



niine'näin

filosofinen
aikakauslehti
talvi (4/98)

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, fituto@uta.fi
Kimmo Jylhä, Samuli Kaarre, Reijo Kupiainen
Marjo Kylmänen, Heikki Suominen, Sami Syrjämäki
(fisasy@uta.fi)

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, Tere Vadén, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, Jussi Vähämäki

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 140 mk, ulkomaille 200 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAKAS

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-362 3185

ILMOITUSASIAKAS Kimmo Jylhä, puh 040-5681996

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

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä (kimmo.jylhamo@uta.fi)

WWW-SIVUT Samuli Kaarre (samuli.kaarre@uta.fi)

ISSN 1237-1645

5. vuosikerta

PAINOPIIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Tuomo Aho, FT, dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Pekka Elo, Filosofian ja elämäntutkimustiedon ylitarkastaja, Opetushallitus
Anthony Flew, ks. s. 53-
Ernesto Garzón Valdes, professori, Mainz'n yliopisto
Jukka Hankamäki, FT, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Aki Huhtinen, FT, Helsinki
Jouko Huru, YTL, tutkija, Rauhan- ja konfliktitutkimuskeskus, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto
Rauno Huttunen, FM, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Kimmo Jylhä, FM, tutkija, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto
Decimus Junius Juvenalis, ks. takakansi
Simo Knuutila, akatemiaprofessori, teologisen etiikan ja uskonnonfilosofian professori, Helsingin yliopisto
Jussi Kotkavirta, FT, ma. professori, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Jukka Laari, YTL, ma. tuntiopettaja, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Mikko Lahtinen, YT, FL, tutkija, Poliittien tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Pertti Lappalainen, YTT, ma. yliassistentti, Poliittien tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Gilbert Larochelle, poliittisen filosofian professori, Ihmistieteiden laitos, Université de Québec à Chicoutimi
Mikko Leinonen, FM, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto
Olli Loukola, tutkija, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Ville Lähde, fil.yo, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Vesa Oittinen, FT, dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Markku Oksanen, ks. s. 50
Passmore John, filosofian emeritusprofessori, Australian kansallinen yliopisto
Sami Pihlström, ma. professori, Kuopion yliopisto
Val Plumwood, ks. s. 48
Mikko Salmela, FT, tutkija, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Tuija Saarema, YTM, FM, Nykykulttuurin tutkimusyksikkö, Jyväskylän yliopisto
Kaarina Suonio, toimitusjohtaja, Tampere-talo, Tampere
Juha Suoranta, professori, Kasvatustieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto
Jarkko S. Tuusvuori, FL, Naantali
Tere Vadén, FT, Högskolan i Skövde, Ruotsi
Pekka Wahlstedt, fil. yo., Helsinki
Niklas Vainio, fil. yo, Tampere
Jyrki Vainonen, FM, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto
Juha Varto, tutkimusjohtaja, Mercuria Business School, Vantaa
Ari Virtanen, FL, amanuensi, Matemaattisten tieteiden laitos, Tampereen yliopisto

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *niin & näin* noudattaa refereesimenettelyä. 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 välttämättömänä 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.

niin & näin 4/98

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

Tekijänoikeus, tekijä ja Foucault

7 Jarkko S. Tuusvuori, *Suomentajan esipuhe*

8 Gilbert Laroche, *Kantista Foucault'hon – mitä tekijänoikeudesta jää jäljelle?*

16 Jukka Laari, *Michel Foucault*

18 Pekka Wahlstedt, *Seksuaalisuuden historia*

21 Kimmo Jylhä, *Foucault ja Nietzsche*

22 Sami Pihlström, *Kuolemasta syntymään*

Opettamisen filosofia

24 Rauno Huttunen, *Puolimatkan käsitys indoktrinatiivisesta opetuksesta*

29 Mikko Salmela, *Korvaako indoktrinaatio opetuksen?*

31 Niklas Vainio, *Sofian ja sokrateen virtuaalimaailmat*

Poliittisesta arvioinnista

34 Pertti Lappalainen, *Poliittinen arviointi ja politiikan tutkimus*

Positioita: Rasvasta ja mestareista

41 Ari Virtanen, *Rasvainen mestari*

46 Aki Huhtinen, *Rasvainen mestari rasvattomissa silmissä*

Luonnollisia haastatteluja

48 Ville Lähde, *Val Plumwoodin haastattelu*

50 Tere Vadén, *VTT Markku Oksasen haastattelu*

Kolumni

52 Arne Nevanlinna, *Ollos huoleton*

Teologian falsifikaatio

53 Olli Loukola, *Suomentajan johdanto Teologian falsifikaatioon*

54 Anthony Flew, *Teologian falsifikaatio*

Marcusen syntymästä 100 vuotta

56 Ville Lähde, *Herbert Marcuse – kapinaguru vai hiljainen hahmo*

Oikeudenmukaisuudesta

58 John Passmore, *Fanaattisuus, suvaitsevaisuus ja filosofia*

53 Ernesto Garzón Valdes, *Onko moraalista järkevyydestä moitteettoman moraalin mittapuuksi*

Kolumni

74 Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

Kirjat

75 Timo Airaksinen: *Todellisuuden kosketus*; Timo Airaksinen: *Lukion filosofia*;

Timo Airaksinen: *Lukion filosofia. Filosofisen etiikan perusteet* (Jarkko S. Tuusvuori)

76 Irmeli Hautamäki: *Marcel Duchamp. Identiteetti ja teos tuotteina* (Jarkko S. Tuusvuori)

77 Tapani Kelomäki: *Ekvatiivilause* (Tuomo Aho)

78 Ben Furman: *Ei koskaan liian myöhäistä* (Juha Suoranta)

79 Camille Brumonti: *Auto-Ca-fé* (Jukka Hankamäki)

80 Pekka Visuri: *Turvallisuuspolitiikka ja strategia* (Jouko Huru)

81 Anja Snellman & Ulla Jokisalo: *Side* (Tuija Saresma)

82 Seppo Toiviainen: *Kantapöydänimu. Juoppokulttuuri valintana ja pakkona* (Juha Suoranta)

84 Juha Luodeslampi: *Filosofia ja tieto*

Pentti Määttä: *Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin*

Juha Räikkö (toim.): *Filosofia. Käsitteellisen ajattelun perusteita* (Jarkko S. Tuusvuori)

86 *niin & näin* -lehden 5-vuotisindeksi (1994-1998)

PÄÄKIRJOITUS

Augusto Pinochetin kannattajat leimaavat ex-diktaattorin vastustajat ja vastuuseen vaattijat sosialisteiksi tai kommunisteiksi. Chileläisessä todellisuudessa sosialismi on nykyäänkin poliittisesti terävä pelottelu- ja leimasaana, jota oikeisto käyttää aseenaan taistelussa demokraattisia liikkeitä vastaan. Toisin on koto-Suomessa, jossa sosialismi on poistunut puolueiden sanastoista, eikä sosialisteista kukaan kannu huolta. Pistokokeesta käy vilkaisu päivän lehteen: kotimaansivuilla ei näy sosialismia tai sosialisteja.

Siis sosialismi on Suomessa *passé*. Harmillista, jos näin on, sillä sosialismilla on ansionsa. Esitän yhden perustelun väitteelleni. Se liittyy ruoan ja juoman tarpeemme tyydyttämiseen. En tässä nyt tarkoita maailman näköongelmaa tai muita globaalien kapitalismin pimeitä puolia, vaan suomalaisen ravintolakulttuurin nykyisiä epäkohtia. Kuten historioiden Matti Klinge ja filosofi Lauri Mehtonen ovat useasti todenneet, suomalainen seurallisuuden tasavalta on kerrassaan alennustilassa. Pätkätyöllistetyt tarjoilijat ja suurtaoluskeittiölinjan käyneet kokkaajat eivät hallitse ravintola- ja ruokakulttuurin alkeitaakaan, puhumattakaan asiakkaista. Jopa perinteiset salit sekä hyvät ja kalliit (nykyään pelkästään kalliit) paikat on turmeltu *kitschillä* ja *muzakilla*, asiakkaat hotkivat ruokansa ja särpivät kaljaa tai colaa. Keskustelua ei kannata edes yrittää virittellä, sillä hälinä ja huoltoasemahumppa peittävät puheään, lapset mellastavat puuhannurkissaan, ja tarjoilijan katseen pyydystämisen vie lopunkin ajan ja tarmon. Viinakoiratkin ovat kuolleet, niiden tilalla on milloin minäkinlaisesta törpöstä juotettavia neljän tai kahdentoista senttilitran pipettiannoksia.

Toisin oli ennenvanhaan! Todisteeksi ei tarvitse kuin napata hyllystä joku vuosisadan vaihteen suomalaista ravintolaelämää kuvaava teos: hyvin pukeutuneita herroja ryypylasit huulillaan, viinakoira vahtipaikallaan, valkoista ja tärkättyä liinaa, huolella hoidettuja viiksiä ja kaunista vaimoväkeä, käsityöläis-

mestarin kädellä loihdittuja salin yksityiskoh-
tia, kultivoituneelta näyttäviä pöytäseuroja,
ammattistaan ylpeitä hovimestareita, palvelu-
alttiita tarjoilijattaria yms.

Tällaista kuvaa katsoessaan edesmennyt isoäitini tai isotätini olisi heti sanonut, että herrasväkihän se siinä juhlii, vaikkei tietenkään kiertokoulun käynyt pyykkärintytär tai ompelijan opin käynyt räätälintytär moisessa seurassa koskaan itse ollut ollutkaan. Mutta sotien jälkeen maailma muuttui toisenlaiseksi. Sellaiseksi, ettei joku seurahuoneeseen ollut enää 1980-luvulla mahdoton lounaspaikka mummoille keskuuokkaistuneine lapsineen ja lapsenlapsineen. Vaan miten onkaan itse seurahuoneen laita? Rappiolla koko paikka! Kyllä sinne voi kuka tahansa ja miten tahansa nykyään mennä – töihin tai asiakkaaksi – mutta tyyli ja maku tällaisesta discon ja lounasbaarin sekasikiöstä puuttuu tyystin. Jos sitä muka onkin, on se vain ohimenevää trendiä, kuten sikarin nuoleskelua, *Beaujolais Nouveaun* korkkaamista tai nyky-ylioppilaiden herraskaista frakkisnobbailua "haalaribileiden" lomassa.

Jälleen yksi osoitus siitä, mitä seuraa, kun suuret joukot tai pikkuporvarillisen sivistymättömät kaupparatsut päästetään sisälle: tyyli ja maku degeneroituvat, kultivoituneisuudesta ei puhuttakaan. Tämäkö on ravintolakulttuurin demokratisoitumisesta maksettu hinta? Kun seurahuone vielä oli jotakin, ei ollut varaa, kun on varaa, ei seurahuone enää ole mitään. Ja kuitenkin jokainen *valistunut* ihminen tietää, ei sitä että voi ja kerma ovat epäterveellisiä, vaan että voilla ja kermalla valmistetun ruoan ja ajatuksia kirjoittavan juoman äärellä on oiva tilaisuus kultivoida itseään ja seurallisiaan. Hyvä seura ja maukas ateria eivät kehitä vain gastronomista aistiamme, vaan myös eettistä ja esteettistä makuamme. Päivällinen ei ole nautinto vain vatsalle, vaan koko sosiaaliselle minillemme. Ruoka- ja juomakulttuurin tuntemuksen kartuttaminen liittyy parhaimmillaan saumattomasti kulttuuris-

ta ja historiasta tietoiseksi tulemisen yleiseen prosessiin. Ei siis ihme, että valistusfilosofit, kuten Hume ja Kant kirjoittivat niin suurella antaumuksella sosiabiliteetin kysymyksistä. Ei siis ihme, että Klingen ja Mehtosen kaltaisten seurallisuuden teorian ja käytännön harrastajien äänessä on haikeutta. Niin oikeassa he ovat!

Mitä on tehtävä? Palattava menneisyyteen? Siis yhteiskuntaan, jossa pyykkäriin tai räätälin tytöt eivät voineet kuvitellaakaan itseään seurahuoneen pöytään, siihen maailmaan jossa herrasväki nautti yksinoikeudella niistä runsaista kultivoitumisen mahdollisuuksista, joita menneisyyden ravintolakulttuuri sille varmasti tarjosi? Onneksi kuitenkin tällaisen sääty-yhteiskunnan renessanssille ei ole olemassa todellisia edellytyksiä: Mistäpä me sivistyneet herrat rouvineen yht'äkkiä nappaisimme? Mistäpä me nöyrät tarjoilijattaret ja imartelevaiset hovimestarit yht'äkkiä pestaisimme? Minnepä me nykypäivän kuluttajat yht'äkkiä laittaisimme? Snobien ulkokohtaiseksi trendiksi jäisi koko hanke, liian elitistiseksi muodostuisi asiakaskunta.

Siis, vastaus olkoon sosialismi! Sosialismin todelliseksi määritelmäksi ehdotankin seuraavaa:

Sosialismi on ravintolasali, jonka kultivoituneessa ilmapiirissä kuka tahansa voi kehittää makuaan ja seurallisuuden aistiaan.

Jos tällainen ravintolasalin symboloima "filantropinismi" toteutuisi, merkitsisi se todellista vallankumousta kulttuurissa ja todellista demokratiaa yhteiskunnassa. Ei enää pika-ruokaloiden markkinahälyn ilmapiirin hegemoniaa, vaan rauhaisia mutta eloisia ruoan ja juoman miljöitä, joiden sivistyneessä atmosfäärissä kestävävät ja kestijät voisivat yhdessä osallistua inhimillisen täydellistymisen pyrintöön.

Mikko Lahtinen

VASTAUKSIA JA OIKAISUJA KIRJOITUKSIIN ARISTOTELEEN TEOSTEN SUOMENNOKSISTA

Niin & näin -lehden numerossa 2/98 eri alojen edustajat esittivät näkemyksiään eräistä Aristoteleen teoksista tai niiden suomennoksista. Teivas Oksala kysyy, onko toimituskunta tehnyt jotakin sen hyväksi, että *Runousopista* laadittaisiin kaksikielinen laitos, joka olisi varustettu kommentaarilla 'nimenomaan kirjallisuustieteen näkökulmasta'. Tällaista hanketta emme ole harkinneet. Hän kysyy myös, paljonko julkisia varoja on käytetty tähän niteeseen, tarkoittaen ilmeisesti Aristoteleen teosten osaa IX, johon kuuluvat *Retoriikka* ja *Runousoppi* sekä niiden selitykset (261 s.). Aristoteleen teosten suomentamiseen ei ole käytetty julkisia varoja. Vuosina 1988-1990 hankkeeseen kääntäjinä ja selitysten laatijoina osallistuvat henkilöt ovat saaneet apurahoja Suomen kulttuurirahastolta, Werner Söderström Oy:n kirjallisuussäätiöltä ja Alfred Kordelinin säätiöltä. Jos jakaa apurahojen kokonaismäärän sarjanosien lukumäärällä (9), yhden osan osalle tulee keskimäärin 30.000 mk.

Juhani Sarsila sanoo, että Paavo Hohti on saanut suomennostyötä varten Suomen Kulttuurirahastolta 30.000 markan suuruisen apurahan ja että siitä ei kiitetä esipuheessa. Niin ei ole tehty juuri siitä syystä, että Paavo Hohti ei saanut apurahaa Suomen kulttuurirahastolta. Sarsilan käsitys saattaa perustua tiedotteeseen, jossa kaikki hanketta koskevat apurahat oli virheellisesti kirjattu saman säätiön myöntämiksi. Toisin kuin Sarsila olettaa, käännöstyö ei ole saanut muuta rahoitusta tai palkintoja edellä mainittujen apurahojen lisäksi.

Helsingissä 21. päivänä syyskuuta 1998
Simo Knuuttila
*Aristoteleen teosten suomennostyön
toimituskunta*

ERRATA

Viime numerossa Kari Enqvistin kohdalla olivat kirjoittajatiedot jääneet pois. FT Enqvist toimii Helsingin yliopiston Fysiikan laitoksen dosenttina.

Toimitus

KANTISTA JA FILOSOFISESTA TIEDOSTA

Vastine Vesa Oittisen
vastineeseen

Kirjoittaessani Vesa Oittisen ansiokkaasta *Prolegomena*-suomennoksesta kommentoin eräitä hänen johdantonsa muotoiluja, jotka nähdäkseni antavat Kantin tietokäsityksestä epämääräisen ja mahdollisesti harhaanjohtavankin kuvan (*niin & näin* 1/1998). Pidin ongelmallisena erityisesti muotoilua, jonka mukaan

“apriorisen synteettisen tiedon lähteenä voi olla vain aistimellisuus”.

Esitin, että Kant pitää omana filosofisena tehtävänäään selvittää transsendentaalisesti sitä apriorista ja synteettistä mielteiden rakennetta, joka välttämättä ja yleispätevästi antaa kategoriaaliseen tiedollemme muodon. Keskeinen ajatukseni oli, että tätä rakennetta koskevan transsendentaalifilosofisen tarkastelun suhteen ei voi päteä, että “lähteenä voi olla vain aistimellisuus”, koska tällöin olisi vaikea ymmärtää sitä yleispätevyyttä, välttämättömyyttä ja apodiktisuutta, joka Kantin mukaan tällä filosofisella tarkastelulla on. Kutsuin tätä rakennetta koskevaa tarkastelua filosofiseksi tiedoksi tai tietämiseksi.

Vastauksessaan (*niin & näin* 2/98) Oittinen puolustaa aiemmin esittämänsä ja painottaa Kantin itsensä erityisesti *Kritik der reinen Vernunftin* vähemmän luetussa toisessa osassa eli Metodiossa esiin tuomia seikkoja. Oittinen myöntää, että Kant kyllä kirjoittaa kokemustiedon lisäksi apriorisesta tiedosta tai “järjen tiedosta”, jota on kahdenlaista. Ensinnäkin on olemassa järjen tietoa, johon liittyy puhdas eli apriorinen havainnointi tai intuitio (*Anschauung*). Koska intellektuaalinen intuitio ei tunnetusti Kantin mukaan ole meille mahdollista, on myös apriorinen tieto epäsuorasti aistillisista. Matemaattinen tieto, joka Kantin mukaan sisältää konstruktioita ajassa tai avaruudessa, on tällaista järjentietoa, joka toisin kuin kokemustieto saattaa olla yleispätevää ja apodiktisesti todistuvaa. Toiseksi on olemassa filosofista järjentietoa, joka ei konstruoi käsitteitä vaan lähinnä eksploikoi ja luokittelee annettuja käsitteitä. Toisin kuin puhdas matemaattinen, tämä filosofinen järjentieto ei ole aksiomaattista ja apodiktisesti todistuvaa. Jos suoraan käsitteistä johdetaan apodiktisia väitteitä, menetellään Kantin mukaan dogmaattisesti. Se ei myöskään ole, kuten Oittinen toteaa, positiivista tietoa, vaan lähinnä tiedon rajoja koskevaa negatiivista selvitystyötä. Oittinen tekee tästä päätelmän, ettei mitään erityistä filosofista tietoa sanan positiivisessa mielessä



Kirjeitä lukijoilta

Kantin mukaan ole.

Oittisen ajatuskulku on johdonmukainen, mutta se jättää nähdäkseni auki sen keskeisen kysymyksen, mitä sitten on Kantin itsensä kirjan ensimmäisessä osassa kehittäminen ja erityisesti transsendentaalisessa analytiikassa “dedusoima” eli oikeuttama näkemys kokemustiedon mahdollisuuden ehdoista. Paitsi keskeinen kysymys on vaikea, ja siihen on esitetty hyvin erilaisia vastauksia. Oli hyvä, jos keskustelun tuloksena saisimme siitä selkeämmän kuvan. Oma käsitykseni on edelleen, että kyse on tietämisestä, joka se ei sijoitu mihinkään edellä esillä olleista vaihtoehdoista. Se ei ole kokemustietoa, koska se on yleispätevää ja välttämätöntä. Samasta syystä se ei myöskään ole filosofista järjentietoa siinä mielessä kuin Kant kirjoittaa tästä Oittisen lainaamissa Metodiossa kohdissa. Eikä se myöskään ole matemaattista järjentietoa, koska siinä ei tapahdu mitään konstruktioita ajassa ja avaruudessa.

Jäljelle jää kaksi mahdollisuutta. Joko kyse ei ole lainkaan tietämisestä vaan ajattelemisesta, tai sitten Kant katsoo voivansa itse muodostaa transsendentaalisesti sellaista tietoa, joka toisin kuin filosofinen tieto yleensä on sekä synteettistä että apodiktisen välttämätöntä. Kuten *Prolegomenakin* osoittaa, Kant on hyvin kömpelö koettaessaan selvittää, mitä hän itse on tekemässä. Nähdäkseni *KrV* kuitenkin sisältää varsin selkeitä viittauksia siihen, että Kant itse ymmärtää kehittävänsä sellaista filosofista tietoa (*Erkenntnis*) kokemuksellisen tiedon apriorisista ehdoista, joka ei voi “perustua aistimellisuuteen”. Seuraavassa lähinnä viittaan joihinkin sellaisiin kohtiin, joista tämä nähdäkseni käy ilmi.

Kirjan toisen laitoksen esipuhe alkaa seuraavasti:

“Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurteilen” (B vii).

Kant siis lähtee siitä, että hänen kehittämänsä uusi järjen tapa tarkastella tietämistä voi seurata ja myös seuraa tieteen varmaa tietä. “Tieteellä” sanan ankarassa mielessä Kant tarkoittaa, kuten hän esipuheessa sekä Metodiopissa selvittää, tiedon järjestelmällistä kokonaisuutta, joka on välttämätön ja ehdottomasti pätevä.

Ensimmäisen painoksen esipuheessa Kant painottaa tutkimuksensa edellyttämää varmuutta, joka sulkee pois kaikki mielipiteet:

“Denn das kündigt eine jede Erkenntnis, die a priori fest stehen soll, selbst an: dass sie für schlechthinnotwendig gehaltene werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch viel mehr, die das Richtmass, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewissheit sein soll” (A xv).

Filosofisen esityksen tai kritiikin tulisi siis toimia apodiktisen varmuuden mallina, ja jotta tämä olisi mahdollista, sen olisi itse oltava tässä mielessä varmaa. Kant katsoo-kin voivansa käyttää puhdasta järkeä ehdottoman varmalla tavalla ja siten luoda tieteellisen pohjan metafysiikalle. Vaikka emme voikaan hänen mukaansa tietää filosofisesti, mitä järki perimmältään on tai mitä maailma perimmältään on, voimme hänen mukaansa osoittaa järjen käytön varmat periaatteet tekemättä mitään dogmaattisen metafysiikan oletuksia. Miten tämä on mahdollista? Millaista filosofista “metodia” Kant noudattaa?

Toisen painoksen esipuheessa Kant toteaa kirjansa olevan nimenomaan “tutkimus metodista” (B xxii), ei vielä itse tiedettä. Kyse on transsendentaalisesta tutkimuksesta, joka kohdistuu siihen, miten mieli suuntautuu a priori kokemuksen kohteisiin:

“nur die Erkenntnis, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien, und die Möglichkeit, wie sie gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transzendental heißen” (B 81/A 56).

Kant pyrkii tarkastelemaan tieteellisesti, ts. ristiriidattomasti ja yleispätevästi, miten mieli suuntautuu a priori kokemuksen mahdollisiin kohteisiin. Tämän kohteellisen tiedon apriorista muotoa koskevan transsendentaalisen tiedon ristiriidattomuuden kri-

teereinä Kant pitää “ymmärryksen ja järjen universaaleja ja muodollisia lakeja” (B 84/A 60). Sitä koskevan perustelun hän esittää viime kädessä transsendentaalisessa deduktiossa.

Toisen painoksen esipuheessa Kant kirjoittaa “puhtaan järjen kokeesta”, joka muistuttaa esimerkiksi Galilein ja Koperni-kuksen hypoteettista ja kokeellista metodia. Keskeistä on, että modernin luonnontiede ja sitä seuraten transsendentaalifilosofia ei enää pyri suuntautumaan kohti olemaan sinänsä ja avaamaan sitä, koska nyt ollaan tietoisia siitä, että “tiedämme olioista a priori vain sen mitä itse sijoitamme niihin” (B xix). Totuus filosofiassa ei enää voi olla olevan paljastumista (*aletheia*) vanhasa metafysisessä mielessä. Sen sijaan voimme Kantin mukaan edetä metafysiikan tehtävissä tähänastista paremmin (B xvi) kun teemme “puhtaan järjen kokeen”.

Kokeen seurauksena transsendentaalifilosofia voi vetää kokemuksellemme rajat ristiriidattomasti ja ryhtyä selvittämään sen mahdollisuuden apriorisia ehtoja. Koe koskee “käsitteitä ja periaatteita, jotka oletamme a priori”. Kokeessa käsitteet ja periaatteet järjestetään siten, että samoja kohteita tarkastellaan kahdesta näkökulmasta, nimittäin yhtäältä kokemuksen kohteina, toisaalta pelkästään ajateltavissa olevina olioina sinänsä. Jos osoittautuu, että kohteiden tarkasteleminen kahdesta näkökulmasta on sopusoinnussa järjen periaatteiden kanssa, kun taas pitäytyminen vain niistä toiseen johtaa ylittämättömään ristiriitaan periaatteiden kanssa, “siltoin koe osoittaa kyseisen erottelun oikeellisuuden” (B bxvii, Anmerkung). Kantin mukaan nimenomaan näin on.

Operoimalla kahdesta näkökulmasta voidaan metafysiikassa edetä paremmin kuin pyrkimällä sanomaan maailmasta, mitä se sinänsä on. Vaikka tässä ajatuksessa “sinänsä on jotakin outoa ja jopa mieletöntä” (A 244), se itse asiassa vastaa modernin luonnontieteen lähestymistapaa. Transsendentaalifilosofia tarkastelee kohteita kahdesta näkökulmasta pyrkien selvittämään ja oikeuttamaan sitä välttämätöntä ja yleispätevää mielteiden rakennetta, jonka sijoitamme kohteisiin a priori. Tällä tavoin se voi muodostaa tietoa, josta nähdäkseni on sanottava, ettei se “perustu aistimellisuuteen”. *Kritik der reinen Vernunft* ei vielä ole varsinaista transsendentaalifilosofiaa (A 338/B 766), mutta myös tässä perustaa luovassa järjen itsekritiikissä Kant käsitteäkseni katsoo muodostavansa filosofista tietoa, joka ei ole pelkästään eksplikoivaa ja negatiivista. Erityisesti tämä pätee Transsendentaaliseen analytiikkaan ja sen keskeisiin osiin, deduktioihin.

Nähdäkseni esimerkiksi seuraavista

transsendentaaliseen deduktioon kuuluvi-
ta tekstikohdista käy ilmi, ettei Kantin kate-
gorioita ja niiden käytön yleispätevyyttä ja
välttämättömyyttä *oikeuttava* argumentaa-
tio voi “perustua aistillisuudelle”. Pykälässä
16 Kant kirjoittaa apperception puhtaasta
tai alkuperäisestä ykseydestä eli siitä, että
”minä ajattelen” seuraa tai saattaa (*beglei-
tet*) välttämättä kaikkia tiedollisia mielteitä-
ni. Hän erottaa tämän huolellisesti empiiris-
estä apperseptiosta, koska kyse on mielen
aktista, joka on kaikissa tietoisuuksissa sa-
ma sekä sikäli perimmäinen, että mikään
muu ei enää saata sitä. Edelleen Kant kut-
suu sitä “transsendentaaliseksi appersepti-
oksi”, “tuodakseen esiin sen, että siitä on
mahdollista saavuttaa apriorista tietoa” (*Er-
kenntnis a priori aus ihr*)” (B 132). On näh-
däkseni ilmeistä, ettemme voi muodostaa
empiiriseen intuition missään mielessä
perustuvaa tietoa tästä mielen perimmäi-
sestä ykseydestä, joka sitoo kokemuksem-
me yhteen subjektiin.

Pykälässä 25 Kant toteaa tämä suoraan:
“apperception alkuperäisessä synteet-
tisessä ykseydessä en ole tietoinen itsestä-
ni siten kuin ilmenen itselleni, enkä myös-
kään siten kuin olen itsessäni, vaan olen
tietoinen ainoastaan siitä että olen. Tämä
mielle on ajattelu, ei *intuitio*” (B 157).
Emme voi muodostaa intuitiota, empiiristä
tai puhdasta, siitä että olemme “minä ajat-
telen”, joka seuraa tai saattaa jokaista ko-
kemustiedon mieltä. Tämän Kantin käsi-
tyksen mukaan tiedon perimmäisen raken-
teen voimme kuitenkin osoittaa yleis-
pätevällä ja välttämättömällä tavalla, mutta
ainoastaan filosofisella tarkastelulla, jonka
kohteena ovat tiedon mahdollisuuden eh-
dot eli se, miten tietyillä ymmärryksen puh-
tailla käsitteillä, joiden alkuperä on meissä,
voi kuitenkin olla objektiivinen referenssi.

Pykälässä 27 Kant tuo nähdäkseni esiin
olennaisen. Hän kirjoittaa: “Emme voi *aja-
tella* kohdetta muuten kuin kategorioiden
kautta; emme voi *tietää* ajateltua kohdetta
muuten kuin intuitioiden kautta, jotka vas-
taavat kyseisiä käsitteitä. Kaikki intuitiom-
me ovat kuitenkin aistillisia, ja tämä aistil-
linen tietäminen on empiiristä sikäli kuin sen
kohteet on annettu. Empiirinen tietäminen
on kuitenkin kokemusta. *Näin ollen emme
voi tietää a priori muuta kuin mahdollisen ko-
kemuksen kohteita*” (B 165) Ensinnäkin Kant
puhuu tässä apriorisesta tietämisestä (*Er-
kenntnis*) ja toiseksi hän sanoo, että se ei voi
koskea kokemuksen kohteita vaan ainoas-
taan mahdollisen kokemuksen kohteita. Tä-
mä jälkimmäinen tieto on Kantin mukaan syn-
teettistä a priori. Se koskee puhtaiden käsit-
teidemme objektiivisuutta, niiden yleispäte-
vää ja välttämätöntä referenssiä, mutta se on
kaikkiaan kokemusta edeltävää ja rajoittuu si-
ten “mahdollisiin kohteisiin”.

Kantin apperception alkuperäistä ykseyttä koskeva tarkastelu ei ole kokemusellista tietämistä eikä siis "perustu aistimellisuuteen". Onko se sitten pelkkää ajattelua, niin kuin Oittinen näyttää ajattelevan. On syytä panna merkille, että Kant käyttää sanaa "ajattelu" ainakin kahdessa merkityksessä. Se merkitsee ensinnäkin suunnilleen samaa kuin arkikielessä eli jonkin asian pohtimista ilman että siihen liittyisi kokemusta. "Ajattelemineen on tietämistä käsitteiden kautta" (A 69/B 94). Ajattelemineen tässä mielessä ei ole, kuten Kant sanoo, "sama asia kuin tietäminen" (B 146). Mutta Kant viittaa "ajattelemisella" usein myös reseptiivisten ja spontaanisten mielteiden yhteenliittämiseen eli arvostelman muodostamiseen. Olisi oma tehtävänsä selvittää, miten ajattelun eri merkitykset lähemmin liittyvät toisiinsa ja mikä niiden yhteys tietämisen eri muotoihin itse asiassa on. Voitanee sanoa, että transsendentaalifilosofinen tarkastelu on ajattelemista sanan useammassakin merkityksessä. Mutta se on myös tietämistä sanan filosofisessa merkityksessä.

Onkin syytä erottaa toisistaan ensimmäisen asteen kokemusperäinen tieto sekä toisen asteen apriorinen tieto. Edellinen koskee kokemuksen kohteita, jälkimmäinen edellisen välttämätöntä ja muuttumattomaa muotoa eli mahdollisen kokemuksen kohteita. Vastauksessaan esittämiini huomautuksiin Oittinen käyttää toistuvasti ilmaisua "todellinen tieto", jolla hän viittaa kokemustietoon. En ole lainkaan varma, hyväksyisikö Kant itse tätä. Minusta näyttää pikemminkin olevan niin – jos asiaa hieman poleemisesti kärjistää – että monessa Kant tarkastelee tietoa Platonista alkavassa rationalistisessa perinteessä ja tekee myös tavallaan eroa *epistemeen* ja *doxan* välillä. "Todellinen tieto", jos tällaista ilmaisua halutaan käyttää, on apodiktista. Kokemustieto ei voi olla yleispätevästi ja välttämättä totta. Toisin kuin Platonista alkavassa metafyyssissä traditiossa, Kantilla ei kuitenkaan ole kyse olevaisen ontologiasta, vaan mielen tietoa konstituovasta apriorisesta rakenteesta.

Jussi Kotkavirta

FILOSOFINEN TIETO - ONKOHAN SITÄ SITTENKÄÄN? Vesa Oittisen vastaus Jussi Kotkavirralle

Jussi Kotkavirta nostaa esiin kiinnostavia Kantin filosofiaan liittyviä tulkintaongelmia, jotka eivät ole triviaaleja. Hän siteeraa *Prolegomena*-suomennokseni esipuheessa lausetta, jossa kirjoitin, että "Kantin kriittisen filosofian mukaan apriorisen synteettisen tiedon lähteenä voi olla vain aistimellisuus". Näin tosiaan kirjoitin, mutta jo seuraavasta lauseestani olisi käynyt ilmi, että halusin tällä muotoilulla nimenomaan korostaa Kantin eroa häntä edeltävään rationalistiseen metafysiikkaan: "Sen sijaan wolffilaiset puolustivat vanhempaa rationalistista kantaa, jonka mukaan myös (puhdas) järki kykenee antamaan meille tällaista kokemuksesta riippumatonta mutta silti 'sisällökästä' tietoa" (*Prolegomena*, Helsinki 1997, s. 12). Mutta jo muutamaa riviä myöhemmin totean samalla sivulla, että todellinen tieto syntyy Kantin mukaan "vasta ymmärryksen ja aistimellisuuden yhdistyessä, kun puhtaat ymmärryksäsitteet liitetään aistimellisessa havainnoinnissa annettuun 'materiaan'. Siinä missä puhdas ajattelu vaatii vain loogista ristiriidattomuutta ja viittaa vain loogisesti mahdollisiin olioihin, tiedostus vaatii kohteen reaalista mahdollisuutta..."

Kun kirjoittamaani tarkastelee kokonaisuutena, ei mielestäni ole oikeutettua sanoa, että antaisin *Prolegomena*-esipuheesani "Kantin tietokäsityksestä epämääräisen ja mahdollisesti harhaanjohtavankin kuvan". Mutta Kantin omat lausumat antavat kyllä tilaisuuksia eri suuntiin meneviin painotuksiin – jo hänen kielenkäyttönsä on välillä toivottoman sokkeloista – ja silloin tulkitsija joutuu sen epäkiittollisen tehtävän eteen että hänen on yritettävä selvittää "mitä Kant todella sanoo". Seuraavassa muutama lyhyt kommentti Kotkavirran puheenvuoroon – ehkäpä voimme vielä jatkaa asiasta joko tämän lehden palstoilla tai muilla foorumeilla.

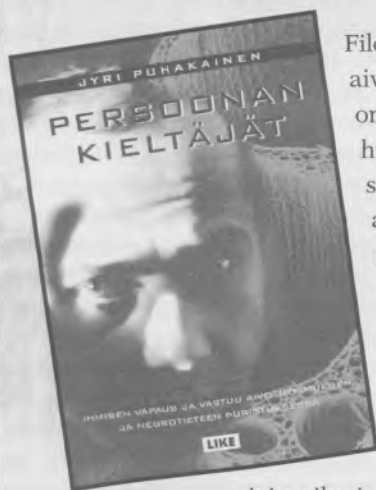
1 Kotkavirta puolustaa ajatusta, että myös kriittisen kauden Kantilta löytyisi erityisen filosofisen tiedon idea:

"Kant itse ymmärtää kehittelevänsä selaista filosofista tietoa (Erkenntnis) koke-

JYRI PUHAKAINEN

PERSOONAN KIELTÄJÄT

IHMISEN VAPAAUS JA VASTUU AIVOTUTKIMUKSEN
JA LÄÄKETIETEEN PURISTUKSESSA



Filosofi Jyri Puhakainen väittää, että aivotutkimuksen käsitys ihmisestä on vuosikymmenen suurin älyllinen huijaus. Hän tarkastelee teoksessaan ankaran kriittisesti modernin aivotutkimuksen, lääketieteen ja psykiatrian tapaa lähestyä ihmistä. Elämän tieteellistyminen johtaa siihen, että emme usko yksilön kykyyn ymmärtää ja hallita elämäänsä. Vapaa ja vastuullinen ihminen korvataan medikalisoivilla selityksillä,

joissa ihminen nähdään tieteellisenä potilaana tai objektina, jonka tiede selittää.

Jyri Puhakaisen aiemmat teokset, *Kohti ihmisen valmentamista* (-95) ja *Kesytyt kehot* (-97) herättivät vilkasta ja kiihkeääkin keskustelua urheiluväen piirissä.

Nid., 213 s., ovh 120,- • Saatavilla hyvinvarustetuista kirjakaupoista.

LIKE

Meritullinkatu 21, 00170 Helsinki
puh. (09) 135 1385, fax (09) 135 1372

muksellisen tiedon apriorisista ehdoista, joka ei voi 'perustua aistimellisuuteen'".

Hänen mukaansa Kant osoittaa tämän erityisen – ja vanhemman rationalistisen metafysiikan käsityksistä eroavan – filosofisen tiedon mahdollisuuden "kokeen" avulla, joka löytyy *Puhtaan järjen kritiikin* toisen painoksen esipuheen eräästä alaviitteestä (kohta KdrV B xviii, viite). Koe olisi siinä, että samoja kohteita tarkastellaan "kahdesta näkökulmasta, nimittäin yhtäältä kokemuksen kohteina, toisaalta pelkästään ajateltavissa olevina olioina sinänsä".

Kotkavirran mukaan tämä koe onnistuu, ja kohteiden tarkasteleminen kahdesta näkökulmasta on sopusoinnussa järjen periaatteiden kanssa, kun taas pitäytyminen vain niistä toiseen johtaa ylittämättömään ristiriitaan niiden kanssa. Niinpä, päättelee hän, "operoimalla kahdesta näkökulmasta voidaan metafysiikassa edetä paremmin kuin pyrkimällä sanomaan maailmasta, mitä se sinänsä on", ja erityistä filosofista tietoa on olemassa.

Itseni on kyllä hieman vaikea löytää mainitusta alaviitteestä mitään vakuuttavaa todistusta erityisen filosofisen tiedon olemassaolon puolesta. Juuri vähän ennen Kotkavirran siteeraama kohtaa Kant nimitäin kirjoittaa:

"Puhtaan järjen propositioiden todistamiseksi, varsinkin kun niiden olisi uskaltauduttava kaiken mahdollisen kokemuksen rajojen yli, ei voida tehdä mitään koetta sen kohteilla (kuten luonnontieteillä): se on siis tehtävissä vain puhtaan järjen käsitteillä ja periaatteilla..."

Kyseinen "koe" ei siis sano mitään kohteista. Siinä on kyse yksinomaan eri näkökulmista, joilla kohdetta tarkastellaan. "Kokeen" tarkoituksena ei ole saada mitään reaalista tietoa kohteesta, vaan Kant haluaa sillä vain todistaa järjen itsensä ristiriidattomuuden. Ja tässä on mielestäni ongelma, sillä järjeltä vaadittu ristiriidattomuus ei ole muuta kuin petitio principii. Miten voisimme a priori tietää että järki on ristiriidaton? Kritiikinhän pitäisi se vasta osoittaa.

2 Toinen esimerkki, missä Kotkavirta katsoo löytävänsä erityisen "filosofisen tiedon" ituja Kantilla, liittyy tunnettuun oppiin transsendentaalisesta apperseptiosta. Kyse on siitä itsetajunnan (on ehdottomasti parempi kääntää Kantin sana *Bewußtsein* 'tajunnaksi' kuin 'mieleksi', sillä jälkimmäisen saksankielinen vastine on *Sinn*) ominaisuudesta, että "minä ajattelen" saattaa kaikkia mielteitäni. On totta, että emme voi muodostaa tästä tajunnan "perimmäisestä ykseydestä" mitään havainnollista kuvaa, eli kyseessä ei siis ole aistimellinen havain-

nointi (*Anschauung*; Kotkavirta puhuu mieluummin 'intuitiosta').

Minun on silti vaikea yhtyä Kotkavirtaan, kun hän päättelee tästä, että "tämän Kantin käsityksen mukaan tiedon perimmäisen rakenteen voimme kuitenkin osoittaa yleispätevällä ja välttämättömällä tavalla", mikä siis olisi nimenomaan filosofista tietoa. Kanthan päinvastoin korostaa hyvin voimakkaasti, että kyseinen "Minä ajattelen" ei ole muuta kuin pelkkä "X", joka saattaa kaikkia mielteitäni ja josta ei sellaisenaan voi sanoa yhtään mitään; se

"tiedostetaan vain niiden ajatusten kautta, jotka ovat sen predikaatteja, eikä meillä voi olla siitä erillisenä pienintäkään käsitystä, joten liikumme sen suhteen jatkuvasti kehässä..." (KdrV B 404, vrt. myös B 135.)

Juuri siksi Kant sanookin, että tähän täysin tyhjään "Minä ajattelen"-mielteeseen ei liity minkäänlaista subjektia koskevaa tietoa:

"Freilich ist die Vorstellung: ich bin (...), das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntnis desselben..." (KdrV B 277).

Itse asiassa "Minä ajattelen" ilmaisee vain erään tiedon transsendentaalisen edellytyksen, nimittäin sen että aistimellinen moninaisuus on yhdistettävä yhden subjektin alaiseksi; voimme varmasti puhua siitä "rajakäsitteenä" joka viittaa tiedon muodostamisen edellytyksiin, mutta minun on vaikea nähdä siinä mitään positiivista "filosofista tietoa".

Kotkavirta viittaa Puhtaan järjen kritiikin erääseen kohtaan, jossa Kant hänen mielestään puhuu siitä, miten "on mahdollista saavuttaa apriorista tietoa" transsendentaalisesta apperseptiosta. Minusta hän on tehnyt jos ei käännös-, niin ainakin tulkintavirheen. Kyseinen kohta (KdrV B 132) kuuluu näet alkukielellä:

"Ich nenne auch die Einheit derselben [der reinen Apperzeption - V.O.] die transcendente Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen".

Tässä "aus ihr" ei nähdäkseni tarkoita itse apperseptiosta saatavaa tietoa, vaan apperseptiosta kautta tai avulla saatavaa tietoa. Se onkin täysin sen Kantin perusajatuksen mukainen, että kaikki reaalin tieto (erotuksena pelkästä ajattelusta) on itsetajunnan antaman muodon ja aistimellisuuden antaman sisällön synteesiä. Tämä käy selvästi ilmi jo heti siteerattua lausetta seuraavista sanoista:

"Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten..." jne.

3 En tällä kertaa haluaisi käyttää enempää *niin & näin* -lehden palstatilaa Kant-filologiaan, joka todennäköisesti vain väsyttäisi asiaan vihkiytymättömiä. Pidän viime keväänä Suomen filosofisen yhdistyksen Oppi-kollokviossa lyhyen esitelmän, jossa käsitelin myös "filosofisen tiedon" problematiikkaa Kantilla vielä yhdestä näkökulmasta (filosofia "in sensu cosmico" ja "in sensu scholastico"). Yritin siinä osoittaa, että se "filosofinen tieto", jota Kotkavirta kaipaa, on Kantilla ajateltavissa lähinnä vain käytännöllisen järjen puitteissa ja jää silloinkin problemaattiseksi. Toivon mukaan symposiumide ilmestyy lähikuukausien aikana, jolloin aiheesta päästään ehkä taas keskustelemaan.

4 Lopuksi kuitenkin vielä lyhyesti eräästä toisesta asiasta. Mistä tämä kiinnostus ja halu osoittaa, että Kantilta löytyisi erityistä "filosofista tietoa"? Luultavasti en erehdy, jos arvelen, että Kotkavirran eräänä motiivina on ollut tarve osoittaa Kantin ja jälkikantilaisen transsendentaalifilosofian (Fichte, Schelling, Hegel) kysymyksenasettelujen välillä vallitseva jatkuvuus. Myöhempi saksalainen idealismihan nimenomaan halusi rehabilitoida vanhan metafysiikan projektin ja osoittaa, että filosofia pystyy tarjoamaan "sisällökästä" tietoa.

Jatkuvuutta Kantin ja jälkikantilaisen saksalaisen idealismin välillä toki on monellakin tasolla. Silti olen viime vuosina alkanut aprikoida, eikö esimerkiksi Richard Kronerin teoksessaan *Von Kant bis Hegel* esittämä ja mm. marxilaisen filosofian historian yllättävän kriittikittömästi hyväksymä kaava saksalaisesta idealismista yhtenäisenä Kantista alkavana ja Hegeliin huipentuvana liikkeenä ole liiaksi yksinkertaistava. Näyttää pikemmin siltä, että Kantin oppi on melko helposti erotettavissa myöhemmästä idealismista ja tarkasteltavissa erillisenä ilmiönä, filosofiana sui generis, jonka kysymyksenasettelut eivät suinkaan tyhjentyvästi "kumoudu" esimerkiksi Hegelin systeemisä. Tältä kannalta katsoen on vain ymmärrettävää, miksi Kant suhtautui epäroivästi ja päättään pudistellen niihin ensimmäisiin transsendentaalifilosofisiin systeemiyritelmiin (puhun ennen kaikkea Fichten 1790-luvun "tiedeopista"), joissa tosiaan yritettiin eksplisiittisesti perustella erityisen filosofisen tiedon mahdollisuutta.

Vesa Oittinen

Jarkko S. Tuusvuori

SUOMENTAJAN ESIPUHE

Québecin yliopiston poliittisen filosofian professori Gilbert Laroche on käytännön miehiä. Hänen kovin teoreettiselta vaikuttava kysymyksenasettelunsa 'tekijyyden' erityisyyksistä juontuu mitä konkreettisimmasta haasteesta. Kuinka tuomioistuinten olisi ratkottava kiistat väärennöksistä tilanteessa, jossa yhtäältä tekninen edistys on uusintu perinteisen viestinnän kokonaiskentän ja toisaalta filosofinen kehitys on johtanut omintakeisuuskäsitysten mullistumiseen?

Samaa sukua on sanakirjantekijän perusongelma. Mitä ottaa mukaan muotiin tulevia uudissanoja niin, että sanastosta tulee sekä suhteellisen ajanmukainen että kohtuullisen kestävä, ja kuinka taas määritellä äkkipäätä tutummanoloinen termi, jonka ymmärtämistavat näyttävät radikaalisti huojahtaneen totunnaisista asemistaan? Samaa sukua sen tähden, että siinä missä filosofiset keskustelijat voivat jatkaa 'tekijyyden' tai minkä hyvänsä ilmiön, käsitteen ja sanan ruotimista loputtomiin, tuomari ja leksikografi joutuvat sulkemaan tapauksen rajallisessa ajassa. Larocheille tavallaan hännää filosofeja ottamaan osaa ikuisuuskiistoihin muilla kuin iänikuisilla tavoillaan.

EU:ssa laaditaan paraikaa tekijänoikeusdirektiiviä. Eri-tyisongelmaksi nousee internet-palvelujen kohtalo: verkko on täynnä tavaraa, jonka valmistajaa ei ilmoiteta. Osittain kysymys on siitä, tulisiko tarjontaa tarkastella sen 'hyvän tavan' näkökulmasta, joka pätee mainosalalla (tekijöitä ei mainita), vaiko sen, jota noudatetaan elokuvatuotannossa (murtosekunnin vilahtava näyttelijäkin nimetään lopputeksteissä) (vrt. Niiranen & Tarkela 1998, 39).

On silti polttavampia (lue: taloudellisia) kysymyksiä. Ryhtyvätkö informaation tuottajat rahastamaan käyttäjiä? Alkavatko skribentit (kuvittajat, ääntäjät) saada jotain korvausta kynäilyistään (piirroksistaan, sävelmistään)? Paikalliskamppailuna voi luvassa olla Suomen kirjastolaitos vs. Kopioston, Kuvaston, Teoston ja Gramexin yhteisjoukkue.

Täällä tekijänoikeuskysymysten kenties filosofisin ulottuvuus — plagioidin ja uuskäytön välinen suhde — nousi syksyllä 1995 tapetille 'pelon maantieteestä' käydyssä keskustelussa. Tutkija Hille Koskela koki tulleen loukatuksi kirjailija Anja Kaurasen *Pelon maantiede* -romaanin johdosta, koska Kauranen (väärin)käytti teoksensa tekstiaineksena myös sitä tieteellistä tai opillista kirjallisuutta, jota Koskela kollegoineen oli aiheesta tuottanut. Tutkija valitti, että tutkimus — niin tutkijain ja tutkimusaiheen uskottavuus kuin siitä paljolti riippuva rahoituskin — kärsii moisesta kyseenalaisesta kierrätyksestä. (Ks. Koskela 1995.)

Tapaus osoitti ainakin sen, että ideariihissä termivarsioineen huhkivat käsittepuhijat sen paremmin kuin ketkään sanankäyttäjät eivät tosiasiansa nauti lain suojaa. Turva, jota tekijänoikeuslaki tarjoaa, ei ole mikään FBI:n todistajainsuojeluohjelma. Lainsuojattomuus voi silti olla siunauksellistakin, sillä *to live outside the law you must be honest*.

Maailmalla tekijänoikeuden filosofiset ongelmat ovat tulleet kenties voimallisimmin esiin, kun Richard Wolin kokosi Heideggerin natsikytkentöjä selvitelleen antologi-ansa. Talkoisiin osallistui Jacques Derrida, joka kuitenkin vetäytyi *Heidegger Controversy* -teoksen toisesta painoksesta. Copyrightiinsa vedoten hän pidatti oikeuden käyttä tekstiään hankkeessa, jonka linjoilla ei enää katsonut voivansa seistä. Wolin sai aiheen nälväistä: tekijän kuolemasta melkoisen osasyllisyyden kantava Derrida oli valmis vaikka kärkeä tekijyytensä puolesta. (ks. Wolin 1989.)

Derridan nimeen kiinnittyy eittämättä paljon käsillä olevasta problematiikasta. (ks. erit. Derrida 1977) Hänhän (hänhänhän...) se nimenomaan on, jonka nimissä on julkaistu 'allekirjoitusta' ja itsetilitystä kyseenalaistavia puheenvuoroja. Derrida on luonnehtinut signeerausta — "linkkiä tekstin ja tekijänoikeutta nauttivan henkilön erisnimen välillä" — siksi epäamättömäksi "varmuudeksi", josta "kirjallisen elämäkerran" lajityyppi tiukimmin pitää kiinni (Derrida 1984, 24-7). Toisaalta hän on suominut Heideggerin tapaa vastustaa biografista lähestymistapaa, koska tuo vastustus näyttää olettavan "sovinnaisen käsityksen biografiasta" (Derrida 1981/1984, 5-12). Derrida ei siis ole noin vain jätteistänyt tekijyyden, sopimuksen ja allekirjoituksen käsitteitä, vaan, vallankin Nietzsche tapauksen yhteydessä, peräänkuuluttanut uudenlaista ymmärrystä teoksen ja elämän suhteesta (Derrida 1976/1984, 40-3).

Derridaa voisi kiinnostaa aikanaan suosittu berliiniläisen, niin Nietzsche kuin Engelsinkin riepotteleman filosofin, Eugen Dühringin harrastama menettely. Tämä omaeläkertansakin parissa ahkeroinut antisemiitti kun varusti teoksistaan otettujen painosten kaikki eksemplaarit omakätisellä allekirjoituksellaan (ks. Dühring 1865/1891, iv).

Yhtä kaikki tekijän poissaolo on hyvää vauhtia normalisoituva tila tämän ajan filosofisesta virityksistä teoreti-soinneissa. Biografismin vastaisella ristiretkellä 'kestuaalisuudesta' on tullut jotakin, jolle ei pidä mennä kirjaamaan ankkuripaikaksi alkulähdeä, vanhemmuutta, tekijyyttä. Ei pidä, koska niin määräävät aikamme vaikutusvaltaisimmat teorian tekijät.

Tästä on puhe Larocheen artikkelissa. Häntä mukailen voisi kysyä, mitä olisi Foucault mahtanut sanoa, jos hänen maansa filosofisessa yhdistyksessä — Foucault SFY-miehenä! — lausumansa tekijän nekrologi olisi uutisoitu kaikissa seuraavan päivän sanomalehdissä otsikoin "Derridan puhe sai komeat aplodit" tai "Deleuzen esitys aiheutti myrskyisän keskustelun". Biografisen tietämyksen valossa Foucault olisi todennäköisesti suhtautunut tähänkin kohtalonoikkun hivistuneesti. Mutta ainakin hänen ihailijansa ja vastustajansa polttaisivat yhdessä tuumin päreensä, jos joku menisi kiittelemään hänen näytteillepantonsaan jotakuta toista huippu-*auteuria*, suomalaista tusina-ajattelijaa, kasvottomia sosiaalisia mahteja, ilmaisuttomia libidinaalisia mikropurskeita tai nimeämättömissä olevia alkeishiukkasia. Valtavalle joukolle tekijyyden kyseenalaistajan juhlijointa ja parjaajia säilyy tärkeänä aloittaa lauseensa sanoin "Foucault [eikä kukaan muu kuin Foucault] sanoi, että..."

Juridisessa katsannossa tekijöiksi luetaan "yleisesti ottaen kaikki ne henkilöt, joiden toiminnasta voi syntyä itsenäisiä ja omaperäisiä luomistyön tuloksia" (Niiranen & Tarkela 1998, 135). Filosofisessa katsannossa 'tekijyyt' ei tällaisesta määrittäyksestä selkiydy, paremminkin päinvastoin. Ongelmalliseksi tulevat niin 'henkilöys', 'toiminta', 'syntyminen', 'itsenäisyys', 'omaperäisyys', 'luomistyö' ja

sen 'tulokset'.

Ranskassa käsite *auteur* ei ilmaise vain meikäläisittäin suhteellisen neutraalia 'tekijyyttä', vaan muiden latinaa lainaavien kielten tapaan 'auktoriteettia' sekä omana erityisvivahteenaan kunniakasta, ylvästä, suurellesesti komeilevaa otööriä, jotakuta, joka keksii, luo, tekee ja toteuttaa, kun muut lähinnä vain avustavat tai hoitelevat taustoja. Malliesimerkki *otær*-hahmosta on elokuvaohjaaja, joka nappaa nimiinsä koko rainan: "A Jean-Jacques Annaud Film".

Auteur käännetään tässä suomennoksessa, alkupe- räisteoksesta julkaistavassa jälkiperäisteoksessa (ks. Niiranen & Tarkela 1998, 51), "tekijäksi" ja *autorité* "tekijyydeksi". Hankaluus kasvaa oikeastaan vasta, kun Larochelle viittaa Alexander Nehamasin erotte- luun *writer (écrivain) / author*. Siirrytään filosofisesta subjektikysymyksestä ja sen oikeudellisesta ongel- masta kohti esteettistä pulmaa kirjallisen teoksen työnjaosta (tekijä, kirjailija, kirjoittaja, kertoja, puhu- ja, henkilöt). Larochellen artikkelissa käytetään ker- ran käsitettä *locuteur* (puhujaa, *locutor, speaker*) ja kerran käsitettä *énonciateur* (lausuja/esittäjä/puhuja, *enunciator, utterer*), ja myös kiinnitetään huomiota intertekstuaalisuuteen, mutta ei suoranaisesti tartu- ta näihin haasteiseen. Pääpaino pysyy tekijänoikeu- den (*droit de l'auteur*) käytännöllisessä ongelmassa.

Tuumia sopii, päätykö Larochelle tästä jännittä- västä lähtökohdasta, ja ansiokkaasta yrityksestään ohjata modernien klassikoiden ja näiden viimeaikais- ten kriitikoiden välimaastoon kummaltakin osapu- lelta opikseen ottaen, liiaksi yksinkertaistamaan asi- an. Etsiyykö hän toisin sanoen kaventamaan teki- jyyttä kyseenalaistavat filosofiset hankkeet ja tarjoa- maan käytännöllistä reseptiään noiden hankkeiden ja siis filosofian ohii. Jos niin olisi, jouduttaisiin usko- maan, että filosofien osumatarkkuudesta (muidenkin kuin Althusserin) päätetään lakitivuussa. Tuomarista tulisi asiantuntijavaltaa käyttävä filosofinen maallik- ko, herasfilosofi. Ainakin Kantin ajatus kosmofilosof- isesta lainsäätäjästä (Kant 1781/1787, A 832-51/B 860-79) vesittyisi pahemmin kuin kukaan valistaja olisi voinut uskoa.

Gilbert Larochelle on useiden artikkelien ohella jul- kaissut hiljattain teokset *L'imaginaire technocratique*, Boréal, Montréal 1990, ja *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, PUF, Paris 1995.

Kirjallisuus

- Jacques Derrida, *Limited Inc.* The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1977.
- Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (1981). Galilée, Paris 1984.
- Jacques Derrida, "Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger) : Two Questions" (1981/1984). Teoksessa *Looking after Nietzsche*, ed. Lawrence A. Rickels. State University of New York Press, Albany 1990, 1-17.
- Jacques Derrida, *Signéponge / Signsponge*, trans. Richard Rand. Columbia University Press, New York 1984.
- Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens* (1865). 4. Aufl. Reiland, Leipzig 1891.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), toim. Ingeborg Heidemann. Reclam, Stuttgart 1968.
- Hille Koskela, "Pelon maantiede ja naisväkivalta" (yliö), *Helsingin Sanomat*, 1/IX/95.
- Valtteri Niiranen & Pekka Tarkela, *Tekijänoikeuden tietosanakirja*. Werner Söderström Lakitieto, Helsinki 1998. (Sisältää sanase- litysten lisäksi myös oikeustapausesimerkkejä sekä Tekijänoikeuslain 8.7.1961/404 ja Tekijänoikeusasetuksen 1995.)
- Wolin, Richard 1993, "Introduction". Teoksessa *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, ed. R. W. The MIT Press, Cambridge, Mass., 1-12.

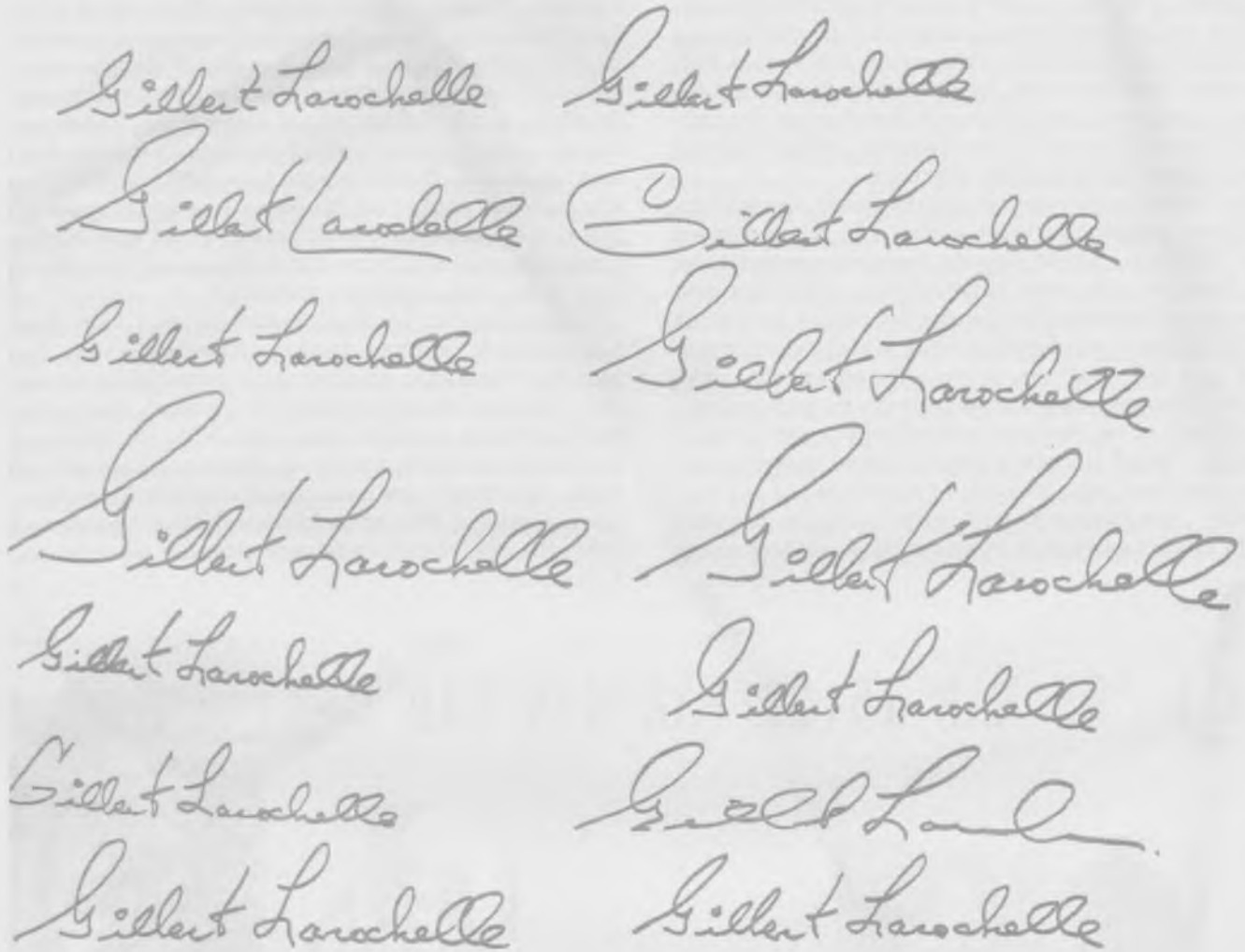
Gilbert Larochelle

KANTISTA FOUCAULT'HON - MITÄ TEKIJÄN- OIKEUDESTA JÄÄ JÄLJELLE?

Uusien informaatio- ja viestintäteknologioiden huikea moninkertaistuminen pakottaa tänään tarkastelemaan uudestaan ja syvällisesti niitä sääntöjä, joiden tulisi päteä tietojen tuotannossa ja välittämisessä. Hengentuotteita sääntelevät säädökset muokattiin ainakin enimmäin osin jo 1700-luvun lopulla. Ne saatettiin voimaan tilanteessa, jossa henkistä perintöä hallinnoitiin ainoastaan kirjan kaupallistamisen mekanismeilla. Vaikka mikroelektroninen vallankumous onkin nykyään mullistanut informaatio- kierron viitekehyyksen, meidän päiviemme käyttö- luokitukset periytyvät ajalta ennen Ranskan suurta vallankumousta.

Diderot'sta Voltaireen, Kantista Fichteen valis- tuksen luova neuvokkuus salli laskea juridi- sen individualismin perustan myös ideain levi- tystä varten ja siten osallistua uuden, keskiaikaisesta irtautuvan sanaston muotoiluun. Ajateltakoon vain meidän ajallamme solmittujen suhteitten verkostoa: kirjailija joka vastedes tunnetaan *tekijänä*, teksti josta tulee *kirjallista omaisuutta*, asiainhoitaja eli sopimus- kumppani nimeltä *kustantaja*, abstrakti julkinen alue joka käsitetään *lukijakunnaksi*, markkina joka muun- taa kirjan *kappaleiksi* sarjatuoannossa, kaupallinen säätelijä nimeltä *kirjakauppias* ja vielä hengentuottei- den *arkistointi* omana menettelynä.

Oikeudellisesti ymmärrettynä ajattelun levittäminen samastuu tällä tavoin kiertokulkuun, jossa panokset on yhdenmukaistettu ja vallitsee taloudellinen yhtäläi- syys. Juridisen viitekehyyksen raja auttaa tajuamaan tekijän, lukijan ja kustantajan erilliset omistukset. Kus- tantajan tehtävänä säilyy, kuten Kantkin huomasi, huolehtia "*asian hoidosta toisen nimissä*"¹. Jotta tällai- nen järjestely olisi tehokkaimmillaan, se edellyttää, et- tä hengen abstraktit entiteetit objektivoidaan, että tun- nustetaan ne tuottanut henkilö oikeussubjektiksi, ei ai- noastaan pelkkänä kansalaisena, vaan erityisen teki- jyyden (*auctor*) kantajana, auktoriteettina, joka hallit- see hänelle *en propre* kuuluvaa symbolista pääomaa. Ajatusten suojaaminen lailla syntyi, kun ne oikeutettiin kauppasuhteissa. Samalla aineettomien tuotteiden ve- rotuksen normalisointiin kuuluivat väärennöksen mää- rittelyperiaatteet. Tämä vilpin tiedetään lisääntyneen



1700-luvun lopulla. Se lisäsi paradoksaalisesti sopimusfilosofian tarvetta, kun oli voitava käydä rajaa sallitun (tekijän auktorisoiman julkaisun), väärennöksen (piraattijulkaisun) ja plagiaatin (tekijältä ryövätyyn julkaisun) kesken.

Plagiaatin² käsite jää käsittämättömäksi, ellei sitä yhdistetä modernin filosofiaan, joka suosii käsitteellistämistä. Eriteltäessä sen nykymerkitystä monista vaihtoehdoista nousee esiin kolme ulottuvuutta, jotka vahvistavat sen kielteistä sisältöä. Yhtäältä *legalistinen etiikka* viriää ajatuksesta, että oikeus säätelisi kaikkea vaihdantaa ja merkitsisi rajan, jonka tuolla puolen rötöstely alkaa³. Kun laki toisaalta ei voi sisältää kaikkea, vaatimukset julkisesta vilpittömyyden moraalista saavat rinnalleen tapoja, joilla turvata aineetonta omaisuutta⁴. Ja viimein: allekirjoituksen kunnioittaminen edellyttää teoksen yhdentämistä tekijäänsä, oikeuden ja ontologian liittoa; lyhyesti: tuottajaan, legitimitietin lähteeseen sallitaan liittyvän likeisyttä, jossa tuottava yhtyy tuotteeseensa, oman identiteettinsä vektoriin. Mutta nyt kaikki peräävät modernin periaatteita ja kilpailevat tässä herättääkseen uutta kiinnostusta plagiaattiin. Ennen muuta kysytään subjektin ja teoksen käsitteitten perään, koska juuri ne jälkistrukturalismi on erottanut toisistaan.

Tekijän käsitteen uudelleenjärjestymisen postmodernissa diskurssissa on viime aikoina lisännyt epäselvyyttä siitä, miten jokin kirjoitusmuoto, eritoten teksti, voitaisiin ylimalkaan lukea jonkun nimiin. Subjektin kuoleman teema kuuluttaa samalla myös allekirjoituksen metafysiikan loppua. Diskurssin alkuperän ja edelleen sen omistajuuden

määrittäminen näyttäytyy tyystin ratkaisuttomana ja hämäämpänä kuin kenties koskaan. Muuan huolenaihe tämän harkinnan ytimessä on syytä tutkia: voiko plagiaatti yhä jatkaa olemassaoloaan älyllisessä maailmankaikkeudessa, josta juuri on kadonnut mahdollisuus eriyttää eduskuva viitepisteestä, jäljenne alkuperäisestä ja monistaja tekijästä? Jotta tähän voisi vastata, ja jotta kaikki pelipanokset voitaisiin tämentää, on tajuttava, missä määrin Foucault tuli purkaneeksi Kantin ja Fichten teoretoinnit. Näin pystytään erottamaan plagioimisen uusi mieli tilanteessa, jossa modernin pohjarakenteet menettävät luotettavuutensa.

Kant ja Fichte: Tekijänoikeus-käsitteen moderni perusta

Filosofia lahjoitti oikeus- ja taloustieteelle normatiivisen viitekehysten, joka saneli käsitykset tekijästä sekä siitä, mitä kirjoittamisen käytäntö sisältää. Tämä perintö pohjaa kaksivuosisataiseen suhteitten institutionalisoitumiseen kirjoittajan ja yleisön välillä. Kaikesta päättäen näyttää siltä, että kirjan tuotanto, jakelu ja kulutus täytyi tunnistaa, jotta niiden kunkin oikeudellisuus voitiin yksilöidä ja niiden olemistyyppi määritellä. Kant ei keksinyt tekijän käsitettä, mutta hän nykyaikaisti sen ensimmäisenä painottamalla tekijyyden riippuvuutta teoksesta. Teos sai kaksoismäärittymisen, jossa erotettiin ensimmäistä kertaa tekijän omistus ostajan omaisuudesta. Kantin mukaan kirjalla on aina kaksi todellisuustasoa, jotka on pidettävä erillään toisistaan. Yhtäällä on aineellinen hahmo, fyysi-

nen *corpus*, jota sen haltija voi vapaasti käyttää. Kirja muokautuu erilaisiin markkinaoperaatioihin ja kapitalismin toimintoihin. Toisaalta Kant vakuuttaa, että kirjaan kuuluu lisäksi henkinen puoli, joka ilmentää yhtä hyvin tekijänsä subjektiivista (individualismia) kuin hengen intersubjektivistista osallisuutta⁵ (universalismia). Mikään tästä ei palaudu kaupallisen logiikan pakkoihin.

Kantilainen malli rakentuu paraloogisesti. Sen kehkeytymisessä vastakohtaistuvat älyllinen ja toiminnallinen alue. Malli tekee näistä alueista aluksi yhteismitattomia. Käy tavallaan niin, että kirjan kiinteys jakaantuu nousemiksi ja fenomeeniksi. Ideatasolla tekijän ja teoksen välillä vallitsee tasavahvuinen liitto, täydellinen solidaarisuus, joka luo vastavuoroisuutta, vieläpä vastuuta, joka saa sopimusosapuolet alinomaan peilaamaan toisiaan. Kantin mielestä ei voi luovuttaa pois oikeuttaan tähän osallisuuteen. Filosofi häivyttää asiasta kaiken epäselvyyden: "Omistusoikeus, joka tekijällä on ajatuksiinsa [...] säilyy hänellä jäljentämisestä huolimatta"⁶. Kantin näkökulmasta kustantaja edustaa, vaan ei hallitse, teoksen arvoa,

kuitenkin on sanomisilla eri mielensä. Toinen pitää kirjaa kirjoituksena tai puheena; toinen hiljaisena instrumenttina, jolla puhe ulotetaan häneen saakka."⁸ Kantin asettamuksesta täytyy erottaa kaksi huomiota. Ensinnäkin tekijänoikeus ei siis tiukasti ottaen koske oliota. Toisekseen teos ei synnytä itsessään reaalista oikeutta muuten kuin kouriintuntuvan lihallistumisen kautta. Tämä tarkoittaa, että teos voisi yhtä hyvin olla olemassa abstraktina, ja rajoittaa tekijänoikeuden sovellusalaan, ilman että mikään empiirinen objekti todistaa siitä käytännössä: Näinhän on laita kirjan, jonka painos on loppunut.⁹

Tekijänoikeuden juridinen määrittely, siten kuin Kant sen hahmotti, sisältää tiettyä moniselitteisyyttä. Sen logiikka osoittautuu ainakin näennäisen ristiriitaiseksi: *paraloogiseksi* alussa ja *synteettiseksi* lopussa. Kant eriyttää filosofisesti, yhteensovittaa oikeudellisesti. Tekijän ja teoksen kategorioiden määrittely näyttää osittain paikantavan ontologisen eron omaisuus käsitteen kaikkien käytöjen sydämessä. Mitä tämä merkitsee? Aivan yksinkertaisesti sitä, että ei sulauduta omistettavaan tavarahan tai,

10/11 '98 MAR 15:27 FAX 418 549 046

GIL



Gillet Larochelle

koska jää vieraaksi sen alkuperälle eikä siten kannan sen ansioita taikka virheitä. Lyhyesti: kun subjekti kiinnitetään puheeseensa⁷, todetaan subjektin viimekätinen syyperäisyys ja vakioidaan *henkilöoikeuden* kriteeri kirjan luonteessa. Tunnusomaisen kantilainen periaate kustantamisen valtuutuksesta, "asianhoito toisen nimissä", saa näin oikeutuksen olemassaololleen, kun se siirretään persoonan ja hänen ominaisuuksiensa sisä rakenteisiin.

Paralogian toisella syrjällä, ajatusten aineellistamisessa, *reaalioikeus* synnyttää legitimizeettiä kappaleen haltijalle. Oikeus ulottuu ilmiötasolle, teoksen edelleenluovuttamiseen, toisin sanoen siihen kirjan osaan, jota käy päinsä ostaa ja myydä. Kantin tarkoittamassa mielessä teos paljastuu selvästi joksikin, joka hajautuu niin, että siinä on sekä objektivoimatonta subjektiivista että tallenne, joka otetaan käyttöön ja pätevoitetään vaihtoon. Hänen selvittävässä muotoilussaan asia kuuluu seuraavasti: "Tekijä ja kappaleen haltija voivat kumpikin yhtäläisellä oikeutuksella sanoa samasta kirjasta: se on minun kirjani!, mutta

toisella tapaa sanottuna, että ei sanouduta omistajaksi muun kuin itselleen ulkoisen esineen kohdalla¹⁰. Esimerkiksi lause "tämä on minun" liittyy toisiinsa kaksi termiä, jotka eivät ole identtisiä ja joista toinen ei voisi olla toinen *a priori*. Toiselta puolen aineeton omaisuus edellyttää juridisessa merkityksessään, että rinnasteisuus teoksen ja tekijän välillä tai niiden palautumattomuus toisiinsa voitaisiin ylittää. Kantin mukaan tämä mahdollinen läheneminen tapahtuu, kun persoona nähdään teoksessa (kuten noumeeni nähdään fenomeenissa) ja kun teoksesta tulee tekijänsä sisäisyiden ilmentymä. Tällainen synteettinen representaatio on käytännössä ratkaisevaa, sillä oikeus pitää teosta persoonan heijastumana ja tämän vaikuttavan toiminnan tuloksena.

Tätä idealismia, joka loppujen lopuksi nojaa teoksen ja tekijän jakamattomuuden periaatteeseen, kiihottaa edelleen Fichten "Kantiakin kantilaisempi"¹¹ diskurssi. Moraalinen personalismi ei ainoastaan lujitu, vaan se kertautuu esteettisellä fenomenologialla, joka pyrkii enti-

sestään täsmentämään puhujan hahmoa kirjassa. Se kärjistää aineellisen ja henkisen kerrostuman eron vahvistamalla niiden välistä hierarkiaa. Fichten problematiikka pohjautuu ensi alkuun kysymiseen, sitten argumentaatioon. Hänen esittämänsä kysymys kuuluu: miksi kirja ostetaan? Harvemmin siksi, että asetetaan "komeillen painettu paperi näytille tapiseeraamalla sillä seinät." Pikemminkin: "Kun ostetaan kirja, ajatellaan kaiketi saavutettavan oikeus siihen, mikä kirjassa on henkistä".¹² Fichtelle kirja on ennen muuta dekantoituvaa "henkeä". Mutta tuon hengen välittäminen ei onnistu, ennen kuin se irrotetaan ruumiista, josta se erittyy. Aineeton omaisuus saa koko merkityksensä puhutavan tunnistamisesta. Kustannusoikeus kuvaa vähemmän "asianhoitoa toisen nimissä" (Kant) ja enemmän *käyttö- tai nautintaoikeuden*¹³ luovuttamista. Tämä käsite tähtää rajoittamaan kustantajan vallan tiukasti kirjan taloudelliseen ulottuvuuteen. Tekijän itsemäärääminen pysyy koskemattomana, ehdottomammin kuin koskaan aikaisemmin, sillä kirjan kaupallistaminen

kaksi legitimiteetin lähdettä. Kun puhunta määritetään *muodon ja sisällön* kautta, yksilöllisyyden merkit moninkertaistuvat ja vaikuttavat viimein siihen, että teoksen al-lekirjoittamisen tarkeys korostuu.

Kant ja Fichte vuorollaan henkivät kirjan ja paikasivat sen alkuperän tekijän suoritukseen. Epäsuorasti he tunnustivat myös plagiatin mahdollisuuden. Heidän ongelmakseen tuli peilauksen muotoutuminen — "peilin" rortylaisessa mielessä¹⁷ — eli se, kuinka jokin todellinen ja sen luoja pyrkivät samastumaan. Kantin ja Fichten ratkaisua ei voi erottaa tämän mitätöimättömissä olevan solidaarisuuden oikeudellisesta sääntelystä. Näin heidän valamansa perusta riitautui vanhan erivapausjärjestelmän kanssa, jota Diderot ja Voltaire olivat jatkaneet, jopa kannattaneet. Jos tekijän subjektiivisuus täysin tunnustettiin teoksessa, se sisälsi esikantilaisessa mallissa mitätöitymisen mahdollisuuden: käsikirjoituksen siirtämisessä kustantajalle kirjoittajalta vietiin kaikki oikeudet. Oli kysymys kauppatavarasta kauppatavaroiden joukossa, jonka alkuperä ei millään muotoa todista siitä, etteikö sitä voisi edel-

BERT LAROCHELLE

002

Bert Larochelle



ei ulotu kuin jonkin sellaisen käyttöön, jota voisi nimittää "lainatuksi sanaksi".

Fichteläinen päättely radikalisoi Kantin näkemyksen. Se tuo henkisyyden alueelle uuden jaottelun, jonka vaikutuksesta kirja ei ainoastaan sisällä ajattelua, vaan myös ilmentää *tyyliä*. Lähtöoletuksena on, että "tämä henkinen on nyt itse ositettava"¹⁴. Alkuperäisyyden seuraamukset moninkertaistuvat. Ne rikastuttavat merkittävästi esitystä yllättämällä siitä samalla kertaa ajatuksen ja ajatustavan. Klassisesta retoriikan halveksunnasta poiketen Fichte alleviivaa, että muoto, sanankänteet ja juonet kuuluvat yhtä lailla subjektiivisuuden erityisyyksiin¹⁵. Tästä syystä nekin viedään tekijänoikeuden sovellusalueelle. Päättelyn esteettinen ominaisuus nojaa luovuttamattomuuden periaatteeseen. "Yhtä asiaa ei ehdottomasti kukaan pysty omimaan, sillä se on fyysisesti mahdotonta, nimittäin ajatusmuotoa, ideain yhteyksiä ja näitä ilmaisevia merkkejä"¹⁶. Tässä katsannossa plagiatin käsite ankuroituu kaksinkertaisesti ja antaa aineettomalle omaisuudelle

leenluovuttaa toiselle. Päinvastoin: tekijän vapaus sisältää vapauden *uhrautua* henkilönä kirjan aineellisuuden edessä.

1900-luvun loppu on kuitenkin langettanut vakavan epäilyksen kantilais-fichteläisen diskurssin ylle. On alkanut kahden rintaman hyökkäys tekijänoikeuden filosofista rakennetta vastaan. Haluaapa kumota lain ja lamaannuttaa kaksisataavuotiaat huolellisesti laaditut säännöt tai ei, on todettava, että niin subjektin käsitettä ympäröivä epäluulo kuin uusien teknologioiden ilmiömäinen runsastuminen osoittavat, että oikeus on motitettu. Yhtäältä kokemus kertoo päivittäin, että kommunikaatiomuodot uhkaavat oikeudellisen sääntelyn voimavaroja. Toisaalta, jos strukturalismi jo suosi ajattelun muotoilua subjektin rajamailla, niin jälkistrukturalismi kiihdyttää ja radikalisoi tämän tungun ja esittää lisäksi, että koko referentiaalisuuden funktio lakkautettaisiin. Aivan selvästi tämä tarkoittaa, että teoksella ei enää ole vastuuhenkilöä (tekijää) eikä se myöskään vastaa mihinkään (todellisuuteen).

Tekstin omalakisuus suhteessa tekijään saa seurakseen sanojen vapautumisen olioista. Kun tekijänoikeutta muodostava solidaarisuus murttuu, tämä uhkaa vahvistaa ajatusta, jonka mukaan plagiaattia ei voi enää olla olemassa, jos kerran diskurssi on pelkkä lukuisien alkuperältään henkilöimättömien väliintulojen tila. Eikö tekijänoikeuden ylivallan horjuttamisen kärkihahmo, Foucault, väittänytkin, että hengentuotteiden vanhemmuutta vaativa valta oli kumottu?

Foucault ja tekijän kritiikki: postmodernismin seuraamukset

Kantin ja Fichten sopimusteoreettisessa diskurssissa oletettiin, että allekirjoittajat saattoivat muitta mutkitta olla itsenäisiä ja kokea identiteettinsä luonnollisen haltuunoton alueeksi. Mikään ei siis antanut aihetta kyseenalaistaa suhdetta omaan itseen, jonka alkuperä otettiin annettuna. Tällainen tulkinta pohjustaa modernia oikeusnaturalismia. Se on suosinut käsitystä, jossa oikeus nähdään ensisijaisen luonnon siirännäisenä. Teoksen taas katsottiin ilmaisevan itsetyöstöä: teos lihallisti tekijän, kyhäsi tekijälle eräällä lailla aineellisen hahmon, joka välittömästi vastasi sitä itseään. Juuri tämän humanismin klassisen arkkityyppin Foucault kuitenkin pyrki asettamaan kyseenalaiseksi, huojuttamaan sen periaatteita, järkyttämään sen rakenteita kellarista kattoon. Tuo hanke sisältyy pääpiirteissään 1969 Ranskan filosofisessa yhdistyksessä esitettyyn puheenvuoroon, jossa omistaudutaan ruotiamaan arvoitusta: "Mikä on tekijä?"

Foucault'n päättelyssä asetetaan epäilyksettä kantilaista fundamentalismia ja spiritualistista personalismia vastaan: oletamus, jonka mukaan tekstin puhujan tietoisuutta voidaan pitää ilmeisenä, hylä-

tään. Itse asiassa on niin, että kirjoittamisen prosessi irtautuu vastuullisen yksilön osoittamisesta. Yhdestäkään henkilöstä ei voi tulla jonkin ajatuksen ensi- ja viimekätistä liikkeellepanijaa tai täysimääräistä määrittäjää¹⁸. Toisin sanoen panosten vaikeaselkoisuus kirjoituksessa sekä niiden vähentämättömissä oleva moninaisuus tekevät yrityksestä lukea kirjoitus jonkun nimiin metafyyssisen tai ideologisen hankkeen, ei ikinä mitään empiiristä selvitystä. Kaikki yhteen ynnättynä: teos jää alkuperänsä epävarmuuden armoille¹⁹.

"Diskurssin ensisijainen tila on poissaolo"²⁰. Tämä lausuma leikkaa läpi Foucault'n inspiraation; tällä hän merkitsee reittinsä, eritoten tekijyyden kritiikkinsä ja sen myötä myös kritiikin sitä aineettoman omaisuuden pönkitystä vastaan, jota herkeämättä harjoitettiin 1700-luvulla. Hänelle allekirjoituksen erivapaus on jotakin hyvin täsmällistä. Sikäli kuin se kuuluu attribuointiin, sen soveltaminen liittyy ulkodiskursiivisen takeen lausumiseen. Päätehtäväksi tulee näin virittää apriorinen tulkinta, saada aikaan valintoja, asettaa rajoja, sulkea pois taikka supistaa, saada säännöllisyys toimimaan, tarpeen tullen uusintaa koko annetun yhteisön arvojärjestys ja menettelytapa.

Jotta Foucault'n tarkoituksen oikein ymmärtäisi, saattaa olla hyödyksi tarkastella kuvitteellista esimerkkitausta. Olettakaamme, että teosta, jonka alkuperää ei tunneta, levitetään tekijän nimeä ilmoittamatta, hieman kansansadun tapaan "olipa kerran sellainen ja sellainen juttu, se ja se heppu ja niin pois päin." Kuvitelkaamme edelleen, että tekijä tunnustettaisiin tutkimuksen kaluessa, että aidon allekirjoittajan löytyminen viimein lakkauttaisi teoksen anonymisyyden. Ajatelkaamme tuota hetkeä, jona Shakespearesta kaikkien ällistykseksi tehdään kyseisen tekstin todellinen tuottaja, tai vaihtoehtoisesti hetkeä, jona teos kirjataan yleisen välinpitämättömyyden vallitessa jonkun ihan muun nimiin. Samassa käynnistyy preskriptio ja normalisaatio; voidaan lyödä vetoa, että tilanne edellyttää vähintäänkin tekstin uudelleentulkintaa, sen yhtenäisyyden tutkailua aina sen mukaan, onko puhe Shakespearesta vai salaperäisestä tuntemattomasta. Kummassakin tapauksessa erilaisia, ehkäpä hyvinkin eräviä tulkintoja tuetaan henkilö-tekijällä luottaen sen kiinteyteen kautta koko käsittelyn. Foucault sinkoaa kärkensä: "Löytääkseen teoksesta tekijän moderni kritiikki käyttää hyvin samantapaisia malleja kuin kirkollinen eksegetiikka: se tahtoo todistaa tekstin arvon tekijän pyhyydellä"²¹.

Mitä merkitsee loitsia esiin tällainen kuvitteellinen tilanne? Millaisen opetuksen se tarjoaa, kun tulkitaan uudelleen teoksen ja teoksen synnyttäjän välistä suhdetta? Mihin päätelmiin se johtaa foucaultlaisessa kritiikissä? Subjekti ei ole tärkeä tekstin ymmärtämiseksi. Pikemminkin se tarvelee mahdollisen moniarvoisuuden; se ajaa tekstin ontologisen spekulatiiviselle alueelle ja estää diskurssia etenemästä omana tapahtumanaan. Lawrence Olivier kuvaa Foucault'n kokemaa harmia: "Tekijä on muuan rajoittamisen, diskurssin ohentamisen muodoista"²². Vaivan toteamista seuraa hoidon määrääminen. Foucault'n rohto kumpuaa strukturalistisesta terapeutiikasta: "teksti ei ole tuottajansa ääntä, vaan anonyymi prosessi vailla subjektia, kun kieli toimii itse itsellään"²³. Foucault kallistuu tässä hahmottamaan ei poliittista, vaan episteemistä vapautusta, jota voi jäljittää kriittisellä tasolla (sen keinotekoisuus, että tekijä tunnustaa teoksensa) ja kognitiivisella tasolla (sen mahdottomuus, että teoksen alkuperä olisi paikannettavissa). Tunnettiin allekirjoittajan henkilöllisyys tai ei, Foucault katsoo, että tästä tiedosta ei milloinkaan saada selittävää osatekijää. Päättely tähtää tietyn

kirjallisen lajityypin viraltapanoon: *biografian*. Samalla se riistää pätevyyden tietyltä oppialalta: *psykologialta*. Miksi juuri nämä epäluottamuslauseet? Koska elämäkerta ja sielutiede muodostavat horjuvan ja hauraan subjektin esille- ja näytteillepanon, paljastamisen horisontit.

Kun diskursiivisia käytäntöjä korostetaan "tekijän tekijyyden" kustannuksella, ei olla julistamassa fyysistä lausujaa kadonneeksi, vaan dekonstruoidaan sen vaikutus, teho ja voima diskurssissa²⁴. Alexander Nehamasille tästä seuraa ei sen vähempää kuin *tekijän* siisti erkaantuminen kirjoittajasta. Kirjoittaja jäävää itsensä tekstin tulkinnan ohjauksesta, koska sijoittuu tekstin ulkopuolelle. Tekijä sitä vastoin korostaa kirjoittamisen aktia ja tekee tuotoksestaan syvimmän intentionsa tai sanomishalunsa pakopisteen.²⁵ Ongelma kiteytyy Foucault'lle siinä, kuinka tekijä esiintyy muodollisena syynä, vaikka ei ole muuta kuin lukijoiden kaltainen vastaanottaja. Tekstinikkarin ja lukijakunnan toinen toisistaan erottava valli murtuu. Kumpikaan napa tässä vastakkainasettelussa ei pysty pitämään toista panttivankinaan väittämällä yksin tyhjentävänsä kirjoituksen mielen. Enemmän kuin yksiköllisyyksistä, hyvin rajatuista erotteluista ja poissulkemisista, määrittysten kenttä riippuu monimutkaisista globaaleista suhteista, välitysten vyyhdistä, joka väistää viimeiseen saakka haltuunottoa. Tästä päättäen aineetonta omaisuutta ei enää ole olemassa postmodernin kontekstissa, jonka puolestapuhuja Foucault ei kenties ole, mutta ehkä kuitenkin sen tekijä merkityksessä, jossa hän nimenomaan ei halunnut tekijyyttä käsittää.

Alkuperäisen ja plagiaatin käsitteet ovat ankarasti puheen metafysisiä kategorioita, jotka eivät kestä syyniä. On nähty, kuinka alkuperäisyys nojaa itsevaltiaan kruunaamiseen, jonka palautumattomuus toisten puheisiin on omiaan vahvistamaan sen omistushalua. Antiikin kirjailijat eivät nähneet tästä olevan mitään etua. He huolehtivat siitä, että kirjoitus tapahtui lajityypin (tragedian, eepoksen) sääntöjen mukaan²⁶. 1800-luvun romantiikka vaikutti suuresti siihen, että tekijä eristettiin. Siitä tehtiin "poikkeusolento", sen toiminnasta täydellistä yksilöllisyyttä. Onko plagiaatti vastaavasti pelkkää uusintaa ilman vähäisintäkään yksilöllisyyttä? Eikö plagiointi voi olla tekijän äänen jatkamista edelleen, sen muotoutumisen uusintamista, sen mielen siirtämistä sitä kopioimalla? Postmodernin "tekijät" olivat pikemminkin sitä mieltä, että esimerkiksi pragmaattisen narratiivin näkökulmasta tekstin uusintaminen ei olisi täydellistä, ellei konteksti pysy samana. Mutta koska konteksti lakkaamatta vaihtuu, uusintavuus ei ikinä ehdy uskolliseen jäljentämiseen: plagiaatti on siis enintään ideaalityyppi suhteesta toisen ajatteluun.

Huolimatta moninaisuudesta, joka vallitsee postmodernistisissa 'kirjoituksen' käsitteen käyttötavoissa ja tulkinnoissa²⁷, voidaan nähdä tiettyä alituista uudelleenjäsentymistä. Sen mahdottomuuden nimissä, että johonkin mieleen voisi pysähtyä, että jotain ylipäänsä voitaisiin vakaasti kiinnittää määrättyjen eduskuvien keskuuteen, plagiaatti tulee ainakin kätkeytyksi hylätyksi, koska kaikki toistaminen on samanaikaisesti merkitysten uusia siirtoja ja sijoituksia. Rinnakkaisessa, filosofisesti osuvassa mutta juridisesti absurdissa katsannossa välittyy "toiston ajattelu" kirjoittamisen perustana²⁸. Argumentti noudattaa seuraavaa logiikkaa: kaikki tunnistettavissa olevat tai vain välitettävissä olevat teokset suodattuvat merkkien verkon läpi, läpi äänien moneuden, joka kasvaa kielellisten kokemusten mukana siinä määrin, ettei enää ole mitään, mihin intersubjektiiivinen käytäntö voisi kohdistua²⁹.

Aineettoman omaisuuden käsite liittyy siihen, vieläpä vaatii tietämystä siitä, mikä kuuluu itselle ja muille. Jean-François Lyotardia ei kiinnosta tämän kahtiajaon vahvistaminen eikä tekijänoikeuden seurausten analyysi. Hän huomauttaa, että kirjallinen omistaminen "ei ole järin suuri ongelma". Se on paremminkin "arvolain sovellustaus" kapitalistisessa järjestelmässä, joka kattaa kaiken sen, mikä voidaan kaupallistaa. Tuota kategoriaa tulisi arvostella aina, kun korostetaan yhteenkuuluvuutta eikä uskota, että allekirjoitus "sinetöi kirjallisen alueen" [*cloture du terrain scriptuaire*].³⁰ Tietyissä määrin puhuminenkin on Lyotardin ja monien muiden mukaan kirjoittautumista ulos haltuunotosta ja samalla sisään alkuperän jatkuvaan hävitykseen. Tästä muistuttaa Roman Jacobsonin päätelmä: "Kielen valtamaille ei ole yksityisomaisuutta: kaikki on sosialisoitu"³¹. Postmodernin ajattelijat eivät ainoastaan jaa tätä suhtautumistapaa, he rikastavat sitä. Heidän mukaansa kirjailijan toimet sijoittuvat yksinomaan intertekstuaalisuuteen. Siellä hallitsevat uudet yhdistelmät, uuskierrätykset, erillään olevien ja moniaineksisten osatekijäin rinnastumat *itse itsensä työstössä*; lyhyesti: valtaa pitävät bahtinilaisittain puhuen "dialogismin"³² kuluessa uudelleenjärjestyneet lainaukset. Diskurssin avautumista ei loppujen lopuksi selitä muu kuin barokille luonteenomainen malli: perimältään tuntemattomien aineiden sekoitus, joka tekee lopun alkuperäisyydestä.

Foucault'sta Lyotard'iin, Derridasta Baudrillard'iin allekirjoituksen pyyhkiminen näkyvistä, ellei suorastaan kirjoittajan häivyttäminen, ei ainoastaan vastaa sitä, että *itseviittaus* [*l'autoréférence*] (illuusio siitä, että olisi itse teoksensa subjekti) dekonstruoidaan radikaalisti. Se myös muodostaa oman ohjelmansa, jopa uuden politiikan. Postmoderni utopia on anonymiteetin utopia. Kirjoittamisakteissa tuo haave jakaa teoksen kahtia. Antihumanistisena utopiana se kutsuu eräänlaiseen itsepurkautumiseen aina lopulliseen hajaannukseen saakka. Antikantilaisena utopiana se osoittaa, ettei allekirjoituksen takana ole mitään, lukuun ottamatta kauppavaihdon säätelyn imperatiiveja. Lyotard kirjoittaa: "Me haaveilimme [...] kirjasta, jolla ei ole otsikkoa eikä tekijännimeä"³³. Hän tunnustaa toiveen naiiviksi. Mutta samalla se olennaisesti paljastaa hingun, ja ruokkii johdonmukaista ylevyyttä, asettaa arvoonsa mystisen laatuinen määrittämätön ja tuntematon. Tuo ilmaisematon on nimeltään toinen. Derrida kääntyy jatkuvasti sen puoleen. Eräs hänen viimeisimmistä kirjoistaan on otsikoitu tässä suhteessa hyvin paljastavasti: *Nimen sijasta*³⁴. Laajassa ja hieman abstraktissa mielessä toinen on nimetön ja nimeä ja nimeämistä väistävä, tai, jos niin halutaan, sisään- ja poissulkemista vastustava. Derridan myötä astuu näyttämölle *heteroreferenssin* strategia (toisen siirtäminen omalle paikalle), jossa tulee mahdolliseksi korvata kantilainen käsitys kirjasta: "Annan sen allekirjoittaa, ainakin jos se siihen pystyy. Toisen täytyy aina allekirjoittaa ja allekirjoittaja on aina toinen."³⁵ Näin tekstin henkilöltömäksi tekemiseen piirtyy yhä vain uutta tenhoa.

Tekijän irtisanominen merkitsee kokonaista kirjoituksen asemaan ja plagiaatin ymmärtämiseen kohdistuvien kerrannaisvaikutusten sarjaa. Itse asiassa haasteeksi muodostuu yrittää etsiä väylä, raivata ulospääsy niistä ratkaisuttomista ongelmista, joita niin kantilainen personalismi kuin myös foucaultlainen kaiken allekirjoittamisen hylkääminen aiheuttavat. Argumentointitavat näyttävät hakevan absoluutin logiikkaa, linnoittautumista valloittamattoman aseman suojiin. Luotelkaamme ensiksi, mitä seuraamuksia on postmodernilla vastauksella Kan-

tille, jotta sitten voisimme päätyä hahmottelemaan mahdollista tulkintaa tekijästä ja plagiaatista.

1. *Ontologian ja oikeuden erkaantuminen.* Nämä kaksi eivät enää ole toistensa lisäkeitä. Postmodernismi saa ne loitontumaan toisistaan; se tekee tyhjäksi yritykset johtaa todesta oikea (Lyotard), nimetä tunnustettu mahti (Foucault) tai uskoa oikeudelle etuoikeutettu tietämys, joka mieli valloittaa ontologian (Derrida). Lyhyesti: postmodernismi rikkoo sopimusmoralismin filosofian (mitä voidaan tietää?) ja politiikan (mitä voidaan tehdä?) väliltä.

2. *Historisiteetin ja tekstuaalisuuden irtautuminen.* Teos todistaa vain omasta olemassaolostaan; se viittaa vain itseensä. Historia ei enää kannatele tai mahdollista sitä. Koko teoksen kehkeytyminen irtoaa ei ainoastaan Marxin tai Hegelin kannattamasta historiallisesta *prosessista* selityserustana, vaan myös *olosuhteista*, jotka ehdollistavat sen ympäristöä. Lyhyesti: ilmaisu, joka vihjaa, että historia muodostaa merkitystä, on itse mieltä vailla. Näin väittävät postmodernistit pyrkiessään tekemään teoksesta historiattoman. Juuri tätä kantaa Derrida edisti, kun hän huomautti *Grammatologiasta* -teoksessaan, että tekstin ulkopuolella ei ole mitään.

3. *Plagiaatin hajoaminen tekijän vastuuttomuuteen.* Plagiointi on negatiivista kääntämistä, josta uupuu oikeutus. Samalla se korostaa jonkun vastuullisuutta [*responsabilité*], kuten käsitteen juuristo selkeästi osoittaa: [latinan] *respondere* merkitsee, että subjekti voi vastata johonkin. Mutta koska teos postmodernien ajattelijoiden mielestä on ei-transitiivinen niin, että sitä ei voida kääntää takaisin tekijään, päädytään alkuperäisyyden ja plagiointin kaikkoamiseen. Ei ole ketään, kuka vastaisi tai kenelle tehtäisiin vahinkoa. Pikemminkin käy ilmeiseksi, että tekijänoikeuden loukkaaminen ja omistuksen siirtäminen älyllisessä maailmassa loppuvat. Samaan syssyyn Baudrillard huomauttaa, että toisten läpinäkyvyydestä tulee universaali normi³⁶, jonka mukaan keltään ei voi riistää oikeuksia tai omaisuutta.

Mitä siis tekijästä säästyy postmodernissa? Ei mitään, ainakaan edellisten näkökohtien valossa. Kritiikkiä ei nyt kannata tyrkyttää kiistan lakkauttajaksi, vaan sen on ehkä paremminkin osoitettava puutteet nykyisissä kantilaisissa imperatiiveissa hylkivissä kyseenalaistuksissa. Ensinnäkin mitä tulee ontologian ja oikeuden suhteeseen, *foucault't*, *derridat*, *lyotard'it* ja *baudrillard'it* eivät ole vieläkään pystyneet keksimään uutta tapaa tunnustaa kirjoittaja tekijän asemasta (Nehamasin erottelua seuraten). Lisäksi on vaikea nähdä, kuinka oikeus voisi konkreettisesti toimia, jos lähtökohdaksi omaksuttaisiin postmodernin filosofian periaatteet.

Sen vähäisempiä ongelmia ei myöskään seuraa historian ja tekstin erottamisesta. Ellei historialla olisikaan omaa ominaista mieltään, tekstin mielen ymmärtämisessä konteksti säilyttää olennaisuutensa. Historian kulkua ja ehtoja ei pidä sotkea toisiinsa: prosessi ei itsessään määrää mitään, kun taas olosuhteet kuuluvat teoksen tulkintaan. Tarkastellaan esimerkkiä. *Taisteluni*-teoksen luenta muuttuu radikaalisti sen mukaan, onko sen kirjoittanut Adolf Hitler vai Äiti Teresa. Teokselle annettava mieli tarkistuu, kun se suhteutetaan tiettyihin historiallisiin anteihin, joiden voidaan ajatella selkiyttävän sitä. Tämä ei tarkoita, että kirjan tuottamista olisivat ohjanneet vastustamattomat kohtalon voimat. Mutta se tosiasia, että tuo te-

kijä pikemmin kuin tämä toinen oli mainitun teoksen välittömässä ympäristössä, sekoittaa perinpohjin teoksen sanoman vastaanoton. Sanomaa kun ei ainakaan ole olemassa positivistisella tavalla kaiken sitä ympäröivän suojissa.

Tekijä on kontekstuaalinen kokoonpano, jota ei voida irrottaa teoksen ymmärtämisestä. Gracia säilyttää näillä kohdin selkeyden:

“Texts do need historical authors, for texts without authors are texts without history, and texts without history are texts without meaning, that is, they are not texts [Kyllä tekstit historiallisia tekijöitä tarvitsevat, sillä tekijättömät tekstit ovat historiattomia tekstejä, ja historiattomat mielettömiä, eivät tekstejä ollenkaan]”³⁷

Loppujen lopuksi, koska on olemassa suhde tekstin, historian ja merkityksen välillä, vastuullisuuden käsite on pantava takaisin peliin eikä suinkaan kiellettävä sillä verukkeella, että tekijä ei ole ainoa tuottaja, yksinomainen kaikkien diskurssia muodostavien osatekijöiden lähde. On siis keksittävä uusi toimiva käsitys plagiaatista, joka humanismin kritiikeistä opikseen ottaen osaa samanaikaisesti välttää nihilismin ja sitä tukevan idealismin ansat. Haluttiinpa tai ei, tekstin lukeminen on “jonkun” kohtaamista, jonkun, joka “jossakin” sanoo “jotakin”, jota ei voi erottaa moniselkoisesta järjestelystä vetoamalla yksipuoliseen ymmärrettävyyteen. Joka tapauksessa syntyy ratkaisuton tieto-opillinen ongelma, kun viitataan yksiselitteisiin ehdollistuksiin näiden tekstin ulottuvuuksien välillä ja asetetaan ne nojaamaan toisiinsa yleistävän ja abstraktin lojikan avulla.

Mitenkä jälleenrakentaa vastuullisuuden käsite, ja sen myötä plagiaatin käsite, jotta ne varjeltuisivat niin nihilismitä kuin substantialistisilta teosnäkemyksiltä? Muuan harkintareitti — jota täytyisi filosofisesti ja juridisesti käsitteellistää — saattaisi antaa onastella liikaudesta kohti toisenlaista tulkintahorisonttia. Ymmärrystä plagiaatista ei enää tarvitsisi kytkeä alkuperän kuvaukseen, vaan alkuperäisyyden erittelyyn. Mikään ei ole vaikeampaa, suoraan sanoen illusorisempaa kuin kohdella ideain kiertokulkua, eritoten ihmistieteissä, ikään kuin ajatuksia voitaisiin patentoida kuin teknisiä laitteita, joiden käyttö on järjestetty helpommin parannettavan toimivuuden mukaan. Vastaavasti kaiken plagiaattipohdinnan liuottaminen sillä varjolla, ettei koskaan tiedetä “kuka” ensimmäisenä “mitäkin” sanoi, olisi yhtä älytön kuin järjetönkin kanta. Haasteeksi muodostuu säilyttää postmodernistisen kritiikin löydökset ja hahmottaa plagiaatti pragmaattisesti. Mutta näkemykseni mukaan ainoa tapa yltää tähän on lakata yhdistämästä plagiaattiin ajatusta tekijän ajatusten tarvelystä. Paremminkin tulisi puhua käytön uusintamisesta. Mikään aihe taikka mielle ei vaikuta haltuunotettavalta ja omistettavalta, vaan toisin on erilaisten sovellusten laita.

Tuomioistuimet alkavat seurata tätä lähestymistapaa. Françoise Saganin kirja, *Nukkuva koira* [*Le chien couchant*], tarjoaa tunnetun esimerkkitapauksen. Tarina päättyy kohtaukseen, joka vastaa täydellisesti muuatta kohtaa Jean Hougronin novellissa *Vanha nainen* [*La vieille femme*]. Kokien tekijänoikeutensa tulleen loukatuksi Hougron kirjelmöi 1981 raastupaan, että hänen työtään on plagioitu. Hän vaati kohtuullista korvausta. Tuomarit kuitenkin päättivät, että katkelmat todellakin olivat samoja kyseisissä teoksissa, mutta että niitä käytettiin eri tavoin mielen, asiayhteyden ja käyttöympäristön kannalta³⁸. Tämä lainopillinen tapaus kuvastaa sitä, kuinka raja plagiaatin

ja ainutlaatuisen luomuksen välillä on kaikkein hauraimpia laatuaan, ja että sitä tulisi tarkastella tapauskohtaisesti, toisin sanoen pragmaattisesti. Plagiaatin analysoinnin itsepintaisimmat esteet piilevät yhä yrityksissä yhtäältä päätyä lopullisiin ja ehdottomiin kriteereihin, toisaalta perääntyä moralistisiin asemiin ja pillastua heti, kun toistoa ilmenee, ja pitää sitä iskuna subjektia ja tämän symbolista pääomaa vastaan.

Suomennos Jarkko S. Tuusvuori

Viitteet

- Emmanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre?*. PUF, Paris 1995, 120. [Teos sisältää ensinnäkin kolme Kant-ranskannosta: i) "De l'illégitimité de la reproduction des livres"; alunperin "Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks" (1785), esim. Preussin akatemian toimittamassa, Reimerin 1912 Berlinissä julkaisemassa *Gesammelte Schriften*-laitoksessa VIII nide, 77-87; ii) "Qu'est-ce qu'un livre"; "Was ist ein Buch?" teoksessa *Metaphysik der Sitten* (1797), *Gesammelte Schriften*, VI, 289-91; iii) "Sur la fabrication des livres"; "über die Buchmacherei" (1798), *Gesammelte Schriften*, VIII, 431-8. Larocheleen artikkelissa viitataan näistä kahteen ensimmäiseen. Lainattu kohta ("Führung eines Geschäftes im Namen eines andern") sisältyy tekstiin Kant 1785, 79.
Lisäksi samaan kirjaan on viety yksi Fichten teksti (ks. viite 12 alla) sekä Dominique Lecourt'in alkusanat ja kaikki tekstit kääntäneen Jocelyn Benoist'n laaja johdanto.]
- [Ks. Niiranen & Tarkela 1998, 109, plagiaatin oikeudellisesta määrittämisestä: "Toisen teoksen tahallinen orjalinen jäljittely tai matkiminen [...] tekijälle kuuluu yksinoikeus määrätä teoksesta myös muutetussa muodossa." Niiranen ja Tarkela myöntävät, että "selvä raja" on työläs piirtää.]
- Neil McCormick, "The Ethics of Legalism", *Ratio juris*, Vol. 2, 1989, 184-93.
- Moraalisen legitimitietin ja intellektuaalisen omaisuuden suhteista nykyaikana, ks. Paul Steidlmeier, "The Moral Legitimacy of Intellectual Property Claims: American Business and Developing Country Perspectives", *Journal of Business Ethics*, Vol. 12, 1993, 157-64.
- Ks. Kant mts. 134-5. [Kant 1797.]
- Mts. 119.
- [Kant 1797, 404-5, käyttää sanaa *Rede*, jonka ranskannos tällä kohtaa on *discours*.]
- Ks. Kant mts. 131. [Ks. Kant 1785, 79, joka tässä käyttää *Autor*-sanan sijaan sanaa *Verfasser*. Benoist ranskantaa sanalla *auteur*. Kant 1785, 86 alaviite: "Tekijä [*Autor*] ja kappaleen omistaja voivat kumpikin yhtäläisellä oikeudella sanoa samaa: Kirja on minun! Mutta lausumilla on eri mieli. Edellinen pitää kirjaa kirjoituksena tai puheena, jälkimmäinen pelkkänä äänettömänä instrumenttina, jolla puhe saatetaan hänen eli yleisön ulottuville, s.o. kappaleena. Tämän tekijän [*Verfasser*] oikeus ei kuitenkaan ole oikeutta mihinkään esineeseen [*in der Sache*], kappaleeseen [*Exemplar*] (sillä omistaja saa vaikka repiä kirjan kirjailijan [*Verfasser*] nenän edessä, vaan myös täsyntyinen oikeus omaan persoonaan [*in seiner eignen Person*], mikä estää toista julkaisemasta puhetta ilman puhujan suostumusta. Tätä suostumusta ei voitaisi lainkaan edellyttää, jos yksinoikeus on jo luovutettu toiselle.]"
- [Ks. Niiranen & Tarkela 1998, 28, tekijänoikeuden "edelleenluovuttamisesta". Suomen lain mukaan tekijä voi luovuttaa oikeutensa toiselle, joka kuitenkin ei voi ilman suostumusta luovuttaa oikeuksia edelleen kolmannelle. Ks. s. 54, kappaleen oikeudellisesta määrittämisestä. Kysymys on siitä, että teosta voidaan "toisintaa" eli "kopioida tai reprodusoida" valmistamalla kappale, kuten esimerkiksi äänitettäessä levy kasetille tai tallennettaessa tietokoneohjelma levykeelle. Tekijän yksinoikeutta rajoittavat oikeus siteeraamiseen ja oikeus yksityiseen kopiointiin. Ks. s. 77-8, teoksen "levittämisestä" eli "saattamisesta saataviin", yleisön "saataville". Vrt. myös s. 25: "Suomen tekijänoikeuslaki ei edellytä ©-merkin (copyright; tekijänoikeus) käyttämistä"; "Myöskään kaikki oikeudet pidätetään -lausekkeella ei ole itsenäistä oikeudellista merkitystä".]
- Ks. Bernard Edelman, *La propriété littéraire et artistique*, PUF, Paris 1989, 35.
- Ks. Jocelyn Benoist, "En guise d'introduction au texte de Fichte". Teoksessa *Qu'est-ce qu'un livre?*, s. 99.
- J. G. Fichte, "Preuve de l'illégitimité de la reproduction des livres, un raisonnement et une parabole". Teoksessa Kant, *Qu'est-ce qu'un livre?*, s. 142. [Alkukielellä: *Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Ein Rasonnement und eine Parabel* (1793), Gesamtausgabe, Hg. Reinhard Lauth & Hans Jacob, Bd. 1. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 405-26. Lainaus s. 411, "oikeus kirjan henkiseen [*Recht auf sein Geistiges*]."] Ks. Fichtestä myös John Lachs, "Fichte's Idealism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 19, No. 4, 1972, 311-8 & "Is There an Absolute Self?", *The Philosophical Forum*, Vol. XIX, Nos. 2-3, 1987/8, 169-81.
- [13 Fichtellä 1793, 415, *Niessbrauch*, Larochelella *usufruit*.]
- Fichte mts. 142. [Saksaksi: *dieses Geistige*, ranskaksi *ce spirituel*.]
- [Fichte 1793, 411-3, tähdentää, että kirjan ruumiillinen (*KÖRPER-LICHE*) on erotettava sen henkisestä. Henkinen osatekijä jakautuu edelleen ainekseen (*MATERIELLE*) eli kirjan ajatussisältöön sekä näiden ajatusten muotoon (*FORM*) kaikkein käänteiseen ja sanoineen (*Wendungen und Worte*).]
- Mts. 145.
- [Ks. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980). Blackwell, Oxford 1991.]
- Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 63, No. 3, 1969, 73-4. Tämän tekstin kommentaarina ks. Alexander Nehamas, "What an Author Is?", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIII, No. 11, 1986, 685-91.
- Ks. samankaltainen kannanotto, Roland Barthes, *S / Z*. Seuil, Paris 1970, 140. Foucault'n alkuperän kriittistä, ks. *Archéologie du savoir*. Gallimard, Paris 1969, 65. Vrt. Larry Shiner, "Foucault, Phenomenology and the Question of Origins", *Philosophy Today*, Vol. 26, 1982, 312-21; John Stopford, "The Death of the Author (as Producer)", *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 23, No. 3, 1990, 184-91; Hugh J. Silverman, "Authors of Works / Readings of Texts", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIII, No. 11, 1986, 691-2. Ks. myös yleisesitys alkuperäkeskustelusta, Colin McGinn, "On the Necessity of Origin", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIII, No. 5, 1976, 127-35.
- Foucault mts. 75.
- Foucault mts. 86.
- Lawrence Olivier, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*. Liber, Montréal 1995, 56.
- Mp.
- Michel Foucault, *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris 1991, 28.
- Nehamas mts. 685 & 686. [Nehamasin strategiana on tunnustaa Foucault'n työn merkitys, mutta myös arvostella, tulkita ja käyttää sitä omiin tarkoituksiinsa. Hänen mukaansa Foucault ei ole riittävän huolellinen erottelussaan, jota tulisi tämentää seuraavasti. Kirjoittaja (*writer*) on todellinen, historiallinen, ulkotekstuaalinen henkilö, joka on teoksen vaikuttava syy, mutta ei suinkaan mikään tulkinnallinen auktoriteetti. Tekijä (*author*) ei ole yksilö ollenkaan, vaan teoksen muodollinen syy, tulkintaa vaativaa, kriittikon ja tekstin vuorovaikutusta edellyttävä hahmo, jota teksti "ilmentää tai esimerkillistää, mutta ei esitä eikä kuvaa". Kuten yllä nähtiin (ks. viite 8), Kantilla on käytössään molemmat termit (*Autor* ja *Verfasser*). Niiden näennäisen vapaa ja vaihdettava käyttötapa ei ehkä kokonaan estä tulkintaa, jossa kaivattu erottelu tulee sittenkin esiinvaikutuksi joutua. Vrt. Kant 1797, 404, jossa *Schriftsteller* ja *Autor* samastetaan. Huomattakoon kuitenkin, että Kant erottaa kirjoituksen (*Schrift*) kuvataiteen teoksista, sillä perusteella, ettei teksti ei ole "häsitteen välitön kuvaus", kuten kuparipiirros esittää muutokkuu vai tai kipsivalos patsasta. Kysymys on siitä, että "kirjailija puhuu julkisesti kustantajansa välityksellä". Vaikka Kant siis toisaalta kohtelee kirjallista teosta kirjoittajansa/tekijänsä "silkkana puheena", hän kiinnittää huomiota välttämättömään välitykseen.]
- Ks. Christian Vanderdorpe, "Le plagiat entre l'esthétique et le droit". Teoksessa *Le plagiat*, dir. Christian Vanderdorpe. Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1992, 7.
- Vrt. Derridan ja Foucault'n välinen debatti: Jacques Derrida, "Cogito et Histoire de la folie". Teoksessa *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967, 51-96; Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu". Teoksessa *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, Paris 1972, 583-603.
- Ks. Daniel Giovannangeli, *Écriture et répétition*. Union Générale d'Éditions, Paris 1979, 15.
- Ks. Derrida, *La voix et le phénomène*. PUF, Paris 1967.
- Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et de Freud*. Galilée, Paris 1994, 12.
- Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*. Minuit, Paris 1973, 33.
- [Vrt. M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination. Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson & M.H. 1981. University of Texas Press, Austin. 7th pr. 1990.]
- Lyotard mts. 13.
- Derrida, *Sauf le nom*. Galilée, Paris 1993.
- Derrida, *Force de loi*. Galilée, Paris 1994, 132. Lukija huomaa, kuinka Derrida horjuttaa omaa tekijyyttään kirjoituksensa lopulla jättämällä katkelman toisen haltuun (s. 134): "Toinen allekirjoittaa aina, siinä tämänkin esseen allekirjoittaja. Essee allekirjoituksesta, joka totuudessaan vie itsensä mennessään, toinen näet allekirjoittaa aina, aivan toinen."
- Jean Baudrillard, *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*. Galilée, Paris 1990, 128-9.
- J. E. Garcia, "Can There Be Texts Without Historical Authors?", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 31, No. 3, 1994, 252.
- [Vrt. Niiranen & Tarkela 1998, 17: "Aihe ei nauti tekijänoikeussuojaa. Tekijänoikeus on pelkkää ilmaisumuodon suojaa." Toisin sanoen aiheen "toteuttamistapa" tai "ilmenemismuodot" ratkaisevat. Ks. myös sama, 93, teoksen nimen oikeussuojasta.]

MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault'n kirjallista tuotantoa voinee luonnehtia väitteet kärsivällisesti dokumentoivaksi asiaproosaksi, johon myöhemminä vuosina kietoutuu ironiaa. Ajatus Foucault'sta perinpohjaisena, suorastaan pedanttina tutkijana saattaa jonkun mielestä olla yllättävä. Onhan hänellä ollut monessakin suhteessa epäilyttävä maine lähes "irrationalistisena poststrukturalistina". Tosin heti, kun rapsutetaan englanninkielisen maailman hänelle ja ranskalaisille ikätovereilleen 1980-luvulla tarjoamaa post-strukturalismileimaa oletettu poststrukturalismi paljastuu persoonalliseksi sekoitukseksi nietzscheläistä anarkismia, ns. ranskalaista epistemologiaa, strukturalistis-sävytteistä diskurssiobjektivismia ja suoranaista skientismiiä.

1960-luvun tuotannossa Foucault operoi metodologisesti melko strukturalistisella käsitteistöllä, mutta filosofiset periaatteet lienevät kuitenkin olleen lähempänä Georges Canguilhem¹ ja Friedrich Nietzschen tiedonfilosofisia käsityksiä kuin esimerkiksi Claude Levi-Straussia.

Kenelläkään ei pitäisi olla huomauttamista Foucault'n metodologisesta "strukturalismista", sillä ihmistieteiden historia on osoittanut rakennanalyysin välttämättömäksi kuvailun ja analyysin välineeksi. Ilman rakennanalyttisiä välineitä ihmistieteiden analyttinen anti jäisi pintapuoliseksi eivätkä sosi-

aalisen maailman perusprosessit olisi niin hyvin tiedostettuja kuin tänään ovat.

Sen sijaan filosofiselta kannalta juuri strukturalismia, eri variantteineen, voi pitää suhteellisen ongelmallisena diskurssina heti kun se esittäytyy filosofiana. Empiristiisiin perusoletuksiin yhdistettyinä strukturalismit ovat edustaneet toisen maailmansodan jälkeisen ajan 'sofistikoituneinta' skientismiiä ja erilaisista virityksistään riippumatta päätyneet samantyyppisiin ongelmiin. Ne ovat törmänneet sekä loogisiin että performatiivisiin ristiriitaisuuksiin (olettaen mm. subjektittomia prosesseja mutta asettuneet tiedon subjekteiksi joko tutkijoiden muodossa, tai disiplineinä!) ja päätyneet *circulus vitiosus*-tyyppisiin ongelmiin — transsendentaalioletusten hylkäys tai vesittäminen kvasitranssendentaaleiksi "syvärakennoletuksiksi". Molemmissa tapauksissa ajattelua ja tiedettä koetetaan selittää empiirisellä maailmalla, jota sama ajattelu ja tiede pyrkii selittämään ja ymmärtämään. ("Ambivalentiksi" tällaista tilannetta nimittää Gillian Rose uskantilaisen sosiaaliteorian analyysissään.²) Näin myös Foucault'n kohdalla.

Ei olekaan ihme, että Foucault päätyi reivaamaan kursiaan niin vahvasti kuin teki, vieläpä kahteen kertaan.

Ensin, 1960-luvun lopulla, "Tiedon arkeologia"³: yritys systemaattiseksi, varhaisten 'arkeologioiden' metodin uudelleentulkinnaksi vähemmän strukturalistiselta näyttäväksi diskurssianalyysiksi, jossa 'episteemi' korvautui 'diskurssilla'. Voidaan pohtia, oliko "käännö" hedelmällinen. Ainakaan se ei tulostunut uusien, diskurssianalyttisten monografioiden sarjalla. Sen sijaan julkaisuissa tapahtui pikainen Nietzschen puoleen kääntyminen. Sitten, 1970-luvun jälkipuolella, "Seksuaalisuuden historia": (lopultakin yksipuolisen) Nietzsche-tulkinnan mukaisen "Tarkkailla ja rangaista" -genealogian⁴ jälkeinen käännö subjektin ongelman puoleen. Ja painiskelua tämän kanssa kuolemaan asti.

Kiinnostava ja tärkeä kysymys on, mistä Foucault'n "nietzscheläisyydessä" lopultakin oli kysymys. Auttoiko se häntä erkaantumaan uskantilaisesta metodologismista, jota strukturalismi henki?

Rose on koettanut osoittaa lähes koko modernin, Hegelin jälkeisen sosiaalisen ajattelun olevan pohjimmiltaan uskantilaisista. Poikkeus oli Nietzsche, joka hylkäsi transsendentaalisen käänteeseen sekä intressittömän totuuden tai objektiivisen käpöpyden filosofisen käsityksen: maailma ja totuus nähdään tällöin intressidonnaisten arvojen konstruktioina.⁵ Uskantilaisuus sen sijaan oli sulattanut itseensä arvon ja metodin intresseinä. Se edusti metodologista moralismia, jossa erityinen intressi koetettiin esittää universaalina, neutraalina menetelmänä. Ongelma on, että metodit "heittävät skeeman objektin ylle".⁶ Tähän liittyy se, että objekti kehityksessään objektivoidaan (tai "konstruoidaan" kuten tänään, tosin hieman eri mielessä, sanotaan) ulkoisena entiteettinä, luodaan illuusio sen tajuunasta riippumattomuudesta.

Kysymykseksi asettuu: pystyikö Foucault ottamaan aidosti nietzscheläisen kannan, vapautumaan metodologisesta moralismista ja tutkimaan modernien diskurssien intressejä? Hänhän on esittänyt olleensa paljossa Nietzscheen velkaa, tämän olleen hänelle tärkeä ajattelija nuoresta pitäen⁷, joten häneltä jos keneltä tätä voisi odottaa.

Yhtäältä näyttäisi, että "Tarkkailla ja rangaista" paljastaa tieto-valta-suhteiden diskursiivisten siteiden intressejä (mihin suuntaan viittaa mm. Rudi Visker⁸). Toisaalta käy kuitenkin ilmeiseksi, että Foucault ikään kuin häpeilee ja piilottelee omia sitoumuksiaan. Oliko hän siis lainkaan nietzscheläinen?

Voidaan myös (hypätä toiseen ongelmaan ja) kysyä Foucault'n fenomenologia-suhteen perään. Gérard Lebrun⁹ on rekonstruoinut "Sanat ja asiat" -teoksesta¹⁰ "kolme poleemista teesiä", joiden mukaan Foucault olisi pyrkinyt osoit-

tamaan fenomenologian ongelmia suhteessa varhaisempaan filosofiaan, erityisesti Kantiin. Siis avointa fenomenologian kritiikkiä.

Taustalta voi hakea hänen epäluuloaan Jean-Paul Sartrea ja Maurice Merleau-Pontyä kohtaan, jossa filosofiset ja poliittiset säikeet kiertyvät yhteen.¹¹ Foucault'n valitsema strukturalistis-sävytteinen formalismi (johon sekoittui Gaston Bachelardin ja Canguilhemin epistemologiaa¹²) joka tapauksessa hylkäsi fenomenologian ja subjektifilosofian laajemminkin. Subjektin käsitteen "desentroidi" ja subjektifilosofian "eutanasia" — kuten Manfred Frank¹³ asiaa nimittää — olivat hänen(kin) tavoitteitaan. Nykynäkökulmasta katsottuna Foucault syylistyi ilmeiseen skientismiin kykenemättä (subjektin hylättyään) vastamaan kysymyksiin merkityksestä ja sosiaalisen muutoksen lähtökohdista ja perusteista. Siis uskantilainen kuitenkin?

"Seksuaalisuuden historia"-projekti, sen aloitus "Tiedontahto", jatkaa diskurssianalyttistä tai genealogista tutkimusotetta kääntäen huomion subjektin yhtäältä diskurssien objektina, toisaalta eräänlaisena itsesuhteen tekijänä ja toimijana. Tähän liittyen Foucault'n intressin voi osin katsoa samaksi kuin liittolaisensa ja ystävänsä Gilles Deleuzen (ja Félix Guattarin)¹⁴ 1970-luvun intressin, so. psykoanalyysin, erityisesti Jacques Lacanin psykoanalyysin kritiikin. Strategiat ovat erilaiset, mutta aie on sama: vetää matto lacanilaisuuden alta. Foucault lähtee selvittämään psykologisten tunnustuskäytäntöjen kehityshistoriaa, Deleuze ja Guattari päätyvät kohtaamaan psykoanalyysin suuremmin.

Tässä yhteydessä nousee esiin vielä yksi kysymys. Viitataan Deleuzen ja Foucault'n tunnettuun "keskinäisen kehumisen kerhoon", siihen miten filosofit, ystävykset, ylistivät toisiaan. On pidetty lähes itsestään selvänä, että heidän filosofiset kantansa ovat lähellä toisiaan. Liian vähäiselle huomiolle on jäänyt eräs, nähdäkseni tärkeä ero: Foucault'n ajatusmuotohistoria keskittyy diskurssiin ohittaen muut subjektiviteetin kehitykselle tärkeät tekijät. Deleuze puolestaan on kohdistanut herkeämättömän kiinnostuksensa filosofiseen materialismiin¹⁵ ja pyrkinyt osoittamaan "ideaalisen" nousun tai tulemisen "materiaalisesta".

Kantoja voinee, tavalla tai toisella, pitää toisiaan täydentävinä: Foucault tarkasteli sosiaalisia diskursseja subjektiviteettiä "ulkoapäin" konstituivina Deleuzen keskittyessä "sisältöpäin" tulevaan kehitykseen — molempien ulottuvuuksien ollessa subjektin konstituutiolle olennaisia. Ankarassa filosofisessa mielessä lienee kuitenkin päädyttävä päinvastaiseen kantaan: kannat eivät voi olla toisilleen enemmän vastakkaiset?

Sanotun lisäksi on vielä muistutettava Deleuzen osittaisesta pitäytymisestä ranskalaisen fenomenologian perinteeseen (Sartre ja Merleau-Ponty), jossa kysymykset yhtäältä luonnosta, toisaalta subjektiviteetin spontaanisuudesta on otettu vakavasti ja kytketty yhteen. Tätä Foucault'n ei voi sanoa tehneen. Eroa voi halutessaan hakea myös ystävänsä Nietzsche-tulkinnoista.¹⁶ Missä siis on ystävänsä filosofinen yhteisyys?

Foucault'n ajattelun särmikkyyden ja moniulotteisuuden pitäisi olla ilmeistä jo esittämiäni lyhyiden esimerkkien valossa. Samoin olen luonnostellut hänen ajattelunsa tietyt ongelmat. 1970-luvun lopulta lähtien koetimme sulatella foucaultilaisuutta eräänlaisena uutena ihmistieteiden metodologisena luonnoksena. 1980-luvun lopulla viimeisillekin valkeni Foucault'n filosofisuus — hänen "rihmastoitumisensa" filosofiseen perinteeseen — erityisesti

moderniteetti- ja valistus-keskustelujen yhteydessä.¹⁷ Edelliseen liittyen hänen antinsa lienee jo pääpiirteissään sulateltu, erityisesti erilaiset governmentality- tai hallinnointiproblematiikat ovat saaneet uusia näkökulmia Foucault'n avulla. Seuraavassa vaiheessa jälkimmäiseen liittyen lienee systematisointien vuoro: työjärjestyksessä ovat ainakin hänen paikallistamisensa filosofian kentällä, hänen eri suunnilta omaksumiensa vaikutteiden ja esittämiensä kritiikkien tarkempi arviointi. "Iloinen nominalisti" on jättänyt moniin suuntiin aukeavan perinnön ensi vuosituhannelle. Ehkä 1900-luvun loppua tullaankin kutsumaan foucaultilaiseksi?

Viitteet

1. Gutting (1990) sanoo Foucault'n arkeologian "paljastavan miten tieteenala on kehittänyt normit käyppyydelle ja objektiivisuudelle" (s. xi). Foucault'n erottaa strukturalismista historiallisuuden painotus: Canguilhemin käsitehistoria on perusta, jolle Foucault rakentaa (s. 102). Canguilhemin käsitehistoriaa seurattessaan hän välttää standardistrukturalismin (s. 269). Ks. myös s. 112 ja s. 135.
2. Rose 1981, s. 14.
3. Foucault 1982.
4. Foucault 1980.
5. Rose mt., s. 33.
6. Emt., s. 45.
7. Ks. esim. Eribon 1993, s. 50, s. 76-77, s. 96, s. 128, s. 244.
8. Visker 1995.
9. Lebrun 1991.
10. Foucault 1973.
11. Vrt. Eribon mt., s. 141, s. 203-204, s. 207-209, s. 212-213.
12. Guttingin (mt., s. 53-54) mukaan Foucault yleensä erottaa ranskalaisen epistemologian perustajan Bachelardin kannoista Canguilhemia seuraillen. Epistemologiasta hän kuitenkin eroaa siirtymällä tarkastelutasolle, jolla pystyy nousemaan tieteiden spesifin normatiivisuuden yläpuolelle ja vertailemaan jokin aikakauden tieteitä (emt., s. 218-19) tavoittaen näin ko. aikakauden 'episteemin'. Mm. Kusch (1993) on (liioitellen) nostanut esiin Foucault'n 'formalismin' (muotoanalyttisyyden).
13. Frank 1984, s. 245.
14. Ks. Deleuze & Guattari 1977; 1988.
15. Ks. erityisesti Deleuze 1990; 1994; myös Hardt 1993.
16. Ks. "Nietzsche, genealogia, historia" -essee (Foucault 1986, s. 76-100) vs. Deleuze 1983.
17. Vrt. Erdmann & al. 1990.

Kirjallisuus

- Gilles Deleuze, *Difference & Repetition*. The Athlone Press, London 1994.
- , *The Logic of Sense*. The Athlone Press, London 1990.
- , *Nietzsche and Philosophy*. The Athlone Press, London 1983.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Viking Press, New York 1977.
- , *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. The Athlone Press, London 1988.
- Eva Erdmann & Rainer Forst & Axel Honneth (hrsg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Campus Verlag, Frankfurt am Main & New York 1990.
- Didier Eribon, *Michel Foucault*. Vastapaino, Tampere 1993.
- Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Pantheon Books, New York 1982.
- , *The Foucault Reader*. Paul Rabinow, ed. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1986.
- , *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Vintage Books, New York 1973.
- , *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Helsinki 1980.
- , *Tarkkailija ja rangaista*. Otava, Helsinki 1980.
- Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Gary Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. UCL Press, London 1993.
- Martin Kusch, *Tiedon kentät ja kerrostumat - Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*. Pohjoinen, Oulu 1993.
- Gérard Lebrun, "Zur Phänomenologie in der Ordnung der Dinge." Teoksessa: FranÁois Ewald & Bernhard Waldenfels (hrsg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. s. 15-38.
- Gillian Rose, *Hegel contra Sociology*. Athlone Press, London 1981.
- Rudi Visker, *Michel Foucault: Genealogy as Critique*. Verso, London & New York 1995.

Pekka Wahlstedt

SEKSUAALISUUDEN HISTORIAA



Michel Foucault: *Seksuaalisuuden historia*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998. 512 s.

Yleisesti ajatellaan, että ennen 1900-lukua seksuaalisuuteen ja sukupuoleen on suhtauduttu yksioikoisen kielteisesti. Uskotaan, että etenkin kristinuskon valtaan pääsyn jälkeen seksuaalisuutta on vainottu ja tuomittu ehkä suurimpana syntinä mihin ihminen voi sortua. Huippunsa tämä seksuaalisuuden torjunta olisi saavuttanut 1600-1800-luvuilla, jolloin siihen oli pakko suhtautua kuin sitä ei olisi ollenkaan olemassa.

Seksuaalisuus ja sukupuoli piti puritaanisella ja viktoriaanisella aikakaudella häätää tietoisuuden ja päivänvalon valtakunnasta kokonaan ja ihmisen käyttäytyä kuin siveä ja ruumiiton enkeli, jolle vietit ja intohimot ovat täysin tuntematon asia. Vasta 1900-luvulla on alkanut vapautuminen tästä vuosisatoja kestäneestä kielteisyydestä ja torjunnasta. Ratkaisevat askeleet tällä tiellä otettiin 60- ja 70-luvuilla. Silloin seksuaalisuutta saartavat tabut ja kiellot alkoivat räjähdellä rikki niin henkilökohtaisella kuin kulttuurisella tasolla. Ja nyt 90-luvulla näyttää siltä, että sukupuolta ja seksuaalisuutta ympäröivistä muureista ei ole enää jäljellä kiven kiveä. Seksuaalisuus tulvii esiin joka puolelta päivälehtien julkisten seksielämän paljastuksilla herkkutelevista lööpeistä aina katutasolla itseään kaupitteleviin ilotyttöihin asti. Nykyään voi puhua ja tehdä melkein mitä tahansa, miten tahansa ja missä tahansa kunhan jättää lapset, eläimet ja kuolleet rauhaan. Tuntuu siltä, että Jumalan mukana on kuollut ja kuoppaan heitetty myös ankara puritaaninen kristillinen moraalit. Tällainen on tavallinen, ns. repressiohypoteesin mukainen näkemys seksuaalisuuden historiasta.

Michel Foucaultin kolmiosainen *Seksuaalisuuden historia* kuitenkin kyseenalaistaa edellä esitetyn repressiohypoteesin. Teos ilmestyi aikeinaan kolmessa eri osassa: "Tiedontahto", "Nautintojen käyttö" ja "Huoli itsestä", mutta nyt ne on pakattu kaikki yksien kansien väliin. Kaikki kolme osaa ovat mielenkiintoisia ja ajatuksia herättäviä, mutta ensimmäinen osa on se varsinainen klassikko. Kun se lisäksi poikkeaa tyyllisestikin kahdesta muusta osasta, keskityn tässä vain siihen.

Siinä Foucault esittää yllättävän ja hämmästyttävän väitteen, että seksuaalisuutta ei suinkaan ole pidetty pöydän alla ja että meidän vuosisatamme ei merkitse mitään kertakaikkista katkosta suhteessa kristillisen moraalin seksuaalikielteisyyteen, vaikka repressioteoria niin väittää. Itse asiassa asiat ovat päinvastoin: Foucaultin mukaan missään muussa kulttuurissa huomiota ja mielenkiintoa ei ole niin ahkerasti suunnattu seksuaalisuuteen, eikä siitä ole puhuttu niin paljon kuin länsimaaisessa kulttuurissa, ja etenkin 1600-1800-luvuilla. Tieteen ja tekniikan ohella yletön seksuaalisuuden ja sukupuolen korostaminen on kulttuurimme tunnusmerkki, asia joka erottaa sen muita kulttuureista. Merkittävintä tässä Foucaultin väitteessä on mielestäni se, että se ei perustu niinkään uusien empiiristen tosiasioiden esiin tuomiseen, jotka kumoaisivat vanhat käsitykset seksuaalisuudesta, vaan se tukeutuu uuteen ja erikoiseen näkökulmaan.

Mistä sitten on kysymys? Foucault esittää, että seksuaalisuutta ja sukupuolta ei ole vaiennettu, kielletty ja painettu pimentoon. Hän ei kuitenkaan myöskään kiellä sitä, etteikö seksuaalisuuteen olisi liitetty kristinuskon alkuaajoista lähtien paljon kieltoja ja varoituksia. Hän nostaa selkeästi esiin sen, että vasta kristinuskon valtakaudesta on laadittu hyllymetreittäin erilaisia luetteloita siitä, mikä on sallittua ja mikä ei. Jokainen ajatus, tunne, teko, mielikuva, unikuva, ele, ilme jne. on analysoitu huolellisesti ja pikkutarkasti ja jaettu kiellettyihin ja sallittuihin muotoihin. Samoin ihmisiä on kehoitettu olemaan päivin ja öin varuillaan seksuaalisuuden suhteen, sillä sukupuoli-suuden käärme voi vaania aivan missä tahansa, hyökätä kimppuun milloin tahansa. Maailmassa ja ihmismielessä ei ole sellaista aluetta, jossa seksuaalisuus ei väijyisi ja odottaisi tilaisuutta vietellä ja syöstä yksilön perikatoon. Tämän vuoksi ihmisen on tarkkailtava jatkuvasti itseään ja tehtävä tiliä jokaisesta ajatuksestaan ja teostaan.

Mutta tähän näyttää jo suorastaan sairaalloiset ja paranoidiset mittasuhteet saaneelta seksuaalikielteisyydeltä huudahtaa varmasti jokainen nykyajan vapautunut ihminen. Kuitenkin juuri tässä Foucault vetää maton perinteisten käsitysten alta. Hän huomauttaa, että eihän tässä seksuaalisuutta suinkaan yritetä vaientaa ja piilottaa, vaan päinvastoin sitä manataan esiin joka kolosta; jopa asioista, joilla ei näytä olevan mitään tekemistä seksuaalisuuden kanssa sitä etsimällä etsitään. Olennaista ei ole se, suhtaudutaanko siihen kielteisesti vai ei, nähdäänkö se turmiota tuottavana mahtina vai ei. Tärkeätä on se, että se on ollut mitä suurimman mielenkiinnon kohteena, että siitä on jatkuvasti puhuttu. Ja jos jotakuta ei aihe ole kiinnostanut, hänet on pakotettu — vaikka inkvisition voimin — siihen huomionsa kiinnittämään.

Mutta tähän näyttää jo suorastaan sairaalloiset ja paranoidiset mittasuhteet saaneelta seksuaalikielteisyydeltä huudahtaa varmasti jokainen nykyajan vapautunut ihminen.

Kuitenkin juuri tässä Foucault vetää maton perinteisten käsitysten alta. Hän huomauttaa, että eihän tässä seksuaalisuutta suinkaan yritetä vaientaa ja piilottaa, vaan päinvastoin sitä manataan esiin joka kolosta; jopa asioista, joilla ei näytä olevan mitään tekemistä seksuaalisuuden kanssa sitä etsimällä etsitään. Olennaista ei ole se, suhtaudutaanko siihen kielteisesti vai ei, nähdäänkö se turmiota tuottavana mahtina vai ei. Tärkeätä on se, että se on ollut mitä suurimman mielenkiinnon kohteena, että siitä on jatkuvasti puhuttu. Ja jos jotakuta ei aihe ole kiinnostanut, hänet on pakotettu — vaikka inkvisition voimin — siihen huomionsa kiinnittämään.

Synnintunnustuskäytäntö

Foucault huomaakin, että tämän seksuaalisuudesta puhumisen käynnistäjänä ja primus motorina on toiminut kristillinen synnintunnustuskäytäntö siihen liittyvine toinen toistaan kammottavampine kidutuskäytäntöineen, joilla pyrittiin puristamaan totuus seksuaalisuudesta ulos viimeistä pisaraa myöten. Toki yksilöiden piti synnintunnustuksissa nostaa sielujensa pimennosta muitakin rikkoimuksia kuin sukupuolisynnit, mutta sukupuolisuuteen liittyvät rikkeet olivat suurimman huomion ja mielenkiinnon kohteena. Vaikka kidutus jäi pois, niin synnintunnustus pysyi perusmallina ja muottina 1700-1600-luvuilla syntyneille uusille seksuaalidiskurssin muodoille. Silloin ihmisten seksuaalisuutta penkoneiden pappien tilalle astuivat tieteen edustajat, kuten lääkärit, psykiatrit, väestötieteilijät, kasvatustieteilijät jne. Samalla seksuaalisuuden diskurssin muotoon pukeminen lisääntyi ja laajeni räjähdysnomaisesti, vaikka repressioteoria väittääkin toista. Seksuaalisuudesta puhuminen myös laajeni 1800-luvun lopulta lähtien yhä laajempien kansankerrosten piiriin, kun se sitä ennen oli rajoittunut vain pieniin eliitti-

ryhmiin. Lääkärit ja muut tieteilijät uskoivat pappien tavoin, että seksuaalisuus asustaa ja vaanii kaikkialla ja muodostaa olemisen ontologisen perustan. Esimerkiksi monet seksuaalisuudesta hyvin kaukana olevat sairaudet, kuten keuhkotauti, hermosairaudet, vanhusten halvaantumiset, dementia jne. tulkittiin viimekädessä seksuaalisuudesta aiheutuviksi. Samalla luotiin ja löydettiin mitä moninaisimpia ja merkillisimpiä seksuaalisuuden lajeja ja perversioita.

Kaikella tällä lääkärit ja muut tieteilijät pelottelivat ja yllyttivät ihmisiä alati tarkkailemaan itseään ja tekemään yksityiskohtaisia selvityksiä seksuaalisuudestaan.

Ihmisiä ei siis ole yritetty pitää loitolla näiltä vaarallisina pidetyiltä alueilta eikä seksuaalisuutta häätää pois maailmasta, vaan päinvastoin seksuaalisuuden on nähty olevan läsnä joka puolella, läpäisevän todellisuuden viimeistä nurkkausta myöten ja näin korotettu lähes panteistiseen asemaan;¹ jyrkkää katkosta menneiden vuosisatojen ja meidän seksuaalisuudella juhlihan aikamme väliltä ei löydy. Itse asiassa vetäisin tästä synnintunnustuskäytännöstä suoran viivan meidän päiviemme päivälehtilööppeihin. Eivätkö nämä seksuaalisuuttaan suurelle yleisölle esittelevät julkkikset ole oikeastaan eräänlaisella ripillä ja synnintunnustusriitillä. Vaikka he, lehtien toimittajat ja yleisö uskovatkin, että mitä enemmän ja yksityiskohtaisemmin ihminen yksityiselämänsä saloja julki tuo, sitä estottomampi ja vapautuneempi hän on, niin taustalta voimme yhä tunnistaa kidutuksen aikaansaaman pelon ja pakon.² Foucault huomauttaakin, että tämä tunnustamisen pakko on juurrutettu ja sisäistetty jo niin syväälle, että ihmiset eivät enää tunnista sitä rajoittavan ja pakottavan vallan tuotteeksi vaan luulevat päivävastaista.

Kiellon merkitys

Haluaisin kuitenkin Foucaultia enemmän korostaa kiellon merkitystä seksuaalisuudesta puhumisen suhteen. Nähdäkseni kieltäminen ei aina ole kieltämistä muuten kuin pintapuolisesti tarkasteltuna. Kieltämällä ja ympäröimällä jokin asia moninaisin varoitustauluin, se nostetaan esiin asioiden tasaisesta massasta, sille annetaan tietynlainen erityisasema suhteessa muihin asioihin, ja näin ihminen kiinnittää siihen pakostakin huomionsa. Miksi esimerkiksi Aatami ja Eeva halusivat syödä juuri hyvän ja pahan tiedon puusta, vaikka heillä oli koko paratiisi monine iloineen käsiensä ulottuvilla? Eikö heidät vietellyt hyvän ja pahan tiedon puun puoleen juuri se, että siitä oli kielletty maistamasta, kielletty hedelmä huokutteli juuri siksi, että se oli kielletty, ja tähän kieltämiseen käärmeikin vetosi.³ Tai arkisempi esimerkki. Jokainen kasvattaja on varmaan huomannut, että se, mikä lapselta eniten kielletään ja josta tätä voimakkaimmin varoitellaan ja muistutetaan alkaa vetää lasta puoleensa. Jos lasta esimerkiksi on varoitettu avaamasta jotain pakettia, lapsi alkaa miettiä, että mitähän hyvää siellä on, kun siitä noin ahkerasti varoitetaan. Tämä kiusaa lasta niin kauan kunnes hän kädet jännityksestä vapisten hiipii ottamaan asiasta selvää.



Tai vielä suoraan aiheeseen liittyvä esimerkki: pornolehdet. Koskaan naiset eivät esiinny niissä täysin ilkosillaan, vaan aina sukkanauhoihin, korsetteihin, kumiliveihin jne. verhoutuneina. Usein nämä varusteet ovat vielä mustia väriltään, mikä ei liene sattuma, onhan musta yön ja pimeyden, kieltämisen ja ei-olemisen väri. Eikö juuri tämä peittely ja piilottelukäynnistä pornolehtien lukijoissa

eroottisen uteliaisuuden ja kiihkön. Verrattakoon tätä esimerkiksi alkuasukasnaisten luonnolliseen ja jokapäiväiseen alastomuuteen. Tuskin alkuasukasmihet heidän paljaita rintojaan alati vilkuilevat, eivätkä he myöskään vedä puoleensa pornolehtien lukijoita. Näiden esimerkkien valossa näyttäisi siltä, että nimenomaan seksuaalisuuden kätkeminen ja kieltäminen on se koukku, jolla ihmiset saadaan siitä puhumaan ja kiinnostumaan.

Seksuaalisuus ja valta

Miksi sitten tällaista peliä on seksuaalisuuden kanssa pidetty, miksi vallan edustajat ovat olleet niin kiinnostuneita ihmisten sukupuoliasioista ja miksi seksuaalisuutta on niin monien diskurssien muotoon väännetty? Saamme tähän valaistusta, kun tarkastelemme Foucaultin käsitystä vallasta. Foucaultin näkökulma valtaan on hyvin erikoinen ja poikkeava ratkaisevasti tavallisesta, repressioteorian valtakäsityksestä. Repressioteorian käsitys vallasta on, että valta on aina jonkin tietyn yhteiskuntaluokan tai muun selkeästi rajatun ryhmän käsissä, joka ylhäältä ja ulkoapäin hallitsee valtaa vailla olevia kohteitaan. Tyypiesimerkki tästä on kapitalistien työläisiin kohdistama valta ja riisto. Tällainen valta onkin puhtaasti negatiivista luonteeltaan: sen sanavarasto rajoittuu ilmaisuihin "ei" ja "älä". Se kykenee ainoastaan kieltämään ja ottamaan joltain pois kohteeltaan, ja ilmaisee itsensä lakien muodossa uhaten rangaistuksilla jokaista, joka vastustaa sen vaatimuksia. Keskeistä tässä valtakäsityksessä onkin se, että siinä vedetään tiukka raja vallan ja sen kohteen välille. Esimerkiksi seksuaalisuuden suhteen oletetaan, että yhtäällä on olemassa vallan tuolla puolen elävä villi ja kahlitsematon seksuaalisuus, joka luonnostaan pyrkii pakenemaan ja kapinoimaan kaikkia ulkoapäin asetettuja rajoituksia vastaan ja toisaalla ankarilla laeilla ja kielloilla operoiva valta, joka yrittää pistää tätä vapaana virtaavaa seksuaalisuutta kuriin ja järjestykseen. Tämän valtakäsityksen mukaan seksuaalisuus on 1600-1800-luvuilla ollut vallan tiukassa puristuksessa ja nyt meidän päivinämme se on onnistunut vihdoin purkautumaan siitä ulos ja saanut oman autenttisen äänensä kuuluville.

Foucault kuitenkin kyseenalaistaa tämän valtakäsityksen tuomalla julki oman näkemyksensä vallasta. Foucaultin vallalla ei ole yhtäällä kiinteää keskusta tai subjektia, joka sitä suvereenisti käyttäisi eikä toisaalla vallan objektia, joka olisi sen uhri ja alamainen. Foucaultin vallan verkostossa pyristelevät niin herrat kuin orjatkin, ja jos sille haluaa subjektia etsiä, niin se on valta itse. Foucaultin valta on panteistinen luonteeltaan, se asustaa kaikkialla ja ei missään, eikä maailmasta löydy koloakaan, josta se ei tulisi vastaan. Foucaultin valta on tässä totaalisuudessaan epädikotominen, se ei jakaudu kahtia. Mutta koska

sillä ei ole objektia, joka ulkopuolelta asettuisi sitä vastaan ja jonka kanssa sen pitäisi taistella kiellot ja rajoitukset aseinaan, se ei myöskään ole negatiivinen mahti: se läpäisee ja muodostaa todellisuuden sen sijaan että torailisi sen kanssa erilaisten lakien ja sääntöjen avulla. Esimerkiksi seksuaalisuus ei ole vallan ulkopuolella oleva kapinallinen voima, vaan vallan itsensä luomus ja peilikuva. Toisin sanoen, kun seksuaalidiskursseja rakennettiin, ei luotu jo olemassaolevaa luonnollista seksuaalisuutta kahlitsevia muotoja, vaan tuotettiin ja jäsenettiin itse seksuaalisuutta. Itse asiassa käsite "seksuaalisuus" — niin itsestäänselvältä ja luonnon luomalta kuin se meistä tuntuukin — luotiin ja muotoiltiin vasta 1800-luvulla. Näin ollen 1800-luvulla ei niinkään löydetty uusia seksuaalisuuden lajeja ja perversioita, jotka olisivat olleet valmiina ihmisissä vain paljastajaansa odottamassa, vaan nämä sukupuoliisuuden muodot tuotettiin itsensä diskurssin tasolla ja sitten upotettiin ihmisiin erilaisten käytäntöjen välityksellä. Esimerkiksi peruskategoriat kuten normaali/epänormaali, terve/sairas eivät olleetkaan biologisia tai anatomisia tosiasioita, vaan lääketieteellisten ja psykiatristen diskurssien sanelema jaotteluita, jotka ulkoapäin istutettiin ja juurrutettiin ihmisiin.

Seksuaalisuus ja ihmisen ruumiillinen olemassaolo

Mutta miksi nimenomaan seksuaalisuus on ollut vallan suurennuslasin alla? Foucault esittää, että koska seksuaalisuus on lähes identtinen ihmisen ruumiillisen olemassaolon kanssa, se muodostaa kuningastien ihmisen ruumiiseen, sen avulla valta sai tukevan otteen ihmisen ruumiillisesta olemassaolosta. Tätä helpotti merkittävästi tieteellistekninen kehitys, joka mahdollisti ruumiin haltuunoton suhteellisen kokonaisvaltaisesti. Esimerkiksi erilaiset leikkaukset, elinsiirrot, proteesit, psyykelääkkeet, ja meidän aikamme suuri keksintö geenimanipulaatio tarjoavat vallalle mahdollisuuden tuottaa ja muovailta ruumista melkein miten pitkälle tahansa. Foucault ei kuitenkaan selvin sanoin kerro miksi sitten ruumis niin kovasti kiehtoo valtaa. Mielestäni ruumis vetää valtaa puoleensa sen vuoksi, että ruumis on ihmisen sisin ja intiimein alue, joka muodostaa yksilön identiteetin perustan. Ajatuksethan ovat yleisiä ja niitä me voimme vaihtaa ja omaksua toisiltamme. Tunteitakin me voimme jakaa ja elää yhdessä. Mutta kukaan ei voi siirtyä toisen ruumiiseen asumaan: ruumis on se kaikkein yksityisin ja henkilökohtaisin alue, asia, joka erottaa meidät toisistamme, ja johon jokainen viimekädessä minuutensa perustaa ja samastaa. Tämän vuoksi valtaa jo keskiajalta lähtien niin suuresti kiinnosti ihmisen ruumiillinen olemassaolo: miten päästä tunkeutumaan sen luihin ja ytimiin, ja tätä kautta saada haltuun koko yksilö. Ja nyt tällä vuosisadalla se on siinä melkein onnistunut.

Yhteenvedona toteaisin Foucaultin teoksesta, erityisesti "Tiedontahdosta", että on hyvä, että se on suomennettu juuri nyt, koska sen oivallukset tieteeseen, vallan ja ruumiin välisistä kytkennöistä ovat tänään ajankohtaisempia kuin alkuperäisen teoksen ilmestymishetkellä. Erilaiset luonnontieteelliset, lääketieteelliset ja biologiset tavat selittää ihmisen olemista ja toimintaa ovat tällä vuosikymmenellä alkaneeet jälleen nousta esiin ja suosioon. Ihmisen olemista ja toimintaa yritetään entistä enemmän palauttaa erilaisiin aivofysiologisiin ja geneettisiin syihin ja tekijöihin. Esimerkiksi rikollisuus, työttömyys ja tietenkin sukupuoliroolit halutaan nähdä vain geenien tai aivojen mekaani-

sesti tuottamina asioina. Yhä vähemmän ja harvemmin kysytään voisiko yhteiskuntaan ja valtaan liittyvillä seikoilla olla mitään tekemistä näiden asioiden kanssa. Sen sijaan selitetään tieteen arvovaltaan ja näennäiseen objektiivisuuteen ja puolueettomuuteen vedoten, että tässä on kysymys tosiasioista, joita ei ole muuttaminen. Jos esimerkiksi työttömille ja naisille jatkuvasti toistetaan, että heidän ankea asemansa on biologinen tai fysiologinen fakta, johon ei voi vaikuttaa, niin mitä he voivat muuta tehdä kuin passiivisesti hyväksyä tilanteensa; kun kerran muita tapoja hahmottaa heidän tilannettaan ei ole tarjolla. Toisin sanoen, jos nämä mekaaniset mallit saavat lopullisen voiton, on vaara, että ihmisistä tulee vapaudestaan ja vastuustaan täysin luopuneita koneita ja automaatteja, jotka kiltisti ja kyselemättä seuraavat tieteen ja vallan heille viitoittamaa tietä.

Onkin suurta historian ironiaa, että äskettäin paljastui ja nousi julkisen kohun kohteeksi se, että suomalaiset lääkärin omaksuivat 30-40-luvuilla monia keskeisiä ajatuksia ja käytäntöjä kolmannen valtakunnan rodunjalostusospeista. Nämä opithan perustuivat ja ilmensivät juuri edellä arvoastelemani mekaanista todellisuus- ja ihmiskäsitystä. Koska tämä käsitys on malliesimerkki siitä, miten valta saa tiukimman ja totaalisimman otteen ihmisestä nimenomaan ruumiin kautta, on Foucaultin teos mitä terävin ja syvälle tunkeutuvain vastaisku kyseiselle kehitystrendille. Toivoisi vain, että se ei jäisi ainoastaan pienen feministien, filosofien ja muiden humanistien piiriin pyöriteltäväksi, vaan leviäisi myös laajemman lukijakunnan ulottuville.

Viitteet

1. Näin on siis ajateltu jo vuosisatoja ennen Freudin panseksualismia ja Reichin teoriaa kaiken läpäisevästä kosmisesta "orgonienergiasta", vaikka Foucault ei tässä viittaa Reichiin. Tämä on mielenkiintoista myös sen vuoksi, että sekä Freud että Reich olivat erittäin kriittisiä uskontoja kohtaan ja pitivät teorioitaan täysin antiuskonnollisina. Mutta näin ei siis ole, vaan heidän teorianaan jatkavat uskollisesti kristillistä perinnettä, vain eri muotoihin naamioituneina. Vastavaivut löytyy nähdäkseen myös kristillisen synnintunnustuksen ja psykoanalyttisen terapiakäytännön väliltä. Psykoanalyttisessa terapiatapahtumassahan potilas vapaille assosiaatioille antautuneena nostaa esiin alitajuntansa kätkeytyä kauheuksia, kuten halunsa murhata isänsä (isäjumalan maallisen vastineen) ja himonsa maata äitinsä kanssa, ja tämän tunnustuksen kautta saavuttaa tietynlaisen katharsiksen ja puhdistuksen. Eikö tämäkin ole vain modernin tieteen kaapuunverhottu toisinto kristillisestä rippi ja synninpäästökäytännöstä.
2. Vanhanaikaiset totuuden pakolla ihmisestä ulos vääntävät käytännöt eivät kuitenkaan ole täysin unohtuneet ja jääneet pois käytöstä, vaikka suoranaista fyysistä kidutusta ei enää esiintyisikään. Tätä ilmentää mitä kirkkaimmin tekstini kirjoitushetkellä presidentti Clintoniin kohdistuva ajojahti. Häntä ympäröi kokonainen inkvisiittoriarmeija, joka median ja suuren yleisön säestyksellä tekee kaikkensa saadakseen hänet tunnustamaan seksuaaliset harharetkensä. Lopulta sitten esimerkiksi Iltalehdessä luki kissankokoisin kirjaimin "TUNNUSTAN" ja otsikon alla oli kuva nöyrästi päänsä painaneesta presidentistä. Clintonin seksiskandaalin puinti ei kuitenkaan päättynyt tähän, vaan asiaa — ja myös tunnustustaapahtumaa itseään — alettiin tutkailla suurennuslasin ja mikroskoopin yhä tarkemmin ja yksityiskohtaisemmin. Media paljasti sitten nämä seksiseikkailut tunnustuksineen koko maailmalle viimeisintä ja pienintä yksityiskohtaa myöten. Asian keskiaikainen luonne huipentui ja paljastui avoimesti, kun Clinton viimein paineli pappien pakeille: yhdessä pappien kanssa hän rukoili Jumalalta voimaa kestää ja voittaa seksuaaliset kiusauksensa. Voiko Foucaultin näkemys enää suoremmin ja selkeämmin havainnollistua.
3. Tässä onkin teologeille kuuma peruna purtavaksi. Tämä tulkinta nimittäin herättää epäilyksen siitä, että käärme olikin itse Jumala valepuvussa tai ainakin Jumalan liittolainen ja vallan pönkittäjä. Eli Aatami ja Eeva eivät — vastoin yleistä käsitystä — toimineetkaan Jumalan tahtoa vastaan, vaan päinvastoin Jumala halusikin johtaa heidät lankeemuksen tielle. Tämä tulkinta siis kyseenalaistaa kristinuskon perusmyytin Jumalan ja Saatanan välisestä ehdottomasta vastakohtaisuudesta.

Kimmo Jylhä

FOUCAULT JA NIETZSCHE

Foucault / Nietzsche. Suom. Jussi Vähämäki, Turo-Kimmo Lehtonen. Tutkijaliitto, 1998. s. 107

Siinä missä Michel Foucault'n takaa loistaa Friedrich Nietzschen (1844-1900) hahmo, niin Nietzschen taustalla kummitelee tragedia. Vaikka Nietzschen alkufilosofia oli kreikkalaisen tragedian hengen innoittamaa, niin hänen filosofinen kiinnostavuutensa, perustuu tämän innoituksen myöhemmälle dekonstruoinnille. Nietzscheä luetaan hänen itse-tulkintansa valossa – tämä on osaltaan sitä (post)-modernia kokemusta, jota filosofit ja sosiologit ovat pyrkineet erittelemään: toisaalta se nousee välttämättömänä kysymyksenä Nietzscheä lukiessa, toisaalta juuri sen analysoimiseen Nietzsche loi käsitteitä ja strategioita. Seuraavassa esittelen muutamia uuden Nietzsche/Foucault-suomennoksen kautta nousevia traagiseen kokemukseen ja tietämisen traagisuuteen liittyviä teemoja.

Foucault'ta on suomennettu ennestään *Tarkkailla ja rangaista, Seksuaalisuuden historia* ja mainio Eribonin Foucault-elämäkertä. Täten suomennetut tekstit "Nietzsche, Freud, Marx" (1964) ja "Nietzsche, la généalogie et l'histoire" (1971) valottavat sitä merkittävää roolia, jota Nietzsche Foucault'lle näyteli. Foucault'n tuotantoon suhteuttavan alkupuheen suomennoksiin on kirjoittanut Mika Ojakangas.

Hulluus, tragedian kokemus ja historia

Foucault'n väitöskirjatyö hulluuden historiasta perustui länsimaisen rationalistisen ajattelun ja sen historian nietzscheläiselle kritiikille. Hulluuden historia eli "hulluuden toinen muoto" ei ole niinkään historia hulluudesta kuin länsimaisesta hulluudesta, joka määrittelee hulluuden hulluudeksi. Tätä toista muotoa määrittää säälittömän rationalistinen näkemys kielestä, joka erittelee ja eristää hulluuden järjen vastakohtaksi: "Lääketieteelliset käsitteet eristävät hullun hulluuteensa." (s. 127 kirjassa Didier Eribon, *Michel Foucault*. Suom. P. Järvinen, P. Hynynen. Vastapaino 1993)

Tämä romanttinenkin näkemys hulluudesta ja erittelemättömän kokemuksen alueesta on siis Foucault'n filosofista ydintä. Kulttuurin identiteetin tutkimisen sijasta on keskittyvä sen rajoihin. Länsimaisen maailman historia perustuu tulkinnalle tragedian lineaarisesta rakenteesta, jonka perustalle laskettuna historian kirjoitus on samalla hävittänyt todellisen historian ja todellisen traagisuuden. Kuitenkin nämä rajakokemukset, tragediat, ovat "historian varsinainen synty".

"Näiden länsimaisen maailman rajakokemusten ytimessä murtuu tietenkin myös itse tragedian kokemus. Sen jälkeen kun Nietzsche on osoittanut, että se tragedian rakenne, johon länsimaisen maailman historia perustuu, ei ole muuta kuin tämän tragedian hylkäämistä, unohdusta ja sen äänetöntä seurausta."

Myöhemmin poistetussa *Hulluuden historian* esipuheessa Foucault suunnitteli "suurta nietzscheläistä" tutkimusta, joka pureutuisi länsimaisen kulttuurin keskeisiin erotteluihin, kielten alueisiin, jotka vastaavat Nietzschen traagisen kulttuurin kahta puolta: kuvalliseen unimaailmaan kuuluva *apolloninen* ja aistimellis-seksuaaliseen maailmaan kuuluva *dionysyinen*. Länsimai-

selle kulttuurille on ollut siis ominaista toisaalta

"[U]nien ehdoton poisrajaaminen. Kuitenkaan ihminen ei voi olla kyselemättä totuutta itsestään – kohtalonsa tai sydämensä totuutta – mutta hän etsii vastausta vain perusjaon toiselta puolelta ja pitää unta mitättömänä hallusinaationa." (Eribon 128)

Ja toisaalta

"[S]eksuaalisten kielten historia. [...] [O]n paljastettava, kuinka länsimaisen maailman rajana ja sen moraalin alkuperänä on traaginen jako onnelliseen maailmaan ja halujen maailmaan". (Eribon 128)

Suomennetuista esseistä nostan esille kaksi teemaa, jotka avautuvat suhteessa tragediaan. Ensimmäinen liittyy tragedian ja tulkintatekniikan kaksinaiseen suhteeseen. Toisaalta traaginen ilmiö (esim. hulluus), toisaalta sen analyysi (vrt. Aristoteleen *Poetiikka*) toimivat paradigmaattisena esimerkkinä niin Foucault'lle kuin Nietzschelekin. Mitä merkitsee modernien tulkintatekniikoiden ehdottama hermeneutiikka, joka nietzscheläisesti ymmärrettynä tarkoittaa loputonta tulkintaa. Toiseksi tietämisen traagisuutta pohtien Foucault kysyy, kuinka vaarallinen ja edesvastuuton intohimo tietämisen tahto on. Samalla tavalla antiikin tragedioita vaivasi totuuden pinttymä: huoli totuudesta on lähellä hulluutta ja täyttää tuhoa.

Foucault'n strategia on korvata näkemys tiedosta ja totuudesta universaalina ja puhtaasti rationaalisenä toimintona historiallisena *ilmeentymisten* ja *polveutumisten* tutkimuksella. Toisaalta hän välttää ylihistoriallisia ja objektivistisiä käsityksiä historiasista perspektivismiin ja erilaisten perspektiivien voimasuhteiden tarkastelemisen painottamisen kautta.

Tulkinnan loputtomuus ja esse "Nietzsche, Freud, Marx"

Foucault tarkastelee Nietzschen, Freudin ja Marxin vaikutusta tulkintatekniikoiden historian näkökulmasta. Yleisesti ottaen kieli, näin Foucault väittää, on eurooppalaisessa perinteessä herättänyt kahdenlaista epäilyä, toisaalta epäilyksen kielen epätämällisyydestä, toisaalta epäilyksen siitä, että kieli ylittää oman verbaalisen muotonsa. Ensimmäisen mukaan kielen takana on sen varsinainen merkitys ja tietoista on ainoastaan sen pinta-puoli. Toisen mukaan taas on olemassa myös paljon muita "puhuvia" asioita kuin luonnollinen kieli kuten eleet, sairaudet, luonto, meri, eläimet, naamiot jne. Foucault väittää, että 1800-luvulta peräisin olevan käsityksen kaikki "mykät eleet, sairaudet tai kaikki hälinä voi myös puhua; ja kuuntelemme kaikkea mahdollista kieltä enemmän kuin koskaan yrittäessämme paljastaa sanojen alta diskurssin, joka olisi niitä olennaisempi."

Kullakin kulttuurimuodolla on tulkintatekniikkansa: esimerkiksi 1500-luvun tulkintatekniikka kiteytyi kysymyksiksi samankaltaisuudesta. Kysymykset asetettiin toisaalta horisontaalisesti *cognitiona* ja toisaalta vertikaalisesti *divinationa*. Tavoitteena oli *consensus*, täydellinen järjestys ja huonon samankaltaisuuden välttäminen. 1600-1700-luvuilla kysymys tulkintatekniikasta ei ollut Foucault'n mukaan keskeistä, mutta Marx, Nietzsche ja Freud synnyttivät uudelleen hermeneutiikan, tulkintatekniikat. Samalla tulkintatekniikat ovat kääntyneet koko luonnon ja kosmoksen tarkastelun sijasta kohti omaa itseämme. Näin nämä meitä omaa itseämme heijastavat tulkintatekniikoiden peilit luovat pohjaa nykyiselle narsismille.

"[M]inusta vaikuttaa siltä, että Marx, Nietzsche ja Freud eivät olisi ikään kuin moninaistaneet merkkejä länsimaissa. He eivät ole antaneet uutta merkitystä asioille, joilla ei sitä ollut.

Todellisuudessa he ovat muuttaneet merkin luonteen ja muokanneet sitä tapaa, jolla merkityksiä yleensä saatetaan tulkita.” (s. 47)

Käsitys merkkien loputtomasta ketjuuntumisesta ja niiden verkostomaisesta luonteesta painottaa tulkintaprosessin keskenäisyyttä. Foucault'n mukaan merkit muuttuvat syviksi kerrostumiksi, joilla on pikemmin ulkoista kuin sisäistä syvyyttä. Samalla kun tulkitsija porautuu syvyyteen on hänen myös kyettävä nousemaan ylös, käännettävä koko tulkinnan liike nurin ja huomattava, että tulkinta ei olekaan muuta kuin “leikkiä ja pinnan poimuja”.

Toiseksi moderni tulkintatekniikka (hermeneutiikka) lähenee vaarallista aluetta, jossa “tulkinta katoaa tuoden ehkä mukanaan tulkitsijan katoamisen.” Nietzscheen viitaten Foucault kysyy, kuinka lähellä Nietzsche oli tätä “tulkintaa” menettäessään järjensä Torinossa 1888-9. “Tulkinnan murtumapisteessä ja tulkinnan konvergenssissa kohti sen itsensä mahdottomaksi tekevää pistettä saattaa hyvinkin olla kysymys jostakin hulluuden kokemuksen kaltaisesta”. (s. 53)

Lopuksi nousee esille kaksi käsitystä tulkintatekniikasta: toisaalta tulkintaa painottava, toisaalta merkkiä painottava hermeneutiikka. Tulkintaa painottavan mukaan “kaikki on jo tulkintaa, mikään merkki ei itsessään ole tulkinnalle tarjoutuva asia vaan tulkintaa toisista merkeistä.” (s. 53). Toisen käsityksen mukaan “merkki on jo tulkinta, joka ei anna itseään tulkintana. Merkit ovat tulkintoja, jotka pyrkivät oikeuttamaan itsensä, eokä päivästään.” (s.56)

Foucault preferoi ensimmäistä käsitystä. Tähän liittyy modernin hermeneuttinen vaade loputtomasta tulkinnasta: tulkinnan tulee alkaa aina uudelleen alusta. Toisaalta tulkinnan “on aina tulkittava itseään, eikä se voi olla kääntymättä itseensä.” Itseensä kääntyvä, nietscheläinen hermeneutiikka täyttää tämän vaatteen kun taas “semiologian ympärille kääriytävä hermeneutiikka uskoo tosiaankin merkkien absoluuttiseen olemassaoloon.”

Tietämisen traagisuus ja “Nietzsche, genealogia, historia”

Foucault'n genealogia on vastakohta perinteiselle universaalisuudelle ja alkuperäisyydelle korostavalle filosofiakäsitykselle. Genealogia on “dokumentaarista”, “ainutkertaista”, siinä tulee esille inhimilliset tunteet monissa rooleissaan eri näyttämöillä ja se on “pikkutarkkaa” ja “oppinutta”. Se siis ei ole perinteisen filosofian lailla “historian vastaista”, vaan korostaa “myyrän perspektiiviä”, jossa ei ole “ideaalisia merkityksiä”, ei “teleologista metahistoriaa” eikä se ainakaan ole “alkuperän” etsimistä.

Genealogia-näkemyksessä perustuu Nietzscheen käyttämien ideaalista alkuperää kritisoivien käsitteiden “ilmaantumisen” ja “polveutumisen” ja “analyysiin”. Tässä mielessä Nietzscheen *Moraalin alkuperän* (Zur Genealogie der Moral, 1887) oikea suomennos on moraalin “genealogia” eikä “alkuperä”. On siis erotettava toisistaan alkuperään tai syntymään ja ilmaantumiseen ja polveutumiseen liittyvät käsitteet. Alkuperän ja syntymän kritiikki on kolmijakoinen. Ensinnäkin Foucault kritisoi näkemystä alkuperästä eksaktina olemuksena, “sinä mikä jo oli”. Toiseksi hän kyseenalaistaa näkemyksen, jonka perusteella historiallisen ilmiön takana yritetään nähdä jokin täysin toinen asia, sen alkuperä. Kolmanneksi on epäiltävä myöskin sellaista näkemystä, että alkuperä konstituoi totuuden. Näiden sijasta Foucault korostaa kaikenlaisia pikkuasioita ja sattumia, jotka tulevat väistämättä esille polveutumisen ja ilmaantumisen käsitteiden kautta.

Polveutuminen viittaa “rotuun” tai “yhteiskunnalliseen tyyppiin”, siihen että kaiken ainutkertaisuudenkin alta löytyy pikemmin tapahtumien runsaus kuin niiden ykseys. Tämä periytyvyyteen liittyvän runsauden esilletuominen on purkamista. Kaikkeen polveutumiseen kuuluu subjektin tarkastelu sen ruumiillis-

suuden, esimerkiksi ruokavalion ja ilmaston kautta: samalla ruumis on subjektin minuuden hajoamisen paikka, jossa sisäisyys ja ulkoisuus kytkettyvät toisiinsa. Ilmaantuminen eli näyttäytyminen periaate taas liittyy Foucault'n voimametafysiikkaan, “voimien astumiseen näyttämölle” ja “arvojen eriytymiseen”. Kaikkiin ilmiöihin liittyvä väkivalta ja omien arvojen alistuva tai alistava suhde synnyttää tarpeen “oikeudenkäyntiteatterille”.

Genealogian tavoite on välttää ylihistoriallisuus ja objektiivisuus ja tässä mielessä se on “todellista historiaa”. Se on historiallinen aisti, joka mittaa “tunteiden muuttuvuutta” ja välttää loppuun asti asettamatta yhtäkään vakiota — mikään ei ole muutumatonta. On hajoitettava kaikki joka mahdollistaa “tunnistamisen rauhoittavan pelin”. Kyse on epäjatkuvuudesta, ei uudelleen löytämisestä eikä itsensä tuntemisesta vaan kaikessa teleologisen ja rationalistisen historian perinteen kritiikistä. Suhteutettuna Nietzscheen ja tragedian kokemuksen esimerkkiin, osoittautuu tämäkin Foucault'n strategia loputtomaksi etäisyyden ja läheisyyden leikiksi, joka yrittää kaikessa välttää perinteistä ymmärtetylle filosofialle ja historialle tyypilliset sitoumukset. Tämän sijasta se on perspektiivistä näkemistä ja ennen kaikkea erilaisten perspektiivien tarkastelua.

Foucault tiivistää genealogian tai historiallisen aistin ihmisen käyttävät, jotka kaikki vastustavat idealisoituja modaliteetteja.

“Yksi on parodinen ja todellisuutta hajoittava käytäntö, joka muodostaa vastakohtan historialle muistamisena tai tunnistamisena; toinen on purkava ja identiteettiä hajottaja käytäntö, joka muodostaa vastakohtan historialle jatkuvuutena tai traditiona; kolmas on uhraava ja totuutta hajoittava käytäntö, joka muodostaa vastakohtan historialle tiedonalana.” (s. 99)

Lopuksi Foucault nostaa esille Nietzscheen *Morgenröthessä* esittämän näkemyksen totuuden ja tiedon vaarallisuudesta, kuinka huoli totuudesta ohittaa traagisesti huolehtimisen omasta itsestä:

“Tieto on muuttunut meissä intohimoksi, joka ei kavahda minkäänlaista uhria eikä sillä pohjimmiltaan ole kuin yksi pelko; se että se näännyttää itsensä [...] Voi olla, että ihmiskunta tulee tuhoutumaan tiedon himoonsa” (s. 105)

Sami Pihlström

KUOLEMASTA SYNTYMÄÄN

Tomi Kaarto, *Tekijän syntymä. Michel Foucault'n arkeologian kauden ja Mihail Bahtinin kirjailijakäsitys*. Turun yliopisto, Taiteiden tutkimuksen laitos. Sarja A, n:o 39. Turku, 1998. 226 s.

Ranskalainen kirjallisuusteoreetikko Roland Barthes julisti vuonna 1968 ilmestyneessä artikkelissaan “tekijän kuolemaa”, mutta Turun yliopiston yleisen kirjallisuustieteen assistentti Tomi Kaarto herättää tekijän henkiin tuoreessa kirjailijakuva tarkastelevassa tutkimuksessaan. Kaarto sanoo lähestyvän aihettaan “filosofina” (s. 7), ja hänen teoksensa onkin erinomainen osoitus siitä, miten kirjallisuudentutkimuksen — kuten

kai minkä tahansa erityistieteen — ongelmat muuttuvat filosofiksi, jos alan teoreettisiin perusteisiin kaivaudutaan riittävän syväälle.

Työn keskeisimpiä teesejä on, että kirjailijateoriamme eli käsitksemme kaunokirjallisen teoksen tekijyydestä on rakennuttava filosofiselle kieli- ja subjektiteorialle. Avaimia tällaiseen teorianmuodostukseen tarjoavat Michel Foucault ja Mihail Bahtin (tai pikemminkin ns. “Bahtinin koulu”, johon lukeutui myös mm. Valentin Volosinov, suomennoksenakin luetun *Kielen dialogisuus* -teoksen kirjoittaja). Yhdistävänä linkkinä toimii Ludwig Wittgenstein, jonka olisi aivan hyvin voinut nostaa kirjan otsikkoon — niin keskeiseen asemaan hänen myöhäisfilosofiansa kielikäsitys Kaarron ajattelussa nousee (ks. varsinkin luku 3). Kaarto ei spekuloi tutkimuskohteittensa aatehistoriallisista vaikutussuhteista, mutta Bahtinin, Foucault’n ja Wittgensteinin kieli- ja subjektikäsitkset ovat hänen mukaansa olennaisesti samankaltaisia, ja niiden pohjalta voidaan puolustaa ”pragmatistista kirjailijakäsitystä” (ks. luku 5). Ne antavat myös käsitteellisiä välineitä, joiden avulla voidaan vastata paitsi Barthes’ille, myös William K. Wimsattin ja Monroe C. Beardsleyn 1940-luvulla esittämään, uuskritiikissä klassisen aseman saavuttaneeseen “intentionharha”-ajatukseen sekä E.D. Hirschin antirelativistiseen hermeneutiikkaan (ks. luku 2).

Vaikka Kaarron filosofiset sankarihahmot tuovat yhteisöllisyyden sekä kielen että subjektin ytimeen, subjektia ei häivytetä pois, kuten ranskalaisessa poststrukturalismissa on ollut tapana tehdä. Tutkimuksen yksi tavoite on osoittaa, ”ettei [Foucault’n] arkeologia suinkaan sisällä passiivista poststrukturalistista subjektia, vaan se pyrkii Bahtinin tavoin yhdistämään perinteisen humanistisen subjektin vapauden ja tämän vapauden mahdollistavan, historiallisesti ja sosiaalisesti määräytyvän säännöstön” (s. 17; ks. laajemmin luku 4). Taustalla on fenomenologian perinne, mutta sekä bahtinilainen että foucault’lainen subjektikäsitys on husserlilaista historiatietoisempi ja sosiaalisempi (s. 18). Parhaimmillaan Kaarron kiteytykset Bahtinin, Foucault’n ja Wittgensteinin suhteista — esimerkiksi huomio Wittgensteinin säännönseuraamisen idean bahtinilaisuudesta (s. 73) — ovat erittäin valaisevia. Bahtinin dialogisuus, Foucault’n “diskurssit” ja Wittgensteinin kielipelit puhuvat samasta asiasta eri nimillä.

Kaarron argumentaatio voitaisiin ehkä rekonstruoida seuraavasti: kielellisten ilmaisujen ”valmiina annettun”, ei-kielellisen merkityksen oletettavan essentialistisen ajattelun hylkääminen on vaarassa johtaa täydelliseen relativismiin ja merkitysten katoamiseen; tällainen seurauksena ei kuitenkaan ole väistämätön, mikäli omaksutaan Bahtinin ja Foucault’n teorioita seuraten ”pragmatistinen” (ja samalla wittgensteinilainen) käsitys merkitysten kietoutumisesta yhteen kielen yhteisöllisen käytön kanssa; siispä on perusteltua hyväksyä pragmatistinen kieli-, subjekti- ja kirjailijakäsitys, jossa ei ajauduta relativismiin eikä eräiden nykypragmatistien antiteoreettisuuteen.

Argumentti on pääpiirteissään uskottava, joskin pragmatisminkin tulkinna voidaan hyvin jatkaa keskustelua. Tutkijat eivät suinkaan yksimielisesti pidä uskottavana Richard Rortyn ”uuspragmatismia” ja antirepresentationalismin oletettua yhteyttä amerikkalaisen pragmatisminkin traditioon (vrt. s. 200). Pikemminkin Rorty on usein nähty pragmatisminkin vääristelijänä. Kaarto huomauttaa kuitenkin osuvasti, että Rortyn ja yleisemmin kirjallisuusteoriaa vastustavan uuspragmatistisen ajattelun (mm. Stanley Fish) ongelmana on se, etteivät antiteoreetikotkaan ”voi välttyä asettamasta omaa näkemystään oikean näkemyksen asemaan” (s. 201). Sanoutuessaan irti radikaalin pragmatisminkin teorianvastaisuudesta ja korostaessaan teorian ja käytännön yhteyttä Kaarto ottaa askeleen kohti vastuullista pragmatismia, jota on helppo sympatisoida. Toisaalta pragmatismi joutuu aina kamp-

paillemaan relativismin ongelman kanssa. Eikö relativismi ole sitenkin melko lähellä, kun toteamme, että “Bahtinin ja Foucault’n pohjalta muodostettu kirjailijakuva on pragmatistinen, koska se ei pyri olemaan ylihistoriallinen, universaali kaikkien kielipeliä ulkopuolelta lausuttu näkemys, mutta samalla se väittää olevansa *tosi* näkemys” (s. 205 – 206)? Millainen totuuden käsite tässä on käytössä? Millaista (meta)kielipeliä Kaarto pelaa?

Teoksessa usein toistuva realismikritiikki, jossa (metafyysistä) realismia syytetään sitoutumisesta kuvitteelliseen “maailman omaan” puheeseen, kieleen tai kuvaustapaan (esim. s. 60, 198, 204), ei myöskään ole ongelmaton. Monet realistit (mm. Ilkka Niiniluoto) ovat korostaneet, ettei realismin tarvitse tehdä tällaista oletusta, vaikka jotkut sen arvostelijat — tunnetuimpina ehkä Rorty ja Hilary Putnam — ovat näin esittäneet. Lisäksi on yksinkertaistavaa väittää, että myöhäis-Wittgensteinin mukaan “[k]ieli ei enää kuvaa maailmaa” (s. 63). Esimerkiksi Jaakko Hintikka, jonka Wittgenstein-tutkimuksiin Kaarto kyllä viittaa, on pyrkinyt osoittamaan, että juuri kielen ja maailman väliset deskriptiiviset semantiset suhteet rakentuvat “kielipeliä” varaan (vrt. tässä Hintikan Wittgenstein-tulkintaa käsittelevää artikkeliani *niin & näin* -lehden numerossa 3/1998). Silti voi toki olla perusteltua todeta, etteivät kielipelit kuvaa metafyyssisen realistin “maailmaa sinänsä”. Wittgensteinin “yksityisen kielen argumentin” kohdalla taas ei ole aivan selvää, tarkoittaako Kaarto, että yksilön subjektiiviset kokemukset tai tuntemukset ovat riippuvaisia yhteisön kielipeleistä vai että niiden ilmaiseminen on mahdollista vain kieliyhteisössä (s. 99; vrt. esim. s. 106), vaikka hän toisaalta tekeekin selväksi, että behavioristinen Wittgenstein-tulkinta on virheellinen (s. 108).

Moni perinteinen kirjallisuustieteilijä ei helposti hyväksy Kaarron näkemystä, jonka mukaan kirjailijateorian on pohjaututtava kieli- ja subjektiteorioihin ja siten viime kädessä filosofiaan. Voidaan myös kysyä, antaako kirjallisuudentutkija tässä filosofialle hieman liian perustavan roolin suhteessa omaan tieteenalaansa. Voiko filosofinen teoretisointi kielestä ja subjektista todellakin oikeuttaa kirjallisuustieteelliset käsitkset kaunokirjallisen teoksen tekijän identiteetistä ja suhteesta teokseen? Kirja innostaa näin pohtimaan filosofian suhdetta erityistieteiden teorianmuodostukseen laajemminkin. Sen soisi kiinnostavan muitakin kuin kirjallisuudentutkijoita.

Joitakin terminologisia ongelmia teokseen on jäänyt, vaikka enimmäkseen se esittelee raskasta käsitteellistä varsinkin suverenistia. Kun Kaarto tarkastelee — erittäin kiinnostavalla tavalla — Bahtinia ja Foucault’a kantilaisen apriorisuuden sosiaalisuutena ja historiallistajina, hän puhuu vain Kantin “transsendentaalisista havainnoinnin muodoista” (s. 110, 156). ”Havainnoinnin” (mikäli valitsemme tämän Vesa Oittisen *Prolegomena*-käännöksessään suosittelman termin Kantin *Anschauungin* suomennokseksi) muotoja ovat aika ja avaruus; Bahtinin ja Foucault’n puolustama wittgensteinilaistyyppinen sosiaalistaminen ja historiallistaminen ulottunevat kuitenkin myös maailman jäsentämisen käsitteelliseen puoleen: Kantin puhtaisiin ymmärryskäsitteisiin eli kategorioihin.

Tekijän syytä ei ole se, että esimerkiksi Heideggeria, Derridaa ja narratologiaa käsittelevät huomiot, jotka olisivat tarkasteltujen teemojen kannalta tärkeitä, jäävät väistämättä jokseenkin viitteellisiksi. Laaja ja vaikea aihe saa Kaarron käsittelemänä kompaktin muodon, vaikka monet kysymykset jäävät lopulta avoimiksi ja vaikka taustoja (esimerkiksi fenomenologian perinettä ja pragmatisminkin perinettä) voisi selvittää perusteellisemminkin.

Pieneksi kauneusvirheeksi on luettava Bahtinin ja Foucault’n siteeraaminen englanniksi. Englanninkielisten käännösten käyttäminen on tietenkin sallittua, ja itse lähteiden valinnan tekijä perustelee johdantoluvussa hyvin, mutta suorat lainaukset olisi ehkä voinut kääntää suomeksi tai sitten esittää ne alkukielisinä.

PUOLIMATKAN KÄSITYS INDOKTRINATIIVISESTA OPETUKSESTA

Tapio Puolimatkaa voidaan tätä nykyä pitää johtavana suomalaisena kasvatusfilosofina. Hänen aikaisemmat kaksi kasvatusfilosofista (Puolimatka 1995 ja 1996) kirjaansa osoittivat hänen hallitsevan kentän pääomat ja omaavan oma-peräistä sanottavaa. Vaikka Puolimatka lähteekin analyyttisen filosofian perinteestä ja käsitteistöä, hän suhtautuu avarakatseisesti myös muihin filosofian nykyvirtauksiin. Puolimatkan uusin kirja *Opetusta vai indoktrinaatiota* (Puolimatka 1997) vahvistaa hänen asemaansa kasvatusfilosofina.

Kasvatusfilosofiassa indoktrinaatio eli iskostuksen käsite viittaa sellaiseen opettamiseen, jossa oppilas tai opiskelija asetetaan opetuksen kohteeksi, johon annetut opetussisällöt vain siirretään tai jopa tungetaan (drill something into). Voidaan puhua myös manipulatiivisesta tai tendenssimäisestä opetuksesta. Indoktrinatiivinen opetus on kantilaisesti määriteltynä tarkoituksellista alaikäisenä pitämistä. Oppilas ei missään vaiheessa nouse tasolle, jossa hän voisi itsenäisesti arvioida opetussisältöjen pätevyyttä.

Suomalaiseen keskusteluun indoktrinaation käsite on tullut vasta tällä vuosikymmenellä. Yhtenä syynä tähän on ollut se, että brezhneviläis-kekkolaisella kaudella opetuksen poliittisuudesta puhuminen oli arka aihe. Koulujen annettiin sitten olla oikealle tai vasemmalle kallellaan eräänlaisen konsensuksen ja rauhanomaisen rinnakkainolon hengessä. Toiseksi keskustelu tunnustuksellisen uskonnon opetuksen pedagogisesta oikeutuksesta (indoktrinaatio-keskustelun ydinkysymyksiä analyyttisessä kasvatusfilosofiassa) on edelleen sensitiivinen tema, josta ei vielä kukaan pystytä avaamaan avointa tieteellistä diskurssia. Kolmanneksi vasta nyt kiinnostus kasvatusfilosofiaan on alkanut tuottaa korkeamman tason opinnäytteitä ja sen seurauksena myös kasvatusfilosofian ytimeen kuuluva indoktrinaation teema on noussut akateemiseen keskusteluun. Ensimmäisenä sen nosti esille kasvatus-tieteellisessä kirjallisuudessa Marja Leena Toukonen artikkelissaan *Koulu ja sen kieli* (Toukonen

1991). Sitä seurasi Markku Huttusen yliopistopedagogiikkaa käsittelevä artikkeli *Indoktrinaatio korkeakoulutuksessa* (Huttunen, M 1993). Itse julkaisin niinkään akateemiseen opetukseen liittyvän indoktrinaatio-artikkelin nimeltä *Professionalisoituminen ja indoktrinaation ongelma asiantuntijakoulutuksessa* (Huttunen, R 1997a, ks. myös Huttunen & Muona 1995). Puolimatka julkaisi oman tulkintansa englannin kielisestä indoktrinaatio-keskustelusta vuonna 1995 kirjassaan *Kasvatus ja filosofia*. Nyt käsillä oleva Puolimatkan kirja on omistettu kokonaan indoktrinaation teeman käsitteilylle.

Indoktrinaatio-keskustelun lähtölaukauksen suoritti vuonna 1919 William Heard Kilpatrick määrittelemällä indoktrinaatio-termin kielteisesti yksipuolisena, autoritaarisena ja manipulatiivisena opetuksena. Siitä lähtien on käyty keskustelua siitä, mikä on tai mitkä ovat indoktrinatiivisen opetuksen tunnusomaiset piirteet (kriteerit). Kilpatrickin indoktrinaatio-käsityksessä korostuu opetusmenetelmien asema. Indoktrinaatio on sellaista opetusta, jossa käytetään niin sanottuja epärationaalisia indoktrinatiivisia menetelmiä. Puhutaan niin sanotusta indoktrinaation *menetelmäkriteeristä*. *Menetelmäkriteeri* tai opetusmetodeja korostava indoktrinaatio-käsitys sai osakseen paljon kritiikkiä. Esitettiin hyvin perusteltuja väitteitä sen puolesta, että indoktrinaatio on riippumaton opetusmenetelmästä. Muun muassa tästä syystä on ehdotettu *opetussisältöä* ratkaisevaksi *kriteeriksi*; ety-

mologiansa mukaisesti indoktrinaatio tarkoittaa doktriinien siirtämistä. Jos opetussisältö koostuu poliittisista tai uskonnollisista doktriineista, on opetus indoktrinaatiota ja vice versa. "No doctrines, no indoctrination" (Anthony Flew 1972, 114). Tämä määrittelytapa sopi hyvin kylmän sodan aikaiseen me-ne -henkeen. Näin saatiin näppärästi niputettua indoktrinaatiokyltin alle niin opetus Neuvostoliitossa kuin katolisissa kouluissakin. Ajateltiin, että kun Stalinin tai Paaavin muotoilemat doktriinit on opetuksessa torjuttu, pahin indoktrinaation uhka onkin vältetty (Huttunen, R 1997b, 18-26.)

Lisäksi indoktrinaation kriteereinä on käytetty opettajan *intentiota* ja opetuksen *seurausta*. *Intentiokriteerin* perusmuodon mukaan opetus on indoktrinaatiota silloin, kun opettaja tieteen tahtoen haluaa indoktrinoida. Ongelmaksi nousee se, mitä tämä indoktrinatiivinen intentio eli indoktrinoinnin tarkoittaminen oikein merkitsee. *Seurauskriteerin* mukaan opetus on indoktrinaatiota, jos oppilaista tulee indoktrinoituja persoonia. Tämän käsityksen mukaan "indoktrinoitu epärationaalinen persoona" uskoo sokeasti opettuihin asioihin eikä minkäänlaisen argumentin voimasta ole valmis muuttamaan käsityksiään (käsitykseni perinteisten intentio- ja seurauskriteereiden ongelmista, ks. Huttunen, R 1997, 28-30). Näiden perinteisten indoktrinaation näkökulmien lisäksi Puolimatka haluaa tuoda esille *vallan* sekä *rakenteellisen indoktrinaation* aspektit.



Kuva vanhan ajan koulusta. Vitsa opettajan kädessä tarkoittaa patukkaa, jota pidettiin opettajan tunnusmerkkinä. Oppilaalle, joka ei ole osannut läksyjään, on pantu päähän aasinnaamari.

Puolimatkan kirjan ansioihin kuuluu se, että siinä pystytään hyvin ajan-kohtaistamaan näitä indoktrinaation eri kriteerejä. Edellä esitetyssä muodossa indoktrinaation kriteerit ovat aika lailla käyttökeltvottomia modernissa maailmassa ja opetustilanteessa. Kirjan alussa Puolimatka esittää alustavasti oman tulkintansa indoktrinaation neljästä kriteeristä seuraavasti (Puolimatka 1997, 34):

Indoktrinaatiossa on auktoriteettiin perustuva hallinta muodostunut kehitystä estäväksi kontrolliksi, opetussisällöistä on tullut harhaanjohtavia yksinkertaistuksia, menetelmät edistävät epäkriittistä uskomusten omaksumista ja ristiiriitä opettajan todellisten ja julki-lausuttujen tarkoitusten välillä pakottaa panostamaan piilovaikuttamisen muotoihin ja estää rationaalisesti avoimen vuorovaikutuksen oppilaiden kanssa.

Opetussisällöt indoktrinaation kriteerinä

Puolimatkan kritiikki perinteistä analyttistä *sisältökriteeriä* kohtaan on pätevää. Perinteisen (positivistisen) *sisältökriteerin* kannattajat ovat sitä mieltä, että tieteen opettaminen ei ole indoktrinaatiota, koska tiede koostuu joka a) tosista uskomuksista tai b) falsifikoituvista konjektuureista (hyvistä tieteellisistä arvauksista, Popper). Tutkijat, jotka ymmärtävät tieteen akohdan mukaisesti (justifikationismi) ajattelevat, että tieteellisten uskomus-

ten takana on riittävä todistusaineisto, jota opillisilla uskomuksilla (doktriineilla) ei ole. Puolimatkan mukaan tämä käsitys sisältää vakavia ongelmia, koska (62):

- (1) Tieteenfilosofia ja tietoteoria eivät ole onnistuneet yksiselitteisesti määrittelemään, mitä olisi pidettävä *riittävänä* todistusaineistona.
- (2) Filosofiasa ei vallitse yksimielisyyttä siitä, mikä kelpaa päteväksi todistusaineistoksi.
- (3) Filosofisessa keskustelussa ei olla yksimielisiä siitä, merkitseekö riittävän todistusaineiston esittäminen, että jokainen uskomus on perusteltava joillakin toisilla uskomuksilla.

Samantapaisesti tieteenfilosofi Imre Lakatos on todennut, että epäeuklidisen geometrian, ei-newtonilaisen fysiikan sekä induktiivisen logiikan synnyn myötä on tullut selväksi, että viime kädessä kaikki teorit ovat yhtä todistamattomia (Lakatos 1974, 94-95). Justifikationismiin perustuva tietenteoria saikin 50-luvulla väistyä Karl Popperin falsifikationismin tieltä. Popper asetti tieteellisille uskomuksille (konjektuureille) falsifikoitumisehdon. Faksifioitumisehto kertoo sen mitä täytyy tapahtua, jotta tieteellinen uskomus osoittautuisi vääräksi. Tämän nojalla Popper piti esimerkiksi psykoanalyysiä pseudotieteenä, koska siihen ei sisälly falsifikoitumisehtoa. Popperilaisittain indoktrinaation *sisältökriteeriä* ovat muokanneet I. Gregory & R. Woods sekä Tasos Kazepides.

Puolimatka ei kuitenkaan lämpene tällaiselle sisältökriteerin muotoilulle, vaikkei hän esitäkään sitä vastaan yhtä yksilöityä kritiikkiä kuin justifikationismia kohtaan (falsifikationismin kritiikistä ks. Huttunen, R 1998).

Johtopäätöksenä Puolimatka esittää perustellusti, että "epätieteellisten doktriinien" määrittelyä ei ole onnistuttu tekemään yksiselitteisesti. Doktriinin käsitteeseen perustuvan *sisältökriteerin* ongelmana on se, millä perusteella joidenkin uskomusten opettaminen on oikeutettua ja toisten taas ei. Tästä Puolimatka ei kuitenkaan tee yhtä eksistentiaalisia johtopäätöksiä kuin Toukonen, jonka mukaan "voidaan kyseenalaistaa se, löytyykö ylipäänsä kriteeriä, jonka avulla se, mitä indoktrinoidaan, voitaisiin erottaa siitä, mitä kasvatuksessa siirretään" (Toukonen 1991, 117). Puolimatkan oma *sisältökriteerin* muotoilu nojaa kahteen indoktrinaatiota määrittävään piirteeseen (80):

Opetuksella on taipumus olla indoktrinaatiota,

- a) jos se ei selkeytä opetettavan uskomusjärjestelmän sisäistä rakennetta tavalla, joka tekee mahdolliseksi erottaa uskomusjärjestelmän sisällön perusteluista, joiden avulla sen katsotaan tulevan toteennäytetyksi
- b) jos se sivuuttaa opetettavan asian maailmankatsomukselliset, moraaliset ja poliittiset kytkennät.

Kohdasta b olen täysin samaa mieltä Puolimatkan kanssa. Pikemminkin juuri niitä opetussisältöjä kohtaan, joissa tarkoituksellisesti väistetään normatiiviset ja maailmankatsomukselliset kysymykset, voidaan asettaa indoktrinaatiokritiikkiä. Tällöin koulutusinstituutio ei varsinaisesti syötä mitään ideologiaa, mutta pitää oppilaiden arvostelu- ja diskurssikyvyn alhaisena (ts. alaikäisenä pitämien) normatiivisten, poliittisten ja maailmankatsomuksellisten kysymysten suhteen. Tämä tekee tilaa mahdollisesti piilopetussuunnitelman tasolla tapahtuvalle asenteiden ja uskomusten muokkaukselle.

Sen sijaan a-kohta, joka nojaa David McClellanin indoktrinaatio-käsitykseen, sisältää vaikeuksia. Olen samaa mieltä siitä päämäärästä, johon tällä määrittelyllä pyritään. Periaatteessa opetussisältöjen pitää olla sellaisia, että ne mahdollistavat oppilaiden nousun tasolle, jossa he voivat kriittisesti arvioida opettajien sisällöjen perusteluita. Päämääränä tämä on hyvä,

mutta *ei-indoktrinatiivisten opetus-*
sältöjen kriteerinä liian vaativa. Tä-
män perusteella esimerkiksi matema-
tiikan kurssveja voitaisiin pitää indok-
trinoivina aina yliopiston cum laude -
kurseille saakka (McClellanin sisältö-
kriteerin määritelmän kritiikistä ks.
Huttunen, R 1997, 21-22). Tämä kanta
on kyllä aivan mahdollinen. Silloin täy-
tyy myöntää, että matematiikassa on
didaktisesti perusteltua harjoittaa in-
doktrinaatiota aina yliopiston ylem-
mille kurseille saakka.

Opetusmenetelmä indoktrinaation kriteerinä

Indoktrinaation *menetelmäkriteeriä*
Puolimatka käsittelee ansiokkaasti jo
kirjassaan *Kasvatus ja filosofia* (1995).
Siinä Puolimatka jakoi indoktrinaati-
on *menetelmäkriteerin* kahteen luok-
kaan (emt., 168):

Silloin kun indoktrinaation käsite
määritellään käyttämällä kriteeri-
nä tietynlaista opettamisen mene-
telmää, voidaan metodi ymmärtää
joko a) yleiseksi opetusmenetelmäl-
liseksi lähestymistavaksi tai b) tiet-
tyjen konkreettisten metodien käy-
töksi.

Se alkuperäinen muun muassa Kil-
patrickin käsitys *opetusmenetelmästä*
kriteerinä on kohdan b mukainen. Sen
mukaan indoktrinaation tunnistaa sil-
le tyypillisistä opetusmenetelmistä kut-
ten keskustelun kieltäminen, opetuk-
sen autoritaarisuus, sisältöjen tuput-
taminen (drilling) ja uhkan käyttö ope-
tuksessa. Puolimatkan mielestä tällai-
set menetelmät epäilemättä edustavat
indoktrinaatiota, mutta ovat sellaisina
alkeellisia ja tehottomia (emt., 169).
Tämän vuoksi *menetelmäkriteeri* on
parempi ymmärtää periaatteellisem-
malla tasolla (merkitys a). Indoktri-
naatiossa ei ole kyse opetusmetodeista
sinänsä vaan eri menetelmien sellai-
sesta käytöstä, jossa oppilas johdetaan
omaksumaan opettajan näkemykset ja
käsitykset. Oppilas ei välttämättä
omaksuisi niitä, jos opettaja toimisi vil-
pittömästi tai jos opettaja antaisi moni-
puolista informaatiota (Puolimatka
1995, 164).

Kirjassaan *Opetusta vai indoktri-
naatiota* Puolimatka pohtii *menetel-
mäkriteerin* problematiikkaa laajasti.
Hän käsittelee muun muassa peruste-
lujen asemaa (järkisyys; reasons), tois-
toa ja ulko-opettelua, opettajapersoo-
nan vaikutusta, todistusaineiston vää-
rinkäyttöä, näennäisperusteluita, oppi-
laan välineellistämistä ja älyllisten hy-

veiden laiminlyöntiä. Johtopäätökse-
nä Puolimatka esittää seuraavaa
(212):

Voitaisiin siis sanoa, että kehitty-
nyt opetus ja kehittynyt indoktri-
naatio käyttävät paljon samoja
konkreettisia menetelmiä. Mikä
sitten erottaa ne toisistaan? Mene-
telmäkriteerin pohjalta voidaan in-
doktrinaatiota kuvailla kahden toi-
siaan täydentävän luonnehdinnan
pohjalta, jotka koskevat opetusti-
lanteissa käytettävien menetelmi-
en normistoa enemmän kuin konk-
reettisia opetusmenetelmiä:

- 1) Indoktrinaatiossa vaikutetaan
oppilaan uskomuksiin siten, ettei
hän opetusta vastaanottaessaan
pysty riittävästi käyttämään ratio-
naalista harkintakykyään eikä hän-
nen omaehtoinen rationaalisuuten-
sa pääse kehittymään.
- 2) Indoktrinaatiossa vaikutetaan
oppilaan uskomuksiin tavalla, joka
ei edistä älyllisten, sosiaalisten,
moraalisten ja esteettisten hyvei-
den kehittymistä.

Tässä Puolimatka itseasiassa kytkee
menetelmäkriteerin opetuksen *seu-
raukseen* ja opettajan *intentioon*. In-
doktrinaatiossa voidaan käyttää täy-
sin samoja menetelmiä kuin pedagogi-
sesti perustellussakin opetuksessa.
Näin ollen indoktrinaatiota ei voi tun-
nistaa käytetystä erityisestä metodis-
ta vaan merkityksellisempiä ovat ope-
ttajan (tai koulutusinstituution) arvo-
suuntautuneisuus (haluaako opettaja
vain vaikuttaa vai kehittää) ja opetuk-
sen vaikutus oppilaassa (kehittyykö
oppilas vai säilyvätkö hänen harkinta-
kykynsä ja hyveensä epäitsenäisellä
tasolla). Tähän minulla ei mitään muu-
ta huomautettavaa kuin, että minusta
Puolimatkan olisi kannattanut esittää
tässäkin jako menetelmä-kriteerin
kahteen mahdolliseen käyttötapaan
(ks. merkitys a ja b edellä). Sen avulla
pystyy havainnollistamaan, miksi pe-
rinteinen tapa käyttää *menetelmäkri-
teeriä* (merkitys b) on aikansa elänyt.
Indoktrinaatio itsessään kuitenkin on
menetelmä vaikkeikaan mikään erityi-
nen metodi. Jos opettajan tai koulu-
instituution tarkoituksena on manipu-
loida oppilaita, niin silloin indoktri-
naatio on se väline eli menetelmä.

Opettajan intentio indoktrinaation kriteerinä

Kasvatusfilosofit John White ja Ivan
Snook ovat sitä mieltä, että indok-

trinaatio-keskustelun aporiat voidaan
teorian tasolla ratkaista ottamalla in-
doktrinaation tunnusomaiseksi kritee-
riksi opettajan *intentio*. Snookin mää-
ritelmän mukaan ”A indoktrinoi P:tä
(propositio tai niiden joukko), jos hän
opettaa intentiolla, että oppilas tai op-
pilaat tulevat uskomaan P:n evidens-
sistä riippumatta” (Snook 1972, 64).
Mutta kukaan vastuunsa tunteva ope-
taja ei tunnusta omaavansa tällaista
intentiota. Jos ei uskota opettajan
omaan kuvaukseen intentiostaan, jou-
dutaan jälkikäteen *seurauskriteerin*
avulla päättämään oliko opettajalla
indoktrinatiivinen intentio vai ei. Puo-
limatkan mielestä on mielekkäämpää
ajatella indoktrinaation pääsääntöi-
sesti tapahtuvat ilman, että opettajan
tarkoituksena on indoktrinoida (Puoli-
matka 1995, 145). Tästä syystä onkin
ehdotettu jakoa opettajan suoraan ja
epäsuoraan indoktrinatiiviseen inten-
tioon. ”Opettajan voidaan sanoa epä-
suorasti intentioivan tekojensa odo-
tettuja seurauksia, vaikka ne eivät oli-
sikaan hänen suoranaisena tarkoituk-
senaan. Opettajan ei voida kuitenkaan
sanoa tarkoittavan kaikkia piilo-
opetussuunnitelman kautta välittyviä
asenteita (...)” (Puolimatka 1997, 247).
Mitä ihmettä sitten opettajan epäsuora
intentio voisi tarkoittaa? Onko se ope-
ttajakoulutuksessa annettu post-hyp-
noottinen käsky, joka käynnistyy ope-
ttajan päässä aina tunnin alkaessa?
Puolimatka tulee silleen johtopäätök-
seen, ettei indoktrinaatiota voida
yksiselitteisesti tunnistaa opettajan
intention perusteella (emt.).

Opetustapahtuman seuraus indoktrinaation kriteerinä

Seurauskriteerissä tarkastellaan in-
doktrinatiivisen opetuksen seurausta
eli indoktrinoitua persoona. Puolimat-
kan mukaan indoktrinaatio-keskuste-
lussa ollaan verraten yksimielisiä sii-
tä, että tunnusomainen indoktrinoi-
dun persoonan piirre on rationaalisen
avoimuuden puute. Ajatellaan, ettei
indoktrinoitu persoona ei ole rationaa-
lisesti avoin, vaan hän pitää jäärpäi-
sesti kiinni oppimistaan käsityksistä.
Mitä tämä sitten tarkoittaa? Onko jo-
kainen ihminen, jonka identiteetti ja
maailmankatsomus lepäävät jokseen-
kin kiinteällä perustalla, indoktrinoi-
tu? Puolimatkan mielestä on mielek-
käämpää ajatella, että indoktrinoi-
dulta ihmiseltä yleensä ottaen puuttuu
avoimuus sellaisille arvokokemuksille,
jotka antaisivat hänelle mahdollisuu-
den kriittiseen asenteeseen suhteessa
itseensä ja kulttuuriinsa (emt., 148).

Juuri tähän liittyy W. Paulin määritelmä kriittisen ajattelun "vahvasta merkityksestä" (Paul 1983, 24, Siegel 1990, 15 mukaan):

Opettaa kriittistä ajattelua vahvassa merkityksessä, on saamaa kuin auttaa opiskelijaa kehittämään pohdinta-taitoja juuri niillä alueilla, joissa hänellä todennäköisimmin on ego- ja sosiosentrinen näkökulma asioihin.

Itse olen havainnollistanut tätä seikkaa esittämällä kuvitellun ateistin ja uskovan välisen keskustelu, jossa kumpikin pitävät toista indoktrinoituna persoonana (vertaa eräiden usko-vaisten biologisten syytökset evoluutio-teorian indoktrinoinnista yliopistossa). Kummastakin tuntuu siltä, että he puhuvat kuuroille korville, ja he kumpikin ajattelevat opponentin olevan mieleltään sulkeutunut. Kumminkin pitävät taustaoletuksiaan niin ilmeisinä, etteivät kykene kommunikoimaan toistensa kanssa. Mielestäni indoktrinaatiokritiikkiä voidaan asettaa selaista opetusta kohtaan, joka pyrkii tuottamaan kuvaillun kaltaisia sulkeutuneita persoonia (traditionaalinen identiteetin muoto) (Huttunen, R 1997, 26 ja 111-112). Tietenkin ihmiset saavat tulla sellaisiksi persooniksi, mutta sen pitää olla heidän oma valintansa eikä sen enempää kotikasvatuksen kuin koulutuksenkaan seuraus.

Valta ja indoktrinaatio

Perinteisestä indoktrinaatio-keskustelusta poiketen Puolimatka ottaa indoktrinaatio-analysissään huomioon myös *vallan ja rakenteellisen indoktrinaation aspektit*. Nämä aspektit eivät varsinaisesti muodosta omaa kriteeriä, vaan voivat liittyä kaikkiin näihin edellä mainittuihin indoktrinaation kriteereihin (sisältö, menetelmä, intentio ja seuraus). Vallasta puhuttaessa ei voida sivuuttaa Foucault'n valtakritiikkiä. Foucault'n mukaan valta ei ainoastaan tukahduta, rajoita ja sensuroi. Valta myös tuottaa. Se tuottaa tietoa ja totuutta. Valta tuottaa yksilön ja yksilöön liittyvän tiedon.

Puhe autonomisesta, itseohjautuvasta ja itseään hallitsevasta yksilöstä on osa modernia retoriikkaa, jonka avulla verhoetaan vallan ja manipuloinnin tekniikoita, jotka ovat aikaisempia paljon peitetympiä mutta siksi tehokkaampia. Yksilön käsite on tullut keskeiseksi,

koska yksilön valvonta, kontrollominen ja häntä koskevien tietojen rekisteröinti on olennainen osa kaikkialle ulottuvaa mutta näkymätöntä valtaa (...) Foucault ei pidä mahdollisena aitoa vapautumista kulttuurissa vallitsevista vallan ja hallinnan muodoista. Ei ole mahdollista puhua vapautumisesta, koska vapautumisen käsite on kulttuurisen vallankäytön tuote (Puolimatka 1997, 296-297).

Yhtenevästi Julia Kristeva väittää, että persoonan eheyden ihanteella on tekemistä samanlaistavan vallan kanssa. Kristeva haluaisi, että me tunnustaisimme ihmisen perimmäinen hajanaisuus, oma omituisuutemme ja kohtaisimme aidosti toiseuden. Charles Tayloriin viitaten Puolimatka näkee hedelmällisenä Foucault'n monitahoisena vallankritiikin, muttei allekirjoita Foucault'n pessimismisiä. Puolimatka ei myöskään kannata Kristevan ja Derridan suorittamaa identiteetin hajottamista. Ilman autonomisen yksilöllisyyden käsitettä ja vallasta vapautumisen perspektiivejä, ei voi olla indoktrinaation käsitettä. Indoktrinaation tuomitsemiseksi tarvitaan kriteerit ja arviointiperusteet. Puolimatka väittää, että postmoderni arvosubjektivismi, joka ottaa ihanteekseen pirstaleisen minän, itseasiassa luo edellytyksiä tehokkaalle kulttuuriselle indoktrinaatiolle (emt., 312).

Rakenteellisen indoktrinaation problematiikkaa käsitellessään Puolimatka tuo esille hyvin mielenkiintoisen "kokonaisvaltaisen instituution" (total institution) käsitteen. McEwenin mukaan kokonaisvaltaisilla instituutioilla on kuusi yhteistä piirrettä: 1) Yhteiset päämäärät, 2) Vapaaehtoisuuden puute, 3) Kattava kontrolli, 4) Nöyryyttävät käytännöt, 5) Sosiaalinen etäisyys auktoriteetin ja alaisten välillä ja 6) Ulkopuolinen kontrolli (McEwen Puolimatka 1997, 323 mukaan). Amerikassa on kritisoitu monia yksityisiä oppilaitoksia tältä kannalta ja sanottu niiden harjoittavan erittäin indoktrinoivaa opetusta. Tunnetuin tällainen kritiikki on Alan Peshkinin kolme lukukautta kestänyt kenttätutkimus Bethany Baptist Academy -nimisessä (BBA) oppilaitoksessa.

Vaikka BBA:han ilmoittautuminen ei ole pakollista, monet vanhemmat kokevat kristilliseksi velvollisuudekseen lähettää lapsensa johonkin BBA:n kaltaiseen autoritaariseen oppilaitokseen. BBA:ssa kontrolloidaan oppilaiden käyttäytymistä, tiedon saantia ja

sosiaalisia kontakteja hyvin kokonaisvaltaisesti (totaalisesti). Peshkinin mielestä BBA on kokonaisvaltainen instituutio, joka indoktrinoi jäseniään. Peshkin väittää, että julkiset koulut erottautuvat edukseen suhteessa moniin aatteellisesti yhtenäisiin yksityisiin oppilaitoksiin. Tätä käsitystä vastaan on esitetty kritiikkiä. Esimerkiksi Elmer Thiessen väittää, että jos julkisia kouluja tarkastelisi sellainen ulkopuolinen tutkija, jonka arvomaailma on yhtä kaukana julkisten koulujen arvomaailmasta kuin Peshkinin BBA:sta, hän arvioisi julkiset koulut kokonaisvaltaisiksi instituutioiksi (Thiessen Puolimatka 1997, 329 mukaan).

Puolimatka yhtyy kokonaisvaltaisen instituution käsitettä kohtaan esitettyyn kritiikkiin. Hänen mielestään kyseinen käsite on niin jäsentymätön ja epätäsmällinen, että sen soveltaminen rakenteellisista syistä johtuvaan indoktrinaatioon, on kyseenalaista. Itse en vielä heittäisi käsitettä teorian historian tunkiolle. Totta on, että kokonaisvaltaisen instituution käsitteen teoreettinen tausta on matalalla tasolla, mutta siitä huolimatta se avaa varteenotettavia perspektiivejä yksityisten (ja osin julkistenkin), uskonnollisten tai aatteellisten oppilaitosten indoktrinaatiokritiikille. Itselläni on henkilökohtaisia kokemuksia opetuksesta entisessä DDR:ssä, ja käymääni opetusinstituutioon kuvaus kokonaisvaltaisesta instituutiosta sopii hyvin. Mutta kyllä Suomestakin löytyy opistoja, oppilaitoksia ja jopa yliopistollisia laitoksia, jotka muistuttavat kokonaisvaltaista instituutiota.

Uskonnon opetus ja indoktrinaation ongelma

Ainut seikka mistä olen perustavanlaatuisesti erimieltä Puolimatkan kanssa, on kysymys tunnustuksellisen uskonnon opetuksen indoktrinatiivisuudesta. Analyytisessä kasvatustilofiosofiassa harjoitetun indoktrinaatio-keskustelun valtavirrasta poiketen Puolimatka aika yllättävästi puolustaa uskonnon opetusta kouluissa eikä pidä sitä indoktrinaationa. Puolimatka hyökkää ankarasti niitä vastaan, jotka perinteiseen *sisältökriteeriin* nojautuen pitävät uskonnon opetusta indoktrinatiivisena. Perinteisen *sisältökriteerin* mukaan doktriinien (uskonnollisten tai poliittisten) opettaminen on indoktrinaatiota. Se on doktriinien siirtämistä ei tiedon välittämistä. Puolimatkan mukaan taas "ihminen voi tiedollisesti väittää Jumalan olevan olemassa. Näin ollen teismien opettaminen

ei ole välttämättä indoktrinoivaa sisältökriteerin pohjalta” (emt., 156). Voi olla, että analyttisen tietoteorian pohjalta voidaan päätyä tällaiseen johdopäätökseen, mutta ainakin Immanuel Kantilla usko ja tieto olivat eri asioista. Silloinkin kun usko edustaa niin sanottua järjestettyä uskoa, se säilyy uskona.

Olen aivan samaa mieltä siitä, että perinteinen indoktrinaation *sisältökriteeri* on aivan tehoton yrittäessään kritisoida uskonnon opetusta doktrinaalisuudesta. Myös tieteessä voidaan katsoa olevan doktrineja vaikkakin toisenluontoisia. Indoktrinaatiota ei voidaan tunnustaa siitä, että opetussisällöt koostuvat doktrineista. Indoktrinaation voi tunnustaa siitä, että opetuksessa pyritään uusintamaan jotain tiettyä uskomusta (doktriinia) ja tekemään vaihtoehtoiset uskomukset mahdollisiksi. Otetaan esimerkiksi vaikka taloustiede tieteenalana. Siellä on edustettuna useita eri koulukuntia, jotka uskovat eri ”doktriineihin”, joilta viimekädessä puuttuu empiirinen vahvistus (jos siis empiiristä vahvistusta pidetään jonain tieteellisen uskomuksen kriteerinä). Jos taloustieteessä opetetaan pelkästään vaikka uusklassista synteisiä, uuskeynesiläisyyttä tai pääomalogiikkaa, sitä kohtaan voidaan esittää indoktrinaatiokritiikkiä sisältö-aspektista käsin. Merkityksellistä ei ole sisällön doktrinaalisuus vaan sen yksipuolisuus. Samalla tavalla uskonnon tai maailmankatsomuksen opetus, joka pyrkii uusintamaan vain jotain tiettyä uskomusjärjestelmää ja sulkeistamaan muut, edustaa indoktrinaatiota, jolta puuttuu pedagoginen oikeutus.

Jos indoktrinaation käsite määritellään tavalla, joka sallii tunnustuksellisen uskonnon (tai ateismin tai agnostismin) opettamisen, silloin koko indoktrinaation käsitteen kriittinen potentiaali katoaa täysin. Indoktrinaation käsitettä tarvitaan jotta kasvattajat muistaisivat pedagogiset velvollisuutensa. Kasvattajien pedagogiseen velvollisuuteen ei kuulu tehdä valintaa jumalaan uskomisesta tai uskomatta jättämisestä oppilaiden puolesta, vaan auttaa heitä kehittämään omaa arvostelukykyään maailmankatsomuksellisten kysymysten suhteen. Kasvattajat jättävät velvollisuuksien suorittamatta, jos he eivät anna oppilaille mitään valmiuksia autonomiseen harkintaan. Toisaalta kasvattajat jyrkästi rikkovat oppilaiden ajattelun vapautta ja modernin opettajuuden pedagogista eetosta, jos he varustavat oppilaat uskolla jonkun tietyn uskontokunnan

tiettyyn jumalaan (tai jos he varustavat oppilaansa ateistisella tai agnostisella näkemyksellä). Opetuksen täytyy avata maailmoja eikä sulkea niitä. Riippumatta siitä arvotetaanko modernissa eheää vai kiinteää identiteetin muotoa, koulun on pikemminkin edistettävä oppilaiden maailmankatsomuksellista mielikuvitusta kuin rajoitettava sitä. Koulutuksen tulee minunkin mielestä ojentaa (überliefern) moraalisen käyttäytymisen ja humanismin peruseriaatteet jotta mielekäs yhdessä eläminen ylipäätään olisi mahdollista. Tässä on kysymys legitiimistä sosialisatiosta. Indoktrinaatiosta on kysymys silloin, kun koululaitoksen tehtäväksi asetetaan jonkun uskonnon (tai teistisen tai agnostisen maailmankatsomuksen) uusintaminen.

Puolimatka yrittää kasvatusfilosofiassa yllä pitää kahta toisilleen vastakkaisista pyrkimystä: indoktrinatiivisen opetuksen kieltoa ja uskonnon opetuksen puolustusta. Mutta kumpakaan ei voi saada. Jos Puolimatka haluaa puolustaa uskonnon opettamista Suomen kouluissa, olisi johdonmukaisempaa myöntää uskonnon opettamiseen liittyvä vahva indoktrinatiivinen elementti ja puolustettava indoktrinaation tarpeellisuutta tiettyjen sisältöjen suhteen. Uskonnon lisäksi sellaisia voidaan ajatella olevan esimerkiksi moraalitieteellinen, demokratia, äidinkieli (esim. kiista suomenkielen asemasta Ahvenmaalaisissa kouluissa ja päiväkodeissa), isänmaallisuus ja / tai eurooppalaisuus. Esimerkiksi Robert Dahl ja W.D. Hudson ovat puolustaneet tämänkaltaisia näkemyksiä. Niitä vastaan he ovat saaneet ankaraa kritiikkiä. Hudson on sitä mieltä, että jos me epäonnistumme yrityksissämme indoktrinoida uskonnollisia totuuksia nuorisolle ja emme auta heitä sitoutumaan kuuliaisuudelle Jumalaa kohtaan, niin nuorisosta kasvaa ”vähemmän kuin ihmisiä” (Hudson 1973, 177-178). Tämä käsitys on suoraan sanottuna rasistinen. Dahl puolestaan väittää, että yksilöt täytyy indoktrinoida omaksumaan perustelematon sisäinen vakaumus demokraattisten järjestelmien oikeudesta ja laillisuudesta (Dahl Puolimatka 1997, 316 mukaan). Tämän käsityksen Puolimatka itse erinomaisesti - omiin indoktrinaation kriteereihinsä nojautuen - osoittaa kestävämmäksi. Kuten sanottu, kahta ei voi saada.

Viitattu kirjallisuus:

- Flew, Anthony. 1972. Indoctrination and Doctrines, teoksessa Snook (toim.) Concept of Indoctrination. London: Routledge.
- Hudson, W. D. 1973. Is religious education possible?, teoksessa Langford & O'Connor (toim.) New Essays in the Philosophy of Education. London: Routledge.
- Huttunen, Markku. 1993. Indoktrinaatio korkeakoulutuksessa. Kasvatus 1/93.
- Huttunen, Rauno & Muona, Sari. 1995. Indoktrinaation ongelma akateemisessa opetuksessa. Julkaistu netissä osoitteessa: <http://www.jyu.fi/~rakahu/sarirau.html>.
- Huttunen, Rauno. 1997a. Professionalisointumisen ja indoktrinaation ongelma asiantuntijakoulutuksessa, teoksessa Kirjonen, Remes ja Eteläpelto (toim.) Muuttuva asiantuntijuus, Jyväskylä: KTL.
- Huttunen, Rauno. 1997b. Indoktrinaation kriittisen teorian suuntaviivat. Licensiaattityö. Jyväskylän yliopisto.
- Huttunen, Rauno. 1998. Tieteellisen rationaalisuuden umpikuja ja kommunikaatiivinen vaihtoehto, teoksessa Kuhmonen ja Sillman (toim.) Jaettu jana - ääretön raja, Jyväskylä: Filosofian julkaisuja.
- Lakatos, Imre. 1974. Falsification and the methodology of scientific research programmes, teoksessa Lakatos & Musgrave (toim.) Criticism and the Growth of Knowledge, USA: Cambridge University Press.
- Puolimatka, Tapio. 1995. Democracy and Education: The Critical Citizen as an Educational Aim. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Puolimatka, Tapio. 1996. Kasvatus ja filosofia. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Puolimatka, Tapio. 1997. Opetusta vai indoktrinaatiota? - Valta ja manipulatio opetuksessa. Tampere: Kirjayhtymä.
- Siegel, Harvey. 1990. Educating Reason; Rationality, Critical Thinking and Education. New York: Routledge.
- Snook, Ivan, A. 1972. Indoctrination and Education. London: Routledge.
- Marja Leena Toukonen. 1991. Koulu ja sen kieli: näkökulmia opettajan työn etiikkaan, teoksessa Airaksinen (toim.) Ammattien ja ansaitsemisen etiikka. Helsinki: Yliopistopaino.

Mikko Salmela

KORVAAKO INDOKTRINAATIO OPETUKSEN?

Tapio Puolimatka haastaa suomalaisen koulun kriittiseen itsetutkisteluun

Tapio Puolimatka: *Opetusta vai indoktrinaatiota? Valta ja manipulaatio kasvatuksessa*. Kirjayhtymä, Helsinki 1997. 376 s.

Kasvatusfilosofi Tapio Puolimatkan Opetusta vai indoktrinaatiota? on kotimainen pioneeritutkimus yhdestä opetuksen sekä yhä epä-älyllisemmän kulttuurimme keskeisestä ongelmasta: indoktrinaatiosta. Puolimatkan esitys on jäntevä ja johdonmukainen kokonaisuus, jossa edetään indoktrinaatiokeskustelun taustaoletuksista indoktrinaation käsitteen erilaisten tunte-merkkien erittelyyn ja napakkaan arviointiin. Lopusta löytyy valaiseva sanasto, jossa keskeiset käsitteet ja teoriat on selitetty lyhyesti.

Puolimatka väittää, ettei indoktrinaatiota voida määritellä ilman käsitystä tiedon luonteesta, arvoteoriasta sekä ihmisestä. Kaikkiin näihin kysymyksiin vastaa yksilön älyllistä vapautta korostava humanistinen kasvatusihanne, joka alkoi syrjäyttää yleissivistävää kasvatusihannetta valituksesta lähtien. Tästä ihanteesta ovat lähtöisin ne tunte-merkit, joita filosofit ovat tarjonneet indoktrinaation tunte-merkeiksi: oppiaineen sisältö, kasvatuksen menetelmät, opettajan intentiot ja opetuksen seuraukset sekä oppilaan ja opettajan valtasuhde.

Indoktrinaation sisältökriteeriä on sovellettu uskontoon, moraaliin ja poliittisiin ideologioihin, jotka on haluttu erottaa rationaalisten menetelmien avulla hankituista ja perustelluista uskomuksista. Mikään sisältökriteerin tulkinta ei Puolimatkan mukaan kykene täyttämään erottelutehtäväänsä. Jäljelle jää vain muodollinen vaatimus, jonka mukaan opetus on indoktrinoivaa, jos se ei valaise uskomusten maailmankatsomuksellisia, moraalisia ja poliittisia kytkentöjä eikä kehitä oppilaiden valmiuksia arvioida uskomusten pätevyyttä niiden sisällöstä erillisenä kysymyksenä. Koska moraali ja uskonto erotetaan usein tieteellisestä tiedosta, Puolimatka tarkastelee niitä vielä erikseen. Moraaliopetus on Puolimatkan mukaan indoktrinoivaa, jos moraaliväitteiden totuuden ja yleispätevyyden kiistävä antirealism on oikeassa. Puolimatkan määritelmä moraalirealismista ei ole kuitenkaan ristiriidaton. Ensin hän määrittelee realismin moraaliväitteiden tiedollista

luonnetta puolustavan kognitivismin siten, että ei-kognitivismi sekä John Mackien tunnetuksi tekemä erehdysteoria, jonka mukaan kaikki moraaliväitteet ovat epätosia, jäävät antirealismin puolelle. Toisaalta hän luonnehtii antirealismia kannaksi, jonka mu-

tuksista tai sopimuksista riippuvina. Toisaalta on perusteltua, että Puolimatka keskittyy erehdysteorian ja nonkognitivismin kritiikkiin, koska konstruktivismi sallii puheen yleispätevästä moraalitotuudesta. Vaikka Puolimatkan Mackie-kritiikki on pää-



Ukko Graubergin koulu Helsingissä Katajanokalla. Tätä koulua kävi aikoinaan mm. Aleksis Kivi.

kaan ei ole yleispäteviä moraaliperiaatteita, jotka olisivat riippumattomia ihmisten uskomuksista ja asenteista.

Mutta jälkimmäinen luonnehdinta on laajempi kuin edellinen. Se sisällyttää antirealismiin myös sellaisia teorioita kuin John Rawlsin tai Jürgen Habermasin eettisen konstruktivismin, joissa moraaliperiaatteita pidetään ihmisten uskomuksista, arvos-

piirteissään johdonmukaista, tekstistä ponnahtaa omituinen *ad hominem* -argumentti, kun hän kysyy, eikö ole mahdollista, "että Mackie haluaa tehdä mitä haluaa tarvitsematta ottaa huomioon moraalien vaatimuksia?" Antirealistin ei tarvitse kieltää moraalien vaatimuksia, vaan ainoastaan niiden totuuden mahdollisuus. Esimerkin moraalien vakavasti ottavasta

antirealismista tarjoavat vaikkapa Jean-Paul Sartren eksistentialismi ja R.M. Haren preskriptivismi.

Yliä moraaliakin enemmän on tunteita kuumentanut kiista siitä, onko uskonnonopetus indoktrinaatiota. Näin erityisesti Yhdysvalloissa, jossa Puolimatka on työskennellyt tutkijana viimeiset kolme vuotta. Puolimatka pyrkii osoittamaan, ettei nykykeskustelussa ole "argumenttia, joka yksiselitteisesti ratkaisisi kiistan teismien, ateismin ja agnostismin välillä". Teistit voivat vedota samoihin tietoteoreettisiin perusteisiin kuin muidenkin näkemysten kannattajat, eikä teismien aukoton todistamattomuus erota sitä esimerkiksi arkiajattelumme metafysisestä realismista, uskuksesta mielestä riippumattoman ulkomaailman olemassaoloon.

Vaikka Puolimatkan perusteet teismien puolesta — joihin ei jostain syystä kuulu tätä kantaa omintakeisesti tulkitsevaa pragmatismia — eivät ymmärrettävästi vakuutakaan epäilevää lukijaa, hän lienee oikeassa siinä, että niin teismiä, ateismia kuin agnostisismia voidaan opettaa rationaalisen avoimuuden ja kriittisyyden hengessä sekä vastakkaiset näkemykset huomioon ottaen. Uskonnonopetus on tällöin oppilaan itsenäistä ja kriittistä ajattelua aktivoivaa toimintaa, jossa parhaiten perusteltuna esitetty näkemys tarjoaa lähtökohdan omaehtoiselle maailmankatsomukselliselle pohdinnalle. Tämä tosin vain sillä edellytyksellä, että teismi kunnioittaa ihmisen kriittistä autonomiaa, mitä voidaan tuskin sanoa sen fundamentalistisimmista versioista.

Puolimatka toteaa osuvasti, että mitkään ulkoisesti tunnistettavat menetelmät eivät erota indoktrinoivaa opetusta kasvatuksesta, sillä tehokas indoktrinaatio käyttää parhaita menetelmiä. Esitystapaa tärkeämpi on persoonan itseisarvon tunnustava arvopeurusta, jota indoktrinoija loukkaa. Tähän arvoperustaan kuuluvat älylliset hyveet, kuten kriittinen avoimuus, perusteellisuus, huolellisuus, järjestelmällisyys, kyky tehdä oikeutta vastakkaisille näkemyksille sekä tunnistaa luotettavia auktoriteetteja, rohkeus, joustavuus ja älyllinen eheys, joiden kehitys on yhteydessä moraalisten, emotionaalisten ja sosiaalisten hyveiden kanssa.

Intention osoittaa riittämättömäksi indoktrinaation tuntomerkiksi se, että teoilla voi olla tahattomia tai ennakoimattomissa olevia seurauksia. Tahaton indoktrinaatio on tyyppillistä usei-

den sukupolvien mittaisille ketjuille, joissa indoktrinoitu opettaja siirtää valtakulttuurin ideologiset vakaukset oppilaille. Vaikka emme tunnista tätä mekanismia omassa kulttuurissamme yhtä herkästi kuin muissa kulttuureissa, sen olemassaoloa ei ole Puolimatkan mukaan syytä epäillä. Toisaalta hän huomauttaa osuvasti, että mielen väliaikainen sulkeminen tiedon tulvalta on ajoittain paikallaan omien näkemysten ja niiden perusteiden kehittämiseksi.

Vallankäyttö on epäilemättä yksi indoktrinaation kriteeri. Valta indoktrinoi kun se loukkaa oppilaan autonomiaa tai estää häntä kehittämästä itseään ohjaavaksi ihmiseksi. Modernia verkostoituvaa valtaa on kuitenkin vaikea vastustaa, kuten Michel Foucault on todennut. Puolimatka tarjoaa tämän näkemystä paikallisista tiedon muodoista laajojen indoktrinaatioketjujen katkaisijaksi. Puolimatka epäilee myös opettajan ja oppilaan luottamuksellista tunnesuhdetta korostavaa opetusmallia: auktoriteetin salaaminen ja tasavertaisuuden harha mahdollistavat perinteistä opetusta tehokkaamman manipulaation. Manipuloivien ja ei-manipuloivien ihmissuhteiden ero häviää Puolimatkan mukaan myös jos hyväksymme arvosubjektivismiin ja eritoten sen emotivistisen version. Huonomainen emotivismi ei kuitenkaan tyhjennä subjektivismiin kenttää.

Kysymys siitä, kuinka laaja arvojen vaihtelu on hyväksyttävissä itsensä määräämisen nimissä, on autonomiakeskustelun keskeistä problematiikkaa. Puolimatka puolustaa Charles Taylorin tunnettua näkemystä yleisistä ja yhteisöllisesti annetuista merkitysnäkökentistä, jotka määräävät yksilön valintojen vaihtoehdot sekä näiden keskinäisen arvon. Tästä lähtökohdasta hän kritisoi Gilles Deleuzen, Michel Foucaultin, Julia Kristevan ja Jacques Derridan näkemyksiä, joiden mukaan pysyvä minä on joko teistisen perinteen, modernin vallan, ihmisten yhdenmukaistamisen tai kielen synnyttämä harha.

On totta, ettei minän pirstaleisuus sovi yhteen sellaisen autonomiakäsityksen kanssa, joka korostaa rationaalista itsearviointia siitä millainen ihminen haluan pitkäjänteisesti olla. Minuuden hylkääminen ei kuitenkaan liity arvosubjektivismiin niin suoraviivaisesti kuin Puolimatka antaa ymmärtää. Maltillinen subjektivistin voi esimerkiksi Rawlsin tavoin painottaa ihmisen kykyä tavoitella omaa ratio-

naalista käsitystään hyvästä. Kun rationaalisen elämänsuunnitelman itse valittuihin arvoihin liitetään inhimillisen vuorovaikutuksen edellyttämät moraalinormit, itsenäisen ja kriittisen ajattelun edellyttämät hyveet sekä toisten ihmisen autonomisuuden kunnioitus, ollaan arvosubjektivismissa, joka mahdollistaa autonomiaa tukevan auktoriteetin tavalla, jonka Puolimatka on halukas liittämään vain arvoobjektivismiin. Tällainen subjektivismi sopii yhteen myös Puolimatkan demokratian yhteydessä korostaman arvopluralismin kanssa.

Teoksen lopusta löytyy kiteytys indoktrinaatiosta.

"Indoktrinaatio on harhaanjohtavasti yksinkertaistava, yksisuuntainen ja piilovaikutteinen opetustapa, jossa opettaja käyttää auktoriteettiasemaansa väärin saadakseen oppilaansa vakuuttuneeksi asioista tavalla, joka ei kehitä oppilaan valmiuksia tulla tietämään ja ymmärtämään käsiteltävät asiat eikä edistä oppilaan tiedollisten valmiuksien ja niiden perustana olevien henkisten valmiuksien kehittämistä." Määritelmä on onnistunut, sillä se kykenee tavoittamaan olennaisia piirteitä perinteisen indoktrinaatiokeskustelun kriteereistä, korostamatta silti mitään yksipuolisesti.

Puolimatkan arvio indoktrinaatiosta nykykoulussa on varsin tyyli: indoktrinoiva kouluopetus on hänen mielestään "aikamme propagandakoneiston elimellinen osa. Kouluopetuksen muokkautuminen indoktrinoivaksi on suoraa seurausta siitä, että puhtaasti kasvatukselliselle näkökulmalle annetaan toissijainen asema". Syytös kohdistuu julkiseen valtaan ja talouselämään, joiden intressit ovat myös oppimisen uusimman vitsauksen, opettajien lomautusten, takana. Parhaaksi suojaksi tällaisia toimenpiteitä vastaan Puolimatka nostaa Michael Walzerin näkemyksen yhteiskunnasta, jossa mahdollisimman itsenäiset yhteiskuntalohkot tasapainottavat toistensa indoktrinoivaa vaikutusta. Ongelma ei ole yhdentekevä myöskään demokratian tulevaisuuden kannalta. Vaikka demokraattisia arvoja voidaan opettaa indoktrinoivasti, niin puutteellisen harkintakyvyn omaava ihminen on altis myös vastakkaiselle mielipiteenmuokkaukselle, huomauttaa Puolimatka osuvasti.

Niklas Vainio

SOFIAN JA SOKRATEEN VIRTUAALI-MAAILMAT

Sofian maailma (Sophie's World). Kustannusosakeyhtiö Tammi 1998. CD-ROM-levy. Tekniset vähimmäisvaatimukset: 486DX/66 Mhz -prosessori, 2-nopeuksinen CD-ROM-asema, 8 MB kiintolevytilaa, 16-bittinen äänikortti, 256 värin näyttötila, Windows 3.1 tai 95.

Sokrates. WSOY 1998. CD-ROM-levy. Tekniset vähimmäisvaatimukset: Pentium-prosessori, 4-nopeuksinen CD-ROM-asema, 2 MB kiintolevytilaa, äänikortti, näyttötarkkuus 800x600 ja 64 000 väriä, Windows 95 tai NT 4.0.

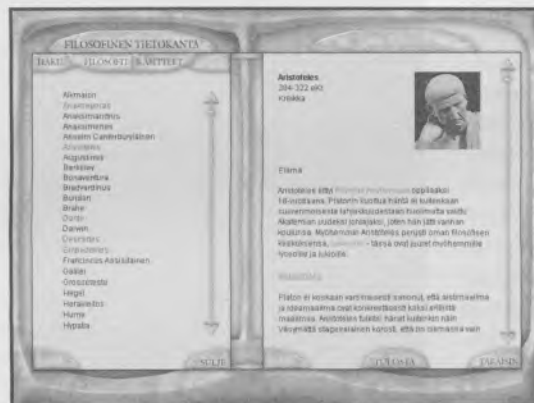
Vuonna 1991 Jostein Gaarder toi filosofian tavallisen ihmisen ulottuville kirjallaan *Sofian maailma*. Viime vuonna julkaistun tietokoneversion ja siitä tänä vuonna tehdyn suomennoksen myötä voivat kirjan teemoihin tutustua nyt myös laiskemmat filosofialut. (Alkuperäinen kirja arvosteltiin *n&n:n* numerossa 1/95.) Pelissä kouluttyttö Sofia lähtee filosofisen opettajansa avustamana matkalle filosofian historiaan ja filosofian suurten kysymysten äärelle.

Vastaava filosofiapeli on tehty tänä vuonna myös kotimaisin voimin - syynä kenties täällä vallitseva filosofiaboomi tai sitten *Sofian maailma* -pelin menestys. WSOY:n kustantama, filosofi Pekka Himasen ideoima ja käsikirjoittama *Sokrates* pohjautuu perusidealtaan Himasen *HIMeros*-kirjaan, jossa Sokrates palaa maan päälle. Helsingin yliopistoon kirjoittautuva Sokrates aiheuttaa kysymyksillään närkästystä ja ajautuu konfliktiin filosofian laitoksen henkilökunnan kanssa. Kohta laitoksen amanuenssi löytyykin murhattuna ja Sokrates pidätetään tästä murhasta epäiltynä.

Sofia johdattaa filosofian historiaan

Pelit johdattavat pelaajansa filosofiaan eri teitä. Gaarderin kirjan tapaan *Sofian maailma* esittelee pelaajalle filosofian historiaa. Peli etenee historiallisessa järjestyksessä kohtaus kerrallaan. Tärkeimmät filosofiset ajanjakso käydään läpi: ensin esitellään myyttien asema maailmanselityksinä, minkä jälkeen edetään luonnonfilosofiin, josta vihdoin päästään Ateenan ja "varsinaiseen filosofiaan".

Kun Ateenan kolmikko on käyty läpi, edetään keskiajan luostariin. Kun Augustinukseen, Gregorius Suureen, Johannes Scotukseen ja Hildegard Binge-



niläiseen on lyhyiden sitaattien muodossa tutustuttu, rientää peli renessanssiin, siitä barokkiin, romantiikan aikakaudelle ja vihdoin omalle vuosisadallemme.

Alkuperäisen *Sofian maailman* tunteminen ei ole peliäkään pelatessa pahaksi, sillä pelin idean ja hahmojen esittely on tekijöiltä unohtunut lähes kokonaan. Aloitettaessa kone tiedustelee pelaajan nimeä ja hyppää suoraan ensimmäiseen kohtaukseen, josta pelaajan on selviydyttävä eteenpäin. Jokaisessa kohtauksessa on esillä aina tietty teema tai suuri kysymys, esimerkiksi maailman rakenne, vapaa tahto tai Jumalan olemassaolo, ja näitä teemoja käsi-

tellään pelissä erilaisin tavoin. Toisinaan teema tuodaan esille hahmojen välisinä keskusteluina ja kysymyksinä, toisinaan pieninä peleinä ja tehtävinä. Sokratesta esittelevässä kohtauksessa esimerkiksi nähdään näyttelijöiden esittämänä katkelma dialogista, ja Descartesin ajatteluun perehdyttäessä tietokone käy tenttaamaan pelaajalta hänen mielipidettään sielun ja ruumiin erottelusta.

Näistä käsittelytavoista jälkimmäinen on aivan omiaan johdattamaan filosofiseen ajatteluun, mutta samaa ei välttämättä voi sanoa mukaan ympäristystä peleistä — Platon-kohtauksessa eteenpäin päästäkseen on esimerkiksi selvitettävä Platonin kehittämän Pentalfa-kuulapelin ratkaisu. Samaten filosofisiin puutarhahuhliin pelin loppupuolella osallistuaan on ratkaistava paradoksaalinen palapeli. Pelien takana on tietysti oma ideansa — geometrian ihannointi ja elämän tai filosofian paradoksaalisuus - mutta toisaalta pulmatehtävissä on sekin puoli, että ne voivat helposti tukahduttaa peli-innon, jos pulma ei ota ratkettakseen. Turhautumista tosin on vähentämässä ruudulla pörräävä, vinkkejä jakava paarma. Tämän tyyppisiä tehtäviä olisi voinut korvata filosofisemmilla, esimerkiksi lisäämällä käyttäjän ja koneen välisiä keskusteluita. Pulmien ja pelien tarkoituksena tosin lienee pelin keventäminen, filosofia kun ei kaikkien mielestä itsessään ole mikään erityisen kiinnostava aihe.

Sokrates pohtii arjen kysymyksiä

Sokrates-peli ilmeisesti yrittää karistaa filosofian yltä akateemisen tylsyyden ja liiallisen teoretisoinnin mielikuvaa. Pelistä on tehty filosofialla höystetty murhamysteeri. Peli alkaa tv-uutisten erikoislähetyksellä: Helsingin



yliopiston filosofian laitoksen amanuenssi on murhattu. Uutiset järjestää mielipidetiedustelun, jossa pelaajan on valittava, lähtekö hän kannattamaan Sokrateelle ehdotettua kuolemantuomiota

vai pyrkiikö vapauttamaan tämän.

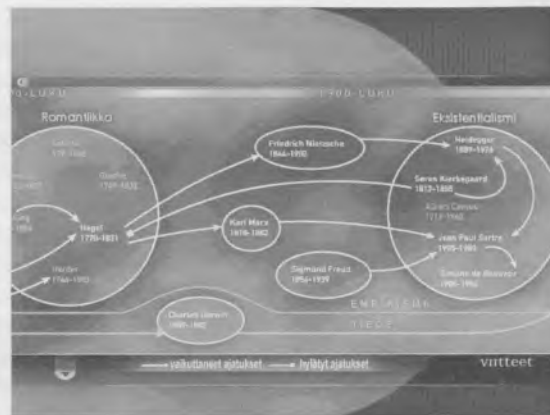
Kun pelaaja on valinnut päämääränsä, esiin astuu kirjakustantamon edustaja, jonka kanssa tehdään sopimus pelin edetessä kirjoitettavasta filosofisesta mietekirjasta. Mietekirja onkin pelin suunnittelijoilta ovela tempu, sillä pelissä edetäkseen kirjaa todellakin on kirjoitettava. Pelaajalle tarjotaan joukko erilaisia aiheita ja oman tarpeen mukaan peli myöskin ehdottaa erilaisia alaotsikoita tai apukysymyksiä. Mukana on mm. sellaisia aiheita kuin ruuan etiikka, eläinten oikeudet, itsepuolustuksen oikeutus, kuolemantuomio tai syväjäädäytyksen filosofiset ongelmat.

Pelin alussa käyttäjä valitsee myös elämäntarkoituksensa kuudesta vaihtoehdosta, jotka ovat marxilainen, ekofilosofi, ateisti, kristitty, skeptikko ja platonisti. Vaikka katsomus ei paljoa pelin kulkuun vaikutaakaan, pakottaa peli kuitenkin toisinaan tekemään valintoja, jotka ovat valitun näkemyksen mukaisia. Näkemyksen valitseminen on varsin mukava idea ja näin Sokrateesta voi saada irti jotain seuraavillakin pelikerroilla, kun on mahdollista valita erilaisia perspektiivejä ja tarkastella vastakkaisia eettisiä tai ontologisia näkökantoja (ateisti-kristitty, marxilainen-platonisti).

Sofian maailman tavoin myös Sokrateessa jokaisella kohtauksella on oma teemansa. Kun Sofian maailmaa pelatessa kohtausten järjestykseen ei voi mitenkään vaikuttaa, Sokrateessa pelaaja voi siirtyä tapahtumapaikalta toiselle tarpeensa mukaan. Pelin alussa eri paikkoja on kolme: kahvila Hautomo, jossa voi pohdiskella vaikkapa ruuan etiikkaa, kirkko kristillisen maailmankatsomuksen edustajana sekä yliopisto, jonne pääsemiseksi on täytynyt osoittaa oppineisuutensa kirjoittamalla riittävästi mietekirjaa.

Kohtauksesta toiseen siirtyessään pelaaja kohtaa erilaisia filosofisia aatteita ja saa kuunnella pelin henkilöiden välisiä keskusteluita. Vastaan tulevat henkilöt esittelevät omalla käytöksellään erilaisia filosofisia näkökantoja, joista pelaaja taas saa ainesta mietekirjaansa. Eri paikoissa vieraillessaan on syytä olla varovainen ja toimia filosofiansa mukaisesti, jos ei halua menettää päätänsä - kirjaimellisesti. Joskus pelissä eteenpäin pääsemiseksi on ratkaistava Sofian maailman tapaan erilaisia pulmia, joskin Sokrateessa näiden pulmien filosofisuus on usein varsin kaukana. Kyse on tietysti jälleen viihteellisuuden ja kiinnostavuuden lisäämisestä. Tämän kaltaisessa populaarifilosofisessa teok-

sessä kevyt ote on tietysti ihan hyväksi, mutta toisinaan viihteellisyyteen pyrkiminen on tuottanut myös filosofisten oppien karikatyyrisointia tai huonoja ja mauttomia vitsejä: "Sokrates huusi: 'koira viekään!'" ja oli näin ensimmäinen eläinten oikeuksien puolustaja." Ainakaan itse en jaksa huonoille vitseille nauraa.



Filosofiatietokanta syventää pelien teemoja

Sekä Sofian maailmassa että Sokrateessa seuraa mukana filosofinen tietokanta, ja molemmissa peleissä tietokanta on myös löyhästi sidottu pelin etenemiseen: Sofian maailmassa pelaaja joutuu toisinaan etsimään filosofien elämäkerroista vinkkejä pelin esittämiin pulmiin; Sokrateessa taas tietokannasta voi poimia sitaatteja omassa mietekirjassa käytettäväksi.

Tietokannat koostuvat kumpikin noin sadasta hakusanasta, joista osa on filosofien esittelyjä, osa taas käsitteiden määrittelyitä. Aiheeseen perehtymistä on helpotettu lisäämällä sinne tänne linkkisanoja, joista pääsee luke-

maan muita asiaan liittyviä hakusanoja. Tietokannoista voi tehdä kätevästi tekstihakuja ja tekstejä voi myös tulostaa. Tekstejä ei valitettavasti voi kuitenkaan kopioida tekstinkäsittelyohjelmaan tai tallentaa tietokoneelle. Muuten tietokannat toimivat ihan mukavina lähdeoteksina, vaikka eivät millään voitakaan kunnollista filosofian tietosanakirjaa.

Tietokantojen tekstit on kirjoitettu helppotajuisesti ja lyhyellä kaavalla, jolloin tietysti on vaarana, että jotain olennaista jää sanomatta. Sokrateessa sanaston on otettu mukaan perustermejä kuten 'a priori' tai 'ontologia', kun Sofiasa taas voi lukea pitkiäkin artikkeleita historiallisista aikakausista tai filosofisista suuntauksista. Tällöin käsitteiden merkitykset on hallittava tai tulkitettava tekstistä.

Molemmat tietokannat esittelevät myös tärkeitä filosofeja historian varrelta. Artikkelit ovat tarkoituksensa riittävän tarkkoja, mutta ihmetyttää tapa, jolla Sokrateessa esiteltävät ajattelijat on valittu: ilmeisesti P. Himasen henkilökoh-



taisesta kiinnostuksesta johtuen filosofien valinnassa on asetettu suuri paino antiikin ajattelijoille, ja edustettuna ovat niin Thales, Parmenides kuin Anaksagoraskin. Esisokraatikkojen esiintuomista voitaneen pitää hyvänä vaihteluna tyypillisiin filosofian historioiden verrattuna, mutta toisaalta kummastuttaa se, että antiikin ajattelijoiden esille nostaminen on tehty meitä lähempänä olevien ajattelijoiden kustannuksella — tietokannassa kun

ei ole omaa artikkeliaan esimerkiksi Nietzschestä, Heideggerista tai Wittgensteinistä, vaikka heidän vaikutuksensa aikaamme on kuitenkin tunnustettu varsin laajalti. Mainittujen filosofien teesit joutuu lukemaan tiivistetyssä muodossa eksistentialismin tai analyyttisen filosofian yleisesityksistä.

Sokrateessa on tietokannan lisäksi tarjolla myös joukko filosofisten tekstien suomennoksia, kuten otteita Platonilta, Leibnizin Monadologia ja mm. Kantin artikkeli "Mitä on valistus". Kyseisten tekstien lukeminen voi olla hyväksi filosofisen yleisivistyksen rakentamisessa, varsinkin kun tämän tyyppisiä klassikoita ei normaalisti kävele filosofian alkeita opiskelevaa vastaan, vaan ne on itse hankittava käsiinsä.

Pelit voivat tukea opetusta

Filosofiaan johdattavien pelien ilmestyminen markkinoille voi houkuttaa käyttämään niitä esimerkiksi lukion filosofian opetuksessa. On tietysti selvää, että ei peli mitenkään voi korvata hyvää opettajaa, mutta peleissäkin on omat puolensa tylsään tuntiopetukseen verrattuna.

Kannattaa tietysti mainita pelaamisen viihteellisyys ja sitä kautta tapahtuva oppiminen. Kun huomio on pelaamisessa, voi vaikkapa filosofian historian oppiminen olla paljon helpompaa, kun sitä ei ajatella opiskeluna. Pelatesa voi myös vaivihkaa kehittyä jonkinlainen tuntemus filosofian perusteista, joita sitten opettaja voi lähteä syventämään.

Sofian maailman ja *Sokrateen* kaltaiset pelit myöskin ovat kevyempi keino tutustua filosofiaan kuin raskaat

kirjat. Kuten tapana on, on näissäkin CD-ROM-peleissä vähäisesti tekstiä kuvan ja äänen täydentäessä sitä. Pelin tapahtumien seuraaminen on helpoa: riittää, kun vain seuraa kuvaruudun tapahtumia ja kuuntelee pelin hahmojen keskusteluja. Tässä on selvästi myös huonot puolensa: ensinnäkin puhuttu teksti on huomattavasti helpompi sivuuttaa kuin kirjoitettu, ja

toiseksi kirjoitetun tekstin lukija voi tarvittaessa pitää hengähdystaukoja sulatellakseen lukemaansa.

Oma lukunsa on tietysti pelien filosofinen tietosisältö. Koska kyse ei ole filosofisesta korkea-

Opetushallituksen kanssa, joten tekijät ovat pitäneet myös filosofian opettajat mielellänsä.

Opettajan on myös mahdollista suunnitella omat kysymyksensä omista aiheistaan ja liittää ne pelin mietekirjaan, jolloin *Sokratesta* voisi ajatella hyödynnettävän filosofian kurssin yhteydessä siten, että tunnilla ensin alustetaan pelin teemat, jonka jälkeen oppilaat voivat tutustua niihin pelissä ja kirjoittaa kukin omaa mietekirjaansa. Suhtautuisin tällaiseen metodiin kuitenkin varauksella, sillä ensinnäkin, jotta koko luokka voisi yhtäaikaan pelata *Sokratesta*, pitäisi koulun hankkia käyttöoikeudet usealle kappaleelle, mihin tuskin kovin monella koululla on varaa. Toiseksi mietekirjan kirjoittaminen on sen verran työlästä, että oppilaiden teksteistä saattaisi helposti tulla kovin lyhyitä tai heikkoja.

Sofian maailmaa ei taas ole erityisesti suunniteltu opetuskäyttöön, mutta jonkinlaisena suppeana johdatuksena filosofian historiaan se voisi toimia. Tällöin käsittelyjärjestys voisi olla niin, että oppilaat tutustuvat ensin aiheeseen pelin avulla, minkä jälkeen sitä syvennetään esimerkiksi opettajan johdolla. *Sofian maailmassa* taas menetetään *Sokrateen* mietekirja, joka — jos sitä vain onnistutaan hyödyntämään — on omiaan kehittämään filosofista ajattelua. Valinta näiden kahden pelin välillä on opettajalle vaikea. Kannattaa joko hankkia molemmat tai sitten unohtaa koko tekninen hömpöty. Eihän filosofista ajattelua tietokoneilla opeteta.



kirjallisuudesta vaan populaarituotteesta, ei teemoihin ymmärrettävästi pystytäkään paneutumaan kovin syvästi. Platonin oppi ideoista tuodaan *Sofian maailmassa* kyllä esille, mutta sikäli kuin pelin oletetaan johdattavan filosofian peruskysymyksiin ja — käsitteisiin, ei aiheen syvällisempi tarkastelu olisi ollenkaan pahaksi. *Sokrates*-pelissä Platoniin taas ei edes viitata, niin kuin ei juuri muihinkaan ajattelijoihin.

Molemmissa peleissä esille nostettavien teemojen syventäminen jää välttämättä joko pelaajan oman ahkeruuden, tai, jos peliä hyödynnetään vaikkapa lukio-opetuksessa, opettajan varaan. Onneksi pelien tietokanta ja *Sokrateen* klassikkotekstit ovat kuitenkin varsin kelvollisia ja aivan riittävä lähdeaineisto esimerkiksi filosofian kurssien puitteissa tehdyille tutkielmille. *Sokrates* on tehty yhteistyössä

n & n

POLIITTINEN ARVIOINTI JA POLITIIKAN TUTKIMUS

Finnish Yearbook of Political Thought, vol. 2,
Political Judgement. SoPhi 22. Jyväskylä 1998.

Poliittinen arviointi on käsite, jonka merkitystä ainakin suomalaisessa politologiassa on tähän saakka pohdittu valittavan vähän ja sovellettu empiirisissä tutkimuksissa vielä vähemmän. Tähän puutostilaan on saatu parannusta, kun suomalaista poliittista ajattelua käsittelevä toinen vuosikirja on ilmestynyt. Keskityn tässä artikkelissa ensiksi niihin vuosikirjan analyyseihin, joissa pohditaan poliittisen arvioinnin käsitettä ja sen sovellettavuutta. Artikkelin toinen keskeinen teema on esittää, mitä poliittisen arvioinnin sisällyttäminen politiikan erottamattomaksi ominaisuudeksi voi merkitä tutkimusprosessin kannalta. Nostan esille eräitä ongelmia, joihin tutkimuksessa törmätään ymmärrettävässä poliittinen arviointi poliittisen toiminnan luonnolliseksi ulottuvuudeksi.

Poliitiikan tutkimuksen jyväskyläläinen perhe on ahke-
roinut omalla tontillaan. Se on julkaissut koko suoma-
laisen poliittisen ajattelun nimeä kantavan vuosikirjan,
jonka pääteema, poliittinen arviointi, on sekä teoreettisesti
että empiirisesti hyvin tärkeä. Teema on luonnollinen jatke
Jyväskylässä vuosia jatkuneeseen poliittisen retoriikan
teorian ja käytännön tutkimukseen, vaikka kirjassa ei eks-
plisiittisesti analysoidakaan nimenomaan retoriikan mer-
kitystä poliittisen arviointitaidon kannalta. Voitaneehan
poliittisen arviointitaidon 'mittarina' pitää kuhunkin tilan-
teeseen sopivan ja vakuuttavan retoriikan esittämistä. Sel-
laisenaan uusiutumattomista tilanteista 'selviytyminen'
sekä niissä ja niillä toimiminen kai edellyttää retorisia tai-
toja. Kuten teoksessa usein painotetaan, poliittinen arvi-
ointi kytkeytyy juuri tilanteisiin, mikä tekee poliittisesta
toiminnasta kontingenttista. *Simona Forti* kirjoittaakin
vuosikirjan avausartikkelissa, että poliittinen arviointi on
ymmärtämisen muoto, joka analysoi tapahtumia ilman en-
nakkotuomioita tai -määritelmiä. Poliittisen arvioijan on
toisin sanoen kyettävä vapautumaan ennakkoluuloista tai
-tuomioista ja varautumaan jatkuviin yllätyksiin.

Vuosikirja on jaettu pääteemaa käsitteleviin kirjoituk-
siin, artikkeliosastoon ja kirja-arvioihin. Poliittista arvioin-
tia pohtivien tekstien lähtökohta on *Hannah Arendtin* tuo-
tanto. Arendt ei kuitenkaan ole helppo tapaus. Vuosikirjan
kirjoittajista erityisesti *Jussi Kotkavirta* kiinnittää huo-
miota Arendtin teoretisoinnin sisäisiin jännitteisiin ja vai-
keaan sovellettavuuteen. Hän esimerkiksi pohtii, mitä
Arendt tarkoittaa toiminnalla. Se voi ilmetä ainakin eräinä
poikkeuksellisia tilanteina, kuten vallankumouksina tai
uusien valtioiden perustamisina. Samoin Kotkavirta ih-
mettelee, mitä Arendt mahtaa tarkoittaa sillä myöhäistu-
tannon ajatuksellaan, että poliittisen arvioinnin harjoitta-
minen on tarkkailijan perspektiivi. Kotkavirran mielestä ei
ole helppoa luonnehtia Arendtin kokonaisnäkemyistä poliit-

tisestä arvioinnista. Kaikkein tärkeintä on huomata poliit-
tiselle toiminnalle luonteenomainen epätäydellisyys, py-
symättömyys ja radikaali kontingenssi. Vain myöntämällä
poliittisen tilan moninaisuus ja ennustamattomuus voi-
daan ymmärtää, mistä politiikassa on kyse.

Nähdäkseni poliittista arviointia tarkastelevat tekstit ei-
vät rajoitu pelkästään vuosikirjan pääteemaa käsittele-
vään osastoon, vaan artikkeliosaston analyyseistä erityi-
sesti *Toivo Nygårdin* katsaus (Historians on Finland's Sta-
tus in the Russian Empire) voidaan lukea poliittisen arvi-
oinnin silmälasien läpi. Sen sijaan *Tuija Pulkkinen* päätee-
maa käsitteleväksi tarkoitettulla abstraktilla artikkelilla
(Jean-François Lyotard on Political Judgement) on vain ni-
mellinen yhteys itse aiheeseen. Tuntuu siltä, että Pulkki-
nen on puoliväkisin ympännyt tekstinsä teemaan ja tär-
keimpään inspiiraattoriin sopivaksi. Olisi (ollut) hyvin mie-
lenkiintoista katsoa, millaisia tuloksia saataisiin, jos Lyo-
tardin ja muiden keskeisten postmodernistien tekstejä lu-
ettaisiin tietynlaisen, poliittisen arvioinnin sisältävän po-
liittikkakäsityksen perspektiivistä. Tällöin eräät olennaiset
postmodernistien väitteet (esimerkiksi suurten kertomus-
ten loppuminen) eivät ehkä vaikuttaisi niin käänteenteke-
viltä kuin on oletettu.

Vuosikirjan kirja-arvio-osastossa arvioidaan artikkelin
kirjoittajana kunnostautuvan *Tuija Parvikon* väitöskirja,
vallan käsitteellistämistä suomalaisessa kaunokirjallisuus-
dessa analysoivan *Matti Hyvärisen* yhdessä *Terrel Crave-
rin* kanssa toimittama teos, Parvikon vastaväittäjän *Adria-
na Cavareron* tutkimus sekä *Sirkku Hellstenin* väitöskirja.
Vuosikirjan päätoimittaja *Kari Palonen* on laatinut laajan
kirja-arvion postikorttitystävänsä *Quentin Skinnerin* uu-
simmasta teoksesta *Liberty before Liberalism*.

Poliittisen arvioinnin käsite

Parvikko kirjoittaa Hannah Arendtista arvioijana hyvin
mielenkiintoisesti ja selkeästi. Hän tulkitsee Arendtia si-
ten, että poliittinen toiminta edellyttää poliittista arvioin-
tia ja päinvastoin. Tästä kytkennästä seuraa tärkeä päätel-
mä: vain arviointi mahdollistaa vastuullisen poliittisen toi-
minnan. Parvikko haluaa nostaa vastuullisuuden käsit-
teen yhdeksi Arendtin politiikan teorian keskeiseksi osak-
si. Arendt päätyi vastuun käsitykseensä tutustuttaan
ranskalaisen juutalaisen Bernard Lazaren kirjoituksiin,
joista hänelle selvisi, että paarius ei anna minkääläistä
mahdollisuutta vastuuttomuuteen ja passiiviseen kohtalo-
uskoon. Jokaisen velvollisuus on vastustaa epäoikeuden-
mukaisuutta ja poliittista äänivallattomuutta. Tästä pe-
rusvakaumuksesta seuraa, että jokainen inhimillinen olen-
to on vastuullinen teoistaan ja päätöksistään, jotka koske-
vat hänen poliittista tilannettaan. Paariaetiikan mukaan
jokaisen inhimillisen olennon velvollisuus ei ole vain vas-
tustaa sortoa ja taistella oikeudenmukaisuuden puolesta
vaan myös arvioida poliittisesti. Tärkeää on muistaa, että
jokainen inhimillinen olento vaikuttaa omaan poliittiseen
tulevaisuuteensa omalla toiminnallaan.

Arendtin mielestä vastuullisuuden laiminlyönti oli yh-
teistä sekä natsiteurastaja Eichmannille että juutalaisko-
miteille, jotka yrittivät ajaa juutalaisten etuja tukeutu-
malla perinteiseen juutalaiseen toimintatapaan, yhteistyö-
hön — tällä kertaa natsien kanssa. Molemmat yksinkertai-
sesti uskoivat, että he tekivät sen, mitä heidän täytyi tehdä
niissä olosuhteissa eivätkä kantaneet vastuuta tekemisistään.
Arendtin arvioinnin käsite onkin samanaikaisesti
eettinen ja poliittinen, mikä on Fortin artikkelin yksi tär-



keä päätelmä. Parvikko uskoo, että Arendtilla oli syvä ja vilpitön vakaumus, että jokaisen inhimillisen olennon velvollisuus ei ole vain toimia vaan myös arvioida poliittisesti. Arviointi ei kuitenkaan merkitse — pitäisi kai sanoa ei saa merkitä — itsensä kohottamista moraalisesti muiden yläpuolelle, vaan se tarkoittaa ennen muuta perusoikeuden ja -kyvyn harjoittamista.

Kun vielä tämän eettisen ulottuvuuden lisäksi muistetaan se, että poliittinen arviointi on ennakkoluuloton ymmärtämisen muoto, joka mahdollistaa kulloistenkin tapahtumien mielen oivaltamisen, on osuvampaan käyttöä tavanomaisen ja pahasti devalvoituneen 'poliittinen toiminta' termin sijasta kömpelöähköä mutta selvästi ilmaisuvoimaisempaa termiä 'poliittisesti toimiminen' (vrt. Palonen esim. 1997; 1993). Tällöin mikä tahansa harrastelu ei ole poliittista vaan sen laatuksena on nimenomaan arviointi.

Parvikon artikkelista selviää, miten Eichmania vastaan käyty oikeudenkäynti inspiroi Arendtia kehittämään poliittisen arvioinnin käsitettä. Eichmanin tapauksen kauheus on siinä, että hän oli liian normaali, keskimääräinen kunnan mies, joka halusi tehdä työnsä hyvin ja totella määräyksiä kyselemättä. Juuri tämä on ongelman ydin. Kyseenalaistamaton halu seurata määräyksiä sisältää kyvyttömyyden harkita henkilökohtaisesti, mikä merkitsee myös eettistä ja poliittista ajattelemattomuutta. Nimitän määräysten automaattista noudattamista sekä rutinoitunutta ja ritualisoitunutta suorittamista ylipäätään Arendtia mukailleen poliittiseksi käyttäytymiseksi. Se luonnollisesti erottuu selkeästi arvioinnin sisältävästä poliittisesti toimimisesta. Arendhan liittämää käyttäytymisen voimistumisen sosiaalisuuden nousuun ja massayhteiskunnan muodostumiseen, mikä hänestä johti henkilökohtaisen vastuun heikkenemiseen, kenties katoamiseen. Muinaisesta

monarkkisesta *one-man* hallinnosta on siirrytty massayhteiskunnan *no-man* hallintaan. Massayhteiskunta odottaa jäseniltään käyttäytymistä, minä vuoksi se nimeää lukemattomia sääntöjä, jotka pyrkivät normalisoimaan ihmisiä. Yrittämällä saada heidät käyttäytymään se tukahduttaa spontaanin toiminnan, mikä puolestaan johtaa konformismiin. (Arendt 1958, 40-41.)

Kotkavirta muistuttaa, että Arendtin tapa ymmärtää politiikka muuttui, koska hänen pessimistisyytensä poliittisen mahdollisuudesta kasvoi iän myötä. Hän alkoi epäroidä erityisesti sen sovellettavuutta. Sosiaalisesta ja taloudellisesta toimeliaisuudesta (activity) ja instituutoista oli tullut hallitsevia modernissa maailmassa. Arendtin mielestä massayhteiskunta kokonaisuudessaan näytti estävän yksilöllistä kykyä ajattelemasta ja arvioimasta poliittisesti ja toimimaan vastuullisesti toisia kohtaan yhteisissä asioissa.

Yksi esimerkki poliittisesta käyttäytymisestä löytyy Parvikon artikkelista. Tarkoitin juutalaisneuvostojen preferoimaa yhteistyötä natsien kanssa sen sijaan, että ne olisivat organisoineet yhteistä vastarintaa natsien vastaan. Juutalaisneuvostot uskoivat, että traditionaalinen myönnytysten politiikka ja muutaman uhraaminen voisi pelastaa monia. Juutalaisneuvostot eivät siis ymmärtäneet, että ne kohtasivat ennustamattoman ilmiön, johon traditionaaliset juutalaiset toimintatavat eivät olleet sovellettavissa. He eivät pystyneet näkemään, että lopullinen ratkaisu ei ollut vain vainojen toisenkaltainen ilmentymä. Täten traditionaalinen myönnytysten politiikka ei voinut menestyä. Juutalaisneuvostoilta

toisin sanoen puuttui uuden tilanteen edellyttämä poliittinen arviointikyky. Ne luottivat sokeasti vanhaan toimintatapaan, yhteistyöhön, josta näin oli tullut rutiininomainen suoritus.

Poliittinen arviointi edellyttää siis kulloisenkin tilanteen erityisharkintaa. Se on tilannesidonnaista, minä vuoksi se ei voi perustua lujille pysyville käsitteille, käsityksille ja laeille. Ei voi olla universaalia arvioinnin teoriaa, koska arviointi koskee aina ennakoimattomia erityistilanteita. Arendt esittää Parvikon tulkinnan mukaan vain sen, miten arvioida. Arviointi ei tunne ikuisia totuuksia ja tiukasti ennakolta lukkoon lyötyä ajattelua, vaan sille on ominaista tilannesidonnaista tietoa ja varautuminen kontingenttiin moninaisuuteen.

Edellä todetun perusteella voidaan väittää, että tilannekohtaisen poliittisen arvioinnin sisältävä toiminta on ainutkertaista. Tästä seuraa, että arvioinnin sisältävää kulloistakin toiminnan tapaa ei voida luokitella, mallintaa tai sulauttaa ideaalitapaukseen, vaan sillä on tilanteeseen liittyvä merkitys. Täten ei voida ajatella kuten esimerkiksi Robert Hariman, jonka mukaan poliittinen tyyli on

“a coherent repertoire of rhetorical conventions depending on aesthetic reactions for political effect” (Hariman 1995, 4).

Hänestä poliittinen tyyli koostuu eräänlaisista osakulttuurisista erityispiirteistä tai toimintamalleista, jotka raamittavat ihmisten toiminnallisuutta. Hän esimerkiksi erottaa virastokulttuurin, jolla on erityinen byrokraattinen tyyli. Kulttuuristen mallien heikkous on, että ne olettavat, että ihmiset käyttäytyvät eivätkä toimi. Ne sopivat siten huonosti tilannesidonnaisten poliittisen arvioinnin sisältävän

toiminnan analysoimiseen. Tähän ne ovat aivan liian yleisiä; ne eivät siis pysty tavoittamaan kulloisenkin tilanteen kontingentteja, ainutkertaisia erityismerkityksiä.

Toisaalta voidaan myös olettaa, että poliittinen käyttäytyminen, johon arviointi ei kuulu, uusintaa ja siten noudattaa olemassaolevia kulttuurisia konventioita, siis traditioita (vrt. Jokinen ym. 1993, 94-95). Poliittiset toimijat voivat vedota kulttuuriin konventioihin perustellessaan tekemisiään ja väittää siten toimivansa traditionaalisella tavalla. Oma ongelmansa on, tapahtuuko tämäkin tilannekohtaisesti. Jos näin on, kulttuuristen konventioiden oletetusta varastosta otetaan niitä elementtejä, joista kussakin tilanteesta arvioidaan olevan hyötyä, joiden kussakin tilanteesta uskotaan olevan vakuuttavia. Täten kutakin tilannetta arvioidaan eri tavoilla, vaikka vedotaankin universaali- luonteisiin kulttuuriin arvoihin. Lienee myös selvää, että kukin poliittinen toimija mieltää, siis merkityksellistä, kussakin tilanteessa konventiot omalla tavallaan.

Kuten Kotkavirta huomauttaa, poliittinen arviointi merkityksellistä toiminnan tai tilanteen, minkä vuoksi se myös nujertaa linearisoimaan pyrkivät kulttuuriset konventiot. Täten arviointi on partikulaarista ja spesifiä eikä universaalia. Tilannetta ei voida arvioida poliittisesti yleisen käsitteen perpektiivistä, vaan sitä pitää katsoa erityistapauksena samalla tavalla kuin Kantin tarkoittama esteettinen arviointi tekee (esim. *Tämä ruusu on kaunis*). Tämä on analoginen moninaisuuden periaatteen kanssa, joka on Arendtin yksi keskeinen poliittisuuden kriteeri. Arviointi pyrkii siis ymmärtämään ja tulkitsemaan tilanteen vaan ei yhdistämään sen universaaleihin totuuksiin. Näin ollen kenenkään poliittisella arviolla ei voi olla tiukkoja todisteita tai näyttöjä (demonstration) vaan kukin arvioija voi esittää 'vain' hyviä perusteita tai syitä ja näin tehdesään arvioija saattaa pyrkiä taivuttelemaan kuulijansa tai lukijansa. Tässä on tietenkin kyse retorisisista taidoista.

Kotkavirran artikkelista selviää yksi erottelu, joka on hyvin oleellinen poliittisen arvioinnin kannalta. Arendt tekee viimeiseksi jääneessä teoksessaan *The Life of the Mind* eron toisaalta loogisen järkeilyn ja tiedon sekä toisaalta ajattelun välille. Vastakohtana tiedolle ajattelu tuottaa merkityksiä ja tarinoita. Muut tietoa edellyttämättömät taidot, tahtominen ja arviointi, ovat puolestaan riippuvaisia ajattelusta. Arendtin tarkoittama järkeily poikkeaa selkeästi poliittisesta arvioinnista. Järkeily on muodollista ja refleктоimatonta ja se koostuu jäykistä säännöistä, menetelytavoista ja todisteista. Se muistuttaa kovasti Chaim Perelmanin esittämää retoriikan vastakohtaa, demonstraatiota, joka tukeutuu kartesiolaiseen logiikkaan ja etenee laskelmoivasti noudattamalla tiukasti sääntöjä, mikä tähtää kaiken epäilyn ja moniselitteisyyden välttämiseen (Perelman ym. 1958, 1-14). Tietäminen on Arendtille eräänlaista työtä, joka suuntautuu tiettyjä päämääriä kohti, minkä vuoksi se on teleologista ja instrumentaalista toimeliaisuutta, joka pyrkii luomaan hyödyllisiä taloudellisia, teknisiä, historiallisia, psykologisia etc. totuuksia. Ajattelu puolestaan ei ole kovinkaan kaukana poliittisesta toiminnasta, sillä ajattelu ei ole instrumentaalista, ei suuntaudu kohti ulkoisia päämääriä eikä perustu metodeihin tai sääntöihin.

Ajattelun, toiminnan ja arvioinnin välillä on kiinteä yhteys. Arviointi on eräänlaista ajattelua, joka tapahtuu poliittisessa tilassa, minkä vuoksi ajattelu ja arviointi ei edes pyri löytämään totuuksia. Kotkavirta tulkitsee Arendtia siten, että politiikassa ei Arendtin mielestä ole kyse tiedosta ja totuuksista vaan jaetuista tulkinnoista ja merkityksistä, jaetuista arvoista ja normeista, hyvää ja pahaa, oikeaa ja

väärää koskevista näkemyksistä, so. asioista, jotka mahdollistavat yhteisen harkinnan ja toiminnan.

Arendt teki siis selkeän pesäeron tietoon nähden. Poliittinen arviointi on kaikkea muuta kuin tietoon perustuvaa toimintaa. Kenelläkään ei siis ole ylivertaista tietoa arvioida poliittisesti. Lienee kuitenkin selvää, että erityistietoa voidaan käyttää vakuuttamiskeinona arviointitilanteessa, jolloin tieto on välineellistä ja suhteellista eikä lopullinen totuus. 'Tiedon politiikka' voidaan siten pitää yhtenä poliittisesti toimimisen tapana. Yhdeksi sellaiseksi toimintatavaksi voidaan tulkita Arendtin erittelemä valmistaminen tai valmistava politiikka, jos se ymmärretään 'vain' pyrkimyksenä ja uskottelutekniikkana. Arendthan tarkoittaa valmistamisella tulevaisuuden varmistamista, mihin se pyrkii esimerkiksi filosofikuninkaan tiedon avulla. Tiedon oletetaan ratkaisevan toiminnan seurauksesta aiheutuvat yllätykset (Arendt 1958, 221, 225). Tarkoiton 'tiedon politiikalla' sitä, että poliittiset toimijat pyrkivät ennustamaan ja määrittämään tulevaisuutta erityistietojen avulla. Tulevaisuus ei kuitenkaan toteudu niiden mukaisesti, koska kontingentit tilanteet murtavat ne.

Poliittisen arvioinnin aikahorisontti

Parvikko esittääkin, että poliittinen arviointi ja toiminta kytkeytyvät toisiinsa tulevaisuuden osalta. Poliittiset toimijat yrittävät ennakoida tulevia tapahtumia ja niiden kontingenttisuutta voidaakseen hahmotella omaa toimintastrategiaataan. Täten niiden pitää arvioida potentiaalisia tapahtumia ilman, että niillä olisi samanlainen kokonaisnäkemys tapahtumista kuin mikä on retrospektiivisellä arvioinnilla. Poliittinen arviointi on luonnostaan retroaktiivista, kun poliittisesti toimiminen tukeutuu usein *ad hoc* -harkintaan. Arvioinnin retrospektiivisuus johtuu poliittisesti toimimisen on kontingenttisuudesta ja ennakoimattomuudesta. Myös Kotkavirta tuo esille Arendtin korostaman tarkkailijan retrospektiivisen perspektiivin ensisijaisuuden toimijan perspektiiviin nähden. Vain tarkkailija voi olla vaikuttanut esimerkiksi Ranskan vallankumouksesta. Melankolia ja jopa etäisen tarkkailijan traaginen hahmo liittyy kiinteästi Arendtin tapaan tulkita Kantin estetiikkaa poliittisen arvioinnin teoriana. Kotkavirran mukaan Arendtille on tärkeää se, että tarkkailijan perspektiivistä arvioinnin ja toiminnan välillä on hyvin ohut yhteys, mikä on tuottanut ongelmia Arendtin tulkitsijoille. Kotkavirta esittää kuitenkin aiheellisen kysymyksen: Miksi aidon poliittisen arvioinnin mahdollisuus pitäisi suoda vain historioitsijalle, tarinankertojalle tai passiiviselle tarkkailijalle?

Ilmeisesti tässä yhteydessä pitäisi Arendtia tulkita samalla tavalla kuin Kotkavirta päättelee Arendtin lukeneen Kantia. Hänestä Arendt ei pyrkinyt selittämään Kantin poliittista filosofiaa uskollisesti vaan oli sympaattinen lukija, joka tulkitsi sitä omaperäisesti. Siten Arendtin ajatuksia voidaan käyttää lähtökohtana ja kehitellä poliittisen arvioinnin teemasta toiminnan elimellinen ulottuvuus. Tämä näkyy selvästi Parvikon artikkelissa. Kuten edellä havaittiin, hänhän esitti, että "poliittinen toiminta edellyttää poliittista arviointia ja päinvastoin" ja että "vain arviointi mahdollistaa vastuullisen poliittisen toiminnan". Jos vastuuta pidetään toiminnan ulottuvuutena, Arendtin tarkoittama arviointi pitää liittää toimijan 'velvollisuudeksi'. Ei voi olla vastuullista toimintaa ilman arviointia. Jos arvioinnille asetetaan niinkin kovat eettiset kriteerit kuin Arendt asettaa, on perin outoa, että se ei koske myös nykyisyyttä.

Parvikko tulkitsee Arendtia siten, että menneiden tapahtumien retrospektiivinen arviointi ja tulevien tapahtumien ennakoiva arviointi edellyttävät toisiaan. Retrospektiivinen arviointi edistää ihmisten arviointikykyä yleensä ja helpottaa ymmärtämään inhimillisen maailman ja sen tapahtumien syvästi kontingentin luonteen. Se saattaa auttaa ymmärtämään sen, ettei kukaan koskaan kykene hallitsemaan ja ennustamaan tulevaisuutta. Jos menneisyydestä toisin sanoen jotain opimme, se on tapahtumien ja ongelmien ainutkertaisuus. Tästä huolimatta tai juuri tämän vuoksi menneisyys usein kuitenkin esittää jatkumona. Ennakoiva arviointi on välttämätöntä, jos yritämme esittää jotakin, esimerkiksi totalitarismin muodostumisen. Meidän on harkittava ja arvioitava niin huolellisesti kuin mahdollista, mitä teemme ja mitä aiomme tehdä. Tässäkin Parvikko korostaa sitä, että arviointi ei koske vain menneisyyttä ja tulevaisuutta vaan myös nykyisyyttä.

Edellä todetusta avautuu eräs perspektiivi, jota vuosikirjassa ei ole pohdittu. Tarkoiton ideologioiden ja ohjelmien merkitystä poliittisesti toimimisessa. Arendthan tunki syvää vastenmielisyyttä sekä totalitarismin oleellisesti kuuluvaa että 1960-luvun opiskelijaliikkeeseen pesiytynyttä ideologista ajattelua kohtaan (ks. Arendt 1969, 98). Arendt näytti ajattelevan, että ideologiat tekevät poliittisen arviointikyvyn tarpeettomaksi, koska ne eivät pysty ottamaan huomioon moninaisuutta ja ennustamattomuutta, vaan olettavat tapahtumien kulun etenevän luonnon lakien varmuudella ja säännönmukaisuudella. Ideologinen ajattelu kuvittelee tietävänsä ”menneisyyden salaisuudet, nykyisyyden sekavuudet ja tulevaisuuden epävarmuudet” (Arendt 1951, 469). Ideologiat pyrkivät selittämään täydellisesti menneet tapahtumat, esittämään täydellisen tiedon nykyisyydestä ja luotettavan ennusteen tulevaisuudesta. Ideologiat luovat johdonmukaisuutta, jota ei todellisuudessa ole olemassakaan. (Arendt 1951, 47.)

Ideologiat nitistävät ajattelun, jota Forti pitää poliittisen arvioinnin käyttövoimana. Ideologiat ovat analogisia käskyille, joiden taakse henkilökohtaista vastuuta on helppo paeta, mikä on — kuten Parvikko painottaa — kovin tavallinen jokamiehen pahe. Siihen sortui myös Eichman. Juuri tämä tekee hänen tapauksestaan kauhean. Poliittisen arvioinnin perspektiivistä ideologiat eivät voi eikä niiden pidä olla muuta kuin poliittisten toimijoiden ”välineitä”. Jos yhdestä ideologiasta tulisi universaali ohjenuora, Arendtin tarkoittama inhimillisen olemassaolon keskeisin periaate, kontingentti pluralismi, tuhoutuisi. Ideologian universalisoiminen ja dogmaattinen suhtautuminen siihen johtaa haluttomuuteen hyväksyä toisin ajattelevien näkemyksiä. Yksi esimerkki tästä on se Parvikon huomio, että Eichman ei halunnut jakaa maapalloa juutalaisten kanssa. Täten varmaan lähes jokainen voi hyväksyä sen, että ideologiat eivät toteudu kuin osittain, että ne toisin sanoen ’alistetaan’ poliittisesti toimimisen hyötykäyttöön. Poliittisen arvioinnin näkökulmasta myöskään puolueohjelmia ei voida ymmärtää (pelkästään) yksityiskohtaisina konkreettisina toimintaohjeina.

Esimerkki: poliittinen arviointi ja menneisyystulkinnat

Tarkoitukseni on tässä jaksossa näyttää, millaisia tuloksia menneisyyden tutkimus tuottaa, jos poliittisen arvioinnin teeman metodiset implikaatiot laiminlyödään. Mitä politiikan analyysissä seuraa, kun arviointia ei pidetä poliittisesti toimimisen luontaisena ominaisuutena? Otan esimerkiksi Robert D. Putnamin teoksen *Making Democracy Work* (alaotsikko *Civic Traditions in Modern Italy*). Teos on saanut osakseen valtavaa huomiota erityisesti Yhdysvalloissa ja sittemmin myös muualla (ks. Kajanoja 1998). Se on tutkimus vuonna 1970 voimaan tulleesta Italian aluehallinnon uudistamisesta. Tutkimuksen keskeisin tulos on, että Pohjois-Italian alueet ovat runsaasti sosiaalista pääomaa sisältäviä civic-yhteisöjä, kun taasen Etelä-Italian alueet ovat less civic -yhteisöjä. Tämä tarkoittaa mm. sitä, että Pohjois-Italiassa äänestetään vilkkaammin, luetaan ahkerammin sanomalehtiä, käydään

tunnollisemmin kirjallisuuspiireissä, ollaan useammin erilaisten yhdistysten (kuten kuoroseurojen, jalkapalloseurojen ja Lions Clubien) jäseniä kuin Etelä-Italiassa. Pohjois-Italian asukkaat luottavat toisiinsa, toimivat rehdisti ja noudattavat lakia. Johtajat näillä alueilla ovat — kuten Putnam esittää — suhteellisen rehellisiä. He uskovat kansanvaltaan ja ovat valmiita tekemään kompromisseja poliittisten vastustajiensa kanssa sekä pitävät yhdessä kansalaisten kanssa tasa-arvoa sopivana. Sosiaaliset ja poliittiset verkostot on organisoitu horisontaalisesti vaan ei hierarkisesti ja yhteisössä arvostetaan solidaarisuutta, kansalaisosallistumista, yhteistyötä ja rehellisyyttä.

Putnam luonnehtii Etelä-Italian alueita, joilta siis puuttuu sosiaalista pääomaa, ranskankielisellä ter-

millä *incivisme*, jolla hän tarkoittaa ”hyvän kansalaisuuden puutetta” (Putnam 1993, 115). Julkinen elämä on näillä alueilla organisoitu hierarkisesti vaan ei horisontaalisesti. Ihmiset pitävät julkisten asioiden hoitoa joidenkin muiden kuin itsensä (kuten poliitikkojen) tehtävänä. Vain harvat osallistuvat yhteisen hyvinvoinnin edistämiseen ja osallistumista leimaa enemmänkin henkilökohtainen ahneus tai riippuvuus kuin kollektiivisten tavoitteiden edistäminen. Korruptiota pidetään laajalti, jopa poliitikkojen keskuudessa, normina ja poliitikot suhtautuvat kyynisesti demokratian periaatteisiin. Lähes jokainen hyväksyy sen, että lait on tehty rikottaviksi ja lähes jokainen tuntee valtan puutetta, pitää itseään onnettoman ja tuntee itsensä riistetyksi. Edustuksellinen hallinto ei näillä alueilla toimi läheskään yhtä tehokkaasti kuin se toimii civic-yhteisöissä. (Putnam 1993, 115.)

Tässä yhteydessä on kiinnostavaa Putnamin tapa tarkastella menneisyyttä, esittää sosiaalisen pääoman historialliset juuret. Kuten Putnamin teoksen alaotsikosta on helppo havaita, hän olettaa menneisyyden traditioiden vaikuttavan suoraan nykyiseen moderniin Italiaan. Hän tarkasteleekin menneisyyden ja nykyisyyden välistä suhdetta puhtaasti jatkuvuuden näkökulmasta.

En tässä kuitenkaan perustele toisenlaisia Pohjois- ja Etelä-Italian historian tulkintoja, koska se edellyttäisi

The Tragical History of the Life and Death

of Doctor F A V S T V S.

With new Additions.

Written by Ch. Mar.



Printed at London for I. B. R. 1616. and are to be sold at his shop without Newgate, 1624.

Putnamin käyttämien sekundäärilähteiden huolellista läpikäyntiä ja toisenlaisen alkuperäisaineiston analyysiä. Pyrin kiistämään Putnamin lähestymistavan, jolla hän tarkastelee menneisyyttä. Hän väittää, että sosiaalisen pääoman vakaa vuosisatoja kestänyt kasaantuminen selittää civic-Italian menestystä. Hän aloittaa teoksensa viidennen luvun (otsikoltaan Tracing the Roots of the Civic Community) osoittamalla tuntevansa tarinankerronnalle vastakkaisen kronologisen ja historiallisen kertomisen tavanomaiset kliseet. Hän päätelee että,

“tarinamme alkaa tärkeästä muutoksesta Italian niemimaalla lähes tuhat vuotta sitten, kun italialaiset heräsivät hämärästä ajanjaksosta, jota hyvällä syyllä on kutsuttu pimeyden ajaksi”, (...) “sosiaaliset mallit, jotka on jäljitettävissä varhaisesta keskiaikaisesta Italiasta näihin päiviin saakka, osoittautuvat ratkaiseviksi selittäjiksi sille, miksi jotkut yhteisöt kykenivät 21. vuosisadan kynnyksellä paremmin kuin toiset hoitamaan kollektiivista elämää ja ylläpitämään tehokkaita institutioita.” (Putnam 1993, 121)

Putnamin asenne on malliesimerkki praktisesta menneisyyskäsityksestä. Yksi sen keskeinen ajatus on, että menneisyys tavallaan vain edeltää nykyisyyttä. Praktisen menneisyyskäsityksen omaksunut tutkija yrittää löytää vain jatkuvuuksia ja näin olettaa nykyisyyden kasvavan suoraan menneisyydestä. Hän etsii nykyisyyttä menneisyydestä sekä väittää menneisyyden vaikuttavan suoraan nykyisyyteen ja tulevaisuuteen. (Oakeshott 1983.)

Tällaista jatkuvuusajattelua voidaan kuitenkin kritisoida ankarasti Arendtin tarkoittaman historiankirjoituksen muodon, tarinankerronnan, perspektiivistä. Sehän on samalla myös yksi, ehkä tyypillisin poliittisen arvioinnin tapa. Tarinankerronta keskittyy juuri kontingentin moninaisuuden ja ainutkertaisuuden kuvaamiseen. Näin ollen tarinat eivät ole johdonmukaisia ja ennalta-aavistettavia. Ne eivät myöskään ole osia kronologisista ja historiallisista kertomuksista. Tarinat eivät yleistä vaan analysoivat yksityiskohtia, sattumuksia ja käännteitä. Historian moninaisuus ilmenee erilaisista pienistä kertomuksista, joilla kullakin on oma tärkeytensä ja merkityksensä. Koska tarinankerronta tarkastelee ainutkertaisuutta, se ei voi tukeutua tulkintamalleihin, jotka paketoivat todellisuuden ennakkolta lukkoon lyötyihin kaavoihin. Tarinankerronta päinvastoin kumoaa tällaisia malleja, minkä vuoksi se ei tulkintaratkaisuna ole helppo. (Guaraldo 1997, 307-319.)

Pidän jatkuvuusajattelun yhtenä vastakohtana tarinankertomisen ohella ongelmakeskeistä lähestymistapaa, kysymisen ja vastaamisen logiikkaa. Sehän yhdistetään tavallisesti R.G. Collingwoodiin, mutta hän sai idean siihen Benedetto Crocelta. Kysymisen ja vastaamisen logiikka suuntautuu ennen kaikkea jatkuvuusajattelua, ‘tuhatvuotisia traditioita’, vastaan ja korostaa ilmiöiden ainutkertaisuutta, minkä vuoksi poliittista toimintaa ja tekstejä täytyy aina ajatella suhteessa aikaan ja paikkaan sidottuun ongelmaan. Kaikkia ongelmia värittää uutuus, eri maissa ja eri aikoina esitetyt kysymykset eli ratkomaan pyrityt ongelmat poikkeavat aina selvästi toisistaan. Huolimatta muuttumattomilta ja pysyviltä näyttävistä ilmaisuista ja toimintatavoista on ongelmanratkaisu aina aikaisemmasta poikkeava. Vaikka sananmuodot näyttävät ulkoisesti samoilta, ne ovat merkityksiltään erilaisia, koska esittäjien tilanne on aina erilainen. Jos esimerkiksi käsite *virtu* määrittellään moraalisen toiminnan tavaksi sata kertaa, on

meillä sata eikä yksi määritelmä, koska ne ovat vastauksia sataan eri tilanteeseen. (Croce 1908, 208.)

Myös Collingwoodin mielestä historian keskeisin piirre on yksilöllisyys ja ainutkertaisuus. Jokaisella tapahtumalla on ainutkertainen paikkansa ja oma erityinen tarkoitukseensa. Tapahtumat eivät täten ole universaalien lakien esimerkkitapauksia. (Collingwood 1925, 153-157.) Niistä voidaan ajatella kuten Arendt eli ne ovat ihmeitä, jotka katkaisevat automatisoituneet ja luonnollistuneet rutiiniprosessit. Tapahtumat aloittavat jotakin täysin odottamatonta. (Arendt 1961, 168-170.) Vain sellaisessa maailmassa, jossa mitään ei tapahdu, toiminta on ennustettavaa. Tulevaisuus toteutuu varmasti ja suunnitelmallisesti, jos ihmiset eivät toimi ja jos mitään odottamatonta ei tapahdu. (Arendt 1961, 60-61; Arendt 1969, 106-109.) Putnamin tutkimuksesta voi tehdä päätelmän, että Pohjois-Italiassa ei ole ollut lainkaan arendtilaisessa mielessä ymmärrettyjä tapahtumia.

Kysymisen ja vastaamisen logiikka väistämättä kieltää Kikuisten kysymysten olemassaolon, esimerkiksi sen ajatuksen, että eri poliittiset ajattelijat olisivat vastanneet aikojen läpi säilyneisiin kysymyksiin. Siten se korostaa ongelmien kontekstisidonnaisuutta (ks. Collingwood 1939, 37-38; Collingwood 1940, 27-28). Täten ei voida väittää, että esimerkiksi pysyvä ja muuttumaton ‘keskiaikainen italialainen yhteisö’ olisi ollut olemassa. Samalla tavalla kuin teksti tai poliittinen ajattelu on vastaus ongelmaan (ks. Collingwood 1939, V luku), myös poliittinen toiminta on kietoutunut ongelmien ympärille. Poliittisesti toimimista on jonkin asian tai tilanteen määrittelemisen ongelmaksi ja sen ratkaisemisen pyrkimys. Se muotoutuu tilannesidonnaisen *ongelmakeskeisen poliittisen arvioinnin* tulokseksi. Tässä reflektointiprosessissa toimijat samalla myös päättävät toimintatavoistaan tai -tyyleistään eli arvioivat, miten kulloisessakin tilanteessa on järkevintä toimia. Tällöin tarvitaan myös kykyä nähdä kukin ongelmatilanne omasta ja kaikkien osallisten näkökulmasta (ks. Arendt 1961, 221). Poliittiset toimijat laskelmoivat, miten eri osapuolet mahdollisesti suhtautuvat kuhunkin tilanteeseen.

Putnamin tutkimuksen historiallinen katsaus on alkeisoppikirjamainen lyhyt johdatus Italian tuhatvuotiseen historiaan. Useat vuosisadat tulevat selvitetyksi muutamalla rivillä, kun Putnam alkaa selostaa Etelä- ja Pohjois-Italian erottautumista toisistaan. 1100-luvulla etelässä paronit saivat valtaa ja autonomian mutta kaupungit eivät. Kun vuosisadat kuuluivat jyrkkä sosiaalinen hierarkia ja sen myötä feodaalinen maata omistava aristokratia vain vahvistui ja yhteiskunnan pohjasakka virui eloonjäämisen rajoilla. Vaikka vieraat dynastiat riitelivät Etelä-Italian hallitsemisesta seuraavan seitsemän vuosisadan ajan, “tämä hierarkinen rakenne pysyi pääsääntöisesti muuttumattomana” (Putnam 1993, 124). Sitä vastoin Pohjois-Italiassa uusi itsehallinnon muoto alkoi tällöin kehkeytyä. Keskeisin ero etelään nähden oli se, että yhteisöt perustuivat horisontaaliseen yhteistyöhön eikä vertikaaliseen hierarkiaan. Ne rakentuivat vapaaehtoisista yhdistyksistä, jotka muodostuivat, kun naapuriryhmät vannoiivat valoja auttaakseen toisiaan ja harjoittaakseen taloudellista yhteistyötä. Pohjoisen yhteisöissä kansalaisten osallistuminen oli niin laajaa, että niitä voidaan pitää “komiteamiesten paratiiseina” (Putnam 1993, 125).

Erityisesimerkki historialliseen jatkuvuuteen perustuvasta päättelystä on modernin yhdistyslaitoksen muodostuminen. Putnam olettaa, että Italian yhdistyslaitoksen juuret ovat killoissa, jotka olivat myös ensimmäisiä keski-

näisen avun ja horisontaalisen yhteistyön orgaaneja. Niissä kehittyi sosiaalisen pääoman edellyttämä solidarismi. Tällaiset killat heräsivät henkiin 1700-luvun 'paaviyhteiskunnassa', joka puolestaan muodostui keskinäisen avun yhteiskunnaksi, jossa kukoistivat osuuskunnat, jotka puolestaan muodostivat ammattiliittojen ja massapuolueiden perustan. Niiden pohjalle on rakentunut puolestaan Italian nykyinen ympäristöliike. (Putnam 1993, 125, 148, 174.) Putnam jatkaa suuren historiallisen linjan hahmottamista esittämällä, että muinaiset keskinäisen avun yhdistykset ovat 1900-luvun hyvinvointivaltion alkeismuotoja (Putnam 1993, 139).

Esimerkiksi Italian nykyisen ympäristöliikkeen liittäminen suuren historiallisen kaaren katkemattomaksi osaksi ei ole perusteltua. Tuskin Italiassa on yhtä suurta ympäristöliikettä vaan monia liikkeitä, jotka kaikki vastaavat omalla tavallaan nykyisiin mitä erilaisimpiin ympäristöongelmiin ja nostavat esille uusia ongelmia. Voisi ajatella, että ympäristöliikkeet ovat nykyisin toimijoita, jotka ovat aloittaneet jotakin uutta ja murtaneet vanhoja toiminta-kaavoja. Niissä kiteytyy Arendtin tarkoittama toiminta. Hänestä juuri (tietynkaltainen) politiikka on toiminnan malliesimerkki. Mikä tahansa asiointi ei kuitenkaan ole toimintaa, vaan toimintaan ryhtyminen merkitsee aloitteen ottamista, uutta alkua, jonkin uuden asian saatamista liikkeelle. Uusi alkua on lupaus ja ihmisten vapauden osoitus. Uusi suuntautuu aina tilastollisia lakeja ja niiden varmuutta vastaan. Ihmisen kyky toimia merkitsee odottamattoman odottamista häneltä. (Arendt 1958, 178; Arendt 1951, 479.) Täten toiminta on spontaania tai yllättävää, siis poikkeuksellista. Toiminta merkitsee taitoa, jolla ihmiset orientoituvat maailman avaamiin mahdollisuuksiin (Arendt 1961, 153-154). Toiminta luonnostaan murtaa kaikkia rajoja ja rajoituksia. (Arendt 1958, 188-190.)

Menneisyudessa hyväiksi havaitut yhteistyömuodot ovat



Putnamin mielestä käyttökelpoisia nykyisyydessäkin. Ne ovat sopivia ihmisten ratkaistessa uusia kollektiivisen toiminnan ongelmia. (Putnam 1993, 171, 174.) Putnam tosin sanoen pitää menneitä yhteistyömuotoja malleina, joihin

nykyinen toiminta voidaan 'puristaa' ja näin saavuttaa — kuten hän sanoo — "onnellinen tasapaino" (Putnam 1993, 178). Sosiaalisen pääoman tuottamiseen liittyy suoranainen sosiaalinen fundamentalismi, usko integraatioon, solidarismiin, yhteistyöhön, luottamukseen ja vastavuoroisuuteen. Sosiaalisen pääoman tuottaminen edellyttää ennen muuta sivistynyttä sosiaalitykyä. (ks. Lappalainen 1998.) Sosiaalisen pääoman luominen onkin katsottu olevan vahvasti konformistista askarointia (ks. Portes ja Landolt 1998, 3), mitä Arendt pitää sosiaalisuuden läpäisemän ja poliittisuuden vastaisen massayhteiskunnan tyyppisimpänä ominaisuutena. Jatkuvuus tavallaan tukee sosiaalisen pääoman tuottamista ja kontingentit katkokset puolestaan horjuttavat onnellista tasapainoa.

Tuntematta tarkemmin Italian historian yksityiskohtia Putnamin 'logiikka' on tapahtumien kulkua suuresti yksinkertaistavaa 'analyysiä'. Putnam korostaa menneisyyden merkitystä nykyisyydelle siinä määrin, että hänelle menneisyydestä on tullut eräänlainen ideologia ja menneisyyden puolustaminen toimintaa, jota kutsun ideologismiksi. Tarkoitin sillä asennetta, joka itsepintaisesti pitää kiinni ideologiasta eikä näe sitä tulkinnanvaraisena, siis poliittisena oppina. Putnam onkin päätenyt jatkuvuustulkintoihinsa teoksensa viidennessä luvussa esitettyään ensin kolmannessa ja neljännessä luvussa empiiriset tulokset ja civic-yhteisön käsitelmäärittelyn. Lukija saa vaikutelman, että menneisyyttä on tulkittu pitäen mielessä ensin tehdyt nykyisyyttä koskevat päätelmät. Nykyisyyttä on tosin sanoen perusteltu tietynlaisen menneisyyttulkinnan avulla. Menneisyyttä ei ole nähty itseisarvoksi eli tutkittu sitä vain sen itsensä vuoksi vaan sen ymmärtäminen määrätynkaltaiseksi johtuu nykyisestä ja kenties tulevastakin toiminnasta ja tavoitteiden toteuttamisyrittämisistä. Putnam on siis kuvaillut teoreettisesti ja empiirisesti ihanneellisen civic-yhteisön, minkä jälkeen hän on tulkinnut menneisyyden tuon ideaalin mukaiseksi. Hän tavallaan myöntää tämän suoraan teoksen historiallisessa osuudessa, jossa hän toteaa seuraavasti:

"This rich network of associational life and the new mores of the republics gave the medieval Italian commune a unique character precisely analogous to what (in the previous chapter) we termed a "civic community" (Putnam 1993, 126 - minun kurs.).

Pitäytyessään jatkuvuusajattelussa Putnam pystyy väittämään, että civic-Italian hyvinvointi johtuu sosiaalisen pääoman vakaasta kasaantumisesta tai että yhteistyö on helpompaa yhteisössä, joka on "perinyt huomattavan määrän sosiaalista pääomaa" (Putnam 1993, 167 - minun kurs.). Lainauksen kursivoitu käsite (the medieval Italian commune) johdattaa oleellisen ongelman äärelle. On kyseenalaista, pysyikö "keskiaikainen italialainen yhteisö" todellakin muuttumattomana vuosisatojen ajan. Tarinankertoja puolestaan lähtisi siitä, että kukin yhteisö on luonteeltaan ainutlaatuinen ja että kukin yhteisö koki syvällisiä muutoksia keskiajallakin. Putnam tosin sanoen tekee aivan liian raakoja yleistyksiä. Ne ovatkin Putnamin tutkimuksen kaikkein kyseenalaisimpia kohtia. Ne ovat pelkistettyjä, kärjistettyjä ja yksinkertaistettuja. Näin raakoihin yleistyksiin ei päädyttäisi, jos huomioitaisiin poliittisen toiminnan ja prosessin tilanne- tai ongelmasidonnaisuus ja niihin luonnostaan kuuluva arviointi. Putnam on yleistänyt pysyviksi ilmiöiksi yhdestä historiallisesta tilanteesta tekemänsä päätelmät. Tämä koskee erityisesti eteläitalialaisten leimaamista ainaisiksi vetelehtijöiksi, passiivisiksi

kansalaisiksi ja pikkurikollisiksi tai ihmisiksi, jotka eivät viitsi lukea edes sanomalehtiä ja pohjoisitalialaisten pitämistä ainaisina huippukansalaisina.

Myös toisensuuntainen yleistäminen vaikuttaa oudolta. Ovatko kuvat koko Pohjois- ja Etelä-Italiasta sittenkään niin yhtenäiset ja toisistaan niin selkeästi poikkeavat vai ovatko ne huomattavasti moniulotteisemmat kuin Putnam väittää? Putnamin tutkimuskohde on aivan liian laaja, mistä osittain johtuu, että hänen päätelmänsä ovat vain pintaraapaisuja. Tutkimuksessa jäädytään varmasti yleiselle tasolle, jos yritetään selvittää jonkin maan yhteiskunnallista ilmapiiriä ja vieläpä yli tuhannen vuoden ajalta — siitähän civic-asteen ja sosiaalisen pääoman tutkimuksensa on kysymys. Putnamin tulokset ovat yleistä empiriaa, joka ei ole empiriaa lainkaan vaan, käyttäkseni Juha Varton termejä, eräänlaista virtuaalitodellisuutta, joka elää omaa elämäänsä koskettamatta juuri lainkaan konkreettista todellisuutta ja jota ns. täsmälliset tieteet pyrkivät luomaan (Varto 1992, 12-18).

Poliittisen arvioinnin näkökulmasta Putnamin tutkimustuloksia voidaan pitää argumentteina, joilla voi pätevästi näköisesti perustella nykyistä ja tulevaa toimintaa. Tämän hän siis tekee määrittelemällä ensin nykyisen asiointilan ja tulkitsemalla sitten menneisyyden sitä tukevaksi, sen erottamattomaksi osaksi näkemättä historian kontingenttisuutta ja menneisyyden ja nykyisyyden välisiä kuiluja. Putnam tulee ottaneeksi kantaa yhteen viime vuosien Italian politiikan kiistakysymykseen, Pohjois-Italian itsenäistymiseen. Putnamin teos on, halusipa hän sitä tai ei, oiva ase Pohjois-Italian itsenäistymistä ajaville poliitikoille. Kuten hän eksplisiittisesti toteaa aivan tutkimuksensa lopussa, Italian asiallinen jakaantuminen (Italy's civic split) on hyvin syvälinen ilmiö, sillä se palautuu suunnilleen jopa vuoteen 1100 (Putnam 1993, 184).

Lopuksi

Menneisyys kytkeytyy poliittiseen arviointiin kahdella tavalla. Ne kertovat samalla myös kahdesta erilaisesta tavasta toimia poliittisesti. Ensiksi tarinankerronta tai ongelmakeskeinen lähestymistapa lähtee siitä, että poliittisesti toimiminen on kontingenttista, minkä vuoksi myös poliittisen analyysin tutkimuskohde täytyy olla tarkoin rajattu tuohon kontingenttiseen tilanteeseen. Tutkimuksen tarkoitus on siten tilannekohtaisten nyanssien analysoiminen. Menneisyyttä tutkitaan tällöin sen itsensä vuoksi, eristettynä nykyisyydestä eikä voimana, joka suoraan vaikuttaa nykyisyyteen. Tällöin tutkimus kohdistuu tiettyyn tapahtumaan tai yhteen tapausjaksoon, epätäydelliseen menneisyyteen eikä siten yritäkään rekonstruoida yhteiskuntakokonaisuutta (ks. Dean 1997, 66-67). Putnamin tutkimus on yksi esimerkki tällaisesta täydellisestä yhteiskuntakokonaisuuden analysoimisyrityksestä yli tuhannen vuoden ajalta.

Poliittisen arvioinnin 'kohottamisesta' tutkimuksen yhdeksi peruskäsitteeksi seuraa vielä toinen tärkeä seikka. Tutkimuksen tavoite ei ole rakennella ideaalitapauksia ja malleja tai tehdä yleistyksiä vaan keskittyä varsinaiseen tai aitoon empiriaan, tapausten erityisiin ja yksilöllisiin piirteisiin. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole väittää, että teoria on tutkimuksen kannalta tarpeeton, vaikka se on aina tietynlainen yleistys (vrt. Guaraldo 1997). Teorian soveltaminen poliittisen arvioinnin läpäisemään toimintaan tekee teoriasta dynaamisen, pakottaa sen jatkuvaan uusiutumiseen tai täydentymiseen, sillä tuskin yhteenkään kon-

tingenttiin tilanteeseen löytyy täydellistä teoriaa. Arendtin tarkoittama kontingentti moninaisuus relativoi teorian.

Tarinankerronsta tai ongelmasideonnaisesta lähestymistavasta käsin voidaan esittää esimerkiksi sellainen tutkimusasetelma tai -hypoteesi, että sekä Pohjois- että Etelä-Italiassa esiintyy incivisme- ja civic-piirteitä ajoittain, että kumpaakaan aluetta ei voida pitää pysyvästi ja kauttaaltaan vain tietynlaisena. Näiden ominaisuuksien tutkiminen edellyttää erilaisten ja tarkoin rajattujen tapausten perinpohjaista selvittämistä, mikä on kuitenkin niin laaja tehtävä, että sitä ei voida yhdessä tutkimuksessa tehdä.

Kutsun toista tapaa, joka kietoo menneisyyden poliittiseen arviointiin, menneisyshyödyntämiseksi. Tällöin nykyistä ja tulevaa toimintaa perustellaan menneisyyden avulla, sitä hyödynnetään nykyisyyden ja tulevaisuuden arvioinnissa. Menneisyydestä kauhotaan sopivia aineksia toiminnan vakuuttamistarkoituksessa. Yleisin tapa lienee uskotella, että menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden välillä vallitsee jatkumo. Tämä on kuitenkin kokonaan eri asia kuin väittää Putnamin tavoin, että jonkin nykyisen ilmiön tai käyttäytymistävän juuret ulottuvat vuosisatojen taakse. Tässä tapauksessa ei ymmäretä sitä, millaiseksi historia muodostuu, jos arviointia pidetään poliittisen toiminnan luontaisena ominaisuutena. Tähän liittyy vaikea kysymys: Missä määrin ihmisten poliittiseen toimeliaisuuteen aina liittyy arviointia eli onko ihmisten toimeliaisuus aina arvioinnin sisältävää *toimintaa* ja milloin se muuttuu käyttäytymiseksi, johon ei kuulu arvioinnin häivääkään?

Kirjallisuus

- Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. Georg Allen & Unwin, London 1951.
- Hannah Arendt, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958.
- Hannah Arendt, *Between Past and Future*. Meridian Books, Cleveland 1961.
- Hannah Arendt, *Crisis of Republic*. A Harvest/HBJ Book, Harmondsworth 1969.
- R.G. Collingwood, *The Nature and Aims of a Philosophy of History*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXV, 1925.
- R.G. Collingwood, *An Autobiography*. Clarendon Press, Oxford 1939/1982.
- R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford 1940.
- Benedetto Croce, *Logic as the Science of Pure Concept*. George G. Harrap & co, London 1908.
- Olivia Guaraldo, *Hannah Arendt ja tarinankerronta*. *Politiikka*, 39 (1997):4.
- Robert Hariman, *Political Style. The Artistry of Power*. The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Arja Jokinen ym., *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino, Tampere 1993.
- Jouko Kajanoja, *Sosiaalinen pääoma*. *Yhteiskuntapolitiikka* 63 (1998): 1.
- Pertti Lappalainen, *Sosiaalisen pääoman tuotanto poliittisena toimintatapana*. Ilmestyy *Yhteiskuntapolitiikka*-lehdessä 1998.
- Michael Oakeshott, *On History and Other Essays*. Basic Blackwell, Oxford 1983.
- Kari Palonen, Introduction: From Policy and polity to politicking and politicization. Teoksessa Kari Palonen ja Tuija Parvikko (toim.), *Reading the political*. Valtiotieteellinen yhdistys, Helsinki 1993.
- Kari Palonen, *Eduskunnan politisointi*. *Politiikka*, 39(1997):3.
- Chaïm Perelman ym., *The New Rhetoric. A Treatise on argumentation*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1971.
- Alejandro Portes ja Patricia Landolt, *The Downside of Social Capital*. <http://epn.org/prospect/26/26-cnt2>, 1998.
- Robert D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton 1993.
- Juha Varto, *Laadullisen tutkimuksen metodologia*. Kirjayhtymä, Helsinki 1992.

RASVAINEN MESTARI

Kriittinen katsaus Aki Huhtisen tutkimukseen *Sielun parantamisesta sielun hoitamiseen*. (Tampereen yliopiston julkaisujen myynti, Tampere 1996. 241 s.)

*Aki Huhtinen väitteli tohtoriksi filosofiasta Tampereella 1996. Väitöskirjassaan hän taistelee "luonnontieteellistä lääketiedettä" vastaan Jumalan, Jeesusuksen, Juudaksen ja rasvan voimalla. Ratkaisuksi ihmisen ahdistukseen hän tarjoaa "pyhän rasvaisuuden mestaria". Työn tarkastajat pitivät väitöskirjaa erinomaisena, mutta monet Huhtisen kirjaa selailleet ovat hämmentyneinä luopuneet yrityksestään löytää siitä jotain filosofista sisältöä. Näin kaksi vuotta Huhtisen väittelyn jälkeen on nähdäkseni korkea aika kertoa, mitä Huhtinen väitöskirjassaan oikein sanoo tai paremmin yrittää sanoa. Erityisesti hänen mestariopeistaan olisi pitänyt keskustella heti TAJUn (Tampereen yliopiston julkaisujen myynti) julkaistua hänen väitöskirjansa *Sielun parantamisesta sielun hoitamiseen*.*

Huhtisen väitöskirjatyön esitarkastajat olivat Matti Luoma ja Martti Siirala. Vastaväittäjänä toimi Juha Varto. Esitarkastajat näkivät Huhtisen työssä useita ansioita. Luoma kirjoittaa lausunnossaan:

"Kun tekijällä [...] on läpikäyvästi ollut vastustajanaan oman aikansa valtasuunnat filosofiassa, tieteellisessä ajattelussa, teologiassa ja yleisessä maallikkotason ajattelussa, voi tutkimusta pitää tärkeänä puheenvuorona valitun aihepiirin kriittiselle tarkastelulle [...]"

ja toteaa sitten: "Huhtisen argumentointi on kauttaaltaan pätevää, välttämisen monen vastaavan työn akateemisen puisevuuden." Luoma kehuu myös Huhtisen lähteiden käyttötapaa ja esityksen kieliasua. Siirala aloittaa lausuntonsa toteamalla, että Huhtisen teksti "ilmentää poikkeuksellisen merkityksellistä kosketusta ihmisenä olemisen todelliseen problematiikkaan". Siirala kirjoittaa, että Huhtisen "lähdekohtana on sairastumisen ja sairastamisen keskuudessamme osakseen saama, aikakaudellemme ominainen kohtelu". Hän jatkaa: "Aki Huhtisen kosketus asiaan toteutuu intohimoisena ajattelun prosessina, joka synnyttää uutta puhumisen tapaa, uusia käsitteitä ja tuttuja käsitteiden uudensuhteita."

Esitarkastajat löysivät Huhtisen työstä myös heikkouksia. Luoma toteaa: "Kokonaisuutena teos ei silti kaikistellen[?] tunnu pysyvän koossa

[...]" Siirala esittää yksityiskohtaisempaa kritiikkiä, mutta toteaa osoittaneensa työn puutteellisuudet Huhtiselle, joka "tajuaa ne ja on valmis ne korjaamaan". Jokainen, joka huolella lukee Huhtisen kirjan (ja vilkaisee myös muutamaa Huhtisen lähdeä), huomaa, että Huhtisen kirja on edelleen täynnä Siiralan osoittamia puutteellisuuksia (virheellisiä sitaatteja, kirjoitusvirheitä, kielellisesti mahdotomia lauseita). Tässä arviossani tarkastelen vain Huhtisen työn sisällöllistä puolta, enkä aio osoittaa näitä Huhtisen "muodollisia" puutteita. Olen aikaisemmin kirjoittanut Huhtisesta paljon laajemman esseen, joka on luettavissa Internetissä osoitteessa <http://www.uta.fi/~maarvi>.

Vastaväittäjä Vartoa eivät Huhtisen puutteellisuudet haitanneet. Hän kehuu Huhtista: "Työ on myös akateemisena tutkimuksena hyvin hallittu ja osoittaa kirjoittajan tuntevan erinomaisesti alansa keskustelun." Hän toteaa: "Huhtisen työssä on eräitä puutteita, jotka jäävät kuitenkin erinomaisen kehittelyn varjoon." Vartoa ilmeisesti häiritsee Huhtisen työn uskonnollinen perusvire, mutta hän ei pohdi lausunnossaan Huhtisen uskonnollisuutta enempää, vaan tyytyy vain yleisesti toteamaan metaforien käytön ongelmallisuuden.

Ensilukemalla on vaikeata saada kokonaiskäsitystä Huhtisen ajatuksista. Hän siirtyy tekstissään asiasta toiseen ja toisaalta toistelee omia perusideoitaan. Jotkut tekstinosat tuntuvat irrelevanteilta hänen kirjansa muun sisäl-

lön kannalta. Tyyllillisesti hänen tekstinsä on usein enemmänkin "proosaruoutta" (Siiralan esittämä luonnehdinta) kuin asiatekstiä. Esitänkin paljon suoria lainauksia Huhtiselta. Lainaukseni eivät noudata kirjan järjestyttä, sillä toisin kuin Huhtinen pyrin käsittelemään yhtä asiaa kerrallaan. Huhtinen käyttää omassa tekstissään paljon kursivointia ja joskus jopa lihavoitua. Hän esimerkiksi kursivoi lähes jokaisen sanan "rasva" esiintymän. Itse kirjoitan lainauksissani nämä kursivoidut ja lihavoidut kohdat tavallisella tekstityypillä. Huhtisen antamista lähdeviittauksista mainitsen hakasulkujen sisällä vain kirjoittajan nimen.

Oman arvioni mukaan Huhtisen väitöskirjan kaksi keskeisintä aihetta ovat rasvan käsitteen kehittäminen ja mestari-oppilas -teema. Tutkin tässä kirjoituksessa, mitä Huhtinen rasvalla tarkoittaa. Esittelen myös laajasti Huhtisen mestarioppeja, joita työn tarkastajat eivät jostain syystä sanallaakaan kommentoi. Tampereen yliopiston *Aikalainen*-lehdessä 3/98 olleessa Huhtisen haastattelussa kerrotaan, että hän väitöskirjassaan "katsoi mielisairautta maallisen terapian ja kirkollisen sielunhoidon yhteenliittymänä". Luoma väittää löytäneensä Huhtisen tekstistä uusia oivalluksia ja näkökohtia terapiaan ja myös Siirala toteaa hyötyneensä psykoanalyttikon terapiatyössään "Huhtisen syvyysoivalluksista". Vaikka Huhtisen kirja ei juurikaan tarjoa aineksia tälläkin hetkellä käytävään keskusteluun lääketieteestä ja sen filosofisista perusteista, esittelen kuitenkin myös Huhtisen käsityksiä ihmisen hoitamisesta.

"Mielisairaana on tervehdyttävä hulluksi"

Huhtinen aloittaa johdantonsa kommentoimalla Jorma Palon *Helsingin Sanomien* kuukausiliitteessä julkaistua kirjoitusta matemaatikko Nashin sairaudesta, joka diagnosoitiin aikoinaan skitsofreniaksi. Vaikka Huhtinen kirjoittaa ensimmäisen "episodin" tiivistelmässä, että eksistenssisfönomologinen tutkimusasenne ei saa romantisoida mielisairautta (s. 54),

hänen näkemyksensä mielisairauksista (hän itse suosii sanaa "hulluus") on varsin romantisoitu ja käytännön hoitoyllöle etäinen asia:

"[...] Nash oli jättänyt sieluunsa kipinän jumalaisesta yhteydestään maailmaan rationaalisen ja sivistyneen huippuyksilön alle. Matka itseyyteen tarkoitti vain tulemista skitsofreeniseksi muiden silmissä [...] Mielestäni hulluus voi olla välttämätön kauheus säilyttää sielussa kuoleman elämä." (s. 7)

Huhtinen kutsuu hieman yllättäen sivuilla 78-79 mielisairautta "elämättömän elämän kuoleman esikartanoksi". Tässä vaiheessa hän tekeekin eron "käsitteiden" hulluus ja mielisairaus välille:

"[M]ielisairas on pudonnut rasvan tilaan, mutta jostain syystä [...] mielisairas ei tervehdy hulluksi. [...] Mielisairaana sielussa oleva kipinä rakkauden kaipauksesta ei aktualisoidu kuten hullun kipinä aktualisoituu uskoksi." (s. 79)

Huhtinen väittää, että skitsofreniapatilaa on mahdollista saavuttaa syvällisempää tietoa kuin "normaalin" ihmisen. Hän kirjoittaa, että terveen kielelliset rakenteet ja kuvat maailmasta ovat "liian rasvattomia ymmärtämään sairaan tietoa jostakin, jolle ei ole käsitteitä" ja jatkaa: "Mielestäni jokainen skitsofreeninen kertomus tai kielenkäyttö kertoo vain siitä, kuinka kapea mahdollisuus meillä on käsitteellistää ihmiselämän syvimpiä salaisuuksia [Varto]." (s. 104)

Huhtinen esittää sivuilla 212-222 kolmetoista teesiään. Hänen viides teesisensä on: "Psykoanalyysi olisi palautettava juurilleen, kysymyksen perusihmisyyden ja Jumalan suhteesta." Useat Huhtisen "hulluutta" koskevat tekstinosat ovatkin tulkittavissa niin, että hän yrittää puhua yleisesti ihmisen elämässään kohtaamista suurista kriiseistä, joiden seurauksena ihmisellä on mahdollisuus pelastautua ja tulla uskoon, löytää oma varsinainen itseystensä tms.

Huhtisen tieteenkritiikki

Huhtinen pitää itseään ilmeisesti fenomenologina. Hän luettelee Martin Heideggerin kirjoja lähdeluettelossaan, mutta tuntuu olevan perehtynyt fenomenologiaan lähinnä Varton parin Heideggerin fundamentaaliontologiaa kä-

sittelevän kirjan kautta (vrt. s. 20). Hän kirjoittaa, että fenomenologinen tieto sisältää "aina vastuun tiedon vaikutuksesta ihmisyyteen" (s. 21). Huhtinen vaatii, että luonnontieteellisten tieteiden "pitäisi liittää tutkimuksiinsa esimerkiksi kysymykset hyvästä ja pahasta ja syntymän ja kuoleman merkityksestä koko ihmisyydelle" (s. 24). Huhtinen ei kerro, pitääkö hän lääketiedettä kokonaisuudessaan luonnontieteenä vai onko hän vain valinnut kritiikin kohteeksi sen osan lääketieteestä, jota hän kutsuu "luonnontieteelliseksi lääketieteeksi". Hän ei myöskään anna mitään kirjallisuusviitteitä keskusteluun lääke- ja luonnontieteen suhteesta. Luonnontieteellisten selitysten vaihtoehtona esimerkiksi psykiatriassa on tarjolla toki muitakin selitysperspektiivejä kuin synty ja rasva.

Huhtinen ei tunnu olevan erityisesti perehtynyt lääketieteeseen tai edes sen käsitteisiin. Hän todellakin "synnyttää uutta puhumisen tapaa" puhussaan sairauksista:

"Aids, syöpä, mielisairaus: mielestäni petoja, jotka heräävät meissä henkiin. Ne nousevat esiin epäilyksettömyydestä ja ajavat meitä opituista kokemuksista elämyksiin, jotka maanisina paljastavat vieraiden kasvojen alta alastoman naamarimme [...] Ja vaikka ihminen kieltäisi loppuun asti rasvansa, suuressa hädässä tulee eteen tilanne, jossa voi vain ruikoilla tai hajota kokonaan. [Guibert]" (s. 222)

En usko, että monikaan lääkäri tai hoitaja innostuu keskustelemaan alansa käytännöistä Huhtisen sairauskäsityksen pohjalta:

"Sairaus on siksi, että ihminen uskoi si, ettei hän ole 'kuten Jumala'. [...] Sairauden pimeän yön päämäärä ei ole pelastuminen tai terveyden palkinto, vaan eksistoinen ymmärtäminen." (s. 224)

Huhtinen käyttää nimitystä "parantaminen" ja haluaa erottaa sen hoitamisesta. Huhtinen väittää, että tavoitteenä ei pidä olla sairauksien parantaminen, vaan potilaan "itseyyden" löytäminen (ks. esim. ss. 123, 188, 207 ja 222-225). Huhtinen tuntuu ajattelevan, että jos mielisairas "parannetaan", niin hän menettää "ominaisimman ja salaisimman voimavaransa" (s. 213). Parantamisen sijasta pitäisikin vain hoitaa häntä. Huhtinen ei missään kohta kirjassaan kerro, millainen "tämä yhteinen hoitomatka" konkreettisesti

olisi. Kirjansa alkupuolella Huhtinen kirjoittaa: "Se, mitä Jeesus ja Juudas tekevät toisilleen kertoo samalla siitä, mitä ihminen tekee sairastuessaan ja mitä ihmisen pitäisi tehdä toiselle ihmiselle tämän sairastuessa" (s. 23). Sivulla 90 Huhtinen selittää: "Juudas terapoi Jeesusta ymmärrykseen rupeutuvasta rasvasta."

"Jos Jumala kutsuu murhaan"

Huhtinen tuntuu yleensä tarkoittavan uskolla perinteistä kristinuskoa, ja hän esimerkiksi esittää useita lainauksia Raamatusta. Välillä hän kuitenkin tulkitsee Jumalan käsitteen filosofisemmin. Esimerkiksi sivulla 30 hän mainitsee, että ihmisen "kokemukset pyhästä ja terveestä" viittaavat ihmisen perustaan, jota meidän kulttuurissamme nimitetään Jumalaksi. Huhtisen tapa käsitellä uskoa ja uskontoa ei ole filosofinen eikä teologinen, vaan paremminkin julistuksellinen. Jumala ei tunnu olevan Huhtiselle pelkkä eksistenssis-fenomenologinen peruskäsite (vrt. s. 18). Hän kirjoittaa paljon Jeesuksesta ja Juudakselta ja jopa väittää, että ristiinnaulittamisen kokemus on "kaikkien ihmisten avainkokemus, tapahtuipa tämä tietoisesti tai tiedostamattomasti" (s. 75). Välillä Huhtinen suorastaan hurmoituu:

"Totena tieto ilmenee rasvana. Kun minä uskon, on minun sen tähden puhuttava. Minun täytyy tulla kuulukseksi tiedossani (Ps. 116:10)." (s. 72)

"Jeesuksen liha janoaa kuolemaa ja Juudaksen elämä verta. Kyse ei ole symboleista ja käsitteistä, vaan ihmisyydestä, joka johtaa konkreettisiin tekoihin: murhaan, kuolemaan ja hulluuteen." (s. 102)

"Jos Jumala kutsuu henkiseen sairauteen, murhaan, väkivaltaan, se on elettävä pakenematta samalla tavoin kuin kutsu rakkauteen, onneen ja ystävytyteen. Nämä vastakohtaisuudet [...] kuuluvat molemmat kokonaiseen ihmisyyteen." (s. 134)

Huhtisen mukaan "Jumala on ihmettä ja rasvaa" (s. 107). Mitä rasva sitten on?

Rasva

Rasva mainitaan ensimmäisen kerran Huhtisen väitöskirjan sivulla 66 lauseessa "Mystikko hyväksyy olemisen rasvaisuuden". Hän jatkaa antavansa sanan "rasva" "käsittämättömälle Ju-

malan ja ihmisen uudelle yhteydelle". Huhtinen toteaa, että hän etsii oikeata sanaa kuvaamaan Edith Steinin "ristin pimeää tietä", joka hänen mukaan tarkoittaa "heräämistä eksistenssiin ratkaisuun". Hän toteaa, että sanan "rasva" valitessaan hänellä oli esikuvana Maurice Merleau-Pontyn lihallisuuden käsite. Huhtinen kirjoittaa: "Rasvassa ihminen [...] tunnistaa jokapäiväisen elämänsä varsinaisuuden ja epävarsinaisuuden eron" (s. 67). Sivun lopussa hän toteaa antavansa sanalle "rasva" filosofisia merkityksiä.

Useimmiten ehkä rasvaisuuden kokeminen tarkoittaa Huhtisella sellaista tilannetta, jossa siinä olevan ihmisen koko perusturvallisuus järkkyy, oli hän sitten sairastunut vakavasti, joutunut väkivallan kohteeksi tai toisaalta itse tehnyt peruuttamattoman rikoksen. Hän toteaa, että murha voi jollekin olla "välttämätön teko oman rasvaisuuden käsittämiseksi" (s. 86, ks. myös ss. 91 ja 116).

Luoma kirjoittaa Huhtisesta: "Tekijän omintakeisuus keskittyy nimenomaan itsevalitun käsitteen 'rasva' ja 'rasvaisuus' jne. esillä pitämiseen sanan kömpelyydestä huolimatta." Siirala toteaa rasvasta: "*Rasvan* ja *rasvaisuuden* käsitteet emergoivat elimellisesti ja mahdollistavat sellaisten asioiden käsittelyn, joitten nimeäminen muuten olisi omiaan hajottamaan kokonaisotteen." Varto kommentoi rasvaa:

"Huhtisen käsite on rasva: rasvaa on se, mikä ei asetu hallinnoitavaksi, käsitteellistettäväksi, yleistettäväksi vaan mikä jää aina näiden ulkopuolelle, kokemisen yhteisyydeksi. [...] Huhtisen käyttämä rasvan käsite (tai metafora) on erityisen onnistunut, kun sen vielä yhdistää Merleau-Pontyn lihan käsitteeseen. Rasva jo sanana osoittaa sekä koettavalla tavalla että käsitteellisesti oman erityisluonteensa."

Huhtinen itse ilmaisee asian tyyllisesti hieman toisin:

"Ristin syvällisin merkitys on tuskan ylittävä ylösnousemus rasvaan, johon kuuluu kärsimyksen pitkä tie. Rasvaan laskeudutaan, koska kaikille opetettu yhteinen hyvä on helpompaa hyväksyä ja ymmärtää kuin henkilökohtainen paha. Tässä on rasvan merkitys." (s. 78)

"Rasva ei ole syötäväksi tarkoitettua tiettyä materiaa, vaan olotapa, jolle täytyy antaa muotoa ja tehdä jotain tai muutoin se pilaantuu. [...] Mie-

lestäni olemassaoloni päämäärä ei ole edelläni, se on jo rasvassani, mahdollisuudessani olla pilaantuva, paistettava, esineellinen ruoan raaka-aine, muovailun kohde." (s. 200)

Huhtiselle rasva on jonkinlaista hyvän ja pahan yhteyttä: "Varsinainen itseiden saavuttaminen sulattaa hyvän ja pahan, oikean ja väärän, terveyden ja sairauden koko ihmisyyden rasvaksi" (s. 126). Huhtinen toteaa, että hyvää ja pahaa ei voi erottaa toisistaan (ks. esim. s. 85). Koska Jumala on kaikkialla läsnä, pahuuttakin voidaan pitää vain yhtenä Jumalan ilmenemismuotona (vrt. ss. 68, 100 ja 133). Huhtinen uskoo Jumalan (tai ainakin ihmisen itseiden) löytyvän sellaisissa tilanteissa, joissa ilmenee erityisen paljon pahuutta, häpeällisyyttä tai sairautta ja kärsimystä. Hänen mukaansa "kärsimystä pidetään kristityn ystävänä" (s. 38) ja ahdistusta tarvitaan, jotta "tulimme huolestuneeksi elämästämme; ahdistuisimme synnistämme ja saisimme sovituksen" (s. 77, vrt. s. 180). Kun kerran rasvassa on kyseessä jokin outo pahuuden ja pyhyyden, kärsimyksen ja rakkauden yhtyminen (vrt. s. 79), niin hartaan kristityn näkökulmasta maailmanhistorian rasvaisin tapahtuma on Jeesuksen ristiinnaulitseminen. Huhtinen käsittelee aihetta useassa yhteydessä (ks. esim. ss. 51, 76, 135-136, 174) ja huipentaa luvussa *Juudas Iskariot ja pimeyden tie* Jeesuksen ja Juudaksen tarinan rasvaiseen tyyliinsä (ks. erityisesti s. 90 viimeinen kappale).

Sanan "rasva" yms. käyttäminen tuntuu usein olevan pelkkä tyyllinen tehokeino Huhtiselle. Muutamassa tekstin kohdassa se tuntuu olevan pelkkä täytesana, jolla ei ole mitään asiallista merkitystä. Hän esimerkiksi "määrittelee": "Sielu on mielestäni situaatiomme, jossa henki haisee rasvalle" (s. 132). Sivuilla 89-93 hän puhuu merkivästä, tihkuvasta, notkeasta, ontologisesta, rupeutuvasta, eltaantuneesta, polttavasta ja limaisesta rasvasta. Nähdäkseni on ajanhukkaa etsiä jotain "syvysoivalluksia" näiden "käsitteiden" takaa.

Sanaa "rasva" ei tietääkseni ole ennen käytetty filosofisessa kirjallisuudessa. Tästä ei kuitenkaan vielä seuraa, että kyseessä olisi jokin uusi käsite. Voidaan kysyä, onko koko sanan käyttö tarpeen. Eikö voi puhua Jumalasta, yhteydestä Jumalaan, pyhyydestä, väkivallan uhriksi joutumisesta, ahdistuksesta, heräämisestä eksistentiaaliseen ratkaisuun, synnintunnosta, häpeästä, oman itsensä ja maa-

ilman pahuudesta ja hyvyydestä jne. riippuen siitä, mitä kulloinkin "rasvalle" halutaan tarkoittaa?

Rasvan käsite joissakin Huhtisen antamissa merkityksissä on toki relevantti hoitotieteelle. Lähinnä mieleeni tulee tilanne, jossa potilas on sisäistänyt ns. yleisen mielipiteen mukaiset käsitykset ja tästä syystä torjuu jonkin persoonallisuutensa piirteen ja oirehtii psyykkisesti sairastellen. Esimerkkinä kävisi vaikkapa seksuaaliseen identiteettiin liittyvät ongelmat (Huhtinen ei esitä itse mitään tällaista). Potilaan hoitaminen voi olla sitä, että häntä autetaan ymmärtämään ja hyväksymään itsensä kokonaisvaltaisesti (Huhtinen kai sanoisi, että hänet saadaan hyväksymään oma rasvaisuutensa). Auttaja vain hoitaa, ei siis "paranna" pois jotain potilaan ominaisuutta. Kyse ei ole kuitenkaan mistään maailmassa olevasta pahasta ja hyvästä, vaan muiden ihmisten paheksumisesta ja hyväksymisestä asioista. Psykoanalyysissa tavoitteena voi olla saada analysoitava hyväksymään itsensä, mutta esimerkiksi skitsofreniapotilasta hoidettaessa tavoitteet lienevät hieman toisenlaiset. Murhaajista ei oikein voi edes puhua tässä yhteydessä.

Huhtisen kahdeksas teesi on: "Parantuminen on mahdotonta ilman mestaria, joka jakaa rasvaisuuden" (s. 219). Huhtisen kirjasta on löydettävissä varsin johdonmukainen mestarioppilas-teema. Hän käsittelee tätä teemaa eri paikoissa, mutta poimimalla nämä tekstinkohdat muodostuu varsin selvä kuva Huhtisen ajatuksista. Huhtisen kirjan alkuosan (loogisessa mielessä) oleellisen sisällön voi lyhyesti referoida seuraavasti (lukija voi itse lisätä sanan "rasva" sopivaksi katso-miinsa kohtiin):

Me ihmiset elämme yleensä epävarsinaista kenenkä tahansa elämää. Kuitenkin ihmisen elämässä tulee vastaan käännekohtia, jotka antavat ihmiselle mahdollisuuden aloittaa matka kohti omaa itseyttä. Tämä käännekohta voi olla vaikea sairaus, erityisesti psyykinen sairaus, joutuminen väkivallan uhriksi ja jopa se, että me itse teemme jonkin hirvittävän rikoksen.

Maailmassa on pahuutta ja kauheuksia, mutta meidän on uskottava siihen, että Jumala on kaiken takana. Vaikka olisimme tehneet murhan tai jotain vastaavaa, meidän on ajateltava, että tämäkin oli Jumalan tahdon mukaista. Tuskaa, kärsimystä ja (mieli)sairautta voi jopa pitää Jumalan meille antama lahjana, joka mahdollistaa varsinaisen minämme löytämisen.

Vaikka olisimmekin tulleet elämäs-

sämme ratkaisevaan käännekohtaan ja voisimme aloittaa matkan kohti itseyttä, niin tämä matka ei kuitenkaan onnistu ilman toisen apua.

Tätä toista Huhtinen kutsuu mestariksi.

Mestari

Huhtinen tuntuu ajattelevan, että mestaria tarvitaan enemmänkin oman itseyden löytämisessä kuin sairauksista parantumisessa. Hän tuntuu keino-tekoisesti yhdistävän ajatuksiaan hoidosta ja toisaalta mestarista ja oppilaasta. Tuo 8. teesi vaikuttaa Huhtisen kirjassa loppujen lopuksi aika irralliselta. On mahdollista esittää koko Huhtisen mestari-oppilas -teema ilman puhetta rasvasta tai sairauksista.

Huhtinen aloittaa (tarkoitaa lähinnä tekstin loogista järjestystä) mestari-teemansa käsittelyn kritisoidulla "länsimaaisilla" näkemyksillä sallituista hoitomuodoista:

"Suomalainen hoito- ja kasvatushenkilökunta ovat saaneet kulttuuriperintönä toimintansa perusteet 1970- ja 80-luvun demokraattisessa hengessä. Mielestäni ongelma nuorten lisääntyvässä mielenterveysongelmisissa on siinä, että nuori ihminen kohtaa seinän vasta joutuessaan lain kanssa tekemisiin [...]" (ss. 217-218)

Huhtinen on siis huolissaan siitä, että jos nuorille ei ajoissa aseteta rajoja, heidän käyttäytymisensä voi johtaa rikoksiin ja sellaiseen tilanteeseen, jossa nuorta ei voida enää auttaa. Hän ei tunnu luottavan "kauhusta vavisten hoitoon passitettavia" katsovien "keski-ikäisten" hoitajien auttamiskykyyn. Ensimmäisen kerran mestarin tarpeesta puhutaan Huhtisen kirjan sivulla 91:

"Mielestäni jokaiselle meille tulisi löytyä kavaltaja tai pyhän rasvaisuuden mestari, joka osoittaa meille sen, mistä oman itsen valheen ja tietämättömyyden hinta alkaa. Ihminen kaipaa sielussaan toista ihmistä, jolla on tuo sama ainutkertainen rakastavaisen kaipuu." (s. 91)

Huhtinen esittelee oppinsa mestarista ja oppilaasta hyödyntämällä Platonin luolavertaus tai paremminkin Varton sille antamaa tulkintaa (ks. ss. 108 ja 111). Huhtinen arvostelee luolavertauksen avulla länsimaista ihmiskuvaa:

"Meille on opetettu, että väkivalta, esimerkiksi raiskaus, ihmisen tap-

paminen ja kiduttaminen, on pahaa ja tuomittava asia. Länsimainen ihmiskuva perustuu tasa-arvoon ja ihmisen oikeuteen päättää omasta ruumistaan. Tämä on kuitenkin liian kapea-alainen näkemys luolavertauksen ihmiskuvalla." (s. 112)

Huhtinen jatkaa, että tarvitaan toinen ihminen opettamaan meitä ymmärtämään pelkojamme. Tässä auttamistyössä auttajan "ei tule kavahtaa autettavan ruumiiseen puuttumisessa mitään menetelmää" (s. 112). Huhtinen jatkaa: "Tämä ei tarkoita, että auttaja nauttisi tai hyötyisi autettavan vapauttamisesta esimerkiksi seksuaalisesti, vaan auttaja auttaa niin pitkälle, kuin autettava on valmis voittamaan omat pelkonsa." (s. 112) Myöhemmin Huhtinen kuvailee autettavan "käsittelyä":

"Luolasta vapauttamisessa väkivalta edustaa todellista ja moraalitonta väkivaltaa, jossa kärsimyksen aiheuttaja ei tarjoa laastaria iskujensa jälkeen, vaan auttaa meitä kannattelemaan rasvaista häpeäämme. Autettu jätetään kärsimykseen pimeään, jossa hän nuolee itse omat haavansa ja voittaa pelkonsa. [...] Hänen on itse rukoiltava rasvassa itsensä tähden. Näin hän nousee syntiinsä." (s. 169, ks. myös s. 116)

Huhtinen selostaa aikaisemmin, mikä ero tällaisella hänen kuvaamallaan "auttamisella" on sadismiin: "[A]uttaja on mestari, joka on kerran itse ollut autettava ja ymmärtää sen, että auttamisessa on kysymys autettavan pelkojen poistamisesta eikä auttajan henkisesti nautinnosta tai hyödystä." (s. 113)

Huhtinen kirjoittaa, että ihminen tarvitsee "Jumalaa, joka konkretisoi mestarissa" (s. 113), ja korostaa ihmisen kyvyttömyyttä yksin löytää itseytensä: "Me tarvitsemme mestaria, joka saattaa pimeän tien alkuun kohti pyhää terveyttä." (s. 120 ks. myös ss. 113 ja 127) Huhtinen toteaa: "Mukavuudenhaluinen länsimainen ihmiskuvamme [ihminen?] ei laskeudu vapaaehtoisesti toivottomuutensa äärelle" (s. 127) ja jatkaa

"[K]un me joudumme raiskauksen, pahoinpitelyn, sairauden tai kuoleman kynsiin, ymmärtämättömyyden kauhu paistaa meidän silmistämme. [...] Varton mukaan ainoa mahdollisuus aitoon parantumiseen on luolasta lähteminen sokaisevaan kirkkauteen, rasvaan." (s. 121, ks. myös s. 138 ja ss. 223-224).

Huhtinen toteaa, että luolasta vapautuminen on "uskon kaltainen riski", jonka tulosta ei voi ennustaa: "Sekä auttaja että autettava avautuvat samalla sekä vaaralle ajautua itsensä kieltämiseen että toivolle kokea aitoa rakkautta ja ystävyyttä, rasvaa." (s. 116) Auttajankaan osa ei siis mitenkään helppo ole: "Pimeä tie edellyttää tuskaa ja vaivaa molemmilta, sekä vapauttajalta että vapautettavalta" (s. 120, vrt. myös s. 215).

Huhtinen myöntää, että auttamistyössä voi esiintyä myös vääriä toimintatapoja (s. 176). Millainen mestarin sitten pitäisi olla, jotta "auttaminen" olisi oikeaa? Huhtinen toteaa, että mestari ei ole "ymmärtävä ja pehmeä isähahmo" (s. 117), ja jatkaa myöhemmin:

"Mestari on ihminen, joka on jo voideltu kuolemalla ja joka kykenee rakastamaan sielussaan yksilöllisesti saamatta vastarakkautta: mestari lisää nöyryyksen määrää sitä mukaa, kun oppilas kykenee voittamaan omat pelkonsa, ei mestarin pelkoja. Silloin opettaminen ei ajaudu sadistiseksi, vaan pysyy rasvana." (s. 130)

Huhtinen sanoo, että mestarina toimimiseen oikeuttaa "oma kokemus ristin pimeästä tiestä" (s. 200, vrt. myös s. 172). Luultavasti mestarin on itsekin siis oltava käynyt läpi sama "auttamis"prosessi, sillä ei kai mestariksi voida tulla ilman mestarin apua. Koska "rasvaan laskeutuessamme me luovumme halusta vanhaan ja tuttuun minään, koska eksistenssi ajaa meitä kohti itseyttä" (s. 205, ks. myös s. 73), niin mestarin tärkein keino "auttamis"prosessissa on oppilaan vanhan minän "murskaaminen":

"Vierauden ja pimeyden maahan astuminen vaatisi puolestaan minän murskaamista ja todellisen nöyryytyksen ja kärsimyksen kokemista ja vielä uskomista siihen, että se johtaa itseksi tulemiseen." (s. 168, ks. myös ss. 162-163 ja 178)

Huhtinen toteaa, että "matka länsimaaisesta pinnallisesta ja kansalaistestusta 'minästä' kohti varsinaista itseä tuo myös vaaroja mukanaan. "Matkaan lähtenyt" menettää entiset ystävyysuhteet ja voi joutua toisten vihan kohteeksi (s. 115). Huhtinen lainaa Vartoa: "Vapautetulle elämä tulee Varton mielestä näin tehtäväksi, jossa toisten saattaminen rasvan valoon tulee projektiksi, joka mahdollistaa myös

oman elämässä kasvamisen - silläkin uhalla, että vihamielisten vapautettavien kiukun kohteeksi joutuminen osoittautuu kohtalokkaaksi [Varto]" (s. 113). Huhtinen puhuuikin salaliitosta (ss. 201-202). Jos "auttaminen" onnistuu, niin oppilas voinee palata takaisin yhteiskuntaan:

"Mestaria tarvitaan ja pimeyteen on siis laskeuduttava. Aluksi silmiä kirvelee, pelottaa [...] Ihminen alkaa hyväksyä kaiken mahdollisen itsessään. Varton mukaan tämä on Platonin luolan vastakkaisilmiö: ihminen palaa takaisin luolaan ja omaan kontrolloimattomaan kokemukseen, missä hänen totuutensa nyt on. Mielestäni Varto tarkoittaa, että nyt ihmiselle konkretisoituu se, kuinka elämää voi elää toisin kuin muut, mutta silti toisten keskellä [Varto]." (s. 224)

Ilmeisesti oppilas on tässä vaiheessa valmis itse olemaan mestari ja jatkaamaan "auttamis"työtään omien oppilaittensa kanssa.

Rasvaton mestari

Olen käyttänyt edellä lainausmerkkejä sanan "auttaminen" yhteydessä. Jotkut ehkä haluaisivat pudottaa nuo lainausmerkit pois. Ainakin eräät uskonnolliset ääri- ja kirkonkannattajat tuntuvat toteutaneen Huhtisen ideoita mestarista aivan kirjaimellisesti. Muutamassa tapauksessa "matka itseyyteen" tosin on tarkoittanut joukkoitsemurhaa.

Huhtinen kirjoittaa: "Kansallisosialistien pyrkimys pois länsimaisesta nihilismistä oli sinänsä oikea suunta [...], mutta [...]" (s. 58) Luulisi Huhtisenkin oppineen historiasta, että niin moneen fanaattiseen ("sinänsä oikeaan" tai "sinänsä väärään") pyrkimykseen on liittynyt monta "muttaa". Auschwitzissa teloitettuna Edith Steinin muistonkin vuoksi Huhtisen olisi pitänyt käsitellä teemaansa mestarista filosofian väitöskirjan edellyttämällä kriittisyydellä.

Huhtisen idea mestareista ei ole edes omaperäinen. Idea löytyy Vartoltakin *Lihan viisauden* sivulta 142. Huhtisen omaperäisyys on lähinnä hänen väkivaltaa korostavassa puheta- vassaan ja hänen todella omalaatuisessa ajatuksessaan, että ideaa mestarista voidaan soveltaa myös psykoottisten ihmisten hoitamisessa:

"Mutta todellista mestaria, joka uskaltautuisi laskeutua rasvaan skitsofrenian äärelle ja kantaa huolta

psykoottisen ihmisen vapauttamiseksi, löytyy harvoin. Olen yrittänyt tässä työssä esitellä heistä muutamia. Tällaisen mestarin tulisi hallita sekä suunnattoman väkivallan että samanaikaisen rakkauden käyttäminen, että se[?] lähentelisi Jeesus- ken ja Juudaksen voimavaroja. Mutta mielestäni mikään muu ei saisi olla auttajan päämäärä." (s. 220, ks. myös ss. 114-115 ja s. 129)

Huhtinen väittää: "Hullu ymmärtää rasvan merkityksen, sivistynyt ei." (s. 72) Tuskinpa Huhtinen edes halutesaan pystyisi esittämään rationaalisia perusteluja käsityksilleen rasvasta. Hän voi vedota vain lukijan henkilökohtaisiin kokemuksiin. Jokainen ihminen lienee kokenut enemmän tai vähemmän vakavia "eksistentiaalisia kriisejä". Tällaiset kokemukset auttavat luomaan ainakin mielikuvan siitä, millainen ristin pimeä tie voisi olla tai miltä rasva voisi tuntua. Mielikuvan luominen rasvaan laskeutuvasta mestarista on kyllä jo vaikeampaa.

Huhtisen tarkoituksiperät lienevät hyvät. Hän haluaa olla syrjittyjen ja syrjäytyneiden puolella. Hänen asenteensa on kuitenkin etäinen; alussa mainitussa Aikalaisen haastattelussa filosofian tohtori, kapteeni Huhtinen sanoo, että meidän pitäisi kysyä, mitä tehdä syrjäytyneille, "niille, jotka tuulitakissa pelaavat Prismän hedelmäpelejä". Huhtisen esitys olisi saanut aivan erilaista syvyyttä, jos hän olisi rohjennut puhua omasta rasvaisuudestaan. Hän kirjoittaa esipuheessaan: "Erityisesti haluan todeta, että oma henkilökohtainen hädän ja avuttomuuden kokeminen on ollut vähäistä,

mutta halusin silti tehdä tämän tutkimuksen" (s. 2). Ehkä hän itse ei ole kulkenut koskaan ristin pimeää tietä. Jos hän tästä huolimatta pitää itseään mestarina, niin eikö hän silloin ole pelkkä rasvaton mestari.

Mestarina häntä jotkut ainakin pitävät. Eräskin filosofian väitöskirjatyötä *Liha, rasva, räime* tekevä maisteri julistaa Internetissä kotisivullaan Huhtisen omaksi mestarikseen. *Aikalaisen* haastattelussa Huhtinen kehuu työntantajansa, Suomen armeijan, avoimuutta ja toteaa yliopiston (sairaalan ohella) olevan filosofisesti aika toivotoman paikan. Kirjassaan hän sanoo, että yliopistossa tieto siirtyy "ilman väkivaltaa ja intohimoja"; "yliopisto ei sisällä rasvaa" (s. 83). Ehkä hän tarkoittaa, että yliopistossa toisin kuin armeijassa ei ole ymmärretty hänen toiminta-ajatustaan "auttajan tehtävä on nöyryyttää autettavan itsetuntoa" (s. 178). Niin kauan kuin mestarien tai sellaisina itseään pitävien opeista ollaan valmiita kriittisesti keskustelemaan, uskon yliopistossakin sitä toivoa kuitenkin löytyvän.

NUORI VOIMA

– kirjallisuuslehti joka keskustelee

Ilmestyy kuusi kertaa vuodessa.

Koti- ja ulkomaista runoutta ja proosaa, esseitä, kritiikkiä, haastatteluja.

Päätoimittajat

Janne Porttikivi ja Tuomas Nevanlinna

Tilaa Nuori Voima

Vuosikerta 1999 200.-

opiskelijoille 160.-

NVL:n jäsenille ja ERK:n jäsenille 140.-

Puhelintilaukset (09) 628 966

Aki Huhtinen

RASVAINEN MESTARI RASVATTOMISSA SILMISSÄ

Matemaalikko ja loogikko Ari Virtanen Tampereen yliopiston filosofian äänenä on pitkästä aikaa herättänyt henkiin niin voimakkaasti filosofien tunteita akateemisen suomalaisen filosofian alueella hämmäntäneestä Tampereen filosofien kuuhunnoista vuosina 1993-95. Itse pidän juuri tuota historiallista vaihetta suomalaisessa filosofiasa omalle ajattelulleni tärkeämpänä kuin yhtäkään lukemaani filosofista kirjaa. Ari Virtasen katsaus väitöskirjaani Sielun parantamisesta sielun hoitamiseen, päättyy uskoon, että yliopistossakin voidaan arvioida kriittisesti itseään mestareina pitävien opetaja. Näin varmaan on ja tulee ollakin.

Virtanen paljastaa katsauksessaan oman melko mekanistisen ja synkän skeptisen näkökulmansa sellaiseen tutkimukseen, joka ei pyri tarkastelemaan yhtä asiaa kerrallaan, kuten hänen mukaansa tulisi tehdä. Fenomenologiahan syntyi tieteelliseksi kriittiseksi juuri matemaatikon synnyttämänä. Oma näkemykseni on, että juuri *kokemus ja kokemuksellisuus* ovat fenomenologisen tutkimuksen avainsanoja.

Mutta mitä on kokemus ja kenellä sitä on? Virtanen pahoittelee tutkimusjohtaja *Juha Varton* liiallista asemaa tutkimukseni teoreettisena lähtökohtana. Psykiatri *Martti Siirala* on häneltä jäänyt huomaamatta, vaikka Siiralan teoreettiset kehittelmät nousevat lähes yhtä merkittävään asemaan kuin Vartonkin.

Kun aloitin filosofian opinnot upseerin uran jälkeen vuonna 1990 Tampereen yliopistossa, tarkoitukseni oli opiskella loogis-matemaattisesti suuntautunutta filosofiaa, jonka puolesta puhuja Virtanen juuri on. Istuinhan itsekin pakollisella logiikan peruskursilla muiden yhtä hämmäntyneiden filosofinalkujen kanssa, jossa Ari Virtanen opetti yksi ynnä yksi olevan kolme. Yritin ilmoittautua Virtasen pitämään logiikan jatkokurssiin, mutta se peruttiin osallistujien puuttuessa. Tuon logiikan informaation kokemuksellistaminen on edelleenkin itselleni vaikeaa. Kun logiikan opetusta seurasi

muutama yksittäinen ja turhautunut opiskelija etsien mahdollista maailmaa, tapahtui toisaalla samanaikaisesti jotakin muuta. Silloista filosofian apulaisprofessoria tuurannut Varto keräsi luentosaleihin opiskelijoita niin, että useimmat jäivät ulkopuolelle.

Tampereen filosofiassa tapahtui paljon ja merkittävää, mikä osaltaan osoitti silloin sen, että myös filosofia voi synnyttää intohimoja, oman elämän kyseenalaistamista ja jopa vihaa opettajaa ja mestaria kohtaan. Akateeminen viileys oli rikkoutunut. Osaa opiskelijoista syytettiin lahkolaisiksi ja liikkeen toiminta tukahtui osittain mestarin menettäessä kruununsa, osittain oppipoikien aloittaessa omin siivin olemistaan.

Kun valmistelin tutkimustani sai Krauden ja uskonnon yhteisestä ihmiskuvasta Väinö Tannerin säätien apurahalla Wienin yliopiston psykoanalyysiin ja fenomenologiaan painottuneen filosofian laitoksen puitteissa talvella 1995-96, törmäsin samaan lahkolaisuuteen. Tuossa nimenomaisessa laitoksessa koulutettiin filosofian opiskelijoita ns. "Dasein-analyttiseen terapiaan", jonka sisältö perustuu yritykseen yhdistää *Martin Heideggerin* ja *Sigmund Freudin* ajatuksia. Mikä Tampereella oli ollut luonnotonta, oli Wienissä ja Zürichissä pitkän perinteen omaavaa akateemista

ta tutkimustoimintaa, jolla oli tukeva rahoitus. Myös Martti Siirala on keskusteluissamme maininnut juuri 1950-luvulla opiskellessaan Keski-Euroopassa mm. Heideggerin, *Jaspersin* ja *Medard Bossin* ohjauksessa samankaltaisia asioita.

Mielestäni filosofiaa opitaan fenomenologian hengen mukaisesti ennen kaikkea toisen ihmisen kanssa ja toisijaisesti kirjoista lukemalla. Tuolloin suomenkielinen fenomenologinen kirjallisuus oli harvinaista. Tampereen yliopistolla vuoden 1990-1995 välisenä aikana ei ollut mahdollisuus saada fenomenologista opetusta kuin Juha Vartolta, joka itse oli opiskellut aihetta Euroopassa. Suomessa oli silloin valalla mekanistiseen järkeilyyn perustuva filosofia. Nyt meillä on nautittavana useita kotimaisia fenomenologisia tutkimuksia.

Virtanen väittää melko yksioikoisesti tutkimukseni olevan hyödytön tämänhetkisellet lääketieteen ja filosofian perusteita käytävän keskustelun kannalta. Hiljattain tutkija ja fenomenologi *Jyri Puhakainen*, joka on Tampereen filosofian dosentteja, oli taistelemassa ansiokkaasti aivotutkijoita vastaan mediassa uuden kirjansa *Personan kieltäjät* saattelemana. Tuo kirja alkaa juuri samalla maininnalla *Jorma Palon* artikkelista skitsofrenian syistä kuin oma väitöskirjani aikoinaan. Puhakaisen median haltuunottamisen myötäkään aika ei ole vielä

valmis kunnon intohimoiseen keskusteluun.

Virtasen väite tutkimukseni kiinnostavuuden ongelmasta ei ainakaan itseäni ole rauhassa pitänyt. Viimeisen viiden vuoden aikana olen keskimäärin kerran kuukaudessa keskustellut erilaisissa seminaareissa juuri sellaisten ammatti-ihmisten kanssa (psykiatriset sairaanhoitajat, päihde-työntekijät, kriminaali-sosiaalityöntekijät, erilaisten tukikeskusten henkilökunta, sotilaspapit jne.), jotka yrittävät löytää keinoja yhteiskuntamme syrjäytyneiden ja sairaiden ihmisten auttamiseen. Juuri tuolla sektorilla tutkimukseni tapa käyttää epärationaalista ja yllättävästi esimerkiksi kristinuskon sanastoa psykiatrisen hoitamisen uutena ilmentäjänä, on ollut tervetullutta psykologisen ja sosiologisen sanaston tyhjymisen vuoksi.

Virtanen pitää esittämäni jumala-käsitettä julistuksellisenä. Matemaattikkona hän ei kuitenkaan määrittele filosofista tai teologista jumala-käsitettä. Ehkä Virtasen jumala-käsite perustuu mahdollisiin maailmoihin, joissa ei ole julistajia eikä julistettuja. Virtasen viittaus minun hurmioitumiseeni on aivan oikea huomio. Kyseinen tutkimus oli minulle myös tutustumisen ja oppipoikana olemista suhteessa opettajiini Martti Siiralaan, Juha Vartoon ja Matti Luomaan sekä henkilökohtaisen kasvun matka niin Suomessa kuin Wienissä. Hurmoksellisuus näkyy myös Virtasen matemaattista filosofiaa häiritsevässä huomautuksessa tekstin proosarunomaisuudesta, jossa asiat kertautuvat uudestaan lihavoituina hermeneuttis-fenomenologisessa kehässä heilahdellen ja rasvassa lilluen. Virtanen on myös huolissaan siitä, että joku filosofian väitöskirjaa tekevä on ottanut ajatuksiani oman tutkimuksena lähtökohdakseen.

Voidaan siis yleistää, että Virtasen peräänkuuluttamassa akateemisessa tutkimusmaailmassa ei sovi olla mitään intohimoista, hurmoksellista eikä yleisen median ymmärryksen ylittävää proosarunoutta. Tärkeää on, että ihminen, hänen ongelmansa, eettisyys ja olemassaolon kysymykset kerrotaan skeptisen viileästi valtaviin viiteapparaatteihin vedoten, ilman mestareita ja tiedon lähteeseen rakastumisen vaaraa. On kuitenkin ihmisiä ja asioita, jotka herättävät meissä suuria tunteita. Virtasen mukaan näin ei filosofiassa vakavana akateemisena filosofiana saa olla. Itse kuitenkin näkisin, että ilman omaa mestaria,

emme itsekään ole kenenkään mestareita. Jokaisella meillä kuitenkin on isäntämme, jonka kädestä syömme ja jonka virsiä veisaamme, oli illuusio kuinka vahva tahansa.

Rasva-käsite viittaa fenomenologisessa hengessä siihen, kuinka juuri sellaisista asioista, joista on lähes mahdoton puhua, täytyy puhua. On juuri fenomenologisen kokemuksellisuuden hengen mukaista, että jollakin hyvin aistillisella ja konkreettisella käsitteellä pyritään yhdistämään sellaisia tänään abstrahoituneita asioita kuin vain jumala, synty, kuolema, sairauden ja terveyden ongelmat voivat olla. Virtasesta tuntuu tietysti hirveän naivilta ja nololta, että sellaiset suuret järjestelmät ja loogisesti monimutkaiset systeemit, joihin jumala käsitteenä myös kuuluu, olisi määriteltävissä yksinkertaisena eltaantuneena rasvana. Tuon sanan yksinkertaisuus ja typeryys saa Virtasen kokemaan kaiken irrallisena ja toisiinsa kuulumattomana.

Virtasen halu redusoida asioiden tilat yleiseen kaanoniin ilmenee hänen tavassaan tulkita kotipsykologian käsitteitä viittaustani ihmisen rasvaisuuden hyväksymisestä "ihmisen kokonaisvaltaiseen ymmärtämiseen". Useat hoidon ammattilaiset valittavat juuri tuosta "Kauniissa ja rohkeissa" esiintyvistä kotipsykologian termistöistä, joka ei enää merkitse mitään. Virtanen haluaisi, että kun puhutaan mielenterveydestä käytetään käsitteitä "persoonallinen piirre", "kokonaisvaltainen itsensä hyväksyminen" jne., jotta jokainen ymmärtäisi olevan puhe mielenterveydestä. Näinhän meillä onkin. Kun lausutaan ääneen kaanonissa tiettyjä liturgioita, vaikka esimerkiksi psykiatrian tai psykologian, kuvitellaan, että tieteellinen kielenkäyttö ja asiantuntijuus paljastaisivat konkreettisen ongelman syitä ja seurauksia mahdollisimman kattavasti päätöksenteon pohjaksi.

Virtanen ei haluaisi keskustella murhaajien ja mielisairaiden itsehyväksynnästä rasvan äärellä. Minkälaista maailmaa edustaa murhaajat ja mielisairaat matemaatikko Virtasen maailmalle? Rasvan irrallisuus ja nuorille asetettavien rajojen ongelmallisuus ilmentävät Virtasen filosofista maailmaa, jossa muutama opiskelija kuuntelee loogisen helmitaulun hiljaista hiihtoa. Virtasen mukaan armeijan nöyryytys ilmentää tutkimukseni mestariasetelmaa, jota esimerkiksi yliopiston vapaassa ja ihmisiin tasapuolisesti ja ilman nöyryyttävää val-

taa käyttävässä tasa-arvossa ei ole. Asia on varmaan näin katsottuna sieltä, missä ei olla vastuussa ihmisistä, heidän kasvatuksestaan tai yleensä ihmisten ongelmista, puhumattakaan kansakunnan vapaan tutkimuksen turvaamisesta.

Esimerkiksi prikaatin tai armeijakunnan komentaja tarvitsee erilaista tietoa tuottavista sensoreista 40-70% informaatiota kyetäkseen tekemään päätöksen sotatoimien järjestämisestä. Aikailu tai liika odottaminen voivat merkitä sitä, että tuota johtajaa voidaan sodan jälkeen syyttää erilaisissa historiallisissa tutkimuksissa ja muistelmassa n. 5000 taistelijan turhasta kuolemasta. Liika tieto on ongelma, samoin kuin liian vähäinen tieto. Samansuuntaiseen tulokseen ovat tulleet myös monien muiden korkeaa ratkaisuvalmiutta omaavien ammattien harjoittajat kartottaessaan omia tiedon ja toiminnan välisiä suhteitaan. Kun kyse on ihmishengistä ja ajan tiimalasin juoksusta, ei ole aikaa rakentaa absoluuttisia tiedon rakennelmia, vaan lihallinen ja rasvainen toiminta vaatii päätöksiä.

Siellä missä aika seisoo, ei tällaisia ongelmia ole. Tuo tarkastelun alla ollut tutkimukseni oli puheenvuoro filosofian intohimosta ja maailman eriarvoisuuden kummetuksesta. Toivottavasti se lohduttaa joitakin.

Ville Lähde

VAL PLUMWOODIN HAASTATTELU

Australialaisfilosofi Val Plumwood vieraili syksyllä Suomessa osallistuakseen Porissa Satakunnan ympäristökeskuksen järjestämään monitieteelliseen workshopiin. Seminaariin oli koottu tutkijoita ja opiskelijoita hyvin laajalta alalta puhumaan löyhän otsikon "human/social/political/liberatory ecology" alla. Vierailunsa yhteydessä Plumwood luennoi myös Helsingin yliopistossa, ja matkallaan sinne hän pistäytyi Tampereen yliopiston filosofian opiskelijoiden ainejärjestö Aatoksen järjestämässä keskustelutilaisuudessa. Tilaisuuden yhteydessä hän suostui haastateltavaksi.

Val Plumwood on pitkään toiminut ympäristöfilosofi, joka avioliittonsa aikana tunnettiin nimellä Val Routley. Hän on laajan tuotantonsa aikana kirjoittanut erilaisiin filosofiisiin aikakausjulkaisuihin laajalti, aina logiikan historiasta feminismiin ja ympäristöfilosofian yhtymäkohtiin. Kirjoituksia löytää mm. julkaisuista *Environmental Ethics, Ecology and Democracy, Feminist Studies, Environment & History, Hypatia* ja *Ethics and the Environment*. Häneen liitetään useimmiten nimilappu "ekofeministi", etenkin hänen vuonna 1993 ilmestyneen pääteoksensa *Feminism and the Mastery of Nature* jälkeen. Plumwoodin ekofeminismi on kuitenkin hyvin erilaista kuin se, johon ympäristöfilosofian klassikoteksteissä törmää¹. Plumwoodin monet tekstit ovat kärjekkäitä vastineita ympäristöfilosofian ja feministisen filosofian piirissä käytyyn keskusteluun, ja mainittu teos onkin paitsi merkittävä teoreettinen muotoilu myös kriittinen katsaus muuhun kirjallisuuteen.

Plumwood ei olekaan vain akateeminen filosofi, vaan hänellä on pitkä tausta toiminnassa erilaisissa kansalaisjärjestöissä, esimerkiksi eläinoikeusliikkeessä, ydinvoiman vastaisissa kampanjoissa ja Australian aboriginaalien oikeuksien ajamisessa. Tätä taustaa vasten ymmärtää hänen tapansa kirjoittaa, mutta toisaalta se tekee taustakeskustelua tuntemattomalle vaikeaksi hänen ajatustensa seuraaminen. Teoksen *Feminism and the Mastery of Nature* lukeminen onkin paras tapa tutustua hänen ajatuksiinsa, sillä siinä hän on esittänyt myös kritiikkinsä kohteiden perusajatukset. Hän julkaisee lähiaikoina (ilmeisesti Routledgen julkaisusarjassa) uuden teoksen, jossa hän kehittää edellisen teoksen teemoja ja kokoaä tällä vuosikymmenellä käymäänsä keskustelua. Teoksen aiheen hän ilmoitti olevan löyhästi "feminismi ja järki".

Koska Plumwoodin uraa luonnehtii parhaiten hänen roolinsa kriitikkona ja oppositioajattelijana, haastattelun kysymyksissä pyrittiin selvittämään hänen ajatuksiaan feminismiin ja ympäristöfilosofian roolista. Hänen kritiikkinsä, etenkin teoksessa *Feminism* liikkuu korkealla abstraktiotasolla, joten kysymyksissä perätään myös tarkennusta hänen tiettyihin ajatuksiinsa. Haastattelu tehtiin 1. 9. 1998 Tampereella ravintola Telakan terassilla kauniina aurinkoisena päivänä.

K: Millainen mielestänne on ympäristöfilosofian identiteet-

ti? Millaisia teemoja se on nostanut esiin?

V: Olen juuri palannut ympäristöfilosofian maailmankonferenssista, jonka ilmapiiri oli hyvin konservatiivinen ja tylsä, joten olen ehkä hieman skeptinen. Ympäristöfilosofia oppialana kyseenalaistaa inhimillisen ja ei-inhimillisen suhteen sen monissa eri muodoissa. Nämä kysymykset, kuten miehen ja naisen suhdekin, ovat olleet aina filosofiassa taustalla, mutta niitä ei ole eksplisiittisesti käsitelty. Ne ovat siis olleet tärkeä osa vanhempaa filosofiaa, mutta nyt nämä kysymykset on nostettu esille. Juuri tällaisten taustaoletusten esiin nostaminen on filosofian tehtävä.

K: Onko vanhemman ympäristöfilosofian ja tämän vuosikymmenen välillä mitään selviä eroja?

V: Alkujaan ympäristöfilosofia oli hyvin marginaalinen ilmiö, nyt se on saavuttamassa kunnioitetumpaa asemaa. Yliopistoissa jopa järjestetään ympäristöfilosofian kursseja. Tämä kasvu on kestänyt 25 vuotta, mutta toki vielä olemme marginaalissa. Traditionaalinen ympäristöfilosofia mielestäni epäonnistui, koska se ei nostanut esiin kysymystä siitä, kuka tekee ympäristöfilosofiaa. Tämä ulottuvuus on noussut vasta uudemman (feministisen) kritiikin myötä. Ympäristöfilosofia on tärkeä alue, se nostaa esiin radikaaleja kysymyksiä, mutta tulokset eivät ole välttämättä radikaaleja. Kuten mainitsemani konferenssi osoitti, on professionalisoinnin vaara suuri.

K: Miten näet sen, että ympäristöfilosofia tai feminismi/ekofeminismi pyrkii määrittelemään itsensä selkeästi omaksi itsenäiseksi tutkimussuunnakseen? Eikö tämä tahallinen rajoittuminen voi olla ongelma?

V: Feminismissä ghattoutuminen ainakin on ollut riski, siitä on yritetty tehdä tyttöjen omaa pientä leikkikenttää. Vain "ne" tekevät feminististä filosofiaa, "me muut" teemme vakavaa filosofiaa. Poikkeuksena ovat olleet parhaat tieteenfilosofian kriitikot, jotka ovat ymmärtäneet feministisen kritiikin arvon. Samanlainen vaara on tietysti myös ympäristöfilosofiassa. Mutta rajat eivät ole ongelmia vain marginaalisuuntauksille. Mielen filosofia kärsii samanlaisista ongelmista. Toisaalta feminismi ja ympäristöfilosofia tarvitsevat oman identiteettinsä, tilan kriittisen ajattelun luomiselle. Ympäristöfilosofia voi tarjota vastavoimaa hegemoniselle ajattelulle, jos se suostuu itsereflektioon. Tähän on vielä pitkä matka, valkoiset miehet eivät filosofiassa tahdo nähdä omaa kädenjälkeään.

K: Mainitsitte mielen filosofian ongelmat. Mitä mieltä olette mielen filosofian nykykeskustelusta ja sen sisäisestä kritiikistä, vaikkapa Richard Rortysta?

V: Rortysta en tiedä tarpeeksi kommentoidakseni, mutta en toistaiseksi ole juuri pitänyt hänen ajatuksistaan. Mielen filosofia toistaa kaikesta huolimatta kartesiolaisia ennakkoluulojaan. Esimerkiksi Dennet, joka lienee heistä kaikista kiinnostunein eläinkysymyksestä, kieltäytyy keskustelemasta eläinten älykkyydestä aidossa mielessä, viittaa tässä hänen käsitteeseensä intentional stance. Mielen filosofia on työskennellyt ja työskentelee viitekehyydessä, joka antaa meille hyvin vähän työkaluja ihmis- ja mieskeskeisyyden analyysiin. Uusien suuntauksien tulee kehittää omia työkaluja.

K: Palaisin vielä mainitsemaasi ympäristöfilosofian professionalisaatioon. Voisitko täsmentää tätä ajatusta?

V: Kun aikoinaan aloitin kirjoittamiseni, vain aktivistit olivat mukana ympäristöfilosofian luomisessa. Esimerkiksi Passmore, joka veteraaneista on ainoa "tavallinen filosofi",

lähti mukaan vain reagoidakseen siihen uhkaan vapautta ja demokratiaa vastaan, jota hän näki toisaalta ympäristöongelmissa, toisaalta joissain ympäristöfilosofian suuntauksissa. Mutta nykyään monet opettajat eivät tunne *mitään* itse asiaa kohtaan, ja tämä tendenssi on vahvistumassa. Ympäristöfilosofiassa puretaan sitoutumista, siitä on tulossa vain älyllistä peliä.

K: Haluaisin siirtyä tarkastelemaan teostasi *Feminism and the Mastery of Nature*. Kirjassasi käytä lävitse eri filosofian klassikoita Platonista Descartesiin. Yhdistät nämä ajattelijat vahvasti vallinneisiin ideologioihin, herruuden järjestelmien kehitykseen. Kuinka vahvana näet tämän yhteyden?

V: Filosofian historian käsittelyssä on paljon sellaista, mikä häiritsee minua. Monet filosofit, myös ympäristöfilosofit, näkevät menneet filosofit "viisauden kaivoksena", joihin nykyfilosofien korporaatiolla on kaivosoikeudet. He eivät katsele menneisyyttä tarpeeksi. Oma taustani on Australiassa, millä läntinen ajattelu ja filosofia ovat kannattaneet monia hyvin tuhoisia toimintoja. Meidän täytyy tarkastella omaa etnosentrisyyttämme. Tieteessä ei ole kysymys vain teorioista, vaan myös tieteen tekijöistä, joilla on ollut omat arvonsa. Filosofian kurssit tulisi aloittaa siitä, mihin toimintaan filosofia on osallistunut. Meidän siis täytyy nähdä, mistä lukemamme filosofia tulee.

K: Otan yhden esimerkin. Kirjassasi tarkastelet myös logiikan historiaa ja tiettyjen loogisten järjestelmien suhdetta herruusjärjestelmiin. Millainen tämä logiikan rooli on?

V: Niin sanottu klassinen logiikka on vain yksi monista vaihtoehtoisista loogisista järjestelmistä. Sen valta vakiintui vasta Fregen ja myöhemmin Russelin myötä. Feministit ovat tehneet paljon työtä tämän logiikan historian selvittämisessä. Suosittelen kiinnostuneita tutustumaan Andrea Nyen kirjaan *Words of Power* (Routledge, 1990), etenkin artikkeliin "Politics of Reason", jossa hän argumentoi logiikan ylivaltaa vastaan. Se on hyvä esimerkki tästä keskustelusta ja sen sudenkuopista. Minun mielestäni on erotettava logiikka ja Järki, mutta ei vain naiviin tyyliin: Järki on hyvää, logiikka kylmää ja pahaa. On olemassa monenlaisia järjenkäytön ja logiikan muotoja, ja nuo käsitteet ovat osin päällekkäisiä. Nye taas menee analyysissään harhaan, hänen mielestään logiikka on *aina* herruutta tukevaa.

K: Mitä tämä vaihtoehtoinen rationaalisuus tai logiikka käytännössä tarkoittaa? Tähän kysymykseen ei kriitikoilta yleensä saa selvää vastausta?

V: Nämä valinnat ovat *poliittisia* valintoja. Ideologiat eivät ole vain irrallisia järjestelmiä, ne ovat yhteydessä elämämme. Monien mielestä vaihtoehtojen esittäminen on epätoivoinen yritys, jopa pelottava. Mainitsemani kongressissa James Stilber piti ahdistuneen puheenvuoron, jossa hän kutsui feminismiä ja marxismia järjen ja filosofian tuhoajiksi. Tällainen vaihtoehdottomuus on tyypillinen esimerkki hyökkäyksestä feminismiä vastaan. Jos sinä olet kiinnostunut sukupuolesta, huolestunut sukupuolikiusauksista, sinä olet "vauhkona seksistä". Filosofia ei käsittele vaihtoehtoja omien standardiensä mukaan, se ei kohoa omien ihanteidensa tasolle.

K: Olet kuitenkin käyttänyt esimerkiksi termiä "deviant logic" kuvaamaan olemassa olevia vaihtoehtoisia logiikan järjestelmiä. Millaisia nämä olisivat?

V: Hyvä yksinkertainen esimerkki vaihtoehtoisesta logiikasta on esimerkiksi negaation käsitteen purkaminen, jota minun lisäksi monet muut ovat tehneet. Rosi Braidotti

esittää kirjassaan *Patterns of Dissonance* (Routledge, 1991) kahta vastakkaista tapaa ymmärtää negaatio. Ensimmäistä hän kutsuu "positiiviseksi toiseudeksi", tasavertaiseksi vaihtoehdoksi. Toinen tapa ymmärtää on hegemoninen toiseus, esimerkiksi "toinen kuin mies", jossa toinen osapuoli on poissuljettu, arvoton. Feminismi ja postkolonialistinen kritiikki ovat paljolti perustuneet tähän negaation purkamiseen. Vastarinta on ollut kovaa. Kirjassaan *Deviant logics, fuzzy logics* Susan Haack yritti osoittaa, että vaihtoehtoisille logiikoille ei ole intuitiivista pohjaa. Hänen argumenttinsa tiivistyy lopulta lauseeseen "needless to say"! Juuri tämä on sitä kyvyttömyyttä kohdata kritiikkiä, josta edellä mainitsin.

K: Vaikket kirjassasi juuri käytä termiä ideologia, ajattelusi taustalla on selvästi ajatus siitä, että eri aikakausien filosofiat ovat usein osa vallitsevaa, hegemonista ajattelutapaa. Millainen tämä ajattelutapa on luonteeltaan? Mikä on yksittäisten filosofien rooli siinä?

V: Useimmiten analysoin vallitsevia dualismeja, joita pidän perustavana tapana jaotella ja paloitella maailmaa; ne ovat eräänlaista käsitteellistä teknologiaa. Tällaiset käsitteelliset teknologiat eivät kuulu vain omaan aikaansa, vaan ne ovat osa myös nykyistä ajatteluamme ja välissä olleiden aikojen ajattelua. En usko, että on olemassa mitään yleispätevää vastausta siihen, mikä on tietyn idean/filosofian ja sen synnyttäneen yhteiskunnan suhde. Jotkut tällaiset ideat ovat toiminnan oikeuttamista jne. Se riippuu hyvin paljon siitä, kuka nämä ideat kirjoittaa tai sanoo: yleensä he ovat kuolleita valkoisia miehiä. Mutta on eräitä ideologioiden tarkastelun tapoja, joita vastaan haluan reagoida. Ideologiat on aina ymmärrettävä sosiaalisessa kontekstissa, ajatus puhtaasta ajattelusta on mieletön. Toisaalta en pidä sellaisesta kriittisestä filosofiasta, joka yrittää palauttaa herruusjärjestelmiä "ensimmäiseen sarron muotoon". En usko, että herruudella on selkeää yksittäistä alkulähdettä. Historia ei toimi sillä tavalla.

K: Onko sinulla vielä jotakin, mitä erityisesti haluaisit sanoa lukijoille?

V: Minun tekstieni lukijoiden kannattaa muistaa, että minun taustallani on paljon feminististä ja marxilaista filosofiaa, sekä sellaista filosofiaa, jossa nämä puolet ovat vaikuttaneet toisiinsa (esimerkiksi Nancy Hartsockin kirjoitukset). Uskonkin, että feministinen asenne on tavallaan hienostettu marxismin muoto, mutta tämän työn voi toki tehdä hyvin kömpelölläkin tavalla. Esimerkiksi monet kirjoittajat haluavat palauttaa kaiken luokka-analyysiin, mitä en pidä järkevänä. Sitten filosofiaa lukiessa kannattaa ylipäänsä aina muistaa miettiä kuka sitä on tehnyt ja mihin tarkoitukseen. Jos tätä ei mietitä, on filosofia vastuutonta (tämä koskee niin mennyttä kuin nykyistä filosofiaa). Lopuksi haluaisin vielä tarkentaa vaatimustani *logiikan politisoinnista*. Yksi muoto tuottaa alemmuutta on piilottaa sen määritelmät logiikkaan. Tällöin me emme pääse niihin käsiksi, ja niistä tulee yksi välttämättömyyden muoto. Tämä on herruusjärjestelmien ylläpitämisen kannalta tärkeää, koska avoin alemmuuden tuottaminen on nykyisin yhä vaikeampaa. Tämän piiloherruuden purkaminen on eräs tärkeä tehtävämme.

Viite

1. Hyvä esimerkki tällaisesta klassikkotekstistä on kokoelmassa "Ympäristöfilosofian polkuja" (toim. Uurtimo & Jaaksi, Tampere 1997) julkaistu Karen J. Warrenin essee "Feminismi ja ekologia: yhteyksien rakentamista", suom. Kirsti Lempiäinen.

Tere Vadèn

VTT MARKKU OKSASEN HAASTATTELU

VTT Markku Oksasen (s.1966) käytännöllisen filosofian väitöskirja *Nature as Property. Environmental Ethics and the Institution of Ownership* tarkastettiin 26.6. 1998 Turun yliopiston Yhteiskuntatieteellisessä tiedekunnassa. Väitöskirja käsittelee omistustieteen ympäristökysymysten kannalta. Oksanen toimii tällä hetkellä tutkijana Turun yliopiston filosofian laitoksella Suomen Akatemian rahoittamassa Biodiversiteetti-tutkimushankkeessa.

TV: Onneksi olkoon tuoreelle tohtorille! Väitöskirjasi koskee ympäristöfilosofiaa. Jos aloitetaan kuitenkin alusta, niin mikä on ollut tiesi filosofiaan? Mikä on varhaisin muistosi kosketuksesta filosofiaan?

MO: Lukioaikoina muistan lukeneeni filosofista kirjallisuutta jonkin verran. Ensimmäinen lukemani teos, jonka muistan, taisi olla Bertrand Russellin *Filosofiaa jokamiehelle*. Se miten päädyin filosofiaan on oikeastaan täysin sattumanvarainen juttu. Hain Turun yliopistoon lukemaan sosiologiaa, enkä päässyt, ja kun minulle avautui filosofian opiskelupaikka, otin sen vastaan. Luin sivuaineina yleistä kirjallisuustiedettä ja sosiologiaa. Eli minulla on kunnollinen humanistinen peruskoulutus, ei niinkään luonnontieteisiin nojautuva. Graduni tein vuonna 1989 Tom Reganin käsityksistä eläinten oikeuksista. Sen jälkeen tein yleisessä kirjallisuustieteessä laudaturutkielman Robert Musilin *Mies vailla ominaisuuksia*-teoksesta. Vuoden 1992 lisensiaattityöni filosofiaa oli katsaus ympäristöfilosofiseen tai ympäristöeettiseen keskusteluun.

TV: Väitöskirjan aihe on siis kasvanut esiin aiemmista töistä?

MO: Kyllä näitä ongelmia tuli mietittyä jo silloin. Minulla oli ideoita koskien luonnon kunnioittamisen teemaa ja eräs kollega mainitsi sivulauseessa, että silloinhan joudut olemaan tekemisissä omistusoikeuksien kanssa. Samoihin aikoihin oli myös rantojen suojeleminen kiistanaiheena, jossa omistusoikeudet ja ympäristönsuojelu olivat ristiriidassa. Näitä kysymyksiä pohtimalla väitöskirja lähti kasvamaan ja kasvoi aivan erilaiseksi työksi kuin lisensiaattitutkielma. Aloitin väitöskirjan kirjoittamisen vuosina 92-93, ollessani jatko-opiskelijana Walesin yliopistossa Cardiffissa.

TV: Minkälainen on perhetaustasi ja kasvuympäristösi?

MO: Olen oikeastaan alemman keskiluokan tai suuren työläissuvun lapsi, ja vielä maaseudulta, ei siis minkäänlaista akateemista taustaa. Kasvoin ympäristössä, jossa yliopistosta ei tiedetty mitään.

TV: Luuletko, että kasvuympäristösi on vaikuttanut filosofisten aiheidesi valintaan ja mitä muita tekijöitä esimerkiksi väitöskirjan aiheen kiteytymiseen on vaikuttanut?

MO: Vaikea sanoa. Kyllähän tietenkin jollakin tavalla sieltä se lähtee, ehkä enemmänkin siitä yleisestä ilmapiiristä, joka vallitsi 80-luvulla. Silloinhan oli ilmassa yleisesti tunnustettu ympäristökriisin uhka, joka liittyi vielä erityisesti ydinsodan mahdollisuuteen, kun euro-ohjuksia tuotiin

Eurooppaan. Lukioaika 80-luvun alussa oli aika ahdistavaa aikaa kasvaa, olla teini-ikäinen. Tämä yleinen ilmapiiri ja aatteellinen tausta on varmasti vaikuttanut siihen, että ympäristöfilosofia on valikoitunut tutkimusteni aiheeksi. Sivuainevalinnathan eivät oikeastaan viittaa siihen suuntaan. Itse asiassa kun aloitin opiskelun olin enemmän kiinnostunut sellaisista hahmoista kuten Nietzsche ja Foucault, mutta ne jäivät pois myöhemmin, joskin seuraan edelleen näiden ajattelijoiden ympärillä käytävää keskustelua. En kuitenkaan usko, että heillä on paljon mitään sanottavaa ympäristöfilosofiaan liittyvistä asioista, vaikka tietenkin ympäristöetiikan lehdistä löytyy artikkeleita otsikolla "Nietzsche ympäristöfilosofina", samalla tavalla kuin muistakin filosofian klassikoista. En usko, että esimerkiksi Nietzsche itse pohti tällaisia kysymyksiä, nuo jutut ovat jälkepäin tehtyjä tulkintoja. Tietenkin vielä Turun yliopiston filosofian laitoksella prof. Juhani Pietarinen oli tutkinut näitä ympäristökysymyksiä ja tuohon aikaan alkoi olla kiinnostusta sovelletun etiikan kysymyksiin. Täten laitostausta on ollut myös vaikuttamassa. Ympäristöfilosofista tutkimusta ei paheksuttu, vaan pikemminkin kannustettiin. Haluan kuitenkin korostaa, että nykyään ympäristöfilosofia ei ole mikään muotiaine. Aika ajoin saa kuulla, että "Toi on nyt tota muotia" tai jotakin muuta vastaavaa, mutta asia ei ole niin. Ympäristöfilosofian opiskelijoita ei ole ylenmäärin, ja suuri osa opiskelijoista lukee ympäristöfilosofiaa sivuaineenaan. Ehkä asia on julkisuudessa esillä, ihmisiä haastatellaan ja aktivistit haluavat julkisuuteen. Varsinaista ympäristöfilosofiaa harrastavia filosofeja on kuitenkin vähän, vaikka toki filosofitkin opetuksen yhteydessä ja muutenkin joutuvat ottamaan kantaa näihin kysymyksiin. Yliopistoillahan on usein sellainen tilanne, että opiskelijat tekevät sitä, mitä laitoksella muutenkin tehdään, tai sitten jotakin aika päinvastaista, esimerkiksi kontinentaalista filosofiaa.

TV: Millainen paikka Turku on ollut opiskella filosofiaa?

MO: Olen viihtynyt hyvin täällä. Tietysti jollakin isomalla paikkakunnalla voi olla suuremmat mahdollisuudet valita, enemmän vaihtoehtoja, mikä tietysti on hyvä puoli. Täällä on kuitenkin hyvät opettajat ja on pitäyditty tietynlaisessa tavassa tehdä filosofiaa.

TV: Osallistutko itse ympäristöliikkeiden toimintaan?

MO: Olen kyllä jäsen joissakin järjestöissä, mutta tyyppillinen ulkopuolinen tai sivustaseuraava jäsen. Kaikkein ei tunnu riittävän aikaakaan. Mutta kuka tietää, voihan tuo aktiivisuus muuttua tulevaisuudessa.

TV: Olit siis vuoden myös Walesin yliopistossa, Cardiffissa opiskelemaisena.

MO: Kyllä, siellä myös hämmästytti vahva jako analyttiseen ja kontinentaaliseen perinteeseen. Kontinentaalista filosofiaa edusti esimerkiksi Christopher Norris. Ohjaajani siellä, prof. Robin Attfield, puolestaan on Oxfordissa koulutettu, hyvin analyttistä traditiota edustava filosofi. Toisaalta monille nuoremman polven opettajille tämän kuilun ylittäminen ei ollut ongelma.

TV: Mikä on suhteesi tähän jakoon? Väitöskirjasi näyttäisi tyyhiltään olevan eräiden analyttisen filosofian parhaiden puolien jatkaja.

MO: En tuota ihan täysin allekirjoittaisi. Joku voisi sanoa, ettei väitöskirjani niin analyttinen ole, en käytä formalismeja enkä kovin yksityiskohtaista käsitteanalyysiä. Haen myös esimerkkejä historiasta ja käsittelemäni empiiristä materiaalia. En tee mielessäni jaottelua: tutkin niitä filosofi-

sia kysymyksiä, jotka minua kiinnostavat tavalla, jonka koen järkeväksi.

TV: Koetko olevasi osa jotakin elävää suomalaista filosofista traditiota, tai koetko että tällaista perinnettä ylipäätään on olemassa?

MO: Tiettyä mielessä luonnollisesti olen osa tiettyä yhteisöä täällä Turussa ja laajemminkin, kansainvälisesti, ja koen kuuluvani siihen. Hyvin luonnollisesti koen myös työni liittyvän professori Pietarisen työhön, hän on kannustanut ja inspiroinut työtäni. Mutta mikä yhteys olisi sitten traditiossa kauemmaksi, esimerkiksi Pietarisen opettajaan Jaakko Hintikkaan, se onkin vaikeampi nähdä.

TV: Yksi keskeinen teema väitöskirjassasi tuntuu olevan se, että toisaalta kysymys omistamisesta on relevantti ympäristökysymysten kannalta ja toisaalta yksityisomistus ei ole ympäristökysymysten kannalta ainut oikea vaihtoehto. Voitko kertoa hieman tästä.

MO: Johtopäätökseni on oikeastaan aika lattea, koska puolustan jotakin sellaista, joka on jo olemassa, nimittäin institutionaalista diversiteettiä eli sitä, että on olemassa yhtä aikaa monia erilaisia omistusmuotoja, yksityisomistusta, valtion omistusta, yhteisomistusta, jne. Garrett Hardin on vuonna 1968 artikkelissaan "Tragedy of the Commons" esittänyt näkemyksen, jonka mukaan yhteisomistus - esimerkkinä on laidunmaan yhteisomistus - johtaa yksilöiden itsekäiden laskelmien perusteella siihen, että yhteisomistuksessa olevan maa tuhoutuu, koska jokainen laskelee, että hänen etunsa on käyttää yhteismaata mahdollisimman paljon mahdollisimman nopeasti. Eräänlainen muoto vangin dilemmasta siis. Hardinin mukaan on kaksi tapaa välttää tämä ongelma, ensinnäkin omaisuuden yksityistäminen tai toisaalta mahdollinen auktoriteettikontrolli. Vasta-argumenttini Hardinille on varsin yksinkertainen. Yksityisomistus ei sen paremmin kuin yhteisomistukseen takaa luonnonarvojen säilymistä. Yksilöhän voi tehdä omistamalleen mitä haluaa. Asiaan vaikuttavat enemmänkin ne moraaliset tai eettiset vakaumukset, jotka säätelevät omistajan suhdetta omistettuun, oli omistaja sitten yksityinen, valtio tai jokin yhteisö. Empiiriset tapaukset tuntuvat tukevan käsitystä, jonka mukaan mikään tietty omistuksen muoto sinällään ei takaa luonnonarvojen tuhoa tai säilymistä. Kysymys yksityistämisestä on myös monitahoinen. Jos esimerkiksi Suomen Lapissa valtion maita luovutetaan saamelaiden yhteisöjen omistukseen, onko kyse yksityistämisestä vai sosialisoinnista? Itse puolustaisin näkemystä, jonka mukaan tällaiseen yhteisomistukseen siirtyminen ei ole yksityistämistä sanan varsinaisessa mielessä.

TV: Mikä sitten on se tapa, jolla ihmisten eettistä suhdetta luontoon muutetaan? Onko filosofialla tai filosofilla tässä jokin erityinen tehtävä?

MO: Oikeastaanhan keinoja on vain kaksi, joko jonkinlainen pakottaminen tai valistus. En usko, että tässä yhteydessä pakottaminen toimii, tai että edes olisi olemassa sellaisia tahoja, joilla olisi edellytyksiä pakottamiseen. Jäljelle jää valistus, sen parhaat perinteet, keskustelu ja näiden asioiden julkinen pohtiminen. Tässä filosofia voi olla mukana kysymysten herättäjänä, ei niinkään näkemysten tai teesien läpiviejänä. Käsittäakseni ei ole mielekästä sitoutua johonkin eettiseen ohjelmaan ja koittaa viedä sitä läpi. Filosofian tehtävä on asettaa ja tutkia ongelmia, niiden lähtökohtia ja käsitteellisiä puolia. Tässä mielessä filosofialla voi olla yllättävänkin suuri rooli, rooli opetuksessa ja valistuksessa. Tämän tuntuvat unohtavan ne henkilöt, jotka syyttävät yli-

opistoissa tehtävää ympäristöfilosofista tutkimusta "akateemisuudesta".

TV: Tämänkin lehden palstoilla on aiemmin keskusteltu ympäristöfilosofian englanninkielisyydestä. Silmiin pistää myös se, että ympäristökriisin mahdollisuus, ympäristöfilosofia ja omistaminen suhteena luontoon tuntuvat kaikki olevan jotenkin kiinni länsimaisessa kulttuurissa laajasti ajateltuna. Näetkö näiden asioiden välillä joitakin välttämättömiä yhteyksiä, tai eroja näiden asioiden ymmärtämiseen esimerkiksi muiden kulttuuriperinteiden piirissä?

MO: Uskon, että esimerkiksi länsimaisen omistuskäsityksen ja ympäristöongelmien suhde on siinä mielessä sattumanvarainen, että käsitys omistuksesta muuttuu koko ajan, se ei ole mikään pysyvä tila. Lisäksi on olemassa esimerkkejä muista kulttuureista, muista omistuskäsityksistä, jotka ovat myös johtaneet ympäristökatastrofeihin. Jokin yhteys omistuksen ja luontosuhteen välillä tietenkin on, sehän on väitöskirjanikin taustalla. Ympäristöfilosofinen tutkimus on hakenut inspiraatiota myös itäisistä kulttuureista ja länsimaiseen perinteeseen sisältyvistä marginaalisemmista aineksista, joissa suhde luontoon on ollut toisenlainen kuin valtavirrassa. Uskon kuitenkin, että muutos suhteessamme luontoon tulee sitoa jotenkin siihen perinteeseen, johon kuulumme. Eli tätä perinnettä voidaan ja pitää muuttaa. Tässä mielessä on ihan luontevaa, että suuri osa ympäristöfilosofiaa on muodostunut englanninkieliseksi. Tässä kulttuurisahan näitä ongelmia on, ja tämän kulttuurin piirissä niitä on pohdittava ja ratkaistava.

TV: Miten näet tämän ympäristöeettisen keskustelun sopivan yhteen luonnontieteellisen tai naturalistisen maailmankuvan kanssa?

MO: Tämä on asia, jota haluaisin tutkia enemmän jatkossa. Kuten sanottu, taustani ei ole kovin luonnontieteellinen. Koen kuitenkin, että filosofialla on kiinnostavia yhteyksiä empiiriseen tutkimukseen ja esimerkkitapauksiin. Filosofia ei voi olla kokonaan irrallaan tieteestä. Tässä yhteydessä tuntuu myös siltä, että kontinentaalisen filosofian ongelma on norsunluutorni-asenne näihin ongelmiin, kaikkea tarkastellaan kovin kaukaa ja etäännyneesti, vaikka tietysti esimerkiksi hermeneuttisen tutkimuksen avulla voidaan valottaa ongelmien historiallista puolta ja syntyä.

TV: Mitä tutkit nyt, kun väitöskirja on valmis?

MO: Tutkimushankkeemme jatkuu, tällä hetkellä käsitteilyn alla on geenivarantoihin liittyviä eettisiä kysymyksiä. Tutkimme esimerkiksi sitä, kuka tai mitkä tahot voivat omistaa geenivarantoja, onko esimerkiksi alkuperäiskansoilla oikeuksia joihinkin geenivarantoihin tai muita immateriaalioikeuksia esimerkiksi joihinkin työmenetelmiin tai perinteisiin teknologioihin. Toisaalta biodiversiteetin suojelemaan liittyy myös muita kiinnostavia kysymyksiä, esimerkiksi kun alkuperäistä lajistoa halutaan suojella tai kun mietitään suojelun ja käytön välistä suhdetta. Eräs kysymys on, voidaanko esimerkiksi Australian alkuperäistä luontoa suojella valloittajalajeilta, kuten kaniineilta. Tässä yhteydessä muodostuu ristiriita, koska voidaan esittää toisaalta näkemyksiä, jotka puoltavat eläinyksilöiden, esimerkiksi kaniinyksilöiden oikeuksia, ja toisaalta näkemyksiä, jotka katsovat, että kokonaisuuksia pitää suojella. Keskustelua käydään myös siitä, onko käyttö erilaisten kieltojen ja rajoitusten sijaan parempi keino lajien suojelemiseksi.

TV: Paljon kiitoksia haastattelusta VTT Markku Oksanen, ja hyvää jatkoa!

Ollos huoleton

Ulkoministeriön virkamies kärehtää vakoilusta. Tiedotusvälineet saavat herkullista lööppiaineistoa. Supo ja Ulkoministeriö antavat lausuntoja. Vakavasti ajattelevat kansalaiset nyökyttelevät. Maanpetos on rikokista halveksittavin.

Soraäänien puuttuminen antaa kuitenkin jo sinällään aiheen arvella, että pinnan alla voi piillä muitakin salaisuuksia kuin ne, joita valtiot vakoilijoidensa avulla yrittävät urkkia toisiltaan.

Oma maa harjoittaa tiedustelua (*intelligence*). Se on laillista, kunniallista ja tylsänpuoleista toimintaa, josta viralliset tiedusteluyksiköt ja diplomaatit rutiininomaisesti huolehtivat. Sekä riskit että palkat ovat pieniä.

Muut maat syöllistyvät vakoiluun (*spying*). Se on rikollista, kunniantonta ja hännittävää toimintaa, jota salaiset agentit harjoittavat. Sekä riskit että palkkiot ovat suuria.

Tällaiset käsitykset perustuvat viralliseen valtiopropagandaan sekä angloamerikkalaiseen kirjallisuuteen ja filmeihin. Yhtymäkohdat todellisuuden ovat vähäisiä.

Diktatuureissa poliittiset murhat ja kidutus ovat vakoilujärjestöjen arkipäivää. Usein yksiköt onkin alistettu poliisille tai armeijalle eli niille kahdelle instituutiolle, joiden yhteiskunnallinen tehtävä on huolehtia organisoitua väkivallasta. Mutta eivät karkeat ihmisoikeuksien loukkaukset ole tuntemattomia myöskään suurvaltakompleksin vaivaamissa demokratioidissa, eritoten Yhdysvalloissa.

Näiden maiden lähetystöjen päätehtävä ei ole oman maan kehuskelu, edustaminen ja ryypiskely cocktailkutsuilla, keinottelu verovapailla autoilla tai golfipeluu, vaan vakoilu. Näkyviä osoituksia tästä ovat edustustöiden ylimitoitettut henkilökunnat, tilat ja turvallisuusjärjestelyt.

Sodan loppuvaiheessa minut komennettiin rintamalta armeijan tiedustelujoukkoihin. Työ oli pelkkää rutiinia, sillä venäläisten koodikirja oli saatu sotasaaliiksi. Radistien nappamat sanomat avattiin, käännettiin suomeksi ja lähetettiin eteenpäin. Niissä saatettiin esimerkiksi kertoa minne tietty Kannaksella toimiva vihollisen joukko-osasto seuraavaksi aikoo hyökätä. Ennen kuin tieto ehti päämajaan saakka se oli luettavissa lehdistä. Kymmenien ihmisten ponnistelut, kiire, hälinä ja salailu osoitautuivat hyödyttömiksi.

Agentit upottivat *Rainbow Warrior*-in, koska *Greenpeace* vastusti Ranskan atomipommikokeita Tyynen meren atolleilla. Teko tuomittiin kansainvälisesti, mutta tekijät palkittiin kunniamerkein. Sittenmin paljastui, että sankarit joutuivat kiinni kulutusiteiden väärentämisestä muutaman sadan frangin takia. Kokonaissaldo oli vahvasti negatiivinen.

Miksi vakoilu on niin tärkeää, että esimerkiksi köyhällä nyky-Venäjällä se näyttää olevan lähes ainoa asia, johon rahaa enää liikenee?

Ensimmäinen syy on arvovalan eli kasvojen menettämisen pelko (häpeäkulttuuri elää Suomessakin, joskaan ei yhtä vahvana kuin Japanissa). Suurvallat, entiset, nykyiset ja kuvitellut, luulevat etteivät ne voi uskottavasti näytellä roolejaan kansainvälisellä näyttämöllä ilman monipuolisia tiedustelu- ja vakoiluorganisaatioita. Pienet maat pyristelevät perässä. Yhteistä on käsikassaramainen suhde vallanpitäjiin.

Toinen syy on potkujen pelko. Jos heikko panos-tuotossuhde leviää yleiseen tietoisuuteen, voi se johtaa organisaatioiden supistamiseen ja henkilökunnan vähentämiseen.

Supolle ja Ulkoministeriölle tapaus Mattila oli lahja taivaasta. Se tarjosi molemmille tilaisuuden kohentaa arvovaltaa ja osoittaa omaa tarpeellisuutta.

Antaessaan lausuntojaan televisiolle Seppo Nevala ei kyennyt kokonaan kätkemään hyrisevää tyytyväisyyttään byrokraattisten kivikasvojensa taakse.

Ulkoministeriöstä annettiin ymmärtää, etteivät tiedot olleet sen enempää tärkeitä kuin salaisia. Kyse on kuulemma periaatteesta. Osoitteen

na on myös kansainvälinen yhteisö. Itään tiedotetaan, että raja railona aukee. Länteen tiedotetaan, että ollos huoleton, poikas' valveill' on.

Tehtiinkö karpäsestä tahallisesti härkänen?

Mattilan kiinnostus venäläisyyteen näyttää olevan enemmän kulttuurista kuin poliittista. Kyse on yhden miehen naiivista yrityksestä murtaa aukko Suomen ja Venäjän väliseen epäluulojen ja ennakkoluulojen muuriin, joka historiallisista syistä on sekä paksu että korkea.

Samanaikaisesti kaikki portit ovat selkosen selällään länteen. Kyse on tietysti yleisestä myönteisyydestä, mutta myös suomalaisten naiivista innokkuudesta apinoida amerikkalaisuutta. Sitä ei tiedosteta, että Suomen kohtalonyhteys länteen koostuu enemmän moniarvoisesta eurooppalaisuudesta kuin yksiarvoisesta amerikkalaisuudesta.

Onko ajatus siitä, että Euroopan ja Amerikan edut voisivat joskus olla ristiriidassa, liian mutkikas? Supo tuskin panee agenttejaan varjostamaan niitä lukuisia virkamiehiä, jotka taapailevat estottomasti Yhdysvaltojen suurlähetystön henkilökuntaan kuuluvia diplomaatteja.

Kumpi on Suomelle vaarallisempaa, muutama satunnainen ja yhdentekevä tieto EU:sta tai kaikista tuuteista tulviva amerikkalainen arvopropaganda, joka tyhmistää kansalaisia ja nakertaa maan kulttuurista perustaa kaikilla mahdollisilla tasoilla?

Supon johdon osalta selitys on yksinkertainen. Teoriassa juristin koulutus antaisi mahdollisuuden oman toiminnan intelligenttiin tarkasteluun ja kehittämiseen. Käytännössä poliisille ominaiset urkkimisen perinne ja yhden askelen logiikka voittavat. Ne antavat eväitä vain totuttujen ratkaisujen refleksiinomaiseen seuraamiseen.

Ulkoministeriössä tiedetään sen sijaan oikein hyvin mistä Mattilan tapauksessa perimmältään on kyse. Mutta käyttäytymiskoodit ja henkilökohtaiset intressit pakottavat kiertelemään tai vaikenemaan.

Vai olisiko vanha kunnan kamreerivalta, vakaumus siitä että me virkamiehet johdamme maan ulko- ja turvallisuuspolitiikkaa eivätkä nuo alati vaihtuvat poliitikkoamatöörit, sittenkin vielä hengissä?

Tässä kirjoittamisen vaiheessa minua alkoi kaduttaa. Varmaan tiedustelu on itsenäiselle valtiolle välttämätöntä ja hyödyllistä. Ehkä Suomi ei tosiaankaan ole koskaan harjoittanut vakoilua.

Oma käsitykseni perustuu hajanaisiin ja vanhoihin tapauksiin. Viranomaisilla on asiasta ajankohtaisempaa tietoa, mutta sitä ei tietenkään voi paljastaa, koska dokumentit ovat määritelmällisesti salaisia. Pattitilanne, toisin sanoen.

Mutta ehkä painopiste onkin tällä välillä siirtynyt muualle. Aamu-uutisissa kerrottiin, että jopa Supo on herännyt varoittamaan yrityksiä vakoilusta. Siitä on tullut ase maailmanlaajuisessa kaupallisessa kilpailussa. Kun Motorolan agentti vakoilee Nokian tai päinvastoin, kutsutaanko sitä maanpetokseksi, ja jos, minkälaisia ovat sanktiot? Valtiolle jää avustava rooli.

Ulkoministeriön tehtävät ohenevat ja valta vähenee, sekä suhteessa muihin ministeriöihin että absoluuttisesti. Edustamisesta tulee pääasia.

Supoa uhkaa lakkauttaminen ja liittäminen tavallisiin poliisivoimiin.

Päätösvalta liukuu markkinavoimille ja Brysseliin.

Silloin tapaus Mattilassa on kyse enemmästä kuin romanttisesta nostalgoinnista, jonka tarkoituksena on lisätä iltapäivälehtien myyntiä, vahvistaa kansalaisten isänmaallisuutta, peitellä byrokraattien tehottomuutta ja varjella heidän arvovaltaansa.

Kyse on taustalla vääjäämättömästi etenevästä prosessista, jossa virkamieskunta joutuu asteittain luopumaan vuosisataisesta auktorisoimattoman vallankäytön, valvonnan ja salailun traditiosta. Korporatiiviset rakenteet murtuvat. Valtionhallinnon yksiköt pakotetaan keskinäiseen elonjäämiskilpailuun, joka on yhtä armoton kuin yksityisellä sektorilla.

Pötypuhetta, sanovat asianosaiset ja ovat oikeassa, totta kai. Mutta älkää silti uskoko heitä. Samat tahot vakuuttivat, ettei devalvaatiota tule eikä lamasta ole pelkoa.

Muistakaa, että vallankäytön perinteistä vanhin on kansalaiskritiikin tukahduttaminen leivällä ja sirkushuveilla. Siitä ei luovuta. Poltetaan mieluummin vaikka koko Rooma.

Olli Loukola

SUOMENTAJAN JOHDANTO TEOLOGIAN FALSIFIKAATIOON

Tallinna heinäkuussa 1993

Istun lounaspöydässä liettualaisen konferenssivieraan vieressä, joka on pukeutunut tyypilliseen minimalistiiseen ja nuhjuiseen harmaaseen sovjetti-pukuun. Keskustelu tuntuu olevan tuskaista, mies vastailee lyhytsanaisin murahduksin ja kulmain alta tulevin epäluuloisin katsahduksin. Toivotonta. Päivällisestä taitaa tulla pitkä. Onneksi sentään se aika on ohi, jolloin olisi täytynyt ruveta vaihtamaan valuuttaa. Vastapäätämme istahtaa mies, jonka konferenssin isäntä esittelee meille. Samalla hetkellä todistan täydellistä metamorfoosia, jotain sellaista, jonka tunsivat tuolloin vain ne länsimaiset, jotka onnistuivat ystäväystymään jonkun neuvostokansalaisen kanssa. Liettualainen sulaa kuin kuurankukka kevätauringossa, englantia alkaa virrata, silmät siristävät ystävälliseen hymyyn ja kädet ryöpsähtävät eloon. Mies on tavannut erään elämänsä sankareista, sen kuulen puheenryöpyn lomasta. Tunnen Antony Flewn maineen hämärästi, mutta en voinut kuvitellakaan, että kukaan suljetussa Neuvostoliitossa olisi koskaan kuullutkaan hänestä.

Tapaan Flewn seuraavana päivänä Tallinnan vanhan kaupungin keskustassa olevien raunioiden luona. Nämä lienevät ainoat II maailmansodan pommitustuhot kaupungissa. Paikka on tärkeä, koska Flew kertoo tutkivansa vapaa-aikanaan Englannin ilmavoimien tuolloin suorittamia massiivisia Saksan ilmapommituksia, joita hän nimittää valtavaksi vaietuksi rikokseksi. Miksi hän niitä tutkii, sitä hän ei kerro. Vasta myöhemmin luen hänen elämäkertatiedoistaan, että hän on toiminut sodan aikana Englannin kuninkaallisten ilmavoimien tiedustelupalvelussa.

Antony Flew

Nämä tarinat kertovat jotain kovin olennaista Antony Flewsta. Hän on aina kuulunut siihen filosofian yleisdisidenttien joukkoon, josta saa enem-

män mainetta kuin arvostusta akateemisen filosofian parissa. Flew ei ole tyytynyt sivistyneeseen ja rajattun tekniseen käsiteanalyysiin, kuten niin monet muut sukupolvensa englantilaiset filosofit, ja se näkyy hänen työssään monin tavoin. Peräänantamattomana libertaristina, skeptikkona ja humanistina hän on aina ollut käytäntöön orientoitunut ja samalla jatkuvalla törmäyskursilla suvaitsevan keskivertoajattelun kanssa. Aito Sokrateen perillinen, kenties?

Flewn kirjallinen ura ei ehkä ole niin valtavan vaikuttava kuin monilla akateemisen filosofian kynäniekoilla. Julkaisuja on kohtuullisen vähän uran pituuteen nähden, mutta aiheet ovat selvästi sellaisia, joista hän on itse halunnut kirjoittaa. Alueet vaihtelevat filosofiasta sosiologiaan ja politiikkaan, ja aiheet tasa-arvon kriittistä evoluution filosofisen tutkimuksen kautta totalitarismin ja uskonnollisen dogmatismen vastustukseen.

1923 syntynyt Antony Flew on Readingin yliopiston emeritusprofessori. Uransa aikana hän on toiminut professorin mm. Oxfordin, Aberdeenin, Keelen, Calgaryn, New Yorkin osavaltion yliopistossa Buffalossa. Hän toimi yhä aktiivisesti filosofian parissa ja näyttääpä olevan ensi kevään Value Inquiry -konferenssin toinen pääpuhujana yhdessä David Gauthierin kanssa. Oheinen lyhyt, ytimekäs ja vanha (julkaistu ensimmäisen kerran 1950) artikkeli on Flewn kuuluisin, ja se on tätä ennen ilmestynyt ainakin 18 paikassa ja ties kuinka monella kielellä. "Jostain kumman syystä", totesi Flew.

Bibliografia

- Hume's Philosophy of Belief* (Lontoo ja New York: Routledge & Kegan Paul ja Humanities Press, molemmat 1961).
- God and Philosophy* (Lontoo: Hutchinson, 1966).
- Evolutionary Ethics* (Lontoo ja New York: Macmillan ja St. Martin's, 1967).
- An Introduction to Western Philosophy* (Lontoo ja Indianapolis: Thames & Hudson ja Bobbs-Merrills, molemmat 1971).

ANTONY FLEW

TEOLOGIA FALSIFIKA

Crime or Disease? (Lontoo ja New York: Macmillan ja Barnes & Noble, respectively, 1973).

Thinking about Thinking (Lontoo: Collins Fontana, 1975).

The Presumption of Atheism, and other philosophical essays on God, Freedom and Immortality (Lontoo ja New York: Pemberton/Elek ja Barnes & Noble, 1976).

Sociology, Equality and Education: Philosophical Essays in Defence of a Variety of Differences. (Lontoo ja New York: Macmillan ja Barnes & Noble, 1976)

A Rational Animal: Philosophical Essays on the Nature of Man. (Oxford: Clarendon, 1978)

The Politics of Procrustes: Contradictions of Enforced Equality. (Lontoo ja Buffalo: Temple Smith ja Prometheus, 1981)

Darwinian Evolution (Lontoo: Granada/Paladin, 1984).

David Hume: Philosophy of Moral Science (Oxford: Blackwell, 1986).

(Godfrey Veseyn kanssa) *Agency and Necessity, "Great Debates in Philosophy"* -sarjassa (Oxford: Blackwell, 1987).

The Logic of Mortality (Oxford: Blackwell, 1987).

Power to the Parents: Reversing Educational Decline (Lontoo: Sherwood, 1987).

Equality in Liberty and Justice (Lontoo: Routledge, 1989).

(T.L. Miethen kanssa) *Does God Exist?* (San Francisco: Harper and Row, 1991).

Thinking about Social Thinking. (Toinen painos, Prometheus Books of Buffalo, NY, 1996).

Atheistic Humanism (Buffalo, NY: Prometheus, 1993).

Shephard's Warning: Setting Schools Back on Course (Lontoo: Adam Smith Institute, 1994).

Philosophical Essays of Antony Flew, toim. John Shosky, (Rowman and Littlefield of Lanham, MD, julkaistu (?) 1997).

(Lisätietoja ja Flewn kuva: http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/flew-bio.html)

Aloittakaamme vertauksella. Olen kehittänyt sen tarinan pohjalta, jonka John Wisdom kertoo kiehtovassa ja paljastavassa artikkelissaan "Jumalat"². Olipa kerran kaksi tutkimusmatkailijaa, jotka saapuivat aukiolle viidakon keskellä. Aukealla kasvoi paljon kukkia ja erilaisia rikkaruohoja. Ensimmäinen tutkimusmatkailija toteaa: "Puutarhurin on täytynyt hoitaa tätä aluetta." Toinen on eri mieltä: "Ei täällä ketään ole ollut". Niinpä he pystyttävät telttansa ja asettavat vartion. Puutarhuria ei kuitenkaan näy. "Mutta ehkäpä puutarhuri on näkymätön". Joten he asettavat piikkilankaaidan, sähköistävät sen ja partioivat verikoirien kanssa (sillä he muistavat, kuinka H. G. Wellsin "näkymätön mies" voitiin haistaa ja häneen voitiin koskea, vaikkei häntä voitukaan nähdä). Mutta mitään sellaisia huutoja ei kuulu, jotka osoittaisivat tunkeilijan saaneet sähköiskun. Yksikään piikkilangan liikahtus ei paljasta näkymätöntä kiipeäjää. Verikoirat pysyvät vai. Mutta siltikään Uskova ei ole vakuuttunut: "Puutarhuri on varmasti olemassa, hän on näkymätön ja käsin koskematon, eikä tunne sähköiskuja; puutarhuri, joka ei haise miltään ja josta ei kuulu äännähdystäkään; puutarhuri, joka ilmestyy salassa huolehtimaan rakastamastaan puutarhasta". Lopulta Skeptikko menettää malttinsa: "Mutta mitä on enää jäljellä alkupe- räisestä väitteestäsi? Kuinka se, jota sanot näkymättömäksi, käsin koskettelemattomaksi ja ikuisesti tavoittamattomaksi puutarhuriksi eroaa kuvitellusta puutarhurista tai jopa täysin olemattomasta puutarhurista?"

Tässä vertauksessa näemme kuinka väite, joka koskee olemassaoloa tai analogiaa tiettyjen ilmiökompleksien välillä, saattaa redusoitua askel askeleelta kokonaan toisenlaiseksi, vaikkapa "kuvallisen preferenssin"³ ilmaukseksi. Skeptikko sanoo, ettei mitään puutarhuria ole. Uskova sanoo, että puutarhuri on olemassa (mutta näkymättömänä, jne.). Joku saattaa puhua seksuaalisesta käyttäytymisestä. Toinen puhuu mieluummin Afroditeestä (vaikka tietää, ettei seksuaalisten ilmiöiden takana ole oikeasti mitään yli-inhimillistä olentoa, joka olisi jollakin lailla niistä vastuussa).⁴ Täsmennysprosessin kulku voidaan tarkistaa milloin tahansa ennen alkupe- räisen väitteen täydellistä kumoutumista, jolloin jotakin ensimmäisestä väitteestä vielä jää

jäljelle (tautologia). Wellsin näkymätöntä miestä ei tunnetusti voi nähdä, mutta kaikissa muissa suhteissa hän oli ihminen kuten me muutkin. Mutta vaikka täsmennysprosessin kulku voidaan tarkistaa ajoissa, ja näin myös usein tehdäänkin, sitä ei kuitenkaan aina järkevissä kohdassa pysäytetä. Joku saattaa hävittää väitteensä täydellisesti huomaamattaan. Hieno ja uskalias hypoteesi saatetaan siten vähä vähältä tappaa, aiheuttaa sen kuolema tuhansien täsmennyksien kautta.

Ja tässä nähdäkseni piilee teologisille ilmaisuille tyypillinen vaara, niiden endeeminen ongelma. Ajatellaanpa ilmaisuja kuten "Jumalalla on suunnitelma", "Jumala loi maailman" tai "Jumala rakastaa meitä kuin isä lapsiaan". Ensi näkemältä ne vaikuttavat väitteiltä, laajoilta kosmologisilta sel- laisilta. Tietenkään tämä ei ole mikään varma merkki siitä, että ne ovat tai että niiden on tarkoitus olla väitteitä. Rajoittukaamme kuitenkin niihin tapauksiin, joissa ne, jotka tällaisia lauseita lausuvat, tarkoittavat niiden ilmaisevan väitteitä. (Kannattaa myös huomata että ne, jotka tarkoittavat tai tulkitsevat tällaiset ilmaukset piileviksi käskyiksi, toiveiden ilmauksiksi, naamioiduiksi huudahduksiksi, kätkeytyksi etiikaksi tai miksi tahansa muiksi kuin väitteiksi, eivät todennäköisesti kykene tekemään niistä sen enempää oikeaoppisia kuin käytännössä toimiviksi.)

Sen väittäminen, että "asia on näin ja näin" on välttämättä yhtäpitävä sen kanssa, että kieltää, että "asia ei ole näin ja näin".⁵ Oletetaan sitten, että emme ole varmoja siitä, mitä ilmauksen esittäjä väittää, tai vielä radikaalimmin, että olemme skeptisiä sen suhteen, väittääkö hän ylipäänsä yhtään mitään. Eräs tapa yrittää ymmärtää hänen ilmauksensa (tai kenties se merkitsee paljastamista) on

JA NEGATIO¹

pyrkii selvittämään, mikä hänen mukaansa kelpaisi haasteeksi sen totuudelle tai olisi yhteensopimaton sen kanssa. Sillä jos ilmaus on todellakin väite, se on välttämättä yhtäpitävä tämän väitteen negaation kiellon kanssa. Ja minkä tahansa, mikä kelpaisi tätä väitettä vastaan tai saisi puhujan perumaan väitteensä ja myöntämään sen olleen virheellinen, tulee olla osa (tai kokonaan) tämän väitteen negaation merkitystä.⁶ Jos ei ole olemassa mitään, mitä olemista koskeva (putatiivinen) väite kieltää, silloin ei ole myöskään mitään, mitä se väittäisi: joten se itse asiassa ei edes ole väite. Kun Skeptikko vertauksessa kysyi Uskovalta, "Kuinka se, jota sanot näkymättömäksi, käsin kosketelemattomaksi ja ikuisesti taivoittamattomaksi puutarhuriksi eroaa kuvittelusta

puutarhurista tai jopa täysin olemattomasta puutarhurista?" hän itse asiassa esitti, että täsmäntäminen oli jo siinä määrin kuluttanut Uskovan aiempaa väitettä, ettei se enää edes ollut väite. Niiden ihmisten mielestä, jotka eivät ole uskonnollisia, vaikuttaa usein siltä, ettei ole mahdollista löytää sellaista tapahtumaa tai tapahtumien sarjaa, jotka sofistikoituneet uskonnolliset ihmiset hyväksyisivät riittäviksi syiksi myöntää, että "Loppujen lopuksi ei mitään Jumalaa ollutkaan" tai että "Jumala ei sitten taidakaan rakastaa meitä". Meille kerrotaan, että Jumala rakastaa meitä kuin isä rakastaa lapsiaan. Olemme vakuuttuneita. Mutta sitten näemme lapsen kuolemassa parantumattomaan kurkkusyöpään. Hänen maallinen isänsä on suunniltaan yrittäessään auttaa lasta, mutta hänen Taivaallinen Isänsä ei osoita mitään merkkiä huolestumisesta. Jokin täsmennys tehdään – Jumalan rakkaus "ei ole tavallisen ihmisen rakkautta" tai se on "tutkimatonta rakkautta", kenties – ja me ymmärrämme, että tällaiset kärsimykset sopivat varsin hyvin yhteen sen väitteen totuuden kanssa, että "Jumala rakastaa meitä kuin isämme, (paitsi tietenkin)". Olemme jälleen vakuuttuneita. Mutta sitten kenties kysymme: minkä arvoista on tämä vakuuttuneisuutemme Jumalan (sopivalla tavalla täsmennetyistä) rakkaudesta; mitä tämä ilmeinen taie oikeastaan takaa? Mitä itse asiassa täytyisi tapahtua, jotta meillä olisi, ei vain (moraalisesti ja perusteetta) kiusaus, vaan myös (loogisesti ja syystä) oikeus sanoa, että "Jumala ei rakasta meitä" tai jopa että "Jumalaa ei ole olemassa"? Siten asetetaan seuraaville puhujille vastattavaksi tämän yksinkertaisen ja olennaisen kysymyksen: "Mitä täytyisi tapahtua, tai olla tapahtunut, jotta se riittäisi todistukseksi Jumalan rakkautta tai olemassaoloa vastaan?"

Suomentanut Olli Loukola

Viitteet:

1. "Theology and Falsification". Julkaistu ensimmäisen kerran University 1950; tämä versio on teoksesta Antony Flew & Alasdair MacIntyre (toim.): *New Essays in Philosophical Theology* (London; SMC Press, 1956).
2. P.A.S., 1944-5, julkaistu uudelleen *Logic and Language*, Vol. 1 (Blackwell, 1951) sekä *Philosophy and Psychoanalysis* (Blackwell, 1953).
3. Ks. J. Wisdom, "Other Minds", *Mind*, 1940, julkaistu uudelleen *Other Minds*, (Blackwell, 1952).
4. Ks. Lucretius, *De Rerum Natura*, II, 655-60, *Hic siquis Neptunum Cereremque vocare Constituet fruges et Bacchi nomine abuti Mavolat quam laticis proprium proferre vocamen Concedamus ut hic terrarum dictitet orbem Esse deum matrem dum vera re tamen ipse Religione animum turpi contingere parcat.*
5. Niille, jotka pitävät symbolismista: p~~~p.
6. Sillä yksinkertaisesti kieltämällä ~p saamme p: ~~p=p



HERBERT MARCUSE – KAPINAGURU VAI HILJAINEN TAUSTA- HAHMO

Herbert Marcusen syntymästä on kulunut reilut sata vuotta. Ensi vuonna tulee kuluneeksi 20 vuotta hänen kuolemastaan. Kun vielä Pariisin opiskelijamellakoiden ja Prahan kevään muistoja on kolmen vuosikymmenen jälkeen elvytetty, luulisi ajan radikaalien gurun muistopäivän herättävän huomiota.

Kun Marcusen tunnetuimman teoksen *One-Dimensional Man*¹ toinen laitos ilmestyi vuonna 1991, ennakoisen esipuheen kirjoittaja Douglas Kellner vuosikymmenen näkevän “Marcuse-renessanssin”. Vuospäivät ovat kuitenkin olleet kovin hiljaisia, ainakin Suomessa. Mutta lieneekö tuo niin merkittävää, huomauttihan Marcuse itse opiskelijaliikkeen kuumimpina vuosina, kun banderolleissa hänen nimensä oli liitetty Maon ja Marxin vierelle kolmanneksi M:ksi: “tuskin kukaan lukee minun kirjojani”.

Marcusen kirjoitusten syvempi sisältö onkin jäänyt hänen henkilönsä ja muutamien tunnetuimpien teesien varjoon. Teoksesta *One-Dimensional Man* muistetaan lähinnä sen johtopäätökset. Termi “yksiulotteinen yhteiskunta” kuvasi teollisen yhteiskunnan kykyä joko torjua tai sulauttaa itseensä ne vastavoimat, joita kriittinen yhteiskuntatiede, myös nuorempi Marcuse, oli korostanut. Se merkitsi paitsi ajan yhteiskuntatieteen ja reaali politiikan kritiikkiä, myös proletariaatin roolin kyseenalaistusta vallankumouksellisena voimana. Paitsi että Marcuse totesi nämä ilmiöt, hän myös pyrki etsimään niiden taustalla olevaa kulttuurista dynamiikkaa. Eräs keskeisimmistä ajatuksista tässä analyysissä oli ymmärrys siitä, että monet yhteiskunnan tarjoamista vapauksista sitoivat ihmiset entistä tehokkaammin sen elämänrytmiin. Tältä pohjalta hän tarkasteli niin seksuaalista vapautumista kuin kulutuskulttuuria, teollisen yhteiskunnan valvottuja vapauksia.

Marcuse ei toki muodostanut näitä ajatuksia yksin. Proletariaatin vallankumouksellisen roolin haipumisen tutkiminen juontaa juurensa natsismin nousun ajoilta, jolloin monet Marcusen aatetoverit yrittivät kiihkeästi selvittää, miten saksalainen proletariaatti

hyväksyi kansallissosialistien lupaukset, ja miksi työväen vallankumous Saksassa epäonnistui. Tämä vasemmistointellektuellien joukko kerääntyi 20- ja 30-luvuilla Frankfurtin yliopiston yhteyteen vuonna 1924 perustetun Yhteiskuntatutkimuksen instituutin² ympärille. Tämä Frankfurtin koulukunnan nimellä tunnettu kirjava joukko ajattelijoita joutui pakenemaan natsienhallintoa Yhdysvaltoihin, mistä vain osa palasi takaisin Frankfurtiin paljon myöhemmin. Sama perusongelma, fasismin nousu, oli kummitteleva kaikkien koulukunnan vanhojen edustajien ajattelussa. Heistä parhaiten muistetaan Marcuse, mutta hänen kuvansa on kovin yksiulotteinen, jos sanonta sallitaan.

Ironista on, että teollista yhteiskuntaa ja sen yksiulotteista henkistä elämää ruoskineesta ajattelijasta onkin tullut osa vakiintunutta yhteiskuntatiedettä, yksi klassikko muiden joukkoon. Harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta hänen teoriansa käsittely keskittyy näihin edellä mainittuihin johtopäätöksiin. Tämä on kuitenkin ymmärrettävää, sillä hänen teoriansa ydin on hyvin vaikeaselkoinen, eikä se ole ymmärrettävissä ilman hänen saamiaan vaikutteita. Samalla tavoin nuo tunnetuimmat teesit liittyvät olennaisesti hänen varhaisempaan, täyteläisempään teoriaansa. Mutta hänen retoriikkansa on välillä hyvinkin löysää, jopa ristiriitaista. Provokatiiviset lauseet ja kommentit aikalaistaapahtumiin opposivat niin kriittikkoihin kuin ajan militantteihin ja kukkaislapsiin³. Jos Marcusea tarkastellaan yksityisajattelijana, on hänestä jäänyt yksi-



ulotteinen kuva ymmärrettävä.

Vaikka Marcuse olikin monille ajan opiskelijaradikaaleille esikuva, hänen oma henkilöhistoriansa ei aina anna niin radikaalia kuvaa. Hän osallistui sotaponnisteluihin toimiessaan fasismin erikoisasiantuntijana CIA:n esiateassa OSS:ssa (Office of Strategic Services), missä hänen komennuksiinsa kuului muun muassa tulevan miehityshallinnon yhteyshenkilöiden arviointi. Marcuse itse lienee nähnyt tämän kauden välttämättömänä pahana, osana kamppailua fasismia vastaan. Pian sodan jälkeen hän joutuikin eristyksiin ja erosi virastaan. Hänen myöhempi uransa oli heilahtelua maineesta pahamaineisuuteen, ja hän itse joutui eroamaan Brandeisin yliopistosta poliittisista syistä. Hän kuitenkin säilytti mahdollisuutensa tehdä akateemista työtä aikana, jolloin vasemmistolainen ajattelu oli Yhdysvalloissa vaarallista. Itse asiassa Douglas Kellnerin mukaan Marcuse oli aikanaan McCarthyn politiikan kannattaja! Akatemiankin suhteen hänen mielipiteensä heilahtelivat: vuoden 1968 Pariisin mellakoivia opiskelijoita hän väliin ihannoiti, väliin kritisoiti yliopistolaitoksen vahingoittamisesta. Näiden yhdysvaltalaisia kollegoja hän kan-

nusti auktoriteettikapinaan, mutta saattoi muistuttaa yliopiston olevan hyvä kanava vallankumouksellisten vaatimusten toteuttamiseen järjestelmän sisällä.

Yksiulotteisen yhteiskunnan teesin kirjoittajan suusta viimeinen kuulos-taa omituiselta. Mutta on äärimmäisen tärkeää muistaa, että Marcuse ei missään vaiheessa kirjoittanut koherenttia poliittista manifestia. Hänen koko uransa oli reagointia ympärillä muuttuvaan maailmaan, muutosten ja muutosliikkeiden ennakoitua ja niiden saavutusten kritiikkiä.

Hänen viimeisissä merkittävässä poliittisissa kirjoituksissaan on nähtävissä jo aimo annos epätoivoa, ja ennen hänen kuolemaansa julkaistussa teoksessa *Die Permanenz der Kunst*⁴ hän palasi nuoruutensa teemoihin pettyneenä uusvasemmiston haipumiseen.

Tämä ei tarkoita, että kaikki Herbert Marcusen tunnetuimmat ajatukset olisivat vain osa aikansa poliittista retoriikkaa, tai että hänen henkilönsä ja uransa muistelemisessa ei olisi mieltä. Marcuse oli paitsi merkittävä filosofi myös tärkeä toimija 60- ja 70-luvun yhteiskunnallisissa liikkeissä, joskin hänen toimintansa rajoittui lähinnä julkisiin lausuntoihin ja luennointiin. Mutta näiden vuosipäivien yhteydessä olisi tärkeää nostaa esiin sitä teoreettista ydintä, joka yksiulotteisen yhteiskunnan kritiikin taustalta löytyy. Opiskelijagurun sijaan mielestäni merkittävämpi Marcuse on se, jonka keskeiset teokset ovat osa kriittisen yhteiskuntatieteen ja kulttuurikritiikin kehitystä. Tämän Marcusen merkitys maailmaansa on epäsuorempi kuin banderolleissa komeilleen kapi-nateoretikon.

Marcusen tuotannon keskeisimmät teokset ovat vuonna 1941 ilmestynyt *Reason and Revolution* sekä vuonna 1955 ilmestynyt *Eros and Civilization*. Näissä teoksissa hän kypsytää ne monet teemat, jotka hänen aikaisemmissa kirjoituksissaan vasta orastavat. Vaikka näiden kahden teoksen välillä onkin nähtävissä siirtymä, on niiden peruspyrkimys sama. Taustalla on ajatus vapaasta sivilisaatiosta, ei utopiana vaan aitona historiallisena mahdollisuutena. Ja vaikka teoreettinen pohja muuttuu radikaalisti, on pyrkimyksenä muotoilla objektiivinen perusta vapaan kulttuurin elementtien tarkastelulle: ihmisen todellisten tarpeiden, työn ja vapauden ja teknologian arvioinnille⁵. Etenkin teosta *Eros and Civilization* lukiessa tämä arvostelmapohjan etsintä on mo-

tiivinen, jonka tiedostaminen on ymmärtävälle lukemiselle välttämätöntä. Sama etsintämatka on jatkuva myös vuonna 1964 julkaistussa teoksessa *One-Dimensional Man*, joka onkin pääosin edellisen pääteoksen teemojen toistoa.

Reason and Revolution on osa Marcusen sotaponnisteluja, hänen "sotakirjansa". Sen päällimmäisenä motiivina on kumota käsitys Hegelistä preussilaisen valtion apologetikkona ja totalitäärisen valtion oikeuttajana. Teos on myös itsenäinen kriittisen yhteiskuntatieteen historiikki ja positivistisen yhteiskuntatieteen kritiikki. Näiden pintatason motiivien lisäksi teoksella on tärkeä asema Marcusen koko tuotannossa. Hän muotoilee teoksessa oman käsityksensä Hegelin filosofiasta ja sen suhteesta Marxiin. Marcusen mukaan Hegel on väärinymmärretty, kun tämän tuotanto on tulkittu jyrkäksi idealismiksi. Nämä elementit Hegelin filosofiassa ovat hänen mukaansa sitä alistumista ja kriittisyydestä luopumista, johon tämä elämässään päätyi. Hegelin ajattelun pohjalla on materiaalisen todellisuuden kritiikki, usko vapaaseen yhteiskuntaan. Vahvan valtion puolustaminen ei ollut olennainen osa tätä teoriaa. Marcuse väittääkin, että historiallinen materialismi ei olisi Hegelin nurinkääntämistä, vaan paluuta tämän filosofian juurille. Kansallissosialismin suhde Hegeliin oli taasen negatiivinen: juuri se ymmärsi, miten kiinteä suhde oli Hegelillä ja kriittisellä yhteiskunta-teorialla, etenkin marxismilla. Näin tämän aikalaiskirjoittamisen ja yhteiskuntatieteen historiikin ytimessä on pyrkimys muodostaa vapaan yhteiskunnan teoriaa ja teoriaa siitä, miten muutos on mahdollinen.

Eros and Civilization on tämän etsinnän huipentuma. Voi hyvällä syyllä sanoa, että kaikki sen jälkeen kirjoitettu on reagointia vastoinkäymisiin, aiemman optimismin horjumista. Vuonna 1966 kirjoitettu kriittinen esipuhe on hyvä esimerkki tästä kasvavasta pessimismistä. Mutta vuonna 1955 Marcuse aidosti uskoi löytäneensä sen sivilisaation dynamiikan, joka toisaalta herätti vaatimuksen vapauteen, toisaalta palautti entiset herruusjärjestelmät uudessa muodossa. Tätä herran ja rengin dialektiikkaa hän oli pohtinut jo edellisessä pääteoksessaan. Lähestymistapa oli Sigmund Freudin psykoanalyttisen viettiteorian uudelleentulkinta. Freudin mukaan inhimillinen ahdistus ja kulttuurin tuhoavat voimat olivat sivilisaation välttämätön hinta. Marcuse väitti, että

Freud sekoitti keskenään yhden sivilisaation historiallisen vaiheen ja sivilisaation sinänsä. Hän tarkasteli Freudin viettiteoriaa niin yksilönkehityksen kuin koko sivilisaatiohistorian tasolla, ja selvitti sivilisaation syntymisen ja sen uusintamisen dynamiikkaa. Teollinen yhteiskunta oli Marcusen mukaan keinotekoisesti säilyttänyt sen niukkuuden tilan, joka oli vapaan yhteiskunnan esteenä. Kulttuurin saavutukset toisaalta mahdollistivat vapautumisen, mutta toisaalta olemassa olevat herruusjärjestelmät heijastuivat myös ihmisen sisäiseen luontoon. Ensimmäisen, synnynnäisen luonnon rinnalle syntyi kulttuurinen, "toinen luonto".⁶ Todellinen vapautuminen ei ollut mahdollista ilman tämän ihmisen sisäisen olottuvuuden muuttumista. Mutta tämä vapautuminen ei ollut Marcuselle sisäinen matka tai mystinen kokemus: hän oli kärkevä psykedelialiikkeen kritiikko. Vapautuminen niin ulkoisesta kuin sisäisestä sorrosta oli poliittinen kamppailu.

Kuten edellä todettiin, Marcusen käytännöllisemmät ajatukset tämän vapautumisen toteutumisesta olivat osin ristiriitaisia, ja hänen kasvava pessimisminsä johti hänet vanhuuden päivillä pohtimaan taiteen merkitystä viimeisenä kriittisen ajattelun turva- paikkana yksiulotteisessa maailmassa, niin teollisen kapitalismin kuin reaalisosialisminkin piirissä. Merkittävämpi on hänen panoksensa kriittisen yhteiskuntatieteen perinteen jatkajana ja elvyttäjänä. Hänen ajatuksensa luonnon ja kulttuurin yhteisestä dynamiikasta, *historiallisuuden* teema vahvassa mielessä, on hänen tärkein jäämistönsä, jota näiden vuosipäivien yhteydessä sopii muistaa. Marcuse on osa sitä ajattelun perinnettä, jolle monet nykyiset kriittiset suuntaukset ovat paljosta velkaa. Douglas Kellnerin ennustaman Marcuse-renessanssin sijaan, yksityisajattelijan kuvan korostamisen sijaan, toivoisin tämän perinteen nostamista omaan arvoonsa.

Viitteet

1. Alkuteos ilmestyi vuonna 1964, suomen-nos vuonna 1969 (Weilin + Göös) Markku Lahtelan kääntämänä.
2. Institute für Social Forschung
3. Ehkä eniten kiistaa aiheuttivat hänen kommenttinsa älyllisestä diktatuurista. Vuonna 1978 Habermas pyysi haastattelussa kommenttia teoksessa *Eros and Civilization* olleeseen asiaa koskeneeseen katkelmaan. Marcusen vastaus oli välttelevä, ja hän päätyi ajatukseen "älyllisestä diktatuurista demokratiassa" (!?).

4. Ilmestyi Münchenissä vuonna 1977, englanniksi nimellä *Aesthetic Dimension* vuonna 1978 Bostonissa.
5. Tosin Marcusen kirjoitukset teknologiasta ovat hyvin ristiriitaisia. Hänen teknologiakäsityksessään on vahvoja vaikutteita entiseltä opettajalta Martin Heideggeriltä, mutta jo teoksessa *Eros and Civilization* nämä vaikutteet alkavat vähetä. Toisaalta Marcuse arvioi terävästi teknologian osuutta herruuden kulttuurin pysyttämässä, mutta toisaalta hänen näkemyksensä teknologian vapauttavasta potentiaalista ovat hyvin yksioikoisia: niissä teknologia näyttää puhtaalta välineeltä.
6. Toisin kuin Freudin tulkinnoissa yleensä, Marcuse ei käsitteäkseni nähnyt ihmisluontoa alkuperäisen/luonnollisen idin ja kulttuurisen superegon kamppailuna. Ihminen oli syntymästään lähtien kulttuurinen olento, ja koko hänen viettirakenteensa oli luonnon ja kulttuurin yhteisen dynamiikan tuote. Ero Freudin ja Marcusen välillä oli siinä, että Marcuse uskoi tämän sisäisen kamppailun rauhoittamiseen.

BIBLIOGRAFIA

Teokset:

- *Der deutsche Künstlerroman*, Freiburg-im-Breisgau 1922: yliopiston väitöskirjatyö
- *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt-am-Main 1932: dosentinväitöskirja (habilitaatiotyö)
- *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1941
- *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955
- *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, New York 1958
- *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964 (2. laitos, London, Routledge 1991), *Yksiulotteinen ihminen: Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*, W+G Tapiola 1969, suom. Markku Lahtela
- *An Essay On Liberation*, Boston 1969, *Ihmisen vapautuksesta*, W+G Tapiola 1971
- *Counter-Revolution and Revolt*, Boston 1972, käännetty Jyväskylän yliopistossa nimellä *Vastavallankumous ja kapina*
- *Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte marxistische Aesthetik*, Munich 1977 (*The Aesthetic Dimension*, Boston 1978)

Merkittävät kokoelmat:

- *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt-am-Main 1965
- *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt-am-Main 1965
- *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston 1968
- *Studies in Critical Philosophy*, London 1972
- *Järjen Kriittikki* (Adorno, Horkheimer, Marcuse), toimittanut Jussi Kotkavirta, Vastapaino, Tampere 1991
- Suhrkamp Verlag Frankfurtissa on julkaissut vuodesta 1978 *Marcuse Schriften* -sarjaa, jossa on julkaistu koko Marcusen tuotanto.

Kommentareja:

- Fry, John: *Marcuse, Dilemma and Liberation: A Critical Analysis*, Uppsala 1974
- Geoghegan, Vincent: *Reason & Eros, The Social Theory of Herbert Marcuse*, London 1981
- Kellner, Douglas: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley & Los Angeles 1984
- Lind, Peter: *Marcuse and Freedom*, London & Sydney 1985
- Macintyre, Alasdair: *Marcuse*, 1970 (suomeksi nimellä *Marcuse*, Tammi 1970, suom. Kari Veikko Salonen)
- Marks, Robert W.: *The Meaning of Marcuse*, New York 1970
- Martineau, Alan: *Herbert Marcuse's Utopia*, Montreal 1986

OIKEUDENMUKAISUUS, SUURI FILOSOFIATAPAHTUMA TAMPERE-TALOSSA
Tässä *niin&näin*-lehden numerossa julkaistaan Tampere-talon *Suuressa filosofia-tapahtumassa* toukokuussa 1998 pidettyjä esitelmää aiheesta *Oikeudenmukaisuus*.
Viime numerossa ilmestyivät Joanna Kuçuradin ja Aulis Aarnion esitelmät.

John Passmore

FANAATTISUUS, SUVAITSEVAISUUS JA FILOSOFIA

Silmäillessäni Bertrand Russellin pienimuotoisia kirjoituksia McMaster-yliopiston Russell-arkistossa törmäsin seuraavaan lauseeseen: "Fanaattisuus on ensisijaisesti järjen käytön älyllistä vajavaisuutta..., sellaista johon filosofiasta löytyy älyllinen vastamyrry".

Tämä viehätti minua erityisesti, sillä olin juuri ilmestyneessä esseessäni perustellut näkemystä, että koko Humen kirjallinen tuotanto – niin historiallinen, poliittinen kuin tietoteoreettinenkin – voidaan nähdä tähtäävän juuri (vaikkakaan ei yksinomaan) fanaattisuutta vastaan. Vähän myöhemmin sain niinikään tietää, että italialainen filosofian historioitsija Nicola Abbagnano oli lausunut Kantista lähes samoin.

Tämä ei tietenkään sulje pois mahdollisuutta, että on olemassa fanaattisia filosofeja. Isaiah Berlin sanoi kerran juuri sellaisiksi loogisen positivismin ääri-edustajia ja saksalainen psykologi Joseph Rudin väitti teoksessaan *Fanaattisuus* aivan samaa Kantin kategorisista imperatiiveista. Jos kuitenkin voin osoittaa, että tietynlainen filosofointi voi palvella fanaattisuuden vastamyrrykynä, edesauttaa se ainakin karkottamaan käsitystä filosofiasta vain älyllisenä pelinä.

Jos olen oikeassa, minulle ehkä vastataan, että pitäisi olla runsain mitoin kirjoja, jotka jo otsikossaan julistavat, että ne on suunnattu mitä tahansa vallitsevaa fanaattisuutta vastaan, sillä fanaattisuutta on esiintynyt ikaikaisesti mitä moninaisimmissa muodoissa. Filosofiasa teokset, jotka julistavat vastustavansa fanatismia, ovat kuitenkin erittäin harvinaisia, toisin kuin psykologisessa tai historiallisessa kirjallisuudessa.

Tilanne muuttuu hieman, jos muistelemme miten merkillisellä tavalla kaksi sanaa ilmestyi lähes samanaikaisesti englannin kieleen 1600-luvulla. Nämä sanat olivat 'entusiasmi' (innostus, into, intoilu, hurmahenkisyys) ja 'fanaattisuus' (kiihkoilu, kiihkomielisyys). Ne toimivat jonkin aikaa toistensa synonyymeina ja 'entusiasmi' käytettiin yleisemmin siitä, mitä nyt kutsumme 'fanaattisuudeksi'.

Epäilemättä nämä sanat ovat nykyään niin etäällä toisistaan, että filosofian opettaja, joka haluaisi nostattaa 'entusiasmiä' oppilaissaan varmaankin närkästyisi ajatuksesta, että olisi käännättämässä heitä 'fanaatikoiksi'.

Lukiessani huolella *Humen* kirjoituksia huomasin, että arvostellessaan 1600-luvun uskonnollisia kiihkoilijoita hän lähes aina sanoo 'entusiasmi' silloin kun me sanoisimme 'fanaattisuus'. Vain kerran hän ei tee niin: käsitellessään 'runollista entusiasmiä', sen ajan kirjallisuudenteorian onttoa fraasia *Treatise*-teoksessaan. Tämä romantiikan runoilijoiden käyttämä fraasi teki sanasta 'entusiasmi' kunniallisen.

Kun tunnustetaan sanojen aikaisempi synonyymisyys, lisääntyvät huomattavasti ne teokset, joissa filosofit ovat suoraan käsitelleet fanaattisuutta.

Remigian
 there is a
 number of
 of move
 even as we

Five warriors found at Remigian

1-13 The group and group of five warriors found at Remigian

a group is only about 1-13 The group group of five warriors found at Remigian



Näihin on varmasti luettava *Henry Moren Voitettu entusiasmia: Lyhyt esitys entusiasmin luonteesta, syistä ja parantamisesta* ja *Locken "Entusiasmista"* (jonka lisäämistä *Essay*-teoksensa neljänteen painokseen hän piti välttämättömänä), samoin kuin sitä edeltävä luku "Järki ja usko", joka ei ole tässä yhteydessä yhtä selvästi merkittävä. Samaa ryhmään kuuluvat *Shaftesburyn "Kirje entusiasmista"*, *Humen* essee "Taikausko ja entusiasmia" ja monia vähemmän tunnettujen kirjoittajien töitä.

Kaiken kaikkiaan teoksia ei ole paljon; pääasiassa ne oli omistettu peittoamaan puritaanilahkolaiset, joiden toiminta oli vastuussa siitä, että 1600-luvulla yhtäkkiä niin 'fanaattisuus' kuin 'entusiasmikin' ilmestyivät englannin kielien sanastoon.

Sanakirja *The Shorter Oxford Dictionary* säilyttää 'entusiasmin' ja 'fanaattisuuden' vanhan yhteyden ja jopa myöntää niiden vanhemman synonyymisen käytön, jossa molemmat tarkoittivat jumalanvaltaamaa (god-possessed), mutta erottaa niiden uudemmassa käytössä, vaikkakin vain aste-eron. Se määrittelee 'fanaattisuuden' kohtuuttomaksi entusiasmiksi erityisesti uskonnollisissa kysymyksissä. Jos nyt tunnollisina etsimme saman sanakirjan määritelmän 'entusiasmista', huomaamme sanan määritellyksi — nykyaikaisessa merkityksessään — tunteen haltioituneeksi kiihkeydeksi jonkun ihmisen, asian jne. puolesta. Liittämällä nämä määritelmät yhteen joudumme päättämään, että 'fanaattisuus' on kohtuuton määrä haltioitunutta kiihkeyttä. — Melko mahtavaa ja kohtuuttomuudessaan jo määritelmän mukaan pahaa.

Russell määritteli fanaattisuuden järjen käytön vajavaisuudeksi kieltämättä siltä tunneperäisiäkään sävyjä — eräässä myöhemmässä radiopuheessaan hän liittää sen erityisesti pelkoon. Oxfordin sanakirja määritelmässään viittaa tunteen liiallisuuteen. Kuinka filosofin tulisi vastata kriittisesti tämänlaatuisen kohtuuttomuuteen?

Fanaatikko vastaisi melko varmasti arvostelijoilleen, että mikään määrä haltioitunutta kiihkeyttä ei voi olla kohtuutonta, jos se kohdistuu ihmiseen tai asiaan, jolle fanaatikko on omistautunut.

Filosoifeilla taas ei ole hallussaan minkäänlaista innoittajaa, joka kuten lääkärin kuumemittari vakuuttaa potilaan liian korkeasta ruumiin lämmöstä, voisi tehdä jotain vastaavaa fanaatikon kiihkon määrän suhteen.

Ehkä meille kelpaisi paremmin amerikkalainen määritelmä, arvatenkin vähemmän tunnepitoinen ja älyllisempi kuin brittiläinen. Scribnerin sanakirjan mukaan fanaatikko on järjettömän liioitteleva mielipiteissään tai näkemyksissään esimerkiksi uskonnosta tai politiikasta. Tämä antaa vähintäänkin sen vaikutelman, että fanaattisuus on järjen vajavaisuutta. 'Järjettömän liioitteleva' on kuitenkin ongelmallinen ilmaisu samalla tavoin kuin 'kohtuuton haltioituminen'. Sitä käytetään usein torjumaan epäortodoksisia näkemyksiä. Ei ole kovin useita filosofien vakavasti esittämiä näkemyksiä, joita suuri yleisö ei olisi halveksien torjunut juuri noilla sanoilla. Ajan kanssa saattaisimme saada järjettä fraaseihin 'järjettömän liioitteleva' ja 'kohtuuton haltioituminen', mutta molemmissa tapauksissa väite, että filosofia ottaisi tehtäväkseen tarjota näille vastamylyn, saattaisi johtaa filosofin kutistumiseen ikäväksi, ylivarovaiseksi henkilöksi, joka pelkää kaikkea mikä uhkaa vakiintunutta arvostettua asemaa.

Sanalle 'fanaattinen' on hieman lievempikin käyttö, jonka siteeraamani sanakirjat jättävät huomiotta. Sen mukaan sana ei kuvaa pelkästään sellaisia henkilöitä, joilla on kohtuuton määrä haltioitunutta kiihkeyttä tai liioittelevia näkemyksiä, vaan korkeintaan ehdottaa, että sillä kuvattu henkilö omistaa liikaa aikaa tai vaivaa tiettyyn toimintaan, kuten he, joita kutsuisimme jalkapallofanaatikoiksi, surffausfanaatikoiksi tai puhtausfanaatikoiksi. On olemassa italialainen oopperakin nimeltään Musiikki-fanaatikko (*Il fanatico per la musica*).

Käytettävissämme ei kuitenkaan ole filosofista taulukkoa, josta näkisimme mikä on soveltuva määrä kiinnostusta mihinkin toimintaan. Emme edes haluaisi sellaisen taulukon olevan olemassa. Jostakin toiminnasta tavallista kiinnostuneemmat ihmiset lisäävät moninaisuutta ja luovuutta yhteiskunnassa. Heitä kutsuvat fanaatikoiksi todennäköisesti ne, jotka eivät jaa heidän intressejään. Sana 'fanaattinen' voi rappeutua pelkäksi haukkuma-sanaksi, joka kohdistetaan vaikkapa lempeämmän lajin ympäris-

tönsuojelijaan, tai joka ilmaisee pikemminkin huvittunutta suvaitsevaisuutta kuin suoranaista vihamielisyyttä.

Kaiken tämän jälkeen saatamme löytää *Russellin* julistuksesta kaksi virhettä.

Niistä ensimmäinen sisältyisi olettamukseen, että fanaattisuus on, sikäli kuin se on vajavaisuutta ollenkaan, järjen käytön pikemmin kuin tunnepitoista vajavaisuutta. Toinen virhe sisältyisi hänen olettamukseensa, että filosofia voisi millään tavalla toimia sille vastamyökkynä.

Vaikka *Hume* filosofina esitti perusteita fanatismia vastaan, hän nimenomaan kiistää, että filosofia voisi olla "mielen lääkettä".

Minä puolestani toivon voivani esittää fanaattisuudesta selvityksen, joka ei ole täysin mielivaltainen, joka asettuu jossain määrin yhteyteen kuvaamieni käyttötappojen kanssa ja joka vielä paljastaa, missä mielessä fanaattisuus sisältää järjen käytön vajavaisuutta, ja millä keinoin filosofia silloin voi toimia sen vastamyökkynä.

Ensimmäisenä mieleen tulee määritellä fanaatikko henkilöksi, jolla on yksiraiteinen mieli. Muodollisemmin voimme sanoa, että fanaatikko on henkilö, joka toimintatapaa valitessaan ottaa aina huomioon vain yhden tavoitteen ja harkitsee vain yhdellä tavalla. Voitaisiin väittää, että tämä on järjen käytön vajavaisuutta, näkemyksen kapeutta ja sille filosofinen vastamyökky olisi utilitarismi, jonka mukaan toimintatapojen valinnassa on oikein toimittaessa otettava huomioon kaikkien niiden olentojen intressit, joita toiminta koskee — ei milloinkaan vain yksittäistä intressiä tai intressin lajia kuten fanaatikko tekee. Otetaan alkeisesimerkki:

Henkilöä ei voida pitää jalkapallofanaatikkona pelkästään jos hänen käyttäytymisensä pelissä osoittaa meidän silmissämme liiallista haltioitunutta kiihkeyttä, vaan vasta kun näin käyttäytyvä henkilö käyttää jalkapallo-otteluun päästäkseen varoja, joita tarvittaisiin perheen ruokkimiseen, tai lahjoittaa ne jalkapallojoukkueelle, tai laiminlyö velvollisuutensa perhettä, työnantajaa, ystäviä, oikeusjärjestystä vastaan jättämällä vaille huomiota näiden intressit voidakseen tyydyttää oman kiinnostuksensa jalkapalloon. Muussa tapauksessa häntä voitaisiin oikeammin kutsua innokkaaksi kannattajaksi, faniksi, kuin fanaatikoksi — mikä viittaa vain sellaiseen kiinnostuksen määrään, joka ylittää tavanomaisen. Kutsuttakoon tämän rajan ylittävää henkilöä mieluummin fanaattiseksi jalkapalloilijaksi kuin fanaattiseksi ilman lisämääreitä.

Tämä pitää yleisemminkin paikkansa. Adjektiivia 'fanaattinen' käytetään yleisesti kuvaamaan tiettyä toimintaa, uskomusjärjestelmää, ohjelmaa tai liikettä, johon fanatismi liittyy. Me puhumme fanaattisista shakinpelaajista, muslimeista tai ympäristönsuojelijoista.

Utilitarismin manaaminen fanaattisuuden vastamyökkyksi sillä perusteella, että se arvioi toiminnan vaihtoehtoja kaikkien osallisten intressien eikä vain yksittäisen intressin kannalta, sisältää ongelman. Joku voisi vastata, että itse asiassa utilitarismi on ainoan tähän mennessä esittämäni kriteerin perusteella fanaattinen oppi. Eikö se säädäkin klassisessa muodossaan, että arvioitaessa toimintaa ei tule onnellisuuden lisäksi ottaa huomioon mitään muuta, vaikka ei olisikaan kyse vain yhden yksittäisen ihmisen onnellisuudesta? Se on siis perusolemuksestaan yhden asian oppi. Myöhemmät versiot saattavat käyttää termejä 'intressi' tai 'mieltymys' 'onnellisuuden' sijaan, mutta eikö tässäkin tapauksessa jätetä huomiotta oikeudenmukaisuuden tai tasavertaisuuden, sovittujen tai luonnollisten oikeuksien vaatimukset? Tämä vastalause esitetään usein utilita-

rismia kohtaan.

Jos meidän tulee tällaisen tulkinnan mukaan kutsua *J.S. Millia* fanaatikoksi, jokin on mennyt todella vikaan. *J.S. Mill* on varmasti antifanaatikon perikuva. Mutta *Mill* joutuu myöntämään, että on parempi olla tyytymätön Sokrates kuin tyytyväinen sika ja rikkoo näin käsityksen, jonka mukaan onnellisuuden tulisi olla ainoa tavoitteemme. Entä *Benthamin* väite "Jos mielihyvän määrä on yhtä suuri, on lasten tikkuleikki yhtä hyvää kuin runous"? Eikö se ole tyypillisesti fanaattinen kieltäessään erot ja väittäes-



sään, että vain yhdellä asialla eli mielihyvän määrällä on merkitystä?

Mill kuvaa esseessään *Benthamia* suureksi kumoukselliseksi ja aikansa ja maansa suureksi kriitikoksi, mutta kuten voimme monessa tapauksessa todeta, kumouksellisuus ja kriittisyys voi olla fanaattista — Punaiset Khmerit olkoot esimerkkinä.

Mill jatkaa *Benthamista*: "hänellä ei ollut minkäänlaista ymmärtämystä monien ihmismielen luonnollisten ja voimakkaiden tunteiden suhteen", ja "hänen kykyään ymmärtää omastaan poikkeavaa mieltä haittasi vajavainen mielikuvitus", ts. häneltä puuttui ymmärtävää mielikuvitusta. Näin *Mill* kuvaa vajavaisuutta, joka on tyypillinen fanaatikoille.

Näyttää siis siltä, että vaikka utilitarismi on oppina antifanaattinen kieltäessään vain yksittäisen intressin tai rajoitettujen intressien huomioon ottamisen, se voi omaksua fanaattisen muodon väittäessään, että vain yhdenlainen intressi, kuten mielihyvän maksimointi, voidaan ottaa huomioon. (Samalla tavalla voitaisiin erotella taloudellisen rationalismin ei-fanaattinen ja fanaattinen muoto, jolloin jäl-

kimmäinen vaatisi, ettei poliittisessa toiminnassa saa ottaa huomioon mitään muuta kuin bruttokansantuote.)

Kuitenkin epäröimme kutsua *Benthamia* fanaatikoksi. Tämä voi johtua siitä, että vaikkakin hänellä on joitakin fanaatikon ominaisuuksia, häneltä puuttuu eräitä muita, joita meidän on vielä tutkittava. Ensin tutkimme toista moraalisen asennoitumisen yksipuolisuuden muotoa, joka on ollut varsin levinnyt fanaatikkojen keskuudessa: käsitystä, jonka mukaan määritelläksemme moraalisen meidän tarvitsee vain viitata Jumalan tahtoon.



Tämä oppi vie meidät takaisin käsitteen 'fanaattinen' uskonnollisiin juuriin. Alkujaan sana tuli englannin kieleen kuvaamaan puritaanisia lahkoja. Sanan alkujuri on latinan 'fanum', joka tarkoittaa jumaluudelle pyhitettyä paikkaa.

Tästä roomalaiset itse johtivat sanan 'fanaticus', joka alunperin merkitsi inspiroitunutta, Oxfordin sanakirjan mukaan Jumalan valtaamaa. Myöhemmin sana kuitenkin tuli merkitsemään "villii" tai "hurjaa", kun se liitettiin Cybelen ja Isiksen palvontaan. *Cicero* käytti tätä ilmaisua tiettyistä filosofeista. Hänen mielestään fanaattisuuden vastamyökkynä toimi hänen oma akateeminen skeptisminsä, ei filosofia yleensä.

Uskonnollisille fanaatikoille varsin yleisen käsityksen mukaan heidän toimintansa on Jumalan tahdon mukaista myös silloin, kun siihen liittyy tekoja, joita yleensä pidämme tuomittavina, kuten esimerkiksi toisin ajattelevien tappaminen, kiduttaminen tai vangitseminen. Olisi kuitenkin fanaattisuuden käsitteen paisuttamista väittää, että jokainen sellainen on fanaatikko, joka uskoo moraalisen käyttäytymisen olevan Jumalan tahdon mukaista käyttäyty-

mistä. Tämähän sisältäisi lähes jokaisen yksijumalaisuuteen uskovan. Paljon riippuu ensinnäkin siitä, kuinka Jumalan tahto oletetaan tunnetuksi ja mitä tämän tahdon oletetaan vaativan.

Vaikka antifanaattiset filosofit eivät uhmaakaan käsitystä, jonka mukaan moraalinen toiminta on aina Jumalan tahdon mukaista, he uhmaavat lahkolaisten käsitystä, jonka mukaan moraalin tuntemiseksi on ensin määriteltävä Jumalan tahto, joka voidaan löytää vain erityisen ilmoituksen avulla ja jonka saaneilla on täydellinen valta päättää

mitä muiden on tehtävä. Cambridgelainen 1600-luvulla elänyt platonisti *Ralph Cudworth* on esimerkki tällaisesta kyseenalaistajasta.

Cudworth seurasi olennaisilta osiltaan *Platonin* teosta Euthyfron väittäessään, että vaikka toimiessamme moraalisesti toimimme Jumalan tahdon mukaisesti, emme tarvitse mitään erityistä ilmoitusta tietääksemme miten meidän tulisi käyttäytyä. Kun Jumala tahtoo, että toimimme tietyllä tavalla, se johtuu siitä, että tämä toiminta on moraalista. Se ei ole moraalista Jumalan tahdon vuoksi, vaan Jumala tahtoo niin, koska se on moraalista. Pystymme siis itse näkemään mikä on moraalista käyttämällä järkeämme ilman erityistä ilmoitusta.

Järki itsessään on *Cudworthin* mukaan "Herran kynttilä", kuten ajattelivat myös *Locke* hänen jälkeensä ja *Whichcote* ennen häntä. Mutta se on kynttilä eikä lahkolaisten kokemakseen väittämä soihtu; se ohjaa meitä ajattelussamme, se on älyllinen eikä ekstaattinen. Vaikka *Cudworth* onkin muutoin täysin eri linjoilla filosofisissa uskomuksissaan kuin *Russell*, hän olisi tämän kanssa samaa mieltä siitä, että fanaattisuus nojaa järjen käytön virheisiin ja että filosofia on sille vastamyökkynä. Tämä ei silti lainkaan kiellä sitä, että moraalinen toiminta on Jumalan tahdon mukaista. Uskollisuus tälle näkemykselle

ei välttämättä sisällä fanaattisuutta.

Tätä tarkastelua voisi paljonkin laajentaa ottamalla huomioon monet muut yhteen asiaan keskittyvän fanaattisuuden muodot, mutta luulen tämän riittävän sen seikan osoittamiseksi, että vaikka fanaatikot ovat luonteenomaisesti yhden asian ajattelijoita ja asiamiehiä, on tehtävä ero niiden välillä, jotka ovat fanaattisia ja niiden jotka eivät ole fanaattisia keskittyessään asiaansa. On siis olemassa sekä fanaattisia että ei-fanaattisia ympäristönsuojelijoita, tasa-arvon vaatijoita, vapaan tahdon (libertarian) kannattajia jne. Luontein tapa tehdä tämä ero on sanoa, että ei-fanaattinen henkilö, kuten *Mill* toteaa, saattaa pitää yhtä asiaa ensisijaisen tärkeänä, mutta on valmis myöntämään että muitakin tekijöitä on otettava huomioon, tai kuten *Cudworthin* tapauksessa, yhden periaatteen hyväksyminen ei sisällä erinäisiä sen oletettuja seurauksia.

Mutta vielä jotain muutakin tarvitaan selittämään, miksi emme halua lukea *Benthamia* fanaatikoksi hänen utilitarisminsa yksiulotteisesta luonteesta huolimatta. Tunkeutuessaan filosofiaan — ja nyt en puhu fanaatti-

suuden psykopatologiasta — nämä muut huomioonotettavat näkökohdat kuuluvat kolmeen ryhmään: tietoteoreettiseen, moraaliseen ja poliittiseen, joista kaksi viimeksimainittua kulkee käsi kädessä.

Esseissään, kuten odottaa saattaa, Locke suuntaa tulituksensa sellaista fanaattikkoa vastaan, joka uskoo, että on olemassa erityinen tiedon lähde (kun puhutaan tiedosta ankarassa platonisessa merkityksessä), joka on epäilyksetön ja oikeuttaa ne moraaliset ja poliittiset teot, joihin fanaattikko sitoutuu. Uskonnollisessa fanaattisuudessa tätä yleensä kutsutaan ilmoituksiksi ja se voi saada kaksi eri muotoa: ulkoisen tai sisäisen.

Sisäinen ilmoitus on fanaatikon yksityinen kokemus, sen saavat Jumalan erityisesti valitsemat henkilöt. Ulkoista tietä ilmoituksen voi tulla tuntemaan joko lukemalla pyhiä kirjoituksia tai kuuntelemalla tietyn kirkkokunnan pappeja tai hyväksymällä auktoriteetiksi sisäisen ilmoituksen saaneen oraakkelin tai gurun. Toisella tasolla voidaan olettaa, että lukiessaan pyhiä tekstejä fanaattikko kokee sisäisen ilmoituksen, joka paljastaa pyhien tekstien todellisen sanoman, ja pyhien kirjoitusten ulkoista ilmoitusta voi siis ymmärtää ainoastaan sisäisen ilmoituksen avulla. Tai voidaan myös sanoa, että ne jotka yrittävät omin ponnistuksin päätellä kirjoitusten sisältöä joutuvat vääjäämättömästi harhateille, koska vain erityisin lahjoin varustetut yksilöt tai Jumalan perustama kirkko voi sen tehdä. Mikä tahansa näistä opeista voi johtaa fanaattisuuteen, vaikka 1600- ja 1700-luvuilla se liitettiin erityisesti sellaisiin, jotka nojasivat yksityisiin ilmoituksiin, joko välittömiin tai Raamatun yksityisestä tutkimisesta syntyneisiin.

Locken Esseiden pääasiallisena tavoitteena on määritellä tiedon rajat, vaikka esityksen pituus saattaa hämärtää tätä seikkaa. Tulokset eivät koske vain tieto-oppia vaan myös uskon etiikkaa: "ei tule hyväksyä ainoatakaan väittämää suuremmalla varmuudella kuin ne todisteet oikeuttavat, joille se rakentuu". (Lähempää tarkastelua varten ks. *J.A.Passmore: "Locke and the Ethics of Belief"* teoksessa Anthony Kenny (toim.), *Rationalism, Empiricism and Idealism*, Clarendon Press, Oxford, 1986, ss. 23-46). Saatuaan valmiiksi teoriansa tiedosta Locke käyttää sitä hyökkäykseen puritaanisia fanaattikkoja vastaan, mutta ei pelkää näiden uskomuksia vastaan vaan "vastustamaan kaikkia järjettömyyksiä, jotka täyttävät lähes kaikki uskonnot, jotka pitävät vallassaan yhteiskuntaa ja jakavat sitä".

Locke ei kiellä, etteikö voisi olla olemassa sellaista asiaa kuin jumalallinen ilmoitus. Hän vain kysyy, miten kukaan voi tietää, että tietty henkilö saa tai on saanut sellaisen ilmoituksen. Tämä 'kukaan' sisältää myös henkilön, joka on saanut oletetun ilmoituksen. Kuinka hän voi tietää, että ilmoitus on jumalallista alkuperää? Käyttäen samantyyppistä perustelua kuin *Hume* myöhemmin ihmeiden yhteydessä *Locke* kirjoittaa seuraavasti: "Sille, että jokin perinteinen ilmoitus sen esitetyssä sanamuodossa ja meidän ymmärtämässämme merkityksessä olisi jumalallista alkuperää, ei ole mitään todistetta, joka olisi yhtä kirkas ja varma kuin järjen periaatteiden todistus, ja siksi mikään, mikä on järjen kirkkaiden ja itsestään selvien periaatteiden vastaista tai ristiriidassa niiden kanssa, ei ansaitse oikeutta tulla vaadituksi tai hyväksytyksi uskon asiana, jonka kanssa jär-



jellä ei ole mitään tekemistä".

Myös *Leibniz* oli entusiasmin vastustaja. Kommentoidessaan *Locken Esseiden* tätä jaksota *Uusissa esseissään* hän on samaa mieltä siitä, että jos yksityisen ilmoituksen sanotaan olevan järjen arvostelun tavoittamattomissa, niin tämä antaa ilmoituksen saaneelle henkilölle laadullisesti ja määrällisesti sellaisen varmuuden, jota järki ei voi saavuttaa, ja näin avataan ovet kaikille uskonnollisen fanaattisuuden muodoille. Kuitenkin *Leibniz* yhä haluaa puhua sisäisestä vakaumuksesta, jonka mukaan ilmoitus todellakin tulee Pyhäältä Hengeltä. Hän ei oikeastaan vastaa *Locken* kysymykseen: miten tiedämme että se todella on peräisin Pyhästä Hengestä? Jos vastaus kuuluu, että tiedämme sen, koska ilmoitus on niin rationaalinen, silloin ilmoitusta ei aseteta järjen yläpuolelle. Ilmoitusta voidaan silloin yksinkertaisesti verrata siihen meille kaikille tuttuun kokemukseen, jossa yhtäkkiä tulemme tietoisiksi jostakin, joka näyttää meistä ongelman ratkaisulta.

Tuntemme sisäistä varmuutta siitä, että tässä on ratkaisu, mutta kuitenkin — elleimme ole fanaattikkoja — ymmärrämme, että hyväksyttävän ratkaisun tulee kestää muiden suorittama rationaalinen tutkinta. Ei riitä, että yksinkertaisesti toteamme: "Tiedän sen olevan totta. Se tuli minulle kuin salama kirkkaalta taivaalta". Ja tämä pätee sitäkin enemmän fanaattikkoihin, kun eri fanaatikot esittävät aivan vastakkaisia väitteitä, joiden kaikkien väitetään perustuvan täydelliseen varmoihin henkilökohtaisiin ilmoituksiin. *Locken* mielestä fanaattikko väittää omistavansa sellaista tietoa, joka ylittää ne tiedon rajat, jotka *Locke* uskoo nähneensä. *Hume* rajoittaa tiedon ideoitien suhteiden havaitsemiseen ja on siten vielä ilmeisemmin anti-fanaattinen.

Luonnollisesti 1600- ja 1700-luvun filosofit, kuten olemme todenneet, keskittyivät uskonnolliseen fanaattisuuteen, sillä vaikka se usein johtikin poliittisiin vaatimuksiin, tietyt Raamatun osat olivat ainoita auktoriteetteja joihin fanaatikot luottivat. Tietenkin vetoaminen pyhinä pidettyihin kirjoihin, joita ei aseteta kyseenalaisiksi minäkään yksityiskohdan suhteen, oli se Vanha Testamentti,

Uusi Testamentti tai Koraani, on edelleen varsin tuttu ilmiö fanaatikkojen keskuudessa. "Pieni punainen kirja" toimi samalla tavalla maolaisten keskuudessa. Heidän tunnuslauseensa oli sama kuin puna-armeijan: "Lue Puhemies Maon kirjoituksia. Tee niinkuin Puhemies Mao sanoo".

Kommunistisessa maailmassa *Marxin*, *Leninin* ja *Stalinin* kirjoitukset toimivat samalla tavalla. Kenelläkään ei ollut vapautta sanoa suoraan, että nämä olisivat erehtyneet missään kohdassa, vaikka saattoikin esiintyä väitteitä siitä, mitkä kohdat olivat keskeisiä ja millä määrättyllä tavalla tiettyä kohtaa tuli tulkita niin että se sopisi yhteen muiden kohtien kanssa. Tämän yhteensopivuuden epäileminen ei ollut sallittua.

Locken ja *Spinozan* kriittinen tekniikka oli vielä käyttökelpoinen: nämä ovat teoksia, jotka ihmiset ovat kirjoittaneet tietynä aikana tietyllä yleisölle, jolla kirjoittajien tavoin on tietyt uskomukset ja tietty mielikuvituksen voima. *Locke* ja *Hume* voisivat lisätä, että kirjoittajat käsittelevät aiheita, joita ei suoranaisesti voi näyttää toteen. Siksi tällaisten kirjoitusten käsittely niin, että kenelläkään ei ole lupa niitä arvostella, on selvä esimerkki kovan linjan fanatismista. Voisin lisätä että joku voi olla niistä poikkeuksellisen innostunut olematta fanaatikko, uskoa että ne sisältävät useita totuuksia ja että ihmiset olisivat parempia jos hyväksyisivät ne. Silloin on kysymys kannattajasta (fan) eikä fanaatikosta.

On helppoa nähdä, miten siirrytään fanaattisuuden tietoteoreettisesta kritiikistä fanaattisuuden kritiikkiin moraalisisilla ja poliittisilla perusteilla. Kuitenkaan tämä siirtyminen ei aina ole mahdollinen. Tässä kohdassa on tehtävä ero yksityisten ja julkisten fanaatikkojen välillä.

Yksityiset fanaatikot, olivatpa he yksilöitä tai kultin jäseniä, voivat uskoa että heidän seuraamansa opettaja tai tietty kirja on erehtymätön. Tässä ajattelen erityisesti pieniä lahjoja, joiden jäsenet ylpeilevät jumalallisella valaistumisellaan, mutta joilla ei ole mitään halua voittaa käännynnäisiä tai rangaista niitä jotka ajattelevat toisin. He ovat ylpeitä erilaisuudestaan ja usein vetäytyvät mahdollisimman kauas näkemästään maailmasta, koska sen asuttavat ei-valaistuneet ja koska se on kiusausten lähde. Heillä ei ole mitään halua vainota ei-valaistunutta enemmistöä. Pikemminkin he tuntevat sääliä näitä kohtaan. He saattavat uskoa, että ei-valaistuneet joutuvat kärsimään jollain tavalla kuoleman jälkeen, mutta he itse eivät toimi aiheuttaakseen näille kärsimyksiä.

Julkiset fanaatikot puolestaan toimivat tai vaativat valtiolta toimia niitä vastaan, jotka eivät jaa heidän uskoaan. Se minkä vaihtoehdon he valitsevat riippuu heidän suhteestaan valtioon. He saattavat vaatia uudenlaisen valtioorganisaation pystyttämistä, jolloin fanaatikot usein turvautuvat yksittäisiin terroritekoihin, tai he ehkä kykenevät käyttämään valtiollisia voimia tavoitteensa saavuttamiseksi.

Yksityisille ja julkisille fanaatikoille on yhteistä käsitys, jonka mukaan ne, jotka eivät jaa heidän uskomuksiaan ovat jollain tavoin moraalisesti heitä huonompia. Heitä erottaa käsitys siitä oikeuttaako tämä toimimaan ei-valaistunutta kohtaan tavalla, jota he pitäisivät moraalittomana suhteessa ihmisiin, jotka ovat heidän kanssaan eri mieltä muista asioista kuin siitä, mitä he pitävät tärkeimpänä esimerkiksi kiduttamaan, tappamaan tai vangitsemaan heitä. Joissakin tapauksissa he ovat valmiita tekemään näin jokaiselle, joka ei ole aktiivisesti heidän puolellaan — ei pelkästään niille, jotka ovat heidän järkkymättömiä vastustajiaan. Ranskalainen vallankumouksellinen *St Just* totesi: "Meidän ei tule rangaista pelkästään petteureita vaan kaik-

kia ihmisiä, jotka eivät ole innokkaita kannattajia". He voivat käyttää pommeja, jotka eivät tapa vain tiettyjä heidän vihansa kohteita vaan myös niitä, joita sanomalehdet kutsuvat "viattomiksi sivullisiksi".

Kovan linjan fanaatikon maailmassa ei ole viattomia sivullisia. Sivulliset ovat automaattisesti syyllisiä. Jotta he olisivat viattomia, heidän tulisi auttaa pommin heittämisessä.

Ei ole epätavallista, että fanaatikot siteeraavat pyhiä kirjoituksia edukseen. Niinpä kristityt fanaatikot lainaavat "Pakota heitä tulemaan sisälle" oikeuttaakseen pakkokäännytykset, tai kärjistetyimmässä tapauksessa he saattavat siteerata lausetta "Se joka ei ole minun puolellani on minua vastaan". *Voltaire*n näytelmässä "Muhammed vai fanatismi" (*Mahoumet ou le fanatisme*), joka nyt julkaistuna varmasti aiheuttaisi vaatimuksia *Voltaire*n murhaamiseksi, *Voltaire* antaa *Muhammedin* sanoa karkeasti kääntäen: "Väittely on jumalatonta. Menkää tiehenne te kuolevaiset, jotka olette kyllin häpeämättömiä ajatellaksenne itse ja katsoaksenne omin silmin. Joka uskaltaa ajatella ei ole syntynyt uskomaan minuun. Hiljaa totteleminen on sinun ainoa kunniasi". Tekipä tämä oikeutta *Muhammedille* tai ei, se tiivistää kovan linjan julkisen fanaattisuuden. *Pol Pot* määräsi joukkonsa ampumaan jokaisen, joka uskalsi esittää kysymyksen.

Filosofian tehtävä, jos sillä sellainen on, on vapaan keskustelun harjoittaminen, osallistujien kannustaminen asettamaan kysymyksiä, pohdiskelemaan, selkeyttämään vastaväitteensä ja erimielisyytensä perusteet. Ei siis ole lainkaan yllättävää, että *Locke*, *Spinoza*, *Mill* ja *Russell* kaikki tuomitsevat fanaattisuuden ylistämällä suvaitsevaisuutta. Suvaitsevaisuus on moraalisesti ja poliittisesti tärkein eroavuus filosofien ja kaikenlaisten fanaatikkojen — vaikkakaan ei asian kannattajien välillä. Tietenkin filosofien kirjoituksiin suvaitsevaisuudesta pätee sama mitä he sanoivat raamatullisista kirjoituksista: kirjoittaja ja sanoman kohteet ovat eläneet tietynä aikana, tietyin uskomuksin ja tietyllä mielikuvituksen voimalla varustettuja. Samalla paljon siitä, mitä heillä oli sanottavanaan, heidän yleiset perustelunsa, ovat eläneet tähän päivään saakka.

Nämä äsken esille ottamani kysymykset ovat liian laajoja yksityiskohtaisesti käsiteltäviksi näin puheen lopussa. Entusiasmista aiemmin sanomani hengessä minun on kuitenkin tehtävä ero kahdenlaisen suvaitsemattomuuden välillä. Toista kutsun pehmeäksi suvaitsemattomuudeksi ja toista kovaksi suvaitsemattomuudeksi. Etymologisesti "suvaita" on yksinkertaisesti "sietää", minkä voimme vaihtaa ilmaisuihin "kestää" tai "kärsiä". Suvaitsemattomuus on sitä, että ei voi kestää tai kärsiä jotakin asiaa. Tietyllä tavalla jokaisen filosofin tulisi olla suvaitsematon virheellisinä pitämiään todisteluita, sameaa ajattelua, ja välttämättöminä totuuksina pidettyjä kyseenalaistamattomia oletuksia kohtaan. Filosofit, joka ei osoita tällaista pehmeää suvaitsemattomuutta, ei yksinkertaisesti täytä paikkaansa. Tietenkään hän ei tunne pakottavaa tarvetta kirjoittaa vastinetta sanomalehtiin päivittäin.

On paljon mitä yksittäisen filosofin on kestettävä pelkästään voidakseen työskennellä rauhassa. Televisiossa ja päivälehdissä on epäilemättä paljon sellaista, mitä filosofi varmasti pitää sietämättömänä tässä lievässä merkityksessä. Kun filosofi korjaa kirjoitusta tai arvostelee kirjaa, on se minun käsitteistössäni "pehmeää" suvaitsemattomuutta, samoin kuin sellainen suvaitsemattomuus, jota kokee, mutta ei tuo julkisuuteen.

Olettakaamme, että eräs sietämättömistä asioista on televisioevankelistojen esiintyminen. Television sulkeminen

heti kun evankelista tulee ruutuun on esimerkki pehmeätä suvaitsemattomuudesta. Jos television katkaisija on liitetty laitteeseen, joka tappaa puhuvan ihmisen tai pimentää kaikkien kuvaruudut, tai jos käyttäisin mainostajana vaikutusvaltaani saadakseni evankelistan ruudusta, olisi kysymys kovan linjan suvaitsemattomuudesta. Kun filosofit kirjoittavat suvaitsevaisuuden puolesta, he samalla kirjoittavat kovaa suvaitsemattomuutta vastaan. He voivat hyvin kirjoittaa myös pehmeän suvaitsevaisuuden lievintäkin muotoa vastaan, jos pehmeä suvaitsevaisuus on osoitus moraalista tai poliittisesta pelkuruudesta, joka oikeutetaan vetoamalla jonkin asteiseen suhteellisuuteen, tai on pelkkää laiskuutta.

Joskus filosofia pyydetään esiintymään julkisesti. Tämä on tietenkin juuri samaa mitä *Locke*, *Spinoza*, *Mill* ja *Russell* tekivät. He hyökkäsivät aikansa mittapuiden mukaan kovan linjan suvaitsemattomuutta vastaan, joka ei sallinut erilaisia mielipiteitä uskonnollisissa ja poliittisissa näkemyksissä.

Epäilemättä ongelmaksi nousee se, että suvaitsevaisuuden vaatimus voi tulla niiltä, jotka heti valtaa saatuaan ovat täydellisen suvaitsemattomia. Kristityt vaativat aluksi suvaitsevaisuutta saadakseen käännyttäisiä, mutta päästyään valtaan he olivat täysin suvaitsemattomia muita uskontoja tai harhaoppeja kohtaan, kunnes paavi äskettäin julisti, että kaikkia uskontoja tulisi suvaita. Samoin kommunistit vaativat suvaitsevaisuutta kapitalistisissa maissa, mutta olivat täysin suvaitsemattomia päästyään valtaan. Ongelman ydin on, kuinka pitkälle kovan linjan fanaatikoihin suvaitsevaisuus tulisi ulottaa. Tekemäni erottelut eivät itsessään anna vastausta tähän kysymykseen, mutta ne voivat ainakin auttaa sen selkiinnyttämisessä.

Olen yrittänyt osoittaa, että filosofit ovat asettuneet kovan linjan fanaattisuutta vastaan monin tavoin ja ettei se ei ole sattumaa. Filosofian ytimessä on vapaan keskustelun aate, johon sisältyy oikeus tarkastella hyväksytyjä uskomuksia kriittisesti. Se ei vaadi niiden hylkäämistä, mutta suo jokaiselle oikeuden kysyä kuinka niitä voi puolustaa, kuten *Sokrates* lakkaamatta tekee Platonin dialogeissa. Tätä oikeutta ei kovan linjan fanaatikko luonteensa mukaisesti myönnä varsinkaan asioissa, jotka sitoutuvat yhteen päämäärään, joka meidän kaikkien tulisi hänen mielestään ottaa päämääräksemme.

Kovan linjan fanaattisuuden vastustamisessa voi olla kyse elämästä ja kuolemasta ei ainoastaan yksittäisille filosofeille — *Sokrateen* ja *Brunon* vaikuttavat tapaukset eivät suinkaan ole ainoita — vaan filosofian itsensä säilymiselle tutkimuksen muotona. Tietoteoreettisella tasolla, kuten aiemmin totesin, kova linjan fanaatikko usein väittää omistavansa erityistä tietoa — joskus henkilökohtaisena ilmoituksena saatua, joskus kirjasta, jonka on kirjoittanut erityinen henkilö — platonisessa mielessä epäilyksettömistä väitteistä. Filosofit ovat käyttäneet tietoteoreettisia perusteita osoittaakseen, että se mitä esitetään kriittisen arvioinnin tuolla puolen olevana tietona ei täyty välttämättömiä ehtoja tämän tiedon jättämiseksi epäilyjen ulkopuolelle. Filosofit ovat siis kehittäneet yleisiä filosofisia moraalisia ja poliittisia perusteluita kovan linjan suvaitsemattomuutta vastaan.

Yhteenvetona voimme todeta kovan linjan fanaattisuuden yhdistävän kolme asiaa:

Ensinnäkin on olemassa tietty päämäärä, jolle kaikki muut tavoitteet on alistettava jopa silloin, kun tämä sisäl-

tää normaalisti epämoraalisina pidettyjä toimintatapoja. Toiseksi on mahdollista saada erityisen auktoritatiivisesta lähteestä tietoa päämäärästä ja keinojen luvallisuudesta, sekä kolmanneksi niillä, joilla on hallussaan tämä tieto, on oikeutus alistaa ne, jotka esittävät minkäänlaisia kysymyksiä, ja jotka millään tavoin vastustavat päämäärän toteuttamista, tai yleisemmin, jotka eivät käyttäytymisellään osoita hyväksyvänsä sitä täydestä sydämestään.

Emme halua pitää *Benthamia* kovan linjan fanaatikkona, koska häntä voi korkeintaan syyttää näistä ensimmäisen hyväksymisestä. Muutoin hän on yleisesti ottaen vapauden apostoli. Jos emme hyväksy *Kantin* luonnehdintaa *Spinozasta* fanaattisena sillä perusteella, että tämä väittää omistavansa sellaista tietoa, jota ihmisen on *Kantin* mukaan mahdotonta saada, johtuu se tässäkin tapauksessa siitä, että *Spinoza* ryhtyy todistelemaan johtopäätöksiään, mikä on tietoteoreettisesti hyväksyttävä etenemistapa. Se ei ole kovan linjan fanaatikon menettelyä. *Spinoza* puolustaa suvaitsevaisuutta, mikä on meidän saamamme näytön mukaan kyllin pätevä todiste siitä, että häntä ei voida luonnehtia kovan linjan fanaatikoksi.

Entä *Russellin* lausunto? Voimme asettaa kyseenalaiseksi sen, onko fanaattisuus yksinkertaisesti järjen käytön vajavaisuutta. *Russell* itse myöntää, että fanaatikoilla on erikoislaatuisia emotionaalisia piirteitä. Niitä emme ole tässä tutkineet lukuunottamatta alussa esitettyjä huomioita kohtuuttomasta määrästä haltioitunutta kiihkyyttä.

Olen vain väittänyt, että filosofia antaa meille keinot arvostella kovan linjan fanaattisuutta. Kuitenkin jokainen joka on milloinkaan yrittänyt väitellä kovan linjan fanaatikkojen kanssa tietää kuinka kuuroja he ovat perusteluille.

Hannah Smith, kunnioitusta herättävä uskonnollisen fanaattisuuden tutkija, kuvaa väittely-yrityksiään fanaatikkojen kanssa seuraavasti: "Millään mitä sanoin ei ollut pienintäkään vaikutusta. Tämä pitää aina paikkansa todellisten fanaatikkojen suhteen riippumatta siitä kuinka vakuuttavia omat perustelut ovat tai kuinka kirkasta oma järkeily. He uskovat, että he ovat kohonneet inhimillisen perustelun ja järkeilyn ulottumattomiin".

Poliittiset fanaatikot, jotka ovat vakuuttuneita siitä, että historia on heidän puolellaan, voivat olla yhtä kuuroja järkipuheelle, kuten olen todennut natsien ja stalinistien kanssa väitellessäni. Joskus ironia on tehokkaampaa kuin järkeily, käytettynä kuten *Defoe* kirjoituksessaan "Lyhyt matka toisinajattelijoiden kanssa" tai *Voltaire* teoksensa "Tutkielma suvaitsevaisuudesta" seitsemännessä luvussa. Kuitenkin joissakin maissa, omani mukaanlukien, filosofeilla voi olla rajoitettua vaikutusta. Näin uskon — ehkä liiankin optimistisesti.

Onko hyvä, että filosofien vaikutus on rajoitettua? Kaikesta entusiasmin kritiikistään huolimatta *Cudworth* huomautti, että "mitään suurta ei voida saada aikaan ilman entusiasmia". Urhean fanaattisuuden arvostelijan *David Humen* oli pakko todeta, että 1600-luvun lahkolaisilla oli tärkeä osuus englantilaisten vapauksien kehittämisessä. Myönnettäköön, että pehmeä fanaattisuus voi päätyä toivottaviinkin vaikutuksiin. Filosofit, tieteilijät, ympäristönsuojelijat tai taiteilijat voi huomata, että maailman silmissä heitä pidetään fanaatikoina vain sen vuoksi, että heidän täytyy olla tiettyyn määrään yksioikoisia ja ilmaista pehmeää suvaitsemattomuutta. Minua ei kuitenkaan vielä ole saatu vakuuttuneeksi siitä, että filosofi harjoittaisi sosiaalisesti vaarallista toimintaa arvostellessaan kovan linjan fanaattikkoa.

*Suomennos Kaarina Suonio
Suomennoksen tarkistus Simo Knuuttila*

ONKO MORAALISESTA JÄRKEVYYDESTÄ MOITTEETTOMAN MORAALIN MITTAPUUKSI?

Kerrotaan tarinaa, joka on ilmeisestikin tosi, että Heinrich von Kleist ampui itsensä marraskuun 21. päivänä 1811 Wannseen rannalla lähellä Berliiniä, koska luettuuan Kantin Puhtaan järjen kritiikin hän vakuuttui siitä, että tiedollemme maailmasta on mahdotonta löytää lopullista perustaa. Toista ääriäilaitaa edustava Richard Rorty puolustaa kirjassaan Contingency, Irony, and Solidarity (Kontingenssi, ironia ja solidaarisuus) sellaisen ironisen liberaalin asennetta, joka luopuu ehdottomien filosofisten perustusten etsinnästä ja elää siten maailmassa joka on metafysisessä mielessä edellistä vaatimattomampi, mutta tarjoaa myös vähemmän syitä itsemurhaan.

1 Olisi tietenkin liioittelua väittää, että moraalifilosofit ovat vuosisatojen ajan pohtineet moraalisten normien lopullista perustaa (tai oikeutusta) vain välttyäkseen surmaamasta itseään, joko kaihtamalla kantilaista näkemystä tai puolustamalla rortyläistä ironiaa, joka juontaa juurensa Kratylokseen — mieheen joka tyytyi vain heiluttamaan sormeaan kun hänelle esitettiin ongelmia joiden ratkaiseminen näytti mahdottomalta.

Tiedämme kuitenkin, että tuohon pohdintaan osallistuvat keskustelevat usein eri tasoilla väittäen varmaksi jotakin jonka varmuudelle ei löydy perusteita, tai syyttäen vastustajiaan virheistä, jotka juontuvat pelkästään heidän argumenttiansa huolimattomasta esittelemisestä ja kertomisesta.

Esitän artikkelissani joitakin ajatuksia, jotka ehkä auttavat meitä rajoittamaan näkemyksiämme siitä, mitä on mahdollista väittää moraalikoodien oikeuttamisesta, sekä ohjaavat keskustelun aiempaa kaidemmille ja toivon mukaan hedelmällisemmille poluille.

2 Ensimmäinen askel tuohon suuntaan voisi olla myöntäminen siihen, että itse asiassa moraalinormien oikeuttaminen ei suurestikaan poikkea siitä mitä empiiristen tieteiden edustajat tekevät yrittäessään tarjota perusteita selittävälle laelle. Molemmissa tapauksissa aloitetaan joistakin perustavista oletuksista ja sovelletaan tiettyjä hyväksyttävyyden kriteereitä, jotka ovat suhteellisia ja riippuvat kulloisestakin järjestelmästä. Molemmissa tapauksissa näihin perustaviin oletuksiin sisältyy lisäksi jonkinlainen käsitys siitä osasta todellisuutta, johon mainittu järjestelmä pätee. Niinpä esimerkiksi fyysikot olettavat sellaisen todellisuuden olemassaolon, joka on riippumaton havainnoijasta ja altis muutoksille mutta josta meillä voi kuitenkin olla varmaa, toisin sanoen virheetöntä tietoa. Koska moraalin tutkimuksessa keskitytään selvittämään

ja muotoilemaan ihmisen käyttäytymistä sääteleviä normeja, tutkijoiden perustaviin oletuksiin täytyy siksi sisältyä muun muassa jonkinlainen käsitys ihmisistä moraalina toimijoina, ja lisäksi heidän on torjuttava ajatus liian ehdottomasta determinismistä. Samalla tavoin kuin luonnonlakien muotoileminen olisi järjetöntä sen mielestä joka jyrkästi kieltää sekä ajatuksen ulkoisesta todellisuudesta että mahdollisuuden löytää kausaalisuhteita, ehdottomaan determinismiin uskovon mielestä olisi järjetöntä muotoilla käyttäytymistä sääteleviä lakeja (olipa kyse moraalisesta ohjesäännöstä tai kirjaimellisesta laista).

Nämä oletukset pätevät vain tietyllä alueella, jonka rajojen tuolla puolen sijaitsee tuntemattoman valtakunta, tarkemmin sanottuna se, mille ei löydy perusteita tai oikeutusta. Tuon valtakunnan tuntemattomuutta ei kuitenkaan yleensä pidetä ongelmallisena vaan pikemminkin hyväksyttävänä; perustavat oletukset ovatkin näin hyödyllisiä salliessaan meidän rajoittaa perustellun ja oikeutetun alaa. Mikäli haluamme osoittaa luonnossa vallitsevan järjestyksen tai ymmärtää ihmiseloa turvautumatta transsendentaaliin perustuksiin, meidän on luovuttava absoluuttisen tiedon toivosta. Peter Strawson näyttää yhtyvän tähän näkemykseen viitatessaan ihmisten “psykologiseen rakenteeseen” joka pakottaa heidät hyväksymään ajatuksen siitä, että heidän kykynsä asennoitua objektiivisesti keskinäisessä kanssakäymisessään on rajallinen, ja saa heidät pidättymään kannanotoista determinismin väittämien paikkansapitävyyden tai -pitämättömyyden puolesta.

Lyhyesti sanottuna ensimmäinen väitteemme voisi olla “väite hyväksyttävästä tietämättömyydestä”. Tämän tietämättömyyden rajat voivat tietenkin siirtyä sitä mukaa kun luonnontieteet kehittyvät ja moraalit laajentaa alaansa. Siksi korostankin, että meidän ei tule sekoittaa tätä hyväksyttävää tietämättömyyttä siihen mitä Condorcet kutsui “ylimieliseksi tietämättömyydeksi”, jossa meille uskotellaan että

“sitä mitä ei tiedetä on mahdotonta tietää, minkä seurauksena ihmiskunnan onnellisuuden kannalta tärkeitä asioista ei päästä varmuuteen, jolloin niitä ohjailevat muuttuvat ja mielivaltaiset periaatteet.”

3 Sen enempää luonnontieteilijät kuin moraalin tutkijatkaan eivät pysty rakentamaan ainuttakaan järjestelmää ilman päättelysääntöjä tai kriteereitä, joiden perusteella valita kulloisessakin järjestelmässä hyväksyttävät väitteet. Niinpä fyysikot tavallisesti asettavat hyväksyttävyyden mittapuuksi *todennettavuuden kriteerit*. Siitä, joka ei ole skeptikko mutta kuitenkin hylkää mainitut kriteerit, voi parhaassa tapauksessa tulla vain astrologi, ei tähtitieteilijää.

Luonnontieteiden tavoin myös moraalin tutkimuksessa hyväksytään deduktiivisen logiikan päättelysäännöt. Ja fy-

siikan tavoin etiikkassakin on perustava hyväksyttävyyden mittapuuna, nimittäin tasapuolisuus. Rinnakkaisena astrologia-astronomia -esimerkille voidaan sanoa, että ne jotka eivät hyväksy mittapuuksi tasapuolisuutta, voivat tietenkin muotoilla käyttäytymisnormeja ja -sääntöjä, mutta niitä ei voi pitää *moraalisina*.

Historian saatossa tätä periaatetta on nimitetty eri tavoin. Leibniz kutsui sitä "velvoittavuuden periaatteeksi", ts. vastavuoroisuuden periaatteeksi mitä tulee syihin joita tarjotaan tekemisten ja tekemättä jättämisten oikeuttamiseksi:

"Sinua pyydetään tekemään jotakin tai jättämään se tekemättä. Jos et suostu pyyntöön, on syytä valittaa, koska voidaan olettaa että esittäisit saman pyynnön jos olisit vastaavassa tilanteessa kuin pyynnön esittäjä. Ja nimenomaan velvoittavuuden periaate — tai mikä on käytännössä sama asia, vastavuoroisuuden periaate, tai asettuminen toisen paikalle — vaatii suostumista siihen mitä itse odottaisit vastaavassa tilanteessa, jolloin ei väitetä, että se ei ole järkevää eikä vedota omaan tahtoon järkevyyden mittapuuna [...] Kuvittele itsesi toisen tilanteeseen niin olet oikea henkilö sanomaan mikä on oikeudenmukaista ja mikä ei."

Velvoittavuuden periaatteesta Leibniz johti mahdollisuuden osoittaa perusta ei vain negatiivisille vaan myös positiivisille velvollisuuksille.

Leibniz havainnollistaa eettisiä pohdintojaan usein enemmän tai vähemmän eksoottisilla esimerkeillä, joissa kuvataan vaikkapa Afrikan norsujen hyökkäystä. Jos hän olisi ollut tietoinen joistakin Kaarle V:n Italian hankkeiden yksityiskohdista, hänelle olisi tarjoutunut mainio historiallinen anekdootti havainnollistamaan tapausta, jossa järjen argumentit korvataan tahtoon mukautetuilla päätöksillä: niin kuin ehkä tiedättekin, Kaarle V määräsi Sienan kaupungin säätyläistalojen tornit tuhottaviksi. Kun häneltä tiedusteltiin syytä moiseen käskyyn, hän vastasi: "Haluan niin tehtävän, joten määrään niin tehtävän; antaudun järjen sijasta tahtoni johdateltavaksi."

Georg Henrik von Wright on muotoillut *symmetrian periaatteen*, joka edellyttää, että aina kun rikotaan vastavuoroisuuden periaatetta, tarjotaan selitys, mikä estää etuoikeutettuun asemaan asettumisen:

"Vaikkei pystytäkään tarjoamaan syitä miksi ihmisten tulisi käyttäytyä moraalisesti moraalisten vaikuttimien perusteella, ihmiset voidaan yrittää saada kunnioittamaan toisen hyvää niin kuin omaansa sellaisten argumenttien avulla joilla *näytetään* vedottavan päämääriin [...] Tällaista vetoamista ihmisten oikeudentajuun voisi melkein kutsua vetoamiseksi ihmisten symmetrian tajuun. 'Mikäli minun tarpeeni tyydytetään toisen ihmisen tarpeiden kustannuksella, miksei yhtä hyvin hänen tarpeitaan tyydytetä minun tarpeitteni kustannuksella?' Sama kuin sanottaisiin 'Symmetrian tähden sinun täytyy haluta olla oikeudenmukainen [...]'"

Symmetrian periaatteen rikkominen vastaa sitä mitä von Wright on kutsunut "itsekkääksi toiminnaksi", ts. toisen oikeudentajun epäoikeudenmukaiseksi hyväksikäytöksi. Pätevyyden kriteereitä koskeva toinen välttämätön ennako-oletus onkin näin luonteeltaan normatiivinen ja sitä voidaan kutsua "oletukseksi symmetriasta".

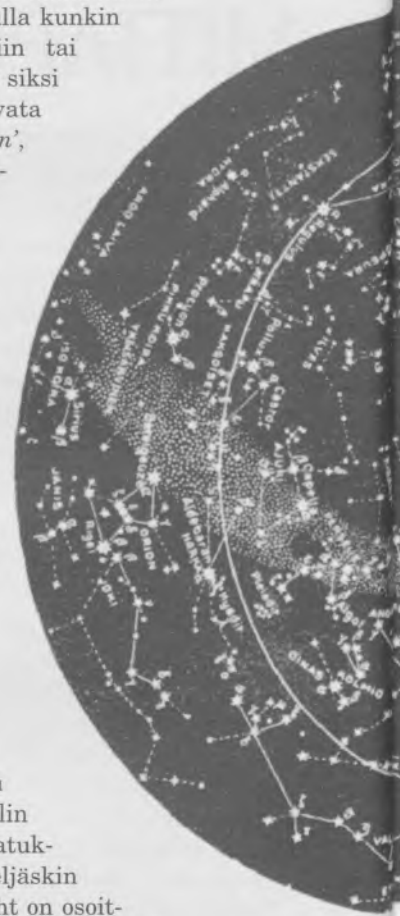
4 Luonnontieteissä samoin kuin moraalien tutkimuksessakin on olemassa rationaalisuuden vaatimuksia ei vain siinä mielessä, että lakeja ja normeja muotoiltaessa täytyy kunnioittaa loogista ristiriidattomuutta, vaan myös siinä mielessä, että argumenttien on oltava *ymmärrettävissä rationaalisiin perustein*, ts. niiden täytyy tarjota mitä voidaan kutsua 'kaikkien hyväksymiksi perusteluiksi', jotka jokainen kulloiseenkin tieteelliseen hankkeeseen osalliseksi haluava kykenee jälkeensä havaitsemaan ja ymmärtämään. Tämä sulkee pois mahdollisuuden perustella väitteet vetoamalla kunkin omiin uskonnollisiin, filosofisiin tai ideologisiin uskomuksiin. Juuri siksi tieteen edistymistä voi kuvata marssiksi 'myytistä *logokseen*', turvautuaksemme Werner Jägerin tunnettuun ilmaisuun.







Yhtä hyvin luonnontieteet kuin moraalien tutkimuskin ovat aina joutuneet esittämään haasteen irrationalisuudelle ja kiihkomieliselle puhdasoppisuudelle, jotka ovat yrittäneet tehdä taikauskosta lopullisen mittapuun ja pelosta hyveen. Keskinäisissä kannanotoissa tarvittavaa rationaalisuuden vaatimusta voitaisiin kutsua 'oletukseksi yleisestä hyväksyttävyydestä'. Sen on määrä täyttää ehdot, joita Gerald F. Gaus on nimittänyt *tiedon hyväksyttävyyden ehdoiksi*.







5 Verratessamme toisiinsa luonnontieteiden ja moraalien tutkimuksen teoreetikkojen ajatuksia on syytä ottaa huomioon neljäskin seikka. Georg Henrik von Wright on osoittanut, että arviot siitä mikä on ihmiselle hyväksi ja mikä pahaksi ovat osittain kannanottoja sellaisiin todellista asioiden tilaa koskeviin kysymyksiin, jotka riippuvat siitä mitä tiedämme kausaalisuhteista. Tällöin keskustelu erilaisista moraalikäsitteistä näyttääkin osittain olevan keskustelua siitä, millaisiin keinoihin tulisi turvautua tavoiteltaessa kulloisiakin arvoja, ei niinkään keskustelua noista arvoista sinänsä. Kun pidetään mielessä kausaalisuhteiden ulottuvuus, näyttää mahdolliselta rajoittaa kiistaa siitä, mitä normeja yhteiskunnassa (tai yhteiskunnissa yleisemminkin) tulisi olla. Kaiken lisäksi kiista koskee usein itse asiassa tosiasioita eikä arvoja.

Tuoreehkossa kirjassaan Partha Dasgupta on korostanut, että moraalisia erimielisyyksiä analysoidessamme meidän tulee ratkaista ennen kaikkea se, koskeeko kiista viime kädessä tosiasioita vai arvoja. On esimerkiksi olemassa joukko henkilön hyvinvointiin liittyviä tosiasioita, jotka ovat tyystin riippumattomia siitä, mitä ymmärrämme hyvällä:

"[Henkilön etujen perustavia osatekijöitä] ovat esimerkiksi terveydentila ja odotettavissa olevien elinvuosien määrä sekä se, missä määrin hänellä on tilaisuus osallistua kulutukseen ja nauttia palveluista. Selvästikin niihin kuuluu myös se, kuinka vapaasti hän voi solmia tuttavuus- ja ystävyysuhteita, tuoda julki näkemyk-



Oinas	♈	eli	
Härkä	♉	.	
Kaksoiset	♊	.	
Krapu	♋	.	
Jalopeura	♌	.	
Neitsyt	♍	.	

Vaaka	♎	eli	
Skorpioni	♏	.	
Joutsimies	♐	.	
Kauris	♑	.	
Vesimies	♒	.	
Kalat	♓	.	

Eläinradan tähtikuvioiden uudet ja vanhat merkit.



sensä, tehdä mitä hän rationaalisesti haluaa tehdä, saada tietoa toisista ja maailmasta ja niin edelleen [...]. Ei käy kieltäminen, että nämä henkilön parasta määrittävät tekijät ovat mitattavissa ja vertailtavissa ja että näin on riippumatta siitä millaisia käsityksiä hänellä on omasta parhaastaan. Tämä kielii eettisen totuuden objektiivisuudesta ja tarjoaa perusteen miksi loputtomiin hoettu ero tosiasioiden ja arvojen välillä ei ole niin jyrkkä kuin yleensä on totuttu ajattelemaan.”

“Käsitteillä kuten aliravitsemus, sairaus ja puute [...] on [...] myös arvottava sisältö siinä mielessä, että on mahdotonta sanoa millainen tulisi tai voisi olla eettinen arviomme aliravitsemuksen, sairauden tai puutteen tilasta silloin, kun käytössämme ei olisi aliravitsemuksen, sairauden tai puutteen *kaltaisia* sanoja. Voidaan esimerkiksi pitää osuvana arviona, että kokonaista 15 prosenttia kansasta kärsii jatkuvasta aliravitsemuksesta. Tätä asiointilaa arvioitaessa ei löydy sijaa tarkentaville lauseille kuten: ‘Asiat ovat huonosti mikäli 15 prosenttia väestöstä on aliravittua.’ Tämä johtuu siitä, että vastatessamme miksi katsomme asioiden tuoloin olevan huonosti, meidän olisi pakko tarjota määritelmä aliravitsemuksesta tai jostakin pitkälti sen kaltaisesta. Joutuisimme toisin sanoen kuvaamaan puutteellisen ruokavalion fyysisiä ja henkisiä seurauksia. Aliravitsemuksen kaltaisten käsitteiden ‘kuvailevia’ ja ‘arvottavia’ osatekijöitä ei voi erottaa toisistaan. Ne ovat kytköksissä toisiinsa.”

Tämän huomion perusteella meidän on mahdollista muotoilla vaatimaton väittämä, joka osoittautuu kuitenkin hedelmälliseksi käytännön seurauksiltaan: väite *moraalisten ja empiiristen väittämien osittaisesta sidoksisuudesta*.

6 Mutta vaikka hyväksyttäisiinkin edellä mainitut neljä väittämää täytyisi silti yhä ratkaista kysymyksen ydin. Aina voidaan sanoa, että tasapuolisuuden tai symmetrian tai velvoittavuuden mittapuu ei ole muuta kuin versio ‘kultaisesta säännöstä’, jota on aina epäilty sisällyksettömäksi. Toisin kuin luonnontieteet tai matematiikka, jotka voivat luottaa joko kokeisiin tai puhtaaseen loogiseen johdonmukaisuuteen eivätkä siten ole alttiita yksilöiden subjektiivisille mielipiteille, moraalien tutkimus voi nojautua vain häilyväiseen subjektiiviseen mielipiteeseen. Kovien tieteiden näkökulmasta ‘tieteellisinä’ voidaan pitää ainoastaan niitä ihmisen tietämyksen osa-alueita, joita voidaan mitata empiirisin kokein tai joiden ainoana vaatimuksena on empiiristen väitteiden looginen johdonmukaisuus. Koska moraaliset kysymykset eivät täytä näitä ehtoja, ne ovat vain joukko häilyviä, mielivaltaisia väittämiä.

Juuri tämä näkemys omaksuttiin 1930-luvulla taloustieteessä, oikeustieteessä sekä käytännöllisessä filosofiassa. Lionel Robbins julkaisi 1935 teoksen nimeltä *Essay on the Nature and Significance of Economic Science (Tutkielma taloustieteestä ja sen merkityksestä)* — kirjan jota pidetään klassikkona mitä tulee pohdintoihin etiikan ja taloustieteen keskinäisestä suhteesta. Robbinsin kantavana ajatuksena on, että nämä kaksi tieteenalaa eroavat jyrkästi toisistaan. Hänen näkemyksensä mukaan tietyt arvoarvostelmat, erityisesti luonteeltaan moraaliset, tulisi sulkea taloustieteen piiristä. Henkilöiden keskinäiset, asioiden hyödyllisyyttä koskevat vertailut, joita hyvinvoinnin kysymyksiä pohtineet taloustieteilijät olivat pitäneet perustavina utilitarismille, Robbins luokitteli ‘normatiivisiksi’ tai ‘eettisiksi’ ja siten ‘epätieteellisiksi.’

Oikeustieteen saralla Hans Kelsen julkaisi vuonna 1934, vuosi ennen Robbinsin kirjan ilmestymistä, ensimmäisen painoksen kirjastaan *Reine Rechtslehre (Puhdas oikeustiede)*. Tuossa teoksessaan, vastaavin argumentein kuin Robbins, hän asettaa lähtökohdaksi lain ja moraalien jyrkän erottamisen toisistaan.

Tiukan filosofisesta näkökulmasta Robbinsin ja Kelsenin kanta sai tukea Max Weberin ja Hans Reichenbachin tuotannosta sekä erityisesti Julius Ayerilta, joka julkaisi vuonna 1936 teoksensa *Language, Truth and Logic (Kieli, totuus ja logiikka)* jossa moraaliset kannanotot pelkistettiin kahdeksi henkiseksi tilaksi, hyväksymiseksi ja hylkäämiseksi. Oikeusfilosofian saralla Alf Ross tarttui tähän etiikan emotiiviseen versioon kirjassaan *On Law and Jus-*

tice (*Laista ja oikeudenmukaisuudesta*), jossa hän väitti, että kun jonkin sanotaan olevan oikeudenmukaista, on sama kuin lyötäisiin nyrkki pöytään hyväksymisen merkiksi. Nykyisin emotivistinen ei-kognitivismi on taas saanut jalansijaa luonnontieteiden tieto-opissa. Niinpä Rortyn mukaan

“Pragmatikolle [...] ‘tieto’ on, niin kuin ‘totuus’, yksinkertaisesti vain kannanotto niiden uskomusten puolesta, joita pidämme niin oikeutettuina että kyseisellä hetkellä ei tarvita enempiä perusteluja.”

Tässä yhteydessä minun ei tarvinne ryhtyä tutkimaan Charles Stevensonin yritystä tarjota rationaalinen viitekehys emotivistista merkkiä koskeville eettisille pohdintoille turvautumalla hänen tapaansa erottaa toisistaan asenteissa ja uskomuksissa vallitseva erimielisyys. En myöskään halua ryhtyä pohtimaan argumentteja, joita on esitetty Thomas Kuhnin tieto-opillista relativismia tai Paul Feyerabendin tieteellistä ‘kaikki kelpaa’-anarkismia vastaan.

Sen sijaan haluan korostaa, että tällainen tutkimusote johtaa suhteellisen hedelmättömään näkemystenvaihtoon, joka juontuu nimenomaan yrityksestä soveltaa oppialarajat ylittävää kapea-alaista oikean mittapuuta, toisin sanoen vain tietyllä tiedonsaralla päteviä kriteereitä. Tällöin törmäämme eräänlaiseen ‘imperialistiseen’ asenteeseen yhden tiedonsaran alistaessa toiset. Esimerkiksi jos empiirisen tiedon virheettömyyden kriteereitä sovelletaan etiikkaan, torjutaan väkisin kaikki väitteet etiikan tieteellisyydestä. Tilanne olisi sama jos matematiikan (tiedonsarka jossa ei väitetä mitään todellisuudesta) toden tiedon kriteereitä sovellettaisiin luonnontieteisiin.

Ulises Moulines on esittänyt mielestäni hyvin perustellun väitteen ettei millään voi löytyä yhtä ainoaa “yleistä mittapuuta, jonka perusteella ratkaistaisiin mitkä väitteet sopivat ja mitkä eivät sovi tiedon käsitteen piiriin.” Hän sanoo tämän olleen ongelma, jota Frege turhaan yritti ratkaista elämänsä viimeisinä vuosina.

Sallittakoon kuitenkin myönnettämän, että luonnontieteissä on oma mittapuunsa väitteiden virheettömyyden tarkistamiseksi (sen ei tarvitse olla samainen toden kriteeri jota Frege etsiskeli). Sallittakoon niin ikään myönnettämän, että matematiikassakin on moinen mittapuu. Tiedämme varmasti että mittapuu on kummassakin tapauksessa eri ja että yritys saman mittapuun soveltamiseksi kummallakin tieteenalalla johtaisi vain epäilyksiin niiden tieteellisyydestä — toisin sanoen täysin päinvastaiseen tulokseen kuin mihin virheettömyyden mittapuhun turvautumisen oli määrä johtaa. On totta, että laaja-alaisemman tieteen menetelmien soveltaminen saattaa tarkentaa kapea-alaisemman tieteen tuloksia. Juuri tämä oli Condorcetilla mielessään kun hän viittasi mahdollisuuteen lisätä sosiaalitieteiden ‘tieteellisyyttä’ käyttämällä matemaattista kalkyyliä. Se ei kuitenkaan tarkoittanut, että ainoastaan matematiikan oikean tiedon kriteereitä tulisi soveltaa sosiaalitieteisiin.

Tämän kaiken seurauksena meidän tulisi hyväksyä normatiivisia perusteita koskeva epäily, joka “estää meitä käyttämästä tiedon virheettömyyden kriteereitä imperialistisesti.” Tai jos halutaan turvautua von Wrightin terminologiaan, voisimme myös puhua “tieteellisen fundamentalismin” kieltämisestä.

7 Eikä siinä kaikki: Siitä, että luonnontieteissä ja matematiikassa on yleisesti hyväksytyt tiedon virheettömyyden kriteerit, ei tietenkään voi päätellä etteikö myös

moraalintutkimuksessa voisi olla tiedon virheettömyyden kriteereitä. Älkäämme ajatelko pelkästään teologisia tai ideologisia kriteereitä, koska ne eivät täyttäisi “yleisen hyväksyttävyyden oletuksen” ehtoja. Silti voitaisiin ajatella, että samaan tapaan kuin luonnontieteissä perusoletuksista johdettujen väitteiden *empiirinen paikkansapitävyys tai -pitämättömyys* kelpaa mittapuuksi kyseisten väitteiden pätevyydelle, moraalin tutkimuksessa perusoletuksista johdettujen käytännön väitteiden *moraalinen järkevyy*s kelpaa määrittämään niiden oletusten perusteltavuuden. Tässä yhteydessä voitaisiinkin puhua ‘moraalisen järkevyyden kriteereistä’. Samalla tavalla kuin empiirisen tiedon mittapuu luonnontieteissä, nämä moraaliset järkevyyden kriteerit asettaisivat rajoituksensa ‘puhtaalle rationaalisuudelle’ (von Wright). Näin moraaliset järkevyyden kriteerit olisivat keino taata moraalin tutkimuksen tieteellisyys.

8 Poliittisessa filosofiassa, varsinkin jos se pohtii oikeudenmukaisuuden käsitettä ymmärrettynä ei niinkään laajaksi, periaatteita ja sääntöjä kaikille elämän osa-alueille säätäväksi tutkimukseksi kuin teoriaksi joka viittaa vain poliittisten, sosiaalisten ja taloudellisten instituutioiden maailmaan, joukko monikulttuuristen yhteiskuntien moraaliin ongelmiin ratkaisua etsiviä tutkijoita on viime vuosina nostanut esiin moraaliset järkevyyden kriteerit. He halusivat löytää ratkaisun relativismin tai arvoihin kohdistuvan systemaattisen epäilyn oletettuihin puutteisiin hyväksymättä kuitenkaan varovaisia argumentteja, jotka parhaassakin tapauksessa takaisivat vain väliaikaisen ratkaisun erimielisyyksien sopimiseksi. Kaksi esimerkkiä riittänee tuon väitteen tueksi. Ensinnäkin John Rawls vetoaa moraaliset järkevyyden kriteereihin oikeuttaakseen poliittiset järjestelmät:

“[...] ajatus moraalisesta järkevyydestä soveltuu moraalisen totuuden ajatusta paremmin osaksi perustuslaillisen hallinnon julkisen oikeuttamisen perustaa. Poliittisen kannan pitäminen ainoana oikeana, ja yksinomaan siitä syystä sopivana perustana julkiselle päätöksenteolle, on syrjivää, jopa ahdasmielistä, minkä takia se todennäköisesti ruokkii poliittisia erimielisyyksiä.”

Rawlsin käsitys poliittisesta oikeudenmukaisuudesta ei tarvitse totuuden käsitettä vaan tyytyy ajatukseen moraalista järkevyydestä, koska tuo ajatus

“mahdollistaa moraalisesti järkevien näkemysten rinnakkaiselon ja sidoksisuuden tavalla johon totuuden käsite ei pysty.”

Rawlsin teoksen *Political Liberalism* (*Poliittinen liberalismi*) selkärankana on ajatus siitä, että oikeudenmukaisuuden teoria on oikeutettu mikäli kuka tahansa moraalisesti järkevä henkilö voi sen hyväksyä. Niin kuin tiedetään, Rawls tekee Kantin perinteitä noudattaen eron käytännön rationaalisuuden ja moraaliset järkevyyden välillä:

“Rationaalinen ei kuitenkaan ole sama kuin moraalisesti järkevä. Rationaalisuus sopii yksittäiselle, yksin toimivalle ihmiselle [...] jolla on valta tehdä ratkaisuja ja päätöksiä pyrkiessään omiin päämääriinsä ja tavoitellessaan omaa etuaan. Rationaalisuus kelpaa selittämään millä perustein nämä edut ja päämäärät valittiin ja vahvistettiin, ja se selittää myös päätöksen pitää niitä muita tärkeämpinä. Se ohjaa myös keinojen valitsemista [...]”

Puhtaasti rationaaliselta ihmiseltä puuttuu näin ollen se mitä Kant on kutsunut "moraalisen persoonallisuuden edellytyksiksi". Moraalisesti järkevällä ihmisellä nämä edellytykset kuitenkin ovat:

"Taipumus olla moraalisesti järkevä ei ole rationaalisuuden johdannainen eikä sen vastakohta, mutta sitä on mahdotonta sovittaa yhteen itsekkyyden kanssa koska moraalinen järkevyyden on sidoksissa taipumukseen käyttäytyä moraalisesti."

Moraalisen järkevyyden käsitteen pohjalta Rawls muotoilee ajatuksen, jota voidaan kutsua *väittämäksi moraalisesti järkevistä ihmisistä*. Hänen käsityksensä mukaan se takaa poliittisten vakaumusten objektiivisuuden.

Moraalisen järkevyyden ohjaamien ihmisten keskuudessa voi puhjeta erimielisyyksiä, joiden aiheuttajaa Rawls nimittää helposti väärinkäsityksiin johtavalla termillä: "kannanottamisen taakka". Kun on kyse moraalisesta järkevyydestä juontuvista mielipideeroista ja kun jokainen voi puolustaa omaa näkemystään hyvästä, kukaan ei pysty todistamaan toisten mielipiteiden olevan epäjohdonmukaisia tai kestäättömiä moraalisesta järkevyyden kannalta. Rawls katsoo, että siksi täytyy saavuttaa kattava tai laajapohjainen yksimielisyys, joka voi tukea poliittista käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Jotta tähän päästäisiin, eri totuusteorioiden tai normien pätevyyttä koskevien teorioiden edustajien on hyväksyttävä ihanteekseen vapaus ja kansalaisten tasa-arvoisuus.

Juuri siksi että 'kannanottamisen taakka' on olemassa, ketään ei voi oikeutetusti pakottaa hyväksymään jotakin tiettyä käsitystä hyvästä, sillä kyseinen 'taakka' asettaa rajansa sille mitä voidaan perustellusti sanoa kun halutaan ajatella rationaalisesti ja tasapuolisesti. Tästä Rawls johtaa toisiin hyvä-käsityksiin kohdistuvan suvaitsevaisuuden periaatteen.

Tuota suvaitsevaisuutta esiintyy kuitenkin vain sellaisten henkilöiden välillä, joiden käsitys hyvästä perustuu moraalisesta järkevyyteen. Niin kuin Rawls itse toteaa, perustavien instituutioiden täytyy "olla rohkaise-matta [...] tai jopa kokonaan kieltää" sellaiset käsitykset hyvästä, joissa hyväksytään

"tiettyjen henkilöiden alistaminen tai häpäiseminen vaikkapa rotuun, etnisyyteen tai perfektionismiin vetoamalla, mistä esimerkiksi kelpaa vaikkapa orjuus muinaisessa Ateenassa tai Amerikan etelä-valtioissa ennen sisällissotaa."

Tämä pätee kuitenkin vain yhteiskuntiin jotka täyttävät 'kannanottamisen taakan' asettamat moraalisesta järkevyyden ehdot. Kansainvälisellä kentällä toisten hallitusjärjestelmien suvaitseminen vaatii Rawlsin mukaan äärimmäi-

sen varovaista suhtautumista. Niinpä hän esseessään "The Law of Peoples" ("Kansojen laki") merkittävästi rajoittaa liberalismin yleispätevyyttä todetessaan, että "on kohtuutonta vaatia kaikkia hallituksia olemaan liberaaleja" ja että myös ei-liberaaleissa yhteiskunnissa voi vallita "järjestys ja oikeudenmukaisuus." Rawlsilainen poliittinen liberalismi on käsitteellisesti sidoksissa ajatukseen siitä, että moraalinen järkevyyden on välttämätön ehto. Sen voidaan väittää jopa olevan riittävä ehto, eli voidaan jopa väittää, että moraalinen järkevyyden voi johtaa liberaalin hallinnon omaksumiseen, minkä vuoksi ei-liberaalin hallinnon olemassaolo kielii moraalisesta järkevyyden puutteesta. Mikäli valtion toiminnassa moraalisesta järkevyyden kannalta tuomittavia kannanottoja voidaan kuitenkin "olla rohkaise-matta tai jopa kokonaan kieltää", miksi vastaavissa tapauksissa kansainvälisellä tasolla hyvän tahtoista asioihin puuttumista tulisi moraalisesti rajoittaa? Ellei kyse ole aiheettomasta pelosta, että asioihin puuttujaa voidaan syyttää etnosentrismista tai horjumattomasta luottamuksesta

poliittisten rajojen moraalisesta merkityksellisyyteen, en näe pienintäkään syytä Rawlsin tässä kysymyksessä osoittamaan varovaisuuteen. Niin tai näin, kiinnostavampi on Rawlsin väite siitä, että ei-liberaaleissa yhteiskunnissa — jotka ovat käsitteekseni aina myös tuomittavia moraalisesta järkevyyden näkökulmasta — voi vallita "järjestys ja oikeudenmukaisuus." Täytyy tunnustaa etten saata käsittää mitä sanalla 'oikeudenmukaisuus' voitaisiin tällöin tarkoittaa, sillä Rawlsin käsitys poliittisesta oikeudenmukaisuudesta sisältää samaiset periaatteet, joita moraalisesti järkevät kansalaiset kannattaisivat.

Tutkitaanpa nyt lyhyesti erästä toistakin näkemystä, jossa virheettömyyden kriteeriä etsittäessä turvaututaan moraalisesta järkevyyden käsitteeseen.

Ottamalla lähtökohdaksi Thomas Scanlonin ajatuksen alkuperäisestä kannasta Brian Barry turvautuu kirjassaan *Justice as Impartiality (Oikeudenmukaisuus tasapuolisuutena)* moraalisesta järkevyyden käsitteeseen määritelläkseen näkemysensä oikeudenmukaisuudesta:

"Sellaista teoriaa oikeudenmukaisuudesta, jonka lähtökohdaksi on ajatus moraalisesta järkevyydestä sopimuksesta, kutsun tasapuolisuudeksi ymmärretyn oikeudenmukaisuuden teoriaksi."

Barrykin pitää tärkeänä luovimista ristiriitaisen hyvästä esitettyjen näkemysten välillä, sillä hän on tietoinen, että hyvää koskevia kiistoja on mahdotonta ratkaista. Hänen ajattelumalliinsa sisältyy kolme osatekijää:

"Siinä oletetaan löytyvän halu päästä keskinäiseen sopimukseen ehdoilla joita kukaan moraalisesta järkevyyden vetoava ei pysty

torjumaan. Seuraavaksi väitetään, että yksikään käsitys hyvästä ei tarjoa perustaa sopimukselle ehdoilla joita kukaan moraalisesta järkevyyden vetoava ei pysty torjumaan. Siksi puolueettomuus [...] näyttääkin tarjoavan ratkaisun sopimusongelmaan."



Mikäli yhteiskunnassa jokaisen sallittaisiin rajoituksetta edistää käsitystään hyvästä, ihmisten toiminnalleen asettamat päämäärät ajautuisivat keskenään ristiriitaan ja lopullisena seurauksena olisi sisällissota.

“Yhteiskunta jossa ihmiset eivät hyväksy käyttäytymisensä mittapuuksi muuta kuin oman käsityksensä hyvästä [...] on tuomittu turhautumaan ja ajautumaan ristiriitoihin.”

Käsitykset hyvästä eivät yksinkertaisesti ole se mitä “kuukaan moraaliseen järkevyyteen vetoava ei pysty torjumaan”, koska, niin kuin Barry toteaa,

“ainoassakaan näkemyksessä hyvästä ei pystytty perustellusti pitäytymään siinä määrin että se oikeuttaisi pakottamaan kaikki muutkin hyväksymään tuon näkemyksen.”

Mielestäni näyttää kuitenkin löytyvän joitakin näkemyksiä hyvästä, jotka estävät ne hyväksyvältä mahdollisuuden päästä moraaliseen järkevyyteen perustuvaan sopimukseen. Barry toistaa useaan otteeseen, että tämä pätee Tuomas Akvinolaisen ja Friedrich Nietzschen, samoin kuin luonnonoikeuteen uskovien roomalaiskatolilaisten käsityksiin hyvästä. Hän sanoo, että näissä kolmessa tapauksessa on kyse sellaisista hyvä-käsityksistä, jotka sulkevat pois mahdollisuuden päästä moraalisesti järkevään sopimukseen. Ja Barry suhtautuu tällaisiin näkemyksiin selvästi Rawlsia jyrkemmin:

“Tarkoituksenani ei tietenkään ole kieltää ottamasta vakavasti niitä jotka vierastavat ajatusta moraalista järkevyydestä. Mutta ainoa vaiivan arvoinen vastaus on yrittää nujertaa heidät poliittisesti ja tarpeen mukaan pyrkiä alistamaan heidät väkivalloin.”

Niinpä Rawlsin siinä missä Barrynkin teoria ehdottaa moraalisen järkevyyden kriteereitä sovellettavaksi poliittisen oikeudenmukaisuuden mittapuuksi monikulttuurisissa yhteiskunnissa, jotka ovat kuitenkin homogeenisiä siinä mielessä, että niiden jäsenet omasta tahdostaan pidättyvät pakottamasta muita hyväksymään heidän näkemyksensä hyvästä päästäkseen moraaliseen järkevyyteen nojaavaan yhteiskunnalliseen sopimukseen. Molemmat teoriat väittävät olevansa puolueettomia suhteessa erilaisiin hyvää koskeviin näkemyksiin, kunhan nuo näkemykset vain ovat moraalisesti järkeviä. Tämän puolueettomuuden ei ajatella olettavan ennalta minkäänlaisista näkemystä hyvästä. Voidaan sanoa että tietystä mielessä se on riittävä itsessään. Barry sanoo ainoana edellytyksenä olevan että “vapaat ja tasa-arvoiset ihmiset voivat moraaliseen järkevyyteen vedoten hyväksyä yhteiskunnalliset sopimukset.” Myös Rawls asettaa edellytykseksi, että moraalisesti järkevien sopimusten sopijaosapuolet ovat “vapaita ja tasa-arvoisia kansalaisia.”

Rawlsista poiketen Barry katsoo oikeudenmukaisuuden teoriailtaan kuitenkin olevan yleispäteviä ulottuvuuksia:

“Oikeudenmukaisuuden teoria ei voi yksinkertaisesti olla vain teoria siitä mitä oikeudenmukaisuus tarkoittaa tässä nimenomaisessa yhteiskunnassa, vaan mitä se tarkoittaa jokaisessa yhteiskunnassa. Yleispätevät ulottuvuutensa kieltävän maailmankuvan puutteena on taipumus liioitella eri yhteiskunnissa vallitsevien näkemysten yhteensopimattomuutta.”

9 Mutta eikö ajatus moraalista järkevyydestä ole väistämättä aina riippuvainen asioiden välisistä yhteyksistä, ts. eikö se selvästikin ole suhteellinen käsite? Tähän kysymykseen liittyen saattaa olla hyödyllistä palauttaa mieleen joitakin Alf Rossin näkemyksiä väitteestä “Hän ei olisi voinut menetellä toisin.” Kun esitämme väitteen, että joku ei olisi voinut menetellä toisin kuin mitä menetteli, haluamme sanoa ei suinkaan etteikö hän olisi itse asiassa voinut menetellä toisin, vaan että hänen ratkaisunsa oli odotettavissa kun otetaan huomioon paitsi kulloisenkin yhteiskunnan käyttäytymiselle asettamat säänot myös hänen tietämyksensä. Tällöin se, mikä on moraalisesti järkevää, riippuu yhteiskunnan kokemuksista ja malleista, jotka määrittelevät mitä voidaan kohtuudella odottaa. Noiden rajojen sisällä yhteiskunnan jäsenet pääsevät sopimukseen siitä, kuinka järjestää moraalisesti järkevänä pitämänsä keskinäinen kanssakäyminen. Yhteiskunnan S jäsenille, jotka uskovat noitiin ja katsovat joutuneensa demonien piinaamiksi, tällaisten olentojen sulkeminen sosiaalisen kanssakäymisen piiristä vaikuttaa moraalisesti järkevältä. Kyseistä uskoa ei ole tarpeen selittää väitteellä uskovien kyvyttömyydestä käyttää järkeään, tai kieltäytyä julkisesti oikeuttamasta heidän käytöstään noitia kohtaan. Kyseessä olisi malliesimerkki “objektiivisesta poliittisesta vakauksesta” Rawlsin tarkoittamassa mielessä:

“Poliittiset vakaumukset (jotka ovat tietenkin myös moraalisia vakaumuksia) ovat objektiivisia — niiden perustana on itse asiassa joukko syitä — mikäli moraalisesti järkevät ja rationaaliset henkilöt, jotka ovat riittävän älykkäitä ja tietoisia turvautuessaan käytännön järkeensä ja joiden ajattelumalleihin ei sisälly ainuttakaan niille tyyppillisistä puutteista, lopulta hyväksyisivät nuo vakaumukset, tai lähentyisivät toisiaan niitä koskevissa näkemyksissään, edellyttäen että nämä henkilöt tietävät tarvittavat tosiasiat ja ovat riittävässä määrin perehtyneet perusteisiin, joilla on asiassa merkitystä tarkastelulle otollisten olosuhteiden vallitessa.”

Noitiin uskovat voisivat väittää täyttävänsä omalle ajalleen ja yhteiskunnalleen luonteenomaiset rawlsilaisen objektiivisuuden ja moraalisen järkevyyden vaatimukset.

10 Gerald Gauss on toisesta näkökulmasta arvostellut Rawlsin tapaa erottaa jyrkästi toisistaan rationaalisuus ja moraalinen järveys sekä kyseenalaistanut moraalisen järkevyyden (sellaisena kuin Rawls sen mieltää) asettamisen etusijalle. En halua tässä yhteydessä pohtia Gaussin näkemyksiä. Haluan vain tarttua yhteen hänen väitteistään:

“Sen sijaan että pitäisi uskomusta moraalisesti järkevänä koska sitä kannattava henkilö on moraalisesti järkevä, poliittisilta näkemyksiltään liberaali voi vedota mittapuuhun, jonka perusteella itse uskomuksia pidetään moraalisesti järkevinä.”

Palaan myöhemmin tähän Gaussin ehdotukseen.

11 Noitaesimerkistä voitaisiin sanoa, että se ei sovi tähän yhteyteen koska sekä Rawls että Barry viittaavat kansalaisiin jotka ovat “vapaita ja tasa-arvoisia”, minkä lisäksi he vielä katsovat, että moraaliseen järkevyyteen perustuvan yhteiskunnan jäseniksi ei voida kelpuuttaa henkilöitä jotka vaikkapa tomistien, nietscheläisten, natsien tai or-

juuden puolustajien tapaan vaalivat moraalisen järkevyyden kannalta tuomittavia uskomuksia.

Tämä voi pitää paikkansa, mutta silloin puolueettomuuden periaate on valtaosin teeskentelyä, koska vapauden ja tasa-arvoisuuden vaatimus edellyttää ennalta tietyn käsityksen hyvästä, joka suo ihmisille tiettyjä oikeuksia. Ja tuolle suomalaiselle tulee sinällään löytyä oikeutus. Oikeuttaminen ei kuitenkaan voi perustua moraalisesti järkevään sopimukseen, koska tällöin täytyisi olettaa nuo oikeudet jo suodun. Tästä kaikesta syntyykin varsin epämiellyttävä vaikutelma kehässä pyörimisestä, mikä yleensä johtaa fyysiseen tai henkiseen pahoinvointiin.

Tähän mennessä sanotun perusteella voimme muotoilla seuraavat väitteet:

i) Moraalisesti järkeviä sopimuksia ovat ne, joiden solmitat ovat moraalisesti järkeviä ihmisiä.

ii) Moraalisesti järkeviä ihmisiä ovat ne, jotka vapaina ja tasa-arvoisina suostuvat pidättymään pakottamasta muita hyväksymään heidän käsityksensä hyvästä.

iii) Jotta henkilöt voisivat olla vapaita ja tasa-arvoisia, täytyy löytyä sellainen yhteinen käsitys hyvästä, joka vaatii, että oikeutta vapauteen ja tasa-arvoisuuteen kunnioitetaan ja joka sulkee moraalisesti järkevien sopimusten piiristä ne jotka eivät hyväksy tätä käsitystä.

iv) Siksi ei pidä paikkansa, että moraalinen järkevyyden ei edellytä tiettyä käsitystä hyvästä.

12 Mikäli Rawls ja Barry haluavat sanoa, että moraalisesti järkevän sopimuksen ala rajoittuu siihen mitä aiheita ei voida ottaa esiin poliittisessa keskustelussa tai päätöksenteossa, silloin keskeinen kysymys on kuinka tuo raja määritellään. Rawls näyttää myöntävän että se mitä minä olen päättänyt nimittämään oikeuksien alan "rajantakaiseksi", josta ei ehkä keskustella demokraattisessa yhteiskunnassa, on olemassa:

"Vetoamme [...] poliittiseen käsitykseen oikeudenmukaisuudesta erottaaksemme toisistaan kysymykset, jotka voidaan moraaliseen järkevyyteen vedoten poistaa poliittisesta ohjelmasta ja ne joiden poistaminen on mahdotonta."

Barry vakuuttaa samassa hengessä:

"Perustuslait käsittelevät järjestään lisäksi kahta muuta asiaa: ne asettavat joitakin rajoituksia oikeusjärjestelmän toiminnalle sekä laskevat poliittisen järjestelmän perustuksen."

Niinpä näyttääkin siltä kuin 'rajantakainen' rajoittaisi moraalisesti järkevän alaa ja 'moraalinen järkevyyden' viittaisi vain siihen, mistä ihmiset ovat yksimielisiä suhteessa siihen mitä jää rajojen ulkopuolelle. Siinä tapauksessa voimme sanoa että moraalinen järkevyyden oikean kriteerinä on huteruutta, joka tyystin riippuu siitä mitä suljetaan kyseisen käsitteen piiristä.

13 Oletetaan kuitenkin, että haluamme pitää kiinni puolueettomuuden vaatimuksesta. Tiedämme, että Rawlsin mukaan väitteet puolueettomuudesta eivät voi perustua varovaiseen ennakkoharkintaan, jolla tähdättäisiin väliaikaiseen sopuun, eivätkä ne myöskään voi ilmentää jotakin käsitystä hyvästä. Näiden väitteiden tulee siksi olla luonteeltaan samanlaisia kuin niiden ei-sitovien väitteiden,

joita Hart esittelee tutkimuksessaan Benthamista. Nuo ei-sitovat väitteet on muotoiltu sellaisen henkilön näkökulmasta, joka tunnustaa normien pätevyyden niitä itse noudattamatta, joten tässä yhteydessä voimme puhua osittaisesta tunnustamisesta. Hart halusi tällä tavoin korostaa eroa oikeudellisten ja moraalisten velvoitteiden välillä.

Voidaan kuitenkin kysyä onko mahdollista esittää tällaisia ei-sitovia väitteitä pönkittämättä niitä kantaottavilla, ts. osallisen näkökulmasta muotoilluilla väitteillä kaikkine painolasteineen. Luulen sen olevan mahdotonta. Sama pätee puolueettomuuden väitteisiin, jotka niin sanoakseni yksinkertaisesti vain leijuisivat ilmassa mikäli ne eivät perustuisi jonkinlaiseen käsitykseen hyvästä tai varovaiseen harkintaan, jolla tähdätään väliaikaiseen sopuun.

14 Eikä tässä kaikki: epäilen suuresti voiko puolueettomuus johtaa sosiaaliseen suvaitsevaisuuteen, joka on tarpeen erilaisten hyvä-käsitysten välisten ristiriitojen välttämiseksi. Suvaitsevaisuuden käsite vihjaa kahden normatiivisen järjestelmän olemassaoloon: 'perustavan' normatiivisen järjestelmän, joka kieltää suvaitun teon, sekä 'oikeuttavan' normatiivisen järjestelmän, joka kumoaa tuon kiellon. Oikeuttaaksemme kiellon kumoamisen meidän täytyy turvautua arvoihin jotka ovat viime kädessä moraalisia ja liittyvät siten käsitykseen hyvästä. En kuitenkaan halua tässä yhteydessä ryhtyä puimaan suvaitsevaisuuden ongelmaa, koska olen käsitellyt sitä toisaalla.

15 Lienee myönnettävä, että astuessamme hyvää koskevien käsitysten maailmaan liikumme pettäväällä pohjalla, koska emme pysty sanomaan tarkasti mitä 'hyvä' kunkin henkilön tapauksessa tarkoittaa. Karttakaamme siis tuota vaarallista seutua ja siirtäkäämme tukevammalle maalle, ts. lähestykäämme kohdettamme kiertoteitse. Ehdotan ettemme pohdi mikä on hyvää, vaan mikä on pahaa. Voidaan tietysti väittää, että silloin menemme yli siitä missä aita on matalin, sillä paha on nimenomaan hyvän puutetta, niin kuin Augustinuksella oli tapana sanoa. Älkäämme kuitenkaan sortuko tekemään liian hätäisiä johtopäätöksiä.

16 Ehdottamani reitti on 'negatiivinen reitti'. Se alkaa kolmesta perustavasta oletuksesta, jotka täytyy lisätä aiemmin mainitsemini. Ensimmäinen oletus on, että 'hyväksyttäväksi tietämättömyydeksi' kutsumani ilmiön pohjalta meidän on hyväksyttävä ajatus siitä, että ihmiset ovat olentoja joiden käyttäytymistä säätelevät lait eivät ole "itsesmurhakerhon" lakeja, niin kuin Herbert Hart sanoi:

"Emme voi käsitellä yleistä halua elää ja samalla välttää puuttumasta sellaisiin käsitteisiin kuin vaara ja turvallisuus, haitta ja hyöty, tarve ja toiminto, tauti ja lääke, sillä nämä ovat tapoja samanaikaisesti kuvata ja arvottaa asioita sen valossa mikä on niiden merkitys tavoitteeksi hyväksytyyn hengissäilymisen kannalta. [...] Esittääksemme kysymyksen siitä *kuinka* ihmisten tulisi elää yhdessä, meidän on oletettava että heidän yleisenä tavoitteenaan on elää."

Toinen oletus on osittainen myönnytys Rawlsille ja Barrylle: meidän on myönnettävä ettei löydy sellaista käsitystä hyvästä, jota ei pystyttäisi haastamaan vetoamalla moraaliseen järkevyyteen. Myönnytys on kuitenkin vain

osittainen, koska tästä ei voida suoraan johtaa itse itseään ylläpitävää moraalisesti järkevää puolueettomuutta: Samaan tapaan kuin ei-suvaittujen asioiden täytyy asettaa rajansa suvaitsevaisuudelle mikäli sen ei haluta muuttuvan 'sokeaksi suvaitsevaisuudeksi', moraalisesti järkevänkin täytyy rajoittua sitä ympäröiviin moraalisesti järjettömiin seikkoihin.

Kolmas oletus tarttuu Brian Barryn havaintoon, joka koskee kysymystä siitä miksi arkijärkeen nojaava moraalitodistaa toisistaan pahan välttämisen ja hyvän edistämisen:

“Tähän on nähdäkseni syynä se, että vallitsee suuri erimielisyys hyvän sisällöstä, kun sen sijaan hyvinkin erilaisia hyvä-näkemyksiä vaalivat ihmiset voivat päästä yksimielisyyteen siitä, että paha ei ole hyvä asia.”

'Negatiivinen reittimme' voisikin näin rakentua ensinnäkin yrityksestä selvittää mikä mielletään niin pahaksi, että sen hyväksyminen sotii moraalista järkevyyttä vastaan. Silloin aloittaisimme siitä, mikä ehdottomasti ei ole moraalisesti järkevää, toisin sanoen sellaisesta asiailasta, jota kukaan ei hyväksy, olipa hänen käsityksensä hyvästä millainen tahansa. Aloitamme toisin sanoen asioista joiden hyväksyminen olisi 'irrationaalinen perversio', turvautuaksemme jälleen Georg Henrik von Wrightin ilmaukseen. Von Wright on selkeästi osoittanut mitkä asiat voitaisiin lukea tuohon luokkaan — ne jotka perustavalla tavalla vaikuttavat ihmislajin hengissäsäilymiseen.

Juutalaisten joukkotuhon julmuuksien jälkeen joukko tutkijoita on käsitellyt ajatusta "äärimmäisestä pahuudesta" sellaisena kuin Kant muotoilee sen esseessään *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Uskonto puhtaana järjen piirissä*). Kyseiset tutkijat ovat tietenkin muokanneet termin merkitystä, sillä he viittaavat paitsi ihmisyydämässä lymyävään "syvään juurtuneeseen" pahaan jota ei kyetä "tyystin eliminoimaan" (siis maallistettuun versioon perisyntistä), myös äärimmäiseen pahaan, empiirisiin todisteisiin pahasta.

Äärimäinen paha estää jokaisen elämänsuunnitelman toteutumisen. Niinpä John Stuart Mill, vaikka vastustikin jyrkästi kaikkia paternalismin muotoja, piti orjuutta yhtenä tällaisen äärimmäisen pahan ilmentymistä. Siksi hän kielsi, että vapaaehtoinen orjuus on moraalisesti sallittavaa ja väitti että vapaus on välttämätön ehto kaikkien elämänsuunnitelmien toteuttamiselle. Esittämäni 'negatiivinen reitti' on samanlainen kuin Partha Dasguptan ehdotama reitti:

“Ajatuksenani on, että pahan tuottamuksen äärimmäisistä muotoa tutkimalla voimme oppia ymmärtämään mikä on hyväksi.”

17 Yksimielisyys ei kuitenkaan vallitse vain niin sanotun 'äärimmäisen pahan' moraalista järjettömyydestä: pohjimmiltaan ihmiset ovat yhtä mieltä myös siitä, mitä paha on, olipa kunkin käsitys hyvästä millainen tahansa. Tähän liittyen Brian Barry on pannut merkille:

“Mikäli oikeudenmukaisuus käsitetään tasapuolisuudeksi pahan merkitys piilee siinä, että se tunnustetaan pahaksi lukuisten erilaisten hyvää koskevien käsitysten piirissä [...] Tätä siirtoa arvosteltaessa väitetään varsin usein, että pahan käsitettä ei voida käyttää näin koska 'pahan' sisältö kielii termiä kulloinkin käyttävän henkilön hyvä-käsityksestä. En ole kuitenkaan kos-

kaan nähnyt kyseistä väitettä tuettavan vakuuttavilla todisteilla enkä usko niitä edes löytyvän. On syytä huomata esimerkiksi, että jokainen yhteiskunta turvautuu varsin rajalliseen määrään rangaistuksia kuten varojen tai omaisuuden riistäminen, fyysinen eristäminen, ruumiinjäsenten menettäminen, kipu ja kuolema. Elleivät ihmiset, joiden käsitykset hyvästä vaihtelevat suuresti, katsoisi näiden olevan esimerkkejä pahasta, niiden ei voitaisi luottaa täyttävän rangaistuksen tehtävää. Merkitystä on myös sillä, että jopa yhteiskunnissa joiden näkemystä pahan syistä emme hyväksy, käsitys siitä mistä kaikesta paha koostuu, ei juuri poikkeaa omastamme.”

Tämä tarkoittaa, että erilaiset moraalikäsitykset eroavat vähemmän sen suhteen mitä paha on kuin sen suhteen millä perusteella pahan tuottamusta voitaisiin pitää oikeutettuna. Selvästikin tällaiset perusteet ovat moraalisesti sitä järkevempiä mitä loitompana ne ovat siitä, mikä on moraalisesti ehdottomasti järjetöntä.

18 Kun otetaan huomioon äsken esitetyt oletukset, voimme käyttää ajatusta moraalista järjettömyydestä vääryyden mittapuuna. Voimme aloittaa marssimme kohti moraalista hylkäämällä sen, mikä on moraalisesti ehdottomasti järjetöntä ja edetä yhä kauemmas 'irrationaalisesta perversiosta' tai 'pahan tuottamuksesta'. Jokaista askelta tällä tiellä voi pitää moraalisesti järkevänä. Riippuu kunkin yhteiskunnan kulloisestakin tilanteesta, millaisia askelia tuohon suuntaan etenemiseksi tarkalleen vaaditaan. Siksi moraalisen järkevyyden edellytykset voivat olla erilaisia eri aikoina ja eri paikoissa. Tässä mielessä Alf Ross oli oikeassa kun hän viittasi siihen, että asioiden väliset yhteydet asettavat rajansa sille, mitä kussakin tilanteessa voidaan kohtuudella odottaa.

Mikäli haluamme tuoda negatiivista reittiä pitkin päästä moraalisen järkevyyden käsitteeseen, askeltemme on täytettävä vähintäänkin kaksi ehtoa:

a) Ensimmäinen ehto on, ettemme saa ylittää sitä mitä voimme Thomas Nagelin terminologiaa lainaten kutsua ihmisten 'ymmärrettäväksi moraaliseksi rajallisuudeksi'. Moraalinormit eivät edellytä tekoja, jotka vaatisivat suorittajaltaan vain sankarien tai pyhimysten osoittamaa valmiutta itsensä uhraamiseen. Esimerkiksi niin paljon kuin toisten elämää kunnioitetaan, ihmiset eivät yleensä voi muuta kuin asettaa etusijalle oman elämänsä pelastamisen. Max Weber ei luultavasti kyennyt näkemään tätä moraalista järkevän itsekkyyden ulottuvuutta koska saattoi ajatella että

“Raamatun käsky on ehdoton ja yksiselitteinen: luovu siitä mitä sinulla on, yksinkertaisesti kaikesta. Itsensä vähättelyn etiikkaa paitsi jos kyse on pyhimyksestä. Toisin sanoen meidän on oltava pyhimyksiä kaikessa, vähintäänkin haluttava olla, elettävä niin kuin Jeesus, niin kuin apostolit, niin kuin Pyhä Fransiskus — silloin tämä etiikka vaikuttaa järkevältä ja kielii omanarvontunnosta. Muutoin ei.”

Moraalisen järkevyyden kriteerit eivät määrää meitä kulkemaan ristipuuta kantaen eivätkä edellytä, että pidätymme tyydyttämistä omia tarpeitamme tai halujamme tyydyttääksemme toisten ihmisten tarpeita tai yhtä lailla

pakottavia haluja. Moraalisen järkevyyden kriteerit nimenomaan estävät maailmaa muuttumasta 'moraaliseksi helvetiksi'.

b) Toinen ehto on, ettemme saa myöntää etuoikeuksia, jotka ylittävät 'ymmärrettävän moraalisen rajallisuuden' tai rohkaisevat itsekästä käyttäytymistä. Siinä missä ensimmäisen ehdon noudattaminen estää moraalisen helvetin synnyn, toinen estää sellaisen 'egoismin paratiisin' kehkeytymisen, jossa tyydytämme omat tarpeemme ja halumme toisten tarpeiden ja yhtä lailla pakottavien halujen tyydyttämisen kustannuksella.

19 Säännön soveltaminen yksittäisiin tapauksiin voi osoittaa sen moraalisesti järjettömäksi. Tällöin järjettömyydelle lankeaa samanlainen tehtävä kuin todennettavuudelle empiirisissä tieteissä ja siksi se kelpaa rajoittamaan 'puhtaan rationaalista':

"Kun rationaalisuus asetetaan vastakkain moraalisen järkevyyden kanssa kyse on nähdäkseni ensisijaisesti päättelyn muodollisesta virheettömyydestä, päämäärään tähtäävien keinojen tehokkuudesta, uskomusten vahvistamisesta ja koettelemisesta. Se on suuntautunut *päämäärään* [...] Moraalista järkevyyttä pohtivissa kannanotoissa kiinnitetään huomiota *arvoihin*. Niissä pohditaan oikeaa tapaa elää, sitä minkä ajatellaan olevan ihmiselle hyväksi, minkä pahaksi. Moraalisesti järkevä on tietenkin myös rationaalista — mutta 'puhtaan rationaalinen' ei aina ole moraalisesti järkevää."

Näin voimmekin sanoa yhteenvetona seuraavaa:

i) Käsitukset siitä mikä on 'pahaa' (siis 'pahan tuottamusta') eivät poikkea toisistaan.

ii) Äärimmäistä pahaa edistävät ohjeet tai käyttäytymissäännöt ovat ehdottomasti moraalisesti järjettömiä. Ne ovat *'irrationaalisen perversion'* ilmauksia.

iii) Pahaa edistävät ohjeet tai käyttäytymissäännöt ovat ensi katsomalta moraalisesti järjettömiä.

iv) Mikäli säännön soveltaminen yksittäistapaukseen johtaa moraalisesti ehdottomasti järjettömiin seurauksiin, säännöstä on luovuttava: ei löydy perusteita sen oikeuttamiseen.

v) Mikäli säännön soveltamisella yksittäistapauksiin on ensi katsomalta moraalisesti järjettömiä seurauksia, sääntöä on tarkasti tutkittava ja luultavasti muokattava tai tarkennettava siten, että moraalisen järkevyyden kannalta tuomittavat seuraukset katoavat. Säännön tulee joka tapauksessa olla oikeutettu. Tässä yhteydessä tosiasioiden ja arvojen osittainen sidoksisuus voi osoittautua hyödylliseksi.

vi) Käyttäytymissääntöä tai ohjetta pidetään moraalisesti järkevänä niin kauan kun sen (joko ehdotonta tai ilmeistä) järjettömyyttä ei ole sovellettaessa kertaakaan osoitettu.

vii) Moraalisesti järjettömän ala on moraalisesti rajoitettu, ja moraalisesti järkevän ala on luonteeltaan residuaalinen: voimme ryhtyä kaikkiin tekoihin, jotka eivät ole moraalisen tuomittavuutensa vuoksi eettisesti mahdottomia.

viii) Siksi moraalisesti järkeviä sopimuksia eivät ole ne joiden tekijät ovat moraalisesti järkeviä ihmisiä; pikemminkin moraalisesti järkevät ihmiset ovat ihmisiä jotka eivät ylitä moraalisesti järkevän ja moraalisesti järjettömän välistä rajaa. Siinä mielessä voimme puhua moraalisesti järkevän tai moraalisesti järjettömän malleista; juuri ne kiinnostivat Gerald Gaussia.

20 Tämä johtaa seuraaviin väittämiin:

i) Moraalisesti järkeviä henkilöitä ovat ne, jotka torjuvat moraalisesti järjettömät ohjeet.

ii) Tämä pätee kaikkiin ihmisiin, olipa heidän käsityksensä hyvästä millainen tahansa.

iii) Käsitukset hyvästä eivät ole yhteismitattomia niin kuin jotkut monikulttuurisuuden puolestapuhujat väittävät.

iv) Kaikki sellaiset käsitykset hyvästä, jotka hylkäävät moraalisesti järjettömät ohjeet, ovat hyväksyttäviä moraalisen järkevyyden näkökulmasta.

v) Kahdesta moraalisen järkevyyden näkökulmasta hyväksyttävästä hyvä-käsityksestä parempi on se joka enemmän edistää ihmisten hyvää (ymmärrettyä etäisyydeksi pahan tuottamuksesta).

21 Tässä esitetyin ehdoin ja rajoituksin voimme vastata myöntävästi kysymykseen "onko moraalista järkevyydestä moitteettoman moraalin mittapuuksi".

En väitä esittämiäni ajatusten tehokkaasti estävän niitä, jotka transsendentaalisiin syihin vedoten haluavat noudattaa *Homburgin prinssin* kirjoittajan esimerkkiä ja riistää hengen itseltään. En näe ainuttakaan moraalista syytä vastustaa täysi-ikäisen ja mieleltään terveen henkilön itsemurhaa. En myöskään halua puolustaa rortyläistä postmodernia muunnelmaa moraalista ironiasta. Kun muistetaan kenraali Videlan ja hänen joukkojensa kotimaassani joukkotuhon jälkeen harjoittama järkyttävä valtioterrorin politiikka, paikallisten kansallisuusaatteiden Euroopassa ruokkimat joukkotragediat vuosituhatien vaihteen lähestyessä sekä institutionalisoitu epäoikeudenmukaisuus, josta suuri osa väestöstä esimerkiksi latinalaisessa Amerikassa kärsii, moraalinen ironia on pelkkää tuomittavaa kyynisyyttä.

Ne, jotka haluavat yhä pitää kiinni näkemyksestään, että moraalisen järkevyyden nojalla ei voida erottaa hyvää pahasta, saattavat ehkä vavahtua tarkistamaan kantansa luettuaan Arthur Allen Leffin runon:

Kaikesta huolimatta:

on pahaa surmata lapsia napalmilla,
häijyä riuduttaa köyhiä nälkään.

Pelastuksen ovat ansainneet kaikki

jotka maksoivat hengellään
vastustaessaan Hitleria, Stalinia, Aminia ja Pol Potia

— ja myös kenraali Custeria.

Heitä myötäilleet ovat ansainneet tuomionsa.

Tässä maailmassa on pahaa.

Suomennos Jyrki Vainonen

maa kuusta nähtynä

Aikaisemmin oli tapana, että ihmiset hankkivat itselleen sisällöllisen koulutuksen ja kiinnostuksensa mukaisesti sen jälkeen hakeutuivat ammatteihin, esimerkiksi hallintoon, toimittajiksi tai koulutuksensa mukaan opettajiksi. Näissä ammateissa tarvittavat taidot hankittiin paikan päällä, työssä, ja työssä selviämisen pääpaino oli siinä sisällöllisessä aineksessa, jota oli opiskeltu. Jopa tuomarit ja lääkäritkin opiskelivat muita aineita kuin oikeutia ja medisiinaa, koska oletettiin, että heidänkin piti tietää yhtä ja toista.

Sitten siirryttiin tehokkaampaan Syhteiskuntaan, koulutuksen kohdentamiseen ja ammattikuvaiseen opetukseen. Kaikkien todellisten ja kuviteltujen ammattien harjoittajille oli saatavilla koulutus, joka oli räätälöity niin, että tulevat ammatin harjoittajat fokuoivat mielenkiintonsa ja sosiaaliset suhteensa ekonomisesti juuri siihen, mihin heidän oletettu ammatinsa edellyttikin. Syntyi ammattikoulutusta, koulutusohjelmia ja uraputkia.

Kirjastoissa ei ole enää ihmisiä, joille kirjat tai tieto (missään muodossa) olisivat tärkeitä, pyhiä ja kalliita vaan joukko ammatti-ihmisiä, joilla on manipulatiivinen suhtautuminen niin asiakkaisiin kuin "materiaaliinkin". He ovat kirjaston hoitajia, joille materiaalin sisältö ei enää ole tärkeä, ei sen moraalinen tai kasvattava merkitys, sen sopivuus, sen emansipoiva rooli. Niinpä kirjastoissa on nykyään kaikkea ja kansalainen saa itse arvioida, mikä on hyvää ja kunnollista, koska ei ole ammatti-ihmistä, jolla olisi tämän arvioinnin kyky. Tämä on vapautta ja samalla erään ammatin olennaisen piirteen laiminlyömistä.

Toimittajille järjestetään toimittajakoulutusta, jossa heistä valmistuu toimittajia ilman, että heidän on tarpeen koskaan opiskella mitään sisällöllistä ainetta. Niinpä on huomattavissa, että kaikki lehdet alkavat muuttua keltaisiksi, on niiden väri muuten mikä tahansa. Tässä joukossa on helppo käydä valtakunnan laatulehdestä! Toimittajat oppivat opiskelussaan suhtautumaan mihin tahansa materiaalina, josta voi tehdä jutun. Tämä uusi "mikä tahansa" -luokka on eräänlainen avoimen kortin luokka, jossa ei ole tiedon tai moraalien, arvon tai uskomuksen antamaan merkitystä millään sellaisella, mikä tulee julkiseen tarkasteluun. Kaikki muuttuu samaksi. Entiset ajatukset kritiikistä — arvioivasta tarkastelusta, jonka taustalla on jokin asiantuntemus tai ammattitaito — ovat tyystin kadonneet. Koska mikä tahansa voidaan ottaa jutun materiaaliksi, juttu on kaikki. Me jopa olemme oppineet pitämään sensaationa mitä tahansa: "Kolme lasta pelastui tulipalosta!", "X ja Y menevät naimisiin!".

Aiempi ajatus laajasta sivistävästä koulutuksesta tarkoitti juuri arviointikyvyn ja kritiikin perustan luomista. Ihminen on välttämättä naivi: kaikki, mikä on lapsuudessa totta — erityisesti vanhempien välittämä typeruus — on omiaan tekemään meistä ääliöitä. Koulutus voi monipuolisuudella ja arvaamattomilla yhdistelmillä osaksi vapauttaa meitä tästä naiviudesta. Tämä ei tarkoita Valistuksen emansipaatio-ideaalia vaan päinvastoin maailman heteronomisen rikkauden oivaltamista.

Mikään ammattiin tähtäävä koulutus ei voi pyrkiä naiviuden voittamiseen. Itse asiassa ajatus "ammatista" on vain jatkoa sille synkälle historialle, jota Moderni ja reformoitu kirkko ovat hellineet: ihminen on valmiissa maailmassa ja hänellä on siellä paikka, joka on moraalisesti neutraali.

Kun kirjaston hoitajat ovat luopuneet valikoimasta materiaalistaan niitä, jotka ovat hyviä ja joita voi tarjota niille, jotka eivät ehkä arvioi itse, he ovat antamassa tukensa naiville aja-

tukselle, että kaikki on kuitenkin samaa. Tätähän koulu ja viihdekin kertovat. Kysy 25-vuotiaalta, millä tavoin voi erottaa roskan ja arvokkaan! Vastaus on mykistävä. Samalla tavoin toimittajat ovat toimittamisen taitoa opiskellessaan pyrkineet vain jalostamaan lapsuutensa ja nuoruutensa naiviutta vallankäytön suuntaan: kun ei ole muita referenssejä, on edes sanomisen valta. Ja kun toimittaja sanoo, asia on oltava tärkeä.

Tämän seurauksena meillä on halkeista sivistyneistö. Toinen puoli kestää omassa työssään ja muiden kertomina vain kaikkein naiveinta, typerintä ja latteinta ajattelua, jonka voi kyllä esittää tyylikkäästi, mutta joka ei aseta mitään arviota. Tämä perustuu ajatukselle, että kaikki on samaa. Toinen puoli etsii kuumeisesti muuta, sitä kadotettua erilaista, jolla oli joskus merkitystä. Se löytyy milloin mistäkin, mutta uusi myös menettää pian merkityksensä, kun se alkaa kulua tuon toisen joukon käsissä. Jopa filosofia, toiseus, angst — jumalasta puhumattakaan — on kulutettu latteassa ajattelussa.

Pahinta on, että nämä kaksi ryhmää eivät pysty paljoakaan kommunikimaan keskenään, koska kaiken julkisen kommunikoinnin periaate on opiskeltu latteus: se, että ei omista arvioinnin perusteita eikä siis pysty arvioimaan mitään. Ei hallitse kritiikkiä.

Tämä on tietenkin laajempi ongelma kuin kirjaston hoitajien ja toimittajien koulutuksen ongelma. Mutta demokraattisessa perinteessä tiedon jakaminen, tiedon saattaminen käsille on keskeinen tehtävä. Vaikka olisimme luopuneet ajatuksesta, että ihmistä voi sivistää valitun tiedon avulla tai taiteiden kautta, meillä on edelleen jokin käsitys siitä, kuinka kansalaiset tehdään kykeneviksi ratkaisemaan omia asioitaan ja päättämään yhteisistä asioista. Se edellyttää edelleen — myös postmodernina — arviointikykyä ja tämä taas nousemista latteudesta ja naiviudesta. Ja vain harvat pystyvät nousemaan itse.

riatteet eivät käy yksiin, kun niitä ei edes ole: persoona ei ole "kunnossa". Varmemmaksi vakuudeksi Airaksinen kehottaa jakson "Pohdittavaa" -osassa kyttäilyyn: "Oletko havainnut omiesi tai tovereittesi periaatteiden olevan keskenään ristiriitaisia? Kerro tästä." (LE 44-6.)

Psykologisoimatta Airaksisen tapausta loogikkaobsessioksi voidaan yhtä kaikki todeta, että moinen loogikalle uhraaminen johtaa kohtelemaan mitä hyvänsä jännitteisyyttä ajattelussa ja toiminnassa sielullisena vikana ja heikkoutena. Airaksinen toki mainitsee (jälleen sangen tekopyhästi), että "formaalinen loogikka ei kykene ottamaan huomioon kielen rikkautta, epämääräisyyttä, luovuutta, moniselitteisyyttä ja vertauskuvallisuutta". Mutta siitä huolimatta hän haluaa pitää kiinni loogikasta myös sen ilmeisen sovellusalueen ulkopuolella. Airaksinen näet esittää kriittisen ajattelunkin "loogiikan lajina" sekä joukon sinänsä auttavaisesti erittelemään ilmiöitä (muutosvistarinta, paine sosiaaliseen yhdenmukaisuuteen, kasvojen pelastaminen, stereotyyppiä, yksinkertaistaminen, hätäiset johtopäätökset, väärät ennako-oletukset) "ajatteluvirheinä", jotka on "korjattava [...] siellä, missä niitä esiintyy". (LP 54-8.)

Ristiriitaisuuden ansa virittyy virittäjälleen kukaties katalimmin Airaksisen niin ikään psykologisoivissa ihmiskuva-tarkasteluissa. Hän ottaa esimerkiksi rikollisuuden ja toteaa, että sitä voidaan tutkia biologisuuden, sosiaalisuuden taikka vapaan tahdon näkökulmista. Törmäävien tulkintojen ongelman hän muotoilee seuraavasti: "Koska ihminen ei voi olla samaan aikaan sekä vapaa että epävapaa (eli toiminnaltaan ennaltamäärätty), on jotenkin kyettävä valitsemaan biologisen, sosiaalisen ja vapaan ihmiskuvan välillä." Hetkeä myöhemmin Airaksinen viittaa hyväksyvästi modernin lääketieteen ihmiskuvaan, jossa korostuu ihmisen holistinen kokonaisuus: "Ihminen on ruumiinsa, psykologiansa ja sosiaalis-taloudellisten suhteidensa muodostama kokonaisuus." Samaa jaksossa mainitaan, kuinkas muuten, että "[f]ilosofia [...] tähtää kielen ja loogiikan täsmällisyyteen." (LP 14-9.)

Psykologistisesti muotoutuu myös Airaksisen herja loogikoille: "Loogikassa vallitsee ristiriidan kammo eli kolmannen poissuljetun laki (*lex tertium quid*). Koko rationaalisen ajattelun sanotaan perustuvan siihen, ettei ristiriitaa esiinny missään kohtaa ajattelusamme." (LP 156.) Mikä kammottavinta, tämä ei olekaan herja. Mainittu fobia paljastuu epäloogisen loogikkomme henkilökohtaiseksi ongelmaksi: "[...] toivon mukaan ne [esiteltävät eettiset teoriat] eivät anna keskenään ristiriitaisista kuvaa ihmisen mahdollisuuksista elää elämäänsä. Olisi oikeastaan katastrofi, jos etiikan teoriat olisivat keskenään ristiriitaisia." (LP 25.)

Moraalifilosofian eksperttinä ja popularisoijana Airaksisen kaiketi kuuluukin vakuuttaa, että "[k]un tuntee filosofista etiikkaa, tietää enemmän ja pystyy siksi elämään paremmin". Perusteettomasti, mutta lupaavasti, hän korostaa etiikan asemaa filosofian lippulaivana. (LE 5-6 & 120.)

Mutta Airaksisen kirjat eivät suinkaan tyydy tarjoamaan välineitä eettisiin harkintoihin. Niihin majoittuu myös, täytyy sanoa, outoja imperatiiveja. Esimerkiksi elämänsuunnitelma esitellään lukiolaisille jonakin, joka on pakko olla: "Tarkastele omaa elämänsuunnitelmaasi. Millainen se on? Vertaile omaa elämänsuunnitelmianne. 2. Kokeile laatia itsellesi uusi ja entistä parempi elämänsuunnitelma. Mitä arvoja se paljastaa? 3. Kenen ihmisen elämänsuunnitelmaa ihaillet eniten. Miksi?" (LE 52)

Tästä sukeutuu oikein argumentti, joka on syytä koota. Ensimmäinen premissi on elämänsuunnitelman kulttuurisidonnaisuus, mitä Airaksinen perustelee sillä, että näin "usein sanotaan". Toisena premissinä on, että rikollisuus taikka huumeet eivät ole kulttuuria, mitä hän perustelee sillä, että näin "voimme myös sanoa". Seuraa johtopäätös: rikollisuus tahi huumeet eivät voi olla elämänsuunnitelma. (LE 53.)

Tämän jälkeen palataan taas ristiriitaan. Varas ajautuu loogiseen ristiriitaan omistamisen ja varastamisen välillä. Vaikka juuri oli sanottu, ettei rikollisella voi olla elämänsuunnitelmaa, nyt todetaan, että nimenomaan varkaan elämänsuunnitelma sisältää loogisen ristiriidan. Mitä ilmeisimmin tästä "loogisesta" ristiriidasta seuraa "järjenvastaisuus" ja siitä elämänsuunnitelman mitätöityminen tai mahdottomuus. "Kuten muistamme, loogisesta ristiriidasta seuraa mitä tahansa." (LE 53-4.)

Tässä tapauksessa ei kuitenkaan aivan mitään tahansa, vaan sangen johdonmukaista ideologista indoktrinaatiota moraalifilosofian nimissä. Tärkeää ei siksi enää ole Kantin tai loogiikan tärvely. Rikollisen, narkomaanin ja varkaan lisäksi Airaksinen muistaa myös mainita, esitellessään juhlallisesti erottelujaan tarpeiden ja halujen alueella, että juopolla on paljas, perustelematon halu viinaan, kun taas perheenperustajalla ja matkalanlähettäjällä on perusteltu halu (T 24-5). Ja miltei samaan hengenvetoon saadaan lisäjäsenyys: "Seksuaalisuus on miehen halun ongelma" (T 42).

Niinpä Airaksisen monin osin sattuva kriitikki (tai paremminkin oikea-aikainen oudoksunta) yleistä "ihminen" -käsitteenkäyttöä vastaan (T 160), tulee hänen itsensä vesittämäksi. Ainakin on niin, että hänen niin ikään mehevä marxilaisen "me" -ajattelun piikittelynsä (T 123-4) ei saa seurakseen merkkiäkään siitä, että hän itse herkistyisi omille yleistyksilleen tai monikon kolmansilleen. Erään lehtikirjoituksen perusteella Airaksisen "me" tarkoittaa rikollisista vapaata tuttavapiiriä.

Oli miten oli, edes hänen tekstinsä yliveritainen sututaisuus ei peitä hänen omaa mora-

lismiaan, omaa me-pedagogiikkaansa. Koulu-laisten käskynjoalta: "Eettisesti on kuitenkin todettava, että vaikka sosiaalinen ympäristö vaikuttaa ihmiseen, ihmisellä on kuitenkin vastuu itsestään" (LE 16). "Huomaa päättelyn rakenne ja noudata sitä" (LE 21). "Tämä luokittelu on tärkeä ja keskeinen etiikassa. Sitä kannattaa pohtia, kunnes asia tuntuu selvältä ja luontevalta" (LE 37). "On vain muistettava, että onnellisuus ei merkitse pelkkää nautintoa" (LE 43).

Timo Airaksinen on Suomen johtava absurdisti. Hän haukkuu tylsiksikin luonnehtimaan postmodernisteja, jotka sekoittavat filosofian ja kirjallisuuden, mutta kumminkin kuuluttaa itse, että "jokainen on oman elämänsä romaanikirjailija" (T 139). Yhtä kaikki hän uskoo harjoittavansa nimenomaan "analyttista filosofiaa" (T 24), siinä missä myös "moraalifenomenologiaa" (T 49), silloinkin kun puhuu mitä sattuu.

Siksi omistautunut olen moraalille ja moraalittomuuksille, että suren airaksislaisen moraalifilosofian kurjuutta. Sen verran armas on filosofia yhä itselleni, etten toivoisi sitä aivan näin väärinkäytettävän. Niin pidän minäkin loogikasta, analyysista ja moraalifenomenologiasta, että en soisi niiden tulevan vanhoilla päivillään näin viheliäisesti rääkätyiksi.

Ainoa lohtu: he tekevät sen itse. Voisi melkein luulla Airaksisen syventyneen pikeminkin Sacher-Masochiin kuin de Sadeen, niin utterasti hän rankaisee itseään omilla fetisheillään. Mutta kai sadismiin perehtymisen, airaksislaisuuteen tutustumisen ohella, sittenkin on filosofisen masokismin huippu.

Jarkko A. Tuusvuori

MUUAN MODERNI ITSESTÄÄNSELVYYS



Irmeli Hautamäki, *Marcel Duchamp. Identiteetti ja teos tuotteina. Gaudeamus 1997*, 144 s.

Duchamp on taatusti kulttuurihistorian kaivettuja merkkihahmoja. Mitä muuta hänestä ikinä muistetaan kuin pisuaari? Tekosensa tehtyään Duchampista itseltään on tullut tyyten museoitunut näyttelyesine, *readymade*.

Irmeli Hautamäki tekee rohkean eleen tarttuessaan tarpeettomasti tylsistyneeseen aiheeseen. Kun uskallus saa seurakseen monipuolisia tutkijan valmiuksia, syntyy hyvin kiinnostava ja opettavainen kirja. Aivan erityisesti

kiitettäköön Hautamäen kevyesti liikkuvaa kyntä: asiallisessa työssä ei liikoja vatvota, vaan pointit asettuvat luettaviksi ilman että kirjoittaja saisi tenniskyynärpäättä tai lukija verenkiertohäiriöitä.

Kirjan kenties jännittäväntä antia ovat duchampilaisten identiteettiajutusten ja minää muodostavien ja purkavien hankkeitten käsittelyt. Keskeisenä saavutuksena on Duchampin itselleen/itsestään/itseksensä luoma Rose Sélavy -hahmo, jonka feminiinisyttä ei travestian hyödyntämisestä huolimatta pidä, kuten Hautamäki opastaa, samastaa myöhemmän pop-taiteen *drag*-hahmoin, "[s]illä Rose Sélavy on tunnistettavasti mies" (s. 90).

Identiteettiongelma johtaa Hautamäen väijäämättä vaikeaan tasapainoiluun elämäkerrallisen aineiston sekä Duchampin sana- ja kuvataiteellisten teosten kanssa. Toiselta puolen rajankäyntiin yllyttää tietyksi taiteilijan taide- ja teosvastaisuus. Jossain suhteessa tutkijan on mahdotonta onnistua tekemään oikeutta asian koko kiemuraisuudelle ja ehkä yllättävästi juuri naiseus- ja mieheyskysymyksissä Hautamäkikin etsiyty paikoin kovin perinteisiin asemiin. Mutta hänen onnistuu voitopuolisesti ihailtavan hyvin korostaa Duchampin tapauksen avautumista suunnitelmallisuuden, keskeneräisyyden, provokaation ja syrjäänvetäytymisen suuntiin sekä samalla loimittaa Duchampin urakehitys luotettavasti taidehistorian suuriin mullistuksiin.

On hienoa, että Hautamäki esimerkiksi tuo samaan tilaan yhtä hyvin Lacanin ajatuksia näkemisen ja katseen eroista tai Lyotardin käsityksen kaiken tulkinnan viheliäisyydestä kuin myös tuokiokuvia Duchampin kokemuksista etenkin 1915 tragi-koomiselta Amerikanmatkalla. Kivuttomasti mahdollistuu näin erään merkillisen työrupeaman tarkastelu eri näkökulmista.

Esimerkiksi ongelmista, joita työ herättää ja joista olisi valaisevaa kuulla Hautamäen kantoja, otettakoon seuraavat. Ensinnäkin: kuinka hedelmällinen filosofisen estetiikan valtaväylä olisi antitaiteen ymmärtämisen kannalta? Kun nyt esimerkiksi Kant ja Hegel jäävät kokonaan maininnoita, on vaikea ymmärtää Duchampin omimman panoksen tehoa näissä teoreettisissa rakennelmissa.

Tämän jatkoksi voi toisekseen kysyä, miten Duchampin yhteydet filosofi Henri Bergsonin, kubismin ja perinteisen (romanttisen) taide- ja taiteilijakäsityksen välillä olisi viisainta jäsentää? Hautamäki tekee selväksi, että modernisti Duchamp oli intellektuaalisena introverttini romantiikan taiteilijuuden "täydellisen vastakohta" (s. 10). Niin ikään hän korostaa, kuinka Duchamp oli mukana kubismin puhjetessa kukkaan, mutta alun pitäen kriittisesti omilla linjoillaan, ja kuinka tämä kärsi sekä tullessaan kubistien torjumaksi että leimautuessaan kubistiksi. Duchampin ero kubisteihin on Hautamäen mukaan jopa "ilmi-selvää": tutkijan mielestä Duchampille, sa-

moin kuin Bergsonille, olennaista oli sisäisyys, *durée* taikka *apparition*, erotuksena kubistien uskosta ajan ulkoisen, reaalisien, objektiivisen kuvaamisen mahdollisuuteen (s. 21-2).

Ongelmalliseksi tämän asetelman tekee se, että Duchampin irrottaminen Bergsonin avulla kubisteista näyttäisi monien mielestä liittävänsä hänet, jollei romanttiseen ekspressiivisyyteen, niin ainakin perinteiseen ajatuksen taiteilijasta ei-käsitteellisten alkuelämysten, sisämaailman tulkkinä. Monissa Bergsonin uudelleenarvioinneissa on sittemmin korostettu, nähdäkseni aivan oikein, intuitiivisuuden erottamatonta suhdetta älyyn ja pikemminkin kokemuksen ja käsittämisen (tai kuvaamisen) jatkuvuuteen kuin niiden väliin kuiluun. Ja vielä: esimerkiksi Mark Antliff (*Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*. Princeton 1993) näkee kovasti vaivaa osoittaakseen, että Duchampin diskanneet kubistigurut Gleize ja Metzinger kirjoittivat opuksensa *Du cubisme* (1912) "Bergson mielessään", toisin sanoen nimenomaan Bergsonille tärkeitä heterogeenista aikaa, syväminää ja representaation kriisiä uuteen taidehankkeeseen sovitellen.

Olivatpa nämä kysymykset Hautamäelle merkityksellisiä tai nou, on arveltavissa, että hänen luontevasti harjoitetulla otteellaan voisi kokeilla niitäkin käsiteltävien. Joka tapauksessa Gaudeamus on laskenut liikkeelle kosketustavasti laaditun painatteen, joka taiten keskeneräistä yhden tähänasti aina niin harmillisen valmiina löydetyn hahmon ja työn antaen samalla valmiuksia muihin vastaaviin hankkeisiin.

Jarkko S. Tuusvuori

YKSI JA SAMA



Tapani Kelomäki, *Ekvatiivilause*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 691, Helsinki 1997, 159 s.

Muistanette *aikamme ihmisen*? Hänen sydämensähän räytyy *identiteetin ongelman* edessä. Nyt on vihdoin ilmestynyt suomalainen tutkimus identiteetin ongelmasta, luullakseni ensimmäinen lähimainkaan näin laaja teos, joka aiheesta on Suomessa kirjoitettu. Kysymyksessä on Tapani Kelomäen viimeisin helsinkiläinen väitöskirja. Siinä käsitellään lauseita, jotka ilmaisevat, että jokin on (sama kuin) jokin.

Hieman tarkemmin sanoen, puheena ovat *ekvatiivilauseet*. Kelomäen esimerkkejä niistä ovat "Mielikirjailijani on Hilja Haahti", "Tuo mies on vanhin veljeni", "Se se on", ja filosofian historian tulee heti mieleen muita esimerkkejä – kuten "Iltatähti on Aamutähti". Tällainen lausetyyppi on kieliteoriassa vanhastaan tunnustettu. Niinpä ne, joilla vielä oli onni saada koulussa kielioopin opetusta, ovat kuulleet identiteettikopulaan liittyvästä predikaatiivista; näillä termeillä ekvatiivilauseita oli tapana käsitellä. Vanhoilla menetelmillä voidaan myös kuvailla ekvatiivilauseiden muotoa kohtalaisen hyvin. Mitä siis ovat ne ongelmat, jotka tekevät sellaisista lauseista erityisellä tavalla vaikeita?

Ekvatiivilauseen pelkistetyin perusmuoto on "A on B", missä sekä 'A' että 'B' ovat nominilausekkeita. Lause väittää silloin yhtälön tavoin, että nämä kaksi nominilauseketta viittaavat samaan olioön. ('A' ja 'B' voivat olla mitä tahansa, joten voi ymmärtää, että "olio" on tässä yhteydessä vain kätevä nimitys vailla ontologisia sitoumuksia.) Lauserakenteen ymmärtämistä varten voidaan asettaa kaksi peruskysymystä. Ensinnäkin, täsmälleen miten ekvatiivilauseet eroavat muista lauseista? Onko puhtaasti kielellisin perustein mahdollista erottaa sellaista lausekategoriaa, jossa esiintyy "identiteetin oleminen" A = B eikä "predikaation oleminen"? Toiseksi, miten ekvatiivilauseet sopivat lauseiden ikimuistoiseen subjekti–predikaatti-analyysiin? Mikä oikeastaan on *yhtälön subjekti*?

Teos on oppinäyte yleisessä kielitieteessä. Kelomäen materiaali on kuitenkin suomen kielestä, ja hän arvioi pääasiassa fennistien mielipiteitä. Tämä tuntuu jossain määrin ongelmalliselta. On kyllä uskottavaa, että ekvatiivilauseita esiintyy jokseenkin universaalisesti, kuten hän sanoo, mutta sitä mielenkiintoisempaa olisi saada tietoa sen mahdollisista merkittävistä vaihteluista eri kielissä. Kielitieteellinen näkökulma aiheuttaa, että kysymystä varsinaisista identiteetin kriteereistä ei tarvitse käsitellä. Myöskään jatkuvuuteen, siis eri ajankohtien olioiden identifointiin liittyviin ongelmiin ei puututa, vaikka niillä voisi ajatella olevan myös kielitieteellistä relevanssia.

Teos ei ole aivan helppolukuinen; itse asiassa se on filosofille melko raskasta tekstiä. Tämä johtuu tietenkin osaksi asian vaikeudesta ja runsaasta kielitieteellisestä ammattikäsitteistöstä. Sitä paitsi eri kielitieteilijöiden terminologia näyttää vaihtelevan tavottomasti. Mutta osaksi hankaluus johtuu myös Kelomäen omasta esitystavasta, sillä hänen lyhytsanainen ja hieman erikoisella tyyllillä kirjoitettu tarkastelunsa mutkittelee usein erilaisten poikkeamien ja sivuhuomautusten kautta. (Painovirheitä on sopimattoman paljon!)

Luonnollisesti tällaisessa aiheessa ei pyritä varsinaiseen tyhjentyvään ratkaisuun, vaan päämääränä on pikemminkin käydä läpi avoimet kysymykset ja vaihtoehtoiset analyysi-

tavat. Suuren osan huomiosta saakin entisten teorioiden kritiikki: osoittautuu, että ekvatiivilause on vaikea yksityiskohta useimmille syntaksin teoreetikkoille. Kirjan kiintoisinta antia ovat huomiot siitä, kuinka tutkijoiden taustaintuutit ja yleisemmät teoriat ovat ohjanneet heidän analyysirytyksiään.

Kun filosofit puhuvat identiteetistä, heillä on aina tapana tarkastella mahdollisimman yksinkertaisia, keinokekoisia esimerkklauseita. Kelomäki taas ottaa lähtökohdakseen laajassa tekstimateriaalissa todella esiintyneet ekvatiivilauseet. Tämä muuttaa vaikutelmaa melkoisesti. Osoittautuu, että identifioitavan A:n paikalla on yleensä jokin pitkäkö ilmaisu. Myös lauseiden yksiselitteisesti identifioiva laatu hämärtyy: ekvatiivilauseiden luokalla on paljon rajatapauksia, ja usein lauseilla on sekä luonnehtivaa että identifioivaa sisältöä. (Kirjassa ei tutkita, onko edes varmasti olemassa yksi ekvatiivilauseiden luokka.)

Kelomäki osoittaa varsin vakuuttavasti, että ei ole mitään yksittäistä selvää kriteeriä, jolla identiteettiä ilmaisevat ekvatiivilauseet voitaisiin erottaa muista olla-verbin sisältävistä lauseista. (Niinpä tätä jaottelua ei myöskään esimerkiksi voi automatisoida.) Asia riippuu lauseiden tulkinnasta eikä yksin muodosta.

Ekvatiivilauseiden luonnehdinnassa joudutaan vetoamaan kielen käyttötapoihin, pragmatiikkaan. "Kirjoitetun tekstin ekvatiivilauseet harvoin esiintyvät tavallisessa informaatiotehtävässä, toisin kuin esim. transitiivi-, intransitiivi- ja luonnehtivat lauseet. Ekvatiivilauseella sen sijaan kootaan intensioiden ja ekstensioiden suhteita, so. tekstin referenssisuhteita." Nominilausekkeesta, joka on "definiitti" eli jolla on tunnettu yksilöivä intensio, tehdään "spesifinen" eli yhdistetään siihen ekstensionaalisesti tunnettu olio; samaan oloon siis viitataan kahdella tavalla, jotka ovat pragmaattisesti ja tuttuuden kannalta eri asemassa.

Subjektikysymystä Kelomäki lähestyy Keenanin esittämien subjektille tyypillisten piirteiden avulla. Osoittautuu, että juuri mitkään piirteet eivät riitä tekemään ekvatiivilauseessa "A on B" syntaktista eroa A:n ja B:n välille. Subjektin valitsemiseksi täytyisi turvautua ad hoc annettaviin sääntöihin, esimerkiksi julistaa sanajärjestyksessä ensimmäinen jäsen subjektiksi. Jos ei haluta sanoa, että lauseella on kaksi subjektia, on myönnettävä, ettei subjektia ole. Tähän liittyy kiintoisia pohdintoja syntaktisten kategorioiden yleispuutteesta. Kelomäen oma käsitys siitä, mitä subjektilla pitäisi tarkoittaa, jää hieman epäselväksi, mutta sen kysymyksen ratkaiseminen ei liene ollutkaan tavoitteena. Ylipäänsä *subjektin* käsite pysyy ongelmallisena; sitä voidaan käsitellä syntaksin, semantiikan tai ontologian kannalta, eikä ole selvää, mitä kirjassa oikeastaan tapahtuu ja millä oletuksilla.

Kirjan loppuosassa käsitellään yleisemmin sellaisia lausetyyppejä, joissa koko lausera-

kenne toimii poikkeuksellisuutensa vuoksi merkityselementtinä sana- ja yksikkömerkitysten lisäksi. Sellaisia olla-verbin ympärille rakentuvia tyyppisiä on montakin (eksis-tenssilauseet, vertailut, jne.), ja ekvatiivilause on niistä eräänlainen ääritapaus; sen kieliopillinen symmetrisyys vastaa tarkoitettua identiteettirelaation luonnetta. Tämä tarkastelu on kovin suppea, mutta mielenkiintoinen. Sen sijaan filosofinen jakso olla-verbin eri merkityksistä on mielestäni vähemmän onnistunut.

Numerossa *niin & näin* 3/97 käsiteltiin kahta väitöskirjaa (antiikkia koskenutta), jotka tarkastelivat keskeisiä filosofisia kysymyksiä, vaikka kuuluivat muodollisesti muiden tieteenalojen piiriin. Nyt on syytä toistaa entistä painokkaammin silloinen saarnani. Kelomäen kirja edustaa sellaista kirjallista lieve- tai katvealuetta, jonka koko olemassaolokin lienee filosofiselle yleisölle varsin vähän tunnettu. On ilahduttavaa nähdä, että siellä vielä on säilynyt vaatimustaso ja itsekritiikki, paremmin kuin filosofia-oppiaineessa. *Ekvatiivilause* myös osoittaa selvästi, että jonkinlainen kontakti ja parempi informaation vaihto näiden seurakuntien välillä olisi toivottavaa. Useissa kohdissa tulee ajatelleeksi, että filosofinen lisämateriaali olisi varmaankin ollut hyödyllinen. Kelomäki joutuu koskettelemaan arkaluontoisia filosofisia kysymyksiä eikä aina selviä ilman kauneusvirheitä. Hän sanoo, että käyttökelpoista filosofista kirjallisuutta identiteetistä ei juuri ole, mutta sitä on vaikea uskoa. Pohdiskelu subjektista ja predikaatista kuuluu sentään aristotelisen logiikan ikivanhaan traditioon, ja myös viime aikoina on ollut uutta keskustelua identiteetin käsitteestä. Mutta toisaalta teos sisältää melkoisen joukon huomioita, joihin tutustumalla filosofi voi oivaltaa oman identiteettikäsitteensä perustuvan suppeaan valikoimaan pinnallisesti luettuja esimerkkejä. Jo siitä syystä *Ekvatiivilause* on hyvin terveellistä luettavaa.

Tuomo Aho



EI KOSKAAN LIIAN MYÖHÄISTÄ

Ben Furman, *Ei koskaan liian myöhäistä saada onnellinen lapsuus*. WSOY, Helsinki 1997

Viime aikoina Suomen yli on pyyhkäissyt psykikirjojen aalto, niiden mukaiset opit ja käytännöt. Sielun parannusoppien kieliopit käännetään Amerikasta ja sovitetaan amerikalaisuuteen suomalaiskulttuuriin. Olisi

hyvä, jos muutkin kuin Jyrki Lehtola ja Putte Wilhelmsson osaisivat tunnistaa psykopelleilyn, jossa toisaalla on matti bergströmien käsittelemätön metafysiikka, toisaalla tukku sie-lun- ja maailmanparannusoppeja, joille itkevät naurismaan aidatkin.

Ben Furmanin pieni kirja erottuu edukseen tästä laumasta. Siinä ei liikuta psykologien ja psykiatrian hybriksessä, vaan tajutaan kohdittain elämän onnen olevan niin keskeinen asia, ettei sitä viitsi laittaa ihan leikiksi rahankiskonnan ja sanoilla kusetuksen varjolla.

Länsimainen ihminen on herkkä kuvittelemaan mitä vain. Hän voi rakentaa itselleen uuden elämän, menneisyyden, nykyisen ja tulevan, pelkästään kuvittelemalla. Se voidaan hänelle myös rakentaa muiden toimesta. Psykoterapeutit ovat niitä asiantuntijoita, jotka ovat erikoistuneet tälle asiantuntijuuden alueelle tarjoamaan ihmisille ihmeteltävää omissa elämässään. Kirjassa ei tunneta sympatiata tätä professionaalista tendenssiä kohtaan, vaan tähdätään vankentamaan ihmisten omia tapoja olla ja ihmetellä.

Furmanin kirja on siis ihmisen puolella sikäli kun se omassa mediina-sarjassaan ja omilla evillään tähän kykenee. Se yrittää kumota joitakin psykoterapian ikuisuushokemia, vaikka sortuukin ajoittain biologistiseen kerrontaan; mikä kertoo tietenkin siitä, että lääketieteellisen näkemisen kaanonista on vaikea nähdä ulos. Ihmisen puolella oleminen tarkoittaa psykoterapointien kontekstissa menneisyyden näkemistä enemmän voimantähteenä kuin syynä kaikkeen lapsuuden jälkeen tulevaan. Furman myös uskoo ihmisen olevan "olento, joka voi periaatteessa selviytyä mistä tahansa". Uskon voi empiirisesti vahvistaa ajattelemalla entisiä ja paljastuvia keskitysleirejä, yleistä koulu- ja asevelvollisuutta tai länsimaista lääketiedettä, jonka hoidossa jokainen muu eläinlaji olisi kuollut jo ajat sitten.

Kirjassa on kaksi tärkeätä teemaa. Ensimmäinen on itseapu ja usko ihmisen omaan voimaan. Furmanin sanoo, että on perustetonta pitää lapsuutta ihmisen elämää determinoivana asiana. Lapsuuden korostaminen on klassisen psykoanalyysin antama kertomus, jolla ihmiset on saatu uskomaan kaiken löytyvän lapsuudesta. Furmanin mukaan lapsuuslähtöisyyden näkökulma pitäisi kääntää nurin ja myöntää, että ihmisen kasvussa vain poikkeukset ovat perustavia sääntöjä.

Tilastolliset todennäköisyydet kertovat asioista, joita meillä tavataan kutsua riskitekoiksi, mutta niistä ei voi sanella lakia 'jos vaikea lapsuus, niin ongelmallinen aikuisuus' tai tehdä päätelmää 'jos ongelmallinen aikuisuus, niin vaikea lapsuus'. Furmanin sanoin "Ongelmat eivät siirry sukupolvelta toiselle Mendelin perinnöllisyyslakien mukaan. Lapsuudessa koetut vaikeudet ja koettelemukset voivat lisätä henkilön riskiä kärsiä elämässään sa-

mantapaisista tai muista ongelmista, mutta ne eivät aiheuta niitä." Pikemminkin on ajateltava, että riskeihin ja ongelmiin on monia teitä: joku voi valita ne kohtalokseen, joku ajautuu niihin ajattelemta.

Kirja sisältää toivon ajatuksen, joka useimilta ihmisen medikalisoivilta ja muilta on hukassa. Silti ajatus siitä, että onnellisuuden määrä on vakio ja että "onnettoman lapsuuden kokeneet voivat hyvällä syyllä odottaa, että heillä on edessään onnellisempi tulevaisuus", sisältää katalaa predestinaatiota: onnelliseksi koetusta lapsuudesta seuraa aikuisiällä sairautta, tyhmyyttä, katkeruutta ja raskaita pettymyksiä rakkaudessa. Ilmeisesti suurin osa ihmisistä uskoo eläneensä onnellisen lapsuuden, niin paljon välinpitämättömyyttä, kaunaa, kateutta ja vihaa myöhemässä ihmislihasassa on.

Furman kirjoittaa löytämästään: "Ihminen ei ole kone, joka on ohjelmoitavissa tietyssä järjestyksessä ja tietyllä tavalla, jotta se toimisi myöhemmin moitteettomasti. Ihminen on pikemminkin joustava ja alati kehittyvä olento, joka voi saavuttaa tavoitteita ja oppia uutta niin pitkään kuin hänen aivonsa toimivat."

Kuulostaa lohduttavalta, mutta kysymyksessä on - täytyy olla - kommentti ennenminkin psykiatrian sisäiseen keskusteluun (onko ihminen vapaa vaiko eikö?) kuin viisaus ihmistieteiden peruskysymyksiä koskevaan diskurssiin. Vaikka se jälkimmäisessä keskustelussa ei vakuutakaan, on kommentissa myös kirjan yleinen tendenssi antaa ihmisille avaimet käteen omassa asiassaan. Klaus Weckroth ainakin on osannut usein muistuttaa kirjoituksissaan siitä, että toisinaan toimimme koneen tavoin, toisinaan taas haltioidumme kuvittelemaan itsellemme ajattelun ja toiminnan vapauksia. Tässäkin ei ole osoitettavissa tämän erinomaisempaa sääntöä.

Kirjan toinen tärkeä teema on konstruktivismi ja sen suhde terapointiin: Mistä oikeastaan puhutaan kun puhutaan koetusta elämästä? Eletäänkö onnellisia lapsuuksia vai kerrotaanko ne vasta myöhemmin?

Furman näyttää nojautuvan konstruktivismiin narratiiviseen versioon, jossa ihmisen kokemukset, menneisyys ja elämäkerta ymmärretään tarinana, "jolle täytyy löytää hyödyllinen kerronta" pikemminkin kuin faktojen sarjana, joka täytyisi analysoida ja selittää. Terapia hyödyllisenä kerrontana "on keskustelua, jossa asiakas ja terapeutti hakevat yhdessä asiakkaan elämäntarinalle itsekunnioitusta edistävää, toiveikkautta lisäävää kerrontaa, joka ei kuitenkaan vääristele totuutta." Näkemys on epäilemättä lohdullinen ja optimistinen verrattuna psykoanalytiikan essentialismiin.

Silti totuuden teeman kanssa ollaan aina pääsemättömissä, kun tapaus ihmisen kohdalla puhutaan totuuden vääristelystä. Toisaalla Furman kyllä antaa periksi tällekin dog-

mille sanoessaan menneisyyden olevan "elävä tarina, joka muuttaa muotoaan aina sen mukaan, miten tuo tarina kerrotaan, mitä merkityksiä tapahtumat saavat, mitä selityksiä niille annetaan ja mitä seurauksia niistä uskotaan olevan." Silti jää epäselväksi, voiko pelkän pään avulla tehdä narratiivisen tempun, luoda tyhjästä menneisyyden tai kirjoittaa eletystä uutta muistoa, joka poistaa lihaan painetun kokemuksen.

Selväjärkisytyksessään Furman huomaa ottaa kantaa myös konstruktivismiin poliittiseen puoleen. Puhetta selviytymisestä olosuhteista riippumatta saatetaan käyttää - ja eri yhteyksissä käytetäänkin - retorisenä aseena uusliberalistisessa politiikassa, kun kysymyksen tulevat julkisten menojen leikkaukset: jos ihmiset selviävät omin avuin olosuhteista riippumatta, eiväthän he silloin tarvitse sosiaalijärjestelmän turvaverkkoja. Furmanin kanta on selvä: yksilön itsellisestä selviytymisestä puhuminen ei vapauta meitä sosiaalisesta vastuusta eikä velvollisuudesta taistella paremman maailman puolesta - kaikille. Furmanille näyt ihmisten samanaikaisesta yhteiskunnallisesta yhdenvertaisuudesta ja ehdottomasta integriteetistä eivät ole ristiriidassa keskenään. Furmanin ajatus on utopistinen esittäessään hyvinvointivaltion keskeisen dilemman.

Osansa kirjassa saavat myös ne Mannerheimintien suojeluliittolaiset, jotka haluavat romantisoida äitiyden ja isyyden, ja tehdä niistä omalakisiaan maailmoita samalla umpioiden vanhemmuuden muusta maailmasta irralleen. Furmanin mukaan lapsen ja vanhempien kannalta on olennaista, että heidän ympärillään olisi ihmisten verkosto. Onnellista olisi, jos verkosto olisi täynnä mahdollisimman erilaisia, luokittelemattomia ja outoja ihmisiä. Uutta ihmisyyttä syntyisi siitä täyteydestä, jonka atoopinisen väen outous antaa.

Juha Suoranta

VIHETTÄVÄ KAHVINKEITIN

Camille Brumonti, *Auto-Ca-fé. Élan vital*, Jyväskylä 1998. 179 s.

Camille Brumontin pouusi *Auto-Ca-fé* ei ole kodinkone sanan tavanomaisessa merkityksessä. Tämä automaattisesti sokeria ja kermaa lisäävä laite on romaani, jonka päähenkilön, suomalais-sveitsiläisen arkeologin, Ilarion, kohtaamat tapahtumat muistuttavat hämmästyttävästi kirjoittajan omaakin elämää.

Tiesittekö muuten, että Brumontin suku-

juuret ovat suomalaisessa maaperässä, ja hän taitaa mainiosti suomen kielen vaikka onkin tehnyt elämäntyönsä muualla. Osittain tämä kielellinen liukkaus kasvaa siinä määrin sula-vaksi, että vertailukohtaa voi etsiä jostain Oscar Wilden *Telenystä* tai Jean Genet'n *Ruusun ihmeestä*.

Myös arkeologi Ilariuksen elämää luonnehtii merkillisyyys ja ihme. Kreikkalaisten muinaislöytöjen keskellä alkavat kuitenkin aivan toisenlaiset kaivaus- ja poraustyöt. En nyt viitsi kirjoittaa tähän, mistä kaikesta on kyse, teoksen lukija toimikoon omana tuomarinään, mutta melkein kaikkia tapahtumia leimaa, tietysti, mitä vulgaarein seksuaalisuus.

Brumontille voidaan esittää sama kysymys kuin Pasolinille: eikö hänen omintakeisuutensa voinut olla kunnollista, kulttuurikanhena-kista ja kukoistavaa? Normaalielämässä Brumonti sovittaa brutalisminsa dandymäisellä puhe- ja pukeutumistyyllillä, mutta hänen filosofiansa ei näytä eikä haise samalle kuin Jorma Uotinen, Jean-Paul Gaultier tai Calvin Klein. Siksikö, ettei se olisi pinnallista? Luulta-vasti.

Vaikka *Auto-Ca-fé* palvoo maailmallisuutta ja on sikäli täysin immanentti ja materialistinen, viittaavat kaikki tapahtumat oudolla tavalla transsendenssiin. Ymmärrän tämän niin, että merkityksellisuuden elämys on mahdollinen vain immanenssin ja transsendenssin kenties näennäisen mutta sovittamattoman jännitteen kautta. Siksi myös poissaolevalle transsendenssille lohkeaa lopulta tärkeä osa. Teoksen rakastelunäytökset ovat asetelmallisia, esineenomaisia ja kaikista merkityksistä tyhjiä mutta sellaisina imukykyisiä.

Ilarion alkuvoimaisesta seksuaalisuudesta purskahtekeva rivous representoi relativoitunutta nykyfilosofiaa. Ilarion ja hänen ystäviensä aatteellista kädenvääntöä hallitsee nietscheläinen anomia. Ilarion kannalta ihminen ei onnistu eikä epäonnistu, koska Hyvää, Kautista, Totta ja Oikeaa ei Ilarion mukaan muka ole. Koko merkityksellinen suhteisto käpertyy absoluuttisista vertailukohdista tyhjentyneen Olemisen ympärille. On väärin puhua edes salaisuudesta: se sisältää toivon mahdollisuuden. Tuloksena on desperatiivinen lohduttomuus, johon liittyy dekadentti kauneus.

Tämän olemme nähneet kovin usein, liian usein. Yhä se voi olla esteettisesti vaikuttavaa, mutta onko Ilario millään tavoin oikeassa? Jos filosofian tuloksena on destruktio ja nihilismi, ei elämässä voi suunnistaa mihinkään, ja kaikkialla uhkaa äärettömyys ja puute.

Yksinäisyyden kannalta on eläminen yhdentekevää niin kuin kuoleminenkin. Toiseus antaa ruumiille ja sielulle avaramman lähtökohdan, mutta toiseuden jumalallistamista itsekin tutkineena voin vähäisesti viisastunee-na sanoa, ettei transsendenssi tyhjene toiseuteen, eikä toiseus riitä täyttämään transsendenssin vaikeasti paikattavaa merkitystä. Meidänkin filosofisia lautumiamme lannoittava

hällävälismi ei olekaan Ilariolle filosofian lopputulos vaan jonkin rehevämmän ja täyteläisemmän alku, kuten Brumonti myöhemmin osoittaa.

Jos kaivausten edetessä ei päädyttäisi islamin platonismiin, voisi luulla, että Ihme-Ilariomme harrastaa mustaa magiaa. Hieman kliseenomaisen zarathustramaisesti Ilario lunastaa kristinuskolta niiden demonit ja Jumalan löytäen filosofisen yhteisön, rakkauden ja olevaisen kaikkivaltaisan ykseyden.

Materialismi olikin provokaatio. Luulen kuitenkin, ettei kyseessä ole muuta kuin mystinen "elävä yhteys Jumalaan", ja Ilario paljastuu keskiaikaiseksi salauskovaiseksi. Lopussa tämä *cherubische Wundermann* kohoaa kesämökkkinsä katolta kirkkaalle taivaalle oppilasparven kummastellessa näkyä.

Hallusinaatioista puheen ollen teosta rasittaa muutama ongelma, joiden johdosta Khomeinikin kasvaa koiranputkea. Teoksessa poltetaan kohtuuttomasti pilvää, khatia ja muita laimeita rehuvalmisteita. Terveisiä vain Ginsbergille ja Kerouackille, mutta tämä beatkulttuurin uudelleen popularisoitu jälkisiväri lähentelee kliseenomaisuutta tarjoten selitystä ilmestykselle, joka ei enää olekaan ihme.

Runsas matkustaminen on transsendentaalisuuden kantaja, mutta teoksessa reissaataan liikaa, ilman tarkoitusta ja pintaliidonomaisesti niin, että arkeologiset jäljet uhkaavat peittyä paikkakuntien sanamereen: Kreikasta Firenzeen, Firenzestä Algeriin, Pariisiin, Teheraniin jne. jne.

Kun laiva on lastattu markiiseilla, herttuatarilla ja itsellään Jacqueline Kennedy-Onasiksella, on tämän *absolutely fabulous*-sokeoroinnin seurauksena snobismin leima. *Happening*-kalenteria väärin vilkaisuena olen kyllä itsekkin joutunut keskelle *glamour*-partyä käydessäni Club DTM:ssä, mutta 179 sivua Dana Internationalia on sentään liikaa.

Toisaalta, vaikka ette usko, voin todistaa, että kirjan tapahtumat ovat suurimmaksi osaksi tosia. Ilman pateettisuuden häivää voin todeta Brumontin lahjoittaneen nykyfilosofiallemme mitä säkenöivimmän spektroliitin. Mutta mistä löytyisi tapahtumiin sopiva elämä?

Jukka Hankamäki

CLAUSEWITZILÄISEN STRATEGIKON NÄKÖKULMA MAAILMAAN

Pekka Visuri, *Turvallisuuspolitiikka ja strategia*. WSOY, Helsinki 1997. 506 s.

Pekka Visuri on antanut strategian oppikirjalleen nimen *Turvallisuuspolitiikka ja strategia*. Nimeksi se on selkeä, joskin tyylyssä toteavuudessaan jopa tappavan tyhjentyvä. Se antaa lupauksen kahden merkittävän sota-

taitoa ja politiikkaa jäsentävän käsitteen yhteisestä analyysistä. Se haastaa tekijän ja lukijan pohtimaan, mitä tekemistä *turvallisuuspolitiikalla ja strategialla* on toistensa kanssa – tai mitä ei.

Maanpuolustuskorkeakoulun dosentin, yleisesikuntaupseeri (evp.) Visurin tarkoituksena on ollut esittää mahdollisimman tasapainoinen ja kattava kokonaisnäkemys strategian teoriaan ja sen käytäntöön soveltamiseen. Oppikirjan tavoite on kunnianhimoinen. Ja merkittäväksi sen tekee jo pelkästään tieto siitä, että alan edellinen kokonaisvaltaisuuteen pyrkinyt suomalainen teos, Kullervo Killisen *Kansainvälinen politiikka I–II*, on jo 40 vuotta vanha.

Suomalaisten kadettien sotataidon kohottamiseksi kirjoittamassaan oppikirjassa Visuri käy läpi varsin laajasti strategian poliittisten ja käytännöllisten ratkaisujen kansainvälistä *historiaa*. Suomalaisen osuuden vahvuus selittyy oppikirjan kansallisella tehtävällä, ei suomalaisaitojen maailmanmittaisella erinomaisuudella.

Strategian *teorialle ja tutkimukselle* uhratut parikymmentä sivua jäävät 500-sivuisessa kirjassa historiakatsauksen ja mittavaksi paisuvan strategian kaikkivoipaisen praktisen ulottuvuuden pohtimisen varjoon. Visuri lähestyy strategiaa yksinkertaistetusta aatehistoriallisesta näkökulmasta. Strategian hän näkee yliveritaisena maailman jäsentämisen ja siihen osallistumisen tapana. Hän vieroksuu selvästi angloamerikkalaista "teoretisointia" *strategioista*.

Visurin strategiapohdinnan maailmankatsomuksellista perustaa voisi sanoa modernistiseksi ihmiskäsitykseksi, jolle ovat tässäkin tapauksessa leimallisia "objektiiviset faktat", analyyttinen logiikka ja työnjakoon (*lue*: strategikat, sotilaat ja muut) perustuva erityisosaaminen. Niiden avulla hengen ja materian ilmentymisen sirpaleisuudesta ja kaoottisuudesta on löydettävissä ymmärrettävä näkemys *kokonaisuudesta* ja siinä toimimisen *tarkoituksesta ja mahdollisuuksista*. Visuri esittää tämän kaiken juurevan selkeästi ikään kuin tukkimiehen kirjanpidon avulla, jotta sen jokamies ymmärtäisi. Ja tällöinhän strategioita perustoiheen ei ole kuin yksi – niitä järkeviä.

Käsitehistoriallisesti "strategia" on Visurille kokonaisvaltaista *sotataitoa* – erotukseksi "taktiikasta", joka on *taistelutaitoa*. Käsitteensä hän perustaa suuresti arvostamaansa Carl von Clausewitziin (1780–1831). Vastavasti "turvallisuuspolitiikka" on Visurilla valtioiden ja niiden liittoutumien sotilaallista toimintaa ohjaavaa politiikkaa, jolla reagoidaan ja varaudutaan pääasiassa sotilaallisiin uhkiin.

Ylihistoriallinen oppi

Otsikon lupaama kahden eri käsitteen rinnakkainen esittely tyipistyy varsin selkeästi strategian turvallisuuspolitiikasta ottamaan selätykseen. Strategia on peruskäsite, kovaa ydintä oleva oppi loogisesta, tehokkaasta ja järkevistä toiminnasta menestyjien maailmassa, jossa vain kokoavaksi toimintanimikkeeksi tyypistyvä "turvallisuuspolitiikka" joutuu turvautumaan strategian yliveritaiseen perustavuuteen. Strategia on siis turvallisuuspoliittinen oppi, jota sovelletaan politiikkaan, talouteen ja sotilastoimiin.

Strategian opissa näyttää Visurin mukaan olevan jotain ylihistoriallista ja muuttumatonta tosioleavaista. Vuosituhanntista oppia politiikan ja sodankäynnin periaatteiden pysyvyydestä hän perustelee darwinistisella väittämällä, "ettei ihmisten käyttäytyminen vaaran uhatessa poikkeaa paljoakaan siitä, miten varhaiset ihmiset varmistivat hyvinvointinsa ja elämisen jatkuvuuden" (s. 10). Tällaisissa ajallisissa mittakaavoissa liikuttaessa joku kylmän sodan loppuminen on vain perspektiiviharha.

Kaikkiaan *väkivallan logiikkaan* ja sen institutionalisoidun sovellutuksen, *sodankäynnin, pakottavaan välineellisyyteen* perustuva oppi näyttäisi muodostavan kaiken organisoidun poliittisen toiminnan perustan. Väkivallankäytön (tavoite-)rationaalisen optimoinnin periaatteet nousevat siten valtiollisessa toiminnassa poliittiseksi kyvyksi. Näin ollen taitava politiikka, erityisesti ulko- ja turvallisuuspolitiikka, näyttäisi olevan jo "sodankäyntiä" ennen varsinaista sotaa ja "avoin sota" pahimmillaan vain sotaisan politiikan hallitsematon ja vähemmän järkevä välivaihe – kuten Visuri toisaalta tahattoman itseironisesti toteaa.

Näinkö siis sota olisi "politiikan jatkamista toisin keinoin", kuten Clausewitz on kirjoittanut?

Clausewitzin oikea tulkinta

Visuri on clausewitzinsä hyvin lukenut ja hän on aiemminkin esiintynyt oppi-isänsä puolustajana väärinymmärtäjiä ja yksinkertaistajia vastaan. Hänen mukaansa yllä esitettyä lyhyttä väittämää enempää ei monikaan Clausewitzia tunne.

Visuri esittää Clausewitzin "kantilais-hegeliläiseen ja saksalais-romanttiseen ajatteluun" (s. 36) viehtyneenä "positivismin kriittikkona" (s. 36). Poliittisesti hän oli liberaali Preussin yhteiskunnan uudistaja ja Ranskan vallankumouksen oppien kannattaja.

Näin Visuri esittää oman clausewitzinsä motiivit: hän "halusi erityisesti kumota käsityksen, että sodalla olisi jokin itseisarvo ja että sodan alkaessa politiikan vaikutus loppuu" (s. 37). Lisäksi Clausewitz kuuluu väittäneen merkittävästi, että "poliittinen tarkoitus on päämäärä, sota on väline, eikä välinettä voida ajatella käytettävän päämäärättömästi" (s. 37;



kurs. JH). Kursivoidun vastainen Clausewitzin tulkinta on Visurin mukaan vääriymmärtämistä.

En vain muista, kuka olisi modernistisesta sodan teoriasta toista väittänyt. Sen sijaan sodan karkaamisesta politiikan käsistä hallitsemattomaksi on ollut ihan riittämiin todistusvoimasta puhetta. Sodan poliittisessa väli-neellisyydessä on juuri sitä Visurinkin kamoksumaa ”teoriaherrojen puhetta”, joka toimii paperilla mutta ei käytännössä. Häntä alkaa niinsanotusti heiluttaa koiraa, sota ohjata politiikkaa, eikä päinvastoin.

Mutta mitä Clausewitzin oma tarkennus, ”sota ei ole mitään muuta kuin politiikan jatkamista lisäämällä siihen uusia keinoja” (s. 37), sitten tarkoittaa: tuoko se lisävalaistusta hänen oppiinsa? Kyllä – ja hänen politiikkakäsityksen sinetöiden.

”Oikea Clausewitziläinen” Visuri pahoittelee, että hänen Clausewitzinsä ymmärretään väärin, kun luullaan hänen tarkoittaneen ”sodalla politiikan vaihtumista pelkäksi voimankäytöksi” (s. 37) – koska nämä tulkinat ”eivät perustu alkutekstiin” (s. 37). Visurin esittämän strategia- ja politiikkakäsityksen mukaan Clausewitz kuitenkin ymmärsi *politiikan* nimenomaan hallituksi *pakkovallan* käytöksi, siis *sodaksi* – jonka pitäisi avoimenakin olla hallittua pakottamista. Sodalla on toisaalta Clausewitzinkin mukaan avoimeksi päästyään taipumus hallitsemattomuuteen. Täten Clausewitziläinen maksiimi kuuluu: politiikka on *järkevää* sotaa, sitä ohjaa hallittu strategia.

Pakkovallan logiikka

Tästä politiikan käsitteen, sanoisinko sen *sanarvaltaan* perustuvan platonis-aristotelisen ja arendtilaisen version, ”vääriymmärtämisestä” huolimatta Visurin kirjan ansioksi on luettava paljon siteeratun mutta vähän tunnetun aatelismies von Clausewitzin ajatusten ja niitä valaisevan henkilöhistorian esittelyssä. Kirjan piilotehti, sen henki, vakuuttaa lukijalleen, miksi strategia, sotataito, on loogisesti kasvanut kiinteäksi osaksi modernia ajattelua. Siinä strategian koettelu ymmärretään yleisesti politiikan syvimmäksi olemukseksi. Poliitiikka on tässäkin tapauksessa sitä, mitä politiikaksi halutaan kutsua, vaikka politiikasta – ja sen puutteesta – on puhuttu myös toisin äänenpainoin jo Platonista ja Aristoteleesta asti.

Ironista on siis, että juuri mainittu ansio on syynä kirjan kokonaisuuden heikkouteen, koska politiikka tulkitaan Clausewitziläisittäin. Ymmärtäessään politiikan sotataidon, strategian, soveltamiseksi Visuri syyllystyy yksilimäiseen politiikka-käsitteen tyypistämiseen. Itse asiassa tällaista strategia-ajattelun soveltamista voisi perustellusti kutsua arendtiläisittain *pakkovallalla* hallitsemiseksi, ei politiikaksi.

Ironiaa lisätköön Visuri itse ja laajentakoon sen koskemaan osaksi myös itseään: ”Teori-

an ja käytännön ongelmaksi on kuitenkin osoittautunut, että samojen ihmisten on vaikea hallita niin erilaisia ilmiöitä kuin normaaliajan politiikkaa ja toisaalta sodankäyntiä. Vaikeuksista huolimatta strategian tai nykyisin myös turvallisuuspolitiikan suunnittelijoiden ja johtajien tulisi tuntea molemmat alat.” (s. 38)

Lausumallaan Visuri tulee esittäneeksi yhden totuuden Clausewitzistä, hänen kyvyistään ymmärtää politiikkaa tai elämää muuksi kuin hienostuneemmaksi versioksi ”järkevää” mutta avoimesta sodasta. Clausewitz oli nimittäin aikansa vanki. Hän ei ollut nähnyt demokratiaa eikä ymmärtänyt (tai arvostanut?) sen periaatteisiin kuuluvaa sananvallon politiikkaa. Mutta pitääkö Visurin olla Clausewitzinsä vanki?

Strategikon torjuntavoitto?

Vaikka Visuri on pyrkinyt päivittämään oppiaan sotataidosta kylmän sodan jälkeisillä vaatimuksilla, hän lähestyy aihettaan hyvin perinteisestä, sanoisinko reaaliolitiikan ja sotilaan näkökulmasta. Eivät maailmanpolitiikan, kansainvälisen politiikan eivätkä edes turvallisuuspolitiikan tutkimuksen uudet tuulet paljon Visuria hetkauta. Akateemisesti hänen näkemyksensä perustuu olennaisilta osiltaan poliittisen realismin koulukuntaan, vaikka hän valistuneen oppikirjan tekijän tavoin ikään kuin kirjoittautuu sitoutumattomaksi ja pyrkii esittelemään muitakin tutkimuksellisia lähtökohtia. Koulukuntien yläpuolelle asettuminen on kuitenkin läpinäkyvän keinotekoista. Kirja on parhaimmillaankin vain kypsähköä realismin itsekritiikkiä.

Visurin oppikirjan piilotettua tehtävää voisi luonnehtia lauseella, miten siirtää perinteinen sotataidon ja sotilaallisen turvallisuusajattelun oppi kylmän sodan jälkeiseen aikaan. Hän on valinnut keinokseen välttämättömien faktojen päivittämisen ja vanhoja oppeja vastaan nousvien ajatusten torjumisen tai yksinkertaisesti niistä väikemisen.

Tyypillinen visurilainen vastaväite sisältää torjunnan, vanhaan turvaamisen ja toteamuksen, että ”tapaus on loppuun käsitelty”. Hyvää strategian hallintaa?! Esimerkiksi laaja ei-sotilaallinen turvallisuusajattelu kuitataan seuraavasti: ”turvallisuuspolitiikan [...] käsite pyrittiin laajentamaan lähes kaikkia ihmisten uhkiin kokemia asioita ja turvallisuustarpeita kattavaksi. Varsin pian kävivät ilmi myös tällaiseen lähestymistapaan liittyvät vaikeudet. Niinpä [...] sovellutusala voidaan edelleen rajoittaa [...] toimintaan [...] väkivallan käytöstä aiheutuvia uhkia vastaan.” (s. 15)

Menneessä aikamuodossa esitetty kuvaus on kertovina, että asia ei ole enemmän puhumisen ”väärä”. Kuitenkin uudet turvallisuus-käsitteen määrittelyt ja emansipatoriset vapautumisyritykset sotataidon väkivaltaisesti ta logiikasta ja sen käytännön sovellutuksista

ovat ehkä 1990-luvun merkittävimpiä turvallisuustutkimusta puhuttaneita aiheita – eikä keskustelu niistä ole missään nimessä loppuun käsitelty.

Uuden keskustelun vähättelyllään ja torjunnallaan Visuri tietysti tekee politiikkaa. Mutta niin kauan kuin politiikka on sananvaltaa ja vapautta, en alistu hänen politiikkaansa. Sen sijaan väitän, että uusi turvallisuuskeskustelu tuo vähintäänkin relevantteja vaihtoehtoja pakkovaltaan perustuvan strategisen ajattelun turvallisuuskäsitykselle. Arvioin, että *taktisena* vetona 500-sivuinen kirja on varmaan hyvä torjuntavoitto uusista ajatuksista niin kauan kuin sen lukijat eivät tutustu aihetta käsitteleviin muihin teksteihin. Strategikkona Visuri saattaa kuitenkin aavistaa edustamansa ajattelun hegemonian lähestyvän loppuaan – jos modernistisen valistuksen ja edistyksen voittokulkuun on uskomista – ja siten hänen taktiikkansa on vain viivytystäistelua.

Mutta mene ja tiedä! Kovin vähän toisaalta jälkimodernistejakaan tuntuu kiinnostavan eräs modernia yhteiskuntaa koskeva keskeinen kysymys: miksi strategiasta on tullut käytännössä ”superoppi”, joka on asetunut *yleisen yhteiskuntateorian* asemaan. Markkina-voimien pyörytyksessäkään ei yleisen käsityksen mukaan selviä *politiikalla* vaan *strategian* taidoilla. Tosin strategiasta on muitakin versioita kuin pakkovaltaan perustuva sotataito.

Jouko Huru



VERISITEITÄ: 60-LUVUN LOPUN TYTÖT KUVIN JA SANOIN

Anja Snellman & Ulla Jokisalo, *Side*. WSOY, Porvoo 1998. 162 s.

”Meistä teki perheen viha, julmuus, loukkaava väkivaltaisuus, halveksunta, itsepetos. Tämä on vahvin side jonka tiedän”, kirjoittaa Anja Kauranen *Ihon ajassa* (s. 66). *Side*-nimen saaneessa uudessa kirjassa hän jatkaa samoista teemoista Snellmanin nimellä. Sukulaisuuden hautovien verisiteiden lisäksi myös ystävyudet ja rakkaudet saattavat toisinaan hierittääkin. Siteitä solmimitaan ja katkotaan.

Ulla Jokisalon kuvateoksia ja Anja Snellmanin tekstiä kiehtovasti yhdistelevä teos on myös kasvukertomus. Veriset siteet ovat kirjassa läsnä naiseksi kehittymisen kautta.

Tekstit ja kuvat käsittelevät teoksessa nuoruutta tavalla, joka palauttaa mieleeni murrosikäisen minäni tuntemuksia ja ajatuksia.

Kirjan nimen monimerkityksisyys kuvastaa sisällön runsautta. Snellman ja Jokisalo kuvaavat kuvin ja sanoin kuohuvaa 60- ja 70-luvun taitetta: tyttöyttä, poliittista kantaottaavuutta, runoilemista ja paljon muuta. He onnistuvat solmimaan lukuisat eri suuntiin aukeilevat teemat ja aihiot koskettavaksi kokonaisuudeksi.

Lukuisista risteilevistä teemoista huolimatta teos on ilmava. Se leijailee keveästi genre-rajojen tavoittamattomissa. Se ei ole yksin sanataidetta: myös visuaalinen puoli on teoksen kokonaisuuden kannalta tärkeä. Se ei ole "puhdasta" fiktiota, vaikka onkin kaunokirjallinen teos. Se ei ole varsinainen omaelämäkerrallinen teos, vaikka vihjaileekin siihen suuntaan.

Side antaa sekä tekstuaalisia että visuaalisia tulkintaohjeita, jotka viittaavat omaelämäkerrallisuuteen. Samaan lähestymistapaan kehottavat mielessäni myös molempien taiteilijoiden aikaisemmat teokset. Ulla Jokisalo on nimennyt yhden näyttelykokonaisuutensa *Omaelämäkerralliseksi sarjaksi*, eikä Anja Kauranen/Snellmankaan ole kieltänyt kirjoittavansa omista kokemuksistaan.

Ihailen kieltäytymistä karsinoista. Silti suhdaudun kirjaan aika naiivisti. Tapaan itseni kerta toisensa jälkeen rakentamasta lukemani tekstin ja näkemieni valokuvien perusteella tarinaa kirjailijan nuoruusvuosista ja liittämistä siihen lisää tiedonmurusia Kaurasen aikaisempien teosten "perusteella". Niistä monet käsittelevät samoja teemoja kuin Sidedekin. Ihon aika on vieläpä mainittu Siteen sarsarteokseksi. Molempien sivuilla toistuvat äidin menneisyyden hahmottamisyritykset, äidin ja isän traaginen liitto, äidin hyvin hellä rakastaja, äidin ja tyttären suhde.

Omaelämäkerrallisessa luvutavassani on ole poikkeus. Meillä suomalaisilla on tapana ajatella kirjallisuuden ja taiteen perustuvan tiukasti taiteilijan omaan elämään. Olemme "naiveja lukijoita". Uskomme mimesiksen voimaan ja rakentelemme helposti suhteita fiktiivisen teoksen ja todellisten tapahtumien välille. Siteen suhteen noudatan pitkälle tätä luvutapaa siitä huolimatta, että näkemykseni tekstin todellisuuden suhteesta pitäisi konstruktivistisen yhteiskuntatieteilijän ja kirjallisuustieteilijän perspektiivistäni olla moniulotteisempi.

Kriitikot ovat syytelleet erityisesti naiskirjailijoita siitä, että nämä eivät pääse teoksissaan oman elämänsä "yläpuolelle" tai siitä irti. Tekstin arkisuudesta ja omien kokemusten kelaamisesta on syytetty ankarasti Anja Kaurastakin. Muutaman vuoden takainen keskustelu *Syysprinsissä* ja lähipiirin laskelmoivasta hyödyntämisestä taiteessa lähenteli mielestäni Helvi Hämäläisen *Säädylisen murhenäytel-*

män aikanaan kohtaamaa inkvisitiota.

Side on taiteilijoiden tekemä esteettisesti rakennettu teos. Siinä ei ole kyse elämän "dokumentoinnista". Siitä huolimatta se herättää kysymyksiä fiktion ja faktan suhteesta. Side hämää lukijaansa, ironisoi rajanvetoja.

Liikkuvaa asetelmaa korostavat Siteen etäännyttävät piirteet, esimerkiksi sen kollaa-sinomaisuus. Se yhdistelee kuvateosten ja tekstin lisäksi myös erilaisia kuva- ja teksti-fragmentteja. Jokisalo liittää valokuviin kekseliäästi ja kuvaavasti milloin ommelta, milloin laastaria. Snellman yhdistää tekstissään nuoren tytön tilitykseen ja aikuiseksi kasvaneen naisen tämänhetkisten ajatusten kuvauksiin minä-kertojan saamaa palautetta nuoruuden runoistaan, ystävien kirjeitä, tiedostavan ja linjoistaan huolehtivan nuoren naisen päivän ruokalistoja (minkä voi tulkita viittaavan ironisesti kohuttuun Bridget Jonesin sinkkupäiväkirjaan) ja jiddisin- ja englanninkielistä lainayriikkaa.

Kollaasimaisuus on ominaista päiväkirjalle: Esimerkiksi 50-luvun tyttöjen päiväkirjojen sivuille on kerätty omien mietteiden lisäksi runoja, elokuva-arvosteluja, kuvia lehdistä, pilapiirroksia ja paljon muuta samaan tapaan kuin Siteessä. Taideteosluonteestaan huolimatta Side asettuikin myös omaelämäkerralliseen rooliin, jonka avulla se kurkottaa lähelle lukijaansa ja katselijaansa. Löydän lukuisia kosketuskohtia omaan elämään, vaikka olen itse enemmän 1970- tai 80-luvun tyttö.

Peyton Place ja Vietnam eivät minua kosketa samalla tavalla kuin 1960- ja 70-lukujen vaihteessa nuoruuttaan elänyttä sukupolvea. Ulla Jokisalon ja Anja Snellmanin teos kuitenkin onnistuu tavoittamaan jotain olennaista aikakauden hengestä ja välittämään sen eteenpäin. Myös sukupolville yhteiset kokemukset auttavat: Naiseksi kasvaminen ja äiti-suhteen luotaaminen ovat luultavasti kaikkien vuosikymmenten työille kivuliaita prosesseja.

Side osoittaa vähän julmastikin meille lapsuuden ja nuoruuden aurinkoisia päiviä muisteleville, että nostalgialla on aina se pimeäkin puoli. Kaikessa rajuudessaan ja ironisuudessaankin Side on silti lopulta lempeä ja nuoruuden haavoja lääkittävä teos.

Tuija Saresma

TOIVON JA RAKKAUDEN KIRJA



Seppo Toiviainen, *Kantapöydän imu. Juoppokulttuuri valintana ja pakkona*. Helsinki, Tammi, 1997.

Seppo Toiviainen on kirjoittanut kirjan juoppokulttuurista, sen läpitunkevuudesta. Kirja on viimeaikaisen yhteiskunta- ja kulttuuritutkimuksen todellinen helmi. Heti alkusivuilla hän teesittää tutkimusmatkansa tuloksen: on olemassa juopottelevia ihmisiä, päälisin puolin milloin mistäkin syystä juovia, mutta pohjimmiltaan juominen edustaa yhtä ja samaa, yleistä ja yliyksilöllistä juoppokulttuuria. Tästä lähtökohdasta aukeaa sekä sisällöllisesti että metodologisesti kiinnostava etnografinen matka juoppokulttuurin sydämeen.

Juoppokulttuurista Toiviainen löytää aidon sosiaalisen faktan, esineen, joka determinoi yksittäistä ihmistä. Tästä näkökulmasta juomisen "syy" on juominen, kaikki muu on teeskentelyä. Lähtökohta on tärkeä vastadiskurssi kaiken alleen hukuttavalle bio-lääketieteelliselle maailmankatsomukselle, jonka määrävyydessä ei jää tilaa yksilöllisille oikuille, sellaiselle tavoitteelliselle toiminnalle, joka usein vie väärin tavoiteisiin ja johtaa toisiin virheellisiin toimintoihin.

Juoppokulttuurin determinismi on eri asia kuin bio-lääketieteellisten mallien determinismi, ja tämän eron antaman liikkumatilan Toiviainen haluaa ihmiselle suoda. "Kaunista, jos ihminen olisi pelkkä kausaaliketjujen sarjatuote, eikä tavoitteellisesti toimiva olento," sanoo kirjoittaja omaan pistämättömään tapaansa.

Pohjalta maailmaa katselleena Toiviaisella on tässä kirjoitettuna tärkeä viesti nk. tietoyhteiskuntaamme halkovalle tulostehtailulle, organisaatiojohtamiselle ja ihmiskäsityksille (voi kuinka vanha sana!), joista ihmisen erityislaatuista ei millään tunnista. Toiviainen tahtoo ajatella, että sittenkin, annettujen elämän- ja toimintapuitteiden sisällä, meillä on ja pitää olla edelleen mahdollisuus toimia eettisesti, kysyä miksi ja jatkaa sen ajattelemista, mikä on oikein, mikä väärin. Kirjoittavana ja paljon lukevana olentona Toiviainen tietää, että toisenlaisesta maailmasta ja maailmankatsomuksesta on puhuttava ja kirjoitettava, sillä sanoilla ja ajatuksilla on pakottavaa voimaa. Kerran kirjoitettua tekstiä, olkoonkin se vaikka vain toive, ei enää voi toivoa pois.

Toiviainen osoittaa aika vakuuttavasti, että hedelmällisin ihmistieteellisen yleistämisen tapa on käsitteellisten innovaatioiden keksiminen. Hän ottaa käyttöönsä kaksi teoreettista välinettä: kaaoksen ja emergenssin käsitteet, jotka sovittaa toiminnan teorian ke-

hykseen. Kaaoksen käsitteellä Toiviainen viittaa alkoholismiksi kutsutun reaali-ilmiön immanentiin logikkaan. Hoitotulokset ovat usein kaoottisia, näistä tai noista parametreista (hoitomuodoista) ei voida ennustaa lopputulosta (raitistumista tai uutta retkahtamista). Tämä on kirjan kantava teema ja sisältää päihdehuoltotyölle paljon pohdintaa mahdollistavaa kritiikkiä.

Emergenssi on Toiviaisen tulkinnassa osa Meadiläistä ajatteluperintöä, jossa emergenssi tarkoittaa reduktiivisen ajattelun vastakohtaa. Emergenssi viittaa prosessiin, jossa alkuperäisistä syistä tai lähtökohdista syntyy seurauksia, jotka eivät palaudu alkuperäisiin lähtökohhtiinsa ja muodostavat omalakisien todellisuuden ilmiön tai alueen. Esimerkkejä emergoitumisesta on lukuisia: kasvimaan rakentamisella, autoteollisuudella, jättimarketilla tai muodilla on vähän tai ei ollenkaan tekemistä toiminnan alkuperäisen syyn, tavoitteen tai funktion kanssa. Sama koskee juomista, joka emergoituu laadultaan erilaiseksi kohdassa, "jossa juominen muuttuu keinosta tavoitteeksi." Kun Matti Virtasen sanoin tavanomainen päihtymys on köyhän miehen ooppera, on juoppokulttuuri Toiviaisen kuvakiellellä barokkioopperan kaltainen emergentti rakenne.

Tutkimus (ja sen lukeminen) on aina oppimisprosessi. Erityisesti laadullinen tutkimus, jossa jalkaudutaan johonkin käytäntöön, täyttää parhaimmillaan korkeatasoisen oppimisen edellytykset. Sellaisesta prosessista lukeminen on myös hieno oppimiskokemus. Todistuksia tällaisista prosesseista voi lukea vaikkapa Matti Kortteisen tutkimuksista, joita Toiviainen kirjassaan sympatiseeraa. Hän vierastaa kirjassaan puhetapoja, joissa laadullinen tutkimus tuotetaan rigidinä metodiooppina, jossa tärkeintä on valmiiden metodisääntöjen nöyrä noudattaminen. Toiviaisen viittauspiste on Chicagolainen sosiologia, kaupunkitutkimus ja erityisesti lehtimiestyypinen todellisuuden kirjaaminen. Tässä tavassa joutuu panemaan itsensä likoon, kirjoittamaan ja dokumentoimaan myös itsensä. Tämä ei tarkoita tunnustuskirjallisuutta ja pornahtavia paljastuksia, vaan itsen ottamista tekstin yhdeksi retoriseksi voimavaraksi, jolla parhaimmillaan tekstiin tuotetaan toden tuntu. Tekstiin sisältyy myös pedagogisesti onnistunut Osallistuvan havainnoijan huoneentaulu (s. 111), joka on juuri oikealla tavalla suoraviivaisia metodiohjeita sekoittava ja sisältää mm. tämän viisauden: "Pyri aina pinnalta olennaiseen. Mutta kun olet liian syvällä olennaisessa, nouse äkkiä pintaan." Itselleen Toiviainen kirjoitti huoneentaulunsa vanerinpalalle ja päällysti kelmulla. Omat ja vieraat uskomukset sekoittaneen kunnan antropologin tapaan kirjoittaja sanoo pitäneensä "sitä eräänlaisena amulettina pöytälaatikossa" ja ottaneensa sen mukaansa "motivaationmuodostajaksi ja työhön pakottajaksi" lähtiessään sisälle laitokseen.

En nyt muista kuka antoi ohjeen lukea Emyös oman erityisen tutkimusongelman vierestä, saattoi muuten olla C. Wright Mills. Se on erinomainen ohje. Sitä noudattamalla saattaa kasvatustieteilijänä löytää *Kantapöydän imusta* paljon pohdittavaa niiltä todellisuuden alueilta ja puheavaruuksista, jotka liipapaavat itseäni professionaalisesti hiukan päihdehuoltoon lähempää. Päihdehuolto- ja kasvatustyöllä on nimittäin paljon yhteistä käsite- ja käytäntöpintaa.

Tällainen yhteys on esimerkiksi selvä, kun Toiviainen kirjoittaa kuntoutusohjelman rakentamisen taustafilosofiasta: kaiken toiminnan tavoitteellistamisesta ja kaikkien tavoitteiden toiminnallistamisesta. Taustalla kaikuvat saman koulukunnan ajatukset, joista nousevat niin Meadin kuin Deweyn ideat. Tärkeää ei niinkään ole valmis suuri teoria kuin teoreettisia ideoita ja käytäntöä yhdistävä kokemus. Kokemus ei viittaa vain (mahdollisesti pitkäaikaiseenkin) kokemukseen käytännöstä, vaan ihmisen välittyneeseen maailmasuhteeseen: käytännössä toiminnassa teorian ja käytännön välille nousee kokemus, saaden tässä välitystehtävässä jopa ihmisen todellisuus- ja käytäntösuhdetta hallitsevan luonteen, kuten Toiviainen painottaa.

Toinen, yhtä tärkeä, yhteys löytyy, kun Toiviainen kirjoittaa kriittisesti ja turhan diplomatian syrjään viskaten päihdehuollon ja erilaisten hoitomallien paraatijulkisivusta. Päihdehuoltomalleja seurataan epäilyttävien ja tarkemmassa tarkastelussa kestävämmän muka objektiivisin menetelmin. Tuloksista raportoidaan julistaen tämän tai tuon hoitometodin, meidän talon ja meidän ihmisten erinomaisuutta katteettomien prosenttiluvuin. Sanamagiikassa on jotain epäilyttävän tuttua. Kirjoittaja pelkää menestyspropagandan jatkuvan ja entisestään laajenevan: "[I]aitosten keskinäinen kilpailu henkiinjäämisestä tuottaa kaiken lisäksi tietysti myös verrattoman juoppokulttuurin. Oma talo ja oma henkilökunta voivat tietysti tästä hyötyä, asiakkaat tuskin yhtään."

Toiviainen puhuu tässä yleisesti hyvin tunnistettavasta tendenssistä, joka elähdyttää koko julkista sektoria ja opetustointia sen osana. Eihän siinä mitään, jos ajatellaan, että ihmiset – terapeutit ja opettajat, asiakkaat ja oppilaat – ovat kertakäyttöesineitä, joita sopii käsitellä niin kuin kertakäyttöesineitä käsitellään. Mutta jos ajatellaan, että ainakin toisinaan ihmiset pyrkivät suuntaamaan toimintaansa ja ottamaan asioita omiin käsiinsä, silloin tulokulttuurissa on pahinta, että se helposti tyrehdyttää alkavatkin yritykset itsensä, opetuksen tai jonkin muun asian suuntaamiseksi. Järjestelmä nielaisee ihmiset osaksi omaa voimaansa.

Käytännössä nielaisuus voi olla ihmisten siirtämistä terapiaan, ei-pullon ja AA:n kierteeseen, opetussuunnitelman tai muun hallinto-

dokumentin armoille tai uupuminen ja sen seurauksena toiminnan ja ajattelun suuntaaminen muihin asioihin. Jälkimmäinen ei välttämättä ole ollenkaan huono vaihtoehto yksilölle, mutta paha järjestelmälle. Merkit tästä ovat jo näkyvissä.

Näiden oivallusten ja sovellusten lisäksi kirjan tärkeintä antia on sen tekstuaalinen ote. Toiviainen on aina ollut hyvä kirjoittaja. Tässä tekstissä taitavuuteen yhdistyy tieteellisen ja yleisinhimillisen sivistyksen lisäksi eettisyydestä henkivä ote. Tutkimuskohteen herkkä havainnointi ja käsitteellistäminen eivät onnistu ilman, että itse elämä opettaa, kuten Toiviainen tekstissään muutama otteen kirjoittaa.

Kirja kiteytyy keskeiseen kysymykseen juoppokulttuurin murtamisen mahdollisuudesta. Se voidaan murtaa ja murtamisen ainekset löytyvät kirjan johtavista teoreettisista välineistä. Juoppokulttuurin ilmenemismuodot ovat mutkikkaat ja moninaiset, siksi tarvitaan vaihtoehtoisia toimintamalleja, joilla juoppokulttuurin kierre voidaan katkaista. Monet näistä toimintamalleista voivat olla huomattavan arkisia: "uuden oppiminen, työhönsä syventyminen, perheensä rakastaminen, lukeminen ja kirjoittaminen, videokirjaston kokoaminen, kuntoiluun aloittaminen."

Tästä nousee myös tärkeä havainto terapioiden ja hoitomuotojen merkityksestä. Toiviainen viittaa kokeellisiin tutkimuksiin, joissa on vertailtu erilaisia hoitomalleja ja niiden tuloksia. Päätulos näyttää olevan, että eri hoitomallien tulokset eroavat toisistaan hämmästyttävän vähän. Oman argumentaationsa kannalta vielä tätäkin tärkeämpi havainto on, että ratkaiseva hoitotulos "selittävä muuttuja" näyttää olevan hoitohenkilökunnan vapaa taitaminen ja intuitio: "Huikea ajatus, kun sitä oikein kunnolla miettii," sanoo Toiviainen. Niin minustakin – ja oikeaan osunut.

Ammattiauttajan pitäisi Toiviaisen mukaan olla enemmän osallistuja kuin auttaja. Toisin sanoen hänen tulisi osata toimia neuvottelukumppanina tilanteissa, joissa juoppouden jäsentämään toimintaan tarvitaan uutta suuntaa ja alkua.

Kääntäen kysymyksen opettajuuteen ja opettamisen maailmaan: mitä muuta opettajan tulisi olla kuin osallistuja ja kanssaooppera? On kai tärkeää, että opettaja oppii oppinnoissaan teorian oppimisesta ja opettamisesta, osaa opastaa ja taitaa tehdä käsillään. Vielä tärkeämpää kuitenkin on, että hän (miehellään jo opettajaksi opiskellessaan) oppii asettamaan kokemuksellisen maailmasuhteensa teorian ja käytännön väliin, tarvittaessa potkaisemaan teorian kapuunsa pois ja asettamaan vuoropuheluun kasvavien kanssa, ei opettajana vaan neuvottelukumppanina.

Jos Ranskan vastarintaliike tarjoaa Toiviaselle metaforan päihdekuntoutuksesta osallistuvana kumppanuutena, jossa ammatista,

puolueesta tai ideologiasta riippumatta käydään yhdessä taisteluun vihollista vastaan, koulun maailmassa kielikuva voisi löytyä pedagogisen toivon ja rakkauden käsitteparista, joka vie läpi harmaan kiven.

Juha Suoranta

JOHDATUSTA FILOSOFIAAN

Juha Luodeslampi, *Filosofia tieto*. WSOY, Helsinki 1998, 104 s. [= FT]

Pentti Määttänen, *Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin*. Gaudeamus, Helsinki 1995 (uusjulkaisu 1997). 282 s. [= FJ]

Juha Räikkä (toim.), *Filosofia. Käsitteellisen ajattelun perusteita*. Puijo, Kuopio 1997. 139 s. [= FK]

Filosofianopetuksen taannoisen laajentamisen synnyttämä oppikirjojen ensimmäinen aalto (ks. *niin&näin* 3/94) on sittemmin saanut jatkoa. Muiden muassa Timo Airaksinen ja Juha Varto ovat jatkaneet kaikkien tiedonjanoisten sankareina. Juha Luodeslammen kirja lukiolaisille, Pentti Määttänen johdattavien yliopistoluentojen pohjalta rakennettu perusopus ja Juha Räikän kokoama akateeminen alkeiskirja linjaavat kaikki itsensä moniaineksiseen analyttiseen perinteeseen.

Viime mainittu tekee tämän selkeimmin: toimittajan alkusanoissa todetaan, että juuri tätä traditiota teos "edustaa". Räikkä selvittää välit eri suuntiin sangen militanttein sanakäantein. Hän kertoo perinteessä ja käsillä olevassa kirjassa suosittua ja arvostetun sanonnan tiivistä ja informatiivisuutta, ajatusten selkiyttämistä, yksityiskohtaisia ongelmankäsitteilyä, pitkäjännitteistä ja yksinäistä työtä. Vastavasti tehdään pesäeroa laveisiin esittelyihin, tunnesidonnan syvällisyyteen, täsmällisen ymmärryksen vaikeuttamiseen, uudissa noihin, easy-ismeihin, massamarkkinäkäsitelisiin ja "kulttuurielämän mainostauluihin". (FK 11-12)

Alkusanojen perään on kansitettu turkulaisten filosofien vanhoista teksteistä (1991 laitossarjassa nimellä *Filosofian ongelmia*) koostuva, pääsykokeissa käytetty aineisto. Osa-aloittain jäsenetyssä kirjasessa tietopoppia esittelee Risto Hilpinen, metafysiikkaa ruotii Olli Koistinen, arvoteoriaa pui Seppo Sajama, metodologiaa tarkastelee Eerik Lagerspetz ja käsitteleselyksiä sekä kirjallisuus-

vinkejä tarjoilee Mikko Wennberg.

Kuten Räikkäkin toteaa, tarkoituksena ei ole minkään filosofian haaran kattava selvittely, vaan sarja jonkin ongelman filosofista työtä esimerkillistäviä tarkasteluja. Ratkaisua voisi tietysti arvostella, mutta kun se on avoimesti tehty ja perusteltu, ja kun se lisäksi toimii vähintäänkin hyvin, kirja puolustaa paikkaansa yhtenä reittinä filosofisen tutkimuksen hahmottamiseen.

Yhtä kaikki heti Hilpisen artikkeli "Mitä on tieto?" ei suinkaan keskity mihin hyvänsä tietopin tärkeään erillisongelmaan, vaan pikemminkin itse epistemologian ytimeen. Kun Hilpisen onnistuu majoittaa ahtaaseen tilaan Russellin, Quinen ja Hintikan lisäksi platonisti Platon, skolastikko Siger de Brabant, pragmatisti C. S. Peirce, skeptikko Peter Unger ja dekkaristi Rex Stout, on hänen saldonaan myös historiallisesti ja kulttuurisesti tavallista rikkaampi katsaus.

Vaikka myös Olli Koistinen kutsuu aikalais-teoreetikkojen seuraan Descartes'in ja Spinozan, hänen voi sanoa ottavan ongelmakeksien filosofian haasteen Hilpistä vakavammin. Kirjoitus "Mitä on valinnan vapaus?" jakaantuu ongelman esittelyyn ja ratkaisuvaihtoehtoihin. Ongelma syntyy siitä, että vapaiden tekojen mahdollisuus voidaan kiistää niin determinismistä kuin indeterminismistäkin lähtien. Ratkaisuehdotusten heikkouksien tultua syynätyiksi, Koistinen kiteyttää metafilosofisen läksyn, joka artikkelin kovin kaavamaisesta jäsennyksestä huolimatta korostaa pikemminkin alan avaruutta: "Tuollaisen ehdottoman oikean ratkaisun puuttuminen on kuitenkin filosofisille ongelmille tyypillistä" (FK 60).

Antologian laajimmassa tekstissä "Mitä arvot ovat?" Sajama palauttaa lukijan jälleen Hilpisen avaamalle uralle: tartutaan tietyn osaluheen, aksiologian, keskusteluympäristöön ja jätetään yleisfilosofiset opetukset kunkin oman aloitteellisuuden huoleksi. Ei kuitenkaan niin tylysti, etteikö kävisi päinsä sivumennen huomauttaa, kuinka "filosofiassa ei ole aina täyttä yhteisymmärrystä edes perusasioista" (FK 63). Antiikin ja moderneja klassikoita sekä nykyfilosofiaa kuullaan uskonnollisten ajattelijain ja antropologisten anekdoottien rydyttämässä selonteossa. Tunnustuksellisemmin kuin muut kirjoittajat, Sajama myös tekee kunniaa tietyille tulkintalinjalle (moderni naturalismi).

Vihdoin Lagerspetzin osuudessa otetaan taas Koistisesta muistuttavalla tavalla tutkailun kohteeksi jossain määrin eriytettympi täsmäongelma: "Mitä on rationaalinen toiminta?" Artikkelissa käydään läpi standarditapaukset vangin ongelmasta Arrow'n teoreemaan. Kysymys ei kuitenkaan ole pelkästä taktiikkapalaverista, vaan tarkoituksena on osoittaa yhtäältä, kuinka peliteorialla "näyttää olevan yhteyksiä klassisiin ongelmiin" ja toisaalta, "miten deduktiivista metodologiaa käyttäen voimme saavuttaa tuloksia, joilla näyttää ole-

van yleistä merkitystä" (FK 107 & 116). Historiallisten huomautusten ansiosta oikeastaan vain "Pareto-optimaalisuus" -käsitteen ankkuroimatta jäävä alkuosa (vuosisadanvaihteen italialainen talousoppinut Vilfredo Pareto) saattaa kummastuttaa aloittelevaa metodopiskelijää.

Artikkeleiden seuraannossa on siten tiettyä rytmää, joka korostaa kirjan toimivuutta kokonaisuutena. Jopa yllättävän moni-ilmeiset kirjoitukset esimerkiksi asettavat kyseenalaiseksi analyttiseen filosofiaan kohdistetut yksioikoisimmat historiattomuussyötökset, samalla kun ne myös pärjäisivät, ehkä jopa myisivät, paremmin ilman Räikän ohjelmallista rummunlyöntiä. Nähdäkseni on kuitenkin tärkeää ja ansiokasta, että myös hän, vaikka pitääkin koulukuntauskollisuutta kiireellisempänä seikkana kuin filosofian yleistä luonnehtimista, nostaa esiin itsekriittisen kysymyksen filosofiaista.

Wennberg toteaa teoksen lopussa sangen väljästi, että viisaudenrakkaudessa "onkin usein kyse käsitteiden määrittelystä ja analysoinnista". Hän varustaa paikka paikoin uskaliain niukat käsitteleselyksensä (esim. abduktio ja metafysiikka) onnistuneella, "suuntaantavuutta" tähdentävällä alkuhuomautuksella. (FK 117.)

Juha Luodeslammen oppikirja tarjoutuu monella tapaa sympaattiseksi ja luotettavaksi filosofian aapiseksi. Teksti tuntuu enimmäkseen notkealta, havainnollistukset ajallis-paikallisesti monipuolisilta ja eläväsiltä. Asialliset asiat pysyvät *sakligt* hoidossa ja koko tuote taittuu sivuillensa ilmeisesti ja selkeästi. Samalla on kuitenkin sanottava, että kannesta ja nimilehdestä kuvituksen ja grafiikan kautta aina "Voi pyhä filosofinen jysäys!" -tyyppiin lausumiin saakka ollaan vähän väliä vaarassa livetä virkeydestä tuhrailun, sievistelyn tai nörttiyden puolelle.

Parasta lienee heti toistaa se, että filosofianopettaja Luodeslampi taustajoukkoineen tekee hyvää työtä, jonka avaruus ja liikkuvaisuus hakevat veroistaan oppimateriaalien maailmassa. Toistaa sen vuoksi, että seuraavassa puututaan yhteen sen ongelmista, joka tuskin rampauttaa kirjan toimivuutta omassa ympäristössään, mutta joka liittyy yleisempiin filosofisesti mielenkiintoisiin kysymyksiin.

Toisin kuin turkulaiskokoelma, Luodeslammen opas ei ole analyttinen artikuloitunut, vaan häivytytysti. Avoimimmillaan velkaa maksetaan alun "Tiedoksi" -jakson kiitoksissa Ilkka Niiniluodolle. Mutta analyttistä virtausta ei kirjan luvuissa nimetä ollenkaan, saati tarkastella, kun taas monasti sen vaihtoehtoiksi ymmärretyt fenomenologia ja hermeneutiikka saavat omat osionsa. Etenkin edellisen esittely on oireellisen kärsimätöntä ja tyypistettyä tekoa: fenomenologiaa kuvataan harhaanjohtavasti 1900-luvun "suureksi empirismirationalismi-akselin pyörittäjäksi" ja luonneh-

ditaan kutakuinkin solipsistiseksi ajattelumaliksi (FT 29-30). Hieman samaan tapaan hermeneutiikka määritetään vain positivismin vastareaktionä "tieteen perinteessä" (FT 37-40).

Kumpikaan ei siis tule kuvatuksi omillaan ja hämäräksi jää, mistä käsin niitä oikein tutkailaan. Jos katsoo yhtä kirjan esimerkkitapausta, vaikuttaisi hyvinkin siltä, että positivismi saa kirjoittajalta suosiota hermeneutiikan kustannuksella. Kun näet kuvataan pikkupoikain vakaumuksellista väittelyä kuvanauhurerkki- en paremmuudesta, todetaan, että "[a]sian teki huvittavaksi se, että videot olivat samoja, etupaneelissa vain oli eri markkinointinimi" (FT 34). Poikien puheitten merkitykset olisivat tässä valossa koeteltavissa peripositivistisesti laitteistorakenteita ja -toimintoja testamalla, kun taas nimiä ja tuotemerkkejä kohdellaan mieleltään tyhjinä.

Moista positivismin pussiin pelaamista kirjoittaja ei varmaankaan tunnustaisi, sillä kun ismiä sitten käsitellään tekstissä, ote on arvatavasti, ja kiitettävästi, harkitun tasapainoinen ja problematisoiva. Onnistuneemmin totunnaisten kahtiajakojen käytännöllinen väistämisen sujuu Luodeslammelta, kun hän teoksensa lopussa selvittelee päättelyn ja puhetaidon yhteyksiä ja ominaislaatuja. Kaiken kaikkiaan toivoisi kirjan silti olevan jonkin verran enemmän kiinnostunut itsestään. Nyt Descartes'in kutsuminen Isoksi D:ksi ja Aristoteleen nimittely Isoksi Arskaksi saa ainakin vainoharhaisimman kriitikon epäilemään, josko muheva puhe sittenkin kätkee alleen kestämättömiä jyrkkyyksiä.

Pentti Määttänen on Helsingissä houkutelut jo pitkään opiskelijoita filosofian perusteisiin. Itse lähinnä mielenfilosofian ja kognitiivisten skeemojen kysymyksiin perehtynyt tutkija tulee kirjassaan painottaneeksi kokemuksen mahdollisuusehtoja, havaintojen teoriapitoisuutta ja käsitteellisyuden väijäämättömyyttä enemmän kuin perusopuksissa on tapana. Lisäksi arvonsa ansaitsee tapana, jolla tekijä pyrkii ottamaan huomioon myös monet sellaiset alueet ja hahmot (kuten frankfurtalaiset ja Derrida), joilla hän ei ole niinkään kotonaan. Ammatti- ja ammattipiireissä kovin suosittua tietämättömyydellä rehenteleä sisältyy tähän kirjaan suorastaan kummeksuttavan niukasti.

Kuiva huumori, monesti *gagin* tahtiin iskevä lauserakenne ja tietty omapäinen, skeptinen perusasenne leimaavat Määttäsen esitystä. Kirjoittaja tuntuu jakelevan filosofisia palikoita halukkaitten konstruoijien käsiin vain opettaakseen samalla epäilemään niitä ja kaikkea sitä, mitä niistä on tähän asti rakennettu. Sekin lukija on kuviteltavissa, joka turhautuu Määttäsen tavasta vetää aika ajojin matto paikalle kutsuttujen keskustelijoiden alta ja muistuttaa sellaisista epämuokavuuksista kuin kuolevaisuus tai tärkeiden pulmien pysy-

vyys. Niin tai näin, persoonallinen ote ei tässä työssä jää pelkäksi vieheeksi esipuheeseen, vaan läpäisee myös opillisimmat jaksot. Silti työ käy eräänlaisesta uusasiallisesta johdantoteoksesta, jonka läpi selviää vakavallakin naamalla.

Määttäsen puhun-mitä-tiedän-yrittäkää-puhua-paremmiin -strategia näyttää kirjaan istuvan eikä sen puutteisiin puuttuminen tätä kaada. Kantin filosofian kiinnittäminen (vain) (mannermaisena) rationalismin ja (brittiläisen) empirismin hankauskohtaan (eikä lainkaan saksalaiseen henkis-hengelliseen perinteeseen) tai Nietzscheen kontrastointi analyttiseen traditioon (eikä näiden välisten kosketuskohtien paikannus) ovat sellaista perusteoksille melko tyyppillistä kyseenalaistamattomuusien uusintamista, joihin olisi toivonut suuntautuvan enemmän tekijän vaalimaa epäilevyyttä.

Määttäsen teoksessa on tunnistettavat analyttiset ääriiviansa, joskin se samalla osaltaan ilmentää tuon löyhän koulukunnan moniaineksista taustaa, laajoja kosketuspintoja ja vähittäistä liuottumista nykyiseen vaikeammin hahmotettavaan filosofiseen kokonaistilanteeseen. Kaikkein ansiokkaimpana pidän toistuvaa huomautusta siitä, miten filosofit, nuo käsite-eksperitteinä esiintyvät ylenkatsojat, eivät juuri koskaan onnistu edes huomaamaan, saati lausumaan jotakin järkevää siitä, minkälainen käsite "käsite" oikein mahtaa olla. Erityisen merkittävää on nimenomaan se, että tekijä uudistaa kysymyksensä erilaisia filosofisia tilanteita setviessään - Locken, Kantin ja Schopenhauerin havaintoteorioita, Putnamin ja Rortyn pragmatismeja, nykyfilosofian jaettuina kokemuksellisuuden ja merkityksellisyuden ongelmia - ja tulee näin osoittaneeksi käsitekysymyksen ensisijaisuuden esimerkiksi tiedon, totuuden tai jopa metaforisuuden tiukkaamiseen nähden.

On varmaankin taktisesti viisasta jättää, kuten Määttänen tekee, vastaamatta käsitteen käsitteen avainkysymykseen. Kyvyttömyys vastata ei ole niinkään länsimaisen filosofian noloin skandaali, vaan pikemmin se, ettei kysymystä ole tunnistettu ja että siihen on monesti kuviteltu vastatun. Vastausyritys johdantoteoksessa antaisi väkisininkin vinon kuvan filosofiasta, ainakin jos ollaan edistämässä kysyvyyttä painottavaa filosofiakäsitystä.

Kolme kirjaa voidaan panna arvosteilemaan toisiaan. Luodeslammen kirja käy vasta myrkyksi niin antologian hetkittäiselle tosikoudelle ja turvautumiselle kaikkein kulu-neimpiin havainnollistuksiin kuin Määttäsen paikoin turhauttavalle innottomuudelle. Kokoomateos taas osoittaa hyvin avoimen linjauksen ja metafilosofisen kiinnostuksen arvon, kun sitä tarkastellaan Luodeslammen näiltä osin ohutta hahmotusta vasten, siinä missä se myös ylittää huomattavasti Määttäsen palapeliä jännevempään kokonaisuuteen. Ja viimein: kokoelma, jonka alaotsikossa puhu-

taan "käsitteellisestä" ajattelusta ja jossa valankin Hilpisen teksti on sakeanaan käsitepuheesta, ilman että missään kerrottaisiin, mikä käsite on tai vihjattaisiin, että sen perääminen voisi olla filosofisesti tärkeää, saa Määttäsen itsekkriittisen skeptismin osoittamaan koko kriittisen, yhä ajankohtaisen voimansa.

Jarkko S. Tuusvuori

niin & näin

NIIN & NÄIN -LEHDEN 5-VUOTISINDEKSI (1994-1998)

ARTIKKELIT YM. 1994-1998

Aulis Aarnio, Laki, oikeus ja oikeudenmukaisuus 3/98
 Giorgio Agamben, Kielen idea 1/94
 Giorgio Agamben, Elämänmuoto 1/94
 Tuomo Aho, Descartes ja geometria 4/96
 Hanne Ahonen, Merkityksen ja ymmärtämisen käsitteet kielissä ja musiikissa. Wittgensteinin ja formalismi 3/98
 Lilli Alanen, Leibnizin monadit, loogikon utopia ja uusi representaation käsite 1/96
 Lilli Alanen, Pohjoismaiden naiset filosofissa: sisä- vai ulkopuolella? 3/97
 Pentti Alanen, Lääketiede tieteenä 2/97
 Anneli Arho, Kuvia musiikista 2/98
 Aristoteles, Reotriikka, I kirja, 1. luku 1/97
 Mihail Bahtin, Shakespearesta 4/97
 Michèle Barretin haastattelu (Kaisa Luoma) 2/98
 Zygmunt Baumanin haastattelu (Riikka Jokinen ja Tuomo Kokkonen) 3/97
 Daniel Birnbaum, Läpituokea katse 4/97
 Jan Blomstedt, Luonto Leopardin silmin 2/95
 Nomadisen subjektin jäljillä: Filosofit Rosi Braidottin haastattelu (Marita Husso ja Marja Kaskisaari) 3/96
 Edmund Burke, Johdatus maakuun 1/98
 Hélène Cixous, Sorties 2/95
 Jacques Derrida, Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa 1/97
 René Descartes, Huomioita vastineineen (vastaväittäjänä kunnianarvoisa englantilainen Thomas Hobbes) 4/96
 Terry Eagletonin haastattelu (Marjo Kylmänen ja Tapio Mäkelä) 2/94
 Anthony Flew, Teologian falsifikaatio 4/98
 Hans-Georg Gadamer, Käsitehistoria ja filosofian kieli 2/96
 Ernesto Garzón Valdes, Onko moraalista järkevyydestä moitteettoman moraalin mittapuuksi 4/98

Leila Haaparanta, Ajatuksia filosofiasta 3/96
 Leila Haaparanta, Feministisen politiikan mahdollisuuden ehdoista 3/97
 Jukka Hankamäki, Rakkauden filosofiaa Pontus Wiknerin taapaa 3/98
 Mika Hannula, Taide ja filosofia eli kuratoinnin merkitys kohtaamisella 1/98
 G.W.F. Hegel, Eleusis 1/95
 G.W.F. Hegel, Hengen fenomenologia: Johdanto 2/97
 Martin Heidegger, Olio 4/96
 Martin Heidegger, Paluu 2/94
 Martin Heidegger, Peltoie 2/95
 Martin Heideggerin Der Spiegel -haastattelu 4/95
 Martin Heidegger, Tekniikan kysyminen 2/94
 Sara Heinämaa, Pinnan liikettä. Luce Irigarayn ajatus naisellisesta tyylisestä 3/97
 Elisa Heinämäki, Mitä ei voi nähdä 4/95
 Agnes Heller, Yhteiskuntatieteiden hermeneuttisesta metodista yhteiskuntatieteiden hermeneutiikkaan 3/95
 Sirkku Hellsten, Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus 2/95
 Juha Himanka, Vanhan ajan filosofiaa uudessa kuosissa: lukuvihje Fenomenologian ideaan 2/96
 Juha Holma, Mikä ihmeen Faustin uni? 2/96
 Jakke Holvas, Kuuluu asiaan -pelin filosofiasta 3/95
 Pekka Hongisto, Dementia decibel eli mieleenpalauttamisia muun muassa Marxista 4/96
 Aki Huhtinen, "Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen 3/94
 Aki Huhtinen, Mielenterveyden herättämä kysymys ihmiskuvamme mielekkyydestä 2/97
 Aki Huhtinen, Rasvainen mestari rasvattomissa silmissä (4/98)
 David Hume, Puhetaidosta 1/97
 David Hume, Maun ja passion herkkyydestä 2/97
 David Hume, Tragediasta 4/97
 Jaakko Husa ja Juha Suoranta, Bruno Latour - modernin ja postmodernin tuolla puolen 2/98
 Sari Husa, "Foucault'lainen me-

todi" 3/95
 Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen, Hegelin 'Phänomenologie des Geistes' ja sen 'johdanto' 2/97
 Vesa Jaaksi, Tekniikka ja olemisen paluu: suomentajan johdanto 2/94
 Igor Jevlampiev, Venäläinen "eksistentiaalismi" 1/95
 Kimmo Jylhä, Johdanto Nietzscheen traagiseen ajatteluun 3/94
 Kimmo Jylhä, Edmund Husserl ja fenomenologian idea 2/96
 Kimmo Jylhä, Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia 4/97
 Kimmo Jylhä, Elämiskaupunki 1/98
 Kimmo Jylhä, Foucault ja Nietzsche 4/98
 Katri Kaalikoski, Iris Murdoch: moraalirealisti ennen muita 1/96
 Samuli Kaarre, Michel Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi 2/94
 Sakari Kainulainen, Aika vaatii vapautta - mutta mitä niistä? 1/97
 Leena Kakkori, Heidegger taide- teoksesta estetiikan ylittämisen jälkeen: Taideteoksen alkuperä - esse Nietzsche-luontojen valossa 1/98
 Pekka Kalli, Cassirer filosofian historiassa 1/96
 Pekka Kalli, Mitä Sinuille kuuluu? 3/96
 Maija Kallinen, Fysiikka: Aristotelisen luonnonopin perusteet 2/98
 Riittakerttu Kaltiala-Heino, Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito - psykiatrisen hoidon kipupisteitä 2/97
 Antti Karisto, Maataide ja maraton 3/96
 Pauli-Tapani Karjalainen, Kaupungin eri olomuotoja 1/98
 Raili Kauppi, Tuokio Elysiönissa eli keskustelua sivistyksestä 3/95
 I.A. Kiesepää, Mistä fysiikan filosofiassa on kyse? 3/96
 I.A. Kiesepää, Alan Sokal. Kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi 4/97
 Jyrki Kiiskinen, Mitä sokeat näkevät 2/95
 Gervin Klinger, Mestariajatteli-

joita vailla valtiota. Saksalaisia filosofeja vuosina 1945-48 3/97
 Simo Knuutila, Descartesin käsitys välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta 4/96
 Petri Koikkalainen, MacIntyren aristotelinen etiikka 2/95
 Outi Kontinen, Toden näköistä elämää 2/97
 Marjaana Kopperi, Metafysiikasta retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti 1/96
 Anssi Korhonen ja Risto Vilkkö, Kant ja formaalinen logiikka 1/98
 Outi Korhonen, Amerikkalaisia vaikutelmia (Oikeudesta) 2/97
 Petter Korkman, Eläköön Descartes, eläköön Ranska! 4/96
 Ismo Koskinen, "Speech is the best show man puts on" 2/98
 Päivi Kosonen, Käsitteelliset täsmäaset 3/94
 Päivi Kosonen, Hyvä Luce Irigaray / Madame le professeur 3/97
 Jussi Kotkavirta, Teon käsite Hegelillä 2/96
 Jussi Kotkavirta, Kantin Prolegomena eli vaikeus popularisoida filosofiaa 1/98
 Sven Krohn, Ihmisen elämänsä kaari ja hänen eettiset tehtävänsä 1/96
 Joanna Kuçuradi, Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus 3/98
 Martti Kuokkanen, Arvosubjektivismitä ei ole 4/96
 Martti Kuokkanen, Nyrkkeily ja väkivalta 4/95
 Reijo Kupiainen, Heidegger ja totuus paljastumisena 2/94
 Reijo Kupiainen, Olion anatomia: suomentajan johdanto Olioon 4/96
 Oskari Kuusela, Wittgensteinin kieliopillinen filosofia 3/98
 Oskari Kuusela, Wittgensteinbibliografiaa 3/98
 Pekka Kuusela, Laadun metafysiikka, teknologia, ihmistieteet 2/97
 Martti-Tapio Kuuskoski, Sokraatin viimeinen viesti 2/97
 Merja Kylmäkoski, Rousseau ja iterakkaus 4/95
 Merja Kylmäkoski, Poimintoja Rousseauin elämästä ja tuo-

tannosta 4/95
 Marjo Kylmänen, Sukupuolieron filosofia 2/94
 Jukka Laari, Subjekti ideologian myllyssä 1/97
 Eerik Lagerspetz ja Simo Vihjanen, Armosta ja oikeudesta 2/96
 Jukka Laari, Michel Foucault 4/98
 Jorma Laitinen, Johdatus alkoholismien filosofiaan 4/97
 Mikko Lahtinen, Gramsci totuudesta ja vallasta 2/94
 Mikko Lahtinen, Postmoderni ruhtinas 3/94
 Mikko Lahtinen, Filosofi pesukoneessa 2/95
 Mikko Lahtinen, Vielä valkopesusta 3/95
 Mikko Lahtinen, Alkusanat Aristoteles suomennosten arvioimiseen 2/98
 Tapani Laine, Tapaus Meier 1/95
 Tapani Laine, Intro Pumpjanskiin 4/97
 Tapani Laine, Johdatus Bahtiniin 4/97
 Tapani Laine, Tragedian etiikka 4/97
 Arto Laitinen, Ulrich Beck käväsi 3/94
 Pertti Lappalainen, Poliittikan tyylikkyys 1/97
 Pertti Lappalainen, Poliittinen arviointi ja politiikan tutkimus 4/98
 Gilbert Laroche, Kantista Foucault'hon - mitä tekijän oikeudesta jää jäljelle? 4/98
 Heikki Lehtonen, Postmodernia yhteisöä etsimässä 4/95
 Mikko Lehtonen, Kulttuurintutkimus modernin kritiikkinä 1/94
 Mikko Lehtonen, Naiset opineisuuden tasavallassa 4/95
 Gottfried Wilhelm Leibniz, Kirjeitä 1/96
 Gottfried Wilhelm Leibniz, Muis-tio hyvää tarkoittaville ja valistuneille henkilöille 1/96
 Susanna Lindberg, Hyödyllisen työn hyödyllisyys 1/95
 Kia Lindroos, Nykyisyyden lumo: Walter Benjamin 3/96
 Olli Loukola, Suomentajan johdanto Teologian falsifikaatioon 4/98
 Kaisa Luoma, Johdanto Michèle Barretin haastatteluun 2/98
 Markus Läng, Väkivallan ruu-

I	N	D	E	K	S	I																																																																																																																																
miinavaus 2/98	Ville Lähde, Menneisyyden varjo: radikaalin ekologisen filosofian kiistoista 1/97	Ville Lähde, Herbert Marcuse – kapinaguru vai hiljainen hahmo 4/98	Ville Lähde, Val Plumwoodin haastattelu 4/98	Vladimir Malahov, Onko Venäjällä filosofiaa? 1/95	Kari Matilainen, Bahthin karnavalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa 3/96	Päivi Mehtonen, Totuuden alkuperät keskiajalla 2/94	Päivi Mehtonen, O-ratio: Ramon Llull ja Petrus Ramus retoriikan filosofisuudesta	Aleksandr Meier, Oikeus myytiin 1/95	Aleksandr Meier, Esteettinen lähestymistapa 1/95	Markku Mäki, Hegelin Oikeusfilosofia 1/95	Heikki Mäki-Kulmala, Ilkka Niiniluoto - kulttuurimme Batman 4/95	Heikki Mäki-Kulmala, Neuvostomarxismi ja dialektiikka 1/95	Heikki Mäki-Kulmala, Eläköön revisionismit eli Sokrateen kuolema II 1/96	Heikki Mäki-Kulmala, E. Saaren ja pinnallisuuden sietämätön raskaus 2/96	Heikki Mäki-Kulmala, Hobittien taloustiede 3/96	Mikko Mäntysaari, Agnes Heller 3/95	Kirsti Määttänen, Descartes ja lähiöt 3/94	Kirsti Määttänen, Kant ja muistin puolustus 1/95	Arne Nevanlinna, Ana-logia 4/97	Arne Nevanlinna, J'accuse 1/98	Arne Nevanlinna, Mistä kaupunki vaikennee, siitä on puhuttava 1/98	Arne Nevanlinna, Kananluita ja pyykinpesua 3/98	Arne Nevanlinna, Ollos huoleton 4/98	Keijo Nevaranta, Raippaluoto ja taolaisuus 4/97	Risto Niemi-Pynttari, Dionysos tapahtumisen jumalana 3/94	Friedrich Nietzsche, Sokrateen ongelma 3/94	Friedrich Nietzsche, Traagisen ajattelun synty 3/94	Ismo Nikander, Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus 3/95	Ismo Nikander, Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuolla puolen 1/97	Kaj Nyman, Kaupunki luontona 1/98	Erna Oesch, Totuus ja metodi hermeneutiikassa 2/94	Erna Oesch, Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia 1/95	Erna Oesch, Hermeneutiikka - tietoteoriaa vai ymmärtämisen ontologiaa 2/96	Vesa Oittinen, Kommentti Juhani Pietariselle 2/95	Vesa Oittinen, Spinozistinen dialektiikka 2/95	Vesa Oittinen, Kommentti Pietariselle 3/95	Prolegomenan suomennoksen taustasta: suomentaja Vesa Oittinen haastattelu (Kimmo Jylhä) 1/98	Mika Ojakangas, Filosofian manifesti 2/94	Teivas Oksala, Aristoteleen Poetiikan kolmas tuleminen 2/98	Jukka Paastela, Filosofiaa ulitsalla 1/95	Jukka Paastela, "Revisionismi" ja sananvapauden eettiset ongelmat 4/95	Kari Palonen, Sofistiikka filosofian vaihtoehdona 1/97	Kari Palonen, Käännösfenomania: poliittinen poistettu Poliitikasta 2/98	Jaana Parviainen, Taideteoksen kehollisuus 4/95	John Passmore, Fanaattisuus, suvaitsevaisuus ja filosofia 4/98	Pekka Passinmäki, Kaupunkisuunnittelun erilaisia lähestymistapoja 1/98	Heikki Patomäki, Eurooppa olevan suuressa ketjussa 1/95	Osmo Pekonen, Mihin metafysiikkaa enää tarvitaan? 2/98	Ari Peuhu, Naturalistinen manifesti 3/97	Ari Peuhu ja Raimo Tuomela, Onko maailma pelkkää ainetta? 2/95	Juhani Pietarinen, Spinozan Etiikan suomennoksen tuottaa iloa 2/95	Juhani Pietarinen, Spinozan terminologiaa ja tulkintaa 3/95	Sami Pihlström, Putnamin epistemisestä totuuskäsityksestä 2/94	Sami Pihlström, In memoriam Popper, Kuhn, Feyerabend 3/96	Sami Pihlström, Tieteentutkimuksen jättämissä vastakkain 3/96	Sami Pihlström, Johdanto Quinen haastatteluun 1/96	Sami Pihlström, Jaakko Hintikka, Ludwig Wittgenstein ja vuosisatamme filosofian kahtiajako 3/98	Sami Pihlström, Kuolemasta syntymään 4/98	Markku Piri, Laitostamisen hillitty sharmi 2/97	Plutarkhos, Sopiiko filosofia keskustelunaiheeksi juomineihin? 4/95	Lev Pumpjanski, Dostojevski traagikkona 4/97	Lev Pumpjanski, Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa 4/97	Pauli Pyllkö, Suomen kieli on vetäytymässä ja jättämässä meidät rauhaan toisiltamme 1/98	W.V. Quinen haastattelu (Sami Pihlström) 1/96	Päivi Rantanen, Eurokuntoisia rotusuomalaisia 2/94	Päivi Rantanen, Kaukana paha ei-akateeminen maailma 3/94	Päivi Rantanen, Laulavatko tutkijat Suomen suosta 1/95	Eila Rantonen, Lukijana uusnatsi 3/96	Eila Rantonen, Muukalaisnaiset materiaana eli huomioita geosukupuolipoliitikasta 3/97	Lauri Rauhala, Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin ehdoilla 1/97	Lauri Rauhala, Sairauden käsite ns. mielenterveysongelmissa 2/97	Jonathan Réé, Englantilainen filosofia 1950-luvulla 3/94	Jonathan Réé, Kääntäjän paluu 3/97	Ilona Reiners, Kirjeitä maanpaosta, Adornon ja Benjaminin kirjeenvaihto 1928-1940 1/98	Markku Roinila, Descartes, Leibniz ja universaalikielen mahdollisuus 4/96	Jean-Jacques Rousseau, Itserakkaudesta 4/95	Mika Saavalainen, Taiteen poliittisuus 2/97	Mika Saavalainen, Alkusanat Burken esseeseen Introduction on Taste suomennoksesta 1/98	Seppo Sajama, Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys 2/97	Mikko Salmelan haastattelu (Pekka Ruoho) 3/98	Mika Saranpää, Thales kaivossa 1/94	Juhani Sarsila, Limasienistä lapsenmurhiin 1/96	Juhani Sarsila, Vivat ars oratoria et moriatur, nisi bene vixerit! 2/98	Yrjö Sepänmaa, Kaksinaamaista kaksimaailmaisuutta 2/97	Michel Serres, Kaksi aikaa 1/94	Juha Sihvola, Pesukonemiehen vastaisuus 3/95	Juha Sihvola, Aristoteleen retoriikasta 1/97	Raimo Silkelä, Tunteiden filosofinen ongelma 2/98	Juha Siltala, Ajattelutilan säilyttämisestä 2/94	Matti Sintonen, von Wrightin tuotannosta 2/95	Jyrki Siukonen, Leibnizin kääntämisestä ja selittämisestä 1/96	Jyrki Siukonen, Taiteen aakkonen. H:n muotoinen veistos ja muita ongelmia 3/97	Baruch de Spinoza, Kirje Henry Oldenburgille 2/95	Baruch de Spinoza, Kirje Jarig Jellesille 2/95	Werner Stegmaier, Henki, Hegel, Nietzsche ja nykyisyys 2/97	Anni Sumari, Sukupolvien lunta 2/95	Heikki Suominen, Terveystieteiden tarpeena 2/97	Juha Suoranta, Juho A. Hollon neljä elämää 2/96	Vesa Talvitie, Psykye polyfoniana 2/96	Tuukka Tomperi, Kääntäjän johdanto Humen esseeseen 'Puhetaidosta' 1/97	Tuukka Tomperi, Saksa, Ranska, Englanti – prologi 3/97	Arto Tukiainen, Ylevä ja banaali etiikka: tapaus Wittgenstein 3/98	Kari Tuomainen, Leibnizin Jumalasta 1/96	Jarkko S. Tuusvuori, Suomentajan esipuhe Larochelleen 4/98	Jarkko S. Tuusvuori, Suomentajan esipuhe Gadameriin 2/96	Jarkko S. Tuusvuori, Mannermainen / analyttinen – epi-logi 3/97	Tommi Uschanov, Wittgensteinin Tractatus logiikan kritiikkinä 3/98	Yrjö Uurtimo, Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella 2/97	Tere Vadén, Peilin taustaa 4/95	Tere Vadén, VTT Markku Oksasen haastattelu 4/98	Pekka Wahlstedt, Seksuaalisuuden historia 4/98	Jyrki Vainonen, Todellisuus riittää - Peter Handken tuotannosta 2/95	Juha Varto, Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen loukkaaminen 1/94	Juha Varto, Kohti tanssin filosofista tarkastelua 4/95	Juha Varto, Maa kuusta nähtynä 1/94, 2/94, 4/95, 1/96, 3/95, 4/96, 1/97, 2/97, 1/98, 2/98, 3/98, 4/98	Juha Varto, Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus länsimaaisessa filosofiassa, erityisesti logiikan historiassa 2/96	Juha Varto, Uuden tieteenalan ongelmat 4/96	Juha Varto, Vastuu aidsin aikakaudella 1/97	Juha Varto, Onko kloonaminen eettinen ongelma 2/97	Juha Varto, Adolf Reinach 1883-1917. Eräs varhainen fenomenologi 3/97	Gianni Vattimo, Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka 3/95	Tommi Vehkavaara, Huijauksia vai konstruktioita 4/97	Tommi Vehkavaara, Sympaattinen johdatus Stephen Toulminin filosofiaan 4/97	Simo Vehmas, Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään 2/96	Erkki Vettenniemi, Venäläinen apokalypsis 1/95	Ari Virtanen, Rasvainen mestari 4/98	Jussi Vähämäki, Nihilismi kutsumuksena 3/95	Benjamin Lee Whorf, Hopi-intiaanien maailmankäytännön malli 2/98	Ludwig Wittgenstein, Otteita muistinpanoista 3/98	G. H. von Wrightin haastattelu (Mikko Lahtinen, Sami Pihlström, Jarkko S. Tuusvuori) 2/95	Filosofiassa Russell on voittanut Wittgensteinin: G. H. von Wrightin haastattelu (Oskari Kuusela, Mikko Lahtinen, Sami Pihlström) 3/98	Petri Ylikoski, Tieteentutkimuksen naturalistinen käänne 3/96	Mikko Yrjönsuuri, Media ja juhlat 4/95	Thomas Ziehen haastattelu (haastattelijoina Tapio Aittola, Riitta Koikkalainen, Esa Siironen) 3/95

OPETTAMISEN FILOSOFIA 1994- 1998

Pekka Elo, Filosofia varaa paikan koulussa 1/94

Pekka Elo, Itämeren alueen filosofian opettajat kongressissa Kielissä 1/94

Pekka Elo, Kuka haluaa yleiseurooppalaista filosofiaa? 1/95

Pekka Elo, Mistä suuntaa filosofian tehtäville reaalikokeessa? 3/95

Pekka Elo, Filosofia reaalikokeessa ja muuta 3/97

Pekka Elo, Merja Mähkä ja Arto Siitonen, Filosofian ja ET:n reaaliokoe 1998 3/98

Filosofia reaalikokeessa 1995 3/95

Juuso Hannukainen, Filosofian reaaliavastauksia 1998 3/98

Rauno Huttunen, Puolimatkan käsitys indoktrinatiivisesta opetuksesta 4/98

Isokrates, Sofisteja vastaan 2/94

Matti Itkonen, Opettajuuden olemuksesta 1/94

Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen, Pysytkö mukana, Sofia? 1/95

Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen, Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla 1/96

Jussi Kotkavirta, Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen 2/95

Reijo Kupiainen, Filosofian best-seller 1/95

- Nuoria filosofeja palkittiin 3/95
Mika Ojakangas, Kasvatus ja politiikka 1/98
Rakkautta lukiossa? Filosofian suuri oppikirjatesti 1/95
Mikko Salmela, Korvaako indoktrinaatio opetuksen? 4/98
Mika Saranpää, "Jos ne ei olisi opettamisen objekteja..." 2/95
Mika Saranpää, Lapsen Paras Tawara - taas 4/95
Juha Suoranta, Kasvatuksen kadonnut lupaus 3/94
Juha Suoranta, Maailman kauheus, kasvatus ja toivon periaate 4/96
Juha Suoranta, Pakkofilosofia kauppatavarana 1/95
Jukka Tavi, Opettamisen ja auktoriteetin ongelma 2/96
Tuukka Tomperi, Sivistyksellinen kasvatusajattelu postmodernissa ajassa 3/98
Uudet filosofian oppikirjat 3/94
Niklas Vainio, Sofian ja sokraateen virtuaalimaailmat 4/98
Juha Varto, Lapset ja filosofian opettamisen umpikuja 2/96
Veli-Matti Värrä, Menonin paradoksi "neliulotteisessa" kasvatusodellisuudessa 2/94
Perti Alasuutari, Laadullinen tutkimus (Jari Myllylä) 1/94
Tuovi Allén ja muut (toim.), Täyskäännös? Taloutemme valintojen edessä (Juha Romppanen) 2/94
Jan-Otto Andersson ja muut, Hyvinvointivaltio ristiaallokossa (Juha Romppanen) 2/94
Elisabeth Badinter, Mikä on mies? (M.G. Soikkeli) 3/94
Roland Barthes, Tekijän kuolema - tekstin syntymä (Mika Vuolle) 2/94
Roland Barthes, Tekstin hurma (Mika Vuolle) 2/94
Roland Barthes, Mytologioita (Reijo Kupiainen) 1/95
Blaise Bascal, Mietteitä (Jyrki Siukonen) 4/96
Jean Baudrillard, Lopun illuusio (Jari Aro) 1/96
Zygmunt Bauman, Postmodernin lumo (Riikka Jokinen) 2/97
P. Berger ja T. Luckmann, Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen (Riitta Koikkalainen) 2/95
Henri Bergson, Nauru (Vesa Jaaksi) 3/95
Rosi Braidotti, Riitasointuja (Tuija Parvikko) 1/94
Kirjat ovat tekijän mukaisessa aakkosjärjestyksessä. (Kirjan arvostelija merkitty sulkuihin.)
Einar Aadland, Sosiaali- ja terveydenhuoltoalan etiikka (Sanna Pellinen) 1/94
Giorgio Agamben, Tuleva yhteisö (Turo-Kimmo Lehtonen) 3/96
Pirjo Ahokas ja muut (toim.), Mieheyden tiellä (M.G. Soikkeli) 3/94
Kirsi Ailus ja muut, Etiikka, laatu, valinnan-vapaus: terveydenhuollon tulevaisuus (Päiviikki Koponen) 2/94
Timo Airaksinen ym. (toim.), Hyvän opetus (Reijo Kupiainen) 3/94
Timo Airaksinen, Markiisi de Saden filosofia (Reijo Kupiainen) 3/95
Timo Airaksinen, Todellisuuden kosketus (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98
Timo Airaksinen, Lukion filosofia (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98
Timo Airaksinen, Lukion filosofia. Filosofisen etiikan perusteet (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98
Perti Alasuutari, Laadullinen tutkimus (Jari Myllylä) 1/94
Tuovi Allén ja muut (toim.), Täyskäännös? Taloutemme valintojen edessä (Juha Romppanen) 2/94
Jan-Otto Andersson ja muut, Hyvinvointivaltio ristiaallokossa (Juha Romppanen) 2/94
Elisabeth Badinter, Mikä on mies? (M.G. Soikkeli) 3/94
Roland Barthes, Tekijän kuolema - tekstin syntymä (Mika Vuolle) 2/94
Roland Barthes, Tekstin hurma (Mika Vuolle) 2/94
Roland Barthes, Mytologioita (Reijo Kupiainen) 1/95
Blaise Bascal, Mietteitä (Jyrki Siukonen) 4/96
Jean Baudrillard, Lopun illuusio (Jari Aro) 1/96
Zygmunt Bauman, Postmodernin lumo (Riikka Jokinen) 2/97
P. Berger ja T. Luckmann, Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen (Riitta Koikkalainen) 2/95
Henri Bergson, Nauru (Vesa Jaaksi) 3/95
Rosi Braidotti, Riitasointuja (Tuija Parvikko) 1/94
André Breton, Surrealismin manifesti (Tere Vadén) 4/96
Martin Buber, Minä ja sinä (Reijo Kupiainen) 1/94
Camille Brumonti, Auto-Ca-fé (Jukka Hankamäki) 4/98
Giorgio Colli, Filosofian synty (Mika Saranpää) 3/97
Jonathan Culler, Ferninand de Saussure (Raine Koskimaa) 3/95
Daniel C. Dennett, Miten mieli toimii (Erkki Niiranen) 4/97
Richard Dawkins, Geenin itsekkyys (Petri Ylikoski) 3/94
Fjodor Dostojevski, Kirjailijan päiväkirja (Erkki Vettenniemi) 1/97
Umberto Eco, Miten käy - pakinoita arkipäivän aiheista (Mikko Lahtinen) 2/96
Peter Eisenhardt ja muut (toim.), Modern Concepts of Existentialism (Olli-Pekka Lassila) 2/94
Mircea Eliade, Ikuisen paluun myytti (Juha Varto) 2/94
Pekka Elo ja Toivo Salonen, Ajatukset - uuden ajan filosofian lukemisto (Mikko Lahtinen) 1/94
Didier Eribon, Michel Foucault (Juha Varto) 2/94
Markku Eskelinen, Digitaalinen avaruus (Aki Järvinen) 4/97
Jari Eskola ja muut (toim.), Keskustelua kasvatus- ja sosiaalitieteiden 1990-luvun metodologiasta (Jaakko Husa) 4/95
Luc Ferry, Uusi ekologinen järjestys (Heikki Mäki-Kulmala) 2/94
Finnish Yearbook of Political Thought 1997. (Petri Koikkalainen) 4/97
Sigmund Freud, Viisivuotiaan pojan fobian analyysi (Markus Lång) 3/98
Ben Furman, Ei koskaan liian myöhäistä (Juha Suoranta) 4/98
Arto Haapala ja Markus Lammenranta (toim.), Kauneudesta kahuun (Reijo Kupiainen) 1/94
Arto Haapala ym. (toim.), Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka (Mika Saavalainen) 3/95
Leila Haaparanta ja Sara Heinämaa (toim.), Mind and Cognition (Sami Pihlström) 1/96
Jürgen Habermas, Järki ja kommunikaatio (Pekka Kaunismaa) 1/95
Jaana Hallamaa, The Prisms of Moral Personhood (Jarkko S. Tuusvuori) 2/96
Mika Hannula, Suomi, suomalaisuus, olla suomalainen (Tere Vadén)
Irmeli Hautamäki, Marcel Duchamp. Identiteetti ja teos tuotteina (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98
Friedrich A. Hayek, Tie orjuuteen (Pekka Kosonen) 2/96
Martin Heidegger, Taideteoksen alkuperä (Reijo Kupiainen) 1/96
Matti Heikkilä ja Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos (Sirku Hellsten) 1/95
Jari Heinonen, Kattotarinnasta monikärkiseen pohdintaan (Juha Romppanen) 2/94
Sara Heinämaa, Martina Reuter & Kirsi Saarikangas (toim.), Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia. (Pekka Wahlstedt) 4/97
Sara Heinämaa, Ele, tyyli ja sukupuoli (Reijo Kupiainen) 3/96
Sara Heinämaa ja Sari Näre (toim.), Pahan tyttäret, Sukupuolitettu pelko, viha ja valta (Arto Jokinen) 4/95
Risto Heiskala (toim.), Sosilogisen teorian nykysuuntauksia (Raimo Blom) 4/95
Sirku Hellsten, Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kriteerit (Heikki Suominen) 3/96
Mirja Hiltunen ja Olli Mannerkoski (toim.), Synestesia - onko taiteilla väliä (Markus Lång) 2/98
Pekka Himanen, Bertrand Russellin haaste (Mikko Lahtinen ja Jukka Paastela) 1/95
Eric Hobsbawm, Nationalismi (Jukka Paastela) 3/94
Hanne Hokkanen ym. (toim.), Julkisuus ja ahdistus (Reijo Kupiainen) 3/94
Erkki Huhtamo ja Martti Lahti, Sähköiho (Ilkka Mäyrä) 1/97
Humanismin paluu tulevaisuuteen: komiteamietintö (Mikko Lahtinen) 2/94
Eero Hyvönen ym. (toim.), Teokoälyn ensyklopedia (Tere Vadén) 1/94
Sakari Hänninen (toim.), Missä on tässä? (Petri Koikkalainen) 3/98
Sakari Hänninen ja Jouko Karjalainen (toim.), Biovallan kysymyksiä. Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta (Jarkko S. Tuusvuori) 2/98
Kaj Ilmonen (toim.), Kestävyy-

- Philippe Lacoue-Labarthe, Etiikka: Lacan ja Antigone (Tommi Wallenius) 2/94
- Timo Laine ja Petri Kuhmonen, Ajattelukirja filosofiaan (Riitta Koikkalainen) 3/98
- Veikko Launis (toim.), Lääkintä- ja hoitoetiikka (Reijo Kupiainen) 2/96
- Mikko Lehtonen, Kyklooppi ja kojootti (Erkki Vainikkala) 3/94
- Emmanuel Levinas, Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa (Reijo Kupiainen) 4/96
- Reijo Liimatainen, Pimeys, varjo, Saatana. Pahuus Jumalassa ja ihmisessä (Matti Myllykoski) 4/96
- Veikko Litzén, Keskiajan kulttuurihistoria (Päivi Mehtonen) 2/95
- John Locke, Tutkielma hallitusvallasta (Petri Koikkalainen) 2/96
- Pekka Louhiala (toim.), Lääketiede ja filosofia (Reijo Kupiainen) 2/96
- Anneli Luhtala, On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic (Tuomo Aho) 3/97
- Juha Luodeslampi, Filosofia ja tieto (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98
- Olli Löytty, Valkoinen pimeys. Afrikka kolonialistisessa kirjallisuudessa (Tere Vadén) 1/98
- Maurice Merleau-Ponty, Silmä ja mieli (Juha Varto) 1/94
- Kai Mikkonen, Ilkka Mäyrä ja Timo Siivonen, Koneihminen – kirjoituksia kulttuurista ja fiktioista koneen aikakaudella (Aki Järvinen) 3/97
- Robert Miles, Rasismi (Eila Rantonen) 3/96
- Helena Molander, Lapsi aikuisten armoilla. Miten suojataan lasta joutumasta lapsiseksi uhriksi (Juha Varto) 4/96
- Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95
- Pentti Määttä, Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98
- Jean-Luc Nancy, Corpus (Jukka Sihvonen) 1/97
- Matti Niemi, Päämäärien valtakunta: Konventionaalinen analyysi lainopillisen tiedon edellytyksistä ja oikeusjärjestelmän perusteista (Jarkko Tontti) 4/96
- Friedrich Nietzsche, Epäjumalien hämähäki (Jussi Vähämäki) 3/96
- Mervi Nousiainen, Turkin kirjallisuus (Markus Lång) 3/98
- Jussi Nuorteva, Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista (Jarkko S. Tuusvuori) 2/98
- Mika Ojakangas, Lapsuus ja auktoriteetti (Reijo Kupiainen) 1/98
- Leena Oulasvirta (toim.), Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä (Ari-Veikko Anttiroiko) 2/95
- Jukka Paastela, Valhe ja politiikka (Petri Koikkalainen) 4/95
- Aino Palmroth ja Ismo Nurmi (toim.), Alttiiksi asettumisen etiikka. Laadullisen tutkimuksen eettisiä kysymyksiä (Juha Varto) 4/96
- Jari Palomäki, From Concepts to Concept Theory (Anssi Korhonen) 4/95
- Kari Palonen, Politik als Vereitelung (Olli-Pekka Lassila) 2/94
- Kari Palonen, Hilikka Summa (toim.), Pelkkää retoriikkaa (Juha Sihvola) 1/97
- Kari Palonen, Kootut retoriikat. Esimerkkejä politiikan luennoista (Petri Koikkalainen) 4/97
- Pekka Parkkinen, Sukupolvien perinnöt Suomessa (Juha Romppanen) 2/94
- Chaim Perelman, Retoriikan valtakunta (Jouni Vauhkonen) 1/97
- Juhani Pietarinen, Ilon filosofia (Erik Ahonen) 1/94
- Sami Pihlström, Structuring the World. The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism (Arto Tukiainen) 2/97
- Pirkko Pitkänen (toim.), Näkökulmia elämäntutkimuksen muodostamiseen (Mikko Lahtinen) 2/94
- Pirkko Pitkänen ja Mikko Telaranta (toim.), Ovi parempaan maailmaan: Hyvän elämän avaimet eri kulttuureissa (Mikko Lahtinen) 1/96
- Tuija Pulkkinen, The Postmodern and Political Agency (Kaisa Luoma) 3/97
- Tapio Puolimatka, Kasvatus ja filosofia (Juha Suoranta) 1/96
- Terhi Pursiainen, Sigfridus Aronus Forsius. (Jarkko S. Tuusvuori) 2/98
- Terho Pursiainen, Kriisiajan etiikka (Jan-Otto Andersson) 1/94
- Panu Raatikainen (toim.), Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia (Sami Pihlström) 3/97
- Lauri Rauhala, Tajunnan itsepuolustus (Heikki Suominen) 3/95
- Lea Rojola, Varmuuden vuoksi: Modernin representaatio Volter Kilven Saaristosarjassa (Tere Vadén) 1/96
- Juha Räikkä (toim.), Filosofia. Käsitteellisen ajattelun perusteita (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98
- Mikko Salmela, Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata (Sami Pihlström) 2/98
- Valeri Savtsuk, Veri ja Kulttuuri (Tere Vadén) 3/97
- Wolfgang Schivelbusch, Juna- matkan historia (Päivi Mehtonen) 2/97
- Carl Schmitt, Poliittinen teologia (Jouni Vauhkonen) 2/98
- Yrjö Sepänmaa (toim.), Alligaattorin hymy (Mika Saavalainen) 3/94
- Emanuele Severino, Kärsimys, kohtalo, kapitalismi (Kimmo Jylhä) 1/98
- Timo Siivonen, Kyborgi: Koneen ja ruumiin nivelyksiä subjektissa (Ilkka Mäyrä) 1/97
- Georg Simmel, Rahan filosofia (Tapani Laine) 2/98
- Jorma Sipilä ja Arto Tiihonen (toim.), Miestä rakennetaan (M.G. Soikkeli) 2/95
- Anja Snellman & Ulla Jokisalo, Side (Tuija Saesma) 4/98
- Olli Stålström, Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu (Pekka Wahlstedt) 2/98
- Juha Suoranta, Tekstit, murrokset ja muutos (Juha Varto) 1/96
- Pirjo Talvio (toim.), Väpi: Linnan Väinöstä kerrottua (Tapani Laine) 1/96
- Olli Tammilehto, Maailman tilan kootut selitykset (Ville Lähde) 2/98
- Charles Taylor, Autenttisuuden etiikka (Tommi Wallenius) 3/95
- Veijo Teittinen, Vangin filosofia (Juha Varto) 2/94
- Teivo Teivainen, Valtioiden kurinalaistaminen globalisoituvassa maailmassa (Olli Tammilehto) 1/95
- Holger Thesleff ja Juha Sihvola, Antiikin filosofia ja aatemaailma (Mikko Yrjönsuuri) 3/95
- Seppo Toiviainen, Kantapöydänimu. Juoppokulttuuri valintana ja pakkona (Juha Suoranta) 4/98
- Sinikka Tuohimaa, Kapina kielessä (Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen) 3/94
- Jukka Tuomisto ja Rajja Oksanen (toim.), Urpo Harva: Filosofian kasvattaja, keskustelija (Sami Pihlström) 2/98
- Jouko Turka, Häpeä, vaellusromaanin (Olli Löytty) 2/95
- Veikko Tähkä, Mielen rakentuminen ja sen psykoanalyttinen hoitaminen (Tapani Laine) 4/96
- Yrjö Uurtimo ja Vesa Jaaksi (toim.), Ympäristöfilosofian polkuja (Tuukka Tomperi) 3/98
- Uusi aika, Kirjoituksia nykyculttuurista ja aikakauden luonteesta (Mikko Lehtonen) 1/96
- Juha Varto, Laadullisen tutkimuksen metodologia (Jari Myllylä) 1/94
- Juha Varto ja Liisa Veenkivi, Näkyvä ja näkymätön (Pekka Toikka) 1/94
- Giorgio Vasari, Taiteilijaelämäntekertoja Giottosta Michelangeloon (Reijo Kupiainen) 2/95
- Jaana Venkula, Tiedon suhde toimintaan (Yrjö Uurtimo) 2/94
- Jaana Venkula, Tiede, etiikka, viisaus (Yrjö Uurtimo) 2/94
- Jaana Venkula, Arki ja tieteellinen ajattelu (Yrjö Uurtimo) 2/96
- Erkki Vettenniemi, Toinen hallitus (Aimo Minkkinen) 1/95
- Matti Viikari, Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta (Pekka Kaunismaa) 2/96
- Leena Vilka, Ympäristöetiikka (Vesa Jaaksi) 1/94
- Leena Vilka, Eläinten tietoisuus ja oikeudet, kettuyttö filosofia ja susietiikka (Ville Lähde) 4/97
- Leena Vilka, Oikeutta luonnolle (Ville Lähde) 2/98
- Paul Virilio, Katoamisen estetiikka (Reijo Kupiainen) 2/94
- Pekka Visuri, Turvallisuuspolitiikka ja strategia (Jouko Huru) 4/98
- Jyri Vuorinen, Estetiikan klassikoita (Erna Oesch) 1/94

ÄRHÄKKÄÄ MORALISMIA

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Ole kelpo soturi, turvantuoja oiva, sovittelijakin nuhteeton!
Jos sinut joskus kutsutaan todistajaksi epävarmaan tapaukseen
- vaikka Falaris vaatisi, että olisit petollinen
ja lausuisit väärän valan sonnilleen,
usko sittenkin, että suurin vääräys olisi siinä,
jos pitäisit henkeäsi siveyttä parempana
ja elämän vuoksi kadottaisit syyn elää.

“*Horatius hymyilee, Persius ivaa, Juvenalis ruoskii.*” Näin kuuluu eräs roomalaisia satiirikkoja kuvaava proverbium, sananlasku. Kulttuurikriittisistä puheenvuoroista lähimmäksi nietzcheläistä “vasaralla filosofoimista”, jota suomalaisista kulttuurifilosofeista G. H. von Wright eräänä oman aikamme filosofian tehtävänä peräänkuuluttaa, tulee Rooman kirjailijoista äreä *Decimus Junius Juvenalis* (n.55-135).

Juvenaloksen aikansa tapainturmelusta ruotivat satiirit ovat tavallisesti vailla esimerkiksi Horatiukselle ominaista humoristista ja sovittelevaa sävyä. Juvenaloksen kulttuuripiirinsä moraalista rappiosta tuotunut piikittely on useimmiten yksinomaan sapekasta, kyynistä, myrtynyttä, katkeraakin. Erityisen tarkkanäköinen hän on kuvatessaan yhteiskunnan mahtavien paheita ja virheitä, varsinkin heidän kopeuttaan vähäosaisia kohtaan mutta matelevaa alamaisuutta valtaistuimen edessä.

Immanuel Kant suosittelee valistuneelle lukijalleen Juvenaloksen ankaran järkkymättömään eetokseen tutustumista todellisen moraalisen mielialan juurruttamiseksi ihmismieliin. Oheisen otteen olen poiminut hänen *Puhtaan käytöllisen järjen menetelmäopistaan*, kuten J.E. Salomaa *Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft* lukuotsikon suomentaa.

Tekstissä mainitun Falariksen kerrotaan olleen Etelä-Sisilialaisen Akragaan (lat. Agrigentum, nyk. Agrigento) hirmuinen hallitsija, joka antoi tehdä vaskesta sonnin kuvan, jossa sitten poltatti uhrinsa!

Kirjallisuutta: Immanuel Kant : Kritik der praktischen Vernunft
Mikko Salmela: Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata
Henrik Schück: Yleinen kirjallisuuden historia

Mikko Leinonen