot. Wittgenstein ei kuitenkaan pidä eettisiä arvostelmia irratiionaalisina ja sikäli arvottomina, aivan kuten hän ei pidä uskonnollisia uskomuksia irratiionaalisina.<sup>10</sup> Siinä missä tieteelliset arvostelmat ja suhteelliset arvo-arvostelmat voivat olla rationaalisia tai irratiionaalisia, eettiset arvostelmat eivät ole rationaalisuusarvioiden piirissä lainkaan. Ne eivät voi olla hyvin tai huonosti perusteltuja, koska niitä ei ole mahdollista perustella ensinkään: eettiset arvostelmat ovat välttämättä aratiionaalisia.

Wittgensteinin erottelu suhteellisen ja absoluuttisen arvon välillä olisi helppo ymmärtää sen luokittelun toistoksi tai muunnelmaksi, jonka G.E. Moore esitti: arvokas välineenä ja arvokas itsessään.<sup>11</sup> Kyseessä olisi väärinymmärrys, koska Wittgensteinin absoluuttinen arvo ei ole minkäänlainen päämäärä — ihminen voi kulkea kohti Granchesteriä, mutta hän ei voi kulkea kohti Hyvää.<sup>12</sup> Jotta eettinen arvo voisi olla päämäärä, sen täytyisi kuulua maailmaan, ja Wittgenstein ei uskonut absoluuttisen hyvän kuuluvan maailmaan: "Hyvä on tosiseikkojen avaruuden ulkopuolella."<sup>13</sup> Jos joku siis kirjoittaisi jättäjäismäisen, kaikki todet arvostelmat sisältävän maailmankirjan, siinä ei olisi yhtään eettistä arvostelmaa.<sup>14</sup> Hieman toisin sanoen Wittgenstein ei pitänyt eettistä arvoa olevan totaliteetin osana. Absoluuttista hyvyttä ei ole olemassa, kuten ei myöskään absoluuttista pahuutta.<sup>15</sup>



Wittgensteinin käsitystä etiikasta voidaan luonnehtia sanomalla, että hänen mielestään eettinen arvo *ylittää* olevan järjestyksen tai olevan totaliteetin. Se ei ole olemassa, koska kaikki oleva on triviaalia ja sinänsä merkityksetöntä, mutta toisaalta se ei myöskään kuulu ei-mihinkään. Ontologinen sanasto ei riitä silloin, kun haluamme

puhua eettisestä arvosta. Tässä Wittgensteinin voidaan katsoa perineen Platonin ajatuksen *Valtion* kohdasta 509b, jossa Hyvän Idean todetaan ylittävän olevaisen sekä voimaltaan että kauneudeltaan; ja toisaalta hän ennakoii Emmanuel Levinasin käsitystä toiseudesta, jota ei voida palauttaa olevan totaliteettiin.<sup>16</sup>

Wittgensteinin etiikkakäsityksen mukaan eettinen arvo ei siis ole välineellistä arvoa, mutta toisaalta sen toteutuminen ei ole myöskään päämäärä. Tämä ajatus voidaan tulkita vahvaksi vastareaktioksi eettisen ajattelun ja eettisen arvon teknologisoitumisen uhalle. Jos jonkin arvon toteutuminen nimittäin voi olla ajattelun ja toiminnan päämäärä, ei näytä olevan mitään periaatteellista estettä sille, etteikö sitä voitaisi pitää myös keinona tai välineenä. Esimerkiksi tehokkuus voi olla toimintamme päämäärä ja juuri siksi tehokkuus voi olla meille myös välinearvo; työntekijöiden viihtyvyys ja hyvinvointi voivat olla henkilöstöpäällikön tavoitteita, ja siksi ne voivat olla hänelle myös

keinoja saavuttaa tehokkuuspäämääriä. Eettinen arvo voidaan eristää täydellisesti teknologisen ajattelun ulottumattomiin vain sijoittamalla se "todellisuuteen", jota me emme voi pitää edes periaatteessa ajattelumme ja toimintamme päämääränä. Ainoastaan tällä tavoin eettinen ajattelu ei voi olla edes periaatteessa teknologista ajattelua, joka välineellistää kohteensa ja pyrkii käyttämään sitä tehokkaaseen päämäärien toteuttamiseen.

Se, että maailman tosiasioilla "on" eettistä arvoa, on Wittgensteinin mukaan paradoksi: maailmallisten tosi-seikkojen ylimaailmallinen eettinen arvo on Wittgensteinille samanlainen ymmärryksen raja kuin Jumalan ajallistuminen Kierkegaardille.<sup>17</sup> Eettinen arvo on myös ihme, koska ihmehan on nimenomaan jotakin ymmärryksen ylittävää. Absoluuttista ihmettä ei tulisi sekoittaa suhteelliseen ihmeeseen: jälkimmäinen pakenee ymmärrystämme vain niin kauan kuin me emme ole suorittaneet sopivia tutkimuksia ja antaneet ihmetystä herättäville asioille asiallisia selityksiä. Siinä missä aristotelinen filosofia alkaa ihmettelystä mutta päättyy tietoon, wittgensteinilainen etiikka myös päättyy ihmettelyyn. Kun kaikki tosiasiat ovat Wittgensteinin edessä, hän ihmettelee edelleen eettisen arvon "olemassaoloa" analogisesti sen tavan kanssa, jolla hän ihmettelee maailman olemassaoloa. Maailman olemassaolo on absoluuttisesti ihmeellistä.<sup>18</sup>

Wittgensteinin etiikkakäsitystä ei näin ollen kannata yrittää luokitella subjektivistiseksi: eettinen arvo ei ole subjektiivinen ominaisuus tai subjektiivisten ominaisuuksiemme "projektiio", kuten esimerkiksi Mackie on ehdottanut. Eettisten arvostelmien totuusarvoa ei siis ratkaise se, vastaavatko ne puhujan subjektiivisia tiloja. Wittgensteinin ei ollut myöskään intersubjektivistinen: eettinen arvo ei ole yhteisöllisten käytäntöjemme ja konventioidemme ominaisuus, eikä eettisten arvostelmien totuusarvoa ratkaise niiden vastaavuus näiden käytäntöjen ja konventioiden kanssa. Hänen käsityksensä ei ole edes objektivistinen: eettinen arvo ei ole subjektiivisista tiloistamme sekä yhteisöllisistä käytännöistämme ja konventioistamme riippumaton olio tai ominaisuus. Mikään tässä mielessä objektiivinen asiointi ei voi ratkaista eettisten arvostelmien totuusarvoa. Ja kuitenkin Wittgenstein ei ollut eettinen nihilisti, jos tarkoitamme nihilistillä henkilöä, joka kieltää eettisen arvon olemassaolon samalla tavoin kuin ateisti kieltää Jumalan olemassaolon. Wittgenstein ei siis ollut etiikassa realistinen (subjektivistinen, intersubjektivistinen tai objektivistinen), mutta toisaalta ei nihilistikään.

Wittgensteinin käsitystä etiikasta on pidettävä non-naturalistisena, mutta tällöin on huomattava moorelaisten (objektivististen) väärinkäsitysten välttämiseksi, että kyseessä on supernaturalistinen ajattelutapa: maailmallisten tosiasioiden ja eettisten arvojen välillä on syvä kuilu, ja siinä missä edelliset ovat luonnollisia, jälkimmäiset ovat yliluonnollisia. "Jos jokin on hyvää, se on samalla jumalallista."<sup>19</sup> Ja siinä missä Mooren uskoi, että eettisestä arvosta on mahdollista saada tietoa, Wittgenstein yhdistää supernaturalisminsa non-kognitivistiseen käsitykseen, jonka mukaan ei ole olemassa eettistä tietoa. Eettisestä arvosta ja jumalallisista asioista ylipäätään ei voida tietää mitään, vaan ne jäävät ehdottomiksi salaisuuksiksi.<sup>20</sup> Toisin kuin useimmat tämän vuosisadan non-kognitivistit (Carnap, Stevenson, Hare ja niin edelleen), Wittgenstein ei kuitenkaan ajattele eettisten arvostelmien ilmaisevan puhujien infrakognitiivisia tiloja, vaan pikemminkin on kyse suprakognitivismista.

Samalla tavoin kuin eettinen arvo "on" yliluonnollista,

eettisten arvostelmien tulisi olla ehdottomasti tosiasia-arvostelmien yläpuolella. Kaikki arvostelmat ovat kuitenkin samanarvoisia — ei ole arvostelmia, jotka olisivat ehdottomasti muita tärkeämpiä tai ylevämpiä. Eettisestä ihmeestä puhuminen onkin Wittgensteinin mu-



kaan mahdotonta: sanat ja lauseet ovat aina luonnollisia, ja koska eettinen arvo on yliluonnollista, sitä ei ole mahdollista ilmaista kielellisesti. "Vain yliluonnollinen voi ilmaista yliluonnollisen."<sup>21</sup>

Wittgenstein sanoo myös, että eettiset arvostelmat ovat mielettömiä, koska me emme voi kuvitella niiden kuvaamien asiointilöjen vastakohtia; tai toisin sanoen, koska ne ovat loogisesti välttämättömien asiointilöjen kuvauksia. On mielenkiintoista panna merkille, että toisin kuin *Tractatuksen* ajan Wittgenstein, etiikan esitelmän Wittgenstein todellakin pitää loogisesti välttämättömien asiointilöjen kuvauksia mielettöminä ("non-sensical", "unsinnig") eikä ainoastaan vailla mieltä olevina ("without sense", "sinnlos"). Hän esimerkiksi uskoi, että lauseet "Maailma on olemassa" ja "Ihmettelen maailman olemassaoloa" ovat mielettömiä, koska me emme voi kuvitella maailman olemattomuutta. Eettiset arvostelmat ovat analogisia näiden lauseiden kanssa.<sup>22</sup>

Teesi eettisten arvostelmien mielettömyydestä jää etiikan esitelmässä epäuskottavaksi. Ensinnäkin, miksi eettiset arvostelmat olisivat mielettömiä, jos ne viittaisivat loogisesti välttämättömiin asiointilöihin? Jos esimerkiksi on loogisesti välttämätöntä, että toverillisuus on eettisesti arvokasta, niin miksi tästä seuraa, että "Toverillisuus on arvokasta" on mielettön lause? Ja toiseksi, ovatko eettiset arvostelmat tautologioita?<sup>23</sup> Onko esimerkiksi "Onnellisuus on hyvää" looginen totuus? Väite eettisten arvostelmien loogisesti välttämättömästä luonteesta kaipaa perustelua.

### Banaali etiikka

Kierkegaardilla on oikea asenne paradoksiin: "Kun Järki säälii Paradoksia ja haluaa auttaa sitä antamaan selityksen, Paradoksi ei tietenkään suostu, mutta pitää kuitenkin Järjen menettelytapaa täysin luonnollisena; sillä eivätkö filosofit ole olemassa juuri sitä varten, että he tekevät yli-luonnollisista asioista tavanomaisia ja triviaaleja?"<sup>24</sup> Olisi naiivin yksioikoista ajatella, että Wittgensteinin käsitys eettisen arvon yliluonnollisuudesta voitaisiin osoittaa vää-



Nuori Ludwig ja siskot.



räksi tukeutumalla sellaisiin argumentteihin, joiden premissit hän itse hyväksyy; mutta me voimme silti asettaa ylevän käsityksen rinnalle banaalin vaihtoehdon sekä tarkastella, kuinka edellistä voidaan arvostella jälkimmäisen näkökulmasta. Tämä kontrasti kirkastaa kuvaamme ylevästä käsityksestä aivan kuten kiinalaisten kasvojen ominaispiirteet tulevat paremmin esiin, jos vertailemme niitä esimerkiksi perulaisten intiaanien kasvoihin.

Wittgensteinilainen "mahtavien" teosten tai esteettisten piirteiden kategoria ei tunnu sopivalta kaikkien taidemuotojen kohdalla. Voidaanko esimerkiksi Warholin pop-teoksia (sanokaamme vaikkapa dollarisarjoja, Marilyn-vedoksia tai "70-luvun kasvoja") pitää minään muuna kuin korrekteinä? Eikö Warholin teosten banaaliuden asteen korkeus tee mahdottomaksi esteettisen mahtavuuskokemuksen? Niissä ei ole mitään ylevää, eivätkä ne ilmennä mitään korkeampia asioita: Warholin töiden edessä ei ole mahdollista tuntea olemassaolon syvää mielekkyyttä ja maailman merkitystä, vaan pikemminkin niiden latteus on omiaan hävittämään transsendentin tarkoituksellisuuden tunteen ja korvaamaan sen toiston ikaikaisella ilolla — lähes kuka tahansa osaa tehdä yhtä laadukkaita taideteoksia kuin Warhol, jos hänelle vain annetaan selkeät ohjeet korrekteista menettelytavoista.

Emmekö voi käsitteellistää etiikkaa Warholin lattean mallin mukaisesti? Jos esteettinen mahtavuus voidaan neutralisoida ja eliminoida, niin eikö sama voi tapahtua myös eettiselle transsendenssille?<sup>25</sup>

Banaalin etiikkakäsityksen mukaan eettiset arvoarvostelmat ovat suhteellisia arvoarvostelmia ja eettinen arvo on suhteellista arvoa: mitään erottelua triviaalien ja absoluuttisten arvojen ja arvoarvostelmien välillä ei siis voida tehdä. Kun sanomme, että x on eettisessä mielessä hyvää, me sanomme, että se on hyvää suhteessa tavoittelemiimme päämääriin tai kannattamiimme standardeihin aivan kuten veitsen hyvyys on hyvyyttä suhteessa meidän päämääriimme ja taideteosten hyvyys on hyvyttä suhteessa mei-

dän esteettisiin standardeihimme. Ilman suhteellisen arvioinnin mahdollistavaa päämäärää tai standardia mikään ei ole eettisesti arvokasta.

Suhteellisen arvokäsityksen mukaisesti ymmärretty etiikka on sama asia kuin funktionaalisesti ymmärretty etiikka. Tietokoneita on mahdollista käyttää monenlaisiin tarkoituksiin, ja nämä tarkoitukset ovat identtisiä niiden funktioiden kanssa. Mitä paremmin kone täyttää funktionsa, sitä arvokkaampi se on. Etiikkaa on mahdollista käyttää monenlaisiin tarkoituksiin, ja nämä tarkoitukset ovat identtisiä sen funktioiden kanssa. Mitä paremmin etiikka täyttää funktionsa, sitä arvokkaampi se on. Tämä luonnehdinta on neutraali sen suhteen, millaisia funktioita etiikalle pitäisi antaa: etiikan arvo määritellään joka tapauksessa sen funktion täyttymisen näkökulmasta ja funktio puolestaan asetettujen päämäärien saavuttamisen näkökulmasta.

Eettisten arvostelmien ja arvojen sijoittamista suhteellisten arvostelmien ja arvojen luokkaan voidaan perustella sanomalla, että tällä tavoin ne tulevat rationaalisen arvioinnin ja kritiikin piiriin. Ylevän etiikkakäsityksen mukaan eettisiä arvostelmia ei voida perustella, mutta banaalissa teoriassa niitä on mahdollista perustella viittaamalla niihin päämääriin tai standardeihin, joiden saavuttamista arvostelmien mukainen ajattelu ja toiminta edistää. Mitä tehokkaampaa tuo ajattelu tai toiminta on, sitä rationaalisempaa sitä on pidettävä. Etiikka on siis tässä suhteessa samanlaista kuin teknologinen ajattelu ja toiminta, eikä se voi suitsia jälkimmäisen herruutta ulkopuolisen tarkkailijan asemista käsin.

Rationaalisella toimijalla ei ole lopullisia tai ylimpiä päämääriä, vaan kaikki päämäärät ovat samalla välineitä muiden päämäärien saavuttamiseksi. Tämä käsitys auttaa banaalin teorian kannattajaa vastaamaan ylevään kritiikkiin, jonka mukaan toimijoilla on eettiseksi luonnehdittavia lopullisia päämääriä. Tosiasiallisesti tällaisia päämääriä saattaa olla olemassa, mutta rationaalisilla toimijoilla sellaisia ei ole: jos jokin päämäärä on lopullinen, sitä ei ole mahdollista perustella. Rationaalisen etiikan harjoittajalle jokainen lopullinen päämäärä tuottaa häpeää, koska sen omaksuminen on merkki itsekontrollin puutteesta.<sup>26</sup>

Wittgensteinin mukaan ei ole olemassa eettisiä tosiasioita: jos annamme täydellisen luettelon siitä, mitä on olemassa, luettelossamme ei ole yhtään eettistä arvostelmaa. Banaalin etiikkakäsityksen mukaan tämä on virhearvio, koska eettisiä arvoja on mahdollista tutkia psykologisesti ja yhteiskuntatieteellisesti. Ne ovat psykologisia ja yhteiskuntatieteellisiä tosiseikkoja, ja normatiivinen etiikka on psykologian ja yhteiskuntatieteen osa. Psykologisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen mahdollisina kohteina olevien eettisten tosiasioiden lisäksi ei ole mitään eettisiä arvoja.

Se, että eettiset tosiseikat ovat psykologisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kohteita, ei suinkaan tee mahdottomaksi eettisten koodien rationaalista ja kriittistä arviointia. Niitä on mahdollista arvioida hyviksi tai huonoiksi sillä perusteella, edistävätkö ne arvokkaiksi katsomiemme päämäärien toteutumista. Banaalin käsityksen mukaan meillä on siis tietynlaisia eettisiä arvofaktoja, jotka ymmärretään päämäärien tavoittelun ja standardien täyttämisen välineiksi; ja koska ne ovat välineitä, niitä on mahdollista arvostella ja manipuloida sen mukaan, kuinka tehokkaasti ne auttavat meitä saavuttamaan päämäärämme ja standardimme.

Ylevä ja banaali käsitys ovat toistensa vastakohtia. Edellisen mukaan suhteellisten ja eettisten arvojen välillä on

yrkkä ero, kun taas jälkimmäisessä ajatellaan, että eettiset arvot ovat suhteellisia arvoja. Edellisen mukaan eettisiä arvostelmia ei ole mahdollista perustella, kun taas jälkimmäisessä oletetaan, että niitä voidaan perustella periaatteessa samalla tavalla kuin mitä tahansa teknologista rationaalisuutta koskevia arvostelmia. Ja siinä missä ylevä käsitys tekee jyrkän eron tosiasioiden ja eettisten arvojen välille, banaali teoria postuloi eettisten arvofaktojen olemassaolon.

## Banaalin käsityksen kritiikkiä

Niin kauan kuin "Jumala ei ilmesty maailmassa",<sup>27</sup> eettinen objektivismi on Wittgensteinin mukaan epätosi teoria: "Millään asiaintilalla ei ole itsessään sitä, mitä mieleni tekisi sanoa ehdottoman tuomarin pakottavaksi voimaksi."<sup>28</sup> Lisäksi Wittgenstein oli tietenkin sitä mieltä, ettei eettinen arvo ole myöskään subjektiivinen tai intersubjektiivinen tosiasia.<sup>29</sup> Psykologiassa ja yhteiskuntatieteissä voidaan tutkia, millaisia asioita ihmiset tosiasiallisesti pitävät hyvinä ja merkityksellisinä, mutta ne eivät voi vastata siihen kysymykseen, ovatko nuo asiat todella hyviä ja merkityksellisiä. Aina kun on löydetty jokin psykologinen tai yhteiskuntatieteellinen arvofakta, voimme kysyä: onko hyvä todella sitä, mitä ihmiset pitävät hyvänä ja tavoittelevat? Tämä kysymys voidaan ymmärtää kahdessa eri mielessä. Ensinnäkin se voi koskea eettisten arvofaktojen rationaalista perustelua, ja toiseksi se voi viitata siihen mahdollisuuteen, että psykologiset ja yhteiskuntatieteellisesti tulkitut eettiset arvofaktat jäävät motivationaalisesti impotentiksi.

Olemme nähneet, kuinka banaalin käsityksen edustaja ratkaisee rationaalisen perustelun ongelman sanomalla, että eettiset arvostelmat ovat suhteellisia arvoarvostelmia. Motivationaalisen impotenssin ongelma on sen sijaan edelleen avoin: motivoivatko psykologiset tai yhteisölliset arvofaktat toimijoita, ja voivatko ne edes motivoida ketään? Wittgenstein ajatteli, että ellei ole olemassa ylikuulattavia eettisiä arvoja, meitä uhkaa motivationaalisesti impotentti maailma, jossa on paljon faktoja mutta ei mitään syytä elää — ei mitään sellaista, joka tekisi motivationaalisesti mahdolliseksi muuttaa maailman tosiasiallista tilaa.<sup>30</sup> Tarkemmin sanoen maailma on Wittgensteinin mukaan motivationaalisesti impotentti, ja ainoa selitys sille, miksi hän kuitenkin on motivoitunut toimimaan tuossa maailmassa, on olevan totaliteetin ylittävän eettisen "todellisuuden" "olemassaolo".

Olisi mahdollista epäillä, tarvitseeko eettisten arvojen motivoida tai edes voida motivoida ketään ollakseen eettisiä arvoja. Toisaalta ei näytä olevan mitään hyvää perustetta uskoa, että henkilöt eivät koskaan motivoidu toimintaan psykologisesti ja yhteiskuntatieteellisesti tulkittujen eettisten arvofaktojen pohjalta. Psykologisten tilojen ja ominaisuuksien (esimerkiksi halujen ja miksei myös velvollisuudentunnon) motivationaalinen voima lienee ilmestynyt tosiasia, ja jos voimme hahmottaa jonkin psykologisen mekanismin, joka implementoi yhteisöllisiin käytäntöihin ja konventioihin kuuluvat eettiset arvot yksilöiden psykologisten tilojen ja ominaisuuksien tasolla, niin silloin myös yhteiskuntatieteellisesti tutkittavilla arvofaktoilla on vaikutusvoimaa suhteessa toimijoiden motivaatioihin.

Banaalin käsityksen kannattaja ei siis myönnä, että meidän täytyisi postuloida jokin olevan kokonaisuuden ylittävä eettinen "todellisuus", joka toimisi eettisten arvostelmiemme "viittauskohteena" ja motivaatioidemme perimmäisenä lähteenä: eettiset arvot ovat todellakin psykologi-

sia ja yhteisöllisiä tai yhteiskunnallisia tosiasioita, eikä näiden arvotosiasioiden lisäksi ole mitään eettisiä arvoja. Hänen mukaansa juuri kuvatus kyselystrategian ("Tätä pidetään hyvänä, mutta onko se todella hyvää?") sinnikäs ja johdonmukainen soveltaminen ei johda supernaturalistiseen johtopäätökseen vaan motivaatioiden häviämiseen. Motivaatioiden häviäminen on aito eksistentiaalinen mahdollisuus, jota ei voida selittää sanomalla, että motivationaalisessa mielessä nihilistinen henkilö ei ole huomannut transsendentin eettisen "todellisuuden" olemassaoloa. Banaalin teorian edustaja saattaa tietenkin olla tässä suhteessa väärässä samalla tavoin kuin kaksiulotteisessa maailmassa elävä olio, joka luottaa latteisiin havaintoihinsa ja kiistää innokkaasti kolmannen ulottuvuuden olemassaolon.<sup>31</sup>

## Viitteet

1. Lee 1980, xv.
2. Vaikka käytän hyväkseni myös vuosien 1914-1916 muistikirjoja, *Tractatusta*, Friedrich Waismannin muistiinpanoja vuosilta 1929 ja 1930, Wittgensteinin päiväkirjamerkintöjä sekä vuoden 1938 estetiikan ja uskonnonfilosofian luennoilla tehtyjä muistiinpanoja, seuraavat huomiot perustuvat lähinnä etiikan esitelmän julkaistuu versioon. Tilan puutteen takia etenen nopeasti ja skemaattisesti. (Laajempia esityksiä Wittgensteinin suhteesta etiikkaan ovat esimerkiksi Redpath 1972, Klemke 1975, Johnston 1989 (tämä on erityisen hyödyllinen teos), Kannisto 1989, Barrett 1991 ja Jacqueline 1997. Olen itsekin valmistelemassa aiheesta monografiaa, jonka pitäisi ilmestyä vuoden 1998 aikana.) Samasta syystä en voi ryhtyä arvioimaan, kuinka Wittgensteinin eettinen ajattelu kehittyi hänen myöhäiskaudellaan (Ks. Rhees 1965 ja Johnston 1989, erityisesti luku 7).
3. Wittgenstein 1986, 24-25.
4. Wittgenstein 1986, 25.
5. Wittgenstein 1966, 7-8.
6. Wittgenstein 1986, 26.
7. Wittgenstein 1984, huomautus 6.432.
8. Wittgenstein 1986, 36.
9. Wittgenstein 1986, 35-36. Waismann 1967, 118.
10. Wittgenstein 1966, 57-58.
11. Ks. Johnston 1989, 75.
12. Wittgenstein 1979, 33.
13. Wittgenstein 1979, 33.
14. Wittgenstein 1986, 26.
15. Wittgenstein 1961, 74.
16. Platon 1981 ja Levinas 1996, luvut 6-8.
17. Wittgenstein 1986, 32 ja 35.
18. Wittgenstein 1986, 29-33. Ks. myös Wittgenstein 1984, huomautus 6.44.
19. Wittgenstein 1979, 33.
20. Wittgenstein 1986, 34.
21. Wittgenstein 1979, 33. Ks. myös Wittgenstein 1986, 27, ja 1984, huomautus 6.4.
22. Wittgenstein 1986, 29-30.
23. Klemke 1975, 123-124.
24. Kierkegaard 1974, 66. Käännös A.T.
25. Virikkeitä antaa Warhol 1975.
26. Vrt. Adorno ja Horkheimer 1969, 88-127.
27. Wittgenstein 1984, huomautus 6.432.
28. Wittgenstein 1986, 28.
29. Wittgenstein 1986, 26 ja 35.
30. Johnston 1989, 78.
31. Kiitän Sami Pihlströmiä artikkeliani koskevista kommentaista.

## Kirjallisuus

- Adorno, T. ja Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969.
- Barrett, C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Blackwell, Lontoo 1991.
- Jacquette, D., 'Wittgenstein on the transcendence of ethics', *Australasian Journal of Philosophy*, nide 75, numero 3, 1997, 304-324.
- Johnston, P., *Wittgenstein and Moral Philosophy*. Routledge, Lontoo 1989.
- Kannisto, H., 'Miksi Wittgenstein (lähes) vaikenetiikasta?' *Tiede & Edistys*, numero 3, 1989, 213-218.
- Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy*. Princeton University Press, Princeton 1974.

- Klemke, E. D., 'Wittgenstein's lecture on ethics', *Journal of Value Inquiry*, nide 9, 1975, 118-127.
- Lee, D., *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932*. Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey 1980.
- Levinas, E., *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Platon (Valtio. Otava, Helsinki 1981).
- Redpath, T. () 'Wittgenstein and ethics', teoksessa A. Ambrose ja M. Lazero-witch (toim.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, 95-119. Humanities Press, New York 1972.
- Rhees, R., 'Some developments in Wittgenstein's view of ethics', *Philosophical Review*, nide 74, 1965, 17-26.
- Waismann, F., *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Blackwell, Oxford 1967.
- Warhol, Andy, *From A to B and Back Again: The Philosophy of Andy Warhol*. Picador, New York 1975.
- Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*. Basil Blackwell, Oxford 1961.
- Wittgenstein, L. (1966) *Lectures and Conversations on Psychology, Aesthetics and Religious Belief*. University of California Press, Los Angeles 1966.
- Wittgenstein, L., *Yleisiä Huomautuksia*. WSOY, Helsinki 1979.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. WSOY, Helsinki 1984.
- Wittgenstein, L., *Kirjoituksia 1929-1938*. WSOY, Helsinki 1986.
- Wittgenstein julkaisi elämänsä aikana vain yhden teoksen, *Logis-filosofisen tutkielman (Tractatus logico-philosophicus*, ilmestyi vuonna 1921). Hänen pääteoksenaan voidaan pitää postuumisti (1953) julkaitua *Filosofisia tutkimuksia*, jota Wittgenstein ei kuitenkaan saanut itse viimeisteltyä, vaan se on toimittajien (Anscombe, Rhees ja von Wright) viimeistelemä. Wittgensteinin tuotantoa on saata-vissa Basil Blackwellin kustantamina saksalais-englantilaisina laitoksina ja Suhrkampin kustantamina saksankielisinä laitoksina. WSOY on julkaissut useita näistä Heikki Nymanin suomen-noksina. Muista Wittgensteinin kirjallisen jää-mistön julkaisuhankkeista ks. G. H. von Wrightin haastattelu tässä numerossa.
- Wittgensteinilta on julkaistu mm. seuraavat teokset tai kirjalliseen jäämistöstä toimitetut kokoelmat:*
- Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. *Werkausgabe* Bd 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. (Suom. "Huomautuksia matematiikan perusteista").
- Bemerkungen über die Farben. *Werkausgabe* Bd 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Huomautuksia väreistä".
- Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie i & ii. *Werkausgabe* Bd 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Huomautuksia psykologian filosofias-ta 1 & 2".
- Kirjoituksia 1929-1938*. Suom. H. Nyman. WSOY, Helsinki 1986.
- Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. *Werkausgabe* Bd 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Viimeiset kirjoitukset psykologian filosofias-ta 1." Sisältyy samaan niteeseen kuin "Huomautuksia psykologian filosofias-ta 2".
- Philosophische Bemerkungen. *Werkausgabe* Bd 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Filo-sofisia huomautuksia".
- Philosophische Grammatik. *Werkausgabe* Bd 4, Suhr-kamp, Frankfurt am Main, 1984. Ei suomennettu.
- Philosophy, Sections 86-93 (pp. 405-35) of the so-called "Big Typescript" (Catalog Number 213). *Synthese* 87: 3-22, 1991. Katkelma, joka on toimitettu samas-ta materiaalista (TS 213) kuin "Philosophische Grammatik".
- WPhilosophische Untersuchungen. *Werkausgabe* Bd 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Filo-sofisia tutkimuksia".
- Preliminary Studies for The "Philosophical Investigations", Generally known as The Blue and Brown Books*. Basil Blackwell, Oxford 1964. Suom. "Sininen ja ruskea kirja". Oppilaille saneltua materiaalia.
- Tagebücher 1914-1916, *Werkausgabe* Bd 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. "Tractatuksen" työ-tämiseen liittyvää materiaalia.
- Tractatus logico-philosophicus. *Werkausgabe* Bd 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Tractatus logico-philosophicus, Logis-filosofin tutkielma".
- Über Gewissheit. *Werkausgabe* Bd 8, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Varmuudesta".
- Vermischte Bemerkungen. *Werkausgabe* Bd 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Uudistettu laitos Suhr-kamp 1994. Varhaisempi versio suom. "Yleisiä huomautuksia".
- Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. *Werk-ausgabe* Bd 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Zettel. *Werkausgabe* Bd 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Suom. "Zettel - Filosofisia katkelmia".
- on the *Philosophical Investigations*, vol 1. Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Baker, Gordon & Hacker, P. M. S., *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, vol 2. Basil Blackwell, Oxford 1985. Bakerin ja Hackerin kommentaarista on sit-temmin ilmestynyt myös muita osia ja tätä nykyä se kat-taa koko "Filosofisia tutkimuksia".
- Black, Max, *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*. Cam-bridge University Press 1964.
- Budd, Malcolm, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Routledge, London 1989.
- Conway, Gertrude D., *Wittgenstein on Foundations*. Humanities Press International 1989.
- Diamond, Cora, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambrid-ge 1995.
- Fann, K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford. 1969
- Hacker, P.M. S., *Insight and Illusion; Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Revised Edition, Clarendon Press 1986.
- Hacker, P. M. S., *Wittgenstein's Place in 20th Century Analytic Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1997.
- Herzberg, Lars, *The Limits of Experience*. Acta Philosophica Fennica vol. 56, Helsinki 1994.
- Hilmy, S. Stephen, *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Basil Blackwell, Oxford. 1987.
- Hintikka, Jaakko & Hintikka Merrill B., *Investigating Witt-genstein*. Basil Blackwell, Oxford 1986.
- Johnston, Paul, *Wittgenstein and Moral Philosophy*. Routledge & Kegan Paul, London, 1989.
- Johnston, Paul, *Wittgenstein, Rethinking the Inner*. Routledge, London 1993.
- Kannisto, Heikki, *Thoughts And Their Subject, A Study of Wittgenstein's Tractatus*. Acta Philosophica Fennica, vol. 40, Helsinki 1986.
- Kenny, Anthony, *Wittgenstein*. Allen Lane, The Penguin Press, London 1973.
- Kenny, Anthony, *The Legacy of Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Kienzler, Wolfgang, *Wittgensteins Wende zu seiner Spät-philosophie 1930-1932*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Malcolm, Norman, *Wittgenstein: Nothing Is Hidden*. Basil Blackwell, Oxford 1986.
- Malcolm, Norman, *Wittgensteinian Themes, Essays 1978-1989*. Cornell University Press, Ithaca, New York 1995.
- McDonough, Richard M., *The Argument of the Tractatus; Its relevance to contemporary theories of logic, mind and philosophical truth*. State University of New York Press 1986.
- McGinn, Marie, *Wittgenstein and the "Philosophical Inves-tigations"*. Routledge, London 1997.
- Rhees, Rush, *Discussions of Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul, London 1970.
- Staten, Henry, *Wittgenstein and Derrida*. Basil Blackwell, Ox-ford 1985.
- Stenius, Erik, *Wittgenstein's "Tractatus", A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*. Cornell University Press 1960.
- Schulte, Joachim, *Experience And Expression, Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford University Press, Oxford 1993. Alunperin saksaksi 1987 "Erlebnis und Ausdruck", Philosophia Verlag, München.
- Stern, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford University Press, Oxford 1995.
- Winch, Peter, *Trying to Make Sense*. Basil Blackwell, Oxford 1987.
- Von Wright G. H., *Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford 1982.

Näiden lisäksi on julkaistu mm. kuulijoiden kirjoittamia luentomuistiinpanoja ja kirjeenvaihtoa.

#### Kommentaarikirjoja:

- Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Hutchinson University Library 1959.
- Baker, Gordon, *Wittgenstein, Frege & the Vienna Circle*. Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Baker, Gordon & Hacker, P. M. S., *Wittgenstein, Under-standing and Meaning, An Analytical Commentary*

#### Elämäkertakirjallisuutta:

- Malcolm, Norman : Ludwig Wittgenstein muistelma. Suom. P. Polameri. WSOY, Helsinki 1990. Samaan kirjaan sisältyy myös G. H. Von Wrightin kirjoittama "Elämäkerran luonnos" sekä Wittgensteinin kirjeenvaihtoa.
- McGuinness, Brian, *Wittgenstein, A Life*. Duckworth, London 1988.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein, The Duty of Genius*. Vintage Books, London 1990.

Koonnut Oskari Kuusela

Sami Pihström

# KAHTIA- JAKO

Ludwig Wittgensteinin ajattelu on jo 1970-luvulta lähtien kuulunut Jaakko Hintikan tärkeimpiin tutkimuskohteisiin. Myös Hintikan tuore *Selected Papers* -kirjasarja sisältää aihetta käsittelevän niteen, jossa hän pyrkii kumoamaan Wittgenstein-tutkijoiden tavallisesti esittämät "puolitotuudet" ja puolustamaan omia "puolitoistatuksiaan" -kehittäen Wittgensteinin ideoita pitemmälle kuin Wittgenstein itse. Hintikan Wittgenstein-tulkinta kytkeytyy läheisesti hänen teesiinsä kahden syvästi erilaisen kielikäsitteilyn roolista vuosisatamme filosofiassa.

## Johdanto

Vaikka Jaakko Hintikka (s. 1929) on jo pitkään vaikuttanut Yhdysvalloissa, nykyisin Boston Universityn filosofian professorina, hän käy yhä melko säännöllisesti Suomessa ohjaamassa oppilaitaan etenkin Helsingin yliopiston filosofian laitoksella. Niinpä hänen valokuvansa on edelleen filosofian laitoksen käytävän ilmoitustaululla, jossa esitellään laitoksen opettajat. Kuvien alla on luonnehdittu kunkin asiantuntemusta muutamain iskusanoin. Hintikan erikoisalaksi ei suinkaan ole ilmoitettu "logiikka", "kielifilosofia" tai "tietoteoria", vaan "inhimillisen ajattelun perusmuodot ja niiden historia".

Tämä mitä laajin luonnehdinta, jota kovin harva rohkenisi käyttää kuvaamaan omaa tutkimuskohdettaan, on itse asiassa varsin osuva valaisemaan Jaakko Hintikan elämäntyötä, jonka 1980- ja 1990-luvuilla kypsineitä hedelmiä hän on ryhtynyt kokemaan Kluwer-kustantamon julkaisemaan *Selected Papers* -sarjaansa.<sup>1</sup> Ehkä keskeisin niistä inhimillisen ajattelun perusmuodoista, joihin Hintikka on viime vuosina syventynyt, on SP2:n otikon ilmaisema kontrasti kahden erilaisen kielikäsitteilyn välillä. Tämä "universaalikielen" idean ja "kieli kalkyylinä" -opin vastakkainasettelu on Hintikan mukaan syvällisempi kuin vuosisatamme filosofian perinteinen analyttisen ja "mannermaisena" (fenomenologis-eksistentiaalis-hermeneuttisen) perinteen kahtiajako. Hintikkalaisen vastakkainasettelun systemaattinen tarkastelu tarjoaa välineitä myös monien filosofian lähihistorian klassikkojen, kuten Ludwig Wittgensteinin, ajattelun ymmärtämiseen. SP1 kokoaaakin samojen kansien väliin peräti kuusitoista Hintikan Wittgenstein-aiheista artikkelia.



Vaikka Hintikka on silloin tällöin julkaissut artikkeleja ja kirjoja myös suomeksi, hänen päätyönsä ovat saatavissa vain englanniksi.<sup>2</sup> Suomalainen filosofiasta kiinnostunut lukijakunta — varsinaisia ammattifilosofoja lukuun ottamatta — ei näin ollen liene tutustunut hänen tuotantoonsa siinä laajuudessa kuin sen maailmanlaajuinen merkitys antaisi aihetta. Hintikka on kiistatta (akateemikko G.H. von Wrightin ohella) suomalaisen filosofian kansainvälisesti tunnetuin ja arvostetuin tähti,<sup>3</sup> mutta kotimaassa hänen työnsä on valitettavasti jäänyt paljon tuntemattommaksi kuin monien TV- ja naistenlehtijulkisuuteen nousseiden filosofien ajatukset. Onkin paikallaan koettaa arvioida Hintikan filosofian merkitystä hänen uusien *Selected Papers* -kirjojensa valossa. Keskityn seuraavassa ennen kaikkea sarjan ensimmäiseen ja toiseen niteeseen, mutta SP3:n ja SP4:n teknisemmät logiikan, matematiikan filosofian ja kieliteorian teemat eivät suinkaan ole näistä irrallisia.<sup>4</sup>



## Kielikäsitteet ja inhimillisen ajattelun perusmuodot

Vastakohta kielen universaalikäsitteiden ja kalkyylikäsitteiden välillä ulottuu Hintikan mukaan vuosisatamme keskeisten filosofien perimmäisiin lähtökohtaoletuksiin, joskin sen juuret ovat kauempana, Leibnizin erottelussa yhtäältä *characteristica universalis* tai *lingua characteristica* (inhimillisen ajattelun universaalien kielen) ja toisaalta *calculus ratiocinatorin* (inhimillistä päätelyä mallintavan symbolisen laskennan menetelmän) välillä (ks. SP2, s. ix). Kyseessä on eräänlainen ”yksikköidea”,<sup>5</sup> ajattelun perusmuoto, jollaisia ei kuitenkaan pitäisi nähdä liian yksiselitteisinä ja helposti avautuvina:

Meidän ei pidä etsiä aatehistoriasta yksikköideoita, joista [sic] sieltä ei kuitenkaan löydy, vaan ideoita, jotka aidosti ja tarkasti heijastavat eri ajattelijoiden ajatusmaailmaa. Nämä heijastukset ovat sitä kirkkaampia, mitä paremmin me itse olemme selvittäneet itsellemme eri oletusten väliset loogiset yhteydet ja mitä herkkävaikeisempia me olemme niiden käsitteellisille erikoispiirteille.<sup>6</sup>

Tämän haasteen joudumme kohtaamaan myös Hintikan oman kahden kielikäsitteiden välisen erottelun hedelmällisyyttä arvioidessamme. Heijastaako Hintikan muotoilema kahtiajako ”aidosti ja tarkasti” vuosisatamme filosofian kehitystä? Voimme koettaa vastata kysymykseemme vasta luotuamme katsauksen tuohon kahtiajakoon sekä siihen, miten sen Hintikan mielestä tulisi selittää 1900-luvun filosofian kehityskulkuja.

Ken sitoutuu näkemykseen kielestä universaalina ilmaisuvälineenä, ajattelee, että meillä on olennaisesti yksi ainoa kieli ja yksi ainoa maailma. Tuon kielen ulkopuolelle meillä ei ole pääsyä. Erityisesti emme voi astua ainutkertaisen, korvaamattoman universaalikielemme ulkopuolelle katsomaan, kuinka se viittaa maailmaan. Näin ollen emme voi puhua kielessä niistä kielen ja maailman välisistä suhteista, joihin kielen ilmaisujen merkitys perustuu. Seurauksena on käsite *semantiikan lausumattomuudesta* (”ineffability”). Semantiikkaa ei voida ilmaista kielessä.

Tätä *universalistista* ajattelutapaa ovat Hintikan mukaan kannattaneet sellaiset analyyttisen filosofian suuret nimet kuin Frege, Russell (varhaistöissään), Wittgenstein, Wienin piirin loogiset empiristit (syntaktisessa vaiheessaan, ennen siirtymistä loogiseen semantiikkaan) ja elossa olevista klassikoista ennen kaikkea Quine.<sup>7</sup> Tavoitteena tässä traditiossa on fregeläinen ”käsitekirjoitus”, *Begriffsschrift*, tai ”puhtaan ajattelun muotokieli”. Mannermaisessa filosofiassa johonkin samantapaiseen ovat pyrkineet Heidegger ja Gadamer.<sup>8</sup> Äärimmäiset muotoilunsa universaalikielen oletus saa Wittgensteinin *Tractatus*-teoksessa, joka ensin selvittää seikkaperäisesti kielen ja maailman suhdetta ja lopulta julistaa omat selvittelynsä mielettömiksi, ja Heideggerin taipumuksessa päätyä yhtä mielettömiltä kuulostaviin tautologioihin tyyliin ”die Sprache spricht”, ”das Nichts nichtet” ja ”die Welt weltet”. Tätä sanahelinää enempiä kielen ja maailman suhteesta ei universalistien mukaan itse asiassa voidakaan lausua.

Vastakkainen kanta — kutsuttakoon sitä vaikkapa *kalkyyli-*

*miksi* — ei suinkaan oletta, että kieli olisi tulkittamaton kalkyyli, jossa suoritettaisiin yksinomaan formaalisia operaatioita. Pikemminkin kieli on kalkyylin kaltainen siksi, että se on aina *uudelleentulkittavissa*. Voimme tulkita kieleämme erilaisia päämääriä varten eri tavoin ja tarvittaessa vaihtaa tulkintaa. Kieli on palvelijamme; se ei pidä meitä vankinaan. Ei ole myöskään mitään periaatteellisia syitä, jotka estäisivät kielen ja maailman välisistä semanttisista suhteista puhumisen — toisessa kielessä tai jopa kielessä itsessään. Hintikan mukaan kalkyyliä ovat loogian klassikoista edustaneet muissa Boole, Peirce, Schröder, Löwenheim, Gödel ja Tarski, jossain määrin myös Carnap loogisen semantiikan vaiheessaan.<sup>9</sup> Heideggerilaisen universalismin vastapainoksi taas voidaan asettaa Husserlin kalkyylistinen käsitys.<sup>10</sup>

Hintikka tiivistää universalismin ja kalkyylistin erot seuraavasti (SP2, s. 227-228):

### Kieli universaalina

#### ilmaisuvälineenä

Semantiikka on lausumatonta.

Tulkintaa ei voida vaihdella.

Malliteoria on mahdotonta (tai irrelevanttia).

Voidaan puhua vain yhdestä maailmasta.

On vain yksi kvantifioinnin yksilöalue(”domain”).

Ontologia on keskeinen ongelma.

Loogiset totuudet ovat tosia tästä maailmasta.

### Kieli kalkyylinä

Semantiikka on mahdollista.

Tulkintaa voidaan vaihdella.

Malliteoria on mahdollista (ja tärkeää).<sup>11</sup>

Mahdolliset maailmat ovat mahdollisia.

Näihin teeseihin voidaan lisätä, että universaali-idean kannattajan mukaan meidän on hyväksyttävä kielellinen *relativismi* (tai jopa jonkinlainen idealismi), sillä ”jokainen on kielensä vanki”, emmekä koskaan voi saavuttaa todellisuutta ilman kielen häiritsevää vaikutusta. Emme myöskään voi kuvitella ainoalle, universaalille, kielellemme mitään metakieltä emmekä voi ilmaista totuutta korrespondenssin (kieli-maailma-vastaavuuden) mielessä. Kalkyylisti sen sijaan katsoo, että koska semanttiset suhteet ovat ilmaistavissa ja koska voimme kuvitella toisenlaisia merkityssuhteita (so. vaihtaa kielen tulkintaa), meidän ei tarvitse hyväksyä kielellistä relativismia ja voimme (ainakin epätodellisesti) ”saavuttaa todellisuuden” ilman kielen häirintää. Myös metakielten konstruointien on mahdollista ja totuus korrespondenssinä ilmaistavissa.<sup>12</sup>

Ei liene vaikeaa arvata, kummalla puolella vuosisatamme filosofian kahtiajakoa Hintikan sympatiat ovat. Hänen työnsä loogisen semantiikan, malliteorian, modaalilogiikan ja erityisesti mahdollisten maailmojen semantiikan parissa edellyttää kalkyylististä kielikäsitteistä, mahdollisuutta varioida kielen ilmaisujen merkityksiä mallista tai ”maailmasta” toiseen. Yhtenä seurauksena Hintikan universalismin kritiikissä onkin tuon työn arvon puolustaminen ”yksi kieli, yksi maailma” -ennakkoluuloja vastaan. Mikäli Hintikka on oikeassa, sellaisten modaalilogiikan kritiikkojen kuin Quinen lähtökohdat paljastuvat mielivaltaisiksi dogmeiksi, joita meidän ei tarvitse noudattaa.

Hintikan valinnalla on merkittäviä seurauksia filosofiselle metodologialle. Jos hylkäämme universalismin, meidän ei myöskään tarvitse käyttää mitään erityistä ”hermeneuttista metodia” tai lähestymistapaa siitä puhumiseksi, mistä tiukasti ottaen ei voida puhua, vaan voimme puhua myös kielen ja maailman suhteesta — kielellemme tulkittamisesta — saman rationaalisen ja tieteellisen diskurssin sisällä, jossa voimme puhua kaikesta muustakin.<sup>13</sup> Totuuden käsitteen määrittämisestä tulee tässä eräänlainen ratkaiseva koetinkivi, *experimentum crucis*, johon Hintikka viittaa useimmissa SP2:n artikkeleissa ja jonka kautta hän katsoo päätyvänsä vakuuttavimpaan argumenttiinsa universalismia vastaan — onhan totuus kielen ja maailman välisistä semanttisista suhteista kaikkein tärkein, ja semantiikan lausumattomuus merkitsee myös totuuden saavuttamattomuutta. (Tarkastellen lyhyesti Hintikan käsitystä totuuden määriteltävyydestä alla jaksossa 5.) Lisäksi universalismista luopuminen vapauttaa meidät filosofien

sekä tieteelle että elämälle vieraasta tavasta soveltaa logiikan systeemejä globaalisti, ikään kuin kielen tulkinta olisi yhdellä kertaa annettu koko maailmalle. Tämän sijasta kieleemme ja teorianne soveltuvat tavallisesti "pieniin maailmoihin", rajoitetumpiin tilanteisiin, jolloin maailmasta toiseen siirtyminen merkitsee tulkinnan vaihtamista. (SP4, s. 234-235.)

## Wittgenstein ja universaalikieli

Perehtyäksemme universalismin ja kalkylismin väliin kiistaan lähemmin meidän on syytä painottaa yhteen esimerkkiin, Wittgensteinin kielifilosofiaan. Hintikka on vuosien varrella tuottanut Wittgensteinistä kymmeniä skolaarisia tekstejä, ja SP1:n artikkelit täydentävät monin tavoin Merrill ja Jaakko Hintikan yhteisessä teoksessa *Investigating Wittgenstein* (1986) kehiteltyä tulkintaa — joskin hintikkalaisen tulkinnan perustavat suuntaviivat on esitetty jo tuossa teoksessa.

Hintikan Wittgenstein-luenta on monissa ratkaisuissa kohdissa lähes täysin vastakkainen Wittgensteinin ajattelusta usein esitettyihin stardarditulkitoihin nähden. Hintikka toteaaakin, että sekundäärikirjallisuuden lukeminen saa helposti aikaan brechttiläisen vieraannuttamiseksi: puhe tuntuu olevan jostakin muusta kuin Wittgensteinista (SP1, s. vii). Lähes kaikki SP1:n artikkelit alkavat julistamalla aiemman Wittgenstein-tutkimuksen kelvottomaksi. Wittgensteinin lähimmät oppilaat, kuten Norman Malcolm ja Rush Rhees, eivät Hintikan mukaan kerta kaikkiaan käsitäneet, millaisten dynaamisesti muuttuvien ongelmien parissa Wittgenstein työskenteli. Niinpä koko tulkintatraditio on alusta lähtien joutunut hakoteille.<sup>14</sup>

Vaikka Wittgenstein tutkimuskohteena on vaikeasti lähestyttävä, Hintikan mielestä on mahdollista päätyä uskottaviin tulkintoihin tästä kovin väärin ymmäretystä nerosta, tulkintoihin, joissa suurena apuna ovat Wittgensteinin yhä julkaisemattomat päiväkirjat ja työvihkot. Metodisesti Hintikan lähestymistapa eroaa monien muiden tulkitsijoiden työstä juuri siksi, että Wittgensteinin *Nachlass* on siinä otettu kattavasti huomioon.<sup>15</sup> Wittgenstein oli filosofina kärsimätön (mt., luku 1), ja sen vuoksi työvihkot antavat pelkkiä julkaistuja teoksia luotettavamman kuvan hänen ongelmiansa kehittymisestä. Samalla korostuu tavanomaisen kaksijakoisen Wittgenstein-kuvan keinotekoisuus: ei ole perusteltua jakaa Wittgensteinin jatkuvasti muuttunutta ajattelua yksinkertaisesti "varhaiseen"<sup>16</sup> ja "myöhäiseen" — vaikka toki Hintikkakin myöntää, että suurin murros tämän näkemyksissä tapahtui vuoden 1929 vaiheilla.

Yhtäältä Hintikka lukee Wittgensteinia varsin eksplisiittisesti varhaisen analyttisen filosofian kehikossa: tärkeimmän taustan *Tractatus* todellisuuskäsitykselle muodostaa Russellin teoria "tuttuudesta" ("acquaintance"). Wittgenstein tarjoaa Hintikan mukaan vain kielellisen version russellilaisesta (epistemologisesta) "tuttuuteen palauttamisesta". Juuri tässä näyttäytyy *Tractatus* universalistisuus — se kieli, jonka kokonaisuuteen Wittgenstein "kuvateoriaansa" laajentaa, ei ensisijaisesti ole ideaalinen kieli tai meidän aktuaalisesti käyttämämme kieli, vaan fregeläinen *Begriffsschrift*, kieli, joka koodaa koko käsitteellisen viitekehiksemme. Kuvateorian ulottaminen koko tähän kieleen — elementaarilauseiden totuusfunktioihin — on Wittgensteinin muunnelma "tuttuuteen palauttamisesta". (Ks. mts. 43-44, 57, 63.) Toisin kuin usein kuvitellaan, Wittgenstein ei myöskään heti hylännyt kuvateoriaa "myöhäisempään" vaiheeseensa siirtyessään, vaan aluksi eräiltä osin jopa radikalisoi sitä (mts. 53-54, 92-93, 257).

Toisaalta analyttisestä filosofiasta tutun ongelmakentän — *Begriffsschriftin* etsinnän — ei pidä johtaa meitä ajattelemaan, ettei Wittgensteinilla olisi mitään tekemistä "mannermaisena" pidetyn fenomenologisen perinteen kanssa. Itse asiassa Wittgenstein



Wittgenstein lapsena dekonstruoimassa kenties ompelukonetta

on Hintikan mukaan fenomenologi, tosin (jälleen universalismioletuksensa vuoksi) "fenomenologi ilman fenomenologiaa" (mts. 203), jonka fenomenologiset opit tai teoriat eivät (hänen oman merkitysteorianensa nojalla) ole kielessä lausuttavissa.<sup>17</sup> Samaan tapaan kaikki universaalikielen idean vaalijat ovat "semantiikkoja ilman semantiikkaa".

*Tractatus* tavoiteltu kieli on fenomenologinen kieli — ja *Tractatus logico-philosophicus* fenomenologinen tutkielma — sillä sen tarkoituksena on kuvata se, mikä on minulle, kokemuksen subjektille, annettua.<sup>18</sup> *Tractatus* "yksinkertaiset objektit" ovat fenomenologisia objekteja, välittömän kokemuksen objekteja; tällaisista objekteista maailma koostuu. (Mts. 56, 65, 180.) Hintikka joutuu silloin tällöin muistuttamaan lukijaansa, ettei kyse ole fenomenalismista: Wittgenstein ei kuvitellut, että minulle kokemuksessa annetut objektit olisivat "pelkkiä ilmiöitä" tai todellisten objektien impressioita tai että niiden oleminen olisi "havaituksi tulemista",<sup>19</sup> vaan hän edellytti ainoastaan niiden olevan minulle annettuja objekteja (ks. mts. 58, 128, 194, 211). Wittgensteinin ajattelua ei myöskään pidä yksioikoisesti rinnastaa esimerkiksi Husserlin fenomenologiaan: Wittgensteinille fenomenologia ei ollut erityinen metodi, eikä hän hyväksynyt Husserlin (ja Russellin) ajatusta, jonka mukaan "loogiset muodot" tai "olemukset"

voisivat olla "tuttuuden" tai intuition itsenäisiä kohteita. Loogiset muodot ovat nimenomaan yksinkertaisten (fenomenologisten) objektien muotoja. (Mts. 66.)

Fenomenologinen orientoituminen tekee Wittgensteinin kielikäsityksestä eräässä mielessä idealistisen — kielen suhteen Wittgenstein oli transsendentaalifilosofi (vrt. myös jakso 6 alla). Kuitenkin *Tractatuksen* ontologia on Hintikan mukaan selvästi realistinen. Wittgenstein oli yhtä kaukana fenomenalistista tai idealistista ja yhtä vahvasti realististi kuin esimerkiksi Cambridgen kollegansa G.E. Moore. Siinä missä Russell ja Moore vaikuttivat *Tractatuksen* todellisuuskäsitykseen, fenomenologisen kielikäsityksen vaikutteet löytyvät vuosisadan alun fysiikan filosofiasta. Hintikka on (keskustelussa) todennut, että hän on vasta viime aikoina oppinut riittävästi painottamaan Ernst Machin merkitystä *Tractatuksen* taustahahmona. Korostaessaan tieteen kielen deskriptiivisyyttä, logiikan ja matematiikan tautologisuutta sekä fenomenologisen lähestymistavan ideaa fysiikassa Mach oli sisällöllisesti hyvin lähellä *Tractatusta*. Tästä huolimatta Wittgenstein itse asiassa halveksi Machia ja ihaili hänen vastustajaansa Boltzmannia, joka ajatteli kantilaissävyisesti, että tieteen kieli tuo mukanaan apriorisia oletuksia todellisuudesta. (Vrt. tässä esim. mts. 59-64.) Wittgensteinin ongelmana *Tractatuksessa* oli valita sellainen symboliikka, johon ei liity tällaisia oletuksia, kieli, joka on täydellisen kirkas, läpinäkyvä. Niinpä hän päätyi lähelle Machia.

Tunnetusti Wittgensteinin vähitellen luopui tästä pyrkimyksestä. Hänen ajattelunsa murros, siirtymä "myöhäisfilosofiaan",<sup>20</sup> kytkeytyy myös kiinteästi fenomenologiaan. Wittgenstein ei Hintikan mukaan suinkaan kiellä fenomenologisia objekteja (fenomenologista ontologiaansa), mutta alkaa nähdä niistä *puhumisen* ongelmallisena. Kysymys ei myöskään ole siirtymästä "ordinary language" -filosofian menetelmiin, kuten monet Wittgensteinin seuraajat ovat ajatelleet, vaan metodinen muutos Wittgensteinin fil osofiassa pohjautuu hänen fenomenologiseen perusongelmaansa. "Maailma, jossa elämme, on aistisisältöjen maailma [the world of sense-data], mutta maailma, josta puhumme, on fysikaalisten objektien maailma", Wittgensteinin raportoidaan sanoneen.<sup>21</sup> Ja siirtymävaiheen muistiinpanoista (1930) syntyneen *Filosofisia huomautuksia* -teoksen alussa saamme lukea: "Fenomenologinen kieli tai 'primäärinen kieli', kuten olen sitä nimittänyt, ei ole mielessäni nyt päämääränä; en pidä sitä tällä hetkellä enää tarpeellisena."<sup>22</sup>

Itse asiassa Wittgenstein ryhtyi lokakuussa 1929 pitämään fenomenologista kieltä ei vain tarpeettomana, vaan mahdottomana. Hänen muistikirjansa tarjoavat tästä vakuuttavalta vaikuttavaa evidenssiä (ks. *SP1*, esim. s. 97, 317, ja erityisesti luku 5). Maailmasta, myös välittömistä ja yksityisistä kokemuksista, oli nyt voitava puhua fysikaalisella kielellä.<sup>23</sup> Se fenomenologinen kieli, joka Wittgensteinin pohdiskelujen tuloksena syksyllä 1929 osoittautui mahdottomaksi, oli juuri *Tractatuksen* välittömistä kokemuksista puhuva kieli (mts. 113). Tällaisen kielen hylkääminen — fysikalismien omaksuminen — johti Hintikan mukaan vähitellen siihen, minkä tunnemme Wittgensteinin myöhäisfilosofiana.<sup>24</sup>

*Kielipeli* on myöhäis-Wittgensteinin avainkäsite. Usein sitä tulkitaan ikään kuin Wittgenstein olisi luopunut kielen ja maailman välisten semanttisten (tai "vertikaalisten") suhteiden tarkastelusta, joka vielä vaivasi häntä *Tractatuksessa*, ja tyytynyt pelkkiin kielen sisäisiin ("horisontaalisiin") operaatioihin.<sup>25</sup> Näin Wittgensteinin on katsottu väittäneen, ettei kieli varsinaisesti viittaa maailmaan tai kuvaa maailmaa. Pahemmin ei Wittgensteinia Hintikan mielestä voisi väärinymmärtää. Hänen tulkinnessaan juuri kielipelit luovat kielen ja maailman välille semanttiset ja representationaaliset kytkennät. Näiden kytkentöjen tulee perustua julkisiin ja säännönmukaisiin inhimillisiin toimintoihin, kielipeleihin.<sup>26</sup> Koska semantiikan siis täytyy välittyä julkisten, fysikaalisten kielipelien kautta, fenomenologinen kieli on mahdoton. Kielipelit eivät ole intralingvistisiä "pelejä kielessä" ("games in language"), vaan inhimillisen käytännön puitteissa "kielen avulla pelattavia pelejä" ("games played by means of language") (mts. 285, 307). Kielipeleissä ei myöskään ole kyse ainoastaan kielen käyttämisestä ei-kielellisiä päämääriä varten; kielipelit konstituivat kielen deskriptiivisen merkityksen, ja vain tähän merkitykseen pohjautuen kieltä voidaan soveltaa erilaisiin päämääriin (*SP4*, s. 152, 170).

Entä Wittgensteinin usein korostamat kielen moninaiset käyt-

tötävät? Eikö kielellä ole muitakin tehtäviä kuin maailman kuvaaminen? Tätä ei olisi mielekästä kieltää, mutta hintikkalainen tulkinta voitaisiin ehkä ilmaista sanomalla, että deskriptiivisyys tai referentiaalisuus — vertikaalisten kieli-maailma-suhteiden vallitseminen — on luovuttamaton osa kieltä. Kielen olemassaolo ylipäänsä, mukaan lukien sen ei-deskriptiiviset käyttötavat (kuten kiroileminen tai kiroileminen), edellyttää sen deskriptiivisen merkityksellisuuden. Näin Hintikan voidaan ainakin arvella oletta-

Kielipelien julkisuuteen kytkeytyy Wittgensteinille tärkeä *holistinen* ajatus, jonka mukaan itse pelien tulee olla ensisijaisia sääntöihinsä nähden; niitä ei voida määritellä sääntöjen perusteella eikä siten palauttaa sääntöihinsä. Ensisijaista on inhimillinen toiminta, eikä solipsismien (tai säännön "yksityisen" seuraamisen) mahdollisuus ulotu kielipeleihin. Säännöt voidaan ymmärtää vain kokonaisen julkisen pelin kontekstissa; emme opi peliä oppimalla säännöt, vaan opimme säännöt oppiessamme pelaamaan peliä.<sup>27</sup> (Ks. *SP1*, s. 121, 230-231, 308-309, 320, 332.) Kielipeli-idean valossa Wittgensteinia ehkä voitaisiin nimittää pragmatistiksi,<sup>28</sup> vaikkei Hintikka itse näin tee. Sillä, että kielipelien tulee todella olla inhimillisesti pelattavissa, on monenlaisia seurauksia — esimerkiksi matematiikan filosofiassa tämä johti Wittgensteinin äärettömyyttä kaihtavaan finitismiin (mts. 158). Toisaalta inhimillisen praksiksen ylikorostaminen ei saisi hämärtää Wittgensteinin perusongelman fenomenologista luonnetta. Esimerkiksi uskonnofilosofiassa Wittgensteinin huomio kiinnittyi uskonnolliseen kokeemukseen, ei uskonnolliseen käyttäytymiseen, rukoukseen tai muihin ulkoihin seikkoihin (mts. 198). Yleisemmin se, että merkitykset perustuvat kielen pelinomaiseen käyttöön ja että semantiikka tästä syystä rakentuu kielenkäyttöä ja sen sääntöjä tutkivan pragmatiikan varaan, ei merkitse, että pragmatiikka olisi empiirinen tiede, kielenkäytön psykologista tai sosiologista tutkimusta — yhtä absurdisti syntäksi voitaisiin lukea grafologian osaksi (mts. 290).<sup>29</sup>

Toinen vakava mutta tavallinen väärinymmärrys liittyy *Filosofisten tutkimusten* vuosina 1944-45 kirjoitettuun *yksityisen kielen argumenttiin*.<sup>30</sup> Tämän "argumentin" tarkoituksena ei ole osoittaa yksityisiä kokemuksia (tai sense-dataa), niitä koskevaa tietoa tai niistä puhumista mahdottomiksi, vaan kyse on Hintikan mukaan pikemminkin jälkikäteen esitetyistä perusteluista fenomenologisen kielen hylkäämiselle ja julkisen kielipelin aatteen omaksumiselle (ks. mts. 119, 182, 209-210, 232-236). Tässä suhteessa yksityisen kokemuksen ongelma *Filosofisissa tutkimuksissa* on kiinteä osa Wittgensteinin ajattelua, ei pelkkä satunnainen mielenfilosofinen lisä hänen tutkimuksiinsa. Yksityisen kielen argumentti pyrkii osoittamaan, että fenomenologisista olioista, kuten yksityisistä kokemuksista, täytyy puhua julkisessa fysikalistisessa kielessä, tavallisessa arkisessa kielessämme. Kyse ei ole esimerkiksi sense-datan tai muiden fenomenologisten entiteettien olemassaolon kohdistuvasta skeptisismistä. Hintikan yleinen väite näyttää siis olevan, että myöhäisemmän Wittgensteinin yksityisistä aistimuksista ja kokemuksista puhumista koskevan ajattelun lähtökohdat ovat semanttisia pikemmin kuin episteemisiä.<sup>31</sup>

Huolimatta Wittgensteinin ajattelussa tapahtuneista muutoksista kielipelit, kielen ja maailman semanttisten suhteiden kannattelijat, jäävät yhtä lausumattomiksi ja tutkimattomiksi kuin *Tractatuksen* nimirelaatiot sanojen ja olioiden välillä. Voimme vain kuvata kielipelejä, todeta, että "tätä kielipeliä pelataan",<sup>32</sup> emme muotoilla teoreettista analyysiä kielipelien luonteesta. *Tractatuksen* "sanomisen" ja "näyttämisen" välinen erottelu korvautuu myöhäisemmällä Wittgensteinilla "sanomisen" ja "pelaamisen" (tai jopa "sanomisen" ja "elämisen") välisellä kontrastilla. (Mts. 291-292.) Viime kädessä kielipelejä voidaan vain pelata ja niiden manifestoimassa elämänmuodossa<sup>33</sup> elää. Loppu on hiljaisuutta. Wittgenstein pysyi Hintikan mukaan kielifilosofisena universalistina alusta loppuun. Missään vaiheessa ajattelijanuraansa hän ei uskonut, että voisimme kielessä sanoa, millaisia kielen ja maailman väliset semanttiset suhteet ovat. Elämme kielessämme, jonka rajat ovat maailmamme — sekä sitä koskevan puheemme ja ajattelumme — rajat.

## “Puolitoistatoduudet”, relativismi ja Wittgensteinin vaikeneminen

Hintikka ei suinkaan tyydy (aatehistorioitsijana) kertomaan, millaisia Wittgensteinin ajatukset hänen mielestään tosiasiaa olivat, vaan pyrkii (filosofina) jalostamaan niistä esiin sen hyväksyttävän ytimen, joka niissä universaalikäsitteiden olettamisesta huolimatta piilee. Kielipeli-ideasta kulkee luonteva tie *peliteoreettiseen semantiikkaan*, Hintikan tavaramerkkiin, sekä tähän liittyvään “riippumattomuusystävälliseen” IF-logiikkaan (ks. *SPI*, s. 98–101, 165ff.).<sup>34</sup> Wittgensteinin myöhäisfilosofian ideat, jotka peliteoreettisen semantiikan avulla voidaan systematisoida, ovat yksi merkkipaalu kieliteorian siirtymässä “rekursiivisesta paradigmasta”, jonka mukaan kieltä tutkitaan rekursiivisten sääntöjen ohjaamana prosessina, “strategiseen paradigmaan”, jossa kieli ajatellaan päämäärähakuisesti toiminnaksi ja sitä tutkitaan pelin kaltaista prosessia hallitsevien strategisten sääntöjen avulla (ks. *SP4*, luku 7). Vaikka universalismi on kestämaton kanta, myöhäiswittgensteinilainen näkemys kaikkien merkitysten välitymisestä julkisten kielipelien kautta on Hintikan mukaan olenaisesti oikea (*SPI*, s. 151). Wittgensteinin olisi vain pitänyt tutkia relevantteja pelejä, “etsimisen ja löytämisen kielipelejä”, joita pelataan “ulkona maailmassa” (ne ovat “outdoor games”) eikä vain kielen sisällä (mts. 166). Hänen olisi myös pitänyt systematisemmin hyödyntää loogisia apuvälineitä, etenkin modernissa logiikassa tärkeää kvanttorin käsitettä (mts. 261).

Mutta silloinkin, kun Hintikka kritisoi Wittgensteinia, hän tunnustaa, että kaikki hänen esittämänsä kritiikki — esimerkiksi peliteoreettiseen semantiikkaan perustuva semantiikan lausumattomuuden hylkääminen ja tästä seuraava mahdollisuus puhua kielipeleistä kielessä — on itse asiassa Wittgensteinin omien ajatusten edelleenkehittelyä (mts. 173–174). Tässä mielessä on varsin osuvaa puhua *SPI*:n otsikossa “puolitoistatoduuksista” käyttäen Wittgensteinin wieniläiseltä aikalaiselta Karl Krausilta omaksuttua ilmaisua. Standarditulkintojen “puolitoituuksien” hylkääminen ja skolaarisen “koko totuuden” esittäminen Wittgensteinin ajattelusta johtavat lopulta hintikkalaiseen puolitoistatoduuksiin, jotka rakentavat siltoja *Selected Papers* -sarjan eri niteiden välille.

Hintikka siis pyrkii Wittgensteinin ajatusten avulla ratkaisemaan joitakin systemaattisia filosofisia ongelmia — toki tunnustaan, ettei Wittgenstein itse (vastoin parempaa ymmärrystään!) ehkä pitänyt juuri näitä ongelmia ratkaisuyritysten arvoisina.<sup>35</sup> Vaikka monet Hintikan Wittgenstein-käsitykset ovat erittäin kiistanalaisia, hänen rekonstruktioivainen näkemyksensä Wittgensteinin filosofiakonseption “nihilistisyydestä” on uskoakseni useimpien Wittgenstein-tuntijoiden hyväksyttävissä: hän painottaa, että vaikka nihilistinen tulkinta, jonka mukaan Wittgenstein pyrki tuhomaan (ainakin useimmat) perinteiset filosofiset (etenkin metafysiset) opit ja ongelmat, on oikeilla linjoilla, täytyy muistaa, että nihilointipyrkimys ulottuu myös tavanomaisiin perinteisen filosofian kritiikkeihin: “hän [Wittgenstein] olisi hylännyt kaikki yritykset muuttaa filosofia sarjaksi kulttuurieliitin nokkelia *conversazioneja*” (mts. ix). Lisäksi Wittgensteinin omat, usein piinaavat ongelmat olivat — joskaan eivät perinteisiä filosofisia ongelmia, niin kuitenkin loogisiin ja käsitteellisiin ongelmiin kietoutuneita pulmia. Siten systemaattiselle ongelmanratkaisulle ja “puolitoistatoduuksien” kehittelylle näyttäisi jäävän tilaa. Ja vaikka Hintikka ei ole ainoa Wittgenstein-tulkitsija, joka pyrkii kumoamaan väärinymmärtäjien relativistiset, antirealistiset ja rortyalaista “filosofian loppua” hokevat luennat,<sup>36</sup> hän suorittaa tehtävänsä paljon perusteellisemmin ja täsmällisempään skolaariseen argumentaatioon tukeutuen kuin useimmat kollegansa. (Samaa voidaan sanoa Hintikan monista muistakin projekteista, joissa systemaattiset ja skolaariset päämäärät yhdistyvät.)

Silloin tällöin Hintikan argumentaatio tuntuu kuitenkin hiukan kehämäiseltä. On selvää, ettei (myöhäisempi) Wittgenstein universalistina voi sanoa, että kielipelit toimivat kielen ja maailman välisinä linkeinä, koska semantiikan lausumattomuuteen nojalla juuri tätä ei voida sanoa;<sup>37</sup> sama pätee *Traktatuksen* objektien fenomenologisuuden suhteen. Universalistinen tulkinta ja hintikkalainen käsitys kielipeleistä tukevat toisiaan, mutta entä jos joku kyseenalaistaisi molemmat? Olisi kenties mahdollista



väittää, etteivät kielipelit (*pace* Hintikka) sittenkään ole kielen ja maailman välisten (vertikaalisten) semanttisten suhteiden kantajia ja ettei Wittgensteinin ajatteluun siten sisälly oppia tällaisten semanttisten suhteiden lausumattomuudesta. Ehkä vertikaalisista semanttisista suhteista voitaisiin luopua kokonaan (vrt. jaksossa 7 alla). Toki kritikon pitäisi tarkemmin kertoa, mitä kielipelit sitten itse asiassa ovat. Lisäksi on varottava tekemästä vahvoja johtopäätöksiä siitä, mitä Wittgenstein itse katsoo tai ei katso voitavansa sanoa. Vaikkei Wittgenstein voi sanoa, että semanttiset suhteet rakentuvat kielipeleissä, hän voi (kuten Hintikka esittää) ajatella, että näin on. *Traktatuksessa* hän sanoo paljon sellaista, mitä hänen omien perinssiipiensä nojalla ei pitäisi voida sanoa; ehkäpä hänen olisi ollut syytä rikkoa sääntöjään myös myöhäisfilosofiassaan.

Luonnollisesti tutkimuksessa tulisi kiinnittää huomiota myös sellaisiin Wittgensteinin lausumiin, jotka *prima facie* näyttävät asettuvan universalistista tulkintaa vastaan, vaikkapa hänen arvoitukseensa toteamukseensa keskustelussa Friedrich Waissmannin kanssa joulukuussa 1930: “Kieli ei ole mikään häkki.”<sup>38</sup> Tässä esimerkkitapauksessa voitaisiin kontekstin perusteella kuitenkin päätellä olevan kyse pikemminkin siitä, mitä eettisen tai uskonnollisen kielen avulla voidaan näyttää, kuin siitä, mitä faktuaalisissa kielessä voidaan mielekkäästi sanoa. Uskonnossa ei välttämättä pyritä “sanomaan” mitään. Mielekkäällä kielellä on Wittgensteinin mukaan rajat, mutta se ei ole häkki, jonka seinien ulkopuolella olisi jotakin. Kuten edellä todettiin, elämme kielessämme ja sen rajaamassa maailmassa.

Ei siis ole aivan helppoa keksiä suoraa vastaesimerkkiä Hintikan tulkinnoille. En kuitenkaan voi tässä ryhtyä ratkaisemaan hänen ja traditionaalimpien Wittgenstein-tulkitsijoiden välistä paremmuutta. Mutta kävipä kielipelien kuinka tahansa, joka tapauksessa Hintikan Wittgenstein lienee monien mielestä kovin yksipuolinen. Wittgensteinin myöhäisimmän kauden pääteosta, *Varmuudesta*-kirjaa (Wittgenstein 1975), ei Hintikan töissä tarkastella juuri lainkaan, ja Wittgensteinin käsitykset etiikasta ja uskonnosta jäävät hyvin lyhyiden mainintojen varaan.<sup>39</sup> Ei olisi mahdotonta väittää, että Wittgensteinin ajattelu “henki” ilmenee juuri näissä hengentuotteissa, joita analyttisen filosofian näkökulmasta voidaan vain vaivoihin lähestyä. Universalisikielen ideaan kiteytyvä tulkinta voitaisiin sitä paitsi varsin hedelmällisesti kytkeä metaetiikan ongelmiin: kuten Hintikka on uskottavasti argumentoinut, universalismi johtaa kielelliseen relativismiin, ja tätä ajatusta voitaisiin nähdäkseni soveltaa myös eettisen relativismin problematiikan systematisoinnissa. Tästä Hintikka ei kuitenkaan juuri puhu. Aihe olisi erittäin keskeinen juuri Wittgensteinin yhteydessä, sillä kulttuurielativismia — erilaisten kielipelien ylläpidon moneutta ja vertailukelvottomuutta — esimerkiksi eettisten, uskonnollisten tms. käsitysten suhteen on usein (ilmeisen virheellisesti) puolustettu vetoamalla Wittgensteiniin. Jos voimme sanoa kielessä, miten kielipelimme (myös moraalisesti relevant-

tien siirtojensa suhteen) kytkeytyvät siihen maailmaan, jossa elämme, rationaalinen keskustelu relativismin välttämiseksi on mahdollista — joskaan oikotietä tähän ei ole tarjolla. Jos kielipelit todella ovat “outdoor games”, jos niitä ei pelata yksinomaan kielien sisällä, ne eivät nähdäkseni voi olla eettisesti neutraaleja (oli pa Wittgenstein itse tästä mitä mieltä tahansa).<sup>40</sup>

Wittgensteinin kuuluisa vaikeneminen, se, ettei hän sanonut eetikasta kuin muutamia seikkoja, jotka hän julisti kielen väärikkäytöksi,<sup>41</sup> voitaisiin vahvemmin kytkeä hänen universaali-kielijatteluunsa. Se ei välttämättä palaudu pelkästään Mooren ja Bloomsbury-ryhmän individualistis-estetistiseen elämäntapaympärykseen, kuten Hintikka on esittänyt,<sup>42</sup> vaan se voidaan nähdä elimellisenä osana hänen omaa kielifilosofista ajatteluaan. Wittgensteinin metaetiikan ja hänen kielifilosofisen universalisminsa yhteyksien selvittely ja tähän liittyvä kritiikkittömän relativismin välttämisen projekti voitaisiinkin ymmärtää haasteena kehittää uusia puolitoistatutuuksia siitä filosofisesta tilanteesta, johon eettisen relativismin kanssa kamppaileva jälkiwittgensteinilainen aikamme on päätyntä.

On syytä vakavasti pohtia, tavoittaako universalismitulkinta olennaisen Wittgensteinin vaikenemisesta. Sama kysymys voitaisiin esittää Heideggerin kuuluisan “hiljaisuuden” suhteen.<sup>43</sup> Oliko meidän otettava Hintikkaa perusteellisemmin huomioon Wittgensteinin mystiikka, hänen kierkegaardilais-tolstoilainen elämäntuntonsa? Tämä toki nivoutuu erottamattomasti semantiikan lausumattomuuteen. Tutkijalle Wittgensteinin eettis-uskonnollinen elämäntutkimus on tietenkin paradoksaalinen kohde: jos Wittgenstein on oikeassa, se on kaikkein tärkeintä, mutta siitä ei voida sanoa mitään. Joka tapauksessa Wittgensteinissa riittää vielä paljon pureskeltavaa *SP1:n* jälkeenkin.

## Totuuden määrittelyminen ja 1900-luvun logiikan filosofian uudelleenarviointi

Palatkaamme vielä universalismi vs. kalkylismi -vastakkainasetteluun hieman yleisemmällä tasolla. Kuten edellä todettiin, universalistien kannattamasta semantiikan lausumattomuudesta tai ilmaisemattomuudesta seuraa muun muassa, että totuuden käsitettä — yhtä kaikkein tärkeimmistä semanttisista käsitteistä - ei voida ilmaista tai määrittellä.<sup>44</sup> Tähän suuntaan viittaavat myös eräät vuosisatamme alkupuolen keskeiset loogiset tulokset, erityisesti Tarskin määrittelemättömyystulos. Tarskin ajatellaan tavallisesti osoittaneen, että kielen totuuspredikaattia ei voida määrittellä kielellä itsessään, vaan ainoastaan vahvemmassa metakielellä, jossa voidaan puhua objektikielen ja maailman välisistä semanttisista suhteista. Metakielen totuuspredikaatin määrittelyminen puolestaan vaatisi jälleen vahvemman metakielen jne. *ad infinitum*. Määrittelemättömyysajatus on elänyt myös Heideggerin filosofiassa melko mystiseksi jäävänä käsitteensä totuudesta “kätkeytymättömyytenä” (*aletheia, Unverborgenheit*) (ks. *SP2*, s. 9-10, 28).

Filosofit ovat tottuneet ajattelemaan, ettei Tarskin tulokseen ole enää juuri mitään lisättävää. Hintikka sen sijaan tavoittelee logiikan ja loogisen semantiikan vallankumousta väittäessään, että totuus sittenkin voidaan määrittellä kielellä itsessään ja ettei Tarskin ja Gödelin määrittelemättömyys- ja epätäydellisyystuloksilla olekaan niin ratkaisevaa vaikutusta kuin loogikot ja filosofit ovat kuvitelleet (ks. mts. 17). Totuuden määrittelyminen ja semanttisten suhteiden ilmaiseminen kielellä itsessään ilman tarskilaisia rajoituksia onnistuu, kun otamme käyttöön *riippumattomuusystävälliset* (“independence-friendly”) kielet eli IF-kielet.<sup>45</sup> Näiden kielten mahdollisuuden tunnustaminen merkitsee Hintikan mukaan ratkaisevaa korjausta Fregen keksimään ensimmäisen kertaluvun predikaattilogiikkaan, jota tavallisesti pidetään “ainoana oikeana” logiikkana. Itse asiassa IF-logiikka on logiikan “todellinen ydinalue”, kuten artikkelin ‘What Is Elementary Logic? Independence-Friendly Logic as the True Core Area of Logic’ (*SP3*, luku 1) otsikko antaa ymmärtää.

Hintikan työn formaalien yksityiskohtien ei tarvitse kiinnostaa meitä tässä, mutta IF-logiikan perusidea on syytä tuntea. Tavallisessa Fregen ja muiden pioneerin luomassa ensimmäisen kertaluvun predikaattilogiikassa, joka olennaisesti on universaali- ja

eksistenssikvanttorien logiikkaa, kvanttorit ovat toisistaan riippuvaisia. Esimerkiksi eksistenssikvanttori on kaavassa

$$(1) (\forall x)(\exists y)R[x,y]$$

riippuvainen universaalikvanttorista. Mutta oletus, jonka mukaan sisäkkäisten kvanttorien täytyy aina olla tällä tavoin riippuvaisia, on Hintikan mielestä täysin mielivaltainen. Jos ymmärrämme, mitä kvanttorien riippuvuus merkitsee, ymmärrämme samalla, mitä niiden riippumattomuus merkitsee.<sup>46</sup> Näin päästään riippumattomuusystävällisiin kieliin, joissa sallitaan toisistaan riippumattomat kvanttorit. Esimerkiksi kaavassa (2) esiintyy tällaisia eksistenssikvanttoreita (riippumattomuutta on Hintikan konvention mukaisesti merkitty vinoviivalla):

$$(2) (\forall x)(\forall z)(\exists y/\forall z)(\exists u/\forall x)S[x,y,z,u].$$

Muuttujan *y* sitominen eksistenssikvanttorilla ei ole riippuvainen muuttujan *z* universaalikvantifioinnista, eikä muuttujan *u* eksistenssikvantifointi ole riippuvainen muuttujan *x* universaalikvantifioinnista. Ulommasta kvanttorista riippumaton sisempi kvanttori ei siis kuulu tuon ulomman kvanttorin alaan. Analogisesti riippumattomuus voidaan ulottaa kvanttoreista lauseloogiin konnektiiveihin — konjunktioihin ja disjunktioihin. (Ks. *SP2*, s. 14-15, 49-51, 124-125; *SP3*, s. 6ff., 28ff., 48-51, 198-199; *SP4*, s. 28-29, 57-58.)

IF-kielet eivät noudata tarskilaisen semantiikan rajoituksia, sillä ne eivät noudata kompositionaalisuusperiaatetta, jonka mukaan kompleksisen kielellisen ilmaisun semanttinen tulkinta määräytyy yksikäsitteisesti sen osien tulkinnoista. Sen sijaan peliteoreettinen semantiikka, joka on systemaattinen tapa ilmaista kvanttorien merkitys siten kuin “malliteoreettisen tradition” (kalkylismin) edustaja sen ymmärtää (*SP2*, s. 120), soveltuu näihin logiikkoihin. Myös peliteoreettista “totuusmääritelmää” — lause *S* on tosi, jos sen alkuperäisellä verifioijalla on voittostrategia siihen liittyvässä semanttisessa pelissä *G(S)* — voidaan käyttää. (Mts. 54-55; *SP3*, s. 17-19; vrt. *SP4*, luvut 1 ja 10.) Vaikka tekniset yksityiskohdat on tässä jätettävä sivuun, todettakoon, että peliteoreettisen semantiikan ja IF-logiikan kytkeytyminen toisiinsa mahdollistaa tarskilaisista määrittelemättömyysrajoituksista riippumattoman totuuspredikaatin ilmaisemisen. Osan ‘Defining Truth, the Whole Truth, and Nothing But the Truth’ -artikkelistaan (*SP2*, luku 3) Hintikka käyttää sen perustelemiseen, että IF-kielet ovat riittävän samankaltaisia luonnollisen kielen kanssa toimiakseen myös luonnollisen kielen loogisen semantiikan täsmäntämisessä.<sup>47</sup> Voimme ainakin koettaa — *pace* Tarski — kehittää luonnolliselle kielelle totuusteoriaa sellaisessa metakielellä, joka ei ole jyrkästi erotettu objektikielestä (mts. 87, 94).

Meidän ei siis tule pelätä Alfred Tarskia ja hänen tuloksiaan. Tarski itse oli malliteorian tärkeimpiä klassikoita, mutta hän uskoi luonnollisen kielen universaalisuuteen ja epäili siksi totuuskäsitteen ja siihen perustuvan semantiikan sovellettavuutta tällaiseen kieleen (vrt. mts. 108). Koska se ensimmäisen kertaluvun logiikka, johon Tarski nojasi, ei ollut riippumattomuusystävällinen, meidän on Hintikan mukaan aika jättää Tarskin haamu logiikan historiaan ja vapauttaa totuusfilosofia tarskilaisista rajoitteista.

Vuosisatamme logiikassa ja logiikan filosofiassa Hintikan tulokset merkitsevät — ainakin hänen omasta mielestään — myös eräänlaisia Carnapin voittoja Quinesta. Näiden kahden välienselvittelyä on usein pidetty 1900-luvun tärkeimpänä kahden (analyttisen) filosofin kohtaamisena, joka ratkaisevasti muovasi myöhemmän angloamerikkalaisen ajattelun kehitystä. Usein on myös arveltu, että Quine analyttinen vs. synteettinen -erottelun kritiikillään murskasi carnapilaisen loogisen empirismin dogmit.<sup>48</sup> Vaikka Carnapinkin ajatteluun jäi joitakin rajoittavia oletuksia eräänlaisina universalismin reliikkeinä (mts. 198), loogisen semantiikan kehittäjänä hän sijoittui lopulta (Hintikan näkökulmasta) oikeaan ja Quine väärään leiriin. Kielen universaalisuus on kaikkein tärkeimpiä taustaoletuksia Quinen koko filosofisessa järjestelmässä — siihen perustuvat niin analyttinen vs. synteettinen -eron kritiikki kuin huoli ontologian relatiivisuudesta, referenssin tutkimattomuudesta (“inscrutability”) ja kielellisen

käännöksen epämääräisyydestä (mts. 215 ff.). Vain universalisti voi vastata kysymykseen ”Mitä on olemassa?” quinelaisittain mystifioiden - ”Kaikki” (mts. 219). Kalkylistille ontologia (ja sen relatiivisuus tai tutkimattomuus) ei yksinkertaisesti ole näin tärkeää, sillä ensisijainen kysymys koskee aina valittua yksilöaluetta, jonka yli kvantifioidaan ja jota voidaan tarpeen mukaan vaihdella.<sup>49</sup>

Hintikan Quine-kritiikin pohjalta voidaan kuitenkin uudesta näkökulmasta asettaa kysymys universalistisen Wittgenstein-tulkinnan luotettavuudesta. Moni Wittgenstein-tutkija epäroisi näet asettaa Quinea ja Wittgensteinia samaan leiriin esimerkiksi kysymyksen ”Mitä on olemassa?” tapauksessa. On ongelmallista olettaa, että Wittgenstein pitäisi tätä kysymystä huomionarvoisena. Tosin olemme edellä nähneet Hintikan argumentoivan, että (fenomenologinen) ontologia oli hänelle tärkeää. Ehkä olisi kuitenkin paikallaan eksplikoida myös Quinen ja Wittgensteinin huomattaviakin näkemyseroja. Wittgensteinin tuskin voidaan ajatella sympatisoineen quinelais-naturalistista käsitystä kielestä (vrt. myös jakso 7 alla) — sen enempää kuin Quinen tieteellisen ajattelun henkeä yleensä. Onko universalismi vs. kalkylismi sittenkään vuosisatamme filosofiaa syvimmin jakava vastakkainasettelu? Olisiko jokin muu — esimerkiksi se jokin, mikä erottaa Quinen ja Wittgensteinin — tätä syvemmällä?

### Hintikan (ja Wittgensteinin) kantilaisuus

Vaikka *Tractatuksen* Wittgenstein (sen enempää kuin myöhäisempikään Wittgenstein) ei hyväksynyt kantilais-husserlilaista synteettis-apriorista tietoa (vrt. *SP1*, s. 67), hänen filosofiaansa on usein tulkittu kantilaisessa viitekehkeksessä.<sup>51</sup> Tämäkään ei koske vain *Tractatusta*, vaan myös Wittgensteinin myöhäisempiä oppeja.<sup>52</sup> Hintikka muistuttaa, että kantilainen idealismi ja transsendentaalifilosofia ovat semantiikan lausumattomuusopin

keskeisiä taustavaikuttajia (*SP2*, s. xviii, 36). Kant tunnetusti ajatteli, ettemme voi tietää mitään ”olioista sinänsä”. Tällöin emme itse asiassa myöskään voi tietää mitään tiedonhankintatoiminnastamme ja -välineistämme; tietomme kohteena on vain näiden meille jäsentämä maailma. Olioiden sinänsä saavuttamattomuus ja semantiikan ilmaisemattomuus kytkeytyvät läheisesti yhteen.<sup>53</sup> Universalistisella kielikäytöksellä onkin luonteva idealistinen tai antirealistinen korollaari: voimme katsella todellisuutta vain eräänlaisena ”tummana ikkunalasina” toimivan kielen läpi (mts. 37), joskin *Tractatuksen* tavoitteena oli tuon ikkunalasin kirkastaminen läpinäkyväksi.

Jopa universalismia vastustavan Hintikan oma työ on kuitenkin ytimeltään Kantin luoman perinteen jatkoa.<sup>54</sup> Yleisimmillään kantilainen transsendentaalifilosofinen lähtökohta näyttäytyy Hintikan tavassa korostaa inhimillisen toiminnan roolia maailman konstituutiossa. Tämän kantilaisen orientaation jakavat hänen kanssaan muun muassa pragmatistit ja omalla tavallaan myös Heidegger.

Spesifimmin Kantin vaikutus näkyy Hintikalla sekä peliteoreettisessa semantiikassa että tähän osittain perustuvassa tietoteorian interrogatiivimallissa, jossa tiedonhankintaa tarkastellaan kysymysten esittämisenä Luonnolle. Toisin kuin monet muut aikamme tietoteoreetikot ja tieteenfilosofit, Hintikka uskoo, että voimme yhä kehittää parempia loogisia välineitä tiedonhankintaprosessiemme ymmärtämiseksi.<sup>55</sup> Logiikalla on näin suuri tieto-

teoreettinen merkitys. Eräässä mielessä logiikan kehitys tarjoaa meille ”transsendentaalista tietoa” siitä, miten tiedämme maailmasta jotakin — miten erilaiset tiedon etsinnän toimintamme tuottavat meille tietoa luonnosta, matematiikasta tai ihmisestä. Tarkoitus ei ole kieltää sitä, että tieteellisellä kysymysten esittämällä on pragmaattinen kontekstinsa — Luonnolta kysyjä ei ole abstrakti Järki, vaan historiallisiin yhteyksiinsä sijoittuva tutkija(yhteisö) — vaan osoittaa, että tutkimuksen pragmaattisetkin reunaehdot ovat loogisen analyysin avulla tarkasteltavissa.<sup>56</sup> Hintikan tapa jatkaa kantilaista suuntausta filosofiassa voitaisiin ehkä yleisemmin sijoittaa kehityskulkuun, jota olen nimittänyt ”transsendentaalifilosofian naturalisoinniksi”.<sup>57</sup>

Kantin transsendentaalisen opin tärkeimmän ytimen säilyttäminen edellyttää, että ymmärrämme, mikä on oikeaa käsityksissä olioiden sinänsä ja (analogisesti) semantiikan saavuttamattomuudesta. Hintikka on Kantin yhteydessä puolustanut ajatusta olioiden sinänsä *tyhjentymättömyydestä* - ne eivät ole saavuttamattomissa ikään kuin lukitussa huoneessa, vaan saavuttamattomissa samaan tapaan kuin äärettömyys, sillä voimme aina tavoitella tietoa maailmasta uusista näkökulmista, kysyä uusia kysymyksiä, parantaa käsitystämme tiedonhankintamenetelmistämme jne.<sup>58</sup> Semantiikassa voidaan muotoilla samankaltainen teesi: semantiikka ei ole lausumatonta (”ineffable”), vaan tyhjentymätöntä, ehtymätöntä (”inexhaustible”) (mts. 35, 226). Tämä on yhteensopivaa realismin kanssa:

[M]etafyysinen antirealismi voidaan heittää yli laidan. Todellisuus ei ole erotettu meistä läpituokemattomalla rautaisella verholla, koostuipa verho sitten havainnosta (Kant) tai kielestä (kielellinen relativismi). (Mts. 39.)<sup>59</sup>

Tosin myös näkemyksen semantiikan ehtymättömyydestä saattaa uuteen valoon tulos, jonka mukaan totuus on kuin onkin määriteltävissä kielessä itsessään.<sup>60</sup> IF-kielten käyttöönotto merkitsee näin ollen Hintikan ajattelussa asteittaista etääntymistä kantilaisuudesta (ja siten ehkä vielä vahvempaa realismia), joskin IF-kielet toisaalta mahdollistavat yhden hänen kantilaisen peruskäsityksensä, tietoteorian interrogatiivimallin, loogisesti tarkan muotoilun. Muistettakoon myös, että Hintikan peliteoreettisesti rakennetussa, inhimilliseen verifointitoimintaan perustuvassa totuuskäsityksessä on verifikationistisia ja intuitionistisia (ja siten jossakin heikossa mielessä antirealistisia) piirteitä; mitään tavanomaista realismia ja totuuden ei-episteemistä korrespondensiteoriaa se ei edusta. Toisaalta Hintikka ei hyväksy intuitionistisen logiikan filosofian asettamia rajoituksia klassiselle logiikalle — IF-kielet ovat nimenomaan klassisen logiikan kehittelyn ja vahventamisen tuloksia. (Mts. 94-95.)

Hintikan mielestä onkin mahdollista yhdistää toisiinsa totuusehtosemantiikka (eli ”realistinen” tai objektivistinen käsitys semantiikasta) ja verifikationistinen merkitysteoria: peliteoreettinen semantiikka edustaa molempia ja on siten eräänlainen analogia Kantin tavoittelemalle realismin ja idealismin synteetille. Useimmat verifikationismin puolustajat, kuten Michael Dummett, ovatkin Hintikan mukaan väärässä vastustaessaan realismia. Analysoidessaan totuuden käsitteen voittostrategian olemassaoloiksi semanttisessa pelissä peliteoreettinen semantiikka tavoittaa intuitionistien ja verifikationistien painottaman totuuden ja periaatteellisen verifioitavuuden yhteyden, mutta toisaalta voittostrategian olemassaolo (tai sen puuttuminen) on objektiivinen, maailmassa vallitseva seikka. Ristiriitaa totuusehtosemantiikan kanssa ei synny, sillä lauseen totuusehdot muotoillaan nimenomaan relevanttiin verifikaation ja falsifikaation semanttiseen peliin viitaten — kuten Wittgenstein ajatteli, kielen käyttö konstituoiti sen merkityksen (totuusehdot). (Ks. *SP4*, s. 12-13, 254-257.)

Mutta semanttisia ja episteemisiä asioita ei pidä sotkea toisiinsa, Hintikka varoittaa. Sekä verifikationistit, kuten Dummett, että pragmatistit, jotka pyrkivät kehittämään ”pragmatistista totuusteoriaa”, syyllistyvät tähän sekaannukseen. On oikein sanoa vahvaa, korrespondenssitotuuden olettavaa realismia vastaan, että kielen ja maailman välillä ei ole mitään kielenkäytöstä riippumattomia korrespondenssisuhteita tai että nuo suhteet muodostuvat vain kielen säännönmukaisen käytön kautta, mutta samaan



hengenvetoon on lisättävä, että se inhimillinen toiminta, josta kielten semantiikka on riippuvainen, ei ole episteemistä toimintaa, jonka tavoitteena on saavuttaa totuus eli verifioida, falsifioida, konfirmoida tai diskonfirmoida propositioita. Totuuden konstituivat semanttiset ”etsimisen ja löytämisen” pelit eivät ole episteemisiä pelejä, jotka voidaan Hintikan mukaan täsmäntä kysymisen ja vastaamisen peleiksi ”luontoa vastaan”. (Mts. 15, 20, 257, 262.) Lisäksi on huomattava, että bivaalenssin periaatteen kohtalo ei — *pace* Dummett — vaikuta semantiikan realistisuuteen (mts. 258).

Korostaessaan kieltä käyttävän toimivan ihmisen aktiivista roolia semantiikan muodostumisessa ja pyrkiessään yhdistämään tähän pragmatistis-konstruktivistiseen käsitykseen sekä arkiisiin että tieteellisiin intuitioihimme sopivan realistisen semantiikan Hintikka eräissä mielessä yhä toteuttaa Kantin pyrkimystä puolustaa realismin ja idealismin (tai konstruktivismin) yhdistelmää. Wittgensteinin tavoin hän siirtää sen tietoteoreettisesta semanttiseen kontekstiin. Voinemme päätellä, että vaikka Hintikan yleinen kantilainen asennoituminen ei ole missään hänen filosofisen kehityksensä vaiheessa kadonnut, sen täsmälliset muodot ja painotukset ovat vähitellen muuttuneet — ja saattavat muuttua tulevaisuudessakin. Hänen kantilaisuutensa kehitys on ollut erottamattomasti sidoksissa hänen tapaansa tulkita ja kehittää wittgensteinilaisia teemoja.

## Hintikan työn merkitys

Kluwerin julkaisemat *Selected Papers* ovat varmasti hyödyllisiä niille, jotka tahtovat perehtyä syvällisesti nimenomaan Hintikan ajatteluun. Wittgenstein-tutkijat voivat kuitenkin tyytyä *Investigating Wittgenstein* -kirjaan ja muutamaan artikkeliin, sillä *SP1*:n kirjoitukset toistavat varsin tiheään samoja perusteesejä. Myös *SP2*:n artikkeleissa on osittaisia päällekkäisyyksiä, sillä vastakkainasettelu universalismin ja kalkylismin välillä muotoillaan jokaisen luvun alussa. Samoin *SP3* ja *SP4* toistavat moneen kertaan Hintikan keskeisiä käsityksiä IF-logiikasta ja peliteoreettisesta semantiikasta. Pienellä editoinnilla teoksista olisi saatu yhtenäisempiä kokonaisuuksia. Sama pätee ulkoasuun: monet vanhat artikkelit on vain suoraan kuvattu uusien kirjojen sivuiksi, ja näin ollen esimerkiksi merkkilaji, kirjasinkoko ja lähdeviitteiden merkitseminen hieman vaihtelevat artikkelista toiseen. Myöskään lukijaa palvelevia hakemistoja teoksiin ei ole vaivauttu liittämään.

Useiden satojen markkojen hintaisilta opuksilta (Kluwerin kirjat ovat erittäin kalliita!) tulisi voida vaatia huolellisempaa toteutusta. Nyt yksityiset tutkijat tuskin juuri ostavat niteitä; niitä myytäneen lähinnä kirjastoihin. *SP1* on kuitenkin olemassa myös edullisempaan pehmeäkantisena painoksena, ja sarjan muistakin osista on ehkä odotettavissa paperback-versioita.

Monet Hintikan väitteet — sekä hänen yleisen universaalikielen vs. kielen kalkyylinä -jakonsa että tähän kytkeytyvät tulkinnat Wittgensteinista ja muista merkittävistä filosofeista — ovat ongelmallisia ja jäävät filosofiyhteisössä kiistojen kohteiksi. Kuten jo edellä (jakso 4) tuli esiin, moni saattaisi esimerkiksi väittää, ettei Hintikka lainkaan noudata Wittgensteinin ajattelun ”henkeä” ryhtyessään kehittämään tämän ideoiden pohjalta systemaattisia loogisia ja semanttisia teorioita. Tähän Hintikka voisi vastata, että moinen antiteoreettinen henki olikin Wittgensteinin suurin heikkous. Myös teesi Quinen ajattelun kiteytymisestä universalismioletukseen (ja eräisiin muihin oletuksiin) on erittäin vahva eikä varmasti saavuta sen enempää Quinen itsensä kuin Quine-tuntijoidenkaan hyväksyntää.<sup>61</sup> Esimerkiksi Quinen *naturalismia* tai *skientismia* voitaisiin pitää ainakin yhtä tärkeänä kokoaavana teemana, jonka ympärille kaikki muut quinelaiset opit voidaan ryhmittää. Quine voisi esimerkiksi vastata Hintikalle, että vain empiirinen kielentutkimus voi lopulta ratkaista, millaista käsitystä kielestä meidän tulee kannattaa. Hintikan erottelu universalismin ja kalkylismin välillä on ehkä arvokasta filosofista perustutkimusta, jolla saattaa olla paljon aatehistoriallista annettavaa, mutta quinelaisesta näkökulmasta se näyttäytynee tarpeettomana ”ensimmäisen filosofian” sisään jäävänä pohdiskeluna, joka tieteen edistyessä jää taakse.<sup>62</sup>

Myös tätä syvemmälle ulottuva periaatteellinen ongelma Hintikan kahtiajaosta voidaan esittää. Sekä universalismi että kalkylismi ovat suurisuuntaisia — joskin useimmiten julkilausumattomia — teesejä siitä, miten meidän pitäisi ymmärtää kielen ja maailman suhde. Kuitenkaan universalismin mukaan tuosta suhteesta ei voida lausua julki mitään. Hintikkalainen erottelu näyttäisi siis jo lähtökohdissaan olettevan jonkinlaisen kalkylismin, sen, että voimme todellakin sanoa jotakin kielen ja maailman suhteesta sekä niistä tätä suhdetta koskevista filosofisista taustaoletuksista, joita eri filosofien ajattelusta saattaa löytyä. Johdonmukainen universalisti pitäisi Hintikan universalismin kritiikkiä ja kalkylismin puolustusta yhtä mahdollisena muotoilla kielessä kuin semanttisia teorioita yleisemminkin. Onko siis Hintikan kalkyylikäsitys kehäisesti perusteltu? Kuinka vastata universalistiselle kriitikolle, joka kiistäisi (kielessä muotoillun) universalismi vs. kalkylismi -vastakkainasettelun mielekkyyden (ja siten myös oman universalisminsa)?

Erityisesti ”wittgensteinilaisesti” (muttei Hintikan Wittgenstein-tulkinnan mukaisesti) suuntautunut kriitikko saattaisi argumentoida, että realistinen ja ”vertikaalinen” käsitys kielen ja maailman semanttisista suhteista on välttämätön edellytys universalismi vs. kalkylismi -erottelua vastaavalle semantiikan lausumattomuus vs. ilmaistavuus -erottelulle. Hän voisi lisätä, että Wittgensteinin myöhäisfilosofia (ei-hintikkalaisen tulkinnan mukaan) antaa aihetta suhtautua varauksellisesti Hintikan oletamaan tapaan ymmärtää semantiikka vertikaalisesti. Tällaisen semantiikan ilmaistavuus tai ilmaisemattomuus ei kerta kaikkiaan olisi kriitikon mukaan kiinnostava kysymys, sillä semantiikka on kieliopijattelussa ”horisontaalinen”, kielen sisäinen asia.

Yksi mahdollinen tapa vastata näihin epäilyihin on vain todeta, että jos universalismia ei voida periaatteessakaan kumota ja jos sitä ei voida kritisoida mistään sen ulkopuolisesta näkökulmasta, se on jokseenkin hedelmätön ja mielenkiinnoton teesi, ja keskustelu siitä voidaan lopettaa. Mutta Hintikan projekti voidaan tulkita konstruktivisemmin: sikäli kuin universalismi on eräänlainen mahdollisuusväite — väite siitä, ettei kielen ja maailman vertikaalisista suhteista voida puhua — haasteenamme on tehdä juuri sitä, mitä universalismi väittää mahdolliseksi, eli osoittaa esimerkin kautta kyseinen väite vääräksi — vaikkapa konstruoimalla totuusmääritelmä kielessä itsessään.

Tällaiseen aktiiviseen, uutta rakentavaan lähtökohtaan perustuvan työn arvo on ilman muuta suuri, vaikka myöntäisimmeekin, että edellä hahmotellulla Hintikan ”wittgensteinilaisella kriitikolla” voi (*contra* Hintikka) olla perusteltuja syitä luopua semantiikan vertikaalisuudesta ja realismisuudesta. Hintikka ei kavahda kiistanalaisten ja ongelmalliseksi jäävien ajatusten esittämistä vahvassa muodossa. Hän ei turhaan suojaudu yleisluontoisten ja pehmeiden muotoilujen taakse. Ja vaikka hän (ainakin omasta mielestään) ”dekonstruoi” filosofian historiaa yhä radikaalisti kuin Derrida,<sup>63</sup> hän tavoittelee, kuten vastuullisen ajattelijan tulee, aina myös rekonstruktioita, uusien hedelmällisempien teorioiden rakentamista vanhojen raunioille (ks. *SP2*, s. 2).

Universalismin ja kalkylismin välinen erottelu ei ehkä ole sovellettavissa aivan niin suoraviivaisesti kuin Hintikka esittää. Raja-aviivan eri puolille kuuluvien ajattelijoiden (vaikkapa Hintikan ja Quinen) filosofiset temperamentit eroavat niin syvästi toisistaan, että argumentatiivinen kohtaaminen on vaikeaa. Myös välimuotoja voidaan epäilemättä kehittää: esimerkiksi Hilary Putnamin pragmatismisukuinen versio realismista ei nähdäkseni sitoudu sen enempää universalismiin kuin kalkylismiinkaan, vaan siinä on piirteitä molemmista: kielen ja maailman suhteet eivät ole ikuisiksi ajoiksi annetut, vaan tulkintoja voidaan vaihdella, mutta toisaalta kielestä absoluuttisen riippumaton todellisuus ei ole suoraan tavoitettavissa, vaan kieleemme ja tietomme kohdistuvat meistä riippuvaiseen (kantilaiseen) ”maailmaan meille”.<sup>64</sup> Hintikan Wittgenstein-luennasta taas puuttuu lähes täysin eettis-elämäntutkimuksellinen aspekti, jota olen taipuvainen pitämään erittäin tärkeänä Wittgensteinia tulkittaessa. Mutta mikään ei periaatteessa estä näiden seikkojen ottamista huomioon hintikkalaisessa viitekehityksessä. Ainakin Hintikka yrittää urheasti vakavaa filosofista argumentaatiota universalismi-kalkylismi-akselilla, ja tulevilla tutkijoilla on oikeus kehittää hänen argumentistaan yhä uusia puolitoistatutuuksia — ei vain Wittgensteinis-

ta, vaan myös Hintikasta itsestään.

Hintikan kannattamia spesifejä filosofisia oppeja, kuten kalkylismia, yleisempi taustatekijä hänen työssään on se, että hän on lopultakin melko puhdasverinen loogikko ja kielifilosofi. Monet sellaiset ongelmat, joita muut filosofit tarkastelevat metafyyssisinä tai tietoteoreettisina, tiivistyvät hänen kirjoituksissaan logiikan ja kieliteorian ongelmiksi.

Esimerkiksi keskustelu referenssiteorioiden kiistakysymyksistä kuuluu Hintikalla selvästikin loogisen semantiikan alaan, vaikka monet nykyfilosofit näyttävät pitävän referenssiä metafyyssisenä (ja/tai tieteellisenä, "naturalisoituna") ongelmana. Hintikan (ja Sandun) hyökkäys Ruth Marcusin ja Saul Kripken "uutta referenssiteoriaa" vastaan (*SP4*, luku 8) on varmaankin perusteltu: tämän teorian kannattajat sekoittavat ehkä toisiinsa "jäykästi viittaavien" vapaiden yksilötermien ("rigid designators") "suoran referenssin" ja yksilöiden "perspektiivisen identifioinnin"<sup>65</sup> (joka ei edellytä erityistä jäykkien viittaajien luokkaa) sekä syyllytyvät kvanttorien substitutionaaliseen tulkintaan, kuten Hintikka esittää. Loogisesta näkökulmasta kyseessä todellakin on toisistaan riippumattomien "identifikaatiosysteemin" ja "referenssisysteemin" virheellinen yhteensulauttaminen (mts. 215). Silti kriitikko voisi väittää, että Kripken ideoiden pohjalta 1980-90-luvuilla käydystä referenssiteoreettisesta keskustelusta on ollut kyse ensisijaisesti metafyyssisestä ongelmasta — muun muassa siitä, onko meidän ajateltava kielen ja maailman suhde (nimien ja predikaattien referenssin kiinnittyminen) puhtaasti kausaalisen suhteen vai ei. Tässä debatissa vastakkain asetuvat kausalistiset naturalistit, kuten Hartry Field ja Michael Devitt, ja uuden referenssiteorian reduktiivisesta naturalisoinnista irti sanoutuvat naturalismin arvostelijat, kuten Putnam.<sup>66</sup> Ei ole aivan selvää, että Hintikan tuloksilla olisi suurta relevanssia tämän keskustelun suhteen.

Toisaalta Hintikka itse pitää juuri Kripken ja muiden uuden referenssiteorian kehittäjien ongelmia eräänlaisena "metafyyssisenä projektiona" heidän omaksumistaan ahtaasta loogisesta ja kielifilosofisesta viitekehuksesta. Hän näkee itsensä ei niinkään loogikkona, vaan tietoteoreetikona tai transsendentaalifilosofina, joka kysyy, mitä näiden rajoittavien ideoiden olettamisesta seuraa kokemuksellisesti. Juuri tämä transsendentaalinen kysymys johdattaa referenssin ja identifikaation kriteerien erottamiseen, ja kripkeläisen lähestymistavan ongelmaksi osoittautuu transsendentaalisen ajattelun puuttuminen. Näin Hintikka ei ainakaan omasta mielestään ole "vain" loogikko, vaan ennen kaikkea logiikan epistemologi. Kuten edellä (jakso 6) todettiin, hänen filosofiansa perusjuonne on kantilainen.

Toisena esimerkkinä voidaan kriittisesti huomauttaa, että Hintikan keskustelu realismin ongelmasta rajautuu lähinnä merkitysteoreettiseen kontekstiin, kuten myös hänen arvostelemansa Dummettin työssä myös tapahtuu (vrt. jälleen jakso 6). Realismissa on kyse nimenomaan realistisesta semantiikasta. Ei liene syytä vastustaa Hintikan yritystä sovittelua totiuusehtosemantiikan ja verifikatiosismin välillä usein nähtyä ristiriitaa, mutta rajautuminen semantiikkaan ei välttämättä tee oikeutta realismikeskustelun kaikille ulottuvuuksille.<sup>67</sup> Toisaalta Hintikka pitää (jälleen ilmeisen oikeutetusti) realismikeskustelua kovin sekavana viidakkona, johon kantilaistyyppisellä transsendentaalisella kysymyksenasettelulla voidaan tuoda ainakin jotakin järjestystä.

Kuitenkin: siinä missä referenssiä ja realismia koskeviin metafyyssiin kysymyksiin kytkeytyvä kielifilosofia on Hintikalle lähinnä loogista semantiikkaa, epistemologiakin on hänelle viime kädessä epistemistä logiikkaa (erityisesti kysymysten ja vastausten logiikkaa tiedonhankinnan peruslogiikkana) — tai ainakin epistemisen logiikan tulee olla tietoteorian sekä tiedonhankintamme ja -käsittelemämme tutkivien erityistieteiden perustana.<sup>68</sup> Useimmat jälkiquinelaisen aikamme tietoteoreetikot olisivat luultavasti haluttomia yhtymään tähän näkemykseen. Hintikan pyrkimystä palauttaa filosofiset ongelmat loogisiksi ja kieliteoreettisiksi voitaisiin ehkä kutsua "logisismiksi", ellei tällä termillä olisi tässä yhteydessä harhaanjohtavaa matematiikanfilosofista merkitystä.

Emme saa unohtaa sitä, että Hintikalle looginen tarkastelu on epistemologisesti ja transsendentaalifilosofisesti relevanttia, mutta emme myöskään sitä, että epistemologia pohjautuu hänen ajat-

telussaan loppujen lopuksi epistemiseen logiikkaan. Meidän ei pidä sulkea silmiämme Hintikan filosofian puutteilta ja rajoituksilta. Tästä huolimatta on selvää, että jos kaikki se, mitä Hintikka rajatusta perspektiivistään sanoo kielen ja maailman suhteen liittyvistä inhimillisen ajattelun perusmuodoista, osuu oikeaan, hänen työnsä merkitsee vallankumousta 1900-luvun filosofiassa — sekä systemaattisesti että aatehistoriallisesti. Jo tämä tekee hänen näkemystensä kriittisestä koettelemisesta tärkeän tehtävän. Jotkin hänen loogisista oivalluksistaan tarjonnavat virikkeitä myös erityistieteisiin, etenkin matematiikkaan, tietojenkäsittelytieteeseen,<sup>69</sup> kielitieteeseen ja jopa kirjallisuudentutkimukseen.<sup>70</sup> Ja jos edes osa hänen ideoistaan on oikeilla linjoilla (kuten meillä varmasti on syytä uskoa), myös filosofeilla — sekä Wittgenstein-tulkitsijoilla että logiikan filosofeilla, kielifilosofeilla ja tietoteoreetikoilla — riittää runsaasti työtä niiden tarkemmassa testaamisessa.<sup>71</sup>

## Lähteet

1. Hintikka (1996a), (1997a), (1998a), (1998b). Viittaan näihin teoksiin tekstissä lyhenteillä *SP1*, *SP2*, *SP3* ja *SP4*. Useimmat *SP*-niteiden artikkelit ovat 1990-luvulta, mutta joukkoon mahtuu muutama paljon vanhempi kirjoitus, kuten myös jokunen aiemmin julkaisematon teksti. *SP1*:n monissa luvuissa Hintikan yhteistyökumppanina on ollut Merrill B. Hintikka, *SP3*:ssa ja *SP4*:ssä (yhteensä kuudessa artikkelissa) Gabriel Sandu ja yhdessä *SP3*:n ennen julkaisemattomassa artikkelissa (luku 9, 'An Alternative Concept of Computability') Arto Mutanen.
2. *SP*-niteiden kannalta relevantteja suomenkielisiä julkaisuja ovat Martin Kuschin kanssa toteutettu yhteistyö *Kieli ja maailma* (1988), jonka sisältämät kaksi Hintikan artikkelia tiivistävät sekä *SP1*:n että *SP2*:n pääideat, sekä hieman varhaisempi kielifilosofinen artikkelikokoelma *Kieli ja mieli* (1982). Monet Hintikan keskeiset ajatukset vilahtavat myös esimerkiksi hänen ohjelmallisissa kirjoituksissaan analyttisestä filosofiasta ja sen tulevaisuudennäkymistä (Hintikka 1996c).
3. Jopa Ranskassa, jossa analyttinen filosofia on nousussa, Hintikka on herättänyt huomiota. Pariisissa järjestettiin vuonna 1994 kansainvälinen Hintikan filosofiaa käsitellyt kongressi, ja esimerkiksi *SP1* on arvioitu ranskaksi (Cometti 1997).
4. Sarjaan on odotettavissa vielä ainakin kaksi osaa lisää. Nyt käsillä olevat neljä nidettä eivät vielä anna kattavaa kuvaa esimerkiksi Hintikan ns. interogatiivimalliin nojaavasta työstä tietoteorian ja tieteenfilosofian perusteiden parissa. Tämän mallin pohjalta Hintikka on pyrkinyt tämentämään tieteellisen päättelyn rakennetta. Ks. esim. Hintikka (1992) ja (1998c); vrt. Sintonen (1997). Suunnitteilla oleva *Selected Papers* -nide 5 käsittelee Hintikan Aristotelees-tulkintoja, ja osan 6 aiheena on tieteenfilosofia. Nämä teemat ovat kuitenkin Hintikan mukaan vielä siinä määrin työn alla, ettei nitteiden 5 ja 6 ilmestymistä voida toivoa aivan lähitulevaisuudessa.
5. Tätä termiä ("unit idea") käytti 1930-luvulla Arthur O. Lovejoy. Hintikka (1983a) kritisoi Lovejoyn tulkintaa ns. runsauden periaatteesta aatehistoriallisena yksikköideana.
6. Hintikka (1983a), s. 19.
7. Fregen universalismin osoitti vakuuttavasti jo van Heijenoort (1967), jonka "logiikka kielenä" vs. "logiikka kalkyylinä" -erottelun Hintikka pyrkii omassa erottelussaan yleistämään. Hintikka on muutenkin pyrkinyt uudelleenarvioimaan Fregen perintöä. Hänen yhteistyössä Gabriel Sandun kanssa esittämästään kiistaa herättäneestä väitteestä, jonka mukaan Fregen tulkinta korkeamman kertaluvun kvantoreista oli "epästandardi", ks. *SP3*, luku 8: 'The Skeleton in Frege's Cupboard: The Standard versus Nonstandard Distinction'. Wittgensteinista universaalkäsityksen edustajana ks. teoksen *SP1* ohella Hintikka & Hintikka (1986) ja *SP2*, luku 6. Quinen universalismissa ks. 'Quine as a Member of the Tradition of the Universality of Language' (*SP2*, luku 8).
8. Universaalikieli vs. kieli kalkyylina -vastakkainasettelusta mannermaisessa filosofiassa ks. Kusch (1988) sekä Kuschin osuus teoksessa Kusch & Hintikka (1988). Vrt. myös kirjoitusta 'Contemporary Philosophy and the Problem of Truth' (*SP2*, luku 1), jossa Hintikka väittää universaalioletuksen löytyvän myös Derridan dekonstruktion taustalta.
9. Hintikka nimittää kalkylistista traditiota myös *malliteoreettiseksi* traditioksi logiikassa (ks. *SP2*, luku 4: 'On the Development of the Model-Theoretic Viewpoint in Logical Theory'). Tämä puhetapa on ehkä suositeltava, sillä termi 'kalkyyli' saattaa johtaa harhaan. Peirrestä ks. artikkelia 'The Place of C.S. Peirce in the History of Logical Theory' (*SP2*, luku 5); Carnapia käsitellään luvussa 7: 'Carnap's Work in the Foundations of Logic and Mathematics in a Historical Perspective'. Vaikka sekä Gödel että Tarski muuttivat logiikan suuntaa, heidän laskeminsa kalkylistien joukkoon on Hintikan mukaan problemaattista. Tarski uskoi arkikielen universaalisuuteen ja sen semantiikan lausumattomuuteen, vaikka lähestyikin formaalikielten semantiikkaa malliteoreettisesti. Sainon Gödelin opit jäivät universalismin piiriin. (Palaan Hintikan näkemykseen Tarskin perinnön uudelleenarvioimisesta jäljempänä jaksossa 5.) Gödelin ja Hilbertin asemaa matematiikan perusteiden historiassa Hintikka käsittelee *SP3*:n luvussa 4 ('Is There Completeness in Mathematics after Gödel?') ja 5 ('Hilbert Vindicated?').
10. Ks. jälleen Kuschin osuutta teoksessa Kusch & Hintikka (1988).



11. Loogisessa semantiikassa tutkittavan malliteorian avainidea on juuri se, että kielen tulkintaa voidaan vaihdella, ts. kielen ilmaisu tulkitaan aina josakin mallissa (tai mahdollisessa maailmassa).
12. Kusch & Hintikka (1988), s. 17-18.
13. Ks. tässä *SP2*, s. xii-xv, ja erityisesti luku 1. Olivetti (1996) pitää Hintikan universalismi vs. kalkylismi -erottelua tärkeänä, mutta muistuttaa erityisesti hermeneuttisesta metodista puhumisen (ja tällaisen oletetun metodin kritisoinnisen) ongelmallisuudesta.
14. Hintikka argumentoi vakuuttavasti, että on aivan väärin pitää "Sinistä Kirjaa" ja "Ruskeaa Kirjaa" jonkinlaisina *Filosofisten tutkimusten* esitöinä, kuten Rhees kirjojen toimittajana niille antamassaan alaotsikossa olettaa (ks. Wittgenstein 1958).
15. *Nachlassin* merkityksestä ks. artikkelia 'An Impatient Man and His Papers' (*SPI*, luku 1).
16. Myös "varhaisen" Wittgensteinin "kielen kuvateoria" osoittautuu lähemmässä tarkastelussa useiden eri ideoiden yhdistelmäksi kuin yhtenäiseksi "teoriaksi". Tätä Hintikka perustelee artikkelissa 'An Anatomy of Wittgenstein's Picture Theory' (*SPI*, luku 2).
17. Ks. kirjoitusta 'Fenomenologi ilman fenomenologiaa — Wittgenstein välittömän kokemuksen filosofina' teoksessa Kusch & Hintikka (1988). Fenomenologista Wittgenstein-tulkintaa perustellaan useissa *SPI*-n teksteissä, etenkin luvuissa 'The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl' (luku 3), 'Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience' (luku 9) ja 'Wittgenstein and the Problem of Phenomenology' (luku 10). Vrt. myös Hintikka & Hintikka (1986), erityisesti luku 3.
18. Wittgensteinin fenomenologiaa voidaan nimittää myös *metodologiseksi solipsismiksi* (ks. *SPI*, s. 138, 211, 217). Kyse ei kuitenkaan ole tavanomaisesta solipsismista, sillä objektien olemassaolo ei ole "riippuvaista minusta" (mts. 211-212). Hintikka vastusti jo 1950-luvulla tulkintaa *Tractatuksen* "solipsismista" klassisena solipsismina (Hintikka 1958). Hän ei kuitenkaan näytä myöskään lämpenevän ajatukselle, että Wittgenstein edustaisi jonkinlaista kantilaistyyppistä "transsendentaalista solipsismia" (vrt. Kannisto 1986, Pihlström 1996b).
19. Huomattakoon, ettei myöskään transsendentaalinen solipsismi edellyttäisi fenomenalismia, vaan se on yhdistettävissä "empiiriseen realismiin" (vrt. edellinen viite).
20. Ensimmäinen vaihe tässä kehityksessä oli Hintikan mukaan *Tractatuksen* totuusfunktionaalisen logiikan korvaaminen aritmeettisten yhtälöiden kalkyyllillä, joka johtaa inhimillisen toiminnan (tässä vaiheessa vielä laskemisen) ja kielen semantiikan läheiseen yhteyteen ja lopulta kielipeli-ideaan. Ks. 'Die Wende der Philosophie: Wittgenstein's New Logic of 1928' (*SPI*, luku 4); ks. myös 'The Original Sinn of Wittgenstein's Philosophy of Mathematics' (luku 7).
21. Tämä Wittgensteinin vuosien 1930-32 luentojen muistiinpanoihin (Wittgenstein 1980, s. 82) sisältyvä lause lienee Hintikan yleisimmin toistuva Wittgenstein-sitaatti. Sen merkityksestä ks. Kusch & Hintikka (1988), s. 128, sekä *SPI*, s. 72, 116, 128, 195, 209, 265.
22. Wittgenstein (1983), § 2.
23. Fenomenologisen ja fyysikaalisen kielijärjestelmän eroa vastaa kahden erilaisen aikakäsitteen — "muistiajan" ja "informaatioajan" — erottaminen. Ks. 'Wittgenstein on Being and Time' (*SPI*, luku 11).
24. Wittgensteinin filosofisen kehityksen suhde samoihin aikoihin (1920-luvun lopulla ja 1930-luvun alussa) vaikuttaneeseen Wienin piirin filosofiaan joutuu uuteen valoon, kun havaitaan, että Wittgenstein piti Carnapin omaksumaa fyysikalismia omien ideoitensa plagiointina. Wittgensteinin mielestä Carnap käytti hyväkseen hänen ajatustaan fyysikalistisen kielen ensisijaisuudesta tunnustamatta lähdeään. Tähän kahden suuren filosofin kireään suhteeseen liittyneestä kirjeenvaihdosta ks. 'Ludwig's Appel Tree: On the Philosophical Relations between Wittgenstein and the Vienna Circle' (*SPI*, luku 6); vrt. myös Haller (1990). Toisaalla Hintikka korostaa, että Carnap osittain vapautui myöhemmin niistä universalistisista oletuksista, joiden vangiksi Wittgenstein jäi (*SP2*, luku 7).
25. Palaan tähän erotteluun esitykseni lopussa jaksossa 7.
26. Ks. *SPI*, s. 96, 121, 267 ff., sekä erityisesti lukuja 'Language-Games' (luku 12), 'Wittgenstein: Some Perspectives on the Development of His Thought' (luku 13) ja 'Different Language-Games in Wittgenstein' (luku 15). Tämä tulkinta kielipeleistä on esitetty myös suomeksi artikkelissa 'Wittgensteinin kielipelit' teoksessa Hintikka (1982).
27. Kuten jatkossa käy ilmi, Hintikka ei itse kannata tätä kielipeliholismia, jonka edellytyksenä on universalismi.
28. Vrt. esim. Putnam (1995) ja Pihlström (1997a).
29. Näillä kohdin Hintikan Wittgenstein-tulkintaa voidaan hedelmällisesti vertailla hänen Peirce-tulkintaansa — varsinkin siksi, että nämä kaksi suurta pragmatistia, joiden mukaan kielen merkitys perustuu säännönmukaiseen inhimilliseen toimintaan, kuuluvat hintikkalaisessa kahtiajaossa eri leireihin. Myös Peirceen pragmatismissa kielen semantiikka ja pragmatiikka kietoutuvat kiinteästi toisiinsa, mutta toisin kuin Wittgenstein, Peirce esitteli kehittämiä teorioita niistä kielipeleistä, joihin semantiikka perustuu. Peirceltä ei löydy wittgensteinilaista holismia, ajatusta kokonaisten kielipeliin käsitteellisestä ensisijaisuudesta sääntöihinsä nähden. (Ks. *SP2*, s. 156-160.) Ehkä muut klassiset pragmatistit, William James ja John Dewey, olivat lähempänä Wittgensteinia kuin Peirce (vrt. Pihlström 1997a). Tätä kysymystä Hintikka ei kuitenkaan käsittele.
30. Ks. Wittgenstein (1981), § 243-320.
31. Pears (1994-95) huomauttaa, etteivät semanttiset ja episteemiset seikat ole niin jyrkästi erotettavissa kuin Hintikka kuvittelee. Pearsin ja Hintikan Wittgenstein-tulkintojen erojen ja yhtäläisyyksien selvittely veisi kuitenkin liian kauas tämän esseen pääteemoista. Todettakoon kuitenkin, että Pears on yksi harvoja Wittgenstein-tulkitsijoita, joita Hintikka todella arvostaa.
- Russellin vuonna 1913 kehittämien tietoteoreettisten ideoiden vaikutus *Tractatus*-teoksen oppeihin, kuten myös solipsismin ongelman liittäminen solipsistisen minän identifioinnin mahdollisuuteen, ovat Pearsin merkittävimpiä kontribuutioita Wittgenstein-tutkimukseen (ks. Pears 1987-88). Hintikka näkökulmasta Pearsin lähestymistavan päävaikeutena on se, ettei Pears erota toisistaan fenomenologiaa ja fenomenalismia.
32. Wittgenstein (1981), I, § 654.
33. Hintikka ei pidä elämänmuodon käsitettä kovinkaan merkittävänä wittgensteinilaisena käsitteenä, vaikka monet muut tulkitsijat ovat korostaneet sen tärkeyttä.
34. Peliteoreettisen semantiikan perusideoista ks. artikkeleja 'The Games of Logic and the Games of Inquiry' (*SP4*, luku 1), "Is", 'Semantical Games, and Semantical Relativity' (luku 4) ja 'Game-Theoretical Semantics as a Synthesis of Verificationist and Truth-Conditional Meaning Theories' (luku 10). Palaan tähän jaksossa 5 alla.
35. Hintikka vihjaa silloin tällöin, että Frank Ramsey — ellei olisi kuollut enenaikaisesti — olisi saattanut kehittää wittgensteinilaisia ajatuksia tähän suuntaan. Ramseyen ja Wittgensteinin suhteesta ks. kuitenkin myös Sahlin (1997).
36. Samansuuntaisesti voimme ymmärtää esimerkiksi Putnamin (1995) viime vuosien Wittgenstein-harrastuksen. Sekä Putnam että Hintikka vastustavat ankarasti Richard Rortyn radikaalia "postfilosofista" pragmatismia; Hintikka löytää Rortylaisen ajattelutavan taustalta — jälleen — oletuksen kielen universaalisuudesta (ks. *SP2*, s. xiii-xiv, xx).
37. Vrt. tässä esim. Hintikka & Hintikka (1986), s. 215.
38. Wittgenstein (1986), s. 37.
39. Hintikka löytää kyllä yhteyden Wittgensteinin etiikan ja uskonnon ilmaisemattomuutta koskevan näkemyksen ja hänen universalistisen semantiikan lausumattomuusoppinsa väliltä ja toteaa joutuvansa tämän vuoksi korostamaan pikemminkin Wittgensteinin ja Heideggerin kuin Wittgensteinin ja Husserlin sukulaaisuutta (*SPI*, s. 204; Kusch & Hintikka 1988, s. 138-139). Lisäksi hän huomauttaa Wittgensteinin etiikan ja hänen fenomenologisen aikakäsitöksensä yhteydestä (*SPI*, s. 258).
40. Silti meidän ei pidä ajatella, että Wittgensteinin mukaan voisi olla jokin spesifisti eettinen kielipeli. Pikemminkin etiikka on mukana kaikissa pelaimissamme peleissä, kaikessa, mitä teemme.
41. Tästä vaikeudesta ks. Kannisto (1989).
42. Vrt. Hintikka & Hintikka (1986), s. 68: "Jos moorelaiset arvokkaat kokemukset ['esteettinen nautinto' ja 'persoonallisen kiintymyksen ilot'] — Russellin ja Mooren sense-datan emotionaaliset serkut — kuuluvat *Tractatuksessa* Wittgensteinin objektien joukkoon, on kirjaimellisesti totta, että sellainen henkilön maailma (objektien kokonaisuus), jolla on arvokkaita kokemuksia, on erilainen kuin sellainen henkilön maailma, jolla ei [niitä] ole."
43. Vrt. tässä Steiner (1997).
44. Vertikaalisten semanttisten suhteiden lausumattomuus ei tietenkään olisi ongelma, jos pysyteltäisiin kielen sisäisten horisontaalisten suhteiden tasolla ja kannatettaisiin esimerkiksi totuuden koherenssiteoriaa. Tunnetusti koherenssiteorialla on kuitenkin muita vaikeuksia.
45. Perusteellisimman esityksen IF-kielistä ja niiden ominaisuuksista (mm. eiaksiomatisoitavuus, Tarski-tyyppisen kompositionaalisuusperiaatteen soveltomattomuus) Hintikka tarjoaa matematiikan filosofian käsittelevässä monografiassaan (Hintikka 1996b); ks. erityisesti luvut 3, 4, 6, 7 ja 9. Matemaattisesti täsmälliseen selvitykseen IF-logiikasta Hintikka pyrkii myös muutamissa *SP3*-teoksen artikkeleissa: ks. luvut 1, 2 ja 3.
46. Tästä syystä IF-kielet ovat Hintikan mukaan "mafiakieliä": niiden tekemästä tarjouksesta ei voida kieltäytyä (*SP2*, s. 15).
47. Yleisemmin kvanttorien riippumattomuudessa on kyse luonnollisessakin kielellä tavattavasta informaation riippumattomuuden ilmiöstä. Ks. 'Informational Independence as a Semantical Phenomenon' (*SP4*, luku 3).
48. Quinen klassinen 'Two Dogmas of Empiricism' (1951) ilmestyi suomeksi 1997 (Quine 1997a).
49. Tuoreemmassa Quine-artikkelissaan Hintikka (1997c) erottaa kolme Quinen empiriisiin sisältyvää rajoitettavaa dogmia, jotka hänen mielestään on hylättävä: (1) oletus yhdestä maailmasta, jonka mukaan kaikki tieteellinen ja faktuaalinen diskurssi pyrkii representaamaan aktuaalista maailmaa, (2) oppi semantiikan lausumattomuudesta ja (3) atomistinen postulaatti, jonka mukaan kokemuksen "input" tutkimukseen (eli luonnon "vastaukset" sille esittämiimme kysymyksiin) on muotoiltavissa partikulaarisina, ei-kvantifioituina propositiona. Näistä (1) ja (2) seuraavat Quinen universalismista. Vrt. kuitenkin myös Quinen (1997b) vastausta Hintikan kritiikkiin.
50. On ehkä yllättävää, ettei melko tuoreessa Wittgensteinia ja Quinea vertailevassa artikkelikokoelmassa (Arrington & Glock 1996) lainkaan viitata Hintikkaan, jonka tulkinnaassa nämä jakavat yhteisen perusoletuksen kielen universaalisuudesta.
51. Ks. esim. Stenius (1960) ja Kannisto (1986). Vaikka Hintikka on itsekin eksplisiittisesti käsitellyt Wittgensteinin kantilaaisuutta (Hintikka 1981), hän ei ole katsonut aiheelliseksi liittää artikkeliaan *SPI*-kokoomaan — ehkä siksi, että teema on ollut riittävän laajasti esillä jo teoksessa Hintikka & Hintikka (1986).
52. Wittgensteinin kantilaisuudesta ja sen yhteydestä hänen edellä (jaksossa 3) lyhyesti luonnehdittuun "pragmatismiansa" ks. myös Putnam (1995) sekä Pihlström (1996a) ja (1997a).
53. Ks. Hintikan (1983b) analyysia "transsendentaaliteorian paradoksista".
54. Vrt. esim. Hintikka (1973), (1983b) ja (1987); ks. myös Sintonen (1994-95).
55. Vrt. tässä Hintikan tietoteoriasta ja tieteenfilosofiasta esitettyjä näkemyksiä teoksessa Sintonen (1997).
56. Vrt. Sintonen (1994-95), s. 132.
57. Ks. Pihlström (1996a) ja (1997a). En kuitenkaan ole (toistaiseksi) lähestynyt tätä teemaa logiikan tai loogisen semantiikan kehittämisen vaan

- pragmatismien perinteen kautta.
58. Ks. jälleen Hintikka (1983b).
  59. Suomennos teoksesta Kusch & Hintikka (1988), s. 164.
  60. On muistettava, että *SP2*-teoksen artikkelit edustavat Hintikan ajattelua jatkuvassa muutostilassa. 'Is Truth Ineffable' (luku 2, suomeksi teoksessa Kusch & Hintikka 1988) ei vielä sisällä argumentteja totuuden määrittelyyydestä.
  61. Quine (1997b) näkee mieluummin ekstensionalismin kuin universalismitieteen (tai sen korollaarit) ajattelunsa "dogmina" — mutta jopa tästä on hänen mukaansa tarvittavaa voitava luopua (vrt. Pihlström 1996c). Ks. myös Quinen (1990) aiempaa vastausta Hintikalle.
  62. Hintikan oma (keskustelussa esitetty) arvio Quinen naturalismista on kuitenkin ankara: Quine ei ole tuonut mitään valaisvaa esimerkiksi logiikkaan, matematiikan filosofiaan tai tieteellisten metodien ymmärtämiseen. Naturalistisuudessaan ja skientistisydessään Quinen filosofia on hedelmätöntä; vain universalismitieteen tekee sen mielenkiintoiseksi. Vaikken sympatisoi Quinen tieteisuskaisuutta, en voi täysin yhtyä tähän näkemykseen (vrt. jälleen Pihlström 1996c).
  63. Itse asiassa Derrida on — osittain universaalikielen oletuksensa vuoksi — Hintikan mielestä epäonnistunut dekonstruktionisti (ks. *SP2*, luku 1).
  64. Putnamin pragmatismista ja kantilaisuudesta ks. Putnam (1995).
  65. Hintikan erottelusta julkisen ja perspektiivisen identifikaation välillä ks. *SP4*, s. 204-207 ja erityisesti luku 9 ('Perspectival Identification, Demonstratives and "Small Worlds"').
  66. Referenssiteorioista ks. esim. Panu Raatikaisen johdantoartikkelia teoksessa Raatikainen (1997).
  67. Realismikeskustelusta viime vuosikymmenten tieteenfilosofiassa ks. esim. Pihlström (1997b). Huomattakoon, että sikäli kuin Hintikan universalismi vs. kalkylismi -erottelun taustalla on käsitys semanttisten suhteiden vertikaalisuudesta (kuten edellä "wittgensteiniläinen kriitikko" -ajatuskokeen yhteydessä arveltiin), Hintikka itse tekee realismin ongelman suhteen relevantteja oletuksia. Hän näyttää oletavan, että adekvaatin semantiikan on kerta kaikkiaan oltava — ainakin jossakin mielessä — realistista.
  68. Vrt. Hintikka (1998c) sekä *SP4*, s. 210.
  69. Vrt. tässä esim. artikkelia 'What Is the Logic of Parallel Processing?' (*SP3*, luku 10).
  70. Ks. 'Metaphor and Other Kinds of Nonliteral Meaning' (*SP4*, luku 11).
  71. Kiitän professori Jaakko Hintikkaa, apulaisprofessori Gabriel Sandua ja fil. yo Hanne Ahosta keskusteluista, jotka ovat auttaneet minua työstämään artikkeliani ja välttämään monia virheitä. Vastuu jäljelle jääneistä virheistä on tietenkin yksin minun.

## Kirjallisuus

- Arrington, Robert L. & Glock, Hans-Johann (1996) (toim.) *Wittgenstein and Quine*, Routledge, London & New York.
- Cometti, Jean-Pierre (1997) 'Comptes Rendus' (arviointi teoksesta Hintikka 1996a), *Revue Internationale de Philosophie* 51, 583-587.
- Haaparanta, Leila, Kusch, Martin & Niiniluoto, Ilkka (1990) (toim.) *Language, Knowledge, and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, Acta Philosophica Fennica 49, The Philosophical Society of Finland, Helsinki.
- Haller, Rudolf (1990) 'Was Wittgenstein a Physicalist?', teoksessa Haaparanta *et al.* (1990), s. 68-81.
- Haller, Rudolf (1994-95) (toim.) *Investigating Hintikka*, Grazer Philosophische Studien 49, Rodopi, Amsterdam & Atlanta.
- van Heijenoort, Jean (1967) 'Logic as Calculus and Logic as Language', *Synthese* 17, 324-330 (liitteenä teoksessa Hintikka 1997a, s. 233-239).
- Hintikka, Jaakko (1958) 'On Wittgenstein's "Solipsism"', teoksessa I.M. Copi & R.W. Beard (toim.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Macmillan, New York, 1966, s. 157-161.
- Hintikka, Jaakko (1973) *Logic, Language-Games and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Clarendon Press, Oxford.
- Hintikka, Jaakko (1981) 'Wittgenstein's Semantical Kantianism', teoksessa E. Morscher & R. Stranzinger (toim.), *Ethics: Proceedings of the Fifth International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna, s. 375-390.
- Hintikka, Jaakko (1982) *Kieli ja mieli: Katsauksia kielifilosofiaan ja merkityksen teoriaan*, Otava, Helsinki.
- Hintikka, Jaakko (1983a) "'Olevaisen suuren ketjun" aukot: Havaintoesimerkki aatehistorian periaateongelmista', suom. Markku Envall, *Ajatus* 40, 1-19.
- Hintikka, Jaakko (1983b) "Transsendentaalitiedon paradoksi", *Ajatus* 40, 20-48.
- Hintikka, Jaakko (1987) 'Self-Profile', teoksessa Radu J. Bogdan (toim.), *Profiles: Jaakko Hintikka (Profiles, vol. 8)*, D. Reidel, Dordrecht, s. 3-40.
- Hintikka, Jaakko (1992) 'The Concept of Induction in the Light of the Interrogative Approach to Inquiry', teoksessa John Earman (toim.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, University of California Press, Berkeley, s. 23-43.
- Hintikka, Jaakko (1996a) *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths (Selected Papers 1)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London.
- Hintikka, Jaakko (1996b) *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hintikka, Jaakko (1996c) 'Ovatko uutiset analyyttisen filosofian kuolemasta liioiteltuja?', suom. Risto Vilkkö, teoksessa I.A. Kieseppä, Sami Pihlström & Panu Raatikainen (toim.), *Tieto, totuus ja todellisuus: Kirjoituksia Ilkka Niiniluodon 50-vuotispäivän kunniaksi*, Gaudeamus, Helsinki, s. 267-280.
- Hintikka, Jaakko (1997a) *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ulti-*

- mate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy (Selected Papers 2)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London.
- Hintikka, Jaakko (1997b) 'Replies', teoksessa Sintonen (1997), s. 309-338.
- Hintikka, Jaakko (1997c) 'Three Dogmas of Quine's Empiricism', *Revue Internationale de Philosophie* 51, 457-477.
- Hintikka, Jaakko (1998a) *Language, Truth and Logic in Mathematics (Selected Papers 3)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London.
- Hintikka, Jaakko (1998b) *Paradigms for Language Theory and Other Essays (Selected Papers 4)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London.
- Hintikka, Jaakko (1998c) 'What Is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology', käsikirjoitus.
- Hintikka, Merrill B. & Hintikka, Jaakko (1986) *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford.
- Kannisto, Heikki (1986) *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's Tractatus*, Acta Philosophica Fennica 40, The Philosophical Society of Finland, Helsinki.
- Kannisto, Heikki (1989) 'Miksi Wittgenstein (lähes) vaikenetiikasta?', *Tiede & Edistys* 3/1989, 213-218.
- Kusch, Martin (1988) 'Husserl and Heidegger on Meaning', *Synthese* 77, 99 - 127 (liitteenä teoksessa Hintikka 1997a, s. 240-268).
- Kusch, Martin & Hintikka, Jaakko (1988) *Kieli ja maailma*, Pohjoinen, Oulu.
- Olivetti, Marco M. (1996) 'Comment on J. Hintikka, "Contemporary Philosophy and the Problem of Truth"', teoksessa Simo Knuutila & Ilkka Niiniluoto (toim.), *Methods of Philosophy and the History of Philosophy: Proceedings of the Entretiens of Institute International de Philosophie, Helsinki, August 27-30, 1995*, Acta Philosophica Fennica 61, The Philosophical Society of Finland, Helsinki, s. 41-47.
- Pears, David (1987-88) *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vols. 1 - 2, Clarendon Press, Oxford.
- Pears, David (1994-95) 'Hintikka's Interpretation of Wittgenstein's Treatment of Sensation-Language', teoksessa Haller (1994-95), s. 1-18.
- Pihlström, Sami (1996a) 'Onko transsendentaalifilosofia naturalisoitavissa?', *Ajatus* 52, 191-214.
- Pihlström, Sami (1996b) 'A Solipsist in a Real World', *Dialectica* 50, 275-290.
- Pihlström, Sami (1996c) 'W.V. Quine niin & näin -haastattelussa', *niin & näin* 1/1996, 6-13.
- Pihlström, Sami (1997a) 'Pragmatists as Transcendental Philosophers and Wittgenstein as a Pragmatist', teoksessa Paul Weingartner, Gerhard Schurz & Georg Dorn (toim.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy: Papers of the 20th International Wittgenstein Symposium*, vol. 2, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, s. 763-769.
- Pihlström, Sami (1997b) *Tutkiiko tiede todellisuutta: realismi ja pragmatismi nykyisessä tieteenfilosofiassa*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisu-ja 1/1997, Helsinki.
- Putnam, Hilary (1995) *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell, Oxford & Cambridge, Mass.
- Quine, W.V. (1990) 'Comment on Hintikka', teoksessa Robert Barrett & Roger Gibson (toim.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford.
- Quine, W.V. (1997a) 'Empirismen kaksi dogmia', suom. Juha Savolainen, teoksessa Raatikainen (1997), s. 133-153 (ilmestyi 1. kerran 1951).
- Quine, W.V. (1997b) 'Response to Hintikka', *Revue Internationale de Philosophie* 51, 567-568.
- Raatikainen, Panu (1997) (toim.) *Ajattelu, kieli, merkitys: Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*, Gaudeamus, Helsinki.
- Sahlin, Nils-Eric (1997) "'HE IS NO GOOD FOR MY WORK": On the Philosophical Relations between Ramsey and Wittgenstein', teoksessa Sintonen (1997), s. 61-84.
- Sintonen, Matti (1994-95) 'Knowing and Making: Kantian Themes in Hintikka's Philosophy', teoksessa Haller (1994-95), s. 121-134.
- Sintonen, Matti (1997) (toim.) *Knowledge and Inquiry: Essays on Jaakko Hintikka's Epistemology and Philosophy of Science*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 51, Rodopi, Amsterdam & Atlanta.
- Steiner, George (1997) *Heidegger*, suom. Tere Vaden, Gaudeamus, Helsinki.
- Stenius, Erik (1960) *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1958) *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*, toim. Rush Rhees, Harper & Row, New York, 1965.
- Wittgenstein, Ludwig (1961) *Tractatus logico-philosophicus: Loogis-filosofinen tutkielma*, suom. Heikki Nyman, WSOY, 4. p., 1996 (alkuteos ilmestyi 1921).
- Wittgenstein, Ludwig (1975) *Varmuudesta*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo (ilmestyi 1. kerran 1969).
- Wittgenstein, Ludwig (1980) *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-32*, toim. Desmond Lee, Rowman and Littlefield, Totowa.
- Wittgenstein, Ludwig (1981) *Filosofisia tutkimuksia*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo (ilmestyi 1. kerran 1953).
- Wittgenstein, Ludwig (1983) *Filosofisia huomautuksia*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo (ilmestyi 1. kerran 1964).
- Wittgenstein, Ludwig (1986) *Kirjoituksia 1929-1938*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo.

# Rakkauden filosofiaa

## Pontus Wiknerin tapaan

Ruotsalainen Carl Pontus Wikner oli platonistinen mystikko, filosofi ja kirjailija, jolla oli laaja vaikutus Pohjoismaiden hengenelämään viime vuosisadan lopulla. Hän oli boströmiläisen metafysiikan kriitikko ja suosittu luennoitsija, joka tuli tunnetuksi omaperäisenä rakkauden filosofina.

**S**inetöidessään ”Psykologiset tunnustuksensa” viidesikymmeneksi vuodeksi Uppsalan yliopiston arkistoon filosofian dosentti Pontus Wikner halusi varmistaa, että hänen pohdintansa homoerotiikan, uskonnon ja filosofian suhteista säilyisivät pahimpien vainojen yli ja saisivat asianmukaisen käsittelyn joskus parempien aikojen koitauksessa:

”Armollinen Luoja, anna nopeammin siivet niille vuosituksille, jotka erottavat tämän päivän siitä päivästä!”, huokaa hän muistiinpanoissaan. Oli vuosi 1887. Kun Wiknerin tunnustuskirja vuonna 1971 julkaistiin, siitä tuli ruotsalaisen gayliikkeen piirissä lähes yhtä suosittu ja laajasti viitattu luekisto kuin ovat kirkon ja yliopiston piirissä olleet hänen filosofiset tutkielmansa ja saarnansa. Eero Balkin nyt ilmestynyt suomennos perustuu ruotsinkieliseen alkutekstiin *Psykologiska självbekännelser*.

Wikner kertoo rakastuneensa useita kertoja toisiin miehiin ja poikiin aina teini-ikäisestä asti. Koska ympäröivä yhteiskunta teki hänen elämästään piinallista ja vaikeaa, joutui hänen liikkuva älynsä ratkomaan filosofisen poikarakkauden ja kristinuskon ristiriitoja lähes kaikin käytettävissä olevin keinoin.

Wikner oli syntynyt vuonna 1837 ja kouluttautui huolellisesti Platonin ja Plotinoksen oppeihin sekä oman opettajansa C. J. Boströmin idealistiseen metafysiikkaan. Hänen kirjoituksensa käsitelivät paitsi tieto-opillisia ongelmia, erityisesti Kristus-rakkauden luonnetta, ja tärkeimpiä pääteoksia ovat *On egen skapen och närgränsande tankeföremål* (1880), *Platon* (1867), *Tankar och frågor inför Menniskones son* (1872) ja *Tidsexistens apologi* (1888).

Wikner tunnettiin hyvin rakkauden rajoja koettelevista harastuksistaan, eikä Uppsalan umpipömpösi akatemia-aateli suostunut koskaan nimittämään Wikneriä vakituiseen virkaan. Pysyvän nimityksen hän sai Kristianian yliopistosta, Oslosta. Muutamaa vuotta ennen 1888 tapahtunutta kuolemaansa Wikneristä tuli filosofian professori, joten kaikki oli tältä osin kunnossa.

Wiknerin kauaskatseinen huoli maailman hitaasta muuttumisesta herättää ehkä jo ansaittua sympatiaa, mutta huolestuttavaa hänen pohdinnoissaan oli kulttuuriympäristön määrittäminen itsesensuuri, jonka mukaisesti Wikner muotoili ajatuksensa teologian ja psykologian, noiden kristillistä heterojärjestystä legitimoivien sielutieteiden tunnustukselliseen kaapuun. Muistiinpanojen nimi on enemmän ajankuvaa heijasteleva kuin millään tavoin osuva.



### Kristus-rakkauden luonne

Säälittävää on, miten moni lesbo ja homo on Wiknerin tavoin liisteröinyt itsensä ikävään kristilliseen kinasteluun siitä, onko rakkauksia yksi vai mahdollisesti monta. Opillisen dogman pimeydessä vaihtoehdot olivat tietysti vähissä. Tarkemmin sanottuna niitä oli kaksi, mikä saattaa houkutellessa ajattelemaan, että kyse oli eri sukupuoliin kohdistuvasta rakkaudesta. Tämän mukaan korkeinta rakkautta oli kuitenkin Jeesus-rakkaus, joka oli pelkästään henkistä ja eteeristä ja joka oli kaikkea intohimoa vailla, kun taas aistillisen rakkauden toteutumisyhteydeksi asetettiin lihallinen yhtyminen naiseen. Millekään homoseksualismille ei tällaisessa kuviossa ollut tilaa.

Kiintoisaa Wiknerin ajatuksissa on yhä se, että hänen mielestään filosofiassa ja uskonnossa, näissä henkisen elämän lähteissä itsessään, on jotain homoerotiikalle ominaista ja nimenomaan homoseksuaalisuuden olemukseen kuuluvaa. Wiknerin kannalta katsellen kristilliseen oppiin sisältyvä Jeesus-rakkaus ei mitään muuta olekaan kuin sublimoitua homoseksuaalisuutta. Olen itse ollut jo pitkään sitä mieltä, että kristillinen ajatteluperinne, tiede, filosofia ynnä muu hymistely ”filosofisesta heräämisestä” ja ”henkisydestä” ovat perimmäitään ylevöitettyä homoseksuaalista rakkautta, joka perustuu samaa sukupuolta olevien ihmisten kokemukselliseen intersubjektiivisuuteen ja merkitysten yhtäpitävyyteen. Tässä mielessä uskovaisten ja pappien puheet ovat paljastavia, mutta annetaanpa filosofi-Wiknerin lausua asia suoraan.

”Minun on puolestani sanottava, että jos Kristus olisi ollut nainen, en olisi koskaan voinut rakastaa häntä. Uskolleni hän oli syntien sovittaja, mutta tunteelleni hän oli nuori kaunis mies, jonka syliin haluaisin sulkeutua: hänen ehtoollisensa oli meidän ruumiittemme yhtyminen. Luoja tietää, että siinä ei ollut mitään epäsiiveää: muuten minun olisi tunnettava, että jotain epäsiiveää on kaikessa siinä tunteessa, joka ei ole pelkästään antaumuksellista uskollisuutta, vaan todellista rakkautta.”

Vaikka Wiknerin tekstit ovat kristillisten rakkaus-representatioiden leimaamia, tulee hänen mystisen yhtymyksensä todellinen luonne joka tapauksessa osoitetuksi. Nähdäkseni vain

homoerotiikan valossa voidaan ymmärtää Wiknerin mystiikalle ominaista idealismin yhdistymistä naturalismin teoksis-*Naturens förbannelse* (1866) ja *Undersökningar angående den materialistiska verldsåskådningen* (1870). Voi vain kuvitella, minkälainen maailma olisi, jos Wiknerin fantasioima hurmoksellis-transsendentaalinen suukko-Jesus olisi aikoi-  
naan kävellyt apostoli Paavalia vastaan.

Ikävää on, että kirkollisen propagandan vaikutuksesta on poikarakkaudesta jäänyt jäljelle vain typistetty henkinen osa samalla, kun homoseksuaalinen arvo- ja merkitysuniversumi Antiikin perinteen mukaisena kokonaisuutena on uitettu syrjään. Filosofian perustumista poikarakkaudelle ei voi huomata enää mistään, mikä on avannut menestymisen mahdollisuuden monelle heterolle, jopa niin, ettei mainitusta henkisydestäkään ole jäljellä juuri muuta kuin kilpailevien heterotieteenharjoittajien keskinäinen vallanahneus ja lapsiperheiden keittiökeskustelua muistuttava valittelu naisen asemasta tieteessä.

Myös homojen edunvalvojaksi ilmoittautunut feminismi on vahvistanut heteroseksuaalista arvouniversumia silloin, kun se on kiistänyt sukupuolieron tai kun se naisten asialle omistautuessaan on kääntänyt kylkensä miesten tieteen homo-luonteelle. Tämä on vahinko sikäli, että mitäpä muuta naisten vimmaisuuksista puolestaan ilmentäisi kuin sukupuolieron tosiasiallista vaikuttavuutta ja "naisten tieteen" lesbo-luonnetta.

## Aidosti sokraattinen

Wikneriä voi suositella koko sille suurelle tiedeyleisölle, joka ymmällään ja ymmärrystä vailla pähkäilee trendifilosofien muotoileman Sokrates-kitschin merkitystä. Wikner oli aidosti sokraattinen filosofi sikäli, etteivät hänen puheensa poikarakkaudesta jääneet kuivien kliseiden tasolle, vaan hän vei alkuperäiset ajatuksensa niin sanotusti perille asti.

"Ollessani 31:n vanha jouduin Tukholmassa hotellissa samaan huoneeseen 16-vuotiaan pojan kanssa, luonnollisesti ennestään tutun. Olimme jo käyneet nukkumaan vuoteisiimme, kun hän nousi ylös ja suuteli otsaani seisten vuoteeni päässä. Sitten hän istuutui sängynreunalle, ja lopuksi kävi niin, että hän ryömi viereeni peitteen alle ja syleili minua intohimoisesti. Molemmipuolinen kosketus kävi vihdoinkin mahdollisimman läheiseksi: keskeytin sen ennen kuin odotettavissa oleva teko oli tehty. Kolme kuukautta myöhemmin teko kuitenkin vietiin loppuun Uppsalassa. Jouduin sitten ahdistuksen valtaan - puoleltani mukana ei ollut todellista rakkautta - ja vannotin poikaa, ettei tällaista enää tapahtuisi. Itsekin vannoin samanlaisen valan. Tämä vala ei kuitenkaan pitänyt kauan. Se rikottiin, ja pitkän aikaa sukupuolisuhteemme uudistui kerta toisensa jälkeen, pitemmin tai lyhyemmin välein. Tämä poika rakastui minuun kovasti, ei kuitenkaan niin, että olisin antanut hänelle *korkeimman* rakkauteni: se kuului silloin toiselle pojalle ja myöhemmin erälle opiskelijalle."

En voi väittää vastaan. Wiknerin representoima Live-Platon tyydyttäisi siveydellään itsensä *Juhani Pietarisen*. Mutta Wikner oli sikäli omituinen homodosentti, että hän oli samalla mitä uskomattomin naistenmies. Niinpä Wikner solmi avioliiton 36-vuotiaana naiden erään entisen tyttöystävänsä, jota hän ei koskaan rakastanut vaan jota hän kertoo kosineensa pelkästä kohteliaisuudesta.

"[...] (K)un ensikertaa astuin huoneeseen, jossa vaimoni jo makasi aviovuoteella, koin suunnilleen samaa kuin jos nä-

kisin oman kuolinvuoteeni. Ja vaikka olenkin hänen kanssaan useita kertoja tyydyttänyt puhtaasti ruumiillisen sukuviettini, ei siihen liittynyt minkäänlaista hellyyden tunnetta. Hänen läheisyyteensä aviovuoteessa vaikutti hermostoonikin niin luotaantyöntävästi, että makasin valveilla öisin ja kuuntelin jotenkin epämiellyttävän pelokkaana hänen hengitystään suunnilleen kuin vieressäni olisi maannut hirviö [...]".

Avioliitto oli Wiknerin kannalta onneton, mutta hänen puolisonsa mukaan aivan tavallisen onnellinen, mikä herättää kysymyksen, kuinka typerä naimisiin naitettu avio-orja saa olla. Wiknerin makaaberit "tunnustukset" muuttuvat tosikkomaisuudessaan hersyviksi ja etenevät vakavuuden ja lennokkuuden rajamaille niin, että hänen ääliömäisten kilvoittelukuvaustensa kanssa kilpailee lähinnä lempikirjailijani *William S. Burroughs*.

## Gay science

Vaikka Wiknerin avioliitossa olivat hänen omasta mielestäänkin kaikki helvetin ainekset, ei biseksuaalista dekadenssitilaa tarvitse tietenkään demonisoida enempää kuin *Kaj Kalin* tekee tuoreessa verkkokirjassaan *Sivuikkuna*. Hän puolestaan sanoo näin: "Jospa kohtalokas 1860-luvun nimeämisprosessi repi Eros-jumalalta irti hänen kaksi siipeään, homo- ja heteroseksuaalisen? Siivetön bii, Eroksen lempilapsi, etsii siipiä ja sovittelee yhtä kerrallaan. Lentoon hän ei pääse, mutta karakuun hän kipittää nopeasti. Takaa-ajajina hetsku ja gay, sulassa sovussa, yhteisen kohtalonsa yhdistäminä." Mitäpä muuta tämä olisi kuin kuvaa modernista normaalitieteenharjoittajasta filosofisten puuhiensa parista yllätettynä.

Mutta Wiknerin pohdinnat vetävät vertoja itselleen *Kierkegaardille* ja *Nietzschelle*. Hän nimittäin piti miehen ja naisen rakkaussuhdetta siinä määrin synnin ja saastaisuuden turmelemana, että avioliittokin oli suotu ihmisille välttämättömänä myönnytyksenä "heidän sydämensä kovuuden vuoksi". Mielenkiintoista, olisivatko kompleksisuudestaan kuuluisat Kierkegaard ja Nietzsche paljastuneet selvemmin homoseksuaalisiksi, jos hekin olisivat tarttuneet avioliiton tarjolla olleeseen koukuun. Varmaa on sen sijaan se, että nykyään on vaikeata saavuttaa edes *keskikukoistavaa* filosofijulkisuutta (lat. *medium*) ilman minkäänlaista viittausta homosensualistiseen Sokratesmeininkiin.

Iloksemme Pontus Wikner löytää taivaallisten demoniensa keskeltä myös jotain hyvää:

"Se, ettei Jeesuksella koskaan ollut morsianta, mutta sen sijaan rakastaja nuorukaisten joukossa, on kristinuskon ainoa piirre, joka vastaa luonnollista rakkaudentunnettani, samoin kuin juutalaisuudessa ainoa vastaava piirre on, että Daavid saattoi laulaa Joonatanista: 'Rakkautesi oli minulle ihmeellisempi kuin naisen rakkaus'. Näistä piirteistä olen kiittänyt Jumalaa ja kiitän vieläkin."

Pontus Wiknerin taiteellisen haaveelliset kasvot ovat katseltavissa ja hänen tunnustukselliset tekstinsä tutustuttavissa tietokoneruudun takaa avautuvasta ikkunasta nimeltä <http://www.geocities.com/WestHollywood/Village/3489>. [Kaj Kalinin tuoreita ajatuksia filosofiasta, politiikasta ja seksuaalisuudesta voi lukea osoitteesta <http://www.seta.fi/z/sivuikkuna>.]

Pekka Elo, Merja Mähkä ja Arto Siitonen

# Filosofian ja ETn reaalikoe keväällä 1998

*Vaikka keväällä ylioppilastutkinnosta keskusteltiin julkisesti ehkä tavallista enemmän, ei se tällä kertaa koskettanut paljoakaan filosofiaa tai elämäntutkimustietoa. Tietämättä vielä vastaus-tilastoista tilanne vaikuttaa tavalliselta — vastausten määrä lisääntyy ja kouluissa annetut pisteet pysyvät hyvin samoina toisen luvun jälkeenkin.*

Filosofian vastaukset keskittyivät tehtäviin 1, 4 ja 5. Ensimmäinen on niin sanottu peruskurssitehtävä, joten keskittyminen siihen ei yllätä. Sen sijaan tehtävät 4 ja 5 syventävien kursien tehtävinä ovat vaativampia, mikä tullee näkymään myöhemmin näistä tehtävistä saatujen pisteiden keskiarvossa. Elämäntutkimustiedossa vastaukset hajaantuivat hyvinkin tasaisesti kaikkiin tehtäviin — on toinen asia, onko tämä toivottavaa vai osoitus tehtävien liian pienestä erottelukyvyystä suhteessa pakollisiin kursseihin ja syventäviin kursseihin.

## Filosofia

Kaksi ensimmäistä tehtävää tehdään siis pakollisen kurssin alueelta. Ne haarukoivat lukion käyneiden yhteistä filosofista yleissivistystä; perusongelmia ja kaikista keskeisimpiä teorioita sekä käsitteitä. Tällä kertaa käytännöllisen puolelta tehtävä koski ongelmaa moraalisen teon tarkoitukselta. Teoreettisen puolelta kysyttiin yksikantaan, mitä metafysiikka on, ryhdyttynä ohjaavalla lisäkysymyksellä "mitä tietoa se meille voi antaa".

Pääasiassa moraalitehtävä oli käsitetty oikein, vaikka jossain määrin esiintyi pelkkiä moraalifilosofian esitelyitä. Heinzin dilemmaa versioitiin ja pohdittiin monessa vastauksessa. Yksi vastaaja sovelsi mielenkiintoisesti Nietzscheä esittäen, että Nietzscheen mukaan tietoisien valinnan tuloksena tehty teko on moraalinen ja siten hyvä. Tulkinta on hieman eksyksissä, sillä sitä seuraamalla päädytään väittämään, että mikä tahansa teko, tehty missä tahansa tiedostuksessa tarkoituk-

sessä, on hyvä. Nietzscheen yhdistäminen kysymykseen olisi silti kiintoisaa; yhtenä moraalifilosofisena lähestymistapana, jossa teon hyvyttä/pahutta ei välittömästi ja yksinkertaistaen sidota teon tarkoitukseen. Toisaalta voidaan katsoa Nietzscheen ajatelleen teon olevan moraalinen, mikäli se tähtää yliihmisyyteen ainoana päämääränään ja tarkoituksenaan. (On toinen asia, kuka Nietzscheen mukaan yliihmisyyttä on kykeneväinen tavoittelemaan tai onko orjamoraali moraalialia.) Niin Nietzscheen kuin koko kysymyksenkin kohdalla olisi antoisaa pohtia "tarkoituksen" merkitystä: yleensä tarkoitus teon oikeellisuuden määrittäjänä samastetaan jonkinlaiseen oikean toiminnan periaatteeseen ja asetetaan vastaan konsekventialismia. (Tämän suuntaista vastausta odotettiin yo-kokeessakin.) Mutta mikä on tarkoituksen funktio esimerkiksi hyve-eettisessä kontekstissa, jossa teon hyvyys perustuu paitsi tarkoitukseen, myös tekijän luontelaatuun? Entä mikä on tarkoituksen rooli Kantilla? Palautuuko tarkoitus lopulta puhtaan käytöllisen lain kunnioitukseen. Onko tarkoitus "tarkoitus pyhittää keinot" — mielessä teon moraalisen hyvyyden tai pahuuden ratkaisijana sittenkään kovin tavanomainen filosofiassa?

Metafysiikka tehtävään vastattiin suhteellisen vähän, mutta usein briljantisti. Kovin harvat vain lähtivät (uskaltautuivat) sille linjalle, että metafysiikka ei anna meille mitään tietoa ja joutaa roviolle. Metafysiikkaa esiteltiin ontologian, teologisen filosofian ja kosmologian käsitteiden kautta. (Herää kysymys, onko jako peräisin jostain oppikirjasta?)

Tehtävät 3,4 ja 5 lähtevät syentävien kurssien pohjalta. Leibniz-tehtävään vastattiin vähän, mutta hyvin. Voidaan tietysti keskustella kuinka keskeinen hahmo Leibniz on lukion filosofiassa. Mutta vaikka meillä on suhteellisen tarkka intuitiivinen käsitys filosofian keskeisestä aineksesta, meidän tulee silti jatkaa keskustelua siitä, miten määritellä se kanonisoimatta sitä kahleeksi.

Sattumusta (4) ja valehtelijan paradoksia (5) koskevat tehtävät osoittautuivat hankaliksi ehkä siksi, että niihin pyrittiin vastaamaan hyvinkin vaatimattomilla filosofian tiedoilla. Hyvin useat vastaajat julistivat, että sattumaa ei ole ja vastaavasti psykologisoivat paradoksin ryhtymällä pohtimaan miksi joku valehtelee. Valitettavan usein ei ymmärretty, että valehtelijan paradoksi on itseensä viittaava lause, ja oletettiin että se, mitä sanon seuraavaksi, tulee olemaan valhe. Tällainen lähestymistapa johtaa kuitenkin helposti harhaan. Muutamassa vastauksessa esitettiin, että lauseen voi käsitellä kahdella tavalla; joko itseensä viittavaksi tai erheellisesti tulevaan viittaavaksi lauseeksi. Itseensä viittaavaan lauseen problematiikkaa ei peruskurssilla yleensä käsitellä, joten sitä tuntemattomalle yo-koekysymys saattoi vaikuttaa mukavalta pohdiskelutehtävältä ja lähinnä eettiseltä pulmalta. Pohdinta psykologisoi sekä "meidän" suhtautumisen vastaantuliaan että hänen aivoituksensa: Mitä tekisimme jos joku kadulla vastaantulija ilmoittaisi, että se mitä nyt sanon on valhe? Suhtautuisemmeko sen mukaan tunnemmeko hänet vai emme? Miksi hän ilmoittaa valehtelevansa? Tarkis-

tuksessa kävi ilmi, ettei valehtelijan paradoksi ole tuttu kaikille opettajil-lekaan.

**T**ulevaisuudessa oman lukunsa ja pohdintansa ansaitsee selvästi lisääntynyt teologispohjainen filosofointi. Sattumaa pidettiin mahdottomuutena, koska jumala on määrännyt kaiken ennalta. Monen vastaajan intuitio oli outo, väitettiin, ettei lottovoitto koskaan osu kohdalle sattumalta. Toden näköisyyslaskennan perusteiden pitäisi yo-kokelaille olla tuttuja matematiikan tunneilta, joten heidän toiveikkautensa lottorivien suhteen yllättää. Ymmärrettävästi filosofian reaalikokeessa ei pisteitä tipu toteamuksesta, että jotkut uskovat kaiken olevan kirjoitettu tähtiin. Mutta vakaumuksellinen usko jumalan ennaltamääräämään tulevaisuuteen on ongelmallisempi. Voidaan kuitenkin vaatia, että vastaaja osaa suhteuttaa teologisen lähestymistapansa filosofiseen. Filosofian vastaukseen kuuluu kriittisyys ja epäily. Predestinaatiosta vakuuttuneenkin tulee filosofisessa kontekstissa kysyä, mitä jos ennalta määräävää jumalaa ei olekaan. Sillä juuri vastaus seurauksineen on uskon perusta! Helsingin Sanomat kirjoitti, että kevään filosofian tehtävät olivat vastenmielisiä lauseanalyysijä. Simputuksesta ei kuitenkaan ole kysymys; lauseanalyysit ovat perusfilosofiaa.

Filosofian jokeri oli keväällä (taas kerran) lukion opetus suunnitelman perusteista. Ehkä sillä on tulevien lukiolaispolvien itseyemmärrystä kasvattava vaikutus. Tehtävään ei vastattu paljon, mutta laadultaan vähintään kohtuullisesti. Useat vastaajat laitoivat sitaatin kaikki hyvät asiat antiikin filosofian piikkiin, mikä sinällään oli osoitus luovasta mielestä, muttei aikakauden filosofian oikeasta hahmotuksesta. Tehtävä ei vaatinut filosofista erityisosaamista, sillä hyvät historian tiedot olisivat riittäneet erinomaiseenkin vastaukseen.

## Elämäkatsomustieto

ET:ssä peräti kuusi ensimmäistä tehtävää liittyvät pakollisiin kursseihin. Oppiaineessa ihmisoikeudet ovat aina esillä — eivät ainostaan yleismaailmallisen ihmisoikeuksien julistuksen juhluvuotena. Taas kannattaa muistaa, ettei pelkkä ihmisoikeuksien esittely ole vastaamista kysymykseen “miten ihmisoikeuksien voidaan perustella”. Monet esittelivät aihetta laajasti, mutta heikosti argumentoiden. ET-vastauksia arvostellessa on pidettävä mie-

lessä, että täydellistä filosofisen oikeusajattelun kartoitusta ei välttämättä tarvitse tehdä, mutta perusteltaessa ihmisoikeuksia sitä on sivuttava. Hyvään vastaukseen kuuluu myös perusteluiden kritiikki. Kuinka yhdistää relativistinen kulttuurikäsitely universaaleihin ihmisoikeuksiin? Oikea vastaus voi rakentua ajatukselle, että ihmisoikeuksia ei viime kädessä voida perustella — mutta niitä on olemassa, ja niiden voima riippuu monista seikoista. Tai vaihtoehtoisesti; huolimatta ihmisoikeuksien metafysisestä luonteesta, ne ovat hyödyllisiä fiktioita, jotka selkiyttävät ajatteluamme ja ohjaavat toimintaamme oikeaan suuntaan.

Toinen tehtävä liittyi elämäntapaan ja sen hahmottamiseen, kolmas koski makuusioiden laajuutta ja neljäs oli enemmän tai vähemmän sattumalta “Toulmin-tehtävä” (hänen kirjansa *Kosmopolis* ilmestyi suomeksi samalla viikolla pääministeri-filosofi P. Lipposen esipuhein). Vastauksia oli kohtuudella niin määrältään kuin laadultaan.

Viides tehtävä käsitteli sopeutumista ja sopeutumattomuutta yhteiskuntaeettisenä kysymyksenä. Todella ilahduttavaa oli se, että lähes jokainen vastaaja eritteli liiallista sopeutuvaisuutta ongelmana ja dynaamista sopeutumattomuutta inhimillistä kehitystä — niin hyvinvoinnin kuin oikeudenmukaisuudenkin kannalta — edistävä tekijänä. Tehtävät 6-9 liittyivät syventävin kursseihin. Taide saa aina omat kannattajansa. Vertaillaessa tieteen ja taiteen pyrkimyksiä yksi vastaaja pohti mielenkiintoisesti estetiikan etiikkaa. Hän kirjoitti taiteilijoista, jotka pitivät atomipommin räjähdystä esteettisenä. Vastaaja kysyi, onko tämä “rumuuden estetiikkaa”. Kysymyksen olisi luontevasti voinut yhdistää tieteen kritiikkiin; sillä tuottaahan tiede myös epätoivottavia keksintöjä. Onko sellaisia taiteessa, onko “rumuuden estetiikkaa” epätoivottavaa?

*Nathan Viisaan* vertaus löysi kovin harvoja sen hyvin tulkinneita vastauksia. Elisabeth Rehn -sitaatti tuotti tavallisia vastauksia. Vihan noidankehän katkaisemiseen omassa elämässä haettiin ratkaisua sellaisista rationaalista selityksistä, ettei viha kannata, se lisää omaa ja muiden pahaa oloa. Kun tämän ymmärtää, ihminen valaituneena katkaisee kehän. Parempia lähtökohtia vastaukseen olisi ollut pyrkiminen tiedon lisäämiseen tai eettisen

suvaitsevaisuuden saavuttamiseen. Osuvien esimerkkien, kuten ksenofobian ja rasismien, käsittely olisi ryydittänyt vastauksia mukavasti. Vihan noidankehää olisi voinut tarkastella laajemmin kuin naapurikateuden tai katkeruuden kannalta, vaikkei itse olisikaan antisemitisti ja rasisti. Suvaitsemattomuus on kuitenkin ongelmana yhteisössä, jonka jäseniä olemme — siitä nouseva vihan kehä ulottuu kaikkien jäsenten elämään. Siksi “isojen” moraalisten kysymysten pohtiminen olisi ollut perusteltua.

ET-jokerina oli postmodernistinen sitaatti Simo Knuutilan Helsingin Sanomissa julkaistusta kirjoituksesta.

Vastausten mukaan moderni on voimisaan — yleensä kaikki luottivat normaali-tieteen voimaan ja sen suureen kertomukseen. Jos tiede olisi vain yksi juttu muiden joukossa, niin tietämättömyys, rutto ja vaikka mikä olisi ovela. Tiedettä tarkasteltiin vasten vaihtoehtouskontoja, joihin suhtauduttiin kielteisesti. Tiedettä sai arvostella tieteen piirissä; katsottiin että on asiantuntijoiden tehtävä kritisoida sitä, toki edistyksen hengessä. Toisaalta tieteen ajateltiin myös joutuvan laskeutumaan jalustaltaan, mutta sen voimakasta institutionaalista vaikuttajan pallia ei kuitenkaan horjutettu. Vastaajien mielestä tieteen tulee lisätä tietoa, jotta ihmiset sen perusteella voivat rakentaa maailmankuvansa kestäväälle pohjalle. Postmoderni henki sai pihistä toreisaan; normaalitieteellinen suhtautumistapa maailmaan katsottiin oikeaksi. Radikaalia ekologista ajattelua, esim. Linkolan henkeen, ei vastauksissa esiintynyt, vaikka mm. eläinten oikeudet ovat olleet säännöllisesti yhteiskunnallisen keskustelun aiheena. Voitaisiko tästä päätellä, ettei ainkaan tämä vuosiluokka ole halukas suuriin kumouksiin?



# Filosofia kevään reaalikokeessa

niin & näin -lehti yhdessä filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajien liiton (FETO ry) kanssa palkitsivat tutuksi tulleeseen tapaan kesän kynnyksellä parhaan filosofian reaalikysymyksiin vastanneen abiturientin. Palkinnon saajaksi opetushallituksen ylitarkastaja Pekka Elo siivilöi kasvaneesta vastaajien joukosta Juuso Hannukaisen Etu-Töölön lukiosta. Hän vastasi yhtä lukuunottamatta kaikkiin filosofian kysymyksiin ja näistä viidestä vastauksesta (mukaanlukien jokeri) kertyi saldoksi 32 pistettä. Seuraavassa kaksi esimerkkiä vastauksista.

## I On sanottu: "teon moraalisen hyvyyden ja pahuuden ratkaisee teon tarkoitus". Arvioi tuon käsityksen paikkansa pitävyyttä.

Filosofian osa-alueena normatiivisen etiikan oppisuunnat voidaan jakaa monin eri tavoin. Voidaan esimerkiksi erottaa egoismi ja altruismi toisistaan tai sitten voidaan esim. tehdä jako tekoja sääntöutilitarismin välillä. Tässä tapauksessa tulee ottaa huomioon jälkimmäinen vaihtoehto. Siis onko meidän otettava huomioon teon moraalista arvoa arvioitaessa teon seuraukset vai periaate, jonka mukaan teko on tehty, toisin sanoen, mikä on ollut teon tarkoitus.

Immanuel Kantin kategorisen imperatiivin mukaan meidän on toimitettava sellaisen periaatteen mukaan, joka voisi tulla yleiseksi laiksi. Tämä on etiikkaa hienoimmillaan, mutta tällaisen periaatteen toimivuus käytännössä saattaa osoittautua hankalaksi. Otetaan seuraavanlainen esimerkki: Olen ajamassa autolla ja huomaan, että tien poikki juoksee koira; automaattisesti väistän, etten ajaisi koiran päälle. Mutta kun väistin koiraa ajoin samalla ojaan, jossa oli kaksi pikkulasta leikkimässä, auto osuu heihin ja he loukkaantuvat. Oliko tekoni moraalisesti hyvä? Ainakin teon tarkoitus oli hyvä, halusin väistää koiraa. Voisin jopa toivoa, että autolla ajettaessa tien päältä juoksevien eläinten väistäminen tulisi yleiseksi laiksi. Tässä on ongel-

makohta. Totuus on, että teollani oli huonot seuraukset, lapset loukkaantuivat. Joten tulisiko meidän sittenkin ottaa teon tarkoituksen sijasta huomioon teon seuraukset, kun arvioimme teon moraalista hyvyttä?

Utilitarismi on etiikkaa, joka tutkii teon periaatteen lisäksi teon seurauksia. Utilitarismi on tosin jakautunut useisiin eri suuntiin, kuten hedonistinen, laadullinen ja ideaaliutilitarismi.

Hedonistisen utilitarismin mukaan mahdollisimman suuri mielihyvä on teon tavoite. Laadullisen utilitarismin kehittäjä John Stuart Mill uskoi mielihyvällä olevan laadullisia eroja ja näistä tulisi valita korkeinta mielihyvää tuottava vaihtoehto. Hedonistisen utilitarismin mukaan minun tulisi juhla viikonloppuna ja tuntee näin ollen mielihyvää sen sijaan, että lukisin Wittgensteinia ja tuntisin itseni älyllisesti miättömäksi. Laadullisen utilitarismin mukaan minun tulisi valita Wittgenstein, koska se on korkeampilaatuista mielihyvää tuottava vaihtoehto.

Mielestäni hyvää etiikkaa on G. E. Mooren ideaalinen utilitarismi, jossa kantaviksi arvoiksi todetaan myös viisaus ja esim. kauneus. Tosin ideaalissa utilitarismissa ongelmana on edellä mainittujen arvojen määrittelyvyys. Jos olisin autolla-ajoesimerkissä toiminut viisauden arvon mukaan olisin luultavasti ajanut koiran päälle, koska olisin ajatellut väistämisen tuottavan liian suuren riskin. (6 pistettä)

## IV Pohdi antiikin filosofian merkitystä nykysuomen kulttuuriperinteelle (kysymyksen ohessa oli ote lukin opetussuunnitelmasta, jota piti tarkastella).

Koko eettinen pohdinta alkoi antiikin Kreikasta, mutta erityisesti Aristoteleen hyve-etiikka on jättänyt jälkensä länsimaiseen kulttuuriin. Lukion opetussuunnitelman perusteissa näistä tulevat ensimmäisinä mieleen hyvyys (Aristoteleella hyväntahtoisuus, rohkeus) ja totuus (Aristoteleella viisaus, kohtuullisuus, oikeudellisuus). Kristillinen lähimmäisen rakkauskin pohjaa antiikkiin siinä mielessä, että keskiajan kirkon aristoteelis-skolastiset hyveet olivat juuri Aristoteleen kardinaalihyveet, niihin vain Tuomas Akvinaolainen lisäsi uskon, toivon ja rakkauden. Joten lähimmäisen rakkauskin tässä tapauksessa on ikäänkuin antiikin ja raamatun hyveiden synteesi. Kauneus arvona meidän lukiomaailmassamme on myös selvästi antiikin ja sitä kautta renessanssin esteettis-

älyllistä perintöä.

Suomalaisessa kulttuurissa on suunnaton määrä suoranaisia vaikutuksia ja toisaalta heijasteita antiikin filosofiaan. Emme voi kuitenkaan sanoa, että suomalaiset olisivat kehittäneet ja säilyttäneet antiikin filosofian ominaisuuksia pelkästään oma-aloitteisesti, vaan ennemminkin voidaan huomata suomalaisten matkineen mannereurooppalaisia trendejä, kuten renessanssia ja uusklassismia.

Parhaiten antiikin filosofian vaikutukset näemme yliopiston piirissä. Suomeen yliopiston tuoneet henkilöt olivat saaneet opetuksensa keski-Euroopan aristotelis-skolastisessa hengessä, jonka he välittivät myös Suomeen. Suuri osa tieteistä, niin Suomessa, kuin muuallakin Euroopassa harjoitettavista, pohjautuu jollain tapaa antiikin filosofiaan, näistä mainittakoon vaikka psykologia ja sosiologia.

Suoranaisesti ei voida sanoa, että luonnontieteet pohjautuisivat suoraan filosofiaan, mutta yhteyksiä on löydettävissä esim. Aristoteleen kehittämää biologiaa ja runousoppia käytetään hyväksi vielä luonnontieteissä ja kirjallisuudessa.

Nyky-Suomen filosofiassa on antiikin filosofian merkitys huomattava. Etiikka, metafysiikka, estetiikka ja osiltaan tietoteoria pohjautuvat pitkälti antiikin tietoihin. Suomessa harjoitettavat 1900-luvun filosofian suuntaukset, kuten loogis-analyttinen filosofia sekä tieteenfilosofia looginen empirismi ja logiikka perustuvat antiikkiin. Myös kokonaisvaltaista tieteentekemisen metodia voidaan pitää osiltaan antiikin vaikutukseksi. Suomen ulkopuolellakin mainetta niittäneet Georg Henrik von Wrightin modaalilogiikka ja Jaakko Hintikan mahdollisten maailmojen semantiikka pohjautuvat Aristoteleen syllogismin ja sen kehittelyyn.

Myös valtio-oppia, oikeustiedettä, hallinnollisia järjestelmiä ja edustuksellista demokratiaa voidaan pitää osana antiikin Kreikan ja Rooman henkisenä perintönä. Esimerkiksi roomalaisesta oikeudesta tutkitaan Suomessa vielä tiiviiseen tahtiin. Jopa rakennustaidetta voidaan pitää Antiikin filosofiaan matematiikan ja sitä kautta uusklassismin myötä tulleenä ilmiönä joissain paikoissa esim. senaatintorin rakennukset.

Antiikin filosofian henkinen asenne on säilynyt monissa muodoissa sekä tieteiden että taiteiden kautta. Myös järjestöt, kuten Skepsis levittävät meille Antiikin filosofian henkistä ilmapiiriä. (9 pistettä)

Juuso Hannukainen

# Sivistyksellinen kasvatusajattelu postmodernissa ajassa

Juha Suoranta, *Kasvatuksellisesti näkeväksi*. Taju, Tampere 1997. 166 s.

*Juha Suoranta rohkenee nostaa esiin kysymyksen postmodernista nimenomaan kasvatuksen kontekstissa, mikä on urheata, ellei suorastaan uhkarohkeata. On nimittäin niin, että kasvatuksen tutkijat, kasvatuksen tekijät ja kasvatuksen ideoijat ovat olleet muihin akateemisen tai intellektuaalisen elämän ammattilaisiin verrattuna hyvin hitaita ja haluttomia lähestymään postmodernin teemaa.*

Kasvatus on ollut alue, jossa postmodernismi on maistunut karvaalta (tai jossa sitä ei ole haluttu maistella ollenkaan), ja tähän on hyvät syynsä. Tuskin on toista alaa, joka niin monien kytkösten kautta tulisi vedetyksi moderni/postmoderni keskustelun ytimeen, tai jolle se muodostaisi yhtä suuren haasteen: kasvatus, valistus ja moderni rationaaliteetti ovat käsiterypäs, jonka koheesio huomaa jokainen. Kun tähän yhdistää sen, ettei kasvatuksen alalla riitä pelkkä teoria-navigaatio tai semiosiksen mylly, vaan kaikesta pitäisi voida johtaa, soveltaa ja päätellä jotain kohti käytäntöjä (jotka eivät hetkeksikään lakkaa pyörimästä pulpetissaan), ei ole ihme, että mikä tahansa yhteiskunnallinen muutos ja sen lähestyminen analyysien tai programmien kautta on aina kasvatusdiskursseissa hankalaa.

Kirjallisuudentutkijat tai semiootikot voivat varmasti tutkia koodien leikkiä merkitysvaruuksissa ja ketjuttaa merkitysajatteluun loputtomiin, eivät kielijärjestelmästä foneemit ja grafeemit tai niiden ennennäkemättömät yhdistelmät kovin äkkiä loppu. Sen sijaan kasvatuksessa, kuten vaikkapa hiilenlounahinnassa tai öljynpumppaamisessa, ollaan tekemisissä jonkin sellaisen kanssa, jota ei ole eikä tule olemaan määrättömästi, ja joka ei taatusti järjesty rajattomien tavoin uusiksi koo-deiksi.

Mutta eivät yhteiskunnalliset rakenteet kasvatuksen käytännöissä ikuisiakaan ole, eivät myöskään niiden rakentumistavat. Voidaan kysyä, mitä tämä aika on tuonut tai jatkossa tuo tullessaan, ja mitä kasvatustieteilijöillä on siitä sanottavanaan. Kuten Thomas Wallgren on eräässä esseessään huomauttanut: vaikka tämä pahamaineinen iso P voi olla jo termi-

nä passé, eivät yhteiskunnalliset muutokset katoa sen myötä. Tämä on myös Suorannan antama ensimmäinen määre jälkimodernille: "tässä ja nyt elettyvä aikakausi" ja sen mukanaan tuomat uudet haasteet kasvatukselle.

Juha Hollon (jota Suoranta kutsuu jälkimoderniksi ajattelijaksi ennen jälkimodernia) jalanjäljissä Suoranta on antanut teokselleen nimen *Kasvatuksellisesti näkeväksi*. Kyseessä on kokoelma esseitä, joista viisi on ilmestynyt aiemmin (kaksi niistä mm. tässä lehdessä). Vaikka Suoranta itse esittelee kahdeksan tekstiä teoksensa "luukuina" niihin on silti jäänyt esseekoelman tuntua, mikä ei sinänsä ole huono asia, mutta tuottaa välillä tarpeetonta toistoa.

Jos teoksen toinen teema on jälkimoderni, on toinen tietysti kasvatus, ja kumpaankin Suoranta suhtautuu oikeutetulla intohimolla. Toisinaan näyttää siltä, että Suoranta tulkitsee kaiken kasvatuksiksi ja kaikki kohtaukset elämässä kasvatustilanteiksi (hiukan niinkuin joskus kaikki oli olevinaan "kommunikaatiota"). Toisaalta tällaiseen on hyvä syynsä. Suoranta haluaa nimenomaan puhua kasvatuksellisesta näkemisen tavasta. Voidaan ajatella, että kasvatus on ilmiö, joka läpäisee koko sosiaalisen elämän ja kulttuurin, ja eri tasoilta voidaan löytää kasvatuksellisia aspekteja, kunhan valitaan sopiva perspektiivi tai zoomi. Tämän vuoksi Suoranta korostaakin kirjoittavansa kaikille kulttuurin parissa toimiville, ei vain niille, jotka työskentelevät sfäärimetaforan mukaisessa kasvatuksen topoksessa eli kouluissa ja vastaavissa kasvatustilanteissa.

Epäselvyyttä synnyttää silti se, että joissakin esseissä kirjoittaja selvästi (muttei aina eksplisiittisesti) suuntaa puheensa ammattikasvattajille ja pu-

huu juuri kasvatuksesta omana kulttuurisen toiminnan alueenaan, eikä tahtumana, joka voidaan havaita missä tahansa inhimillisen elämän kerrostumassa. Näiden kahden kasvatuksen käsitteen käytön hienovaraisempi jäsenitys olisi teoksen joissain osissa tarpeen.

## Jälki- tai esimodernia humanismia

Postmoderni merkitsee Suorannalle paitsi tiettyä nyky-aikakautta, myös sellaista kasvatuksen teoriaa

"joka tähtää ihmisten valtauttamiseen, heidän toimintakykynsä ja toimijuutensa vahvistamiseen, ja sosiaalisen maailman pitämiseen elämisen arvoisena" (s. 17).

Jossain määrin tuntuu siltä, että kun jälkimodernin maailman asettamat haasteet on teksteissä nostettu esiin, niihin pyritään kuitenkin vastaamaan rehabilitoimalla perinteinen humanistinen kasvatusihanne. Toisaalta voi ajatella, että Suoranta ei käytä humanistista kasvatus- ja ihmiskäsitystä ihanteena sinänsä, jonakin joka olisi sellaisenaan syytä palauttaa kasvatuksen muotona ja päämääränä, vaan strategiana, jonka avulla voidaan vastustaa teknis-taloudellista välineellistä kasvatusideologiaa, ja yrittää avata peliä ehkä aivan uusillekin kasvatustilanteille ja -päämäärille. Tällaisiin mahdollisuuksiin Suoranta viittaakin. Esimerkiksi Barthesin propagoimasta tekijän kuolemasta hän kirjoittaa:

"Subjekti lukijana ei enää ole ole yhtenäinen minuus tai valmiina tunnistettava vaan olemukseltaan pikemminkin jatkuvassa muutoksen tilassa. Kasvatuksen kannalta tällainen epävalmius ja olemattomuus on tietenkin tulkittava enemmän mahdollisuudeksi kuin uhaksi." (s. 21)

Vaikka korostaakin ihmisen olemassaolon edeltävän olemusta, Suoranta puhuu myös monesti ihmiseksi tulemisesta, ja toisinaan syntyy myös sellainen käsitys, että kirjoittajalla on tietoa siitä mitä tämä ihmisyyden on sittenkin ennen näitä kehitysprosesseja. Joissain kohdin tullaan varsin lähelle humanistista psykologiaa ja joskus jopa steinerilaisia, kuten seuraavassa lainauksessa:

"Maailma avautuu hänelle [lapselle] sekä tajunnallisesti havaittuna ja käsitettynä että kehollisesti ko-



ettuna ja kosketettuna. Näiden lisäksi Anna Sofian, kuten kaikkien ihmisten, maailmasuhteeseen kuuluu tietymättömän, merkitysten ulkopuolelle jäävän alue, joka varsinaisesti tekee meistä ihmisiä.” (s. 31)

Tämänkaltainen puhe valmiiksi jäsenyneestä ja varsin olemuksellisesta ihmisyydestä sekä ihmisen maailmasuhteesta (suhde voi kai olla vain erillisten entiteettien välillä) törmää aina välillä jälkimodernimpiin kehittäelyihin Suorannan teoksessa.

Humanistisen ihmis- ja kasvatuskäsityksen ydintä ovat mm. pakolliset dialogisuus -pyörittelyt, jotka ovat tuttuja kasvatustieteen soveltavammista ja normatiivisemmista ympyröistä (kuten opettajankoulutuksesta). Niiden kanssa salamatkustajana kulkeutuu toisinaan kaikenlaista tarkoittamatonta: valmis ihmiskäsitys, piilonnormatiivinen tarkastelutapa, liioiteltu individualismi (joskaan en sano, että näin olisi Suorannan kohdalla). Mukaan hiipii usein myös kaikenlaista paatoksellista (kaikella kunnialla pathosta kohtaan) kritiikkiä tarkemmin määrittelemättömiä ”rakenteita” kohtaan, jotka ovat yleensä näissä yhteyksissä pahuuden materialisoitumaa, kasvatuksen vääristäjiä ja aidon kohtaamisen torpedoijia. Nämä ns. rakenteet tuskin kuitenkaan ovat muuta kuin monenkeskisiä ja monimutkaisia suhteita, tapoja, traditioita, instituutioita, aivan kuten kaksi ihmistä nenäkkäin ovat jo suhteessa keskenään. Ja vielä paremmin: ilman ”rakenteita” (tai foucaultlaisittain: ilman valtarakenteita) ei olisi ihmisyyttä, ei kohtaamisia, ei kasvatusa. Vaikka katukivet ovat kovia kuutioita ja hiekka niiden alla juoksee pehmeästi läpi sormien, molemmat kannattelevat päällään kävelevää ihmistä.

Toisaalta rakenteiden huomaamattomuudessa piilee atribuoinnin ansaloukku. Kasvatustieteessä tämä ongelma kulkee usein ns. piilo-opetussuunnitelman nimellä. Tutkimuksen klasikon Donald Broadyn sanoin:

”Opettajien ammattitauti on taipumus yksilöllistää ja psykologisoida, toisin sanoen etsiä ongelmien syitä lähinnä omasta (tai oppilaiden ja rehtorin) persoonallisuudesta, olla näkemättä tekijöitä, jotka määräävät ja rajoittavat opettajien (ja oppilaiden) toimintamahdollisuuksia.” (Broady, *Piilo-opetussuunnitelma*, s. 9).

Kuten anekdootin mukaan nuori Foucault sai kuulla opettajaltaan Altusserilta: mikä tuntuu sisäiseltä, voi olla ulkoista. Jälkimmäinen suosittelikin Foucault’n mielenterveydellisten huolten hoitamiseksi liittymistä kommunistiseen puolueeseen psykiatrille marssimisen sijaan.

### Sosiologista viisautta

Ei ehkä kuitenkaan kannata heittää humanismia sellaisenaan menemään, kuten tekevät monet postmodernin teorian antihumanistiseen luonteeseen uskovat kirjoittajat. Ei olisi hullumpi yritys hylätä joksikin aikaa taipumus ymmärtää humanistinen kasvatus tämän vuosisadan kontekstissa humanistisen psykologian ja humanistisen kasvatusteorian mielessä ja palata sen sijaan modernin rajalle, eli renessanssin aikaan, jolloin humanismin aate alkoi saada muotoaan mm. humanistisen kasvatusperinteen ensimmäisten hahmottelijoiden Erasmus Rotterdamlaisen ja Juan Luis Vivesin teksteissä. Sieltä voisi paljastua sellainen humanistinen ajattelutapa, joka olisi samaan aikaan sekä vieraampi että uudistusvoimaisempi kuin tämä oman vuosisatamme versio humanismista. Lisäksi olisi kysymys jostakin, joka paitsi tiiviisti yhdistää filosofisen katsomuksen ja kasvatuksen teorian, myös selvästi edeltää modernia aatekenttää siinä muodossa kuin se ensin kartesiolaisen ja sittemmin valistuksenaikaisen rationalismin myötä valtasi alaa. Renessanssihumanismi voisi antaa aseita uuden ajan rationaliteetin kriittiseen arviointiin, kuten Stephen Toulmin olettaa teoksessaan *Cosmopolis*.

Suorannan tekstien voi nähdä liittyvän tällaiseen pitkään humanistiseen perinteeseen, samoin sen uushumanistiseen muotoon, 1700-luvun saksalaiseen sivistysajatteluun. Tätä kuvastaa kirjan alaotsikkokin: ”Sivistyksellinen kasvatustieteen ajattelu tässä ajassa”. Sivistyksen puolesta Suoranta liputtaa, koska näkee siinä kasvatusdiskurssin, joka ei alistu välineellisen järjen palvelukseen. Perimmiltään tekstien tempoilu humanististen, sivistyksellisten, teknis-tieteellisten ja jälkimodernien kasvatuskäsitysten välillä on aidosti lähtöisin tästä ajasta, näistä tilanteista, joissa ei enää suoria teitä ole näköpiirissä. Jean-François Lyotard tiivistää siirtymän vielä viime vuosisadalla vaikuttaneiden ”suurten kertomusten” maailmasta nykyiseen panos/tuotos -ajatteluun koulutusmaailmassa seuraavasti:

”[Valistuksen ajatus] on joutunut pois käytöstä. Vakuuttuakseen tästä tarvitsee vain silmätä koulun nykyistä tilaa. Ainakin edistyneimmissä yhteiskunnissa koulu oli valistuksen tärkein kiinneke. ‘Intellektuellit’, jotka 1800 -luvulla saivat valistuksen perinnökseen, uskoivat yleistä koulutustasoa nostamalla voitavan vahvistaa kansalaisoikeuksia, heikentää ryhmäitsekkäitä pyrkimyksiä ja ehkäistä sotia. Tänäpä ei kukaan odota yleisesti epäsuosioon joutuneelta koululta, että se kasvattaisi valistuneita kansalaisia, vaan pikemmin, että se valmentaisi oppilaita menestyksekkäälle ammattuuralle. [...] Tietämättömyys ei ole epäoikeudenmukaisuutta ja tiedonhankinta on ammatillista kvalifikaatiota, joka turvaa korkeammat tulot.” (Lyotard, *Intellektuellin hautakivi*, teoksessa *Yliopiston ajatusta etsimässä*, s. 207.)

On toki syytä korostaa, että Lyotard kirjoittaa lähes viisitoista vuotta sitten vallinneessa tilanteessa ja viittaa erityisesti ranskalaiseen yliopistomaailmaan, ja ettei hän ole suinkaan haitkailemassa valistuksen ihanteiden perään sinänsä. Selvää on kuitenkin, ettei hän halua kuvata myöskään nyky-yhteiskunnan ilmapiiriä positiivisessa valossa. Lyotard kehottaakin valistuksen universaalien järjen ja kritiikin ihanteiden ja perustojen sijaan etsimään paikallisia ja puolustuksellisia vastarinnan muotoja, ja tällainen ajatus kuulostaa nykyään jopa radikaalilta kun sitä katsoo nykyisen organisaatiokeskustelun kautta, jossa toisinajattelijat tuomitaan yleensä epäsosiaaliksi, yhteistyökyvyttömiksi ja ennen kaikkea muutosvastarintaa edustaviksi henkilöiksi.

Nykyhumanistisen ihmis- ja kasvatuskäsityksen keskeisenä ongelmakohdana nousee kautta linjan esiin yksilönvapauden teema. Jos koulukäytäntöjen ja opetussuunnitelmien sekä lähtökohtaoletuksena että päämääränä on korostetusti vapaa ja yksilöllinen subjekti, voivat sosiaalistumiseen ja subjektiviteetin ehtoihin vaikuttavat voimat kadota näköpiiristä. Suoranta omistaakin suuren osan kirjastaan yhteiskunnallisten tilanteiden ja rakenteiden sekä kasvatuksellisten käytäntöjen kriittiselle tarkastelulle, mitä voi pitää erittäin tervetulleena ja kirjan sisältöä terävöittävästä pyrkimyksestä. Hän jopa ehdottaa ammattikasvattajan eetoskeksi kykyä nähdä epäkohtia ja halua vaikuttaa käytäntöihin konkreet-

tisesti näitä epäkohtia korjaavasti. Tämä on suoraa seurausta siitä konseptiosta, joka kirjassa omaksutaan kasvatukselta ja yhteiskunnasta sekä näiden keskinäisestä suhteesta.

Suoranta huomioi sen minkä jokainen opettaja itsestään tietää, muttei välttämättä tiedä miten voisi operationaalistaa: opettajan tilanteessa ja työssä pääsee seuraamaan läheltä kokonaisten ikäluokkien kasvua. Opettaja on tässä suhteessa ainutlaatuinen asiantuntija, siinä missä vanhempien kokemus jää omiin lapsiin ja sosiaalityöntekijöiden tietoon tulevat vain yksittäistapaukset. Tätä ei tosin yleensä ymmärretä kouluissa tai julkisuudessa, mikä heijastuu myös opetustyötä tekevien itseymmärrykseen: myöskään opettajat itse eivät välttämättä huomaa tätä erikoista asemaansa eivätkä esimerkiksi osaa hyödyntää sen tarjoamia mahdollisuuksia osallistumalla yhteiskunnalliseen keskusteluun. Eräs kysymys onkin miten voitaisiin ottaa yhteiseen käyttöön kaikkea sitä arkipäiväistä tietoa, tekijän tietoa ja henkilökohontaista tietoa, jota opettajan työ suurin mitoin antaa harjoittajalleen.

Viime aikoina julkisuuteen välitynyt kuva on synnyttänyt monille käsityksen, että opettajakunnan mielestä kiperin yhteiskunnallinen ongelma ovat opettajien lomautukset. On varmasti aivan oikein puolustaa lasten oikeuksia laadukkaaseen opetukseen ja turvalliseen koulunkäyntiin, mutta jos se tapahtuu vain niissä yhteyksissä, joissa lisämotivaationa (tai ensisijaisena) on omien asemien puolustaminen, ei kannanottojen uskottavuus totisesti lisääntynyt. Jos sen sijaan opettajat järjestöineen olisivat jo aiemmin olleet aktiivisesti kamppailemassa erilaisten epäkohtien korjaamiseksi yhtä näkyvästi kuin lomautuskiistoissa, olisi tämäkin keskustelu aika toisen näköinen.

Tosin ongelma voikin olla siinä, että opettajat eivät huomaa, mitä pitäisi huomata tai tehdä, eli eivät sittenkään käytä tai ole oppineet käyttämään sitä harkintakykyä, jonka työ voisi heille tarjota. Ehkä syynä on motivaation puute. Nyky-yhteiskunnassa opettajat (ainakin virassa olevat) voidaan jo laskea kauttaaltaan hyväosaisten joukkoon, niihin, joilla on tulevaisuudessa varaa laittaa lapsensa tasokkaampiin kouluihin, niihin, joita huolestuttaa palkkakehitys eikä se, ettei palkkaa lainkaan tule. Tällaisesta näkökulmasta ensisijaisena ongelmana voi näyttäytyä opettajan silmissä häiriökäyttäytyminen luokkatilanteessa, eivät ne yhteiskunnalliset kehityskulut, joiden

oireena häiriöiden lisääntyminen voi olla. Tällöin palataan taas siihen, että opettajien halu käyttää valtaansa lisääntyy luokan sisällä ja vähenee sen ulkopuolella. Samoin voidaan taas opettajankoulutuksessa lisätä psykologian opetusta ja vähentää sosiologian opetusta.

Jos Suorantaa tulkitsee hieman pidemmälle (ks. esim. essee "Maailman kauheus ja toivon periaate"), päätelmä on päinvastainen: kun perinteisessä mallissa opettajalla on ollut ehdoton auktoriteetti luokan sisällä, ja suhteellisen vähäinen sen ulkopuolella, tulisi-kin nyt kuvio kääntää toisin päin. Eli jos opettajilla on ollut tapana jättää silleen yhteiskunnalliset aiheet ja osallistuminen julkiseen keskusteluun, mutta olla aktiivisia vallankäyttäjiä luokassa, voisivat he nyt jättää oppilaat silleen ja sen sijaan ottaa aktiivisesti osaa yhteiskunnalliseen keskusteluun kaikella sillä strategisella tietovallalla, jota heidän asemansa tarjoaa.

Aivan uusia nämä ajatukset eivät ole. Joillekin niistä tulee mieleen osallistuvan opettajan tai peräti taistelevan opettajan sloganeita vuosien takaa, mutta voidaanpa palata paljon kauemmaksi, eli aikaan joilloin nykymuotoinen yhtenäiskoulu oli vasta pilke pedagogien pamfleteissa, kuten vaikkapa W. Ruinin teokseen *Onnellisuus ja kasvatustutkimus* vuodelta 1905. Tutkielman loppukappaleessa Ruin viivaa esiin oman käsityksensä siitä, millainen programmi tarvittaisiin, jotta tulevasta vuosisadasta kehittyisi "onnellisuuden ja lasten vuosisata", kuten tunnettuna iskulauseena oli. Ruin toteaa, että kaikesta kasvatustieteellisten kirjoitusten ja hienojen ideoiden määrästä huolimatta ihmiskunnan onnellisuus ei ole mihinkään lisääntynyt vuosisatojen kuluessa, ja näkee ongelmaksi sen, että suurissa kasvattajissamme, pedagogeissamme ja filosofiessamme on ollut liikaksi "hillitsemätöntä optimismia, ihanteiden läheisiä kangastuksia, jotka tuottavat heidän sydämelleen täyttäkunniaa, mutta lakkaamatta väistyvät todellisuuden aallonousua ja tuimia tuulia". Mistä tämä sitten on johtunut? Kirjoittaja toteaa:

"Suurten kasvattajain maailmanparannushommia ja toiveita haittaa tavallisesti liiallinen individualinen rajoitus. Tällä sanalla tarkoitan, että he jokseenkin yksipuolisesti pitävät yksilöä silmällä, kyllin huomioon ottamatta maailman tai yhteiskunnan kokonaisuutta, jonka ilmaus kuitenkin yksityinen lapsikin on ja joka sanomattoman monella

tavalla pääsee lapseen vaikuttamaan, usein tehden kasvattajain vaivat miltei mitättömiksi. He puolestaan antavat maailman muuten kulkea kulkuaan, mutta suuntaavat ponnistuksensa yksityiseen kasvattiin, ehkäpä vain *kouluun*; valmistamalla yhteiskunnalle pelkkiä valistuneita, hyvin kasvatettuja kansalaisia toivovat he askel askelelta ja aivan perustuksia myöten voivansa luoda uuden yhteiskunnan." (W. Ruin, s.55)

Ruinin mielestä juuri tällainen virhekuvitelmä on epäonnistuneiden, todellisuuteen törmätessään irvikuvikseen muuttuneiden kasvatustutkimusten ja visioiden taustalla. Vaikka Ruin tarjoaakin ensisijaiseksi lääkkeeksi fokuksintia koteihin, eivät hänen kriittiset huomionsa kuitenkaan tyhjenny tähän parannuskeinoon, vaan hän yleisemminkin perää "sosiologista viisautta" kasvatustutkimukseen:

"[Kasvatuksen kaikkivaltaa epäilevä] uusi viisautemme ei ole kasvattajan itseluottamukselle laisinkaan niin edullinen, se huomaa vaikeuksia verrattomasti enemmän tarkastellessaan yksityisenkin kohtaloa aina vain vallitsevien yhteiskuntalojen lavealla perustalla."

[...]

"Se opettaa meitä kääntämään katseemme sisälle päin, omaan itseemme, ja ulospäin julkisen elämän oloihin, ja niin alalla kuin toisellakin kasvavan polven eduksi saamaan parannuksia aikaan." (W. Ruin, s. 56-58)

Tämä on Suorannankin keskeisin huomio: tärkeintä on edelleen kyky luoda vuoronperään katse sisään ja katse ulos, ei ole muuta keinoa lisätä yksilöiden harkinta- ja toimintakykyä, jota voi tässä kutsua vaikkapa sivistyksi. Itsereflektio ja yhteiskunnallinen reflektio, jotka ovat ilmeisesti mahdollisia vain toistensa kautta – mitä muuta voisikaan opettajien työn suuntimiksi piirtää, nyt tai koskaan.

# Kananluita vai pyykinpesua

*Kävin kahdessa taidenäyttelyssä. Aavan meren tällä puolen Nykytaiteen museossa Kiasmassa ei sytyttänyt minua lainkaan, Alastomat ja naamiodut Helsingin kaupungin taidemuseossa Meilahdessa sitäkin enemmän. Syynä ei ollut se, että Meilahdessa esillä oli enemmän vanhaa taidetta ja alastomien naisten kuvia. Eikä sekään, että puitteet olisivat olleet paremmat. En ihaile Kiasmaa silmittömästi, mutta Meilahden artikuloimattomaan tönkkötaloon verrattuna se on helmi.*

**T**aiteilijat tekevät töitään ammatikseen ja saavat siitä suhteettoman huonon korvauksen. Intendentit, arvostelijat ja huutokauppiat selittävät taiteilijoiden töitä ammatikseen ja saavat siitä suhteellisen hyvän korvauksen.

Katso teosta, anna valta tunteillesi ja koe ahaa-elämyksiä. Yritä hakea teoksesta merkityksiä. Käy taidenäyttelyssä, kuuntele kiertokäyntien oppaita, lue taidekirjallisuutta. Itse taidat olla jo toivoton tapaus, mutta saata edes lapsesi määrätietoisen taidekasvatuksen kohteeksi.

Asiantuntijoiden kehotukset ovat vilpittömiä, mutta takana saattaa silti piillä fenomenologinen muoti-ilmio, yritys vahvistaa katsojan uskoa siihen että meidän museossa merkityksettömiä töitä ei jumalauta seinille ripusteta, ikivanha kansanvalistajan asenne tai (väärin)käsitys siitä, että vain lapsuusiässä saadut elämykset muovaavat ihmisistä (nyky)taiteen ymmärtäjiä.

**K**iasman avajaisnäyttelyn otsake herätti odotuksia, jotka eivät täyttyneet. Teokset vaikuttivat irrallisilta, vailla muuta suhdetta toi-

siinsa kuin järjestäjien ilmoitus siitä, että ne ovat nykytaidetta. Suomalaisuus ei ollut valintakriteeri vaan iskulause. Viittaus aavaan mereen oli harhaanjohtava, minun kaltaiseni vanhan tangonihailijan mielestä suorastaan sopimaton.

HS:n toimittaja haastatteli Kiasman intendenttiä. Tämä valitsi esimerkiksi kananluita tehdyn kattokruunun. Teos viittaa herkullisen kontrastisesti porvariskodin keskeiseen sisustuselementtiin, hän kertoi. Luut symboloivat syömistä ja syötäväksi joutumista, elämää ja kuolemaa, primitiivisiä rituaaleja, kirjoitusmerkkejä ja vaikka mitä. Kynttilät, jotka tosin eivät palaneet, edustavat ajan kulumista, valoa ja lämpöä. Tai miksei rakkautta ja romantiikkaa, kysyin minä. Tällaiset merkitykset raivaavat kuulemma tietä syvällisille taide-elämyksille.

Rajoja eivät siis aseta työ eikä tekijän mielikuviutus, vaan selittäjän mielikuviutus. Niinpä minun assosiaationi olivatkin erilaisia.

Ensimmäinen oli epäily siitä, että huolimattomasti puhdistetut luut alkavat haista ja levittää bakteereja.

Toinen oli toivomus siitä, että haju ja maku saattaisivat jännittävällä tavalla kohentaa nenän ja suun alistettua asemaa niiden inhimillisten aistien joukossa, joiden varassa taiteet lepäävät. Tämä nostaisi ruoan kilpailukykyiseksi taidelajiksi, mikä vastaa oivallisesti omaa käsitystäni.

Kolmas oli kysymys siitä, voidaanko sydäntä ja aivoja tässä yhteydessä pitää aisteina.

Tässä vaiheessa lopetin.

**M**eilahdessa on esillä Gallen-Kallelan maalaus *Démasquée* (1888), alastonkuva pariisilaisesta prostituoidusta. Se kertoo vakuuttavasti taiteilijan kyvystä siveltimenkäytössä, sommittelussa, värien, valojen ja varjojen hallinnassa. Tällaisena taulua on ihailtu vuosikymmeniä Ateneumissa, missä sillä on oma paikansa suomalaiskansallisten merkkiteosten joukossa. Siveellisesti ryhdikkäälle katsojalle on tarjoutunut luonteva tilaisuus sen tosiseikan ohittamiselle, että työ viestii julkeasti sekä taiteilijalle itselleen että aikakaudelle omi-

puolesta: hillittömästi seksuaalisuudesta, maskuliinisesta sovinismista, naisia halveksivasta asenteesta.

Fyysisesti taulu on sama kuin ennenkin. Mutta erilaisessa ympäristössä, keskusteluyhteydessä näyttelyn muiden töiden kanssa, sen maalaukselliset arvot saavat rinnalleen laajempia kulttuurisia merkityksiä. Kyseessä on uusi taulu, joka ei ole syntynyt pelkästään taiteilijan siveltimestä 1880-luvulla, vaan myös näyttelyn ammattitaitoisten tekijöiden aivoista 1990-luvulla.

Yksi Meilahden muista töistä on pinkka vastapestyjen ja -mankeloitujen näköisiä valkeita liinoja (Anne Siirtola: *Pylväs*. 1997). Irrallisena esimerkkinä nykytaiteesta, sellaisena kuin se saattaisi olla esillä Kiasmassa, työ tuskin puhuttelisi minua. Mutta kun se pannaan näytteille muiden samateemaisen teosten viereen — sadan vuoden takainen monumentaalimaalaus pesijätärinä rannalla tai pyykkinsä vaiheita televisiossa esittelevä perheenemäntä — kertoi se naisen orjuuttamisen historiasta tavalla, joka tietynasteisesti yksipuolisuudestaan huolimatta oli koskettava.

Portteja syvällisempään ymmärrykseen avaa se tosiseikka, että näyttelyn naisaiheet — alastomuus, perhe ja pyykinpesu — ovat tunnettuja teemoja taiteen historiassa.

**K**iasmasta kerrotaan, että nykytaide alkaa v. 1960. Määritelmä on mekanistinen, staattinen, helppo ja oudosti vanhanaikainen. Mutta jos kriteeriksi valitaan kontekstuaalinen uustulkinta, siis sen kaltainen kuin Alastomat ja naamiodut-näyttelyssä on tehty, kuuluvat kaikki Meilahdessa esillä olevat teokset nykytaiteen piiriin. Määritelmä on harkinnanvarainen, muuttuva, vaikea ja luontevasti moderni. Teemanäyttelyitä on pidetty ennenkin. Tapana on esitellä kokoelma yhden taiteilijan töitä, jotka kertovat tekijän taidoista ja tyylikehityksestä. Oheistietoa saatetaan antaa elämänavaiheista, näytteillä voi olla henkilökohtaisia kirjoituksia tms. Mutta oireellista on, että usein aikakauden arvot, ajattelutavat, virtaukset ja muodit ohitetaan, koska niitä pidetään itsestään selvästi tunnettuina tai merkityksettöminä. Yksityinen voittaa yhteisen.

Ioanna Kuçuradi

# Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus

*Oikeudenmukaisuus on ihmiskunnan ikuinen pyrkimys, ja kysymys siitä, mitä oikeudenmukaisuus on, esitetään filosofiassa yhä uudelleen. Tämä kysymys on sitä tärkeämpi, mitä suuremmaksi väkiluku kasvaa maapallollamme. Se on nyt entistäkin kiireellisempi, kun olemme nähneet miten lisääntyvät myös ne, jotka eivät pyri oikeudenmukaisuuteen vaan tahtovat sitä, ja epätoivoissaan tarttuvat aseisiin, joilla tuhoavat umpimähkäisesti ihmisiä, myös itsensä: terrorismin lisääntyminen on leimannut paria viimeistä vuosikymmentä, vaikka päällimmäisinä asioina "kansainvälisen yhteisön" työjärjestyksessä ovat olleet rauha ja kehitys – taloudellinen, sosiaalinen ja kulttuurinen.*

Mihin ihmiset pyrkivät tai mitä he haluavat? Siis mitä on oikeudenmukaisuus?

Kahdenkymmenenviiden vuosisadan ajan tähän kysymykseen on annettu erilaisia vastauksia, ja annetaan edelleenkin; tämä on tosiasia, joka hämmentää useimpia meistä.

Onko yritys vastata tähän kysymykseen aina vain yksi monien mahdollisten joukossa?

Ehkä niin. Jos kuitenkin, filosofian historian antamasta kuvasta huolimatta, haluamme yrittää tarjota kognitiivisesti perusteltavissa olevaa vastausta siihen, mitä oikeudenmukaisuus on, tai arvioida olemassa olevia vastauksia tällä perusteella, mitä meidän tulisi tarkastella?

Viimeksi mainittuun tietoteoreettiseen kysymykseen on mielestäni ilman sen tarkkaa tutkimista mahdotonta vastata tai yrittää keksiä sopivia tapoja taistella yhteiskunnallista ja globaalia erilaisissa historiallisissa olosuhteissa erilaisena ilmenevää epäoikeudenmukaisuutta vastaan, jos me todella välitämme yhteiskunnallisen ja globaalien epäoikeudenmukaisuuden vähentämisestä maailmassa.

## Oikeudenmukaisuudesta yleisesti

Mitä on oikeudenmukaisuus? Platonilta omaksumme tähän yhteyteen sen, että oikeudenmukaisuus on *idea*, vaikka olemmekin tietyn osin eri mieltä näkemyksen suhteellisesta yleispätevyydestä.

Minä tarkoitan 'idealla' sellaista ihmismielen tuottamaa käsitystä, joka toisin kuin 'tieto' (jonka jokainen osa on suhteessa itsestään riippumattomaan objektiin) tuottaa itse objektinsa, ja joka toisin kuin 'usko' (joka myös luo oman objektinsa) ei ole sidottu niihin, jotka sen "omaavat". Ideat tuodaan historialliseen olemassaoloon, jossa ne vaikuttavat tietyn hetken tai jäävät pysyviksi, liittyvät siihen.

On väistämätöntä, hyväksyttävää ja haasteellistakin, ettei nykytaide avaudu yhtä helposti kuin vanha. Mutta miksi nk. kevyt nykymusiikki tai loppusoinnullinen runous ovat verrattomasti suosituimpia kuin nk. vakava nykymusiikki tai moderni(stinen) runous? Vastaus on vaikeampi kuin asiantuntijat arvelevat.

Kiasmalaisten yritys siirtää katsoja aavan meren tuolta puolelta sen tälle puolelle ei onnistunut. Näyttelyn työt viittaavat illusorisiin maailmoihin, joista ihmisillä saattaa olla yksityisiä kokemuksia. Mutta matka tangosta kananluihin ja kananluista rakkauteen on pitkä ja asiantuntevien selitysten rasittama.

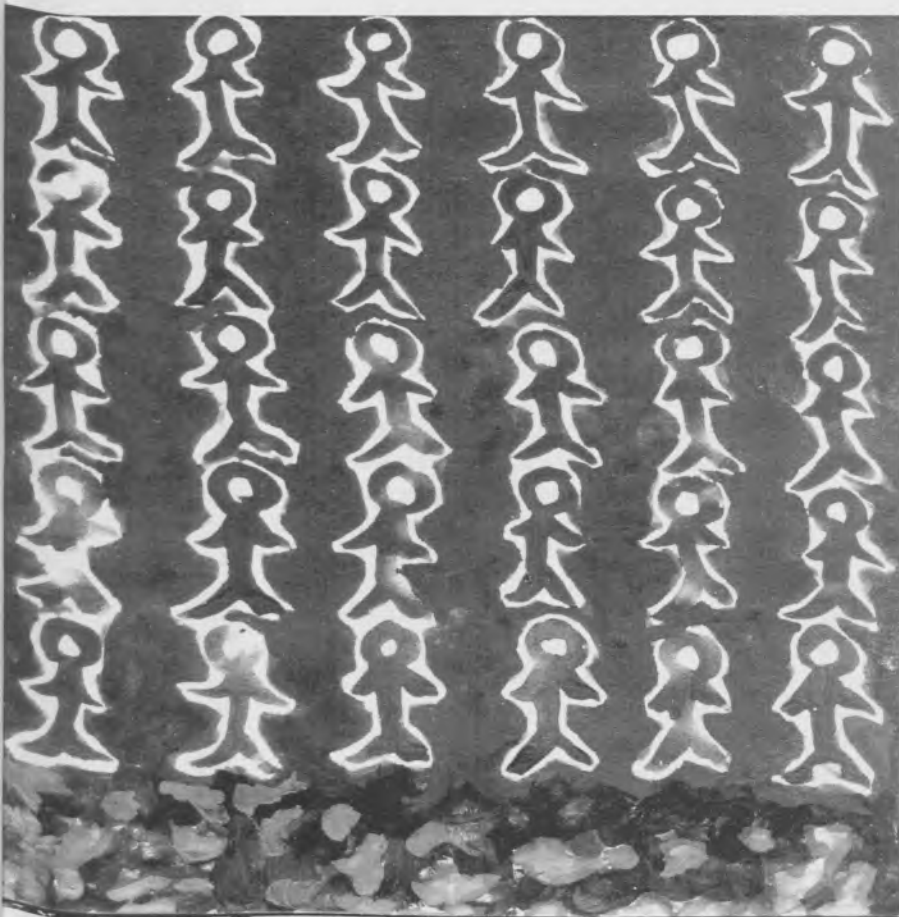
Meilahden näyttelyn työt viittaavat reaalisiin maailmoihin, joista ihmisillä on yhteisiä kokemuksia. Matka prostituutiosta tai pyykinpesusta naisen alistettuun asemaan on lyhyt. Asiantuntijoiden selityksiä ei juurikaan tarvita.

Pidän luopumista kalenterisidonnaisesta taiteenmäärittelystä Kiasman toiminnallisena elinehtona. Taidemuseoiden reviiirijaossa tämä vaatisi muutoksia. Jouduttaisiin puuttumaan moniin hallinnollisesti ja henkilökohtaisesti arkaluonteisiin asioihin, vakiintuneisiin käytäntöihin, virkanimikkeisiin ja muihin saavutettuihin etuihin, arvovaltakysymyksistä puhumattakaan. Mutta jos museon päätehtäväksi todella ymmärretään yleisön palveleminen, voidaan byrokraattiset esteet ylittää.

**K**iasman näyttely menetti tuhannen taalan paikan, mikä heikentää uuden talon kiisteltyä arkkitehtuuria. Meilahden näyttely voitti tuhannen taalan paikan, mikä vahvistaa vanhan talon yhdenentekevää arkkitehtuuria. Kummassakin tapauksessa seuraukset saattavat nimenomaan kävijämäärien suhteen muodostua kauaskantoisiksi. Sillä vaikka (museo)rakennukset ovat konkreettisia, muuttuvat niiden arkkitehtuurit tasatahtia ihmisten (näyttelyistä) saamien kokemusten kanssa.

Silti olen sitä mieltä, että arkkitehtuurinsa puolesta Meilahden talo joutaa purettavaksi. Mutta miten käy silloin korkeatasoisten koelmien, erinomaisten näyttelyiden ja ammattitaitoisen henkilökunnan, huudahtaa taiteenyöstävä. Ei hätää, vastaan minä. Siirretään toiminta Kiasmaan.

Asiantuntijat voivat olla sitä mieltä, että kirjoitan taiteista kuin maallikko. Tämä ei huolestuta minua. Paljon huolestuneempi olisin, jos asiantuntijat olisivat sitä mieltä, että kirjoitan taiteista kuin asiantuntija.



Tämä ideoiden erityisyys näyttää aiheuttavan niiden epämääräisyyden ja johtaa näin myös niille annettujen määritelmien moninaisuuteen. Kuitenkin tämä epämääräisyys toisaalta antaa filosofialle mahdollisuuden kohteistaa ne, tehdä niistä filosofisen tutkimuksen ja arvioinnin kohteita. Tämä on ensimmäinen askel *ideoiden käsitteellistämässä*.

Mutta miten? *Mitä meidän tulisi tarkastella* pyrkiessämme vastaamaan kysymykseen siitä, mitä oikeudenmukaisuus on, jos emme halua uutta "teoriaa" jo olemassaolevien lisäksi, jotka tavallisesti käsittelevät sitä, *mitä meidän yleisesti tulisi tehdä*, jotta oikeus voittaisi?

Ensimmäinen johtolanka löytyy seuraamalla tietä, jota Aristoteles yleensä käyttää aloittaessaan tutkimuksensa: tarkastelemalla sanojen käyttöyhteyttä, sitä *miksi tai keneksi* ihmiset kutsuvat jotakin, siis mitä ihmiset *yrittävät* ilmaista sanoessaan jostakin tai jostakusta sitä tai tätä. Tällöin kysymme oikeudenmukaisuudesta: *mitä* ihmiset *yrittävät* ilmaista tai *mitä* he tarkoittavat vaatiessaan oikeudenmukaisuutta?

Ensimmäisenä voimme panna merkille, että kun maallikot vaativat oikeudenmukaisuutta yleisesti, he ilmaisevat epämääräistä toivetta, mutta erityisessä tapauksessa he esittävät vaatimuksen: he tarkoittavat, että jonkin tulisi toteutua heille itselleen tai jollekulle muulle, jonkin mitä heillä ei ole juuri sillä hetkellä, mutta mistä he ajattelevat, oikein taikka väärin, että se *kuuluu* heille; he tarkoittavat että heiltä on *riistetty* jotakin, joka heille pitäisi *palauttaa*: he tarkoittavat jotakin *heille kuuluvaa*.

Itse asiassa tämä muistuttaa meitä eräästä Platonin oikeudenmukaisuuden määritelmästä: "antaa jokaiselle se, mikä hänelle kuuluu".

Mutta mistä *me* tiedämme, että jollakin ei ole jotakin, ja millä perusteella siis vaadimme – oikein tai väärin – että hänen tulisi saada se?

Tähän kysymykseen yksittäistapauksissa saadut vastaukset näyttävät tarjoavan vielä yhden johtolangan filosofiseen kysymyksenasetteluun: objektin määrittämisessä tulee ottaa huomioon se, mitä tämä 'heille kuuluva' on ihmiselle *ihmillisenä* olentona ja miksi he saavat sen 'mikä heille kuuluu'. Tällä tavalla osoitetaan oikeuteksi "vaatimus", jonka ilmaisu 'mikä hänelle kuuluu' sisältää.

Miten on mahdollista *tietää*, mitä jollakulla *ei* ole? Kun puhumme jostakin, jonka väitämme joltakulta riistetyn, tarkoitamme tämän asian puuttumista. Mistä me tiedämme, mitä muilla tai meillä itsellämme ei ole?

Näemme tämän seuraamalla katsettamme silloin kun väitämme, että joltakulta on riistetty jotakin. Jos seuraamme katsettamme yksittäisissä tapauksissa, näemme katsovamme kahta erillistä kohdetta ja vertaavamme niitä keskimäiseen termiin: niihin asioihin, joita jollakulla on tietyllä hetkellä, ja niihin asioihin, joita jollakulla toisella on sillä samalla hetkellä. Vertailemme näitä asioita johonkin *arvossa pitämäämme* asiaan, jonka joku omistaa. Tämän asian omistaminen tekee hänen olosuhteistaan meidän silmissämme "paremmat", ts. hänen mahdollisuuksistaan suuremmat kuin tuon toisen, joka ei omista tätä erityistä jotakin, mutta jonka me ajattelemme, oikein taikka väärin, kuuluvan hänelle, tai myös hänelle. Meidän mielestämme tämä on jotakin häneltä vietyä, ja sen puuttuminen sulkee häneltä mahdollisuuksia, joita tällä ensiksi mainitulla tämän asian suhteen on.

Kahden tosiasian vertaaminen johonkin *meidän* arvostamaamme, tämä jokapäiväinen kolmoissuhde, näyttää olevan lähtökohtana tai perusteena väitteelle, että jokin kuuluu jollekulle.

Tällä yksinkertaisella tarkastelulla voimme käynnistää filosofisen tutkimuksemme, sillä sen avulla saamme otteen oikeudenmukaisuuden ideasta. Näyttämällä tavan määritellä määrättyssä tapauksessa 'mikä hänelle kuuluu' se opettaa meille, mitä tarkastella, jotta voimme käsitteellistää oikeudenmukaisuuden idean kognitiivisesti selitettävissä olevalla tavalla: tarkastelun kohde on *epäoikeudenmukaisuus*, joka on asiointi, tosiasia, ei idea kuten oikeudenmukaisuus. *Epäoikeudenmukaisuus on paikka*, josta löydämme ihmisen 'hänelle kuuluvan' sellaisenaan; tai jos haluamme kutsua *näitä* 'hänelle kuuluvia' niiden modernilla nimellä, niin se on lähde, josta saamme perusihmisoikeuksiksi kutsuamme periaatteet.

Tämä tarkoittaa sitä, että voidaksemme vastata alkupe räiseen kysymykseemme meidän on muutettava sitä ja kysyttävä ensiksi: mitä on epäoikeudenmukaisuus?

Epäoikeudenmukaisuus liittyy yleensä oikeuksien loukkaamiseen tai laiminlyömiseen. Erityyppisten oikeuksien vaikutukset vaihtelevat erilaisissa todellisissa tilanteissa; on monenlaisia tapoja loukata ja laiminlyödä niitä. Tämä merkitsee sitä, että on olemassa myös erityyppistä epäoikeudenmukaisuutta.

Vaikka loukkaamisen ja laiminlyönnin muotoja on lukemattomia, voimme havaita eri aikakausina tiettyjä historiallisesti muuttuvia loukkaamisen ja laiminlyönnin *malleja*. Tämä tarkoittaa sitä, että meidän täytyy osoittaa nämä mallit jokaisena aikana.

Suhteessa yksilöön epäoikeudenmukaisuus ilmenee tietynä tapana kohdella yksilöitä, joka suoraan tai epäsuoraan

loukkaa tai estää yhden tai useamman heille kuuluvan oikeuden toteutumista.

Valtioiden sisällä epäoikeudenmukaisuus ilmenee *nyky-päivänä* asiointilana, jossa valtio itse elintensä kautta joko loukkaa tai jättää vallitsevissa olosuhteissa takaamatta *jonkin kansalaistensa osan* perusoikeuksia, tai ei puutu tehokkaasti – asianmukaisten elintensä kautta – oikeuksien loukkauksiin ja laiminlyönteihin.

Myös globaali epäoikeudenmukaisuus ilmenee asiointilana, jossa perusoikeuksia ja muita johonkin ryhmään taikka maan enemmistöön kuuluvien yksilöoikeuksia loukataan tai laiminlyödään suosimalla muiden ryhmien tai maiden intressejä. Tämä on nykyisin kaikkein luonteenomaisin piirre valtioiden välisissä tai kansainvälisissä suhteissa.

Näin ollen epäoikeudenmukaisuus yleisesti ilmaisisi asiointilaa, jossa vallitsevat olosuhteet ovat epäsuotuisia tai estävät yksilöitä tai ryhmiä toteuttamasta ihmisoikeuksiaan – olosuhteita, jotka muut yksilöt tai ryhmät luovat suoraan tai epäsuoraan joko kansallisella tai kansainvälisellä tasolla.

Miten voimme pitää tiettyjä vallitsevia olosuhteita tässä suhteessa epäsuotuisina? Tai miten saamme tiedon perusoikeuksista?

Käyttämällä samaa vertailua kuin edellä, vertaamalla joidenkin ihmisten olosuhteita määrättyllä historiallisella hetkellä joidenkin toisten ihmisten olosuhteisiin samalla historiallisella hetkellä (ihmisen tai ihmiskunnan olosuhteisiin tässä ajassa) sen tiedon valossa, mitä meillä on tiettyjen ihmisten mahdollisuuksien merkityksestä: mahdollisuuksista, jotka saivat Edisonin keksimään sähkön, Marie Skolovska Curien löytämään radiumin, Saint-Exupéryn kirjoittamaan *Pikku Prinssinsä* ja monet muut saavuttamaan saavuttamansa; näistä siunauksista vain harvat meistä pääsevät osallisiksi.

Tämä on tieto siitä, mitä ihmisestä voi tulla, ja siitä, mitä mahdollisuutensa toteuttaneiden saavutukset ihmiskunnalle merkitsevät. Tämän tiedon valossa tehty vertailu antaa meille hypoteettista tai ehdollista tietoa jostakin tai joistakin olosuhteista, joissa ihmisen on *normaalioloissa mahdollonta* toteuttaa inhimillisiä mahdollisuuksiaan.

Tämän tiedon perustella päättelemme vastakkaisten olosuhteiden olevan tarpeen inhimillisten mahdollisuuksien toteuttamiselle.

Lähtökohtana tällaiselle johtopäätökselle näyttää olevan tietomme inhimillisistä mahdollisuuksista ja niiden arvosta. Tiedon mahdollisuuksista saamme filosofisesta antropologiasta ja tiedon niiden merkityksestä arvioimalla ihmisen saavutuksia historiassa.

Tämän kompleksisen tietämistäpahtuman aikana toimimme seuraavalla tavalla: (a) pitäen mielessä äsken mainitsemani tiedon katsomme ihmiskuntaa määrättyllä historiallisella hetkellä ja näemme mahdollisuuksien toteuttamisen tilan, jonka ihminen lajina on saavuttanut tällä historiallisella hetkellä; näemme ihmiskunnan saavutukset kokonaisuutena ja sen missä *joku* ihminen on tällä historiallisella hetkellä. Tämä antaa meille kolmannen termin tai vertailuperusteen; (b) Tämän tiedon valossa katsomme ensin tässä ajassa eläviä erilaisia ihmisryhmiä, sitten ryhmiä, joissa yksilöt toteuttavat mahdollisuuksiaan *korkealla tasolla* verrattuna tasoon, jolla jotkut muut ryhmät tai yksilöt niitä toteuttavat: näiden ihmisryhmien jäsenet myötävaikuttavat ihmiskunnan hyvinvointiin enemmän kuin muiden ryhmien yksilöt; (c) Pyrimme selittämään tämän tosiasian yhdistämällä erilaiset vaikutusmahdollisuudet erilaisiin olosuhteisiin, joissa nämä ihmisryhmät elävät: tässä vertailevassa yhteydessä tietyt vallitsevat olosuhteet näyttävät inhimillisten mahdollisuuksien kannalta epäsuotuisilta tai vaikeut-

tavat niiden toteuttamista; (d) Tämän vertailun nojalla epäsuotuisille vallitseville olosuhteille “vastakohtaiset” tai jotkut toisissa ryhmissä vallitsevat olosuhteet ovat ne tarvittavat olosuhteet tai edellytykset tällaisten inhimillisten mahdollisuuksien toteuttamiselle. Toisin sanoen tästä vertailusta saamme ne vaatimukset, joita tänä päivänä kutsumme ihmisoikeuksiksi.

Ihmisoikeudet tai sellaiset periaatteet tai vaatimukset, joita johdamme epäoikeudenmukaisuudeksi kutsumistamme asiointiloista, tarjoavat lujan maaperän oikeudenmukaisuuden idean käsitteellistämiseksi.

Vaikka ‘epäoikeudenmukaisuutta’ ja ‘oikeudenmukaisuutta’ käytetään vastakkaisina termeinä, ne ovat sukulaiskäsitteitä eivät vastakohtia: edellinen merkitsee asiointilaa, ts. tosiasiaa, jälkimmäinen taas ideaa, ts. ihmismielen tuottamaa käsitystä, ei asiointilaa.

Ottaen huomioon asiointilaa merkitsevän epäoikeudenmukaisuuden monet ilmenemismuodot tänä päivänä, oikeudenmukaisuuden idea voitaisiin muotoilla tai määritellä seuraavasti: yksilön perusoikeudet – olivat ne mitä tahansa – on turvattava ja toteutettava ja niiden vallitsevissa olosuhteissa määrättyllä hetkellä saamat erilaiset muodot – ryhmän oikeudet mukaanlukien – on taattava ja pantava täytäntöön jokaisessa maassa ja maailmanlaajuisesti.

Näin ollen oikeudenmukaisuus näyttää olevan metaperiaate, joka edellyttää, että yhteiskunnallisia suhteita ja poliittista toimintaa koskevat normit johdetaan jokaisella historiallisella hetkellä ja vallitsevat olosuhteet arvioidaan ihmisoikeuksia koskevan tiedon valossa.

Jos haluamme muotoilla ‘oikeudenmukaisuuden’ niin, että se kuulostaisi (mutta vain kuulostaisi) mahdollisimman yleispätevältä, jätämme pois termin ‘ihmisoikeudet’, joka monista kuulostaa yhtä epämääräiseltä kuin ‘oikeudenmukaisuus’. Tämän mukaan oikeudenmukaisuus on vaatimus sellaisten pysyvien olosuhteiden luomisesta, joissa yksilöillä on niissä vallitsevissa olosuhteissa, joissa he elävät, mahdollisuus toteuttaa inhimillisiä mahdollisuuksiaan sekä tiettyjä ihmiskunnan mahdollisuuksia, joista aiemmin mainitsin.

Näyttäisi siltä, että oikeudenmukaisuus siis vaatii luomaan jatkuvasti *erilaisia* ja *muuttuvia* olosuhteita, jotka ovat suosiollisia ihmisille tai ihmiskunnalle tai eivät haittaa kehitystä. Tämän päivän termin: ihmisoikeudet on taattava maailman ja maiden erilaisissa ja muuttuvissa olosuhteissa. Ihmisoikeudet ilmaisevat niitä yleisiä olosuhteita, joissa yksilöt mielestämme voisivat ja saataisivat toteuttaa inhimillisiä mahdollisuuksiaan, ja voisivat ihmisinä saada ja antaa kaikille ihmisille sen ‘mikä heille kuuluu’.

Oikeudenmukaisuus ei vaadi vaikuttavia erityisiä “materiaalisia” periaatteita, kuten



oikeudenmukaisuuden teorit yleensä ajattelevat ja yrittävät esittää, vaan pysyvää *tahtoa* luoda olosuhteiden ketjuun järjestyksiä, vaihtelevia ja vaihtuvia, mutta yhtä kaikki erityisluontoisia. Järjestyksiä koskevat historialliset ja muuttuvat normit sekä vastaavasti lait. Ne perustuvat siihen tietoon, mikä meillä on muuttumattomista ja yleispätevistä edellytyksistä toteuttaa inhimillisiä mahdollisuuksia ja siitä, mitä kutsumme ihmisarvoksi – siis ihmisoikeuksista.

Oikeudenmukaisuuden käsite tarkasteltuna suhteessa ihmisoikeuksiin on – Kantin terminologiaa käyttäksämme – *hyvän tahdon* periaate, kun taas ihmisoikeudet näyttävät olevan *toiminnan* periaatteita siitä, miten yksilöitä tulisi kohdella tai miten laki yleensä tai yhteiskunnallisia suhteita ja poliittista toimintaa koskevaa päätöksentekoa ohjaavat historialliset normit määräytyvät.

Tämä on ehkä syynä siihen, että oikeudenmukaisuus näyttää monille olevan “lennokas idea”, tyhjä sana, joka ei ole lähemmän tarkastelun arvoinen. Tämä taas on ehkä syy siihen, että – kun sen yhteyttä ihmisoikeuksiin ei oteta huomioon – oikeudenmukaisuus näyttää olevan monille jotakin “suhteellista”. Ja tämä on ehkä syynä siihen, että teorit yrittävät esittää “oikeudenmukaisuuden periaatteita”.

Oikeudenmukaisuuteen ei siis näytä liittyvän erityisiä periaatteita. Se ainoastaan osoittaa periaatteiden *erityislaatuisuuden* – mitä tahansa ne ovatkaan – sillä tietyn ajan perusoikeuksien seurauksina ne määräävät yhteiskunnallista, oikeudellista ja poliittista päätöksentekoa ja toimintaa, jotta ihmiset voisivat käyttää oikeuksiaan, siis myös toteuttaa inhimillisiä mahdollisuuksiaan ja edistää ihmiskunnan etua.

## Yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta

Voimme nyt yrittää käsitteellistää yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta kulkemalla samaa tietä, jota käytimme oikeudenmukaisuudesta yleensä, ja kysyä: Mikä on tämä asiointi, jota kutsumme yhteiskunnalliseksi epäoikeudenmukaisuudeksi? Miten se tänä päivänä ilmenee?

Kun jossain maassa osa kansalaisista asuu ilmastoiduissa huviloissaan tai huoneistoissaan toisen osan majaillessa luolissa tai savitaloissa, voidaan puhua yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta. Missä joitakin lapsia kyyditään kouluun Cadillacella ja toiset samanikäiset lapset joutuvat ansaitsemaan elantonsa kuormajuhtina, myös siellä kohtaamme yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta. Missä joillakin naisilla on varaa ostaa kolme turkkia – koska pitävät niistä kaikista eivätkä osaa valita – ja joidenkin toisten on hengissä pysyäkseen alistuttava myytäväksi, sielläkin on sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta. Nämä välähdykset ovat niinkutsutuista kehityksistä.

Ja jos joissain maissa biologisesti tai fysiologisesti vammaisia lapsia autetaan selviytymään keinolla millä hyvänsä, mutta joissain toisissa maissa sadat lapset kuolevat lääkehoidon puutteessa tuhkarokkoon; jos jossain maissa lemmikkikoiria viedään iltapäiväkävelylle lastenvaunuissa, ja samaan aikaan joissain toisissa maissa lasten täytyy etsiä syötävää roskapöntöistä, maailmassa vallitsee yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus.

Niinpä kysymystä sosiaalisesta epäoikeudenmukai-

suudesta on käsiteltävä asiointilana, jonka kohtaamme kahdella eri tasolla, kansallisella ja globaalilla tasolla ja sen jälkeä näiden suhteessa toisiinsa.

Herkimmin hyväksytyt mielipiteet mukaan yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus on ainoastaan seuraus suhteetoman epätasaisesta tulojaosta jossain maassa. Tämä on kuitenkin vain yksi, vaikkakin tärkeä näkökohta.

Kun tarkastelemme tätä kysymystä suhteessa ihmisoikeuksiin, yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus ilmenee ongelmana, joka liittyy kaikkiin vain epäsuorasti turvattaviin perusoikeuksiin. Selvittääkseni tämän yhteyden sanon ensin pari sanaa käyttämästäni yksilön oikeuksien luokittelusta.

Niinsanotut ‘ihmisoikeudet’, joiden mukaan “kaikki ihmiset ovat samanarvoisia”, ja jotka heillä on pelkästään koska ovat ihmisiä, muodostavat osan yksilön oikeuksista: perusoikeudet. Niistä osa on vaatimuksia yksilöiden tiettyjen inhimillisten mahdollisuuksien turvaamisesta: vaatimuksia joiden mukaan “kenenkään” ei tule kajota yksilöön mistään syystä tämän toteuttaessa inhimillisiä mahdollisuuksiaan. (Kaikki yksilön turvallisuutta ja/tai niinsanottuja perustavanlaatuisia vapauksia koskevat vaatimukset kuuluvat tähän perusoikeuksien kategoriaan.) Toisen osan muodostavat yleispätevät oletukset, jotka liittyvät niihin yleispäteviin ehtoihin, jotka ovat välttämättömiä takaamaan jokaiselle yksilölle mahdollisuuden kehittää mahdollisuuksiaan. Oikeudet kuten oikeus terveyden mahdollistavaan elintason, oikeus koulutukseen, oikeus työhön jne. kuuluvat tähän kategoriaan. Ihmisillä on myös nämä oikeudet pelkästään siitä syystä, että ovat ihmisiä. Ne ovat perusoikeuksia tai perustavanlaatuisia yksilön oikeuksia. Mutta ne eroavat ensimmäisen kategorian oikeuksista siinä, että ne voidaan turvata vain epäsuorasti, valtion yksilöille antamien muiden oikeuksien kautta – sosiaalisten ja taloudellisten oikeuksien avulla – ja poliittiseen päätöksentekoon (ei aina joskin useimmiten) perustuvien julkisten instituutioiden kautta.

Nämä annetut sosiaaliset ja taloudelliset oikeudet ovat yksilön oikeuksia mutta eivät perusoikeuksia, sillä ne eivät ole oikeuksia, joiden suhteen kaikki ihmiset olisivat tasavertaisia. Valtiot asettavat rajoituksia jonkin maan yksilöille ja rajaavat alueita, joiden puitteissa määrätyn maan kansalaiset voivat toimia kuinka haluavat, ja vaativat kansalaisilta, ettei kukaan ylitä näitä rajoja. Nämä ovat oikeuksia, joiden rajat on nykyään vedetty, kuten kuuluu, eri maissa eri tavalla, mutta ne ovat oikeuksia joissa kaikki (osalliset) kansalaiset siinä maassa ovat tasavertaisia. (Määritelmät minimipalkasta tai eläkkeeseen vaadittavista vähimmäistyövuosista kuuluvat näihin oikeuksiin.)

Se, miten nämä annetut oikeudet rajataan jossakin maassa määrää, turvaavatko ne vai eivätkö ne turvaa tai jopa haittaavatko ne perusoikeuksia.

Kysymys yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta liittyy näiden kahdentyyppisten yksilön oikeuksien suhteeseen, joita ovat siis annetut oikeudet ja epäsuorasti turvatut perusoikeudet. Asiointi määrää (a) mitä nämä annetut oikeudet ovat, siis miten yhteiskunnalliset ja taloudelliset oikeudet on järjestetty lailla tiettyssä maassa ja miten asiaan kuuluvia lakeja käytetään, ja vastaavasti (b) miten tiettyt julkiset instituutiot on järjestetty tai jätetty järjestämättä ja miten ne toimivat vallitsevissa olosuhteissa.

Kansallisella tasolla kysymystä yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta suhteessa perusoikeuksiin voidaan siis tarkastella kahdesta eri näkökulmasta: yksilön ja valtion näkökulmista. Edellinen tarjoaa mahdollisuuden tarttua yhteiskunnalliseen epäoikeudenmukaisuuteen asiointilana,

jälkimmäinen auttaa ymmärtämään mistä tällainen asia-tila johtuu monissa köyhissä maissa tai kehitysmaissa.

Mitä yksilöön tulee, sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus ei ole asiointi, jossa perusoikeuksia ei lainkaan ole turvattu, vaan tilanne, jossa ne eivät koske *kaikkia*, joille ne kuuluvat. Kyseessä on asiointi, jossa kaikilla ihmisillä ei ole tasavertaisia mahdollisuuksia toteuttaa *samanasteisesti* kaikille kansalaisille kuuluvia epäsuorasti turvattavia oikeuksia. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus on eettinen kysymys.

Mitä valtioon tulee, sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus ilmenee poliittisena tosiasiana, siis laajassa mielessä yhteiskunnallisten suhteiden järjestämisessä, siinä miten ne tuotetaan ja miten ne toimivat – toisin sanoen tosiasiana, joka liittyy olemassaoleviin tai olemattomiin oikeuksiin sekä mahdollisuuksiin, joita valtio kansalaisilleen tarjoaa.

Yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta aiheuttaa ensinnäkin se, että hallitukset eivät sosiaalisia ja taloudellisia oikeuksia säätäessään ota huomioon yhteyttä näiden oikeuksien ja epäsuoraan turvattavien perusoikeuksien välillä. Tai silloin kun tässä vaikuttavat muut tekijät kuin vaatimus suojella perusoikeuksia – ennen kaikkea välinpitämättömyys sekä henkilökohtaiset, ryhmän ja luokan intressit jne.

Tai silloin kun järjestelmään ja yhteiskunnallisten ja taloudellisten suhteiden toimintaan vaikuttavat lait – esimerkiksi verolait, siviililaki ja muut kapea-alaisemmat lait – säädetään ottamatta huomioon läheistä yhteyttä, joka vallitsee tämäntyyppisten oikeuksien ja epäsuoraan turvattujen perusoikeuksien välillä, siis säädettyinä lakeja ottamatta huomioon niiden ennakoitavia vaikutuksia näihin oikeuksiin maassa vallitsevissa olosuhteissa.

Yhteyskatko näiden kahdentyyppisen yksilöoikeustyyppien välillä ilmenee, kun joskus säädetään lakeja, jotka antamalla osalle kansalaisista "oikeuksia" tai mahdollisuuksia heikentävät enemmistön perusoikeuksien toteutumista vallitsevissa olosuhteissa. Tai silloin kun ei kumota lakeja, jotka heikentävät perusoikeuksia tai kun jätetään säätämättä joitakin muita lakeja, jotka voisivat epäsuorasti turvata ne vallitsevissa olosuhteissa, lakeja jotka voisivat mahdollistaa muiden oikeuksia turvaavien lakien täytäntöönpanon.

Tästä on kyse tapauksissa, joissa hallitukset eivät voi täyttää tai eivät täytä erästä valtion olemassaolon oikeutuksista (*raison d'être*) – sen velvollisuutta järjestää kansalaisten välisiä suhteita – siis kun hallitukset eivät voi tai eivät estä osaa kansalaisistaan riistämistä muita ja valtiota. Tai kun he eivät voi estää tai eivät estä osaa kansalaisista hankkimasta itselleen tiettyjä, etupäässä heidän henkilökohtaisia intressejään palvelevia etuoikeuksia, tai laajentavat heidän perusoikeuksiaan monien muiden kansalaisten perusoikeuksien kustannuksella. Siellä missä ei epäsuorasti, esimerkiksi asianmukaisten lakien avulla, estetä toisia kansalaisia riistämistä toisia kansalaisia vallitsee yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus. (Mielestäni tyypillinen tosiasia on, että kehitysmaissa monet pienituloiset ihmiset työskentelevät mielellään hallituksen virkamiehinä huonommalla palkalla kuin mitä heille kuuluisi.) Näissä tapauksissa tapa hoitaa yhteiskunnallisia suhteita aiheuttaa yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta.

Valtion näkökulmasta toinen syy yhteiskunnalliseen epäoikeudenmukaisuuteen kehitysmaissa on se, mitä hallitukset eivät tee tai eivät voi tehdä: jakaa puutetta tasapuolisesti kansalaisten kesken. Tämän tosiasian voimme nähdä erityisesti maissa, joissa valtion käytettävissä olevat varat ovat rajalliset. Vaikka niissä säädetäänkin lakeja, joiden tarkoituksena on turvata epäsuoraan suojeltavia oikeuksia, eräiden muiden lakien sekä toimintaan tarpeellisten laitosten

puuttuminen estää valtiota luomasta tasa-arvoisia mahdollisuuksia kaikkien kansalaisten oikeuksien turvaamiseen. Ja kuitenkin tiettyjen kansalaisten perusoikeuksia "suojellaan" enemmän kuin valtiolla käytettävissä olevat varat sallisivat, kun taas joidenkin oikeuksia ei suojella lainkaan. (Joillakin kansalaisilla on varaa ostaa kerralla kolme purkia ulkomaista kasvovoidetta, kun taas toisille ei löydy markkinoilta sydänlääkettä, tai jos löytyykin, se on heille liian kallista.)

Usein väitetään, että sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus on tulosta "olemassaolevan" epätasaisesta jakaantumisesta. Ja kuitenkin näissä maissa, joihin huomiomme kiinnittyy, valtio ei voi käyttää "olemassaolevaa" eikä käytettävissä oleva riitä edes perusoikeuksien vähimmäismääräiseen täytäntöönpanoon kaikille kansalaisille. Siksi tämän päivän valtion näkökulmasta yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus ilmenee paitsi olemassaolevan epätasaisena jakautumisena myös puutteen epätasaisena jakautumisena. Sillä kuten olen jo sanonut, kansallisella tasolla yhteiskunnallisella epäoikeudenmukaisuudella ei ole juuri mitään tekemistä epäsuoraan turvattavien oikeuksien turvaamisen asteen kanssa – siis niiden annettujen oikeuksien rajojen ulottuvuuden kanssa, jotka turvaavat suhteelliset perusoikeudet – vaan merkittävää epäoikeudenmukaisuuden kannalta on epäonnistuminen näiden kaikille kansalaisille tarkoitettujen oikeuksien tasavertaisessa turvaamisessa, mitä tasavertainen suojelu sitten onkin.

Monissa kehitysmaissa esiintyy tänään yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta, koska hallitukset eivät jaa *epätasapuolisesti*, eniten tarvitseville. Ne eivät siis jaa siten, että kaikkien kansalaisten oikeudet tulisivat tasapuolisesti turvatuiksi.

Tämä tarkoittaa sitä, että yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus vallitsee myös silloin, kun hallitukset eivät täytä toista valtion olennaista tehtävää: kun julkishallinto ei käytä sitä mitä kansalaisille kuuluu niin, että tarpeet perusoikeuksien suhteen tulisivat tasaveroisesti täytetyiksi, kun ne eivät vakiinnuta instituutioita, jotka olisivat välttämättömiä tätä tarkoitusta varten vallitsevissa olosuhteissa.

Siksi molemmat näkökulmat huomioon ottaen kansallisen tason yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus on monissa kehitysmaissa asiointi, jossa annetut oikeudet ja valtion tarjoamat mahdollisuudet – sosiaaliset (sisältää ns. kulttuurisen) ja taloudelliset oikeudet – eivät turvaa eivätkä haittaa tasavertaisesti kaikkien kansalaisten epäsuorasti turvattavia perusoikeuksia.

Maassa jossa tasavertaisella "puutteen jakautumisella" suojeltaisiin kaikkien kansalaisten oikeudet tasavertaisesti, vaikka alhaisella tasolla, ei olisi olemassa kansallista kysymystä yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta; siellä vallitsisi vain globaalin epäoikeudenmukaisuuden ongelma.

Edellisen pohdinnan perusteella voimme nyt muotoilla sosiaalisen oikeudenmukaisuuden periaatteen: se on vaatimus, että valtion, siis jokaisen hallituksen joka nousee valtaan, täytyy tarjota jatkuvat mahdollisuudet turvata *tasavertaisesti* kaikkien kansalaisten epäsuorasti turvattavat oikeudet, esimerkiksi oikeus ruokaan, terveyteen, koulutukseen jne. jotka luovat yleiset edellytykset tiettyjen inhimillisen mahdollisuuksien kehittymiselle ja joita voi turvata vain epäsuorasti. Tämän mukaan lait, jotka säätelevät sosiaalisia ja taloudellisia asioita, tulisi laatia ottaen huomioon niiden ennakoitavat vaikutukset kaikkien kansalaisten ihmisoi-keuksille maassa vallitsevissa olosuhteissa.



## Globaali epäoikeudenmukaisuus ja kysymys päämääristä

52 vuotta sitten "me Yhdistyneiden kansakuntien kansat, vakaana tahtonamme... edistää sosiaalista kehitystä ja parempien elämisen ehtojen aikaansaamista vapaammissa oloissa, sekä tässä tarkoituksessa... käyttää hyväksi kansainvälisiä toimielimiä kaikkien kansojen taloudellisen ja sosiaalisen kehityksen edistämiseksi, päätimme yhdistää ponnistuksemme näiden päämäärien toteuttamiseksi". Näin "kehityksestä" tehtiin kansallisen ja kansainvälisen ohjelman päätavoite.

Kuitenkin Unescon asiakirjassa vuodelta 1982, siis 36 vuotta myöhemmin, sanotaan seuraavaa: "Kolmannen Maailman suurilta väestöiltä puuttuu kehityksen suoma etu ja kaupungit ovat kuin irrallisia nykyaikaisuuden saarekkeita takamaassa." "Vuonna 1979 neljän teollisuusmaan yhteenlaskettu osuus ylitti puolet maailman bruttokansantuotteesta. Kun vuonna 1980 keskimääräinen bruttokansantuote henkeä kohti teollistuneissa markkinatalousmaissa oli 10 660 dollaria, niin sanotuissa köyhissä maissa tämä luku oli vain 250 dollaria eli neljäskymmeneskahdesosa edellisestä." "Arviolta 1 300 miljoonaa ihmistä on ilman juomavettä."

Nämä sykhdyttävät luvut todistavat, että kehitykselle perustuvat ohjelmat eivät syvennä vain yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta vaan myös globaalia epäoikeudenmukaisuutta.

Tilanne vuonna 1995 ei näytä sen paremmalta. Kööpenhaminassa järjestetyn sosiaalista kehitystä käsitelleen huipukokouksen (Copenhagen World Summit for Social Development) asiakirjasta luemme aivan samat lauseet:

"(a) monien yhteiskuntien sisällä, sekä kehittyneissä että kehitysmaissa, kuilu rikkaiden ja köyhien välillä on syventynyt. Lisäksi, huolimatta monien kehitysmaiden nopeasta kasvusta, kuilu kehittyneiden ja kehitysmaiden välillä on suurentunut; (b) yli miljardi ihmistä maailmassa elää kurjissa ja köyhissä oloissa, heistä suurin osa näkee nälkää joka päivä. Suurimmalla osalla, joista enemmistö on naisia, on erittäin rajalliset mahdollisuudet ansioon, varoihin, koulutukseen, terveydenhuoltoon ja ravintoon, varsinkin Afrikassa ja vähiten kehittyneissä maissa."

En pohdi tässä yhteydessä sitä, miten kuilu kehittyneiden ja kehitysmaiden välillä on kasvanut. Tyydyn esittämään yhteenvedon, joka perustuu kaikkiin edellämainittuihin ja moniin muihin virallisiin lausuntoihin: "kehitys", jolla oli määrä poistaa sosiaalista ja globaalia epäoikeudenmukaisuutta ja päästä eroon köyhyydestä, ja josta tehtiin ulkomaanapuun ja kehitysapuun perustuvien kansallisten menettelytapojen päämäärä, on johtanut päinvastaisiin tuloksiin, kuin mitä sen alullepanijat odottivat. Tarjotessaan muutamille ihmisille mahdollisuuden asua "nykyaikaisuuden saarekkeilla" se samalla lisäsi niiden lukumäärää, joilta on riistetty välineet täyttää perustavimpiakaan tarpeitaan.

Mitä tästä opimme?

## Vapaat markkinat ja ihmisoikeudet

Tällä hetkellä vapaata markkinataloutta – uutta talousjärjestystä", "yksityistämistä", "globalisaatiota" jne. – pidetään usein ulospääsytienä vallitsevasta köyhyyden umpikujasta. Etenkin Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen on ollut muodikasta kytkeä yhteen ihmisoikeudet, demokratia ja

vapaat markkinat. Tämä kolmikanta on saavuttanut suosiota kaikkialla maailmassa.

Niiden kytkeminen näyttää olevan paremminkin tulosta arvorkatkaisujen yhdistämisestä kuin siitä, että niiden välillä olisi tosiasiallista tai käsitteellistä (tarpeellista) yhteyttä. Oletettuna itsestäänselvytyenä, kuten nyt on asian laita, tämä linkitys voisi muun muassa voimistaa yhteiskunnallista ja globaalia epäoikeudenmukaisuutta ja jo olemassaolevia jyrkkiä taloudellisia epäkohtia valtioiden sisällä ja niiden välillä, sekä luoda uusia pettymyksiä ja epäsuhtaa maissa, jotka ovat niin kutsutusti vapautumassa marxismista.

Tätä ei ole vaikea ennustaa, olettaen että olemme riittävän tietoisia siitä, että yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus on asiointi, joka tulee näkyviin silloin kun sosiaalisista ja taloudellisista oikeuksista on sovittu, siis kun on säädetty lait jotka vetävät sosiaalisten ja taloudellisten oikeuksien *rajat* (usein demokraattisesti parlamentaarilla päätöksillä), ottamatta huomioon niiden seurauksia epäsuoraan suojelluille yksilön perusoikeuksille (oikeudelle terveyteen, koulutukseen jne.) *sillä hetkellä*, vallitsevissa olosuhteissa määrättyssä maassa; toisin sanoen, kun olemme tietoisia siitä, että sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus on asiointi, joka tulee näkyviin silloin kun *muut* tekijät kuin vaatimukset, joita perusoikeudet tekevät, määräävät sosiaalisten ja taloudellisten oikeuksien rajat.

Seuraavaksi annan yhden teoreettisen selityksen väitteeleni:

Periaatteessa vaatimus vapaista markkinoista merkitsee – yksinkertaistaen – vaatimusta siitä, että hallitukset eivät puutu yksilöiden taloudellisiin toimiin, ja jättävät heidät rauhaan tässä suhteessa. Tässä tapauksessa sosioekonomisten suhteiden järjestys, siis niiden perusta ja muutos, seuraa spontaanina avoimena prosessina. Tässä prosessissa yksilöt eivät vain suojelisi paremmin intressejään vaan heidän täytyisi myös suojella muiden yksilöiden intressejä.

Vapaiden markkinoiden yhteys ihmisoikeuksiin paljastaa pyrkimyksen vaalia taloudellista "vapautta" perusoikeutena turvaamalla *vain yhtä perusoikeuksien lajia*, johon kuuluvia lakeja kutsun suoraan turvattaviksi oikeuksiksi (esimerkiksi niinsanotut ajatuksenvapaus, mielipiteenvapaus jne.).

Tämä näyttää johtuvan siitä, että (a) *ei tehdä erottelua* erilaisten yksilönoikeustyyppien välillä, perusihmisoikeuksien ja ei-perustavien sosiaalisten ja taloudellisten oikeuksien välillä, ja siitä että (b) *vallitsee epäselvyys tavoista, joilla kahta erilaista yksilön perusoikeustyyppiä turvataan*. Tapaa turvata esimerkiksi ns. "oikeutta mielipiteeseen ja sananvapautteen" pidetään myös tapana turvata yksilön "taloudellista vapautta" laajassa mielessä.

Ja kuitenkin nämä kaksi ihmisoikeuksien lajia edellyttävät erilaista toimia. Ensimmäisen kaltaisten oikeuksien turvaaminen merkitsee niiden takaamista lailla, ettei kukaan (valtioelimet mukaanlukien) estäisi yksilöä, kun hän toteuttaa tiettyjä inhimillisiä mahdollisuuksiaan, tai vahingoittaisi hänen muita oikeuksiaan, ja jos joku tätä yrittäisi, valtion asianmukaiset elimet suojelisivat tätä yksilöä.

Toisentyypisten perusoikeuksien turvaaminen (oikeus terveyteen, koulutukseen jne.) riippuu julkisista instituutioista ja muista annetuista oikeuksista, sosiaalisista ja taloudellisista oikeuksista, jotka, kuten aiemmin mainitsin, ovat *lain määrittelemiä rajoja*, joiden puitteissa kuka tahansa kansalainen, jota tämä koskee, on vapaa toimimaan. Riippuu siitä, miten nämä sosiaalisten ja taloudellisten oikeuksien rajat vedetään ja otetaanko huomioon niiden ennakoitavat vaikutukset kaikkia kansalaisia koskeviin ihmisoikeuksiin siinä maassa vallitsevissa olosuhteissa. Ja kaikki

tällaiset sosiaaliset ja taloudelliset oikeudet, sekä perusoikeuksia suojelevat että ne, jotka eivät niitä suojele, säädetään laeilla, siis parlamentaarisen "demokraattisen" päätöksenteon kautta.

Kuitenkin "vapaus" suhteessa taloudellisiin oikeuksiin (tai taloudelliseen vapauteen) merkitsisi *rajojen puuttumista yksilön taloudellisilta toiminnoilta*, jotka voivat olla ristiriidassa näiden oikeuksien perimmäisen luonteen kanssa: niiden olemassaolevat rajat on asetettu – olivat ne yhteneväiset ihmisoikeuksien kanssa tai ei.

Ongelmamme yhteydessä tämä merkitsisi sitä, että "kukaan" ei saisi kajota yksilöihin, ei pelkästään silloin kun he ovat toteuttamassa erityisiä inhimillisiä ominaisuuksiaan, siis kun he toteuttavat ensimmäisen tyyppisiä perusoikeuksiaan, vaan myös kun he toimivat suojellakseen omia intressejään, jotka eivät välittömästi törmää vastakkain toisten yksilöiden intressien kanssa, mutta monissa tapauksissa myös heidän ihmisoikeuksiaan.

Vastaavasti, "vapaiden" markkinoiden vaatiminen ei vain hylkäisi köyhien kehitysmaiden hallituksia, jotka suurimaksi osaksi määrittävät taloudellisten oikeuksien rajoja yksityisten tai joidenkin ryhmien intressien mukaan, vaan myös romuttaisi *mahdollisuuden* tehdä perusoikeuksista määräävä tekijä kansallisten ja kansainvälisten suhteiden luomisessa ja muuttamisessa.

Siten *vapauksista vallitseva väärinkäsitys* näyttää olevan syy siihen, miksi vapaita markkinoita pidetään ulospääsynä vallitsevasta köyhyyden umpikujasta, sillä vapaat markkinat voivat toimia taloudellisissa suhteissa sellaisten maiden kesken, jotka ovat enemmän tai vähemmän samalla tasolla taloudellisessa kehityksessään, mutta kehittyneiden ja kehitysmaiden välisissä taloudellisissa suhteissa tähän kätkeytyy *ansa*.

## Ihmisoikeudet globaalina päämääränä

Muunmuassa nämä pohdinnat johdattavat meidät hahmottelemaan mahdollista tietä ulos nykyisestä umpikujasta: sen mukaan *kansallisen ja kansainvälisen politiikan tavoitteeksi, 'kehityksen' tilalle*, olivat sen epiteetit mitä tahansa, tulee asettaa selkeästi määritellyt ja eriytetyt perusihmisoikeudet, jotka esittävät vaatimuksia ihmisten kohtelusta ja ovat erityisiä käytännön periaatteita tai normeja sosiaalisten suhteiden järjestelmälle ja laille. Tämä muutos voisi merkitä yhteiskunnallisia ja taloudellisia asioita koskevien lakien säätämistä, siis lakien jotka vetävät taloudellisten ja sosiaalisten oikeuksien rajoja ottamalla huomioon niiden ennustettavat vaikutukset kaikkien kansalaisten perusoikeuksiin tietyssä maassa vallitsevissa olosuhteissa.

Olen hyvin selvillä ongelmista, jotka liittyvät "demokraattisen" parlamentaarisen päätöksenteon tuloksena syntyvään lainsäädäntöön: esimerkiksi sellaisten lakien muotoileminen ja niiden vieminen parlamentin käsittelyyn, jossa pienten intressien vuorovaikutuksella on ratkaiseva rooli. Vaikka tämä on vaikeaa, se ei ole mahdotonta sillä ehdolla, että ne, joilla on riittävästi tietoa ja toimivat vilpittömästi, kykenevät löytämään jokaiseen maahan sopivan strategian.

Sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden paljastamiseksi, jota voisi seurata perusoikeuksien suojelun lisääntyminen, on tarpeellista tukea vähäosaisia, mutta ei siten kun on tehty tähän saakka ja tehdään yhä.

Nykyään uskotaan, Katarina Tomashevskia lainaten, että: "vapaa kauppa, joka jo teoriassa törmää hallitusten tekemiin ihmisoikeusvelvoitteisiin, vapaisiin vaaleihin yhdistettynä

loisi olosuhteet ihmisoikeuksien toteutumiselle."

Nykyisin yleinen tapa kohdistaa aputoimet retorisella tasolla demokratiaan ja ihmisoikeuksiin rajoittuu käytännössä usein ensinmainittuun, ja 'demokratia' rajoitetaan edelleen monipuoluevaaleihin. Vastoin sitä, mitä yleisö lahjoittajamaissa uskoo, tämä ei ole välttämättä hyväksi ihmisoikeuksille. Syyt voidaan tiivistää seuraavasti:

(1) Retorisella tasolla lahjoittajamaat käyttävät puheensa sekä demokratiaa että ihmisoikeuksia, mutta käytännössä ne keskittävät tukensa monipuoluevaaleihin. Tämä voi hyvinkin johtaa ihmisoikeuksien korvaamiseen 'demokratialla' ja lahjoittajien ihmisoikeuksiin kohdistuvan mielenkiinnon häviämisestä heti, kun vaaleilla valitut hallitukset ovat koossa.

(2) 'Demokratia' (sekä retorisessa mielessä että käytännössä) on rajoittunut elektoralismiin, jossa maat leimataan 'demokraattiseksi' heti kun vaalit on käyty. Tosiasia että demokratian kehittyminen kestää vuosisatoja (tämän lahjoittajamaat voivat itse todistaa) on unohtunut. (3) Oletetaan että pikaiset 'demokratiat' voivat ja haluavat taata ihmisoikeudet ja perusvapaudet. Sekä historia että ajankohtaisten esimerkkien paljous näyttävät toteen, että tämä oletus on virheellinen.

Köyhille maille annettava apu perustuu tällä hetkellä "demokratisoinnin" edistämiseen ja yksityistämiseen, joista jälkimmäinen on peräisin suoraan vapaasta markkinataloudesta. "Kaksi päälinjaa ajankohtaisessa sosiaalialaa koskevassa apupolitiikassa", huomauttaa Tomashevski, "ovat sosiaalipalveluihin kohdistuvien investointien väheneminen ja yksityistämisen puolustaminen". Kuitenkin yksityistämisen perustuu tehokkuuden kriteerille, kuten Maailmanpankki esittää: "Kaikkien hallitusten hallintokykyä, ei vähiten kehitysmaissa, kuormittaa pahoin heidän toimintojensa suuri määrä. Haluankin esittää kysymyksen [sanoo G. Roth]: pitäisikö taloudellista kehitystä vauhdittaa siirtämällä yksityiselle sektorille sellaiset velvollisuudet, jotka siellä hoituisivat tehokkaammin?" Kuitenkin kehitysapu, siis lainat joita monille kehitysmailla näiden kriteerien perusteella annetaan, riittää vain kehittyneille maille maksettaviin velan korkoihin.

Kun tunnustamme nämä ja muut samankaltaiset tosiasiat, tarve muuttaa päämäärää ja kansallisten ja kansainvälisten toimintatapojen tavoitteita on mielestäni ilmeinen. Ja tämä päämäärä tulisi olla ihmisoikeuksien suojeleminen.

Perusihmisoikeuksien asettaminen globaaliksi päämääräksi merkitsisi tulevista tietoisiksi ansasta, joka kätkeytyy muunmuassa ajankohtaiseen ehdottomaan "vapaiden markkinoiden" edistämiseen ja "kehitysavun" muuttamiseen lainoiksi, ilman että *lisättäisiin* tiettyjen perusoikeuksien suojelun *astetta* maissa, jotka ottavat *tarpeelliset askeleet poistaa yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta* ja jotka *kunnioittavat ihmisoikeuksien universaalisuutta*, esimerkiksi maissa joissa lisätään sellaisten koulujen määrää, joissa kullakin lapsella on mahdollisuus kehittää omia inhimillisiä voimavarojaan, eikä sellaisten määrää, joissa suoritetaan kulttuurista tai muuta aivopesua.

Kehitys ja asevarustelu ovat leimanneet vuosisatamme jälkipuoliskoa. Yrittäkäämme tehdä enemmän kuin uskomme pystyvämmekään sen eteen, että tulevalla vuosisadalla kilpailtaisiin ennenkaikkea harvojen perusihmisoikeusiemme turvaamisessa ja ponnisteluissa niiden turvaamiseksi.

*Suomentanut Eija Korhonen*

# Laki, oikeus ja oikeudenmukaisuus

*Olin juuri valmistunut lakimieheksi, kun äitini, jolla ei ollut kuin arki-ihmisen tuntuma lakiin ja oikeuteen, sanoi minulle: Laki on niin kuin se luetaan, mutta oikeus on ihmisen sydämessä. Luullakseni suljin tuolloin vastavalmistuneen itsetietoisuudella korvani noilta sanoilta. Vasta vuosia myöhemmin ne alkoivat askarruttaa mieltäni, sitä enemmän, mitä syvemmin yritin lähestyä oikeuden arvoitusta. Sen vuoksi sanat ovat olleet tämänkin esityksen taustalla.*

**1** Arvelen, että esitelmäni seuraamista helpottaa, jos luonnehdin ensinnä lyhyesti otsikon kolme käsitettä. Laila tarkoitan eduskunnan antamia säädöksiä, niitä jotka painetaan asetuskokoelmaan ja lakikirjoihin. Laki koostuu arkisesti sanoen pykälistä.

Jokainen lakiteksti on kirjoitettu samalla kielellä, jota käytämme päivittäisessä yhteydenpidossa. Kieli on joustavaa ja jokapäiväisiin tarpeisiin riittävän tarkkaa, mutta se on usein myös epätäsmällistä, monitulkintaista, aukollista, jopa ristiriitaista. Niin lakikielikin. Sen vuoksi lakia joudutaan tulkitsemaan. Oikeudeksi voidaan tällöin sanoa lakitekstin tulkittua sisältöä. Pykälää tulkitessaan tuomioistuintmet luovat oikeutta. Tätä ajatellen lakitekstejä voinee karkeasti verrata kakkureseptiin. Ne antavat ohjeen siitä, miten leivottaessa pitää toimia, mutta ovat kuitenkin niin väljiä, että samalla reseptillä voidaan leipoa monen näköisiä ja -makuisia kakkuja. Samassa mielessä laitkin tarjoavat mahdollisuuden monenlaisille sovellutuksille.

Oikeudenmukaisuus, otsikon kolmas jäsen, kuuluu lähtökohtaisesti moraalin alueelle. Se kertoo, millaiset teot yhteiskunnassa ovat oikein, mitkä väärin. Kun esitykseni yksi ydinteema on tarkastella, mikä rooli oikeudenmukaisuudella on oikeuden toteuttamisessa, kutsun teidät mukaani lyhyelle matkalle eurooppalaisen oikeusajattelun historiaan.

**2** Natsi-Saksan rauniot savusivat vielä Hitlerin jäljiltä, kun muutamat rohkeat oikeusoppineet korottivat äänensä ja kysyivät: Eikö oikeus ole jotakin parempaa, jotakin pysyvämpää kuin se, minkä kansallissosialistit korottivat lain asemaan? Näin he nostivat keskusteluun vuosituhansia vanhan erottelun lain ja oikeuden välillä.

Tämän ajatustavan mukaan laki on ihmisten tekemä ja toimeenpanema. Se on puutteellinen ja rajallinen niin kuin ihminen itsekkin. Mutta oikeus lain kirjainten takana on enemmän, se on ihmisen kulloisistakin oikeuksista riippumaton. Oikeus on ikuista ja muuttumatonta.

Niin kuin monet muut ihmistä, yhteiskuntaa ja luontoa koskevat pohdinnat, tämänkin erottelun alku on antiikin Kreikassa. Hieman pelkistäen lienee lupa sanoa, että oikeudenkäynnin ja oikeusjärjestelmän ideat syntyivät Rooman valtakunnassa, mutta oikeudellinen ajattelu Ateenassa.



Johann Heinrich Füssli, Unissaan kävelevä lady Macbeth

**3** Saksalainen kulttuurihistorioitsija Werner Jaeger on osoittanut klassikoksi nousseessa teoksessaan "Paideia", että varhaiset kreikkalaiset saivat yhteiskuntansa mallin tähdistä, kuusta ja auringosta. Ne kiertävät ikuisia ja muuttumattomia ratojaan. Samalla tavalla on valtionkin lakien oltava pysyviä ja kaiken muutoksen ulkopuolella. Yhteiskunnan malli on avaruuden ajattomissa suhteissa.

Vuosisatojen mittaan yhteiskuntajärjestyksen kosminen tausta unohtui, niin Jaeger väittää. Ajatustapa kääntyi pääläelleen. Maallinen järjestys antoi mallin avaruuden ulottuvuuksille. Kaupunkivaltiota ohjaavat lait ajateltiin ajattomiksi. Ne antoivat ohjeen myös sille, miten taivaan-kappaleitten piti liikkua. Kaiken, yhtä hyvin ihmisen maailman kuin taivaan kiertolaistenkin tuli totella luonnollisia lakeja.

Seuraamatta Jaegeria tämän pitemmälle voi ajatuksen tiivistää toteamukseen, että luonnonlait meidän tarkoitamassamme mielessä eivät tuossa kehityksen vaiheessa vielä olleet erkaantuneet yhteiskuntaa varten voimassa olevista laeista. Ihmisten suhteita sääntelevät lait ja luontokappaleitten kulkua määrävät lainalaisuudet olivat yhtä. Näin oli paalutettu luonnonoikeudellisen, aina meidän päivimme jatkuneen tradition alkupiste.

Asioilla on sen mukaan luontonsa eli olemuksensa. Tätä oivallusta on monesti havainnollistettu käyttämällä käsitteilyäisvertausta. Osatakseen tehdä kengän suutarilla on

oltava mielessään kengän hahmo, hänen on tunnettava sen olemus. Samoin on kuvanveistäjällä oltava selkeä mielikuva lopputuloksesta. Muuten hän ei voi luoda hahmottomasta materiaasta tunnistettavaa patsasta.

Yksityiskohtiin takertumatta rohjennee sanoa, että olemustieto on aina eräänlaista tietotaitoa. Emme osaa tehdä mitään ilman tietoa tuotettavan asian olemuksesta, sen oikeasta luonnosta. Ja tämä luonto on kullekin asialle ominainen, vain sille kuuluva mutta pysyvä. Ilman luontoaan asia ei ole sitä, mikä sen tulisi olla. Patsas on patsas, koska sillä on patsaalle kuuluva hahmo, se toteuttaa patsaan olemuksen.

Tämä koskee myös oikeudellisia perusasioita. Niillä on luontonsa niin kuin kengillä, tuoleilla, veistoksilla tai muilla elottoman luonnon kappaleilla. Tietääksemme, onko kahden henkilön yhteisestä tahdosta syntynyt, näiden henkilöiden välinen oikeustoimi sopimus vai ei, on tunnettava ne välttämättömät tuntomerkit, jotka tekevät tahtomisista sopimuksen. Emme voi tunnistaa sopimusta, lahjaa, velaksi-antoa tahi testamenttia tietämättä niiden perimmäistä luontoa, niiden olemusta. Oikeustoimen on, ollakseen sopimus, täytettävä vaatimus, että siinä on kaksi osapuolta, että heidän välillään vallitsee yksituumaisuus ja että kumpikin on sitoutunut täyttämään yksituumaisuuden vaatimuksen.

Myös hyvällä yhteiskunnalla on luonnollinen järjestyksensä, jonka mukaisesti ihmisen toiminnan tulee ohjautua. Tämä luonnollinen järjestys on ihmisen asettamien maallisten lakien ylä- ja ulkopuolella. Se on luonnollisena oikeutena voimassa sukupolvesta toiseen. Lainsäätäjät yrittävät määräyksillään saattaa maallisen lain sopusointuun luonnollisen oikeuden kanssa, mutta ihminen on liian erehtyväinen onnistuakseen siinä.

Maallinen laki on aina kuin epätäydellinen ja huonosti luettavissa oleva luonnonoikeuden jäljenne. Se on epätarkka valokopio oikeasta rakennepiirustuksesta. Aristoteles sanookin, että maallisen lain säännökset ovat kuin kainalosauva. Sauva voidaan heittää pois, kun sitä ei tarvita. Ja näin käy silloin, kun luonnollinen oikeus sinänsä antaa vastauksen.

Esitelmän otsikkoa ajatellen voi siis sanoa, että antiikin Kreikan oikeusajattelussa laki oli toissijainen, luonnollinen, ikuinen ja muuttumaton oikeus tärkein.

**4** Luonnonoikeudellinen ajattelu kävi läpi monta kehitysvaihetta antiikin ajoista toisen maailmansodan jälkeiseen uuteen tulemiseensa.

Keskiajan katolisen teorian, ennen muuta Tuomas Akvinolaisen ansioksi on luettava, että aristoteelinen luonnonoikeustraditio periytyi myöhemmille vuosisadoille. Katolisen kirkon sisällä Tuomaan oppi ei tosin saanut, eikä vielääkään saa jakamatonta suosiota. Luonnonoikeuden teologinen tulkinta on yrittänyt vuosisatojen ajan sopeuttaa klassisen luonnonoikeuden kristillisen uskon perustotuksiin. Tämän tulkinnan mukaan korkein ohje on oikeudenkin alueella Jumalan ikuinen laki, yhtenä ilmentymänään kymmenen käskyä. Mutta Jumala on asettanut myös moraalin ihmisten noudatettavaksi, ja juuri siksi moraalilla on hyvää, että se on jumalasta lähtöisin.

Tuomas Akvinolainen, jos osaan häntä oikein ymmärtää, oli luonnonoikeudellisessa ajattelussaan paljon radikaalimpi. Aristoteeliseen tapaan luonnollinen oikeus oli hänellekin maallisen lain malli ja mitta, mutta luonnollisen oikeuden käsittämiseen ei tarvita Jumalan käskyjen tulkintaa. Luonnollinen oikeus ja moraalilla ovat itsessään, Jumalasta riippumatta, hyvää ja oikeata, ja ihminen voi järjellään tavoittaa luonnollisen oikeuden periaatteet. Tästä maaperästä verso



läpi keskiajan voimassa pidetty kahtiajako *jus positivum* (maallinen laki) ja *jus naturale* (luonnollinen oikeus).

Mikä tärkeintä, akvinolaisen luonnonoikeusteorian mukaan kaikki, mikä voitiin tietää, oli jo olemassa vanhoissa teksteissä. Kuten Simo Knuutila on huomauttanut, oppinut oli se, joka tunsu parhaiten Aristoteleen ja muiden suurten kirjoitukset.

Joku teistä saattaa muistaa, mikä Umberto Econ "Ruusun nimessä" oli tärkein salaisuus, se jonka vuoksi luostarin kirjasto piti polttaa. Se oli Aristoteleen kirjoittama teksti naurun olemuksesta. Teksti ei sopinut munkkien teologiseen katsomukseen ja siitä piti visusti vaieta.

Umberto Eco puhuu tällä kohdalla tärkeästä asiasta. Simo Knuutila on eräissä yhteyksissä viitannut samaan. Mitään uutta ei meidän tarkoittamassamme mielessä voitu keskiajan teoreetikkojen mielestä keksiä tai löytää. Kaikki oli jo periaatteessa sanottu, se oli vain saatava teksteistä ulos.

Tämä koski täysimääräisesti myös oikeutta. Luonnollinen oikeus oli kertaikaikkisesti annettu ja ihmisen haparoivien yrittämien ylä- ja ulkopuolella. Sen sitovuutta ei voitu riitauttaa, ja se oli täydellinen. Ihminen ei voinut luonnollista oikeutta muuttaa, hän saattoi ainoastaan yrittää tietää siitä jotakin. Sen vuoksi tuomarinkin tehtävä oli löytää oikeus lain puutteellisten sanojen takaa, ei suinkaan itse luoda oikeutta. Se oli olemassa ennen häntä ja hänen jälkeensä.

**5** Uuden ajan alku merkitsi radikaalia murrosta ajatustavoissa, ennen muuta tieteen alueella. Vanha aristoteelinen tieteenmalli korvautui vähitellen galileialaiseksi nimitetyllä käsityksellä, juuri sillä, jonka perillisiä itse kukin olemme. Luontoa alettiin tarkastella uusin silmin, keksittiin laitteita, joilla tutkimuksia saatettiin tehdä aikaisempaa tarkemmin, luonnolle tehtiin kokeita ja yritettiin alistaa luonto ihmisen tarpeille.

Se oli ollut antiikkiin pohjaavalle ajattelulle vierasta. Aristoteelinen perinne velvoitti elämään sopusoinnussa luonnon kanssa, etsimään asioiden oikeita olemuksia, ei muuttamaan luontoa ihmisen mielen mukaan. Uuden ajan tunnussanaksi tuli Francis Baconin lause: Tieto on valtaa, jolla Bacon tarkoitti nimenomaan sitä, että tieto mahdollistaa luonnon hyväksi käyttämisen.

Oikeusajattelu seurasi tieteen murrosta ja käytti tieteessä esiin työntyneet ajatusmallit omalla tavallaan hyväkseen. Se ei merkinnyt itse luonnonoikeudellisen ajattelun katoamista, päinvastoin, mutta uusi aika työnsi esiin uudenlaisia painotuksia luonnonoikeutta käsittelevissä teorioissa.

Kun katolinen teologia oli asettanut Jumalan luonnonoikeuden ja moraalin ylimmäksi auktoriteetiksi, uusi aika riisti Jumalalta tämän aseman. Asian voinee sanoa niinkin, että uudella ajalla jatkui Tuomas Akvinolaisen aloittama traditio ja teologinen versio siirtyi paavinkirkon suojelukseseen. Uuden ajan teoreetikot katsoivat luonnonoikeuden ylimmät periaatteet ihmisjärjen tuotteiksi. Ihmisjärki saat

toi ne muotoilla päästyään tarpeeksi syvälle asioiden ole-  
muksiin ja ihmisjärki oli myös ainoa väline luonnonoikeuden  
tulkinnaissa.

**6** Katolisen teologian muotoileman luonnonoikeusopin rin-  
nalle syntyi näin rationalistinen ajattelutapa, joka kahmaisi  
pian yliotteen edeltäjästään ennen muuta uskonpuhdis-  
tuksen omaksuneissa Euroopan maissa.

Rationalistinen luonnonoikeus oli voimissaan liki kaksi-  
sataa vuotta. Vasta 1800-luvulle tultaessa sen savijalat al-  
koivat horjua ja viime vuosisadan jälkipuoliskolla se sai  
väistyä kokonaan uuden ajatustavan tieltä. Rationalistisen  
luonnonoikeuden korvasi oikeudellinen positivismi. Siirryttiin  
aikakauteen, jolloin lait korvasivat oikeuden.

Positivismin ydinviestin voi tiivistää sanoihin: Kaikki oi-  
keus on ihmisen säätämää. Voimassa oleva laki ei tarvitse  
selkänokjakseen, ei edes mittapuukseen luonnonoikeuden  
periaatteita. Luonnonoikeus kuuluu moraalin tai uskonnon  
maailmaan. Yhteiskuntaa sääntelevät lait. Lait ovat läpiko-  
taisin ihmisen tekemiä, ihmisen tulkitsemia ja ihmisen toi-  
meenpanemia.

Näin muotoiltuna oikeudellisen positivismin ohjelman-  
julistus puhdistaa lain ja oikeuden kaikista niille vieraista  
aineksista, ennen muuta teologiasta ja moraalista. Oikeus  
tyhjentyä lakiin. Se on ikään kuin kätkeytyneenä lain sanoihin  
ja tuomari osaa omalla ammatitaidollaan ottaa sen kätkestä  
esiin.

Positivismin nousussa voidaan tunnistaa taitekohta, joka  
leimaa koko eurooppalaista oikeuskulttuuria. Antiikin aika-  
na luonnonlait ja ihmisen toimintaa sääntelevät lait eivät  
vielä olleet erkaantuneet toisistaan. Koko kaikkeutta, ihmi-  
nen mukaan lukien, säätelivät samantyyppiset lait. Vasta  
uuden ajan tiede rikkoi lopullisesti tämän liittosuhteen. oi-  
keudellisten lakien ja moraalilakien liitto puolestaan kesti  
aina positivismin esiin murtautumiseen saakka, sillä vasta  
positivismi antoi ihmisen itsensä säätämille laille itsellisen  
aseman. Ne eivät tarvitse sen enempää Jumalan kuin ih-  
misjärjenkään auktoriteettia. Riittää, kun lait on antanut  
siihen oikeutettu yhteiskunnan ylin valtaapitävä elin, suve-  
reeni lainsäätäjä, Suomessa eduskunta.

Yhdessä suhteessa positivismi on kuitenkin aikaisemman  
ajattelun lähisukulainen. Tuomas Akvinolaisen luonnon-  
oikeusjattelussa niin kuin laajemmin keskiajalla tieto oli  
Aristoteleen tekstien tuntemista. Rationalistinen luonnon-  
oikeus etsi ihmisjärjen totuuksia, jotka olivat olemassa luon-  
nollisina välttämättömyyksinä, kunhan joku viisas ne vain  
löysi. Positivistit ajattelee samoin, vaikka hylkää luonnollisen  
lain. Oikeus on lain sanoissa ja tuomarin velvollisuus on  
järkeillä se sieltä esiin.

Vakaa käsitykseni on, että akvinolainen luonnonoikeus-  
oppi, rationalistinen luonnonoikeus ja positivismi ovat kaikki  
erehtyneet. Oikeus ei ole pelkän järjenkäytön asia siinä  
ahtaassa mielessä, jossa mainitsemani kolmikko sitä painot-  
taa. Eikä oikeuden ja oikeudenmukaisuuden suhde ole niin  
ongelmaton kuin ne väittävät. Luonnonoikeus kohotti mo-  
raalin ja oikeudenmukaisuuden kaiken oikeuden mitaksi ja  
alkuperäksi. Positivismi taas työnsi ne syrjään ja puhdisti  
oikeuden kaikesta, mikä vivahtaakin moraalille järkevyy-  
delle.

Tasapainoista kuvaa oikeudesta ei kuitenkaan synny, jos  
tuijotetaan näihin ääripäihin. Totuus on jossakin niiden  
välillä ja tuon totuuden tunnistamiselle varaan esitykseni  
jälkiosan.

**7** Positivismin toinen teesi näet kuuluu: Lakia on nouda-  
tettava niin kuin se on kirjoitettu. Jos on epäselvää, miten  
kirjoitettu laki on ymmärrettävä, sitä on tulkittava yksin-  
omaan juridisin perustein. Lain taikka tuomioiden arvos-  
teleminen muilla kuin juridisilla näkökohdilla kuuluu filoso-  
feille, teologeille tai muille, joiden mittapuut ovat moraali-  
sia. Testaan nyt lyhyesti oikeudellisen positivismin ohjel-  
manjulistuksen kestävyyttä.

Aloitän esimerkillä. Aidatun puistoalueen portilla on kylti:  
Moottoriajoneuvolla ajo kielletty. Pidämme itsestään  
selvänä, että kielto koskee autoja ja moottoripyöriä, lisääm-  
me luetteloon epäröimättä mopot ja pienoismoottoripyörät  
ja olemme varmoja, ettei puistoon voi ilman lupaa mennä  
työkoneillakaan. Entä sähkömoottorilla käyvä invalidiajo-  
neuvo taikka polkupyörä, johon on asennettu polkemista  
helpottava heikkotehoinen apukone? Olemme tulleet kiellon  
ääreialueelle, jossa syntyy epävarmuus siitä, miten kieltoa  
on luettava.

Samalla olemme tunnistanee lain soveltamisen ydin-  
alueen. Soveltaminen ei ole ongelma helpoissa, yksinkertai-  
sissa ja rutiininomaisissa tapauksissa. Noudatamme niissä  
kielitottumuksiamme ja osaamme ongelmitta määritellä,  
mikä on sanan tai lauseen mielestämme oikea merkitys.  
Lainsoveltamisen vaikeudet koskevat aina tilanteita, joissa  
ei suoralta kädeltä voida sanoa, kuuluuko tapaus lain piiriin  
vain ei. Lakia on tulkittava.

Sanonta "Laki on niin kuin se luetaan" liittyy nimenomaan  
säädösten tulkintaan. Monen mielestä lakia luetaan Suomes-  
sakin mielivaltaisesti. Epäily on ymmärrettävä, eivätkä  
tuomioistuimet ole olleet kokonaan syyttömiä epäilyn syn-  
tymiseen. Ihmisten luottamusta oikeuslaitokseen horjuttavia  
ratkaisuja esiintyy liian usein. Asiaa ei voi kuitata yksin  
sillä, että kansalaiset eivät tunne lakia, eivätkä osaa arvi-  
oida kohua herättäneiden tapausten yksityiskohtia.

Oikeuslaitosta koskevaan epäilyyn on suhtauduttava aina  
vakavasti, sillä oikeus on pakkovaltaa. Epäily kohdistuu sen  
vuoksi yhteiskunnallisen pakkovallan käyttäjiin. Lain to-  
teuttamiseen liittyy aina jonkinasteinen epämieluisan seu-  
raamuksen uhka. Lainmukainen tuomio pannaan virkaval-  
lan toimesta täytäntöön kohteen vastustuksesta riippumat-  
ta.

Pakko puolestaan on vallan tae. Ilman pakkoa oikeus-  
koneisto on hampaaton. Se toimii ikään kuin tyhjän päällä.  
Mutta vallankäyttäjää vaanii aina myös mielivallan vaara.  
Se pesiytyy valtakoneistoon nopeammin ja salakavalammin  
kuin uskommekaan. Jos vallankäyttöä ei ole mahdollista  
riittävästi valvoa, mielivalta on aina pakkovallan uskollinen  
seuralainen.

**8** Tuomitsemisvallan valvonta tarjoaa tässäkin tilaisuus-  
dessa käyttökelpoisen näkökulman, josta käsin käy mahdol-  
liseksi sitoa lain ja oikeuden käsitteet yhteen oikeudenmu-  
kaisuuden kanssa. Vaikeutan tässä tarkoituksessa esimerk-  
kiä lain soveltamisesta. Oletetaan, että jokin yhteiskunta  
sallii abortin sosiaalisiin perustein. Säädos on laadittu libe-  
ralismin hengessä ottaen huomioon äidin ja sikiön oikeudet.  
Sitten asenteet yhteiskunnassa kiristyvät tai muuttuvat  
aborttikielteisiksi, ja aikaisempaa, liberaalisti ymmärrettyä  
säädöstä aletaan arvioida uudella tavalla. Ihmiset menevät  
kaduille, banderollit korvaavat järjen ja äänekäs huuto vii-  
saan puheen. Miksi? Vastaus on yksinkertainen.

Olemme tekemisissä elämän ja oikeuden peruskysymysten  
kanssa. Vaikka jätämme aborttikeskustelusta sivuun kaik-  
kein vaikeimmat, ihmisyyksilön elämän alkamista koskevat  
pulmat, jää jäljelle riittävästi puntaroitavaa. Aborttilain

tulkinnasta saattaa riipua monien äitien henki, terveys tai sosiaalinen turvallisuus.

Joitakin vuosia sitten luin sosiologisen tutkimustuloksen Meksikosta, jossa abortti on lailla kielletty. Tutkimuksen mukaan laittomaan aborttiin kuoli Meksikossa yhden vuoden aikana 70.000 äitiä. En halua mestaroida luvuilla, ne ovat siihen aivan liian surullisia, enkä ota esimerkiksi kantaa abortin sallittavuuteen. Kylmät numerot vain osoittavat, millaisiin seuraamuksiin päädytään, kun jokin kielto viritetään äärimmilleen. Se kertoo samalla, mihin suuntaan suhteellisen liberaalissakin yhteiskunnassa voitaisiin mennä, jos aborttisäännösten tulkintaa äkisti tiukennettaisiin.

**9** Esimerkin opetus on yleistettävissä. Aina kun laki herkistyy moraalille taikka eettisille arvioinneille, arvot, moraalit ja myös oikeudenmukaisuus tulevat mukaan oikeudelliseen harkintaan. Lakien tulkintaa ei vaikeissa tapauksissa kerta kaikkiaan voida puhdistaa moraalista ja oikeudenmukaisuudesta. Jos tuomari yrittää häätää oikeudenmukaisuuden paraatiovesta ulos, se hiipii keittiönovesta takaisin hänen ajatteluunsa ennen kuin hän ehtii edes kääntää selkänsä.

Nämä toteamukset antavat pontimen katsoa, kuinka lainsoveltaja ajattelee saadessaan eteensä mutkikkaan tulkintongelman, sellaisen, jonka edessä hänen on pakko myöntää olevansa epävarma.

Jokaisen tuomion lähtökohtana on lain kirjain. Joissakin tapauksissa lain sanamuoto on selvä eikä pulmia synny. Mutta useimmat ihmisten jokapäiväiseen elämään vaikuttavat lait ovat tulkinnanvaraisia. Kuten edellä huomautin, lain sanat voivat olla monimerkityksisiä, epäselviä tai väljiä, kuten ilmaisut ”tarkoituksenmukainen” tai ”erityiset asianhaarat”. Joskus laki on aukollinen tai se viittaa monipuolista punnintaa vaativiin määreisiin, kuten ”sopimattomuus tehtävään” tai ”kohtuullisuus”. Sellainen tilanne on esillä mm. silloin, kun tuomari oikeutetaan kohtuullistamaan sopimusta vastoin sen sanamuotoa.

**10** Palatkaamme aborttiesimerkkiin. Jos abortin edellytyksiä joudutaan puntaroimaan tiukentuneessa asenneilmastossa, tuomari ei voi tyytyä lain sanamuotoon. Sehän sallii myös liberaalin tulkinnan. Sanamuotoon vetoaminen olisi samaa kuin nostaisi itseään tukasta kunnan paroni Münchausenin tavoin. Jos lakitekstin sanat ovat ongelma, ei ratkaisu voi olla siinä, että tarraudutaan lain sanoihin. Se on kehä.

Tulkitsija yrittäneessä tässä tilanteessa etsiytyä umpikujasta ulos selvittämällä, mikä on lain tarkoitus, sen henki niin kuin on tapana sanoa. Mutta lain tarkoitus on usein huono opas tiellä totuuteen. Se on yhtä epämääräinen kuin itse lakiteksti. Tuomari etsineen silloin avukseen aikaisempia tuomioistuinratkaisuja, ennakkotapauksia. Niistäkään tuskin on apua, jos ne on annettu toisenlaisessa maailmassa, toisenlaisten arvojen vallitessa.

Kun tapaus on tarpeeksi vaikea, tuomarin tavanomaiset työkalut eli laki, lain tarkoitus, ennakkotapaukset, oikeusoppineiden mielipiteet ja muut niihin verrattavat perusteet kerta kaikkiaan loppuvat. Tällöin turvaudutaan usein seurausharkintaan. Ajatus kulkee jotakuinkin seuraavaa rataa.

Jos tulkitsen lakia tavalla A, siitä seuraa todennäköisesti X, mikäli taas valitsen tulkinnan B, on seurauksena Y. Seurausten todennäköisyyttä punnitaan tavallisesti arkisen peukalotuntuman mukaan, mutta apuna saattaa hyvin olla myös varta vasten hankittua, esimerkiksi sosiologista, sosi-

aalipoliittista tai taloustieteellistä tietoa. Seuraukset itsessään voivat koskea yksilön sosiaalista asemaa, hänen taloudellisia etujaan, julkisyhteisön intressejä tai, kuten esimerkiksiämme, ihmisen elämää.

**11** Sanottakoon vielä kerran, että vaikeassa laintulkintatilanteessa tuomari aina luo oikeutta. Hän ei suinkaan löydä sitä valmiina jostakin maallikoille salatusta lähteestä, eikä tuomari siksi voi paeta arvostelijoitaan lakipykälien muodostamaan viidakkoon eikä koukeroisen virkakielensä turviin. Tuomarin luova panos on siinä, että hän joutuu punnitsemaan seurausten arvoa, asettamaan seuraukset oikeudenmukaiseen suhteeseen keskenään. Tämän arvostuksen hän tekee omaksumansa oikeudenmukaisuusmittarin perusteella yrittäen, ainakin parhaissa tapauksissa, tavoittaa jotakin sellaista, mikä sillä hetkellä koetaan yhteiskunnassa yleisesti oikeudenmukaiseksi.

Tuomari on tai hänen ainakin pitäisi olla yhteiskunnassa vallitsevien oikeudenmukaisuuskäsitysten tulkki. Hänen velvollisuutensa on pukea sanoiksi se, minkä ihmiset ehkä vain puutteellisesti tiedostavat, vaikka sen sydämessään tuntevat.

Oikeudenmukaisuuskäsitykset eivät synny tyhjiössä. Laintulkitsija liittyy traditioon, joka on muotoutunut ennen häntä ja joka jää hänen jälkeensä. Kysymys on samasta asiasta kuin äidinkielen hallinnassa. Jokainen sukupolvi sisäistää oman äidinkielensä, hallitsee sitä tiettyyn määrään asti itsestään selvyytensä ja joitakin osin ehkä muuntaakin kieltä, mutta kieli itsessään on yksityisestä ihmisestä riippumaton.

Voidakseen tunnistaa oikeudenmukaisuuden mittapuut tuomarin on sen vuoksi tunnettava kansakuntansa kulttuuria, yhteiskunnan historiaa, sen toimintaperiaatteita, hänen on käsitettävä ihmisenä olemisen olennaiset määreet ja se, mitä ihmiseltä sosiaalisena olentona odotetaan.

Oma opettajani ja yhtenä itsenäisen Suomen merkittävimpänä oikeusfilosofina arvostamani Otto Brusiin sanoi asian ytimekkäästi. Hän muistutti, että tuomari ei saa linnoittautua lakipykäliin. Tuomarin on tajuttava yhteiskuntaa ja sen menneisyyttä, hänen on oltava herkkävaistoinen sille, mikä pinnan alla on kestävä. Tuomari ei silti ole, Brusiin korosti, historian tutkija eikä sosiologi, mutta hänen on ajateltava historiallisesti ja sosiologisesti. Lisään omasta puolestani: Ja tuomarin on toimittava moraalisesti niin, että hänen toimintansa voisi muodostua noissa tilanteissa yleiseksi säännöksi.

**12** Vaikka laki siis eräässä mielessä on niin kuin se luetaan, laki ei ole samaa kuin oikeus. Oikeus on aina enemmän kuin lain kylmä kirjain. Se on lakitekstin takana oleva ajatus. Ja mikä tärkeintä, oikeutta ei koskaan voida toteuttaa ilman oikeudenmukaisuutta. Yritän vielä perustella tätä kolmiyhteyttä muuttamalla hiukan näkökulmaa.

Jokaisen järjestelmän koetinkivi on uskottavuus. Tämä koskee yhtä hyvin lainsäädäntökoneistoa, hallintoa kuin tuomioistuimia, vaikka tuomioistuinten uskottavuus on vasta parin viime vuosikymmenen aikana noussut Suomessa julkiseen keskusteluun. On vaadittu, että tuomiot ovat paitsi lainmukaisia myös sisällöllisesti hyväksyttäviä. Hyväksyttävyyttä peräänkuulutti jokin aika sitten mm. Helsingin hiippakunnan piispa Eero Huovinen.

Oikeusfilosofit ovat tätä tarkoittaen ottaneet käyttöön käsitteen legitimiisyys. Se kääntyy huonosti suomenkielelle, joten korvaan sen tässä puhumalla hyväksyttävyydestä.

Vielä ennen toista maailmansotaa ja jonkin verran sen jälkeenkin tuomitsemistoiminnan uskottavuuden takeeksi riitti tuomion laillisuus. Mikä lakiin on kirjoitettu, se on oikeus ja sen tähden lain kirjainta on tinkimättä noudatettava. Maaherra Wibeliuksen suuhun pannut kuuluisat sanat kiteyttävät lakiuskollisuuden ajatuksen oivallisesti: Laki ennen mua syntynyt jälkeheni jää.

Suomalainen lakimieskunta sisäisesti sortokausina ja itsenäisen Suomen alkuvuosina periaatteen liki täysimääräisesti. Tsaarin sortovaltaa vastaan vedottiin voimassa olevaan perustuslakiin, jonka Aleksanteri I oli luvannut pitää sitovana. Sitteen kun Suomen yli pyyhkäisi vuoden 1918 onnettomuus, hävinnyttä osapuolta rankaistiin muodollisesti lain mukaan ja teoista, joista yksikään arvonsa tunteva lakimies ei joitakin vuosikymmeniä myöhemmin olisi langettanut tuomioita. Mikä mahtoi olla Toivolon Juhan todellinen synty "Hurskaassa kurjuudessa"? Mikä oli niin raskas teko, että hänet ammuttiin osuuskaupan hoitajan rinnalle risaisissa alushousuisaan? Niin että laki on enimmältään niin kuin se luetaan. Oikeus on sittenkin ihmisen sydämessä.

Jos herkistämme mieleemme muistamaan omaa historiaamme, luulen, että voimme hyvin perustein puhua juuri suomalaisille tunnusomaisesta lakiuskollisuudesta eli legalismista. Sitä ei historiallisista olosuhteista johtuen esiinny samassa mitassa muissa pohjoismaissa. Suomalainen tuomari on ollut taipuvainen ajattelemaan, että häntä sitoo vain lain kirjain riippumatta siitä, johtaako tuomio kohtuuttomuuteen taikka arvelluttavaan lopputulokseen. Laki on laki, moraalii on moraalii, eikä niitä ole syytä sekottaa toisiinsa.

**13** Saksalainen sosiologi Niklas Luhman on nimittänyt ilmiötä systeemi luottamukseksi. Silloin kun luottamus systeemiin on vahva, kansalaisille riittää, että koneisto toimii, että päätökset tulevat ajallaan, ettei muotoja ole loukattu ja että se pannaan toimeen, mitä on päätetty. Riittää, että kone on rasvattu, eikä kysellä sen perään, ovatko tulokset oikeita, perusteltuja, hyväksyttäviä. Puhuessamme pohjoismaisen demokratian toimivuudesta, ajattelemme usein tähän tapaan.

Äärimmilleen pingoitettu systeemi luottamus on kuitenkin terveen demokratian uhka. Mitä tiukemmin järjestelmä on ylhäältä ohjattu, sitä ahtaammalle puristuu kansalaiskritiikki. Järjestelmää ei valvota alhaalta ylöspäin. Systeemi ja sen edustajat valvovat itse itseään.

Heikki Ylikangas on useissa yhteyksissä luonnehtinut Suomea nimenomaan ylhäältä ohjatuksi maaksi. Kannamme tässä yhtä hyvin Kustaa III:n yksinvaltiuden kuin tsaarin ajan perintöä. Juuri siksi legalismi on ollut niin sitkeä taimi suomalaisen oikeusajattelun puutarhassa. Ja juuri siksi suomalaisessa keskustelussa kysymys tuomioiden hyväksyttävyydestä on noussut vasta viime aikoina esiin. On tuijotettu vain lain sanojen täyttymiseen.



William Blake, Jumala tuomitsee Aatamin

**14** Kehityksen pyörä näyttää nyt hitaasti kääntyvän. Systeemiluottamuksen sijalle on tullut, ainakin oikeuslaitoksen uskottavuutta ajatellen, hyväksyttävyyden vaatimus. Ihmiset eivät ole enää valmiit hyväksymään tuomioita vain siksi, että ne ovat tuomioistuimen antamia. Tuomioilta vaaditaan enemmän, vaikka tuomarit itse eivät ole aina sitä havahtuneet huomaamaan. Ja tuomioilta vaaditaan enemmän, koska yhdenkään instituution auktoriteetti ei enää ole pelkän aseman varassa. Auktoriteetti on nyky-yhteiskunnassa ansaittava, se on ansaittava joka päivä yhä uudelleen ja jos sen kerran menettää, sen takaisin saaminen on työlästä. Tämä koskee poliitikkoja, hallintoa, se koskee yritysjohdajia optioineen, koululaitosta ja oikeuskoneistoa.

Yhä useammin kansalaiset kysyvät Miksi-kysymyksiä. He pohtivat, minkä vuoksi tuomio oli sellainen kuin oli, miksi rikoksesta epäilty päästettiin vapaaksi, vaikka vangitsemisen edellytykset olivat olemassa? Minkä vuoksi päätöksen perustelut olivat salaisia, vaikka järjestelmän uskottavuus vaatii tinkimätöntä avoimuutta? Salaisuuden verhon edessä sikiää aina epäily siitä, että kaikki ei verhon takana ole kohdallaan.

Ihmiset ovat 2000-luvulle tultaessa valveutuneita, he ovat edeltäviä polvia tietoisempia oikeuksistaan ja heillä on myös valmiuksia asettaa valtakoneistolle kysymyksiä. Tuomari joutuu ottamaan tämän jokapäiväisenä tosiasiana huomioon erityisesti silloin, kun hänen on tehtävä ratkaisu vaikeassa tapauksessa. Hän on mahdollisesti epävarma lain sisällöstä tai vallitsee epätietoisuus siitä, mitä asiassa on tapahtunut. Myös tässä tilanteessa tuomarilla on paitsi valta ratkaista asia myös velvollisuus tehdä se.

Vallan vastapainona on kuitenkin vastuu. Tuomari on päätöksistään vastuussa yhteiskunnalle, meille kaikille, eikä hän voi vetäytyä lain suojaverhon taakse saattikka sulkeutua oikeuslaitoksen salattuun taikapiiiriin. Tuomarilla on vastuu siitä, että kansalaisten perusteltu oikeusturvaodotus toteutuu.

En tarkoita nyt lyhytjännitteisiä jutun voittamisen toiveita enkä alhaisia koston tunteita. Oikeusturvaodotus on paljon syvemmällä ihmisen oikeustajunnassa. Kansalaisten on

tunnettava itsensä yhdenvertaisiksi lain edessä, ei vain muodollisesti yhdenvertaisiksi, vaan myös asiallisesti samanarvoisiksi.

Anatole France sanoi asian sattuvasti: Jokaista on kielletty nukkumasta Pariisin siltojen alla, mutta joidenkin on pakko tehdä niin. Kielto nukkua siltojen alla on pelkkä muodollisuus niin kauan kuin toiset nukahtavat valkoisten lakanoitten väliin, toiset ryysyissään rantapenkalle. Siitä on kysymys silloin, kun kansalaiset oikeutetusti kysyvät, saako hyväosainen paremman kohtelun tuomioistuimissa kuin elämästä syrjäytynyt, saako hän sen jo sillä, että hänen asiassaan päätöksen perustelut ovat salaisia, saako hän sen sillä, että hänellä on varaa panostaa oman asiansa hoitamiseen.

Kansalaisten oikeustajunta, jota useinkaan ei kyetä muotoilemaan tarkoiksi vaatimuksiksi, saati oppilauseiksi, saattaa tässä asetelmassa törmätä tuomitsemiskoneiston arvoihin ja moraaliin. Jos yhteiskunta elää murrosaikaa, kuten silloin kun kansalaistottelemattomuus nostaa päätään, moraaliiin ja oikeudenmukaisuuteen perustuvat äänenpainot voimistuvat. Oikeuslaitos joutuu altavastaaajaksi.

Juuri siitä näyttäisi olevan osaltaan kysymys tälläkin hetkellä, jolloin kansalaisten miksi-kysymykset toistuvat yhä herkemmin. Tulevaisuuden kannalta kysymys on siitä, miten oikeuslaitos vastaa vaatimuksiin niin, että terveen ja hyvin toimivan demokratian odotukset täyttyvät. Se edellyttää tuomareilta siviilirohkeutta ummistaa silmänsä yhtä hyvin entiseen takertuvalta lakiuskollisuudelta kuin lyhytjännitteisiltä ja sensaatioita hakevilta kansantuomioilta.

Tuomari on kansalaisille vastuussa siitä, että hänen tuomitsemistoimintansa on sopusoinnussa yhteiskunnan perustavimpien oikeusturvaodotusten kanssa. Mutta miten tämä vastuu voidaan kantaa? Siihen on oikeastaan vain yksi tie. Se on päätösten julkisen perusteleminen niin, että kansalaiset voivat perustelujen avulla arvioida, onko ratkaisu paitsi lainmukainen myös oikeudenmukainen.

Tuomioperustelut ovat kuin kahva, joihin ihmiset voivat tarttua pyrkiessään kontrolloimaan tuomiovallan käyttäjiä. Huonot tai harhaanjohtavat perustelut, puhumattakaan salaisista tuomioperusteista, jättävät ihmiset ymmälle. Huonojen ja vaiettujenkin perustelujen takana voi toki toteutua muodollinen laki, mutta tuskin aina oikeus ja oikeudenmukaisuus. Sen vuoksi tuomioistuinten toiminnan koetinkivi on yhtä paljon oikeudenmukaisuus kuin muodollinen laki.

Oikeastaan voisi sanoa vielä vaativammin: Oikeudellisen järjestelmän uskottavuutta mitataan sen oikeudenmukaisuudella, ei sillä, sattuuko lain kirjain sanatarkasti täytymään, sillä laki voidaan lukea niin monenkirjavin tavoin. osa lukutavoista on vanhentuneita, osa yhteiskunnallisesti mahdottomia, osa kenties ristiriitaisia. Mutta niistäkin jotka jäävät jäljelle, vain muutamat harvat, mahdollisesti vain yksi, täyttää yleisen hyväksyttävyyden mittapuut.

**15** Moderniin oikeuteen näyttäisi kuitenkin nykyisin liittyvän myös piirre, joka ei samassa mielessä ole leimannut entisten vuosikymmenten oikeudenjakamista. Mukaan on tullut julkinen sana. Mediaa kuulee usein moittittavan, mutta sillä on selkeästi kaksoisrooli. Se vahvistaa yhtäältä demokratiaa, mutta toisaalta se, ehkä tahtomattaan, tulee horjuttaneeksi perinteisiä oikeudenhoidon arvoja.

Median kiistatta myönteinen merkitys on siinä, että se on monissa tapauksissa kansalaisyhteiskunnan ainoa kanava saada äänensä kuuluville. Hyvin toimiva julkinen sana on siinä mielessä myös oikeuden alueella demokratian kulmakivi, eikä viranomaiskoneistokaan voi välttää median val-

vovaa silmää. On ilmennyt tapauksia, joissa viranomaiset ikäänkuin suojelevat toisiaan, eikä kansalainen saa asiaansa esiin.

Lehdistä on voitu lukea esimerkiksi ruotsalaisesta putka-kuolemasta, jossa vain kuolleen henkilön äidin sitkeys on lopulta saanut viranomaiset heräämään. Mutta mitään ei olisi tapahtunut ilman mediaa.

Joskus taas viranomainen itse tarvitsee suojaa, kun sitä epäillään virkatehtävien laiminlyönnistä taikka rikkomuksista lakia tai hyvää tapaa vastaan. Tällöinkin media saattaa olla eräänlainen 'oikeuskanslerin apulainen'. Ja hyvä niin.

Toinen median myötä moderniin oikeuteen hiipimässä oleva piirre on pulmallisempi ja niin uusi, että olen hyvin epävarma, mitä siitä tulisi ajatella. Arvelen siihen kuitenkin liittyvän vaaroja, joista en haluaisi vaieta.

Asioiden hoitamisessa näytetään turvautuvan mediaan myös juttujen voittamiseksi. Pyritään tietyllä julkisuudella synnyttämään ennakkoluuloja ja mielikuvia vireillä olevasta tai vireille tulevasta asiasta jo ennenkuin esimerkiksi syyttäjä, saati tuomioistuin on voinut sitä perinpohjin harkita. Asian käsittely saattaa päällisin puolin näyttää asioita selostavalta journalismilta, mutta perimmäisenä tavoitteena tällaisessa julkisuuden kautta käytävässä ennakkoprosessissa saattaa olla, että tosiasiat peittyvät mielikuvien alle.

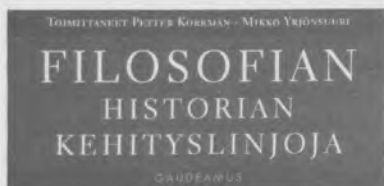
Vika ei ole silloin niinkään julkisessa sanassa, joka käsitteäkseni täyttää Suomessa tässäkin suhteessa korkeat laatuvaatimukset. Syyt ovat syvemmillä, eräänlaisessa amerikkalaisen halvan tv-draaman salakuljettamisessa pohjoismaiseen oikeudenhoitoon. Tälle kehitykselle tulisi voida asettaa sulkua ja siinä tuomioistuimet ja tuomarien siviilirohkeus on pantu paljon haltijoiksi. Tuomarit eivät saisi taipua pohjoismaiselle oikeusihanteelle vieraiden vaikutteiden paineessa.

**16** Toistaiseksi suomalaiset tuomioistuimet ovat selviytyneet kansainvälisessä vertailussa kiitoksen ansaitsevalla tavalla. Mutta vieläkin tuomitseminen saattaa Suomessa olla arpapelin kaltaista. Professori Bo Palmgren, etevä rikosoikeuden tuntija, sanoi joskus 1960-luvulla: Suomalainen tuomioistuinjärjestelmä on kuin pajatso. Kun siihen pudotetaan rahansa, ei tiedä, mitä ulos tulee. Näin kärjistetysti ei enää voida sanoa, mutta silti oikeuslaitoksella on jatkuvan itsetutkiskelun paikka. Arpajaisista ei ole kokonaan päästy eroon. Vain itsetutkiskelulla suomalainen oikeuslaitos voi pysyä sen eurooppalaisen kärjen tuntumassa, jonne se toisen maailmansodan jälkeen on monin ponnisteluin ja kivuliaasti hivuttanut.

Olaus Petrin 1550-luvulta peräisin olevat Tuomarinohjeet sanovat, että hyvä tuomari on parempi kuin huono laki. Suomalaisen lakimieskunnan on tehtävä kaikkensa, ettei ohje käänny muotoon: huono tuomari on pahempi kuin hyvä laki.

Toivon hartaasti, että suomalainen tuomioistuinlaitos onnistuu tehtävässään. Sillä on palveluksessaan velvollisuuksistaan ja vastuustaan tietoisia ammattilaisia. Mutta onnistuminen vaatii sen seikan herkkävaistoista tunnistamista, että lakia ei saa reväistä irti oikeudenmukaisuudesta. Muuten laki käpristyy tyhjäksi kuoreksi eikä oikeus toteudu. Olaus Petrin yli 400 vuotta vanhoihin sanoin: Oikeutta on jaettava lain ja kohtuuden, ei sakkorahojen tähden.





## HISTORIAN PUHEENVUORO

Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri  
(toim.): *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Helsinki 1998.  
462 s.

Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri ovat toimittaneet filosofian historian yleisestytksen, jonka kirjoittajina ovat olleet useat alan asiantuntijat. Toimittajat kertovat esipuheessaan valinneensa teoksen muodoksi artikkelikokoelman, koska filosofian historia on niin laaja tutkimusalue, ettei kukaan yksittäinen ihminen kykene sitä hallitsemaan ja siksi tarvitaan ryhmätöitä. He osuvat aivan oikeaan, sillä edes kirja-arvostelija ei kykene koko alueella mestaroimaan. Siksi keskityn arvostelussani enemmänkin kirjan metodisten ratkaisujen puntarointiin, kuin siinä esiintyvien tulkintojen kohdallisuuden arviointiin.

Ensimmäinen huomiota kiinnittävä ratkaisu on tietenkin juuri se, että kirjoittajia on useita. Tällaista ratkaisua puolustaa paitsi mahdollisuus käyttää eri alojen asiantuntijoita, myös se että kustantajakin pysyy tyytyväisenä, koska teoksen kirjoittamisaikataulu pysyy helpommin kasassa. Eräissä tilaisuuksissa ja mainoksissa teoksen on esitetty käyvän niin systemaattiseksi johdannoksi filosofian historiaan kuin filosofian historian haku-teokseksikin. Alkusanoina mainitaan teoksen käyvän sekä vasta-alkajalle että myös pitkälle ehtineelle filosofian historian harrastajallekin. Sanalla sanoen toimittajat ilmaisevat pyrkineensä siihen, että teos toimii mahdollisimman monella eri tasolla. Kirjaa lukiessa herää kuitenkin kysymys siitä, onko tämä todella ollut systemaattinen pyrkimys, vai siinä johtuva seikka, että kun joukko eri asiantuntijoiden kirjoittamia artikkeleita laitetaan yksiin kansiin, niin tulos on väkisinikin "monitasoinen". Teosta on kuitenkin haluttu yhtenäistää siten, että siihen on pyritty saamaan

mukaan sellaisia laajempia kehityslinjoja, jotka ovat olleet tärkeitä viimeaikoina joko suomalaisessa tai kansainvälisessä filosofian tutkimuksessa. Ottamalla lähtökohdaksi sen "mikä on viimeaikoina ollut tärkeää", sulkevat kirjoittajat pois monia hedelmällisiä lähestymistapoja, ja vaikka tekijät korostavat filosofian historian kirjoituksen olevan aina tämänkaltaisten valintojen tekemistä, niin se ei tarkoita sitä, etteikö valintoja voisi kritisoida. Tässä nimenomaisessa tapauksessa voisi sanoa, että kun kirjoittavat ovat valinneet tämän lähestymistavan, ovat he itse ajautuneet sille tielle, josta Korkman varoittaa kirjoittaessaan sellaisen filosofian historian tutkimuksen, joka arvioi menneisyyttä nykyfilosofian keinoin, tai sen arvojen perusteella, olevan omiaan pönkittämään uskoa omien arvojemme ja filosofiamme paremmuuteen, eikä suinkaan herättämään sellaista kriittistä ajattelua, joka pakottaa lukijan näkemään asiat toisin (s. 23). Alkusanoina minua kriittikona ärsyttänyt piirre oli sellaisten väistöliikkeiden runsaus, joilla pyritään ainoastaan etukäteen varautumaan kirjaan suunnattavaan kritiikkiin. Tällaisia väistöliikkeitä ovat mm. ilmoitus siitä, ettei fenomenologian puuttuminen ja logiikan mukaanottaminen ole mikään kannanotto siihen, mitä filosofian tulisi olla, ja se, että toimittajat katsovat aiheelliseksi ilmaista toiveensa itämaista filosofiaa koskevan kirjallisuuden määrän lisääntymisestä Suomessa, mutta ovat nyt vain päättäneet keskittyä länsimaiseen filosofiaan. Kuka tällaisia sutkautuksia kaipaa? Eivät nämä valinnat tarvitse mitään apologioita.

Kirjan artikkeleista ensimmäinen varsinaiseen asiaan paneutuva teksti, eli Holger Thesleffin "Platon ja platonismi", on mielestäni onnistunut kääntämään teoksen lähtökohdista johtuvat ongelmat voitokseen. Thesleff esittää kuinka tietynlaiset Platonin filosofiaa koskevat nykyäänkin esiintyvät väärinkäsitykset ovat syntyneet platonististen tulkintojen vaikutuksesta. Thesleff esittelee mielenkiintoisesti Platonin lukemiseen liittyviä ongelmia kiinnittäen huomiota mm. tämän erilaisiin kirjoitustyyliin.

Simo Knuutilan Aristotelesta käsittelevä artikkeli on epäilemättä oppinut esitys, mutta siinä tulevat esiin kirjan lähtökohdista johtuvat huonot puolet. Artikkelit ei tuo mitään uutta näkökulmaa Aristoteleen filosofiaan, ja sitä lukiessa tulee tunne, että tämä kaikki on jo kirjoitettu sataan kertaan suomalaisessakin filosofian historian tutkimuksessa (ja vieläpä suureksi osaksi itse Knuutilan toimesta). Knuutila ottaa lähtökohdaksi Aristoteleen filosofian ne puolet, joilla nähdään olevan merkitystä vielä nykyisessäkin filosofiasa ja tulee vain vahvistaneeksi kaikkia niitä yleisiä käsityksiä, mitä Aristotelesta on esitetty. Eipä silti. Artikkelit on sujuva perusesitys yksittäisen filosofin filosofiaista ja

tämän vaikutuksesta myöhempiin aikoihin.

Juha Sihvola asettaa vertailtavaksi epikurolaisuuden, stoalaisuuden ja skeptisismien, koska nämä "ymmärsivät filosofian perustehtävän ja hahmottivat sen perusongelmat tavalla, joka tarjoaa kiinnostavan tavan tarkastella niitä rinnakkain" (s. 77). Hän vertailee näitä suuntauksia oppijärjestelminä esittäen mitä sanottavaa kullakin eri koulukunnalla oli tieto-opista, luonnonfilosofiasta ja etiikasta ja psykologiasta. Sihvolan lähestymistapa on stereotyyppi eräästä analyttisen filosofian piirissä harrastetusta tavasta tehdä filosofian historian tutkimusta, jossa oma näkemys filosofian luonteesta projisoidaan suoraan menneisiin filosofeihin. Tarkoitin sitä analyttisessä filosofiasa melko yleisesti hyväksyttyä ajatusta, että filosofian tulisi olla argumentatiivista ja argumenttien perusteluiden selkeyteen on syytä kiinnittää erityistä huomiota. Tämä on toisinaan johtanut siihen, että filosofian historian tutkija on nähnyt Hegelin lailla tehtäväkseen kaivaa esiin edesmenneen filosofin filosofiaista sen "rationaalisen ytimen", ja asettaa tämän paikalleen argumentatiiviseen diskurssiin. Tällainen tapa lähestyä menneitä filosofeja saattaa ehkä joskus olla hedelmällinenkin, mutta useimmiten se vähintään vääristää, ellei jopa täysin menetä tutkittavan filosofian luonnetta. Sihvola tulee tutkineeksi hellenististä filosofiaa kokoeimana oppeja eikä praksiksena tai harjoituksena, jollaisena näiden suuntauksien filosofian ainakin itse olen tottunut näkemään (tässä voidaan toki nähdä sellainen positiivinen puoli, että Sihvola kenties onnistuu pakottamaan minut ajattelemaan asioita toisin, aidon kriittisesti, kuten kirjan alkusanoina toivottiin). Minua huomattavasti oppineempana Sihvolalla on varmasti omat vahvat perustelunsa valitsemaalleen tutkimustavalle. Mielestäni Sihvola kuitenkin latistaa artikkeleissaan hellenistisen filosofian melko mielenkiinnottomaksi kokoeelmaksi valmiiksi pureskeltuja oppeja.

Reijo Työrijoja tutkii tekstissään kirkon ja filosofian suhdetta keskiajalla ja varhaiskeskiajalla. Artikkelit toimii osittain myös jatkona Thesleffin artikkelille, joka käsittelee platonismia. Työrijoja käsittelee platonismin ja aristotelismin suhdetta teologiaan. Kirjoittaja esittelee filosofien työskentelyolosuhteita keskiajalla ja tuo esiin seikkoja, jotka asiaa tuntemattomalle, kuten allekirjoittaneelle, saattavat tuntua jopa yllättäviltä. Hän tuo esille, että yleiset käsitykset filosofien vapauden puutteesta ovat selvästi liioiteltuja, suurin osa luostareissa toimineista filosofian tutkijoista sai hääriä melko rauhassa ja lukea mitä halusi. Hyödyllinen luku, ainakin aloitteleville keskiajan tutkijoille, on Työrijojan selvitys keskiajalla käytetyistä filosofisista lähteistä. Siinä esitetään lyhyesti mm. mitkä olivat aikakauden käytetyimpiä lähteitä, ja kuin-

ka Aristoteleen sekä Platonin teokset tulivat käännetyiksi latinaksi, ja millä tavalla näitä teoksia lähestyttiin. Artikkelista muodostuu kuitenkin hieman sekava, kun Työriinoa yritetään pienessä tilassa sekä kuvailla sekä keskiajan filosofisen näyttämön kontekstia, että kerii auki joitakin merkittävimpinä pidettyjä keskiaikaisia filosofisia oppeja. Pienestä sillisalaattimaisuudesta huolimatta Työriinojan artikkeli on mielenkiintoista luettavaa.

Mikko Yrjönsuuri on ottanut artikkelissaan tehtäväkseen näyttää, kuinka eräät ajattelutottumukset, joiden synty on useimmiten ajoitettu 1600-luvulle, ovatkin löydetävissä jo 1300-luvulta. Yrjönsuuri kiinnittää huomiota filosofiseen kielenkäyttöön, eli pyrkii osoittamaan kuinka syntyi kieli, joka pyrki filosofiaan moderniksi katsotun "yksilön oikeus" -käsitteen, eli kielen, jossa "eettiset ja yhteiskunnalliset periaatteet ilmaistiin yksilölle kuuluvina oikeuksina" (s. 160). Artikkelin lähtee liikkeelle yksilöitä koskevan tiedon ongelmasta ja etenee sitten ruumiin ja sielun, tahdon ja järjen suhteen kautta voluntaristiseen etiikkaan. Sen viimeinen luku on otsikoitu "Yksilön luonnolliset oikeudet". Artikkelin etenemistavasta johtuen siitä voi helposti syntyä käsitys, että keskiajan eettiset pohdinnat olisivat seurauksia ajanjakson tietoteoreettisista näkemyksistä. Ehkä se on kirjoittajan tarkoituskin. En haluaisi olla liian tiukkapipoinen anakronismien suhteen, mutta se huolettomuus, jolla Yrjönsuuri käyttää käsitteitä tietoteoria ja tietoteoretikko, saa minut varuilleni. Tietoteoria on käsitteenä tullut filosofiseen kielenkäyttöön vasta 1800-luvulla, joten on perusteltua odottaa jonkinlaista hienotunteisuutta sen soveltamisessa. Vaikka Yrjönsuuren tietoteoretikoiksi tituleeraamat filosofit ovatkin kirjoittaneet jotain sellaista, mikä myöhemmin syntyneessä filosofian osa-alueessa nimeltä tietoteoria onkin tematisoitu osaksi omaa diskurssiaan, niin se ei tarkoita sitä, että mainittuja filosofeja olisi syytä kutsua nimenomaan tietoteoretikoiksi. On varmasti jossain määrin ongelmallista ajatella, että esim. keskiajan filosofit kirjoittivat tietoteoriaa mutta, että heillä ei vain ollut nimeä sille, tai että he eivät tieneet, mistä kirjoittivat. Tietoteorian käsitteen, soveltamisen keskiaikaisiin filosofeihin on täysin semanttilinen ratkaisu, jollaisia saa minun puolestani tehdä, mutta tämänkaltaisessa teoksessa olisi syytä mainita lukijalle jotain ratkaisun ongelmallisuudesta.

**E**räs asia, mikä sekä Työriinojan että Yrjönsuuren artikkeleissa kiinnittää huomiota, on se, että he ovat onnistuneet kohtuullisen hyvin välttämään suomalaisessa keskiajan filosofian tutkimuksessa niinkin keskeisen alueen kuin modaalilogiikka. Tämä ehkä kertoo siitä, että tutkijat alkavat vihdoinkin todella sisäistää Ockhamin ajatuksia mahdollisista maailmoista.

Heikki Mikkeli kirjoittaa renessanssin filosofista. Hän luo mainion ajankuvan, joka tilan puutteessa jää tietysti hieman pinnalliseksi, mutta on toisaalta taas hyvin monipuolinen. Artikkelin sisältää jonkin verran päällekkäisyyksiä Yrjönsuuren ja Työriinojan tekstien kanssa, mutta se ei ole huono asia, koska asioita lähestytään erilaisista näkökulmista. Yhdessä nämä kolme artikkelia muodostavat mielenkiintoisen johdannon keskiajan ja renessanssin filosofien maailmaan. Niistä on varmasti hyötyä esimerkiksi sellaiselle tästä ajanjaksosta kiinnostuneelle lukijalle, joka haluaisi vinkkejä, kuinka tutustua paremmin aiheeseen. Tarkoitan sitä, että kaikissa kolmessa artikkelissa on paljon tietoa esim. siitä, mitä kirjallisuutta filosofit tuolloin käyttivät ja millä tavalla sitä tulkittiin. Toisinaan artikkelit kertovat myös jotain siitä, millaista oli olla filosofi keskiajalla ja renessanssin aikana, eivätkä keskity pelkästään esittelemään filosofisia teorioita.

**M**artina Reuter kirjoittaa Descartesista peilaten tämän filosofiaa Leibniziin ja Spinozaan. Hänen tapansa kirjoittaa Descartesista on kiitettävän selventävä. Artikkelin esittelee aluksi muutamia keskeisiä piirteitä Descartesin filosofista ja keskittyy sitten sielu-ruumis-suhteen problematiikkaan. Kirjoittaja tuo artikkeliinsa piristävän näkökulman nostamalla esiin Descartesin ja prinsessa Elisabethin kirjeenvaihtoa ja osoittamalla heidän keskustelunsa merkityksen Descartesin filosofialle. Tätä kautta Reuter onnistuu tuomaan esiin filosofian historian unohdettuja naisia eloisalla tavalla. Leibnizia ja Spinozaa Reuter käsittelee vain nopeasti, keskittyen siihen, miten nämä filosofit reagoivat Descartesin esiin nostamiin ongelmiin. Artikkelin lopussa kirjoittaja puuttuu lyhyesti vielä mielenkiintoiseen aiheeseen, nimittäin siihen, kuinka filosofian historiassa esiintyneet tulokset ovat muokanneet näitä kolme ajattelijaa sellaisiksi kuin heidät nykypäivänä nähdään.

Riku Juti kirjoittaa artikkelissaan "kertomuksen Lockesta Berkeleyyn kautta Humeen." Käytän tässä lainausmerkkejä, sillä tämä kertomus lienee osa sitä liian yleistä tapaa hahmottaa filosofian historiaa empirismin, rationalismin ja idealismin epistemologisena temmellyskenttänä. Tälle kentälle on helppo joutua vaikka filosofilla ei olisi ollut mitään tietoteoreettista intressiä kirjoittaessaan esim. aistihavainnoista tai aistisuudesta. Juti tituleeraa jopa Sokratesta nimenomaan "tietoteoretikoksi" (s. 218), mikä heijastelee mielestäni yksipuolista käsitystä siitä, mitä filosofia on, tai mikä filosofissa on merkittävää. Onkin jännittävää, että Juti korostaa kolmen edellämämainitun filosofin yhteydessä, että heidät on nähtävä omaperäisinä ajattelijoina, ja heidän erojaan korostamalla on tehtävä oikeutta filosofian historian monisäikeisyydelle.

Jutin artikkeli valottaa kuitenkin havainnollisesti valittujen ajattelijoiden filosofiaa valitusta näkökulmasta käsin, ja kirjoittaja lienee tietoinen omista lähtökohdistaan.

Petter Korkmanin artikkeli "Moderni moraalinen ja ihminen" tematisoi varhaismodernia aikakautta sen ajan moraalifilosofiasta käsin ja tarjoaa tietoteoreettisen näkökulman rinnalle toisenlaisen esityksen. Esitys asettuu nimenomaan edellisten artikkelien rinnalle, eikä vaihtoehdoksi, sillä se ei ole ristiriidassa millään tavalla edeltäneen artikkelin kanssa. Korkmanin teksti on mielenkiintoista luettavaa, mutta minua vaivasi se valtava määrä ismejä, jotka teksti sisälsi. Artikkelin muotoutuu lopulta kannanotoksi moraalifilosofian statuksesta nykypäivänä, sillä Korkman tuo viimeisessä kappaleessaan "Umpikuja vai lähtökohta" esille tämän vuosisadan moraalifilosofian Elisabeth Anscomben ja Alisdair MacIntyren näkemyksiä siitä, missä moraalifilosofia on epäonnistunut, ja esittää vielä oman käsityksensä asiasta.

**K**ari Saastamoisen artikkeli "Yhteiskunta-sopimusteoriat" on eräänlainen idea-historia Lovejoyn hengessä. Hän lähtee liikkeelle esittämällä, millä tavalla yhteiskuntasopimusteoriaksi nimetty idea ilmenee jo ennen 1600- ja 1700-luvun klassisia yhteiskuntasopimusteorioita mm. Platonin *Kriton*-dialogissa. Omat lukunsa saavat Hobbes, Pufendorf, Locke, Rousseau ja Kant sekä yhteiskuntasopimusteorioiden kriitikot Hume ja Hegel. Lopuksi Saastamoisen esittelee vielä John Rawlsin "*Oikeudenmukaisuusteoria*"-teosta. Käytännössä artikkeli esittelee filosofi filosofilta, minkälaisia sopimusteoreettiseksi katsottavia ajatuksia näillä oli, ja piirtää näin "yhteiskuntasopimusteorioiden" historiallisen kehityslinjan.

Timo Kaitaron artikkeli ranskalaisesta valistuksesta ja järjen kritiikistä käsittelee aiheetta laajasta aatehistoriallisesta näkökulmasta, mikä tekee artikkelista mielenkiintoisemman ja valistavamman, kuin jos aiheetta olisi tutkittu vain filosofisten teorioiden kenttänä. Kaitaron artikkeli luokin hyvän historiallisen kuvan Ranskan valistusliikkeestä ja tarjoaa mainioita vihjeitä siihen, kuinka tuolloin julkaistua kirjallisuutta kannattaa lukea. Samalla se tarjoaa myös paljon käsitehistoriallista informaatiota. Viimeinen luku "Valistuksen perintö" vie lukijan nykypäivään esitellen kriittisesti mm. MacIntyren, Adornon ja Horkheimerin näkemyksiä siitä kuinka valistukseen tulisi suhtautua, ja tuo esille myös kirjoittajan omia näkemyksiä aiheesta. Kaitaro onnistuu tarjoamaan artikkelissaan paljon sellaista tietoa, mikä on lukijalle hyödyksi, mikäli tämä haluaa tehdä omakohtaisesti tuttavuutta ranskalaisen valistuksen kanssa, ja se on erinomainen ominaisuus filosofian historian yleisesitykseksi tarkoitettussa tekstissä.

Heikki Kannisto esittelee artikkelissaan Kantin filosofiaa "järjen itsekritiikkinä". Paitsi Kantin varsinaisia filosofisia "oppeja", Kannisto pyrkii esittelemään, mitä filosofia Kantin näkemyksen mukaan on. Tällainen pyrkimys tulkita jonkun filosofin filosofiaa siinä valossa, mitä tämä katsoi filosofian olevan, on mielestäni erinomainen lähtökohta tutkimukselle. Jos tämä tapa lähestyä filosofian historiaa olisi yleisempi, niin olisimme välttyneet monelta väärinkäsitykseltä menneiden filosofien suhteen. Kannisto kirjoittaa selkeästi, vaikka lienee erityisen hankalaa käydä lävitse Kantin koko filosofia reilussa kahdessakymmenessä sivussa. Artikkelin todellakin kokonaisuus Kantin filosofiasta: Kannisto esittelee Kantin inhimillisen tietokyvyn kriittikkona, moraalifilosofina, esteetikona sekä valistusfilosofina.

Hannu Sivenius kirjoittaa perusteellisessa artikkelissaan saksalaisesta idealistisesta filosofiasta. Tämä artikkeli poikkeaa muista koelman artikkeleista erityisellä syventyneisyydellään ja lukijalle asettamalla vaatimuksilla. Siveniuksen artikkeli on ehkä ainoa tämän teoksen artikkeleista, jonka lukeminen selvästi vaatisi jonkinlaisia pohjatietoja filosofiasta, tai ainakin tottuneisuutta filosofisten tekstien lukemisessa. Saksalainen idealistinen filosofia merkitsee Siveniukselle filosofiaa, joka kehitti teorioitaan selvitellessään kriittisesti välejään Kantin filosofian kanssa. Tämän käsitteen alle sopivista ajattelijoista Sivenius käsittelee Fichteä, Schellingiä, Hegeliä sekä sivuaa myös Hölderliniä. Kanniston tapaan Sivenius lähtee liikkeelle "filosofia" -käsitteestä, tarkemmin siitä, kuinka tämä muuttui Kantin jälkeen ja erityisesti mitä Fichte ja Schelling ajattelivat filosofian olevan. Minulla on voimakas usko, että Kanniston ja Siveniuksen valitsema lähestymistapa on avain filosofian historian ymmärtämiseen.

Leila Haaparannan esitys modernista logiikasta oli aihetta huonosti tuntevalle arvostelijalle miellyttävän kompakti esitys. Lyhyet pohdinnat logiikan historian tutkimuksen problematiikasta artikkelin alussa olivat jotain sellaista, minkä kaltaista olisin moniin muihinkin tämän teoksen artikkeleihin toivonut. Itse artikkeli ei suoranaisesti käsittele logiikan historiaa, ainakaan siinä mielessä, että siinä käytäisiin tarkasti läpi loogisen väliaineiston kehitystä, vaan se kertoo enemmänkin logiikan asemasta filosofian historiassa, tai logiikan filosofian historiasta. Minua tämä näkökulma viehätti, vaikkakin artikkeli jää lyhyttensä vuoksi pintapuoliseksi katsaukseksi, mikä tietenkin korostuu, jos lukija on juuri lukenut kirjassa tätä artikkelia edeltävän Hannu Siveniuksen tekstin.

Käsillä olevan teoksen viimeisestä artikkeleista "Epilogi: filosofian päämäärä ja loppu?" toimittajat toteavat sen poikkeavan varsinaisista artikkeleista, mikä on turha huo-

mautus, sillä kirjan artikkelit ovat muutenkin niin monimuotoisia, ettei yhden artikkelin erilaisuus korostu lukijalle mitenkään erityisesti. Epilogi on Yrjönsuuren vapaasti etenevä historia "filosofia" -käsitteestä. Tarina lähtee liikkeelle Hegelistä ja Marxista, pohtii tieteellisen maailmanselityksen ja filosofian suhdetta, hyppää Nietzschen, Kierkegaardin ja Schopenhauerin kautta fenomenologiaan ja eksistentialismiin, esittelee tieteenfilosofian ja etiikan ongelmia tällä vuosisadalla päättyen kappaleeseen, jossa selvitetään filosofian kahtia jakautumista mannermaiseen ja analyttiseen filosofiaan. Tämä hieman sekava artikkeli on rönsyileväisyydestään huolimatta hyvä lisäyksen kirjan loppuun ihmiselle, joka ei entuudestaan tunne parin viimeisen vuosisadan ja erityisesti tämän vuosisadan filosofiaa, sillä artikkeli saattaa hyvinkin innostaa tarkempaan tutustumiseen.

Kirja on kokonaisuutena ongelmallinen. Se ei vastaa mainospuheiden lupauksiin, sillä hyväksi johdatukseksi filosofian historiaan se on liian hajanainen, ja toimiakseen hakuteoksena ovat sen loppuun liitetyt sanasto ja kirjallisuusluettelo liian suppeita, vaikka sinänsä ovatkin hyvät lisä. Erityisesti sanaston käsittehistoriallinen ote miellyttää: käsitteitä ei ole määritelty universaaliksi, vaan niiden historiassa esiintyneisiin eri merkityksiin on kiinnitetty huomiota. Mielestäni kirja toimii parhaiten yksinkertaisena artikkelikokoelmana, josta voi valita luettavakseen oman mielenkiintonsa mukaan minkä tahansa artikkelin mistä kohtaa kirjaa tahansa, ilman että täytyisi perehtyä edellisiin artikkeleihin. Teoksen rakennetut välipuheet eivät luo varsinaisesti siltoja artikkelien välille vaan toimivat lyhennelminä, joiden perusteella lukija voi valita itseään kiinnostavan artikkelin. Kirjan arviointi on vaikeaa, koska en oikein tiedä, minkä suhteen sitä tulisi arvostella. Jos ajattelen sen olevan johdatus filosofian historiaan niin se on, kuten sanottu, liian sekava, vaikka se parhaimmillaan pystyykin tarjoamaan juuri sitä, mitä johdatukselta odotan, eli aineksia omakohtaisen kriittisen tutkimuksen aloittamiseksi. Ehkä artikkelikokoelma ei sovellu muodoltaan erityisen hyvin johdatusteosten tuottamiseen tai sitten tästä menetelmästä ei tämän teoksen kohdalla ole saatu kaikkea potentiaalia irti. Voi olla, että kirjan mainostaminen johdatuksena ja sen monitasoisuuden korostaminen ovat vain markkinointipaineista johtuvia puheita, jolloin sen arvioiminen filosofian historian yleisteoksena on loppujen lopuksi turhaa. Enkä minä tahdo moittia energisiä toimittajia myyntipuheistaan – ehkäpä tällä tavoin onnistutaan nostamaan yleistä kiinnostusta filosofian historiaan.

Sami Syrjämäki



## ENSIMMÄINEN SUOMENNOS LASTENPSYKIATRIAN KLASSIKOSTA

Sigmund Freud: *Viisivuotiaan pojan fobian analyysi*. (*Analysis of a Phobia in a Five-year-old Boy*, 1955.) Suomentanut Riitta Pentti. Yliopistopaino, Helsinki 1997. 150 s.

Sigmund Freudin "Pikku Hans" on nyt suomennettu ensimmäisen kerran. Täytyy toivoa, ettei tämä käännös jää ainoaksi, sillä sen laatu on varsin heikko. Alkuteos *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (1909) on saksankielinen, mutta *Viisivuotiaan pojan fobian analyysi* on suomen- nettu englannista (englannintajien nimet puuttuvat kirjasta).

Lähtökielen valinta tuntuu oudolta, sillä Sigmund Freud (1856–1939) oli tunnetuimpia saksankielisiä kirjoittajia. Hänen teoksensa ovat paitsi tieteellisiä tutkielmia myös elävää ja vivahteikasta kirjallisuutta. Freudin tyyli on polveilevaa, viehkeää ja hiukan sala- viisasta; hän kirjoittaa sujuvaa asiaproosaa, jota lukee ilokseen, vaikkei aina olisi asioita samaa mieltä hänen kanssaan.

Jos vertaa Standard Editionin käännöksiä alkutekstiin, voi havaita, että tyyli on muuttunut paljon: virkeitä on katkottu, asiat on selitetty monisanaisesti, esitystapa on muuttunut raskaaksi ja tasapaksuksi. Englannin- oksia ei missään tapauksessa pitäisi käyttää käännöksen lähtötekstinä.

Uusi suomennos on ongelmallinen muutoinkin kuin lähtökielen osalta. Paitsi että englanninnoksen kömpelö tyyli on siirtynyt sellaisenaan suomennokseen, ei suomentaja ole aina ymmärtänyt lähtötekstiään, eikä hän myöskään hallitse suomen kieltä moitteettomasti. Suomennos on kauttaaltaan kankeaa ja epäidiomaattista kieltä ("Hän ajatteli isänsä tekevän myös tuota arvoituksellista kiellettyä, jotain hänen äitinsä kanssa, minkä hän kor-

vasi sellaisella väkivaltaisella teolla kuin ikkunanaruuden rikkomisella tai murtautumalla aidatulle alueelle”). Suomennosta ei ole viimeistely eikä oikoluettu, eikä kääntäjä liene paljonkaan pohtinut, mitä suomalainen puhuja vastaavissa tilanteissa sanoisi. Muutama esimerkki.

Sivulla 13 lukee: “Mutta veri ei tule *minun* pipsastani.” Virke ei oikein istu tekstiyhteyteen, vaan lausahdus vaikuttaa käsittämättömältä ja kursivointi oudolta. Alkutekstin perusteella virkkeen pitäisi kuulua: “Mutta ei minun piipistäni tule verta.”

Sivu 24: “Hansilla on rakas pikku se-ja-se.” Kirjan alussa Freud toteaa, että hän on välttänyt “sovinnaisia korjauksia” ja sievistelyä, mutta suomentaja ei ole noudattanut samanlaista päätöstä. Alkutekstissä lukee: “Er hat aber ein liebes Pischl”, ja se on suomeksi: “Onpas hänellä söötti pippeli.”

Monet avainkohdat on käännetty virheellisesti tai niin oudosti, ettei niistä oikein saa selkoa. Sivulla 34: “Seuraavina päivinä näytti siltä kuin hänen pelkonsa olisivat jälleen lisääntyneet. Hän tuskin uskalsi mennä ulos etuovesta, mikä oli miellyttänyt häntä lounaan jälkeen.” Alkutekstiin perustuva korjaus ehdotus: “Seuraavina päivinä pelko näytti kasvaneen; hän tuskin uskalsi mennä pihaportin ulkopuolelle, kun häntä vietiin sinne ruoan jälkeen.”

Sivuilla 55–56 Hans sekoittaa sanat *wegen* ja *Wägen* ja arvelee, että hän on tullut vauhkoksi “hevosen takia” (*wegen dem Pferd*), kun leikissä sanottiin: Vaunut hevoselle! (*Wägen dem Pferd*). Käännöksen ja alaviitteen perusteella suomentaja on käsittänyt asian väärin päin.

Kirjallisuusviittausten suhteen suomentaja on menetellyt kovin laiskasti. Kaikkiin Freudin teoksiin – myös suomennettuihin – viitataan englanninkielisellä nimellä, siis aina esimerkiksi *The Interpretation of Dreams* eikä *Unien tulkintaa*. Kaikki sivunumerot viittaavat Standard Editioniin. On toki hyvä, että käännöksessä on mukana Standard Editionin viiteaineisto (tosin alaviitteet on painettu hankalasti kirjan loppuun), mutta aineistoa olisi pitänyt muokata Suomen oloihin: hakea vastaavat sivunumerot saksankielisestä laitoksesta (*Gesammelte Werke*) sekä suomennoksesta silloin kun käännös on olemassa. Mirja Rutanen on suomentanut Peter Gayn *Freud-elämäkerran* tässäkin suhteessa mallikelpoisesti.

Kirjan liitteenä on Anna Freudin essee, joka on alun perin kirjoitettu saksankielisen uusintajulkaisun saatesanoiksi 1980. Kirjoitus on suomennettu englannista, ja suomennos kärsii samoista ongelmista kuin pääteos.

Takakannen mukaan *Viisivuotiaan pojan fobian analyysi* on “kulttuurihistoriallinen kuvaus vanhasta Wienistä”, mutta suomennosta lukiessa syntyy vaikutelma, että Wienissä on puhuttu englantia, sillä suomentaja on jät-

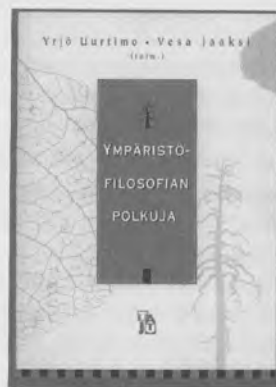
tänyt tekstiin englanninkielisiä selityksiä (esim. s. 64, 74, lukuisat alaviitteet). Kun saksankielinen kirja suomennetaan, siihen ei odota englantia mukaan yhtään enempiä kuin vaikkapa retoromaania.

Hämmästyttävältä ei tunnu niinkään se, että joku noudattaa näin kiistanalaisia käännösperiaatteita, vaan se, että käsikirjoitus voi päästä näin viimeistelemättömänä kirjapainoon asti. Olen aikaisemminkin kummastellut Yliopistopainon julkaisujen kieliasua, mutta tämä kirjauutuus edustaa ennennäkemättömää tasoa.

Freudin analyysia käy sääliksi. *Viisivuotiaan pojan fobian analyysi* ei tavoita suomalaista lukijaa veikeässä, välittömässä ja liikuttavassa muodossaan. Freud havainnoi lapsia tarkasti ja ymmärtävästi, ja hänen myötätuntonsa tuo mieleen vaikkapa Teuvo Pakkalan ja Anton Tsehovin. Paitsi että Freud voi esitellä uutta hoitomenetelmäänsä käytännössä, samalla hän puolustaa lapsen asemaa ja antiautoritaarista kasvatusta.

Pikku Hansin tapaus ei edusta kovin tavanomaista psykoanalyttista hoitoa. Freud hoitaa lasta isän (musikologi Max Graf) kautta ja jopa käyttää hyväkseen isän tietämättömyyttä etsiessään tukea psykoanalyttisille oletuksille. Viestit kulkevat kirjeitse; teos on kuin kirjeromaani. Lukija voi aitiopaikalta seurata, millaisia koettelemuksia ja uhrauksia lapsen sosiaalistuminen vaatii ja miten erilaisia olottuvuuksia ihmisen seksuaalisuuteen sisältyy varhaislapsuudesta alkaen.

Markus Lång



### EKOFILOSOFIA ENGAGÉ!



Yrjö Uurtimo – Vesa Jaaksi (toim.): *Ympäristöfilosofian polkuja*. Tampere, Taju, 1997. s. 143.

Tämä pieni käännöskokoelma sisältää viisi artikkelia kansainvälisiltä kirjoittajilta, yhden haastattelun sekä toimittajien kirjoittaman esipuheen ja jälkisanat. Ensimmäisiltä artikkeleilta ei näytä yhdistävän juuri mikään. Kolme seikkaa jää kuitenkin kokoelman lukeen mieleen päällimmäiseksi ja kumoaa tä-

män alkuhuomion: tekstien virkistävä ja ennakkoluuloton ote, taipumus nähdä eettisten kysymysten ja ongelmien alkujuuri yksilöta-soa laajemmissa rakenteellisissa kokonaisuuksissa sekä pyrkimys ottaa tosissaan myös tarkasteltujen teemojen ja todettujen johtopäätösten käytännölliset implikaatiot. Neljänneksi voi todeta tekstien olevan kauttaaltaan mielenkiintoisinta, mitä olen aiheesta suomeksi lukenut.

Sitoutuneisuus tulee hyvin näkyviin esimerkiksi Suomessakin tunnetun eläinoikeusteoreetikon, professori Tom Reganin tekstissä “Eläinten oikeuksien puolesta” (The case for animal rights), joka on oikeastaan tiivistelmä hänen samannimisestä pääteoksestaan. Regan aloittaa tunnustautumalla mm. seuraavien päämäärien kannattajaksi: eläinten tieteellisen käytön, kaupallisen eläintuotannon sekä urheilumetsästyksen lopettamisen. Essee, samoin kuin sen taustalta löytyvä teos, ovat pohjimmiltaan näiden päämäärien teoreettinen perustelu. Rehellisellä tavalla Regan siis aloittaa sitoutumisensa tunnustamisesta, ja samankaltainen vakaumuksellinen ajattelutapa löytyy muidenkin kokoelman tekstien takaa, ainakin implisiittisesti.

Monia artikkeleista yhdistää myös negatiivisen kautta etenevä argumentaatio: ensin todetaan kilpailevat tai vasta-argumentit, sitten näiden kritiikit ja kautta esitetään oma positio. Tämä on ymmärrettävää siksikin, että kirjoittajista moni kokee olevansa vastaavirtaan kulkija tai toisinajattelijaj ja tästä syystä aina tietyn epäsuoran epäuskoisuuden kohteena.

Regan esimerkiksi käy läpi erilaisia argumentteja, joilla eläimiltä on torjuttu oikeussubjektin asema ja osoittaa niistä kaikista löytyvän epäjohdonmukaisuuksia tai ainakin sellaisia piirteitä, joiden paljastuttua emme voikaan hyväksyä teorioita siinä mitassa kuin ensin kuvittelimme. Omalla etiikan hahmotelmallaan (jota Regan kutsuu “oikeusnäkemukseksi”) hän pyrkii paikkaamaan utilitarismin heikoimman kohdan eli yksilön arvon puutteen. On siis määriteltävä se, kenellä ja millä on itseisarvoa. On selvää, etteivät rodut, sukupuolet, iät, kansallisuudet jne. voi olla rajoittavia tekijöitä. Voidaanko kuitenkin oikeusnäkemys ja itseisarvo rajata vain ihmislajia koskevaksi? Reganin mukaan tällaiselle ei voi löytää kestäviä perusteita:

“[...] On totta, että eläimiltä puuttuu monia ihmisten ominaisuuksia. Ne eivät voi lukea, laskea korkeampaa matematiikkaa, rakentaa kirjahyllyä tai laittaa *baba ghanoushia*. Mutta eivät pysty monet ihmisetkään, emmekä me silti sano (eikä meidän pidäkään sanoa), että näillä ihmisillä on tämän vuoksi vähemmän itseisarvoa ja vähäisempi oikeus kunnioitettavaan kohteluun kuin muilla. Yhtäläisyydet niiden ihmisten välillä, joille sisäinen arvo sel-

keästi kuuluu, merkitsevät tässä eniten, eivät heidän välisensä erot (esimerkkinä vaikka tätä artikkelia lukevat ihmiset). Tärkein, perustavin yhtäläisyys on yksinkertaisesti tämä: jokainen meistä on omaa elämäänsä kokeva subjekti.” (s. 16)

Reganin mukaan eläinten oikeuksien hyväksyntä seuraa suoraan omasta ihmisoikeuksien käsityksestä, jos vain rohkenemme ajatella johdonmukaisesti ja ilman ennakkoluuloja: “—eläinoikeusliike on osa ihmisoikeusliikettä, ei sen vastainen liike.” Tämän jälkeen hän toteaa tämän päättelyn ankarat seuraamukset kulttuurillemme, esim. maataloudelle ja tieteele, seuraukset joiden oma-kohtaisista vaikutuksista hän on jo alussa maininnut.

Kuten muutkin kirjoittajat, Regan on kiinnostunut rakenteellisista yhteyksistä ja kokonaisuuksista, ei eläinten kohtelun yksitaitapauksista, mikä on monesti naiivien toimintateorioiden tai moraalidilemmojen näkökulma. Arkiajattelusta tuttua jälkimmäistä näkökulmaa voi kutsua “julmuus-lempeys” -näkemykseksi: velvollisuudeksi suhtautua eläimiin lempeästi ja pidättäytyä julmuudesta. Tämä luonnollisen tuntuinen ja emotionaalinen argumentti nimeää kyllä Reganin mukaan tärkeitä hyveitä, mutta etiikan teoriaa se ei voi perustaa. Lempeäkin teko voi olla epäoikeudenmukainen kohdistuessaan väärään tahoon; julmuus taas on luonteenpiirre, joka ei selitä suurtakaan osaa todellisesta vääryydestä maailmassa. Reganin mukaan ongelma on oman kulttuurimuotomme ylläpitämässä markkinataloudellisessa hyväksikäytön järjestelmässä, jossa eläimet tulevat nähdyksi vain resursseina.

**R**eganin päätelmät ovat johdonmukaisia, mutta eivät ongelmattomia. On totta, että pitäessämme esimerkiksi aivokuolleita tai vielä syntymättömiä ihmisyksilöitä itsessään arvokkaampina kuin näitä monin verroin älykkäämpiä, tuntevampia ja kärsivämpiä eläinyksilöitä, sorrumme lajisortoon, spesimiin. Tai että kasvattaessamme kotonamme koiraa ja syödessämme yhtä tuntevan ja älykkään, tuotantolaitoksessa kasvatetun eläimen lihaa sorrumme samanlaiseen epäjohdonmukaisuuteen omassa toiminnassamme, minkä olemme aina tuominneet vaikkapa anti-semitismin tai apartheidin tapauksissa. Tai ettemme kykene vakuuttavasti perustelemaan, miksi vain ihmisyksilöillä olisi eettistä merkitystä, kun kerran vaikkapa kädellisten apinalajien yksilöt ovat kaikilla tavoin mitattuna selvästi “inhimillisempiä” kuin monet esim. sairaaloissa makaavista lajikumppaneistamme. Mutta Regan ei sano ääneen, millaisia ongelmia tästä seuraa.

Erään ongelman muodostavat toisaalla pitkän historiallisen kehityksen ja toisaalla biologisten ja ekologisten tosiseikkojen muo-

dostamat realiteetit. Mitä teemme villieläimille niiden lisääntyessä ja väistämättä törmätessä ihmisen intresseihin, kuten lajien populaatiot aina luonnossa? Mitä teemme niille eläinlajeille, jotka ovat olemassa ainoastaan meidän harjoittamamme jalostamisen kautta?

Toinen ongelma osuu itse Reganin käsitysten ytimeen, etiikan johdonmukaisuuteen ja eettisten rajanvetojen tekemiseen. On helppo todeta, että ihmisen itselleen antama erityisasema luonnossa tai etiikassa ei perustukaan mihinkään varsinaisesti eettiseen teoriaan tai päätelmään (vaikka niin haluaisimmekin uskotella) vaan joko pelkkään vahvemman oikeuteen tai sitten viimeiseen sekulaarina aikana hellityistä kristillisistä uskomuksista: että vain ihmisellä on sielu. Edellisen harva haluaa eettisenä periaatteena hyväksyä ja jälkimmäistä monikaan meistä ei enää allekirjoittaisi, ei ainakaan ottaisi koko etiikkansa perustaksi. Mutta mitä on tarjolla tilalle?

Miten esimerkiksi Regan määritteli sentienttisen argumenttinsa olennaisimman termin “omaa elämäänsä kokeva subjekti”? Kuka on viime kädessä subjekti? Varmasti simpanssit, gorillat ja muut kädelliset, ylipäätään nisäkkäät, koirat, kissat, naudat, siat. Varmasti merien älykkäät delfiinit ja valaat. Mutta entäpä matelijat: kilpikonnat, liskot, käärmeet? Entä kalat? Ja niin edelleen. Koukku on siinä, että elämän ja evoluution suuri ketju katkeamatta jatkuu kehittyneimmistä eliöstä yksinkertaisimpaan yksisoluisen elämänmuotoon ja vielä epäorgaaniseenkin olevaan. Jos emergenssiteoriaan on uskominen, tällainen ketju löytyy myös kronologisesti luonnonhistoriasta. Mistään siinä ei löydy sitä luontevaa katkeamaa, josta etiikan voisi aloittaa tai johon sen voisi päättää. Kuitenkaan emme ajattele, että jokaisen organisin intressit olisivat samanarvoisia. Syöpäkasvain ei ansaitse elintilaa ihmisessä; viruksilta ja bakteereilta meillä on oikeus suojautua; mikroskooppisen pieniä mikrobeja tuhoutuu hengitysvirrassamme tai aina juodessamme vettä. Paradoksaalisella mutta hyvin perustavalla tavalla siis elämä itse on tuhoutumista.

Regan on epäilemättä oikeassa siinä, että jotain vikaa on järjestelmässä, joka saa meidät pitämään älykkäitä, emotionaalisesti kehittyneitä ja kärsimään kykeneviä eläviä olennoita oman hyödyntämismme itsestään-selvinä resursseina. Väärässä hän on kuitenkin kuvitellessaan, että voisimme kritiikin kautta siirtyä aikaisempaa selvästi johdonmukaisempiin eettisiin käytäntöihin. Jos eläinoikeuskysymys jostain osoittaa, niin juuri sen, että tulevaisuudenkin etiikka on epävarmaa ja epäloogistakin, ja siihen tulee myös ilmeisesti aina jäämään jostain Reganin kritisoiman sopimusetiikan piirteistä: etiikkaa on varmuudella vain niin kauan kuin on olioita, jot-

ka käyvät keskustelua ja kiistelevät siitä, millaisia äänettömiä sopimuksia meidän olisi luotava toistemme ja maailman kanssa, jotta voisimme ajatella ja kokea toimivamme oikein. Tällainen ambivalenssi Reganin tekstissä kuvaa hyvin sitä vaikeiden kysymysten trapetsinarua, jolla ympäristöfilosofiassa liikutaan, ja jolla tämän kokoelman kirjoittajat harvinaisen taidokkaasti onnistuvat tasapainottelemaan. Teksteissä ei kadoteta ongelmien kompleksisuutta, muttei myöskään luovuta yrityksistä esittää ratkaisuja.

**T**eoriatehokkeltaan artikkelit poikkeavat toisistaan suuresti ja tarjoavat siten värikkään kuvan alan keskustelukentästä. Karen J. Warren esimerkiksi käsittelee ekofeminismiä. Ekologista kritiikkiä ja feminististä ajattelua yhdistää monen muunkin kirjoittajan tuuksi tekemän argumentin mukaan se käsitteellinen viitekehys eli patriarkaalinen diskurssi, jota kohtaan ne kritiikkinsä suuntaavat. Tätä ajattelu- ja toimintalogiikkaa luonnehtii hierarkkinen ajattelu, joka puolestaan helposti johtaa ylhäältä alas suuntautuvan vallankäytön ja alistamisen oikeuttamiseen. Tyypillisesti patriarkaalinen arvohierarkkinen ajattelu tuottaa myös dualismeja, joissa kahdijajon osapuolel ymmärretään toisensa poissulkevinä eikä toisiaan täydentävinä tai tarvitsevinä (mies/nainen, järki/tunne, sielu/ruumis jne.). Luonnon sorron ja naisten sorron taustalta löytyy siis samanlainen ideologinen tai epistemologinen rakenne, joka sortoa oikeuttaa. Täten niitä vastaan taistelevat voimat voidaan yhdistää yritettäessä purkaa vanhaa mallia käsitteellistämällä uudella tavalla ihmistä, kulttuuria ja maailmaa sekä näihin liittyviä ilmiöitä.

Vastaavalla tavalla kiinnittää Erazim Kohák huomionsa diskursiivisten käytäntöjemme produktiiviseen puoleen esseessään “Puille puhuminen”. Hän kysyy, millaisessa maailmassa puille puhuminen ei herättäisi kummempaa ihmetystä, ja vastaa itse: maailmassa, jossa myös ei-inhimilliset oliot tunnustettaisiin kunnioituksen arvoisiksi ja autonomisiksi olioiksi. Kohákin mukaan ajatus ei tunnu enää oudolta kun oivallamme, ettei ihmistenkään keskustelussa olennaista ole pelkkä informaation vaihto, vaan toisen läsnäolon huomioiminen, arvokkuuden ja vastavuoroisuuden tunnustaminen, vaikka äänetönkin.

Kohák puoltaa kokemuksellista lähestymistapaa ekologiseen ajatteluun ja kiistää, että se rakentuisi vain emotionaalisen varaan. Maailman voi nähdä personalistisena kokonaisuutena, jossa jokainen oleva omaa oman elämän, oman intressipiirin, oman sisäisen arvonsa kunnioituksen kohteena sinänsä, ilman että tähän liittyy mitään mystiikkaa tai “kaikkisieluisuutta”. Ero ei ole rationaalisuuden tasossa, vaan puhumisen tavoissa.

Kohák tekee artikkelissaan historiallisen ekskurssin Descartesin ja Comeniuksen vertailuun, ja päätyy varsin hatariin argumentteihin puolustaessaan holistista komeniaa-nista näkemystä mekanistista kartesiolaista vastaan. Perusargumentti on nykyfilosofiasta tuttu: asiat ja puhe niistä ovat sama asia; todellisuutta emme koskaan tavoita itsessään, joten onkin kysyttävä, millaisen todellisuuden puhetoivoillamme luomme. Jos aivan näin olisi, niin tiedekin olisi pelkästään moraalisisista valinnoista koostuvaa toimintaa; yksikään kuvaus todellisuudesta ei olisi toista tarkempi.

Kohák on kuitenkin oikeassa pitäessään puhumisen tapaa ja kielenkäyttöä myös moraalikysymyksenä. Kommunikaation kautta todellisuus jäsentyy ja nähdään jossakin perspektiivissä. Tällöin voidaan kysyä, millaista tapaa havainnoida maailmaa oma puheemme tuottaa tai pitää yllä.

**K**okoelman vahvimmat artikkelit tulevat Naessilta ja Hans Jonasilta, jotka edustavat päinvastaisia ratkaisuja etiikassaan: Naess holistisen etiikan pioneerinä, Jonas sitoutuen perinteisen etiikan antroposentriseen perustaan. Naess esittelee artikkelissaan ns. syväekologista liikettä, jota itse on ollut luomassa, ja korostaa, ettei kyseessä ole ainoastaan filosofinen tai teoreettinen vaan ensisijaisesti kriittinen ja poliittinen hanke, jonka tavoitteena on ollut radikaalisti muuttaa tiettyjä nykykulttuurin ja -yhteiskunnan käytäntöjä, ei vain kirjoittaa niistä.

Teoriatausta syväekologiassa voi olla hyvinkin monilähtöinen, mutta olennaista on hyväksyä tietty minimaalinen määrä sellaisia periaatteita, joita voidaan pitää syväekologisina. Nämä Naess on tiivistänyt listaksi, joka kuvastaa kokonaisvaltaisen eko-etiikan kredenciaaleja:

“(1) Inhimillisen ja ei-inhimillisen Elämän hyvinvointi ja kukoistaminen Maan päällä on itsessään arvokasta.” “Elämällä” on Naessille teknistä käyttöä laajempi merkitys, se viittaa paitsi biosfääriin, myös koko ekosfääriin ilmiöihin, sen elottomiinkin osiin. On selvää, että Naess tässä ääneenlausumatta kannattaa näkemystä, jonka mukaan kaikkea tarvitaan, jotta mitään voisi olla. Kokonaisuuden arvokkuus ei perustu yhdenkään tietoisien olennon tekemään arvostelmaan, vaan se perustaa kaiken muun.

“(2) Elämänmuotojen rikkaus ja monimuotoisuus ovat itsessään arvoja ja vaikuttavat myös kohdassa (1) mainittujen arvojen toteuttamiseen.” Naess katsoo, että monimuotoisuus, kompleksisuus ja symbiootisuus liittyvät yhteen. Elämän rikkaus piilee evolutionaarisessa prosessissa ja tämä prosessi on sitä rikkaampi, mitä monimuotoisempaa vallitseva elämä on. Eliölajien tuhoutuessa emme menetä vain näitä lajeja vaan kohtalokkaasti kavennamme evoluution

etenemisen ja haarautumisen mahdollisuuksia.

“(3) Ihmisillä ei ole oikeutta vähentää elämänmuotojen rikkautta ja monimuotoisuutta paitsi välttämättömien tarpeidensa tyydyttämiseen.” Kuten Naess huomauttaa, ihmispopulaatiossa se mikä on välttämätöntä vaihtelee tietysti ajan, paikan ja olosuhteiden mukaan. Voidaan tietysti loputtomiin saivarrella siitä, mikä milloinkin on välttämätöntä; selvää on kuitenkin se, että materiaalista elintasoja länsimaissa voitaisiin nykyisestä laskea huikeasti.

“(4) Ihmiselämän ja kulttuurien kukoistus eivät ole ristiriidassa huomattavan ihmispopulaation vähenemisen kanssa. Ei-inhimillisen elämän kukoistaminen vaatii ihmispopulaation vähenemistä.”

“(5) Ihminen sekaantuu kohtuuttomasti ei-inhimillisen maailman toimintaan, ja tilanne pahenee nopeasti.” Naess ei siis kiistä ihmisen oikeutta muuttaa ekosysteemien toimintaa, näinhän tapahtuu väijäämättä ja myös muiden lajien toimesta, vaan kyseessä on tämän puuttumisen laajuus. Esimerkiksi laajojen erämaa-alueiden pitäminen suojeltuina ja koskemattomina ei ole arvokasta vain sen takia ”että ne säilyvät jälkipolville”, vaan kyse on siitä, että vain riittävän laajoina tällaiset alueet ”mahdollistavat eläinten ja kasvien jatkuvan evolutiivisen lajittumisen”.

“(6) Kohdan (5) vuoksi toimintatapoja on muutettava. Uudet toimintalinjat vaikuttavat talouden, teknologian ja ideologian perusrakenteisiin.” Naess ei kuitenkaan naiivisti vaadi paluuta luontoon, vaan korostaa, että globaalilla tasolla vaadittavia muutoksia voidaan saada aikaan vain teknologian avulla. Kyse on vain siitä, millaista teknologiaa kehitetään, miten sitä hyödynnetään ja mihin taroituksiin, ja kuka tästä päättää.

“(7) Ideologisesti muutos koskee elämänlaadun (itseisarvoisissa tiloissa olemisen) arvostamista sen sijaan, että arvostettaisiin jatkuvasti korkeampaa elintaso.” Vaikka taloustieteilijät voivat viitata termin ”elämän laatu” epämääräisyyteen siksi, ettei sitä voi mitata, on se kokemuslaadun epäilemättä olemassa. Juuri tällöinhän sen olemukseen kuuluu, ettei se ole mitattavissa.

“(8) Niillä, jotka allekirjoittavat edeltävät kohdat, on velvollisuus yrittää toteuttaa suoraan tai epäsuorasti välttämättömät muutokset.”

Naessin pyrkimyksenä on osoittaa, että syväekologinen ajattelu voidaan ongelmista huolimatta rakentaa nykyistä pintaekologista ajattelua ja politiikkaa systemaattisemmaksi ja johdonmukaisemmaksi. Syväekologiassa yleisen teoreettisen tason kuvauksista (1-3) siirrytään tilannesidonnaisemmalle tasolle (4-7), sekä normatiivisesti velvoittavaan johdopäätökseen (8), joka on johdettavissa lähtökohdaperiaatteista.

Erilaisesta lähtökohdasta huolimatta on Hans Jonas Naessin kanssa samaa mieltä siitä, että länsimainen etiikka on pakostakin tullut käännekohtaan. Hän nostaa artikkelissaan esiin aikamme dilemmaa hiukan samaan tapaan kuin esim. Lyotard tutkiessaan länsimaisen kulttuurin tietokäsitysten, rationaaliteetin ja tieteen aatehistoriaa. Jonasin mukaan filosofisen eli länsimaisen etiikan syntyessä Kreikassa sitä määrittivät seuraavat piirteet: (1) kaikki toiminta suhteessa ei-inhimilliseen maailmaan oli eettisesti neutraalia, osin myös siksi, ettei osattu kuvitella tämän toiminnan vaikuttavan luontoon kokonaisuudessaan; (2) etiikan merkitys liittyi ihmisten väliseen kanssakäymiseen; (3) ihmisen perusolemus oli pysyvä ja muuttumaton, eikä sen ajateltu olevan tekniikalla muokattavissa; (4) etiikan tutkima hyvä ja paha käytäytyminen oli alaltaan ja ulottuvuudeltaan rajattua, niin ajallisesti kuin paikallisestikin. Myös toiminnan kohteen ajateltiin siis olevan joku läsnäoleva inhimillinen taho, jolloin toiminnan merkitystä, vaikutuksia ja täten eettisyyttä voitiin arvioida välittömässä toimintayhteydessä.

**J**okainen voi huomata, miten radikaalisti etiikalle asetettavat vaatimukset ovat muuttuneet. Jonasin tarkastelemaa kysymystä voisi havainnollistaa puhumalla mikro- ja makrotasojen etiikasta. Aikaisempi etiikka, vaikka sitten kuinka erilaisia muotoiluja saaneena, oli aina kuitenkin ihmiskeskeistä ja kaiken lisäksi paikallista eli lähinnä ihmissuhteiden etiikkaa:

”Yhdenkään aikaisemman etiikan ei ole tarvinnut ottaa huomioon inhimillisen elämän globaalia tilannetta ja ihmisrodun kaukaista tulevaisuutta, tai jopa sen koko olemassaoloa. Se, että nämä ovat nykyään perustavia kysymyksiä vaatii, lyhyesti sanottuna, uutta velvollisuuksien ja oikeuksien käsitettä, jolle aiempi etiikka tai metafysiikka ei kykene tarjoamaan edes periaatteita valmiista oppirakennelmista puhumattakaan.” ( )

Samaan aikaan kun luonnontieteellinen tieto ja sen tarjoamat sovellusmahdollisuudet ovat paisuneet ennennäkemättömään mitta-kaavaan, on etiikalta pudonnut pohja pois. Välttämättömien valintojen ala ja määrä on räjähdysmäisesti kasvanut, mutta valitsemisen kriteerit kadonneet. Hallitseva länsimainen tieteenfilosofia on opettanut, että tieto on arvoneutraalia, mutta samalla tiedosta ja nimenomaan tieteellisestä tiedosta on haluttu tehdä valistuksen ihanteen mukaisesti kaiken järkevän harkinnan ja toiminnan ainoa perusta. (Luonnon)tieteen varaan rakennettu tieteenihanne on siis sulkenut ulos eettisen pohdinnan mahdollisuuden mutta samalla moninkertaistanut sen tarpeen. Tästä paradoksisista on meidän nykypäivän ihmisten läh-

dettävä Jonasin mukaan etsimään uutta etiikkaa, sillä on selvää, että toiminta ei lopu teorian kuluessa loppuun.

Kokoelman viimeinen teksti on käännös filosofi *Michel Serresin* haastattelusta. Sen mukaanottamista voi oikeastaan vain ihmetellä, koska se ei tarjoa mitään uutta *Luontosopimus*-teoksen jälkeen ja kaiken lisäksi se on jo ilmestynyt lyhyemmässä muodossa ARG-lehdessä vuosia sitten. Samoin voi ihmetellä toimittajien Serres-tulkintaa, jossa he heideggerilaisin silmälasien katsellen löytävät *Luontosopimuksesta* luonnontieteitä parodioivan sanoman. Käsittääkseni (sikäli kuin esim. hänen haastatteluistaan voi jotakin päätellä) Serres suhtautuu aidon kunnioittavasti ja kiinnostuneesti luonnontieteelliseen tutkimukseen (ja samoin eksakteihin tieteisiin), enkä näe syytä sille, miksei kuka tahansa muukin ympäristöfilosofi voisi ajatella samoin. On aika kapeanäkistä pitää luonnontieteitä synonyyminä "laskevalle ajattelulle" tai teknologian ideologialle. En oikein myöskään jaksa uskoa, että Heideggerin filosofia olisi sopivin tienviitta matkalla toiminnallisempaan ympäristöfilosofiaan.

Kokoelman kaikkia käännöstekstejä leimaa tahto hahmotella uutta teoriaa, jolle uusi toiminta voisi perustua. Samalla esseet alleviivaavat tehtävänsä mahdottomuutta: näyttää ilmeiseltä, ettei tulevaisuuden etiikka enää tule perustumaan millekään jaetulle mallille oikeasta toiminnasta, ei säännöille tai laskukaavoille, ei julistuksille tai selkeille moraalikoodistoille. Vaikka etiikan perustalaskenta osoittautuukin mahdottomaksi, tämä ei mitenkään vie pois eettisyyden vaatimusta tai mahdollisuutta. Jos uskotaan vaikkapa Levinasia ja Baumania, tällöin se pikeminkin vasta mahdollistuu.

Ympäristöfilosofia on teoksessa ymmärretty nimenomaan käytännöllisen jäsenyyksen kautta. Haluttaessa tema voidaan toki nähdä käytännöllisen ohella myös teoreettisena, mutta tällöin termin alkuosalle olisi annettava merkitys, joka ei enää yhdistyisi siihen, mitä nykyään alan antologioissa käsitellään, ja koko tematiikka venyisi ja paukkuisi niin, ettei olisi mahdollisuuttakaan koota sitä käsitteleviä tekstejä mielekkäiksi antologioiksi, sillä "ympäristöfilosofian" koti- tai ulkomaisissa teoksissa ääneenlausumatta oletetaan "ympäristön" olevan synonyyminen "luonnon", "luonnonympäristön" tai "ekologian" kanssa. Toki on ollut olemassa myös teoreettista "luonnonfilosofiaa" (kirjoitettuna yhteen tai erikseen), kuten esimerkiksi esisokraattisten luonnontieteilijöiden (*fysio-logoi*) ajattelu, mutta sekin on jo jotain muuta kuin "ympäristöfilosofiaa" siinä merkityksessä, jolla viitataan tiettyyn yhtenäiseen tematiikkaan.

Lopultakin on niin, että se mitä nykyään käsitellään "ympäristöfilosofian" nimekkeen

alla, ei jäsenny minkään muun kuin inhimillisen perspektiivin kautta. Nyt en tarkoita sitä, etteikö anti-humanistinen pyrintö olisi mahdollista myös (tai nimenomaan) ympäristöfilosofiassa, vaan sitä, että keskustelua vääjäämättä motivoi inhimillinen praksis. Jos näkökulmaa laajennetaan riittävästi, vaikkapa galaksijärjestelmien tasolle, koko nykyinen ympäristöfilosofinen debatti menettää miensä. Sama tapahtuu, jos siirrytään äärimmäisiin pieniin kokonaisuuksiin, vaikkapa hiukkasfysiikkaan. Nämä tarkastelukulmat on toki nytkin mahdollista ottaa mukaan ympäristöfilosofiseen keskusteluun ja teoriaan, mutta on ilmeistä, että kysymyksenasettelu ei ole voinut syntyä niistä tai niiden kautta. Toisesta suunnasta ilmaistuna ympäristöfilosofia on sellainen tutkimuksenala, jossa

"...tieteen teoreettinen mielekkyys nojaa tieteen praktiseen mielekkyysperustaan. Tiede saa siten mielekkyytensä sanan syvällisessä mielessä käytännöstä." (Juntunen – Mehtonen: Ihmistieteiden filosofiset perusteet, s. 15).

Tässä perustavassa mielessä ympäristöfilosofia on aina käytännöllistä (suhteessa inhimilliseen praksikseen), vaikkei kaikkien sen tutkijoiden akateeminen *niche* sijaitsisikaan käytännöllisen filosofian laitoksilla.

Tuukka Tomperi

## AJAN VIRROISTA JA IDENTITEETTIEIDEN PAIKOISTA

Sakari Hänninen (toim.), *Missä on tässä?* Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja (SoPhi) 18. Jyväskylän yliopisto 1998. 190 s.

"Voi sinua, joka et halua erottautua muista ja tuoda esiin itseäsi. Voi sinua, joka et ole löytänyt tyyliäsi etkä kehittä lahojasi [...] Ette ole mitään, ellette kuvittele olevanne jotakin! Ette ole yhtään mitään ilman identiteettiä!"

Näin aloittaa jyväskyläläinen politiikan tutkija Sakari Hänninen toimittamansa kirjan *Missä on tässä?*, jonka johdannossa kysytään haastavasti, miksi imago, näyttäytyminen ja oman persoonan suotuusa esilletuominen vaikuttavat yhä tärkeämmiltä elämänhallinnan ja menestymisen välineiltä kaikilla mahdollisilla alueilla. Jos sama ongelma halutaan muotoilla yhteiskuntatieteen tai kulttuurintutkimuksen käyttämin termein, niin voidaan esimerkiksi kysyä, miksi identiteetti ja sen sukulaiskäsitteet (kuten autonomia, ruumiillisuus, kulttuuri, elämäntapa ja kulutus) ovat suurel-

ta osin syrjäyttäneet sellaiset aikaisemmin välttämättömät käsitteet kuten rakenteen ja funktion, valtion ja vieraantumisen, luokan ja liikkeen tai tavarain ja tietoisuuden.

Yleisten vastausten antaminen näihin kirjan johdannossa asetettuihin ongelmiin sijoittunee lähinnä teoreettisen tai kontemplatiivisen järjenkäytön alueelle. Johdannon loppuosaa ja artikkelien nimiä silmäillessä ilmenee kuitenkin, että kirjoittajajoukkoa on ohjannut myös tutkimuksellisesti paljon käytännönläheisempi päämäärä: pyrkimys selvittää 'ongelmakaupunki' Karkkilan heikoksi katsotun imagon tai identiteetin historiallisia juuria ja nykytilaa (tästä erityisesti Kirsti Salmi-Niklanderin, Tiina Valpolan ja Sakari Hännisen artikkelit), ja kartoittaa samalla niitä mahdollisuuksia, joita talouden ja politiikan yhtäaikainen globalisoituminen ja paikallistuminen (lyhyemmin glocalisoituminen) voisi tarjota mainitulle kaupungille tulevaisuudessa (tästä Jyrki Käkösen, Perttu Vartiainen ja Anssi Paasin artikkelit). Hännisen kirjoittama johdantoa seuraa joensuulaisen Seppo Knuutilan varsin kiinnostava kirjoitus "Menneisyys identiteetin paikkana", joka pitäytyy teksteistä ehkä selkeimmin identiteettien tutkimuksen viimeaikaisten teoreettisten kehityslinjoihin analyysiin, ja toimii siten kirjan eräänlaisena teoriajohdantona.

Kirjaa läpäisevästä Karkkila-teemasta seuraa väistämättä eräs sen sisältöä koskeva rajoitus: teoksessa ei juurikaan puhuta esimerkiksi persoonallisista, sukupuolisista tai ammatillisista identiteeteistä, puhumattakaan merkkituotteiden aikakauten olennaisesti liittyvistä tavaraidentiteeteistä eli brandeista. Lenkkitosujen tai -makkaroiden tuotekuviin on sisällytetty jo niin paljon erilaisia sosiaalisia ja kulttuurisia viittauspisteitä, että vastaavaan merkitysten tiivyyteen ja tekstuaaliseen rikkauteen ylittää enää harva kaunokirjallinen saati tieteellinen teksti. Myös *Missä on tässä?*-kokoelmassa jatkuvasti tapahtuva identiteettipuheen kytkentä Karkkilan (tai 'alueiden') nykyisiin tai tuleviin innovaatio-, onnistumis- tai verkostoitumismahdollisuuksiin aiheuttaa sen, että identiteetin yhteys (taloudelliseen) menestymiseen ja jopa kaupallisuuteen on selvästi havaittavissa. Joissain kohdissa tekisi mieli oikoa hieman mutkia ja kysyä, mikä muu tehtävä 'identiteetillä' (tai autonomialla, ruumiillisuudella, elämäntavalla...) ylipäänsä sitten on kuin toimia itselle ja muille osoitettuna vakuutuksena siitä, että "minä/me olen/olemme olemassa ja minulla/meillä menee raha- tai tunnetaloudellisesti hyvin"?

Esimerkiksi perinteentutkijoiden Knuutilan ja Salmi-Niklanderin teksteissä identiteetti saa kuitenkin sellaisia luultavasti tutummanolaisia tulkintoja, joissa korostuvat jonkin paikkakunnan tai ihmisryhmän mentaliteetti tai kulttuurinen ainutlaatuisuus. Ei voida

myöskään sanoa, että missään artikkelissa varsinaisesti pyrittäisiin rakentamaan välineitä, joiden pääasiallinen tehtävä olisi imagojen tai identiteettien kohentaminen tai paikkaileminen 'menestyksen tavoittelemiseksi'. Päinvastoin, tutkijat esittävät suhteensa aikaansa poliittisiin ja kulttuurisiin suhdanteisiin kriittisenä, ja identiteettipolitiikan negatiiviset mahdollisuudet esimerkiksi taloudellisten tai poliittisten syntipukkien luomisessa ja viholliskuvien kehittämisessä saavat erityistä huomiota. *Missä on tässä?* -kysymyksen sisältämä kontemplatiivisuus ja hämmennyneisyys ei ehkä kuitenkaan fokusoidu niin paljon itse identiteetin käsitteeseen (jota pystytään määrittelemään mm. sanomalla, että se on "koottava, joka on konstruoinnin tulos" [Hänninen, s. 7], "dynaaminen jatkuvasti muotoutuva prosessi" [Paasi, s. 180], "moninaisten ja monimutkaisilla tavoilla yhteenkietoutuvien voimien, käytäntöjen, teknikkoiden, koneistojen toiminnan tulosta. Se on niiden yhteenkytkentöjen kudelma tai kokonaisuus [Hänninen, s. 114]."), kuin se kohdistuu historialliseen aikaan ja maantieteelliseen paikkaan, ja edelleen ajassa ja paikassa eläviin ja niitä tulkitsevien ihmisten tilanteeseen.

### Kaksoishistoria

Eräs keskeinen kirjan rakennetta jäsentävä teema on niiden muutosten kuvaaminen, joita poliittiset ja taloudelliset järjestelmät ovat viime vuosikymmeninä kohdanneet, ja jotka ovat omalta osaltaan muokanneet sekä kansallisia, paikallisia että henkilökohtaisia identiteettejä. Esimerkiksi Käkösen, Vartiainen ja Paasin artikkeleissa muodostetaan kuvaa kansallisvaltion ja 'alueiden' välisestä historiallisesti muuttuneesta suhteesta. Pääsääntöisesti tässä kertomuksessa käy niin, että keskusjohtoinen, säädely ja 'sementoitu' poliittis-taloudellinen järjestelmä antaa vähitellen tilaa alueelliselle, kilpailulliselle ja 'asiakaslähtöisille' strategioita korostavalle poliittiselle hallinnolle ja elinkeinoelämälle.

Tämän tarinan rinnalla esiintyy toinen, enemmän tai vähemmän tekstin pinnassa kulkeva tarina, joka kertoo yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden omasta kehitymisestä (ks. erit. Knuutila, Hänninen). Sen kaava on jossain määrin samankaltainen kuin 'yhteiskunnan' muutoksista kerrottaessa: joskus 70-luvulla saavutti huippunsa 'essentialistinen' ja jäykähkö, rakenteisiin ja pysyviin olemuksiin keskittyvä kulttuuri- ja yhteiskuntatutkimus. Tästä mallista on kuitenkin (onneksi) päästy eroon, ja ymmärretty ryhtyä tutkimaan identiteettien ja kulttuurien prosessuaalista luonnetta. Nyt on tyypillistä kysyä esimerkiksi sitä, miten identiteettejä konstruoidaan ja uudelleentulkitaan, miten identiteettejä käytetään politiikan välineinä, tai mitä ovat ne 'verkostomaiset' ja 'yhteenkietoutuneet' käytännöt, jotka ovat identiteettien muodos-

tuksen sosiaalinen ja kulttuurinen perusta.

Nämä tarinat antavat ymmärtää, että muutokset yhteiskunnassa ja sitä tulkitsevilla yhteiskunta- tai kulttuuritieteissä ovat olleet jokseenkin samansuuntaisia. Kummassakin sfäärissä entistä keskeisempään asemaan on noussut identiteettitietoinen ja itsenäinen mutta jatkuviin vuorovaikutustilanteisiin joutuva subjekti omine tulkintoineen ja valintoineen. Sekä taloudellis-poliittisessa että tieteellisessä kielessä korostetaan verkostoitumista, liikettä, jatkuvaa muutosta, tarvetta uudelleenidentifikaatioon sekä aikaisemmin havaitsemattomia kontaktipintoja. Näitä 'uusia' vuorovaikutuksen malleja ovat esimerkiksi ajatus "glokalisaatiosta" globaalien ja lokaalisten välisenä uutena yhteenkytkentänä tai kulttuurintutkimuksen näkemys ihmisen identiteet(e)istä prosessina, johon voivat vaikuttaa periaatteessa mitkä tahansa kulttuuriset tai sosiaaliset tekijät (identiteetti ei siis ole enää esimerkiksi luokan tai sukupuolen yksitulkintainen funktio). 'Teoria' ja 'käytäntö' myös sijoittavat omaan lähimenneisyyteensä useita yhteisiä kriittiseen valoon joutuneita vastakäsitteitä, joita ovat esimerkiksi staattisuus, keskusjohtoisuus, suunnittelu ja vääärinlainen objektiivisuus.

On myös mahdollista spekuloida ajatuksella, että ne kriittiset huemiot, jotka voidaan suunnata verkosto- tai yrittäjyysyhteiskunnan ideologian avainkäsitteitä vastaan, voidaan suurelta osin suunnata myös sitä muutosta, sosiaalista konstruktivismia ja identiteettien tulkinnanvaraisuutta korostavaa tieteellistä puhetapaa vastaan, joka esiintyy 'uuden yhteiskunnan' teoreettisena ymmärtäjänä ja kriitikkona. Esimerkiksi yrittäjyyden ideologiaan sisältyvät muutoshakuisuuden, verkostoitumisen, tuotteistamisen ja kilpailijoista erottautumisen mallit vaikuttavat hiekan samalla tavalla ajatelluilta luomuksilta kuin yhteiskuntatieteellisen kielen toistuvasti viljelemät 'virtaukset', 'yhteenkietoutumiset', 'konstruointumiset' ja 'identifioitumiset'. Sekä 'yhteiskunnan' että 'teorian' omaksumat 'uudet' puhetaavat ja kielikuvat viittaavat varsin abstraktisti sellaiseen liikkeeseen, jolla irtaudutaan sekä henkilö- että yhteisötasolla 'staattisesta menneisyydestä' ja siirrytään kohti uudenlaista, dynamisempaa tulevaisuutta. Käytännössä vaikkapa ajatus identiteettien jatkuvasta 'dynamisesta' muuttumisesta ja uudelleenkonstruoi(tu)misesta ("koska niinhän joka tapauksessa tapahtuu") voitaisiin ottaa käyttöön käypänä teoreettisena perusteluna niille henkilökohtaisen kasvun, jatkuvan koulutuksen sekä ammatillisen ja maantieteellisen liikkuvuuden vaatimuksille, joita tieto- tai verkostoyhteiskunta on muutenkin täynnänsä.

Tällaiseen johtopäätökseen tai tulkintaan ei ole tietenkään välttämätöntä päätyä. Muutosta ja identiteetin monitahoisuutta ja -tulkinnallisuutta korostavassa kielenkäytössä

on kuitenkin ongelmallista se abstraktisuus, joka sanoo paljon ja suurista asioista, mutta jättää paljon myös täysin avoimeksi. Identiteettien rakentuminen ja muutos hahmottuu esimerkiksi *Missä on tässä?* -kokoelmassa meneillään olevana, suurena ja monitahoisena prosessina, joka vaikuttaa väistämättä kaikkiin paikallisen, alueellisen, valtiollisen ja ylikansallisen tason toimijoihin. Tästä useimpien nykytutkijoiden tunnustamasta 'yleisestä' faktasta näyttää kuitenkin olevan hankala päästä eteenpäin tarkemmin määrittyneeseen puheeseen. Voidaan tietysti keskustella, onko se edes tarpeellista tai välttämätöntä. Kiinnostavalta tässä yhteydessä kuitenkin tuntuu esimerkiksi J. G. A. Pocockin väite, jonka mukaan politiikan tai historian tutkijan 'poliittisena' missiona on haastaa abstraktit visiot 'kaiken muuttumisesta' tai 'jatkuvasta edistyksestä' rakentamalla sellaisia historialliseen mielikuvitukseen sekä huolellisesti rajattua ja tutkittua aineistoon tukeutuvia paradigmoja tai maamerkkejä, joiden avulla 'kehityksen virta' voidaan pysäyttää edes hetkeksi kriittistä tarkastelua varten, ja jotka mahdollisesti tarjoavat perustellun mutta 'toisin ajatellun' vaihtoehdon vallitsevalle ideologialle (esim. *Politics, Language and Time*, Atheneum, New York 1973, s. 283-291).

Abstraktisuuden vaikutelma on peräisin myös artikkeleiden rakenteesta ja esitystavasta, mahdollisesti myös koko teoksen tavoitteenasettelusta. Mitaltaan varsin lyhyissä teksteissä sanotaan aluksi jotain yleistä esimerkiksi poliittisen hallinnan muotojen historiallisesta kehityksestä, kansallisvaltioista ja alueellistumisesta tai yhteiskuntatieteen suurista kehityslinjoista. Saman tekstin lopussa on tyypillisesti lyhyt analyysi näiden yleisten muutosten vaikutuksista johonkin nimettyyn aineistoon, useimmiten Karkkilan tapaukseen. Alkuosien yleiskatsausten ongelmaksi muodostuu tällöin helposti 'peruskurssimainen' vaikutelma laveudesta yhdistyneen lievään teesimäisyyteen. Kun esimerkiksi maantieteilijä Perttu Vartiainen kirjoittaa kovassa nousussa olevaan nykysofologiaan Manuel Castelliin viitaten, että (s. 162:) "Virtojen maailman ja paikallistumisen suhde on monijännitteinen. Yhtäältä paikkojen tilojen (spaces of places) voidaan nähdä olevan alistumassa yhä selvemmin virtojen tiloille (spaces of flows)", niin lukijalle saattaa tulla mieleen naiivihko kysymys siitä, mikä tässä oikein virtaa (ja mihin?), ja mitä esimerkiksi monijännitteisyys tarkoittaa suhderekiteenä? Maantieteilijä Anssi Paasin koko kirjankin motoksi sopivan määritelmän mukaan taas (s. 180:) "Nykyisyys, menneisyys sekä yksilöllinen ja sosiaalinen identiteetti kietoutuvat toisiinsa kompleksisella tavalla. Identiteetti onkin dynaaminen jatkuvasti muotoutuva prosessi, ei mikään staattinen olotila". Tämän määritelmän todenperäisyyt-



tä ei kai kukaan kiellä, mutta kuinka paljon se lopulta kertoo?

Tapausanalyyseista monet puolestaan eivät ehdi kunnolla paneutua mihinkään aineistoon, ja tällöin niiden sisältämät väittämät ja tulkinnot ovat enemmän teoria- kuin aineistolähtöisiä. Toisin sanoen 'teoriaosien' siinänsä pätevätkin yleistyksiset jäävät hieman irrallisiksi. Parhaiten tässä suhteessa onnistuvat helsinkiläinen folkloristiikan assistentti Kirsti Salmi-Niklander ja karkkilainen arkkitehti Tiina Valpola, jotka lähtevät liikkeelle lähdemateriaalinsa tarkasta erittelystä ja myös perustelevat tekemänsä yleistyksiset kiitettävässä määrin aineistosta käsin.

Voimakkaan Karkkila-painotuksensa takia kirja sijoittuu osittain myös sellaiseen poliittis-yhteiskunnallisen pohdinnan genreen, jonka avainkysymyksiä ei ole ainoastaan teoretisoiva "Missä on tässä?", vaan myös praktinen "Miten tästä selvittää?" Teos olisi-kin ehkä kaivannut alaotsikon, josta tulisi esille sen tapaustutkimuksellinen aspekti ja keskittyminen lähinnä kaupunki- (Karkkila) tai alueidentiteettien problematiikkaan. Tällaisenaankin kirjassa on monia hyviä ja valaisevia hetkiä, mutta ainakin minut se jätti kokonaisuutena vielä hieman nälkäiseksi. Teoksen nimekkäät ja sujuvakynäiset kirjoittajat pystyisivät halutessaan varmasti tiukentamaan otettaan: verkostoituvat ja yhteenkietoutuvat identiteetit pitäisi saada yllätetyksi itse teosta!

Petri Koikkalainen

## ROSOINEN YLEISESITYS TURKIN KIRJALLISUUDESTA

Mervi Nousiainen (toim.): *Turkin kirjallisuus. Kirjailijoita ja teemoja*. BTJ Kirjasto-palvelu, Helsinki 1997. 254 s.

Nimensä puolesta *Turkin kirjallisuus* asetuu samaan sarjaan kuin esimerkiksi *Viron kirjallisuus* (SKS 1986) ja *Unkarin kirjallisuus* (SKS 1986) mutta käsittelytapa on lähempänä *Dainojen henkeä* (SKS 1990): kyseessä on kirjallisuustieteellinen artikkelikokoelma, joka tarkastelee kohdemaan kirjallisuutta eri kulmista mutta ei esitä järjestelmällistä kirjallisuudenhistoriaa; näkökulma on kuvaileva eikä analyttinen. Kirjallisuusnäytteitä tällaiset teokset eivät sisällä, toisin kuin jokin *Englantilaisen kirjallisuuden kultainen kirja* (WSOY 1933).

*Turkin kirjallisuus* on koottu lähinnä ulkomaalaisista artikkeleista, jotka on ilmeisesti-kin käännetty suomeksi. Tätä ei tosin selvitetä eikä kääntäjien nimiä mainita. Suomen-

nokset ovat melko kankeaa ja viimeistelemättömät käännösuomea. Lukuun ottamatta Tuula Kojon artikkelia on kirja siksi hankalaa ja väsyttävää luettavaa: tekstiä ei ole oikoluettu eikä kieliasua tarkistettu ("Kaikella kunnioituksella tasavaltalaisen hallituksen itse-pintaisia toimenpiteitä kohtaan naisten vapauttamiseksi, on myös sanottava, että patriarkaalinen uskonnollinen auktoriteetti, joka aikaisemmin oli pitänyt naiset valtansa alla, tilalle oli tullut kumouksellinen ja maallinen vastavoima"). Teksti vilisee kelioppi-, väli-merkki- ja kirjoitusvirheitä ja tyografisia virheitä, ja käännökset ovat kovin orjallisia. Artikkelit lienee suomennettu englannista, sillä jotkin kohdat täytyy kääntää mielessään englanniksi ennen kuin niistä saa selvää ("Runomuoto on vallitseva, kun sankarin kiihko on huipussaan, proosan ollessa kykenemätön ilmaisemaan suuria tunteita"). Tuomoinen hankaloittaa lukemista, eikä kirjaa lue *ilokseen*, vaikka aihe on kiinnostava ja tärkeä. On vahinko, että käsikirjoitus on päässyt kirjapainoon näin keskentekoisena. Jos koko teos olisi kirjoitettu yhtä sujuvasti ja innostuneesti kuin Tuula Kojon artikkeli Orhan Pamukista, teos täyttäisi paitsi tieteelliset myös kirjalliset vaatimukset.

Artikkelit on kyllä valittu onnistuneesti ja monipuolisesti: ensin käsitellään kansanrunoutta, lyriikkaa, tietyyppisiä romaaneja, sitten yksityistä romaania (Y. K. Karaosmanoglu *Muukalaista*), yksityisiä kirjailijoita (Yashar Kemal, Orhan Pamukia), yhteiskunnallista kirjallisuutta, nais- ja siirtolaiskirjailijoita ja lopuksi kirjallisuuskritiikkiä. Kokoonpano tarjoaa tietoa joka puolelta, erilaisia näkökulmia (jään kaipaamaan lähinnä näytelmäkirjallisuuden esittelyä), ja kirjallisuuden yhteiskunnallinen erityisasema käy vähitellen yhä selvemmäksi. Esimerkiksi turkkilaisesta runoudesta voidaan havaita:

"Turkkilainen lyriikka sitoutuu paljon voimakkaammin yhteiskunnalliseen keskusteluun [kuin pohjoiseurooppalainen runous]. [...] turkkilaisille on vierasta sen tyyppinen 'luonnonmystiikka', jota pohjoismaiset runoilijat viljelevät." (Jitka Zamrazilová-Jakmyr.)

Turkki kuuluu niihin yhteiskuntiin, joissa kirjallisuutta sensuroidaan. Kirjailijat voisivat pitää sensuuria imartelevana – osoittaahan se, ettei kirjallisuus ole aivan merkityksetöntä –, ellei siitä koituisi niin monenlaista harmia: sananvapauden ja aiheiston kaventumista, kahnauksia ja oikeudenkäyntejä, takavarikoja. Kirjailijat ovat 1800-luvulta lähtien edustaneet Turkin älymystöä (*aydin*), ja he ovat levittäneet maahan eurooppalaista valituksen sanomaa. Ensin sulttaanit ja sitten kenraalit ovat katsoneet heidän pyrintöjään karsaasti: kirjoja on kielletty, poltettu ja kirjailijoita vainottu. (Maassa on ollut kolme sotilasvallankaappausta, v. 1960, 1971 ja

1980.) Vallanpitäjien lisäksi uskonnolliset kiihkoilijat ovat ahdistelleet ja jopa murhanneet kirjailijoita.

Länsimaiset – lähinnä ranskalaiset – vaikutteet alkoivat saapua Turkkiin vasta 1800-luvulla, ja turkkilaisen romaanin historia alkaa 1860-luvulta. Romaanit ovat voimakkaasti sitoutuneet realistiseen perinteeseen ja yhteisölliseen kuvaustapaan (kylä- ja sukuroomaanit). Kirjailijoita ovat kiinnostaneet mm. "yhteiskunnan merkitys ja arvo, yksilön paikka yhteiskunnassa ja ihmisluonnon arvostus". Ajateltiin, että kaunokirjallisuuden täytyy heijastaa, analysoida ja jopa ratkaista sosiaalisia ongelmia. Siksi on ymmärrettävää, että ns. jälkimoderni romaani, joka oli syntynyt viimeistään jo 1960-luvulla (esim. Italo Calvino, Gabriel García Márquez, Kurt Vonnegut), saapui Turkkiin vasta 1980-luvulla ja ensivastaanotto oli hämmäntynyt. Turkissa jälkimodernin romaanin kättilönä ei toiminut niinkään strukturalismi vaan vuoden 1980 sotilasvallankaappaus. Vasemmisto taantui paitsi Turkissa myös muualla eikä "yhteiskunnallinen osallistuminen" enää tuntunut mielekkäältä. Kuten Berna Moran huomauttaa, "uuden romaanin" taustalla oli tuomi kirjallisiakin syitä: sosialistinen 1970-luvun romaanityyppi yksinkertaisesti kaluttiin loppuun ja tarvittiin uudentyypistä kerrontaa. Jälkimoderni romaani täytti tyhjiön. Suuntauksen suosituin edustaja lienee Orhan Pamuk, jonka teoksia on suomennettukin (*Valloinen linna*, *Uusi elämä*, *Musta kirja*). Hän edustaa "metafiktivistä" kirjallisuutta, joka on tullut suosituksi mm. Umberto Econ ja Jos-tein Gaarderin ansiosta. Pamukin esittelee Tuula Kajo, joka on suomennanut kaksi hänen teostaan.

Psykologinen kuvaus ei ole ollut turkkilaisen kirjallisuuden polttopisteessä. Taustalla on kaksi seikkaa. Yhteiskunnallisissa romaaneissa kuvataan yksilöiden sosiaalista tilannetta, ja toisaalta romanttisessa viihdekirjallisuudessaakin henkilöahmot ovat ohuita ja tyytelyjä. Tällaisten kirjojen päähenkilö on "yksinkertaisesti väline, joka vie toimintaa eteenpäin". Vain muutamilta kirjailijoilta tapaa John Steinbeckin laisia psykologisia kuvauksia.

Naiskirjailijain asema on Turkissa ollut erityisen tukala. Naisia syrjitään ja sorretaan, eikä heillä ole ollut samanlaisia koulutusmahdollisuuksia kuin miehillä; musliminainen oli "kasvatettu palvelemaan vain kotia ja perhettä". Turkin kielessä *nais*-sanaan liittyy häveliäs ja rivo vivahde. Niinpä naiskirjailijat ovat yhä poikkeuksia; eräässä antologiassa esitellään 82 runoilijaa, heidän joukossaan yksi nainen.

Naiskirjailijat esittelevät teoksissaan paitsi naisten asemaa myös naisen kokemusta ja identiteettiä. He ovat käsitelleet epäkohtia, joista ei vielä ole päästy: halveksuntaa,

väkivaltaa, raiskauksia. Merkittäviä naiskirjailijoita on esiintynyt 1890-luvulta lähtien, jolloin Fatma Aliye ryhtyi väittelemään uskonnollisten auktoriteettien kanssa monivaiheisuudesta. Halida Edib-Adivarin teoksista voidaan löytää edistyksellisiä, vapautuneita naishahmoja, vaikka esimerkiksi *Kalb Agrisi* -nimisessä romaanissa (1924) feministiset ajatukset pannaan itävaltalaisen eikä turkkilaisen naisen suuhun. Sukupuoliasioita naiskirjailijat alkoivat käsitellä vasta 1960-luvulla, eli kuten Salih Parker hiukan koureisesti ilmaisee:

”Sukupuolisuuden selkeä ilmaisu naisten kirjoittamaan kaunokirjallisuuteen ilmestyi 1960-luvulla ottaen käyttöön aikaisempaa rohkeamman diskurssin, jota sosiaalisten tabujen paineessa kamppailevat miehet olivat toistaiseksi olleet haluttomia hyväksymään. Kaikkein suorasukaisimman, estottomimman [sic] sukupuolisuutta on käsitellyt Pinar Kür, jonka kolme romaania [...] olivat jonkin aikaa kiellettyjen kirjojen listalla siveettömyytensä vuoksi.”

Turkki sijaitsee maantieteellisesti ja kulttuurisesti kiinnostavassa paikassa; Suomen lailla se sijaitsee idän ja lännen rajalla, mutta vastakohtaisuus on jyrkempi kuin meillä: Turkissa kohtaavat eurooppalainen ja itämainen sivistys, kristinusko ja islam. Tällaisissa oloissa syntyy välitöntä ja kuumeista kaunokirjallisuutta, josta intohimot erottuvat selkeästi. *Turkin kirjallisuus* kykenee oivallisesti valottamaan sanataiteen asemaa tässä ristiriitaisessa maassa. Pelkään kuitenkin, että kirjan vaikealukuinen esitystapa saattaa hiukan vieraannuttaa hyvän kirjallisuuden ystäviä.

Markus Lång

## MITÄ TEKEMISTÄ ON KAIVOSAMMAKOLLA JA FILOSOFIALLA KESKENÄÄN?

Laine, Timo ja Kuhmonen Petri. Ajattelukirja filosofiaan. Jyväskylän yliopiston kirjaston julkaisusyksikkö: Jyväskylä, 1998. 201 s.

”Kaivosammakon kanssa ei voi puhua merestä”, toteaa nyt arvosteltavana olevan kirjan kirjoittajista toinen miltei teoksen ensilehdillä (s.11). Miksi ei, mikä on kaivo, kuka on sammakko, kuka sammakon kanssa puhua, ja miksi merestä tulisi ylipäätään puhua? Ja mitä tekemistä kaivosammakolla on filosofian kanssa?

Jyväskylässä sekä tutkijoina että opettajina vaikuttavat Timo Laine ja Petri Kuhmonen ovat kirjoittaneet taas yhden johdantokirjan

filosofiaan. Eikö meillä ole jo riittävästi teoksia, joissa filosofian peruskysymykset käydään läpi suomen kielellä ja kohtalaisen ymmärrettävästi? Esimerkiksi Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri sanoivat toimittamastaan Filosofian historian kehityslinjoja -teoksesta (1998), että he ovat saattaneet julki ensimmäisinä Suomessa sellaisen filosofian historian, jossa faktatkin pitävät paikkansa (olivatko siis esimerkiksi Salomaa I ja II (1989) huuhaata?!).

Tällöin ei uusia filosofian perusoppikirjoja eikä uusintapainoksia muista aiemmista teoksista enää tarvita. Filosofian historiahan on peruskysymysten äärellä pyörimistä. Jos peruskysymykset on kerran asianmukaisesti asetettu paikalleen, kannattaa filosofian oppikirjan kirjoittamista suunnittelevien suunnata energiansa johonkin muuhun. Kuten vaikkapa faktapohjaisen nykyfilosofian lukemiston kirjoittamiseen. -ko?

Läpikäyviä ja esitteleviä peruskirjoja on Korkmanin ja Yrjönsuuren teoksen lisäksi moniaita muitakin, sekä laadukkaita ja laajoja kuten esimerkiksi Jussi Kotkavirran & Seppo Nyyssösen Ajatus (1994), että vähemmän laadukkaita ja kapeamman lähestymistavan kautta kirjoitettuja (esimerkiksi Timo Airaksinen ja Anssi Kuusela 1994). Tämän tyylistä kirjaa, jonka Timo Laine ja Petri Kuhmonen ovat kirjoittaneet ei tietääkseni ole suomen kielellä kuitenkaan aiemmin julkaistu, joskin heidän tuotoksensa on kaukaista sukua Juha Varton (1994 ja 1995) Filosofian taito -kirjoille pohtimiseen haastavan esittämistapansa kautta.

**F**ilosofian peruskysymykset olemisesta, tietämisestä, hyvästä, oikeasta, kauniista... kulkevat mukana koko Timo Laineen ja Petri Kuhmosen kirjassa tummanakin pohjavirtana, mutta ne hahmottuvat siinä käsin, minkälaista keskustelua lukija uskaltautuu lukemansa kanssa käymään. Tämä ei ole aivan tavallista oppikirjassa.

Esimerkiksi: Sen sijaan, että lukija saisi luvun alussa heti ensimmäisessä lauseessa uuden halon mottiinsa malliin ”yksi filosofian perusalajo on epistemologia eli tieto-oppi” joutuu hän ensin kysymään oman tietämisensä rajaa. Tätä kautta hänet johdatellaan kohti yleisempää tietämisen kysymistä.

Toki esitteleväkin tekstiä kirjasta löytyy, mikä on hyvä. Referoivaa tyyliä ei voi ainaakaan oppimateriaaliksi tarkoitettusta julkaisusta jättää pois. Tässä teoksessa referointi kuitenkin palvelee kirjoittajien tarkoitusta saattaa alkuun filosofinen dialogi ensin luetun ja lukijan, ja, ehkä myöhemmin, lukijan ja maailman kanssa. Tähtäin on jossakin muualla kuin esimerkiksi ylioppilaskirjoituksista selviämisessä.

Otetaan esimerkiksi jo mainittu tiedon kysymys, jota kirjoittajat käsittelevät mm. ss. 121-134. Ensimmäistä, miten eri ismeissä

oletetaan ja on oletettu ajatuksen ja todellisuuden suhteen olevan. Esitellään empiristit ja lainataan Humea. Seuraavaksi kerrotaan rationalisteista, Descartesin kautta. Sitten tuodaan tekstiin Kant ja hänen ratkaisunsa empirismi-rationalismi -kiistaan. Välikysymyksessä asetetaan lukija miettimään, miten Kantin ajatukset voisivat liittyä kirjassa aiemmin esiin otettuun perspektiivisyyden teemaan. Sitten puhutaan tietämisen kysymisestä 1900 -luvulla: ”Kun klassikot puhuvat aistien pätevydestä, puhuvat kielen analyttikot inhimillisen kielen mahdollisesta harhaanjohtavuudesta (133)”.

Tässä kohtaa esittelevä kirjoittaja referoisi vähän Wittgensteinia ja mainitsi ehkä joitain ranskalaisia kielifilosofoja, Derridan vaikka. Tai, jos kirjoittaja katsoisi että yleisluontoinen maininta riittää, hän vaihtaisi lukua ja alkaisi referoida muita sisältöjä.

**T**imo Laine ja Petri Kuhmonen kuitenkin pysäyttävät lukijansa: ”Kokeile piirtää kuva, jossa asetat paikoilleen ajattelun, aistikkemuksen ja vaikkapa omenan siten, että se esittäisi empirismin, rationalismin ja Kantin mallin tiedostamisesta. Muuttuuko kuva mitenkään, jos asetat omenan paikalle tämän kirjan, mitä tarkoittaa ‘kokemus kirjasta’? (134).” Ja: ”Tämän luvun alussa pyydettiin katsomaan ikkunasta näkyvää maisemaa. Pohdi muistiin kirjoittamiasi huomioita näkyvästä: miksi olet kiinnittänyt huomiosi juuri näihin seikkoihin? Mitä erilaisia selityksiä sille voisi nyt löytyä edellä esitettyjen teorioiden mukaisesti? Millaista selitystä itse pitäisit ymmärrettävimpänä? (134)”. Asioiden mieleenpalauttaminen tai erilaisten määritelmien ulkoopetteleminen ei riitä, vaan esiin nousseisiin asioihin on otettava ajatuksellinen suhde.

Paikka paikoin Timo Laineen ja Petri Kuhmosen esittämiä välikysymyksiä on kuitenkin tukahduttavan paljon (esim. ss.62-65, 89, 98, 119, 135, 157). Lisäksi jotkut kysymyksistä ovat niin raskaita (esim. ss. 141: ”Mitä siis tarkoitamme toisen ymmärtämiseksi?”), ettei lukija välttämättä jaksa miettiä niitä siinä määrin kuin ehkä olisi hyväksi. Raskautta lisää se, että tekstiosuudet on jätetty sittenkin kysymyksiin nähden kevyehköiksi – ehkä tarkoituksella? Kirjoittajat ovat liittäneet teokseensa valikoidun kirjallistan. Kenties Timo Laine ja Petri Kuhmonen luottavat optimistisesti siihen, että oheistekstejä käytetään ja että niitä on helposti saatavissa.

Seuraavia painoksia silmällä pitäen kirjoittajat voisivat harkita kysymysten määrää ja muotoa sekä karsia selvät heittokysymykset (esim. ss. 123: ”Minkälainen moraalinen suomalaisilla pankkimiehillä oikeastaan onkaan?”) pois. Keskittyneempi kysymisen tapa helpottaisi lukijaa ja luetuttajaa.

Toisaalta, kirjaa ei ole tarkoitettukaan läpi luettavaksi perinteisen oppikirjan tapaan,

# MARX JA KOMMUNISTINEN MANIFESTI TÄNÄÄN

Seminaari ja 150-vuotiaan Kommunisti-  
sen manifestin uuden suomennoksen  
julkaisutilaisuus 10.10.1998.

Tampereen yliopisto, Attila, Yliopistonkatu 38,  
2 krs., ls. 260.

## Ohjelma:

- 10.15 **Antti Eskola:** Piirteistä toimintaan. Marx  
ja persoonallisuuden  
psykologia Suomessa  
11.15 Kahvi  
11.30 **Lauri Mehtonen** esittelee Frigga ja  
Wolfgang Fritz Haugin  
11.45 **Wolfgang Fritz Haug:** Globalization in  
the "Manifesto" and Today  
13.00 Ruokailu  
14.00 **Frigga Haug:** Feminist Remarks to the  
"Communist Manifesto"  
15.00 **Wolfgang Fritz Haug:** "Historical  
Critical Dictionary of Marxism" as a  
Project: Problems, Tasks, Situation

vaan kuten kirjoittajat sen sanovat (ss.5) :  
"Tämä on painotukseltaan enemmänkin työ-  
kirja, 'ajattelukirja'. Ajattelun taitoja opiskel-  
laan tehtävien avulla. ... Kirjan tekstiosuudet  
saavat merkityksensä vasta tehtävien kautta.  
Jos tehtävät hypätään yli, jää tekstiosuuksien  
ymmärtäminen kapeaksi. Tässä mielessä  
tehtävät ovat ensisijaisia, tekstit tukevat niitä  
ja herättävät toivon mukaan myös uusia ky-  
symyksiä."

Filosofiaa aloittelevan oppikirjaksi kirja on  
vaativa. Lukija haastetaan aina vain uudes-  
taan miettimään suhdettaan luettuun ja filo-  
sofiaan, eikä se, joka luetuttaa pääse yhtään  
sen helpommalla. Myös hänen on tehtävä  
ajatukset eläviksi, ensinnä omalla kohdallaan  
ja lisäksi suhteessa jokaiseen opinto-  
ryhmään. Eikä luetuttajalle ole olemassa  
opettajan opasta, hän on oman itsensä va-  
rassa. Koettelevaa – antoisaa – kokeilemi-  
sen arvoista. Varsinkin ne sammakot.

Riitta Koikkalainen

## VIITATTU KIRJALLISUUS:

- Airaksinen, Timo ja Kuusela, Antti. 1994.  
*Lukion filosofia. Johdatusta filosofiaan.*  
Helsinki: Otava.  
Korkman, Petter ja Yrjönsuuri, Mikko (toim.).  
1998. *Filosofian historian kehityslinjoja.*  
Helsinki: Gaudeamus.  
Kotkavirta, Jussi ja Nyyssönen, Seppo. 1994.  
*Ajatus. Johdatus filosofiaan.* Espoo: Wei-  
lin + Göös.  
Salomaa, J.E. 1989 (1935). *Filosofian histo-  
ria I-II.* Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston fi-  
losofian laitos. Julkaisu numero 38. En-  
simmäinen painos Helsinki-Porvoo:  
WSOY.  
Varto, Juha. 1994. *Filosofian taito.* Osa 1.  
Helsinki: Kirjayhtymä.  
Varto, Juha. 1995. *Filosofian taito.* Osat 2-3.  
Helsinki: Kirjayhtymä.

## FILOSOFIAN PROBLEEMI

Cicero kirjoitti Ateenaan filosofista oppia hakemaan lähteneelle, mutta näiden opintojensa suhteen kuitenkin isälleen pettymystä tuottaneelle Marcus -pojalleen kolmeosaisen filosofisen dissertaation *Velvollisuuksista* (*De Officiis*). Ciceron mukaan jo ylipäänsä filosofin arvonimellä kutsumisen edellytykseksi tuli katsoa, että ajattelija itse asetti puolustettavakseen joitakin yleisiä ja hyvänä pitämiään moraalisia preferenssejä tai normeja. Kirjassa esittelemiensä velvollisuuskäsitystensä ohella esiintyen myös itse "filosofinvaipassa", Cicero toivoi poikansa ottavan huomioon hänelle keskeisen retorisen ihanteen lisäksi myös filosofisen sivistyksen sekä mainittuihin elimellisesti liittyvän, Ciceron ajattelussa inhimillisestä lempeydestä kohti sivistynyttä avarakatseisuutta laajentuvan, humanitas hyve-käsitteen merkityksen myös oman henkisen elämänsä rakennusaineiksina. Latinankielisen proosan kirkkaimpana tyylitaiturina ja filosofiassaan stooalais-perustaisena eklektikkona tunnettu Cicero ei teoksessaan karta muiden ajattelijoiden muotoilemien oivaltavien ajatuskehittelyjen esittelyä sellaisenaan kuten seuraava lainauskin *Velvollisuuksista* osoittaa:

"Plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum: sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere. In utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate, ut putat, officium dirigit magis quam humanitate. Quaerit, si in mari iactura facienda sit, equine pretiosi potius iacturam faciat an servuli vilis. Hic alio res familias, alio ducit humanitas."

"Hekatonin velvollisuuksia käsittelevän teoksen kuudes kirja on täynnään tämäntapaisia kysymyksiä: "Jos viljan hinta on ylettömän korkea, voiko kunnan mies jättää orjansa ruokkimatta?" Hän pohtii kysymystä puoleen ja toiseen, mutta päätyy lopuksi johtamaan velvollisuuden enemmän hyödyn kuin – sen mukaan kuin hän sen käsittää – kuin inhimillisyyden pohjalta. Sitten hän tiedustelee: jos merellä on heitettävä osa lastista yli laidan, tulisiko ennemmin heittää laivasta kallis hevonen vai arvoton orja? Tässä tapauksessa omaisuuden ajatteleminen johtaa toiseen, inhimillisyyden suuntaan."

Esitellessään valittuja lainauksia filosofi Hekatonin *Velvollisuuksista*-kirjassaan hahmottelemista moraalisisista ongelmatilanteista Cicero koskettaa erästä philosophia perenniksen, jokaiselle sukupolvelle aina uudelleen ratkaistavaksi asetuvaa ongelmaa: kysymystä arvoista. Tämä jo antiikin ihmiselle (jopa primääriseen) akuutti kysymys näyttää lähes kaksituhatta vuotta myöhemminkin aivan erityisesti askaruttaneen esimerkiksi erästä vuosisatamme alkupuoliskolla vaikuttanutta filosofi J.E. Salomaata, joka kiteyttää arvo-ongelman ytimen *Filosofian probleemeja* kirjassaan seuraavasti: "Mutta sittenkään ihmiselle kulttuuriolentona ei ole tärkeintä tietää, onko luonnonkaikkeus 3-, 4- vai 5-ulotteinen, onko se äärellinen vai ääretön, mikä on atomien rakenne yms. (...) syvimmältä meitä koskettavat kuitenkin ne ratkaisut, jotka annamme arvojen maailmaa koskeviin kysymyksiin. Onko esim. olemassa moraalinen maailmanjärjestys, jonka loukkaaminen johtaa kohtalokkasiin seuraamuksiin ja jonka seuraaminen edistää moraalisen arvon toteutumista? Onko kauneus jokin puoli kaikkeutta, vai onko se vain meidän arvostuksemme tuote? Onko uskonnollisella kokemuksellamme jokin perusta kaikkeudessaamme vai onko se pelkkää tyhjyyttä? Sanalla sanoen, onko mitään varmuutta siitä, että arvot, joita pidämme korkeimpina, ovat todellisia arvoja, vai ovatko ne esim. fiktioita."

Lähteet: Cicero: *De Officiis*, liber III (suom. Marja-Leena Itkonen-Kaila)  
J.E. Salomaa: *Filosofian probleemeja*

Mikko Leinonen