

# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



Tietoisuudesta ja aivotutkimuksesta  
Postmodernin post mortem ja populaariestetiikka  
Suomalainen etiikka ja moraalifilosofia  
Sankareista ja Sarasvuosta  
Talous ja moraal

Numero 20  
kevät 1/99

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti [ptmila@uta.fi](mailto:ptmila@uta.fi)  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, [fituto@uta.fi](mailto:fituto@uta.fi)  
Kimmo Jylhä (kimmo.jylhamo@uta.fi)  
Samuli Kaarre ([samuli.kaarre@urova.fi](mailto:samuli.kaarre@urova.fi))  
Reijo Kupiainen ([rk13494@uta.fi](mailto:rk13494@uta.fi))  
Heikki Suominen ([kuhesu@uta.fi](mailto:kuhesu@uta.fi))  
Sami Syrjämäki ([fisasy@uta.fi](mailto:fisasy@uta.fi))

TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Heikki Ikäheimo, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Marjo Kylmänen, 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 OSOITEASIAT

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-362 3185 (k.)

ILMOITUSASIAT 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

JULKAISUJA Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä & Mervi Jylhä

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

ISSN 1237-1645

6. vuosikerta

PAINOPIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Matti Häyry, professori, Kuopion yliopisto;  
Suomen Akatemian vanhempi tutkija  
Matti Itkonen, FT, KT, taide- ja esteettisen kasvatuksen dosentti, Turun yliopisto  
Marjaana Kopperi, VTT, Käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto  
Olli Lagerspetz, FT, Filosofian laitos, Åbo Akademi  
Mikko Lahtinen, YT, FL, tutkija, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto  
Mikko Leinonen, FM, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto  
Markus Lång, Fil. lis., Medialaboratorio, Taide-teollinen korkeakoulu  
Ville Lähde, fil.yo, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto  
Heikki Mäki-Kulmala, Fil. lis., tutkija, Tampere Ossi Naukarinen, FT, Taideteollinen korkeakoulu  
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki  
Vesa Oittinen, FT, dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto  
Pasi Pyöriä, YTM, tutkija, sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, Tampereen yliopisto  
Veikko Rantala, emeritusprofessori, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto  
Mikko Salmela, FT, tutkija, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto  
Olli Sotamaa, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto  
Sami Syrjämäki, fil. yo., filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto  
Tere Vadén, FT, Högskolan i Skövde, Ruotsi  
Pekka Wahlstedt, fil. yo., Helsinki  
Juha Varto, dosentti, tutkimusjohtaja, Mercuria Business School, Vantaa

## **OHJEITA KIRJOITTAJILLE**

L ehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. 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 johdattelva sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttämätöntä käyttää) 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, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà tra eguaglianza e differenza. Critica marxista* n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

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

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



2 Pääkirjoitus

### Tietoisuudesta, aivotutkimuksesta ja reduktioista

- 4 Olli Lagerspetz, *Onko tietoisuus elimistön organisaatiotasoa*  
12 Tere Vadén, *Persoonan kieltäjistä*  
15 Veikko Rantala, *Tiede ja monen kulttuurin ansa*

### Kolumni

- 20 Arne Nevanlinna, *Ruhtinaallista*

### Tutkimusinstituutti

- 21 Vesa Oittinen, *Lukács-tutkijat yhteistä foorumia etsimässä*

### Talous ja moraal

- 22 Marjaana Kopperi, *Liike-elämän etiikka ja talouden globalisaatio*  
26 Juha Varto, *Ekonomismi ja elämä*

### Kolumni

- 31 Heikki Mäki-Kulmala, *Kuolemasta, sankareista ja Sarasvuosta*

### Suomalainen etiikka ja moraalifilosofia

- 34 Matti Häyry, *Soveltava filosofinen etiikka Suomessa*  
41 Mikko Salmela, *Realismi ja antirealismi 1900-luvun suomalaisessa moraalifilosofiassa*

### Haastattelut

- 48 Matti Itkonen, *Tanssin filosofiaa. Keskustelu Jaana Parviaisen kanssa*  
51 Pekka Wahlstedt, *Petri Sipilän haastattelu*

### Populaarikulttuurista ja postmodernismista

- 52 Ossi Naukkarinen, *Populaarikulttuurin estetiikka ympäristöestetiikka*  
58 Pasi Pyöriä, *Postmodernin postmortem: entä nyt kun postmodernikin on jo ajanut ohi?*

### Filosofian historian filosofiasta

- 63 Sami Syrjämäki, *Filosofian historian historiallinen rekonstruktio – Skinner, intentiot ja anakronismit*

### Kirjat

- 69 Ilona Reiners & Anita Seppä: *Etiikka ja estetiikka* (Ossi Naukkarinen)  
70 Göran Bolin: *Filmbytare. Videoväld, kulturell produktion & unga män.* (Markus Lång)  
71 Aki Järvinen: *Hyperteoria – lähtökohtia digitaalisen kulttuurin tutkimukselle* (Olli Sotamaa)  
73 Petri Sipilä: *Sukupuolitettu ihminen – kokonainen etiikka* (Pekka Wahlstedt)  
76 Matti Sintonen (toim.): *Biologian filosofian näkökulmia* (Ville Lähde)  
78 Eero Tarasti: *Sävelten sankareita – eurooppalaisia musiikki esseitä*  
Irma Vierimaa, Kari Kilpeläinen ja Anne Sivuoja-Gunaratnam: *Siltoja ja synteesejä. Esseitä semiotiikasta, kulttuurista ja taiteesta* (Markus Lång)

## PÄÄKIRJOITUS

*Professori Sara Heinämaa taisi vuosi muutama sitten jossakin kolumnissaan huomauttaa, ettei suomalaisissa tiedotusvälineissä ole tiedetoimittajia. En jaksa muistaa, mitä hän esitti ratkaisuksi, muistan vain että olin jokseenkin samaa mieltä. Kyllähän suomalainen media puhuu ja kirjoittaa tieteistä ja filosofiasta, mutta yleensä äänessä on joko rahapulaisesta tiedemaailmasta tuleva, lisätienestää hakeva senttaava avustaja tai sitten pelkän akateemisen perusivistyksen hamassa nuoruudessaan saanut toimittaja, joka kyseele "typerä". Ensi mainitulla ei ole aikaa paneutua maallikoille kirjoit-*

*tamiseen, sillä "popularisointi" on poissa varsinaisesta työajasta, joka pitäisi käyttää oman alan spesialisteille kirjoittamiseen. Toimittajalta taas loppuu asiantuntemus heti kättelyssä, sillä hänellä puolestaan ei ole aikaa harrastaa tieteitä ja filosofiaa systemaattisesti ja pitkäjänteisesti. Hänen opillinen sivistyneisyytensä on katkoksellista, pinnallista ja sattumanvaraisesti muodostunutta.*

*Itsekin olen törmännyt yllättävän usein levotonta kiireisyyttä hohkaavaan toimittajaan, joka aloittaa tokaisemalla "en minä kyllä mitään tutkimuksestasi ymmärtänyt, mutta kerro nyt siitä jotakin". Ei vain tyhmäksi tekeytyviä, vaan myös aidosti sivistymättömiä tomppeleita on varsinkin televisiossa. Ei ihme, että juuri siellä, sillä televisiossahan epäolennainen on olennaista ja olennainen epäolennaista. Toisaalta, jos tiedemaailmasta tuleva senttari joutuisi Stilleriksi Stillerin paikalle, seurauksena saattaisi olla katastrofi, kun kammionsa yksinäisyydessä esiintymiskykynsä hankkinut tieteilijä alkaisi köhiä ja röhiä, hikoilla ja punastella, tankata ja sönkätä käsittämättömiä.*

*Siis, kaikki kunnia esiintymistaidolle ja kyvyille asettaa sanansa ja habituksensa tilanteen ja yleisön mukaan. Mutta heti perään täytyy sanoa, etteivät ammattitoimittajatkaan osaa arvioida yleisöään oikein. He nimittäin arvioivat sen oman maailmansa mukaan, siis yksinkertaisiksi, moraalittomiksi ja keskittymiskyvyttömiksi pyryharakoiksi. Jostakin syystä toimittajat eivät jaksa muistaa, että ihminen on sittenkin aika oppimis- ja omaksumiskykyinen olento, jonka uteliaisuus ulottuu kauemmas kuin lööpistä sisäsivulle ja syvemmälle kuin viihdemaailman (päivänpoliittinen teatteri mukaanlukien) pintaan. Toimittajien ihmistuntemus, moraalialisti ja historian taju ovat näivettyneet, koska he joutuvat nyhtämään elantonsa pinnasta ja nykyhetkestä. Tavallinen ihminen, sellainen jolla ei ole kauhea kiire, eikä liiemmin omakohtaista tekemistä päivänjulkisuuden kanssa, voi toimittajasta poiketen pohdiskella arkiaskareissaankin asioita, jotka ovat filosofisesti abstrakteja mutta inhimillisyydessään perustavanlaatuisia, moraalisesti vaativia mutta eettisesti antoisia, historiallisesti etäisiä mutta opetusta tarjoavia, yhteiskunnallisesti monimutkaisia mutta tutkimista vaativia, psykologisesti vaikeita mutta analyysin ansaitsevia.*

*Väitänkin, vaikken olekaan ehdolla kansanedustajaksi, että laajamittaisin filosofinen ajatustyö ja dialogi käydään ns. tavallisten ihmisten keskuudessa, kuten automatkalla, junanpenkissä ja ravintolavaunussa tai kahvihuoneessa, välitunnilla ja kotosohvalla tai puistonpenkillä, kassajonossa ja kadunkulmassa tai ruoka-, rauta- ja viinakaupassa tai manikyöyrissä, parturissa ja hierojalla tai baaritiskillä, yökerhossa ja yömajassa.*

*Tieteilijää tai ammattifilosofia voi ärsyttää tai huvittaa se käsitteellinen sekamelska ja tietoaineisten sekalainen laatu, mikä leimaa tällaista "terveen järjen" filosofiaa. Eikä tietenkään jokaisesta ihmisestä voi tulla filosofia, mikäli filosofia viittaa vain akateemiseen palkkatyöhön. Yllättävän monella ihmisellä on kuitenkin halua, kykyä ja edellytyksiä syventää ajatuksiaan ja arvostelukykyään. Tässä hän ansaitsisi keskustelukumppanikseen selkeäsanaisen ja kirkaasti ajattelevan kriittisen tiedetoimittajan, joka voisi työnantajan kustannuksella paitsi toimittaa myös perehtyä tieteen ja filosofian eri lajeihin työviikon jokaisena päivänä. Hänen ei kuitenkaan tarvitsisi lunastaa tutkijan vapauttaan referoitujen julkaisujen määrällä, vaan jutuilla ja ohjelmilla, jotka tarjoavat lukijoilleen, kuulijoilleen ja katsojilleen välineitä kehittää ja terävöittää arki-järkeään.*

*Ministeri Aatos Erkko esitti helmikuussa, että Suomeen pitäisi perustaa kauas katsova tutkimuslaitos. Suomen Akatemian pääjohtaja Reijo Vihko, kuten useimmat muutkin akateemisen maailman mahdit tyrmäsivät ministerin ajatuksen suoralta kädeltä. Aivan oikein, mikäli hänellä oli mielessään samanlainen erikoistutkimus kuin yliopistoilla ja akatemiassa jo tehdään. Mutta jos Erkko tähyili sellaiseen suomalaiseen yhteiskuntaan, jossa käytäisiin perusteellista ja kauaskatsovaa kriittistä keskustelua, tulee hänen esitykseensä paneutua suurella kiinnostuksella.*

*Helsingin Sanomilla on maineikas toimittajakoulu. Nyt jos koskaan olisikin oikea aika perustaa tiedettä ja tiedonvälitystä, filosofiaa ja arkiajatusta yhteen saattava tiedetoimittajakoulu. Tämä olisi konkreettinen alku erilailla orientoituneelle filosofialle ja tieteelle kuin yliopistoissa ja akatemiassa suositaan. Suomesta ja muualta maailmasta löytyisi helposti nuoria maistereita ja tohtoreita, jotka eivät vain haluaisi sivistyä monipuolisesti, vaan myös päästä keskusteluyhteyteen mitä moninaisempien ihmisten ja ihmisryhmien kanssa. Epäilemättä nämä tiedemaailman lyhytnäköisiin erikoistumisvaatimuksiin mutta myös toimittajien pinnallisuuteen tympääntyneet, yleensä vaille kykyjään vastaavaa työtä jääneet tulenkantajat tulisivat tarmoa uhkuen mukaan tähän tieteen ja journalismin rajat rikkovaan kulttuurihankkeeseen.*

**Mikko Lahtinen**



# Venäjä hyvässä ja pahassa



Vanhan kirjallisuuden päivät

Sylvään koululla 2. – 3.7.1999



Tiedustelut ja tilaukset: puh. (03) 519 8265  
faksi (03) 519 8379

## SoPhin kevään uutuuksia

**Marja Keränen (toim.)**  
**Kansallisvaltion kielioppi**

Mitä sulkeutui, kun Suomi avautui Eurooppaan? Nuoren polven poliitologit tutkivat tarinoita kansallisvaltiosta.

SoPhi 28, ISBN 951-39-0325-7,  
suositushinta 100 mk

**Anita Kangas & Juha Virkki (toim.)**  
**Kulttuuripoliittikan uudet vaatteet**

Kulttuuripoliittikka koko mullistuksen 1990-luvulla. Ulko- ja kotimaiset tutkivat kysyvät, mitä on se kulttuuri, jota nyt kulttuuripoliitikalla ohjailaan.

SoPhi 23, ISBN 951-39-0193-9,  
suositushinta 100 mk

**Eeva Aarnio**  
**Päämäärät liikkeessä**

Uraaauurtava tutkimus puolueohjelmien muuttumisesta ja ohjelmista poliittisesti toimimisena.

SoPhi 30, ISBN 951-39-0340-0,  
suositushinta 110 mk

**Olli-Pekka Moisio (toim.)**  
**Kritiikin lupaus**

Rainer Funk, Martin Jay, Douglas Kellner ja nuoret suomalaiset filosofit pohtivat Frankfurttin koulun oppeja tässä ja nyt. (ilmestyy maaliskuussa '99)

SoPhi 29, ISBN 951-39-0422-9,  
arviohinta 110 mk

**Esa Konttinen**  
**Ympäristökansalaisuuden kyläsepat**

Tutkimus ympäristöliikkeen paikallistason aktivisteista ja heidän asemastaan yhteisössään sekä yhteiskunnassa. (ilmestyy huhtikuussa '99)

SoPhi 32, ISBN 951-39-0423-7,  
arviohinta 100 mk

**Tilaukset**

Kampus Kirja, Kauppakatu 9,  
40100 Jyväskylä,  
p. 014-603157, fax 014-611143,  
kampuskirja@co.jyu.fi

tai kysy kirjakaupoista.

## Pidä taukoa akateemisista opinnoistasi ja tule katsomaan, miten me opiskelemme filosofiaa aivan uudella tavalla!

Nyt on elämäsi tilaisuus ryhtyä tuumasta toimeen meidän korkeakoulussamme, joka sijaitsee Helsingin luonnonkauniilla Jollaksen niemellä. Lukuvuoden kestävien kokopäiväopintojen (40 ov) tarkoituksena on herättää opiskelijoissa itsenäistä oman elämän ja maailman hahmottamista filosofian keinoin. Perusteltujen mielipiteiden esittäminen kannustavassa ja stimuloivassa joukossa vaatii osallistujiltaan avointa ja ennakkoluulotonta mieltä. Opiskelullemme on luonteenomaista nk. sokraattinen menetelmä, jossa keskustelulla on aivan keskeinen sija.

Opiskelijat kirjoittavat kommentoivia referaatteja luentosarjoista ja kirjoista sekä valmistavat opintojen lopussa tutkielman itse valitsemastaan aiheesta. Perinteisten filosofisten aiheiden opiskelua tasapainottavat ja tukevat taiteelliset- ja taidollisliikunnalliset aineet: mm. kirjoittamis-, puhe- ja draamaharjoittelu, eurytmia, luonnonhavainnointi, miekkailu ja taji.

Mikäli sinua kiinnostaa meidän uusi tapamme opiskella filosofiaa, tilaa kurssiesitteemme osoitteesta:  
**Snellman-korkeakoulu, Puuskakuja 14, 00850 Helsinki.**

Opiskeluamme varten on mahdollisuus anoa valtion opintotukea.

Tavoitat meidät numeroista: 09-698 5044/050-597 34 20. Olet myös tervetullut selaamaan kotisivujamme: <http://w.w.w.snellman-korkeakoulu.fi/>.

Tarkempia tietoja SoPhi-kirjoista webissä  
<http://www.jyu.fi/~yhtfil/sophi/sop.html>

OLLI LAGERSPETZ

# ONKO TIETOISUUS ELIMISTÖN ORGANISAATIOTASO?<sup>1</sup>

*Kognitiotiede pyrkii tutkimaan tietoisuutta luonnonjärjestyksen osana. Erityisesti Descartesin nimeen kytkeytyvää psykofyysistä dualismia ajatellaan yleensä tälle pyrkimykselle vastakkaisena. Kognitiotieteen valtavirta on kuitenkin perinyt keskeisiä lähestymistapojaan, mm. 'tietoisuuden' käsitteen, juuri Descartesilta.<sup>2</sup> Kognitiotieteessä vahvana elävä perinne pitää 'tietoisuutta' ikäänkuin omana, tietoisien olennon sisäpuolisena todellisuuden osanaan, joka tosin eri tavoin heijastelee ulkoista ympäristöä. Tämä ei kuitenkaan anna tyydyttävää kuvaa suhteestamme ympäristöön. Ongelma kiteytyy 'kokemuksen' käsitteessä. Tietoisuudentutkimus tuskin voi päästä tieteelliselle pohjalle ellei se suhtaudu vakavasti tietoisien olentojen ehkä kaikkein keskeisimpään ominaisuuteen: kykyyn tajuta ympäröivä todellisuus.*

## TIETOISUUDEN ONGELMA JA KVALIAT

Muutaman vuosikymmenen tauon jälkeen on jälleen tieteellisesti hyväksyttävää puhua tietoisuudesta. Tähän on ennenkaikkea vaikuttanut ns. *kvalioiden*, siis tietoisien kokemuksen 'laadullisuuden', 1970-luvulla tapahtunut teoreettinen 'löytäminen'.<sup>3</sup> Kvalioihin liittyvä keskustelu on nähdäkseni monessa suhteessa harhaanjohtavaa (ks. kirjoituksen myöhempiä osioita). Sen ansiona on kuitenkin erilaisten reduktionismin muotojen osoittaminen riittämättömiksi.

Useinhan ajatellaan, että jos jokin sielullinen toiminto voidaan ajatella koneen suorittamaksi, vastaavaa inhimillistäkin suoritusta voi pitää periaatteessa mekaanisena prosessina. Varsinkin tietotekniikan myötä yhä uusia, perinteisesti inhimillistä ajattelua vaativia toimintoja voidaan suorittaa konein. Samoin fysiologiassa on usein hedelmällistä kuvata aistimia ja hermoston osia eräänlaisina mekanismeina. On kuin oltaisiin pala palalta lähestymässä hetkeä, jolloin *koko* inhimillinen sielunelämä voidaan kuvata tyhjentävästi yksinomaan fyysis-kemiallisin käsittein. Dualismin olettamaa "henkiolentoa" ajettaisiin parhaillaan "yhä syvemmäs kognitiivisen koneiston sisään". Edistyessään tietotekniikka ja aivotutkimus viimein lopullisesti savustaisivat sen ulos.

Näyttäisi kuitenkin olevan olemassa ilmiö, joka yhä uhmaa luonnontieteellisiä selityksiä. Kvaliat ovat ikäänkuin "henkiolennon" viimeisiä linnakkeita.

Esimerkkinä on käytetty kivun tunnetta. Ruumiin vahingoittumiseen liittyvät fysiologiset muutokset voidaan

kenties tulevaisuudessa kartoittaa yksityiskohtia myöten; ehkä myös käyttäytymisen säännönmukaisuudet (kuten voihkiminen tai vahingoittuneen kohdan varominen) voidaan kuvata yksinomaan fyysisen liikkeen säännöllisyytenä;<sup>4</sup> samoin siihen liittyvät ajatussisällöt (ns. propositionaaliset asenteet) saatettaisiin kuvata funktionaalisin käsittein. Silti eräs asia, näin katsotaan, jäisi yhä kuvaamatta: itse kivun *tunne*.

Tietoinen kokemus *tuntuu joltakin*; tässä – tietoisuuden 'laadullisuudessa' – olisi sen nykyiselle luonnontieteelle saavuttamaton ydin.<sup>5</sup> Tällaisen 'linnakenäkemyksen' allekirjoittajista jotkut odottavat linnakkeen aikanaan sortuvan, toiset pelkäävät tai toivovat sen kestävän. Ajatus ei sinänsä ole uusi, sillä jo ainakin Leibniz huomauttaa *Monadologiassaan* ettei "havaitsemista ja siitä riippuvia asioita" voi periaatteessa kuvata mekanistisin käsittein.<sup>6</sup>

John Searlen tapaa käsittää kvalioiden ongelma voi tällä hetkellä pitää melko laajalti edustavana.<sup>7</sup> Kysymys olisi eri *tasojen* yhteensovittamisesta. Sielullisten tapahtumien kuvauksessa voitaisiin erottaa ainakin kolme tasoa: elimistön (tai aivojen) fysiologinen taso, käyttäytymisen taso ja kolmantena *subjektiivisen kokemuksen taso* eli varsinaisen tietoisuus, jonne siis laadulliset tietoisuudentilat sijoittuisivat.<sup>8</sup>

Searlen itsensä ja Suomessa esimerkiksi Antti Revonson edustama emergentti materialismi ei pyrikään tuhoamaan 'tietoisuuden linnaketta', vaan ikäänkuin vahingoittumattomana liittämään sen luonnontieteen valtakun-



taan. Tietoisuus olisi todella olemassa kaikkine erikoispiirteineen, eikä sitä voisi palauttaa suoraan esimerkiksi hermostollisten prosessien kuvauksiin. Toisaalta se olisi kuitenkin käsitettävä nimenomaan luonnossa vaikuttavien *aineellisten* lainalaisuuksien luonnolliseksi ilmentymäksi. Myös tämä elimistön (tai aivojen) *fenomenologinen organisaatiotas* olisi Revonsuon mielestä tunnustettava (fyysisen) maailmankaikkeuden todelliseksi, selitystä vaativaksi osaksi.<sup>9</sup> Vastavasti tietoisuuden kokemuksen järjestelmällinen tutkimus, *objektiivinen fenomenologia*, voisi muodostaa neurobiologian ja käyttäytymistieteiden rinnalle itsenäisen tutkimusalan.<sup>10</sup>

Jäljelle jäisi 'enää' kysymys, miten tietoisuuden ankkuroitumissuhde fysiologisiin prosesseihin on ymmärrettävä. Searle pitää tätä tietoisuuden ongelman ytimenä ja samalla nykybiologian keskeisenä haasteena:

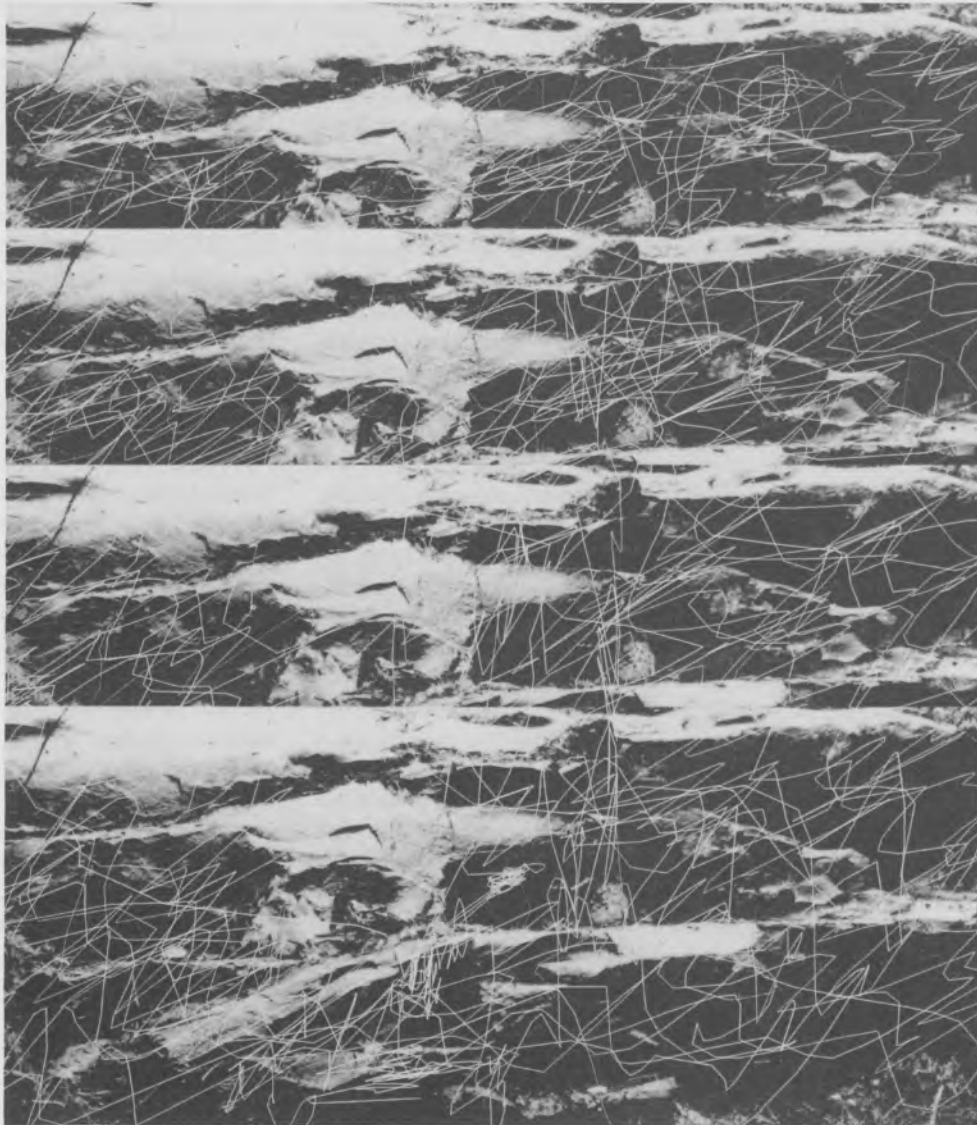
"Tarvitsemme neurobiologisen selityksen, miten oikeastaan mikrotason aivoprosessit *aiheuttavat* laadullisia tietoisuuden tiloja, ja miten oikeastaan nuo tilat ovat neurobiologisten järjestelmien *ominaisuuksia*."<sup>11</sup>

Searle heittää siis pallon neurobiologialle. Luottamusta empiirisen tutkimuksen mahdollisuuksiin voi yleisestikin pitää tietoisuudentutkimuksen tämänhetkisenä vastauksena ns. tietoisuuden ongelmaan. 'Linnakenäkemyksen' kannalta asian empiirinen ratkaiseminen epäilemättä tuntuisikin vain tieteen (väitettyjen) aikaisempien aluevaltausten suoralta jatkolta.

Mutta suhtautukaamme 'aikaisempiin valtauksiinkin' sentään varauksella. Esimerkiksi se, että ajattelua vaativia toimintoja voidaan *korvata* koneellisin (esim. tietokoneen) toiminnoin, ei osoita, että ajattelu missään muussa suhteessa olisi koneellisten toimintojen kaltaista. Asia on itse asiassa päinvastoin. Tietokoneellahan on käyttäjä, tietoinen olento joka sen avulla ratkaisee jonkin tehtävän. Tietokoneen toiminnan ymmärtäminen ei onnistu ilman käsitystä sen käyttäjästä ja käyttötarkoituksesta. Ja nämähän ovat tyypillisesti intentionalistisia käsitteitä. 'Koneellisetkaan' ajattelun muodot eivät siis aukea puhtaasti luonnontieteen käsittein.<sup>12</sup> - Aihe vaatisi kuitenkin pitemmän käsittelyn, joka on lykättävä toiseen kertaan.

Ja tietenkään tietoisuuden yksinkertainen *kutsuminen* elimistön organisaatiotasoksi (eikä esimerkiksi sieluksi

tai ajattelevaksi substanssiksi) ei ole edistysaskel ennenkuin oletettujen tasojen suhde on selvitetty; ei vaikka suhdetta määritettäisiin esimerkiksi sanalla "emergenti". Se on tosin merkki tutkijan maailmankatsomuksellisesta vakaumuksesta, jonka mukaan tietoisuuden ongelman ratkaisu, *mikä se sitten lieneekään*, tulee olemaan jossakin mielessä materialistinen.<sup>13</sup>



Entinen ongelma – kysymys tietoisuuden suhteesta fysiologiaan – on lopulta vain ikäänkuin kirjanpidollisesti siirretty materialismin sisälle. Siellä se synnyttää kiistoja, jotka toistavat alkuperäistä dualismin ja materialismin vastakkainasettelua. Nykykeskustelun erääksi piirteeksi onkin jäänyt epäilyttävän kartesiolaisuuden tai vitalismin etsintä vastapuolen argumenteista.<sup>14</sup>

Kognitiotieteen edustajat itse ovat usein tietoisia monista ratkaisemattomista ongelmista, mutta asettavat toivonsa empiiriseen tutkimukseen. Äskeisen johdannon pohjalta väittäisin, että ns. tietoisuuden ongelma ei näin selkene.<sup>15</sup> Edistysaskelia voidaan tehdä vain tarkistamalla alkuperäistä kysymyksenasettelua. Keskeisiksi nousevat 'tietoisuuden' ja 'kokemuksen' käsitteet.

Kognitiotiede pitää 'tietoista kokemusta' eli 'kokemusta' ((*conscious*) *experience*) eräänä eliön *tilana*; tietoisuuden ongelma olisi siis kysymys tuon tilan suhteesta eliön muihin (mm. fysiologisiin) tiloihin.

'Laadullisuutta' pidetään tällaisten tilojen keskeisimpänä ominaisuutena; siis sitä, että voi kysyä, *millaista on olla* olento jolla niitä on. Tilaan liittyy *aina* oma, mihinkään muuhun palautumaton 'tuntunsa':

"Tuntemuksiin ja havaintokokemuksiin [feelings and perceptual experiences] liittyy aina tietty tuntu siitä millaista on tuntea ne, tietty fenomenologia. Kun kokemusten fenomenaliset eli 'tunnetut' ominaisuudet muuttuvat, itse kokemukset muuttuvat, mutta jos fenomenaliset eli 'millaista se on' -aspektit kokonaan katoavat, ei mitään kokemusta jää jäljelle. Tulen sanomaan, että fenomenaalinen tietoisuus on läsnä silloin ja vain silloin kun läsnä on fenomenalisesti tietoinen mielentila, ja sanon, että fenomenalisesti tietoinen mielentila on läsnä silloin ja vain silloin kun tilaan liittyy välitön subjektiivinen 'tuntu', jokin erityinen kokemusominaisuus."<sup>16</sup>

Esimerkkeinä tietoisista kokemuksista on mainittu: kivun tunne<sup>17</sup>; kirjan kannen intensiivisen punainen väri; puhelimen ääni; ilo; katumus; tuoreen leivän lämmin tuoksu; värielämykset kun siristämme silmiämme; kaiken takana läsnäoleva tietoisuus omasta minuudesta.<sup>18</sup> Vastaavallaisia listoja on paljon. Antti Revonsuo lisää suomalaisittain saunan kuumuuden ja hyttysenpiston aiheuttaman kutinan.<sup>19</sup> Kirjavuus on kaikkiaan silmiinpistävä: samaan listaan voi mahtua niin mielentiloja (ilo), ruumiin tiloja (kipu, kutina), ympäristön ilmiöitä (puhelimien pirinä) kuin erilaisten *esineidenkin* ominaisuuksia (punainen kirja, tuore leipä). 'Kokemus' voi kaikkiaan olla mikä tahansa 'tietoisuuden' tila. Kääntäen 'tietoisuus' määritellään 'kokemusten' summana. Näissä käsitteissä nähdäkseni kiteytyvät kognitiotieteen keskeiset ongelmat.

Miltä siis tuntuu<sup>20</sup> esimerkiksi punaisen värin katseleminen? Punaiseltako?

Kun välinpitämätön katseeni liukuu punaisen kirjan yli, vastaisin: "ei miltään". Ehkä toisella kertaa unohdun herkuttelemaan värin intensiivisellä syvyydellä. Kummassakin tapauksessa minulla sanotaan olevan punaisuuskokemus. Kysymykseen "mitä niillä on yhteistä?" voin vain vastata: "väri". Mutta nyt en enää kuvailekaan mielentilaani, vaan tiettyä *kohdetta*. En ole löytänyt kohdesta – sen väristä – riippumatonta tapaa yksilöidä 'tuntuani'.

Onko siis kokemusten laadullisuutta pohjimmiltaan mahdollon välittää ulkopuolisille? Voimmeko tehdä sen vain epäsuorasti, niiden 'ulkoisia' kohteita kuvaamalla? Tämä johtopäätös usein vedetään kirjallisuudessa. *Lukijalle* asian tosin ajatellaan olevan muutenkin selvän, koska hänellä itsellään on tietoisuus. Tällaiset 'tunnetut' ovat siis hänelle tuttuja. Niitä ei pyritäkään määrittelemään – niihin yksinkertaisesti *viitataan* luettelemalla eri asioita, joiden 'tuntua' pidetään erityisen huomionarvoisena: punainen kirja, kalpea kuu, hyttysenpisto jne.

Moiset suggestiiviset listat saavat lukijan tietysti muistelemaan omia kokemuksiaan. Mutta voidaan kysyä, *mitä* lukija nyt muistelee. Esimerkiksi punaisten esineiden aiheuttamaa tunnettako – kuten oli tarkoitus – vai esineitä itseään? Jo erotus on tässä ongelmallinen.

Nähdäkseni ongelma ei ole, että periaatteessa en voisi kuvata havaintojani ulkopuolisille. Havainnothan ovat määritelmän mukaan havaintoja tietyistä kohteista: kuvaan niitä ensisijaisesti nimenomaan kuvailemalla kohteita. Tällainen kuvaileminen on varsin ongelmaton osa arkipäiväämme. Sitä vain ei *nyt* filosofisista ennakkosenteista johtuen tahdota hyväksyä havainnon kuvaukseksi. Syy on seuraava. 'Kokemuksia', tässä siis myös havaintoja, pidetään eliön tiloina. *Jos* näin ajatellaan, tietenkin näyttää, että kuvauksen pääosassa olisi oltava itse *eliö*, ei jokin sen ulkopuolinen kohde. Oikeastaan haluttaisiin havainnon kuvaus ilman viittausta asiaan, joka havaitaan. Koska sellaista kuvausta ei kuitenkaan ole, havainto tuntuu luisuvan käsistä.

'Kokemuksen' suhde ympäristöön on siis jätetty epäselväksi. Ratkaisevaa on, että kognitiotieteilijät eivät pidä erossa havaintoja (perseptioita) aistimuksista (sensaatioista). Havaintoja ja niiden kohdetta koskevien kuvausten välillä vallitseva *käsitteellinen yhteys* jää näin ollen huomiotta. On valitettavan pitkäikäinen filosofinen käytäntö määrittää havainnot (kuten punaisen kirjan näkeminen) vain erääksi aistimusten alalajiksi; mutta aistimuksiin (kuten kivun tunteeseen) ei kuulu erityistä, niihin käsitteellisessä suhteessa olevaa kohdetta.<sup>21</sup>

Mitä tarkoittaa mainitsemani yhteys? Ensinnäkin havainnosta seuraa normaalisti (*prima facie*) tietyn kohteen olemassaolo. Jos esimerkiksi sanon Väinön nähneen pöydällä punaisen kirjan tai tunteneen hyttysenpiston, normaalisti samalla kertaa *vaitän* kirjan olleen pöydällä tai hyttysen pistäneen Väinöä. Jos kirja ei todellisuudessa ollut pöydällä, kääntäen seuraa, että Väinö ei myöskään ole voinut nähdä sitä. Jos sensijaan sanon Väinöllä olleen väriaistimuksia tai hänen tunteneen kutinaa, en vielä mitenkään puutu kysymykseen aistimusten aiheuttajasta.

Mutta ehkä Väinö näki unessa kauan sitten kuolleen tähtinsä? Näköaistimuksella ei siis ollut todellista kohdetta? Tässä tapauksessa erotamme 'aidon' havainnon 'epäaidosta'. Väinö ei todella havainnut tähtiään vaikka uneksikin hänestä. Vastaavaa erottelua eri *aistimusten* välillä ei ole: kutinan tunne esimerkiksi aina on kutinaa alkuperästään riippumatta.

Havaintojen ja todellisuuden välisen suhteen käsitteellisyys tarkoittaa näinollen toiseksi, että aito havaitseminen on loogisesti ensisijaista suhteessa epäaitoon. Unien, illusioiden ja harha-aistimusten sisältö kuvataan käsittein, joiden ensisijainen käyttö liittyy todelliseen havaitsemiseen.

Kolmanneksi havainnon kohteen kuvaus on käsitteellisesti ensisijainen suhteessa havainnon kuvaukseen. Kuvaan 'punaisen kirjan havaintoa' kuvaamalla punaista kirjaa ja 'hyttysen piston havaintoa' kertomalla, että hyttynen pisti minua. Voin tosin lisätä seikkoja, jotka liittyvät yksilöllisesti väritettyyn näkökulmaani; esimerkiksi, että näin kirjan vasemmalla ja epäselvästi.

Monilla aistimuksilla (sensaatioilla) sitävästoin käsitteellinen suhde tiettyyn osaan *ruumista*. "Hammas särky" tarkoittaa määritelmän mukaan hampaassa esiintyvää kipua. Aistimus siis saatetaan yksilöidä ilmaisemalla se kohta ruumista, jossa se esiintyy. Jos taas kysyttäisiin jonkin *havainnon* paikkaa, siihen vastattaisiin ilmoittamalla *kohteen* paikka. Väinö siis näki kirjan pöydällä, ei esimerkiksi silmissään tai aivoissaan.

Raja tosin on joskus häilyvä. "Väinö tunsikin käsivarrellaan hyttysenpiston" merkitsee, että Väinö havaitsi hyttysen pistävän itseään, mutta myös, että hän aisti käsivarressaan kipua. Ilmaisua voidaan käsittää kahdella tapaa



koska tässä sekä havainnon kohde että aistielin (ihon pinta) sijaitsevat samassa paikassa. - Lisäksi puhumme esimerkiksi näkemisestä ja tuntemisesta joskus tarkoittamatta sen enempää havaitsemista kuin aistimistakaan. Näemme unta ja tunnemme surua.

Tietoisella olennolla kai lopulta tarkoitetaan olentoa, joka pystyy mielekkääseen vuorovaikutukseen ympäröivän todellisuuden kanssa. Havaintojen ja aistimusten eroa luulisi niinollen juuri tietoisuuden ymmärtämisen kannalta keskeiseksi. Kognitiotiede kuitenkin laiminlyö erotuksen ja käsittelee molempia yksinkertaisesti 'kokemuksina'. Nähdessäni punaisen kirjan olen tietystä tilassa, ei muuta: tietoisuudessani on punaisuuskokemus, kuten siinä voi olla hammaskipukokemus.

#### METODOLOGINEN SOLIPSISMI

Tietoisuudentutkimuksen valtavirta liittyy näin Descartesin aloittamaan, monella tapaa ongelmalliseen perinteseen. Descartes luokittelee aistimukset, havainnot, unet, mielikuvat jne. kaikki "ajatuksiksi" (*cogitationes*), nykykielellä siis tietoisuuden tiloiksi:

"Lopulta minähän se tunnen, eli ikäänkuin havaitsen aineelliset esineet aisteillani. Selvästi näen valoa, kuulen ääntä, tunnen lämpöä; voidaan tosin väittää, että ne ovat harhoja, koska olen unessa. Mutta on varmaa, että olen näkevinäni, kuulevinäni ja lämpiävinäni. Se ei voi olla harhaa, ja tämä on se minussa, mitä *varsinaisesti* kutsutaan aistimiseksi [sentire]; eikä tämä olekaan muuta kuin juuri ajattelemista."<sup>22</sup>

Toisessa *Meditaatioissaan* Descartesin tarkoituksena oli näin asettaa raja filosofiselle epäilylle. Seurauksena on kuitenkin eräänlainen *metodologinen solipsismi*: jätetään ikäänkuin toistaiseksi ottamatta kantaa kysymyksiin havaintojen todellisuuspohjasta (kysymyksiin, joihin Descartes itse toki joitakin sivuja myöhemmin palasi). Ulkomaailman välitöntä havaitsemista ei ole: todellinen havaitseminen tapahtuu vasta sielussa (tai aivoissa). Kun 'näen soihdun' tai 'kuulen kellon lyövän', tarkkaan ottaen en näe enkä kuule mitään ulkoista. Tunnen aivoissani tiettyjen värähtelyjen aikaansaamaan liikkeen, joka tietoisuudessani ilmenee soihtuna ja kellona.<sup>23</sup>

Brittiläiset empiristit liittyvät samaan, itsestäänselvyydeksi käyneeseen ja heistä katkeamattomana jatkuvaan perinteeseen.<sup>24</sup> Sitä jatkavat myös kognitiotieteilijät:

"Mitä muuta onkaan koko elämäsi kuin pitkälinen elettyjen, tietoisten kokemusten sarja? [...] [S]inua ympäröi suhteellisen johdonmukainen havaintomaailma [coherent perceptual world] jonka muodostavat värikäät, asiaankuuluvasti rakentuneet [well-formed] esineet, eläimet ja ihmiset; äänet kolmiulotteisessa avaruudessa, hajut ilmassa ja maut suussasi, tunto-, lämpö-, haju-, ja hyvinolon aistimukset ihollasi ja ruumiissasi."<sup>25</sup>

Meitä "ympäröivät" siis "aistimukset" ja niistä rakentuva "havaintomaailma". Todellisuudessa kaikki tosin tapahtuu aivoissa: "[t]ällaisten kokemusten *ulkoisilla fyysisillä syillä* [...] ei näytä olevan välttämätöntä yhteyttä itse kokemuksiin".<sup>26</sup> Jos tietoisuuden syntymisen kausaaliset edellytykset vallitsevat aivoissa, katsotaan että tuloksena on tietoisia, sielullisia ilmiöitä vaikka ulkopuolisessa maailmassa ei milloinkaan tapahtuisi mitään. Tätä on myös

kutsuttu *neurobiologisen riittävyden periaatteeksi*.<sup>27</sup>

Kuvaamani kanta synnyttää tietysti joukon vaikeuksia. Ensinnäkin nyt näyttäisi olevan periaatteessa mahdollonta varmistaa, että sisäisiä tilojamme todella vastaa jokin ulkomaailma. Havaitsemisen ei voisi ajatella milloinkaan tuottavan varmaa tietoa kohteestaan: sama aivojen loppu-tilahan voi syntyä aivan erilaisten syy- ja seurausketjujen tuloksena. Tämä usein tunnustetaankin ongelmaksi.<sup>28</sup> Yhtä yleisesti ei ole huomattu ettei ainoastaan ulkoisen, vaan myös tässä edellytetyn sisäisen todellisuuden ('tietoisuudentilojen') ominaisuudet olisivat näinollen mahdollottomat todentaa. Jos introspektiota, omien mielitilojen tarkkailua, pidetään eräänä havaitsemisen muotona, havaitsemisen väitetyt vaikeudet koskisivat tietysti yhtä lailla myös introspektiota. (Vaikeudetko? Ei, vaan havaitsemisen mahdollisuus.) Jos taas introspektiota *ei* pidetä havaitsemisena, se ei voi tuottaa empiristä (eli havaintoperäistä) tietoa sisäisistä tiloistamme - eikä siis olla minkään empirisen tieteen perustana. Uuden tieteenalan lähtökohdat tuntuvat varsin toivottomilta.

Kognitiotiede mielletään usein materialistiseksi. Tämän osion kuvauksen pohjalta sille sopisi paremmin eräs Kantin käyttämä luokitus: "skeptinen idealismi".<sup>29</sup> Skeptisen idealismin mukaan voin kylläkin olla varma omien mielitilojeni olemassaolosta, mutta ulkomaailma jää todistamattomaksi oletukseksi.

#### "FENOMENAALINEN MAAILMA" TUTKIMUSKOHTENA

Kaikkiaan kognitiotieteilijät käsittävät havaitsemista-  
pahtuman *kahden todellisuuden osan vuorovaikutuksena*. Toisaalla on (mahdollinen) ulkomaailma, toisaalla havainnoitsijan sisäinen todellisuus. Ulkomaailma synnyttää kausaalisesti havainnoitsijan sisällä tietyn tilan, eräänlaisen ulkoisen todellisuuden mallin eli "fenomenaalisen maailman". Tilan ajatellaan normaalisti muistuttavan, edustavan tai vastaavan ulkomaailmassa vallitsevia olosuhteita.<sup>30</sup>

Lähtökohtana on siis erään tutkimuskohteen *olemassa-olo*: 'kokemusten' (siis havaintojen, aistimusten, mielitilojen jne.) ja niistä koostuvan sisäisen maailman. Ensi näkemältä mikään muu ei ehkä tuntuisi itsestäänselvemmältä: meillä on *on* kokemuksia, ts. pystymme havaitsemaan asioita, kuvittelemaan niitä ja niin edelleen. Mutta "olemassaololla" tarkoitetaan tässä muutakin. Kysymys on, ovatko 'kokemukset' objektiivisia ilmiöitä, siis jonkin empirisesti todennettavissa olevan väliaineen, organisaatiotason tms. tiloja.

Tietyn kohteen olemassaolo voidaan tietysti vahvistaa havaitsemalla se. Mutta havainnothan vahvistavat kohteen, eivät *oman itsensä*, olemassaolon. Se, että meillä on havaintoja, ei siis vielä osoita *havaintojen* 'olevan olemassa'. Saamme kysymyksen, missä mielessä olemassaolon käsitettä voisi soveltaa itse havaintoihin - ja edelleen niiden oletettuun 'kantajaan', fenomenaaliseen tietoisuuteen.

Havaintojen ym. tietoisuudentilojen olemassaolo voitaisiin osoittaa havaitsemalla *ne*. Mutta ensi sijassahan "havaitsemisen"-sanalla tarkoitetaan ns. ulkomaailman havaitsemista. Mitä siis merkitsi havaitsemisen ja empirisen tiedon käsitteiden soveltaminen myös havainnoitsijan ns. sisäiseen todellisuuteen? *Havaitsemme me omat havaintomme* jossakin asiaankuuluvassa mielessä?

Pystyn esimerkiksi näkemään bussipysäkin. Pystynkö myös näkemään näköhavaintoja? Mitä saatettaisiin tarkoittaa sanomalla näin?

Näen bussipysäkin selvästi edessäni. Voitaisiin ehkä sa-

noa, että tietoisuudessani on näköhavainto, jota katselen 'sieluni silmillä'. Ei kuitenkaan voida tarkoittaa, että katselen kahta eri asiaa – toisaalta bussipysäkkiä, toisaalta itse bussipysäkin havaintoani. "Näen näköhavainnon" tarkoittaa tässä yhteydessä: "Näen bussipysäkin" (eli: "Minulla on näköhavainto bussipysäkistä"). Ei siis vielä ole yksilöity *bussipysäkin* havaitsemisesta erillistä "näköhavainnon havaitsemista".

Joskus havaitsen itse havaitsemisestani jotakin, käyttäen todellisuutta sen vertailukohdaksi. Havaitsen näköni taas huonontuneen kun kaukaisen bussipysäkin numero, jonka luin kahdeksikkona, osoit-tautuukin kuutoseksi. Tätä *voisi* kutsua "havainnon havaitsemiseksi".

Mutta olenko nyt nähnyt kaksi kohdetta: toisaalta näköhavainnon (= kahdeksikon), toisaalta sen miltä kohde näyttää todellisuudessa - läheltä, silmälasien läpi tai toisen ihmisen silmissä (= kuutosen)? Itse asiasahan vain vertailen eri havaintoja samasta asiasta. Voi kysyä, miksi olisin taipuvainen pitämään havaintoni ensimmäistä kohdetta (numeroa kaukaa nähtynä) sisäisenä ja toista (numeroa läheltä) ulkoisena. Epäilemättä eräs tärkeä syy olisi oma suhtautumiseni noihin kahteen havaintotilanteeseen. Ensimmäisellä kerralla näköhavaintoni osoittaa minusta itsestäni jotakin – likinäköisyyteni – toisella kertaa jotakin ympäristöstäni – bussipysäkin numeron. Kummassakaan tapauksessa ei silti voida päätellä, että havaintoni – siis numero, jonka näin – on numerosta *itsestään* erillinen havainnon kohde.<sup>31</sup> Palaan näin aikaisempaan huomioon: havaintojen ja niiden kohteiden kuvaukset ovat käsitteellisesti riippuvaisia toisistaan.

Vastaesimerkkinä voitaisiin vielä ajatella tapauksia joissa mielikuva on käsitteellisesti riippumaton ympärilläni olevista esineistä. Revonsuo viittaa erityisesti uniin.<sup>32</sup> Saatan esimerkiksi kuvitella bussipysäkin tai nähdä sen unessa. Ainoa 'bussipysäkki' jonka nyt saattaisiin havaita olisi oma mielikuvani. Jos tässä puhuttaisiin 'havaitsemisesta' tarkoitettaisiin siis juuri mielikuvaa riippumatta sen mahdollisista ulkoisista aiheuttajista.

Vastaväite ei kuitenkaan ole pätevä. Ensinnäkään unet eivät ole havaintoja. Ei siis seuraa, että havainnot ovat

käsitteellisesti riippumattomia ympäristöstä, vaikka unet olisivatkin. Ei myöskään voida päätellä, että tietoisuutta voisi olla olennolla, joka ei *milloinkaan* ole kosketuksissa ulkomaailmaan. Ja lopulta on ongelmallista puhua myös unien ja mielikuvien havaitsemisesta.

"Havaitsen uneni bussipysäkistä" voi tarkoittaa: "Havaitsen, että näen unta bussipysäkistä"; esimerkiksi tajuan että uneni bussipysäkki ei ole todellinen. Se voi myös tarkoittaa yksinkertaisesti: "Näen unta bussipysäkistä". Varsinaista unen tai mielikuvan havaitsemista ei ole edelleenkään yksilöity. Mutta juuri tätä olisi edellytetty, jotta empiirisen olemassaolon käsitettä olisi voitu soveltaa uniin tai esimerkiksi mielikuviin.

Kaiken kaikkiaan: siitä, että minulla on havaintoja, unia ja mielikuvia, ei seuraa että havainnot, unet ja mielikuvat itse (tai tietoisuus jonka tiloja niiden ajatellaan olevan) olisivat havaintojeni kohteita missään "objektiivisen fenomenologian"

edellyttämässä mielessä.<sup>33</sup> Toisin sanoen tälle tutkimukselle *ei ole yksilöity erityistä kohdetta. Eli tällaista kohdetta tutkivaa tiedettä ei ole.* Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö olisi olemassa henkilöitä, jotka uskovat harjoittavansa tällaista tutkimusta, tahoja, jotka uskovat myöntävänsä sille rahoitusta, ja niin edelleen.

#### EDELLISEN JOHDOSTA

Äskeisen osion päämääränä ei ollut todistaa jotakin, tosin *kuviteltavissa* olevaa toimintaa (havaintojen havaitsemista) tosiasiallisesti mahdottomaksi. Se pyrki pikemminkin osoittamaan, että asiat, joita voitaisiin *tarkoittaa* havaintojen havaitsemisella olennaisesti poikkeaisivat empiirisen tieteen edellyttämästä havaitsemisesta. Tarkoitus ei siis ole kieltää ketään halutessaan puhumasta havaintojen, tunteiden, ajatusten tai vaikkapa loogisten päätelyketjujen havaitsemisesta. Mutta itse sana ei olekaan





olennainen. Eihän esimerkiksi kykymme ”havaita looginen päättelyketju” osoita logiikkaa empiiriseksi tutkimukseksi.

Kysymys koskee yleisemminkin introspektion asemaa. Introspektiohan muistuttaa tietyillä tavoin havaitsemista. Apriorisesta tiedosta poiketen sekin koskee tilapäisiä (kontingentteja) asiantiloja, jotka vallitsevat tietyn *ajanjakson* kuluessa. Epävarmuuden ja varmuuden roolit näyttävät kuitenkin tässä toisenlaisilta kuin varsinaisen havainnoinnin yhteydessä.

Meillähän on keinomme tarkistaa havaintojen luotettavuus: vertailu aikaisempaan tietoon, havainto-olosuhteiden järjestelmällinen muuntelu, mittalaitteet ja niin edelleen. Havainnon varmuus ja epävarmuus ovat näiden ’ympäriöivien’ tekijöiden funktio, siis objektiivisesti arvioitavissa. Introspektiossa vuorostaan millään näistä ’ympäriöivistä’ tekijöistä ei ole merkitystä: saatan esimerkiksi todella tuntea syyllisyyttä vaikka tunteeni on ’objektiivisin’ mittapuun perusteeton. Introspektio ei kylläkään ole pohjimmiltaan epävarmaa; mutta ”varmuus” ja ”epävarmuus” eivät tässä ole empiirisen tieteen varmuutta ja epävarmuutta. Empiirisen ja apriorisen tiedon lisäksi on siis ajateltava ainakin vielä kolmas eräänlaisen tietämisen muoto.

Käytännössä introspektio näyttää ennenkaikkea kuuluvan *moraalisen itsetutkiskelun* alueelle. Ainut varmuuden tae ovat nyt oma itsetuntemukseni ja pyrkimykseni rehellisyyteen. ”Itsetuntemuksella” tarkoitetaan ensisijaisesti tiettyä henkistä kypsyyttä, ei neutraalia tietoa omista psyykkisistä ominaisuuksista. Psykoanalyysi - tieteenala, jonka menetelmiin introspektio ennenkaikkea luetaan - tarkasteleekin ihmistä erityisesti tämän moraalisten suhteiden valossa.

Voisi vielä ajatella, että edellisen osion huomautukset puhuisivatkin perinteisen materialismin puolesta. Tietoisuudentilojen mahdollinen havaitsemattomuus osoittaisi, että tietoisuus on eliminoitava tai redusoitava eliön muihin toimintoihin – jos kerran sen objektiivista olemassaoloa ei voida edellyttää. Kvalioiden ongelma olisi-kin ollut väärä hälytys.<sup>34</sup> – Ajatus on sikäli oikea, että jos ihmistä halutaan kuvata fyysisenä järjestelmänä, kuvaukseen ei jää tilaa ajatuksille, havainnoille, tuntemuksille tms.. Kognitiotieteilijöiden virhe oli yritys mahdollistaa tietoisuus sellaiseen kuvaukseen. Mutta perinteistä materialismia vastaan esitetty vastaväite on tietenkin, että pelkkä ihmisen fyysinen kuvaus olisi kovin riittämätön. Emmehän ole pelkkiä luonnontieteellisiä objekteja, vaan myös ympäristöämme havaitsevia ja siinä toimivia subjekteja. Tämä kuuluu tunnetusti Kantin keskeisiin *Puhtaan järjen kritiikissä* tekemiin huomioihin. Se ei silti edellyttä tietoisuuden olettamista erityiseksi, objektiivisesti olemassaolevaksi kohteeksi.

Päinvastoin Kant itse hylkää juuri tuon oletuksen. Hänen ajatuksenjuoksunsa on itse asiassa sama kuin edellisessä osiossa esittämäni. Kant torjuu Descartesin käsityksen sielusta substanssina. Se, että ajattelen - eli että minulla nykykielen mukaan on tietoisuudentiloja - tosin edellyttää ajattelevaa subjektia. Ei kuitenkaan seuraa, että olisi olemassa erityinen substanssi - taikka ’taso’ - jossa ajatusteni olisi ikäänkuin sijaittava. Descartes on sekoittanut keskenään ajattelun käsitteen loogisen analyysin ja toisaalta erään objektin metafysisen määrityksen - sielun (nykykielellä tietoisuuden) määrityksen ajattelevana substanssina (nykykielellä elimistön organisaatiotasona).<sup>35</sup>

Tietoisuus ei siis ole kohde, jonka voisin havaita tai jät-

tää havaitsematta, vaan havaitsemiseni looginen edellytys. Sana ”tietoisuus” ei tarkoita minuun kuuluvaa osaa eikä ominaisuutta, vaan sitä, että tajuan erilaisia asioita ja niiden ominaisuuksia - se siis tarkoittaa *suhdettani* niihin.

#### ONKO TIETOISUUDESSA RASTERI? ESIMERKKEJÄ TUTKIMUKSESTA

On parasta lopettaa käytännön esimerkkiin. Kognitiivisen psykologian oppikirjassaan Michael W. Eysenck ja Mark T. Keane tulevat havainnollistaneeksi edellä kuvaamaani käsitteellistä sekaannusta. Heidän esittelemänsä tutkimus näyttää kuuluvan kognitiotieteilijöiden toivomiin empiirisiin ”tietoisuuden rakenteen” kuvauksiin.

Tutkija Stephen Kosslyn antoi koehenkilöidensä tehtäväksi visualisoida mielessään erilaisia kuvia ja sen jälkeen vastata näitä koskeviin kysymyksiin. Tällä tavoin Kosslyn halusi päästä käsiksi visuaalisen avaruuden ominaisuuksiin. Hän toteaa:<sup>36</sup>

”(1) Visuaaliset kuvat esiintyvät erityisessä avaruudellisessa väliaineessa [spatial medium].”

Väliaine. Siinä ensimmäinen löydös. Kosslyn jatkaa:

”(2) Tällä väliaineella on seuraavat olennaiset piirteet: (i) Se toimii avaruudellisena ulottuvuutena, jolla on rajoitettu koko, tietty muoto [shape] ja kyky kuvata avaruudellisia suhteita; (ii) Sen terävin alue sijaitsee sen keskustassa; (iii) Väliaineessa on rasteri [grain] joka saa ’pienten’ kuvien yksityiskohdat katoamaan; (iv) Kun kuva on kerran syntynyt väliaineessa, se alkaa vähitellen häipyä.”

Rasteri - kuten lehtikuvissa - on ehkä kaikkein yllättävin. Emmehän normaalisti *näe* ympäristöämme rakeisena. Kosslyn saavutti tuloksensa seuraavasti:

”[K]oehenkilöitä pyydettiin muodostamaan kuvia [eri eläimistä] ja sitten koettamaan, voisivatko he ’nähdä’ kuviteltujen kohteiden ominaisuuksia [...]. Ratkaisevaa oli yhteys, jossa eläintä piti kuvitella. ’Kohde-eläin’ (esimerkiksi jänis) piti kuvitella yhdessä toisen eläimen kanssa, joka olisi sitä joko paljon suurempi tai paljon pienempi (nim. norsu tai kärpänen). Keskeistä oli, että norsu, kuviteltaessa sitä yhdessä jäniksen kanssa, veisi tilasta suurimman osan, ja että jänis siis representoituisi sitä paljon pienempänä. Kääntäen taas jänis veisi tilasta suurimman osan, kun sitä kuviteltaisiin yhdessä kärpäsen kanssa [...]. Avaruudellisen väliaineen rakeisuuden oletus johtaisi siihen, että jäniksellä olisi eri kuvissa eri ’visuaalisia’ ominaisuuksia [...]. Jänis/norsuparissa monia jäniksen ominaisuuksia olisi vaikea ’nähdä’ [...] (esim. onko jäniksen turpa terävä vai tylppä). Juuri tämän löydön Kosslyn tekikin [...]. Lisäksi Kosslyn totesi, että koehenkilöt, introspektiivisista kuvauksistaan päätellen, ’zoomasivat’ nähdäkseen subjektiivisesti katsoen piennempien kuvien osia.”<sup>37</sup>

Jäniksen turpa oli siis niin pieni, ettei se näkynyt tajunnan rasterissa!

Kirjaimellisestihan ’zoomaamisella’ tarkoitetaan kohteen *jo olemassaolevien* yksityiskohtien suurentamista näkyvään kokoon. Jos koehenkilöt todella ’zoomasivat’, on

siis pääteltävä, että jäniksen turvan tarkka representaatio odotti heitä valmiina, rakeisen väliaineen takana. Tämän mukaan visuaalisessa avaruudessa olisikin *kaksi* väliainetta, joista toinen näkyy toisen läpi. Tätä Kosslyn tuskin haluaisi sanoa. Pikemminkin jäniksen kuvitellulla turvalla ei ollut tarkkaan määriteltyä muotoa ennen 'zoomaamista'. 'Zoomatessaan' koehenkilöt muodostivat mielessään *uuden*, yksityiskohtaisemman kuvan.

Ainoa syy olettaa rakeisuus oli alkuperäisen kuvan epämääräisyys. Mutta on toki luontevampikin selitys. Koetulokset toistavat erään aidon havaintotilanteen piirteitä: keskitymme siihen, mikä näkyvässä on tärkeää. Kun jänis ajatellaan 'lähikuvaan', sen turpa on tietenkin asetelman keskeinen, mietitty osatekijä. Jos taas jänis jää pieneksi, norsun jaloissa istuvaksi karvaturriksi, sille ei ehkä kuvitella turpaa ollenkaan. Kysyttäessä nyt turvan muotoa koehenkilöt kuvittelevat astuvansa askeleen kohti elefanttia, kuin paremmin nähdäkseen. Kaikki tulokset voidaan siis selittää luontevasti, jos ajatellaan koehenkilöiden simuloineen normaalia vuorovaikutustaan ympäröivän todellisuuden kanssa. Tätähän heitä itse asiassa oli pyydetty tekemään.<sup>38</sup>

Entä jos Kosslyn olisikin näyttänyt koehenkilöilleen *todellisia* esineitä? Itse tulokset olisivat tietysti olleet samat (lukuunottamatta esim. likinäköisyydestä aiheutuvia lisävaikeuksia) jos kerran sekä todelliset että kuvitellut havainnot esiintyvät samassa 'väliaineessa'. Mutta tämänkertaisen kokeen tulokset selittyisivät luontevasti todellisen havaintotilanteen piirteillä. Korvaamalla todelliset esineet kuvitelluilla Kosslyn kuitenkin luo illuusion että tutkimuksen kohteena on erityinen kallonsisäinen todellisuus, ei havaintotilanteeseen kuuluva vuorovaikutus ympäristön kanssa.

Filosofeista esimerkiksi Thomas Metzinger on luonnostellut "fenomenaalisen maailman" tutkimusta. Metzingerin mukaan "fenomenaaliselle avaruudelle" ominaisia piirteitä ovat muunmuassa esineiden tajuaminen yhtenäisinä, oman ruumiin ulkopuolisina kohteina sekä ajan, avaruuden ja kausaalisuuden kokemukset.<sup>39</sup> - Tämä kuitenkin herättää kysymyksiä. Eivätkö esineet sitten *ole* yhtenäisiä, oman ruumiimme ulkopuolisia kohteita? Ja johduko ajallisen järjestyneisyyden kokemuksemme aivojen rakenteesta - vai sentään kuitenkin siitä, että tapahtumat todellisuudessaakin seuraavat toisiaan tiettyssä järjestyksessä?

Tietyt biologiset seikat toki osaltaan määräävät, miten koemme maailman. Esimerkiksi ihmisen kehittynyt näköaisti ja suhteellisen kehittymätön hajuaisti vaikuttavat maailmankuvaamme. Kykymme liikkua ja silmien sijoittuminen päähän antavat meille mahdollisuuden kolmiulotteiseen havaitsemiseen. Muistimme luo edellytykset ajallisuuden ja kausaalisuhteiden tajuamiselle. Näistä huomioista ei kuitenkaan seuraa, että maailman kolmiulotteisuus, ajallisuus jne. olisivat biologisesta rakenteestamme johtuvia konstruktioita. Päinvastoin "näköaistista", "silmiensä sijoittumisesta päähän", "muistista" jne. voidaan tietenkin puhua vain, jos jo edellytetään, että maailmassa on jotakin nähtävää, että se on kolmiulotteinen, ajallinen ja niin edelleen.<sup>40</sup> Jälleen kerran on epäselvää, miten 'tietoisuuden' väitetyt ominaisuudet voidaan pitää erossa niiden kohteiden ominaisuuksista, joista olemme tietoisia.

## LOPUKSI

Kaiken kaikkiaan ei ole filosofisesti (eikä muutenkaan) hedelmällistä käsittää tietoisuutta elimistön organisatiosaksi. Käsityksen juuret ovat sinänsä oikeutetussa halussa ikäänkuin varata koko ihmiselle, myös hänen sielunelämälleen, paikka luonnonjärjestyksen osana. On kuitenkin vedetty virheellinen johtopäätös: että sielunelämän eri muodot olisi ajateltava *eliön tiloiksi* - esim. fysiologisten tilojen tapaan - ja että näitä 'tiloja' voisi tutkia erillään ympäristöstä, *josta* olemme tietoisia.

Kognitiotieteessä käytetty 'kokemuksen' käsite kantaa tämän ajattelutavan koko taakkaa. Kun havainnot, aistimukset, unet jne. yhdistetään erotuksetta tällaisen nimikkeen alle, monimuotoiset suhteemme ympäristöön jäävät pimentoon. Itse asiassa kuvaamani käsitys ei edistä tietoisien olentojen tarkastelua luonnonjärjestyksen osana, vaan estää sen.

Taustalla ei ole pelkkä filosofinen lapsus, vaan monisatavuotinen, metodologiseksi solipsismiksi kutsumani perinne. Olisi kuitenkin epäoikeudenmukaista väittää, että moderni kognitiotiede yksinkertaisesti kulkee Descartesin jalanjalkia. Descartesille ajattelevan substanssin oletus merkitsi subjektin ja toisaalta objektiivisen todellisuuden välisen suhteen määrittelyä omanlaisiksi, mihinkään muuhun (esim. kausaaliseen vuorovaikutukseen) palautumattomaksi; täten hän pani tavallaan pisteen aiheutta koskevalle spekuloinnille.<sup>41</sup> Olettaen lisäksi Jumalan olemassaolon hän loi filosofisen järjestelmän, joka kaikkine ongelmineenkin on sentään edes mahdollinen kanta. Kognitiotiede on omaksunut kartesiolaisen filosofian keskeisiä osia, kuitenkin ilman sen metafysiikkaa, jota ilman ne jäävät täysin käsittämättömiksi.

Havaitsemisen kokeellisen tutkimuksen kannalta kuvaamani lähestymistapa on myös ongelmallinen. Se jättää huomiotta, että tietoinen suhde ympäristöön toki merkitsee nimenomaan ympäristön todellisten ominaisuuksien havaitsemista, niihin sopeutumista ja niiden muuttamista.<sup>42</sup>

## VIITTEET

1. Kiitokset erityisesti Lars Hertzbergille, Kari Lagerspetzille ja Sören Stenlundille heidän esittämistään huomioista. Tämä työ on saanut avustusta Åbo Akademin säätiöltä ja Suomen Akatemialta.
2. Yhtäläisyydestä huomauttaa myös von Wright (1998, 5). Descartesin näkemystä voi kuitenkin pitää kognitiotiedettä nyansoidumpana, ks. alempana.
3. Esim. Nagel 1974.
4. Joka tapauksessa olettakaamme nyt näin. Todellisuudessa tällaista ei ole milloinkaan edes yritetty, lukuunottamatta täysin alkeellisten reaktioiden kuvauksia tarkkaan standardisoiduissa laboratorio-olosuhteissa.
5. Tietoisien kokemuksen redusoimattomuutta perustelevat tarkemmin esimerkiksi Revonsuo (1995, 15-17), Metzinger (1995, 24-28) ja Bieri (1995, 49-54).
6. Leibniz, *Monadologie* (1714/1839), §17.
7. Searle 1995a, 1995b. Tietoisuudentutkimuksen nykytilaa kartoittaa esim. Kim (1998).
8. Revonsuon (1995) mukaan, 48, 53.
9. Revonsuo 1995, 66.
10. Revonsuo 1995, 52.
11. "We need a neurobiological account of exactly how micro-level brain processes *cause* qualitative states of consciousness, and how exactly those states are *features* of neurobiological systems." (Searle 1995b, 85). Kaikki artikkeliin sisältyvät lainaukset ovat tekijän kääntämiä.
12. Samalla tavoin Searlen (1980) mukaan tietokoneen toimintaan kuuluva intentionaalisuus on tarkkailijasta riippuvaa eikä omintakeista (intrinsicista) kuten tietoisilla olennoilla.
13. Tässä yhteydessä usein oletettu sielunelämän ja hermostollisten prosessien 'rinnakkaisuus' (parallelismi) merkitsee kirjaimellisesti



- vain, että *jotakin* tapahtuu hermostossa samaan aikaan kuin ajattemme. Tämä tietenkin on totta, aivan kuten jotakin tapahtuu sydämessä, isovarpaassa, naapurissa jne.. Rinnakkaisuudella voitaisiin myös tarkoittaa todistamatonta ja vähintään epätodennäköistä empiiristä teesiä, jonka mukaan sama mielentila aina esiintyy yhtäaikaan saman, siitä riippumatta määritellyn hermostollisen tilan kanssa. Nämä epäselvyydet heijastuvat myös psykofyysiseen identiteettiteoriaan (esim. von Wright 1998), koska se perustuu rinnakkaisuusoletukselle.
14. Esim. Ollinheimo 1997. Ks. myös artikkelia edeltävää mielipiteenvaihtoa *Psykologia*-lehden aikaisemmissa numeroissa.
  15. Searle (1995a) valittaa itsekin neurobiologisen ja filosofisen tietoisuudentutkimuksen kohtaamisvaikeuksia.
  16. "[...] I shall say that a mental state is present that is phenomenally conscious just in case there is some immediate subjective 'feel' to the state, some distinctive experiential quality." (Tye 1995, 3. Sitaatti teoksessa Levi 1997, 460)
  17. Esim. Metzinger 1995, Van Gulick 1995, 63, Revonsuo 1995, Tye 1995, 3.
  18. Chalmers 1996. Ks. Cody 1997, 381-4. Myös ks. esim. Metzinger 1995, 9, Tye 1995, 3.
  19. Revonsuo 1995, 16.
  20. Alkutekstin mainitsema hyllyssäni olevan kirjan "intensiivisen punainen" väri ei tarkkaan ottaen "tunnu" miltään, koska värejä ei havaita tuntoaistin välityksellä. Olisi siis joko kysyttävä, miltä tuntuu *katsella* kirjaa, tai miltä kirjan väri näyttää. Mutta on myös harhaanjohtavaa sanoa, että (selvästi näkemäni) kirjan väri "näyttää" punaiselta. Kirjan väri todella on punainen, mutta saattaa näyttää esimerkiksi mauttomalta tai (pimeässä) harmaalta. *Punaisuus* puolestaan ei ole punaista eikä tunnu punaiselta (tai muunkaan väriseltä) kuten pienuuskaan ei tunnu pieneltä, neliskulmaisuukselta tms..
  21. Asiasta huomauttaa esim. Hacker (1987, 90-92).
  22. "[I]dem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto. Videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio; falsa hæc sunt, dormio enim. At certe videre video, audire, calescere, hoc falsum esse non potest, hoc est propriè quod in me sentire appellatur; atque hoc præcisè sic sumptum, nihil aliud est quam cogitare." (Descartes 1692a, 10-11. Kursiivi lisätty)
  23. Descartes 1692b, §23, 9-10.
  24. Ks. Locke 1690/1867, Bk II Ch IX §3; Berkeley 1710/1949, Pt I §1; Hume 1748/1978, Bk I Pt iv.
  25. Revonsuo, Kamppinen & Sajama 1994, s.1.
  26. Revonsuo 1995, 16: "The external physical causes of such experiences [...] seem to be only accidentally connected with the experiences themselves." Kursivointi alkuperäinen. - Ks. myös saman teoksen 37, 114-116 (ja *passim*).
  27. *The principle of neurobiological sufficiency*; Searle 1987, lainaus teoksessa Revonsuo 1995 29.
  28. Ks. Revonsuo 1995, 57, viite 17.
  29. KrV: A377-8. Vrt. hänen kritiikkiään, B275-6.
  30. Vrt. Levi 1997.
  31. "Numero, jonka näin" merkitsee joko numeroa 8 tai kuutosta, jota *luulin* kahdeksikoksi. "Havaitsin numeron, jonka näin" tarkoittaa siis joko: "havaitsin kuutosen, jota luulin kahdeksikoksi" tai "havaitsin numeron 8". Mutta jos bussipysäkin todellinen numero on 6, jälkimmäinen lause on harhaanjohtava: olisi sanottava, että *luulin* havainneeni numeron 8.
  32. Revonsuo 1995, 29. Ks. myös Revonsuo, Kamppinen ja Sajama 1994, 3.
  33. Ks. myös Cody 1997, 403-405.
  34. Kysymyksen on esittänyt lehden lukija. Tämän suuntaisia todisteita esittävät esim. Daniel Dennett sekä Patricia ja Paul Churchland.
  35. Kant, KrV A350-1, B407-9. Kritiikin osuvuutta Descartesin kohdalla voi myös perustellusti epäillä (ks. Alanen 1982, 89). Itse ajatuksen pitävyys ei tietenkään riipu tästä kysymyksestä.
  36. Eysenckin ja Keanen yhteenvedon mukaan (Eysenck & Keane 1995, 220).
  37. Eysenck & Keane 1995, 223.
  38. Myös Baddeley, jota Eysenck ja Keane lainaavat (1995, 217), lausuu tämän suuntaisia periaatteellisia epäilyksiä.
  39. Metzinger 1995, 28-29. Metzinger esittää listan, jossa hän käyttää seuraavia termejä: (1) Object formation; (2) Relation-types; (3) Experience of time; (4) Experience of space; (5) Experience of causality; (6) Situatedness; (7) Possible phenomenal worlds. - Katso myös esim. Van Gulick 1995, 64.
  40. Moinen Kantin havaitsemisen muotojen biologisoiminen tai psykologisoiminen näyttää olevan varsin yleistä. Katso esim. Kieseppä 1996, 29: "Meillä ei [...] ole tapaa saada selville, onko olemassa joitakin muita todellisuuden jäsentämisen menetelmiä kuin ihmiselle tunnusomaiset menetelmät tai vertaamaan noita menetelmiä omiimme. Vaikka joillakin ihmisistä riittävän radikaalisti poikkeavilla otuksilla saattaakin olla jokin tapa kuvata todellisuutta niin, että avaruuden ja ajan käsitteitä ei lainkaan tarvita, me emme pysty kuvittelemaan, millainen tuo kuvailutapa on, emmekä selvittäämään, sopiiko se olioiden sinänsä kuvaamiseen paremmin vai huommin kuin ihmisen käyttämät menetelmät." - Huomattakoon,
- että ajatuskoe on mahdoton, jollei ko. otuksille ajatella ajallisuutta ja paikallisuutta; mutta tällöin ajallisuus ja paikallisuus on jo hyväksyttävä annettuina.
41. Ks. Alanen 1982, 89.
  42. Ks. esim. Neisser 1976, 1. luku. - 'Todellisella' tarkoitan tässä empiiristä todellisuutta. Tämä ei siis merkitse sitoutumista mihinkään oppiin todellisuuden perimmäisestä luonteesta.

## KIRJALLISUUS

- Lilli Alanen, *Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind. Acta Philosophica Fennica* Vol. 33, 1982.
- George Berkeley, "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". Teoksessa: A.A. Luce & T.E. Jessop (toim.), *The Works of George Berkeley*, Vol. II. Thomas Nelson and Sons, Ltd., London 1949, s. 19-113 (Berkeley 1710/1949).
- Peter Bieri, *Why Is Consciousness Puzzling?* Teoksessa: T. Metzinger (toim.), *Conscious Experience*. Schöningh/Imprint Academic, Paderborn/Thorverton 1995, s. 45-60.
- David Chalmers, *The Conscious Mind*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Arthur B. Cody, *Consciousness: of David Chalmers and Other Philosophers of Mind. Inquiry* 40 (1997), s. 379-405.
- Renati Des Cartes *Meditationes de Prima Philosophia*. Sumptibus Friderici Knochii, Francofurti ad Moenum 1692 (Descartes 1692a).
- Renati Des Cartes *Tractatus de passionibus animæ*. Sumptibus Friderici Knochii, Francofurti ad Moenum 1692 (Descartes 1692b).
- Michael W. Eysenck & Mark T. Keane, *Cognitive Psychology. A Student's Handbook*. Lawrence Erlbaum Associates, Hove 1995.
- Robert Van Gulick, *What Would Count as Explaining Consciousness?* Teoksessa: T. Metzinger (toim.), *Conscious Experience*. Schöningh/Imprint Academic, Paderborn/Thorverton 1995, s. 61-79.
- P.M.S. Hacker, *Appearance and Reality*. Blackwell, Oxford 1987.
- David Hume, *Treatise On Human Nature*. Clarendon Press, Oxford 1978 (Hume 1748/1978).
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1781/1787 (KrV).
- A. Kieseppä, *Mistä fysiikan filosofiassa on kyse? niin & näin* 3/1996, s. 27-33.
- Jaegwon Kim, *The Mind-Body Problem After Fifty Years*. Teoksessa: A. O'Hear (toim.), *Current Issues in Philosophy of Mind*. Royal Institute of Philosophy Supplement 43. Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 3-21.
- G. W. Leibniz, *Monadologie*. Teoksessa: J.E. Erdmann (toim.), *God. Guil. Leibniz Opera Philosophica, pars altera*. Sumptibus G. Eichleri, Berolini 1839, s. 705-712 (Leibniz 1714/1839).
- Don Levi, *Representation: the Eleventh Problem of Consciousness. Inquiry* 40 (1997), s. 457-73.
- John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. William Tegg, London 1867 (Locke 1690/1867).
- Thomas Metzinger, *The Problem of Consciousness*. Teoksessa: T. Metzinger (toim.), *Conscious Experience*. Schöningh/Imprint Academic, Paderborn/Thorverton 1995, s. 3-37.
- Thomas Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?* *The Philosophical Review* 83 (1974), s. 435-450.
- Ulric Neisser, *Cognition and Reality*. W.H. Freeman, New York 1976.
- Pertti Ollinheimo, *Kartesiolainnen piiloleikki - eli kuinka omat sitoumukset kiistetään. Psykologia* 33 (1997), s. 54-60.
- Antti Revonsuo, *On the Nature of Consciousness. Annales Universitatis Turkuensis Ser. B Tom. 209, Humaniora*, 1995.
- Antti Revonsuo, Matti Kamppinen & Seppo Sajama, *General Introduction: The Riddle of Consciousness*. Teoksessa: A. Revonsuo & M. Kamppinen (toim.), *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*. L. Erlbaum Ass., Hillsdale, N.J. 1994, s. 1-23.
- John Searle, *Minds, Brains, and Programs. Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), s. 417-457.
- John Searle, *Minds and Brains Without Programs*. Teoksessa: C. Blakemore & S. Greenfield (toim.): *Mindwaves*. Blackwell, Oxford 1987, s. 209-234.
- John Searle, *The Mystery of Consciousness. The New York Review of Books*, 2.11.1995, s. 60-66 ja 16.11.1995, s. 54-61 (Searle 1995a).
- John Searle, *'The Mystery of Consciousness': An Exchange. The New York Review of Books*, 21.12.1995, s. 83-85 (Searle 1995b).
- Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness*. MIT Books, Cambridge, MA. 1995.
- Georg Henrik von Wright, *Sielut, aivo ja käyttäytyminen. Tieteessä tapahtuu* 4/1998, s. 5-12.

TERE VADÉN

# PERSOONAN KIELTÄJISTÄ

Jyri Puhakainen: *Persoonan kieltäjät. Ihmisen vapaus ja vastuu aivotutkimuksen ja lääketieteen puristuksessa.* Like, Helsinki 1998. 210 s.

*Sanottakoon aluksi, että mielestäni Persoonan kieltäjät on erittäin tärkeä kirja, kuin tuulahdus raikasta ilmaa euroumpioon. Kyseenalaistaessaan tieteellisen asiantuntijavallan Puhakainen on oikealla asialla ja vieläpä tyylikkäästi. Jalkapalloilijan voitto tulee leikitellen, jopa naurun kirvoittaen. Tosin kun vastustajat on saanut valita itse, on homma hieman helpompi. Brasilia-laistyypinen tekniikkataituri kohtaa joukon jo parhaat päivänsä nähneitä saksalaistyypisiä sarjajyriä.*

Kirjan julkaisemisen jälkeisessä keskustelussa professori Paavo Riekkinen sr. on esimerkiksi *Helsingin Sanomissa* kirjoittanut seuraavat lauseet:

”Lähivuosina saatetaan loppuun suuri tutkimusprojekti, ihmisen perimän selvittäminen. Jo nyt keskustellaan vilkkaasti siitä, mikä on sallittua, missä on yksilösuojan raja, kun kantamamme poikkeavuusgeenit voidaan lähivuosikymmenien aikana paikantaa. Viranomaiset, tutkijat ja lakiensäätäjät pitävät varmasti huolta siitä, että ylilyöntejä ei tapahdu. Tiede kontrolloi itseään, eikä tutkimustuloksilla vaurioiteta yksilöä.” (HS 14.10.98).

Tällaiset naivit liturgiat ovat itsessään paras peruste sille, että tiede on välittömästi ja ehdottomasti erotettava valtiosta – samaan tapaan kuin kirkko on jo joissakin sivistysmaissa erotettu – ja että tieteen rahoitus ja valvonta on saatettava demokraattiselle tolalle. Demokraattisessa yhteiskunnassa mikään ihmisryhmä ei itse saa toimia omien muita ihmisryhmiä koskevien toimiensa ja ”ylilyöntiensä” valvojana ja arvioijana, tämän pitäisi sentään 20. vuosituhannen loppupuolen Suomessakin olla selvää päässinlihaa, myös valtakunnan suurimman päivälehdessä pääkirjoitussivulla. Kun aivotutkimuksella on puolestapuhujinaan professori Riekkisen kaltaisia antidemokraatteja, ei se paljon vastustajia kaipaa. Juuri tämä viranomaisten ja tutkijoiden muka ”itseään kontrolloiva” liitto on se jo toteutuva uhkakuva, jonka esilletuominen on *Persoonan kieltäjät*-kirjan suuri ansio. Yksi pieni esimerkki liiton toiminnasta: tuoreessa *City*-lehden haastattelussa murhamies Steen Christensen kertoo siitä, miten Suomen oikeusjärjestelmä vasten Christensenin tahtoa, lähes väkisin ja ainakin Christensenin itsensä kuvaamana sangen epäinhimillisin keinoin oli ”diagnosoimassa” häntä mielisairaaksi, ja tekikin sen, huolimatta Christensenin jatkuvasta ja sitkeästä kieltäytymisestä osallistua tutkimuksiin ja lopulta huolimatta Christensenin syömälakosta (*City*-lehti 12/98). Näin ollen Puhakaisen rohkeasti



peräänkuuluttama oikeus tulla rangaistuksi ilman sairauden leimaa ja lääketieteellistä hoitoa näyttää tällä hetkellä olevan Suomessa todellisessa vaarassa, ellei jo menetetty. ”Viranomaiset, tutkijat ja lakiensäätäjät pitävät varmasti huolta siitä, että ylilyöntejä ei tapahdu,” vai?

\*

Puhakainen kertoo kirjansa alussa heittävänsä vakava mielen akateemisen perinteen heti yli laidan ja käytävänsä puheenvuoronsa ilveilyn ja kärjistysten merkeissä. Olkoon niin, suotakoon palloilijalle pelitilansa, ei puututa perusteettomiin huitaisuihin ja yksinkertaistuksiin, joita kirja vilisee. Jotakin huolestuttavaa olen kuitenkin täältä takalehteriltä katselessani huomavini, sen verran kuin kuumalta makkaralta ja taskumatiltani ehdin peliä seurata. Ongelma on seuraava. Kun hyökätään yliobjektiiivista positivistista tiedettä vastaan ylisubjektiiivisen persoonafilosofian nimissä itse asiassa vahvistetaan ja uudelleenluodaan sitä filosofista perusratkaisua, joka on molempien näkökantojen yhteinen tausta. Tämä filosofinen perusratkaisu on tietenkin metafyyminen erottelu subjektin ja objektin välillä. Se biovallan projekti, jota Puhakainen kirjassaan kritisoi, perustuu ajatukselle objektia tutkivasta tieteestä ja oletukselle, että ihmis-subjekti on yksi tällainen objekti. Kritiikin ongelma on puolestaan se, että Puhakaisen puolustama eksistentiaalinen persoonafilosofia perustuu itse asiassa samaan filosofiseen perusjakoon ja vastakkaiseen oletukseen, jossa lähdetään liikkeelle subjektista autonomisena persoonana. Kritiikki siis hiljaisesti ja tahattomasti vahvistaa sen filosofisen perusratkaisun, johon kritisoidava näkemys perustuu. Pырstö irtoaa, nokka tarttuu. Ilman subjektia ei ole objektia; tämä on Puhakaisen toistama argumentti ja ”eksistentiaalinen tosiasia.” Ilman objektia ei ole subjektia; tämä on se materialistinen ja realistinen argumentti, johon aivofilosofien näkemykset nojaavat. Molemmilta ääri näkemyksiltä jää huomaamatta oman oletuksen toi-



nen puoli, se, että subjekti ja objekti edellyttävät toinen toisensa ja syntyvät yhtä aikaa, niin että jos sauhutaan toisen nimissä, samalla hiljaisesti pakotetaan toinenkin esiin, jos ei muuten niin rakkaana vihollisena.

Materialistis-realistinen objektista lähtevä aivofilosofia pyrkii siis tekemään myös tajunnasta esineen ja subjektista objektin. Tällaisen reduktionismin virheen osoittamisessa Puhakaisen kirja on ansiokas, erityisesti liittämässään realistis-reduktionistisen filosofian niihin taloudellisiin ja poliittisiin taustapäämääriin, joita nykyisin ajetaan. Reduktionismin filosofinen analyysi ei kirjassa ole pääosassa (paitsi Lauri Rauhalan jälkisanoina), ja jotkin sitä koskevat väitteet menevät suoraan metsäänkin. Näin esimerkiksi sivun 108 lause

”Fysikaalisesti samaa, esimerkiksi Sillanpään, Sibeliuksen tai Vivaldin cd-levyä, ei koeta elämyksellisesti samana.”

Fysikalistisen reduktionismin vahvuushan perustuu nimenomaan siihen, että nuo levyt eivät missään nimessä ole fysikaalisesti samoja, yhtä vähän kuin niiden aikaansaamat ääniaallot tai kemiallis-sähköiset reaktiot aivoissa. Sen sijaan kuvatessaan tieteen tapaa valloittaa itselleen valtaa median kautta *Persoonan kieltäjät* on hämmästyttävän tarkka. Puhakainen tekee naurunalaiseksi ”tieteellisen” tavan olettaa, että mieli on jossakin paikassa, että persoona asuu aivoissa, esimerkiksi jossakin aivolahkossa.

Tiede siis olettaa aivojen objektina selittävän ihmisen subjektina, mikä on ilman käsitteellistä sekaannusta mahdotonta. Mutta miten paljon valkoisempi on jalkapallon puolikas, kun Puhakainen julistaa, että hän uskoo, että ”ihminen on vapaa ja vastuullinen persoona”. Dogma dogmaa soimaa, musta kylki kummallakin. Tämä perusongelma – valistuksen perintöriita – saa kirjassa monia esiintymismuotoja. Jos käyttää Puhakaisen halveksimaa freudilaista kieltä, voisi jopa sanoa, että osa persoona-

filosofian vihaisuudesta ja hyökkäyksestä objektitiedettä vastaan juontaa juurensa eräänlaisesta valistuskateudesta. Vastakkainasettelun ankaruus kielii ”pienien erojen rasismista”, objektitiede ja subjektifilosofia ovat niin läheisiä sukulaisia, että niiden on verenhimoisesti korostettava erojaan. Tiede on selvästi vallan kahvassa, ja väittää vieläpä liikkuvansa järjen ja tiedon asialla. Tätä ei filosofia siedä. Lause kuten

”Filosofia on aina edellä tiedettä, koska erityistieteiden peruskysymykset ... ovat filosofisia ongelmia” (s. 145)

voi olla pätevä vain, jos filosofialla on jokin erityinen ei-tieteellinen edellytys näiden ongelmien ratkaisemiseen. Tällainen erityinen perusta ja edellytys voi tietysti löytyä vaikkapa juuri mainitusta transsendentaalifilosofisesta lähtökohdasta, subjektista ja peroonasta, mutta juuri tämä nimenomainen lähtökohta tekee samalla objektin ja sitä koskevan tieteen mahdolliseksi. Tämän perusratkaisun jälkeen alkaa kilpailu siitä kumpi – objekti-lähtö vai subjekti-lähtö – ratkaisee ongelmat paremmin. Toisin sanoen (positivistinen) tiede ja (transsendentaali-)filosofia kiistelevät siitä, kumpi on oikeampi ja todellisempi valistuksen perillinen. Molemmat väittävät vapauttavansa ihmisen ja tekevän hänen taakkansa helpommaksi ja merkityksellisemmäksi kantaa. Tällä hetkellä objektiin nojaava tiede on niskan päällä, ja subjektiin nojaava transsendentaalifilosofia katsoo kateellisena vierestä, kosta hautoen. Niinpä Puhakainen esimerkiksi joutuu paikoin (s.32, 74) kutsumaan neuro- ja lääketieteellistä tutkimusta ”pseudotieteelliseksi”, osoittamatta siinä kuitenkaan sen suurempaa vikaa kuin paternalismin, vallanhalun ja rahanahneuden. Onko sitten transsendentaalifilosofian paternalismi ja vallanhalu jotenkin valoisampaa? No, ehkä siinä mielessä, että tiede on tällä hetkellä sarjajohdossa, ja siten pelin altavastaja on sympaattisempi.

Otetaan esimerkiksi vaikka juuri tuo lähtökohta ”jokainen ihminen on vastuullinen ja kykenenvä ohjaamaan omaa elämänsä.” (s.69). Mikä on tämän ”eksistentiaali-

sen tosiasian” luonne? Ketä sen ”tosiasiallisuus” hyödyttää? Onko se tosiaankin kuvaava, eikä arvottava väite? Miten arvioidaan esimerkiksi sellaisia otuksia, jotka ulkoisesti näyttävät olevan ”ihmisiä”, mutta kieltäytyvät olemasta ”vapaita ja vastuullisia persoonia”, eivätkä ohjaa omaa elämäänsä? Eivätkö ne/he olekaan enää/vielä ihmisiä? Tämäkin vaara on aivan todellinen. Heti, kun aletaan antamaan vähänkin sisältöä tällaiselle poleemiselle persoonahymistelylle, astutaan aivan samalle paternalistisen vallankäytön alueelle, jota Puhakainen kutsuu ”pseudotieteeksi.” Puhakainen mainitsee filosofeista fenomenologian ja eksistentialismin isähaamot Husserlin, Sartren ja Jaspersin esittämänsä persoonafilosofian edelläkävijöinä. Husserl määrittelee subjektin Puhakaisen tapaan, mutta tarkemmin ja tiukemmin transsendentaalisena egona, joka on kokemuksen yhteyspiste ja jolla on universaali luonne. Nyt käy kuitenkin niin, että Husserl huomioidessaan Eurooppaa toteaa, että kaikki Euroopan alueella elävät kansat eivät omaa tällaista kokemusyhteyttä tai tällaisia universaaleja pyrkimyksiä. Näin ollen näiden kansanryhmien edustajat eivät ole eurooppalaisia, eivät subjekteja, ja oletettu universaali persoonan suhteen paljastuukin teeskenteleväksi vallankäytöksi ja subjektin/persoonan määritelmä europosentriseksi paternalismiksi ja elitismiksi. Husserl kutsuukin kaikki kansat (”eskimot, intiaanit, mustalaiset”) eurooppalaistamaan (”persoonalistamaan”) itsensä, kun taas ”tosi eurooppalainen ei ikinä intianisoi itseään.” (Husserl, 1970, s. 273-275). Suurinpiirtein samanlainen subjektin määritelmän sisältämä vallankäytön ja pakotuksen yhteys on saanut Foucaultin kutsua Sartren filosofiaa ”terroriksi”, vaikka Sartre ehkä henkilönä välttikin Husserlin törkeän rasistiset lausunnot. Jaspersin kaappien luurangoista en tiedä, enkä myöskään ole ollenkaan vakuuttunut siitä, että Jaspersin ihmiskäsitys olisi niin suoraviivainen kuin edellämainittujen.

Voidaan edelleen ihmetellä sitä joukkoa, johon humanistinen persoonan vapauden ja vastuun puolustus joutuu kutsuessaan aivotutkimusta ja lääketiedettä antihumanismiksi. Puhakainen lainaa Szaszia:

”On olemassa kolme eettistä systeemiä, joista jokaisen voi tunnistaa sen kohteesta, symbolista tai perimmäisestä arvosta – Jumala, Valtio ja Ihminen. Jumaluskoa vastaan äärimmäinen hyökkäys on ateismi; valtiouuskossa se on anarkismi; ja humanismissa se on yksilön ja persoonaan kohdistuva epäusko ja kunnioitus.” (s.33)

Onko tämä ymmärrettävä niin, että humanismi vapuden puolustuksena on samalla puolella Jumalan ja Valtion kanssa? Tai kääntäen, onko ymmärrettävä niin että ateismi, anarkismi ja antihumanismi aina merkitsevät ihmisen vapauden kaventamista ja vastuun riistämistä? Perintöriidan tuoksinassa katoaa kokonana näkyvistä se, että niin ateistinen kuin teistinenkin ajattelu voi toimia vapauttajana, tilanteesta riippuen. Sekä persoonafilosofia että moderni materialismi lähtevät liikkeelle metafyy-

sisestä subjekti-objekti-jaosta (monet filosofit ovat kutsuneet nimenomaan tämän yhteisen lähtökohdan omaavia näkemyksiä ”humanismiksi”). Molemmat voivat toimia – ja ovat historiallisesti katsoen toimineet – niin vapauttajana kuin vangitsijanakin. Sama koskee edelleen mielen maailmaa: niin ongelmien ymmärtäminen eksistentiaalisena ”inhimillisenä draamana” kuin ”huumaava” lääkekin voivat auttaa ja vapauttaa, tilanteesta riippuen. Tämänhän Puhakainen itsekin piilevästi joutuu tunnustamaan, myöntäessään (täysin käsittämättömästi muuten, ottaen huomioon hänen filosofiset lähtökohtansa), että ”aivot ovat yksi välttämätön ehto inhimilliselle kokemukselle.” (s.112, myös s. 149; ”yhtä tärkeä” ehto kuin kieli, kulttuuri, jne.). No, jos aivot kerran ovat välttämätön ehto, on välttämätöntä että tämän ehdon, siis aivojen, muuttaminen muuttaa inhimillistä kokemusta, aivan samoin kuin kulttuurin, kielen ja muidenkin ehtojen muuttaminen. Premissit ovat siis ”Jos jokin on kokemuksen ehto, sen muuttaminen muuttaa kokemusta” ja ”Aivot ja niiden konkreettiset prosessit ovat ehto kokemukselle.” (s.112). Johtopäätös voi olla vain, että aivojen muuttaminen esimerkiksi kemiallisesti, ”huumaamalla”, muuttaa kokemusta, eikä se, että muutos tapahtuu aivoissa tai että kemiallisen aineen annostelee lääkäri, tee muutosta sinällään hyväksi/vapauttavaksi tai pahaksi/vangitsevaksi. Täten Puhakaisen perusväite ”Mikään lääke ei paranna sitä, miten mielilämme ja koemme elämän” (s.49) on hänen omien lähtökohtiensa valossa virheellinen. Mitään ristiriidatonta tapaa ylenkatsoa tällaista yhdessä kokemuksen ehdossa aiheutettua muutosta ei *Persoonan kieltäjät* -kirjan argumentointi tarjoa, ei myöskään mitään perusteltua syytä ajatella, etteikö tällainen muutos voisi toisinaan vapauttaa ja vastuullistaa ihmistä, yhtä hyvin kuin muutos kielessä, kulttuurissa jne. Tämänkin Puhakainen joutuu myöntämään, suostuessaan siihen, että Alzheimerin taudin ja ”sairaiden lasten” hoidossa aivotutkijoiden temput ovat saaneet aikaan hyvää (s.135). Mikä paternalistinen asema antaa tohtori Puhakaiselle mahdollisuuden päättää siitä, mitkä ovat ”todellisia” tai ”hyväksyttäviä” aivoperäisiä ongelmia (Alzheimer, mutta ei ahdistus tai alkoholismi) ja ”vapauttavia” kokemusmuutoksia (Alzheimerin lääkintä ja ongelman ymmärtäminen eksistentiaalisena draamana, mutta ei ahdistuksen lääkintä tai psykoanalyysi)? Saattaa ehkä epäillä, että aivo/lääkehoidon vapauttaminen vaikutusten (sisäisesti ristiriitainen) väheksyminen tai kieltäminen on mahdollista lähinnä siellä, missä yhteys inhimillisen kärsimyksen erilaisiin arkipäiväisiin muotoihin on tavalla tai toisella ohut.

Kaiken kaikkiaan hyvä peli, vaikka hiukan haiskahtaakin siltä, että koko sarjan lopputulos on jo etukäteen sovittu.

#### LÄHDE:

Edmund Husserl: ”The Vienna Lecture”. Teoksessa *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, transl. David Carr. Northwestern University Press, Evanston 1970 (alkup. 1934-37).



# TIEDE JA MONEN KULTTUURIN ANSA

*Viime aikoina on jälleen keskusteltu ahkerasti luonnontieteellis-teknisen sivistyksen ja humanistisen sivistyksen suhteista, erityisesti edellisiä alueita edustavien tieteiden ja ns. ihmistieteiden, humanististen ja yhteiskuntatieteiden, välillä. Aiheena on ollut mm. se vanha näkemys, että edellistä karakterisoivat kovat, täsmälliset ja objektiiviset menetelmät ja hyödylliset sovellukset, jälkimmäistä pehmeät menetelmät, relatiivisuus ja käytännöllinen hyödyttömyys ainakin lyhyellä tähtäimellä. On myös toisaalta pyritty kiistämään luonnontieteiden mainitunlainen erikoislaatuisuus. Näyttää siltä, että maassamme ja muual- lakin tämä ns. kahden kulttuurin eroon liittyvä keskustelu on nykyisin taas lisääntynyt, erityisesti eräiden aktiivisten fyysikkojen, matemaatikkojen ja filosofien toimesta. Eräänä*

*syynä tähän ovat ilmeisesti tieteen uudet rahoitusongelmat, erityisesti ne oletetut tai todelliset perusteet, joilla rahoitusta jaetaan.*



Huomautettakoon tässä vaiheessa ohimennen, ettei mielestäni ole varmaa, mihin kategoriaan matematiikka tulisi lukea. Se ei ole luonnontiede, pikemminkin ehkä humanistinen kaikista puheista huolimatta, mutta toisaalta sen sovellusalueet ovat ennenkaikkea eksakteissa luonnontieteissä. Teen tämän huomautuksen siksi, että kun puhutaan luonnontieteellisestä kulttuurista, usein luetaan matematiikka siihen kuuluvaksi tai tarkoitetaan matemaattis-luonnontieteellistä kulttuuria. Nämä varaukset on ehkä hyvä ottaa seuraavassa huomioon.

## C. P. SNOW'N ONGELMA

Eroon ja sen laajennettuihin versioihin liittyvät kysymykset ovat tietenkin vanhempaa perua, mutta nykyisen keskustelun luonteeseen lienevät eniten vaikuttaneet ne tunnetut väittämät, joita brittiläinen luonnontieteilijä ja kir-

jailija C. P. Snow esitti viisikymmenluvun lopulla, mutta myös vuosisadan alkupuolen tieteenfilosofisten ja tietoteoreettisten empiristien näkemykset tieteellisen tiedon luonteesta. Tarkastelkaamme siis ensin lyhyesti Snow'n väittämiä ja niiden luonnetta, ennen kuin siirrymme laajennuksiin ja muuhun keskusteluun; erityisesti siksi, että Snow'n esitys, ja Stefan Collinin siihen kirjoittama esipuhe on äskettäin suomennettu nimellä *Kaksi kulttuuria*, johon lähinnä viittaan Snow'sta puhuessani. Sinänsähän asia ei enää ole uusi.

Snow'n argumenttien taustalla on uskomus, että länsimaissa "... älyllinen elämä on jakautumassa kahdeksi vastakkaiseksi ryhmäksi ..." (s. 98). Niissä ääripäinä ovat toisaalta kirjallisuusintellektuellit, kuten hän sanoo, ja toisaalta luonnontieteilijät, erityisesti fyysikot, ja näiden välillä vallitsee "keskinäisen ymmärtämättömyyden kulu" ja joskus jopa vihamielisyys ja vääristynyt kuva toisis-

taan. Näiden asenteet ja jopa tunteet ovat erilaiset. ”Ei-luonnontieteilijöillä on taipumus pitää luonnontieteilijöitä julkeina ja mahtailevina” (s. 99). Nämä ovat optimistisia ja ”tietämättömiä ihmisen tilasta”.

”Toisaalta luonnontieteilijät uskovat, että kirjallisuus-intellektuelleilta puuttuu täydellisesti kyky nähdä tulevaisuuteen, he ovat ... syvässä mielessä älyn vastaisia, halukkaat rajoittamaan ... taiteen ja ajattelun eksistentiaaliseen hetkeen.” (s. 100)

Osa tästä puheesta on perusteltua, mutta suuri osa perustuu väärinkäsityksiin, sanoo Snow. On yksinkertaistamista puhua luonnontieteilijöistä yhtenä kokonaisuutena, koska on erilaisia luonnontieteitä. Toisaalta Snow’n mukaan luonnontieteissä on yhteisiä asenteita, standardeja, menetelmiä ja oletuksia, jotka ulottuvat jopa uskonnollisiin ja poliittisiin kysymyksiin. Tutkittuaan asiaa hän on sitä mieltä, että tuon ajan englantilaiset luonnontieteilijät eivät tunne kovin hyvin kirjallista tai muuta perinteiseksi katsottua kulttuuria eikä taidetta, musiikkia lukuunottamatta. Toinen ääripää taas ei tunne luonnontieteellistä kulttuuria, ja he ajattelevat, että perinteinen kulttuuri koostuu kaunokirjallisuudesta, taiteesta, jne., toisin sanoen muusta kuin luonnontieteestä.

Joitakin vuosia esitelmänsä jälkeen Snow kirjoitti jälkiarvion esitelmästä ja sen saamasta vastaanotosta. Hän kummastelee sen saamaa laajaa huomiota ympäri maailmaa, sitä, että maailman eri puolilla olevat kulttuuriset ja tieteelliset yhteisöt reagoivat siihen voimakkaasti ja samanaikaisesti. Snow päätelee tästä, että asiaa olivat monet ajatelleet. Kysymys oli siis ajan hengestä eikä hänen ajatustensa originaalisuudesta. Ajatusten takana täytyi olla jotakin, jota ihmiset maailman eri puolilla pitivät ”nykytilanteen kannalta olennaisena”, kuten hän sanoo. Kuitenkin Snow sanoo kritiikkinsä koskeneen nimenomaan englantilaista yhteiskuntaa, ja tilanteen muissa maissa olevan jossakin määrin erilaisen.

Snow viittaa Yhdysvaltoihin, jossa on vankka perinne luonnontieteiden popularisoinnissa ja jossa monissa korkeakouluissa annetaan humanistista koulutusta luonnontieteiden ja tekniikan opiskelijoille. Tämä esimerkki kuvaa eri maiden erilaisia ko. jaotteluun liittyviä asenteita.

Yleisesti ottaen ongelmana ovat olleet, ainakin viimeai-

kaisessa tieteitä koskevassa keskustelussa, erilaisiin metodeihin ja ajattelutapoihin liittyvät näkemyserot. Ne koskevat esimerkiksi objektivismia ja relativismia (tai subjektivismia) tieteissä, eksaktien ja epäeksaktien menetelmien tieteellisyyttä ja sovel-lusalueita, empiiristen ja spekulatiivisten menetelmien oikeutusta tai tieteen kieltä. Tällöin ei aina olekaan enää kysymyksessä rajalinja matemaattis-luonnontieteellisten tieteiden ja humanistis-yhteiskunnal-listen tieteiden välillä, vaan usein se vede-

tään niiden sisälle. Omat lisänsä tähän keskusteluun ovat tuoneet uskonnolliset ja poliittiset näkemyserot — enkä tarkoita vain tiedepoliittisia näkemyksiä — jotka ovat aiheuttaneet niisanotusti aisanylipotkimista. Rajalinjoja esiintyykin tieteiden välillä, tieteiden välillä, niiden sisällä ja lisäksi monilla eri tasoilla, ja ne tietenkin vaikuttavat kulttuuriin yleisemminkin. Niinpä onkin ehkä puhuttava monen kulttuurin ongelmasta pikemminkin kuin kahden, sillä eri yhdistelmiä on paljon.

Siinä ei sinänsä ole mitään ihmettelemistä, että tieteiden sisällä ja välillä on monilla tasoilla liikkuvia vastakohtaisuuksia, sillä se kuuluu tieteen luonteeseen, mutta se sijaan voi kummastella — kun tieteestä on kysymys — sitä usein tunteenomaista tai poliittisluonteista kiihkeyttä, jolla asemia saatetaan puolustaa, ja tähän liittyviä oikeaoppisuuden vaatimuksia. Voidaan sanoa, että tietyn tieteellisen kulttuurin omaksuminen on tällöin muodostunut ansaksi, josta ei ole halua pyrkiä pois. Tämä jos mikä osoittaa, miten irrationaalista tieteenteko voi olla, sanottiinpa sen rationaalisuudesta mitä tahansa.

Puhuttaessa kahden tai monen kulttuurin ongelmasta on kuitenkin varottava yksinkertaistuksia, sillä on vaikea täsmällisemmin tietää, missä perimmäiset rajat kulkevat ja mistä ne johtuvat. Voidaan ajatella — ja tämä on melko ilmeistäkin — että ainakin siinä mielessä vallitsee ero matemaattis-luonnontieteellis-teknisen ja humanistis-yhteiskunnallisen kulttuurin välillä, että niihin liittyvä tieteellinen peruskoulutus edellyttää erilaisten ajattelutapojen omaksumista. Tämä voi puolestaan vaikuttaa asenteisiin ja motivaatioihin, jotka taas voivat vaikeuttaa toisenlaisen ajattelun hyväksymistä. Jos puhutaan kahden kulttuurin ongelmasta, onkin tarkoitettava tätä eroa ja sen ylikäymisen ongelmaa.

Toisaalta joskus väitetään, että pohjimmiltaan tai lähtökohdiltaan ajattelutavat ovat kuitenkin samanlaisia eri tieteissä sekä tieteissä ja taiteissa. Voisimme ehkä puhua tässä hermeneuttisesta tasosta. Se on se taso, jolla ongelmia pyritään ymmärtämään ja tulkitsemaan ja löytämään niihin ratkaisuja intuitiivisella tavalla. Tällöin eroavuudet vallitsivat vasta sillä havaittavalla tasolla, jolla tuloksia esitellään. Näin kiista koskisikin juuri kysymystä, mikä on kussakin tieteessä sopiva tulosten esitystapa. En tarkastele tätä yhtenäistäväää näkökulmaa enää, joka siis viittaa hermeneuttisen tason samankaltaisuuteen tutkimuksessa, koska olen tehnyt sen aikaisemmissa yhteyksissä. Toistettakoon vain se mielenkiintoinen seikka, että tätä näkökulmaa ovat korostaneet paitsi eräät filosofit myös monet luonnontieteilijät. Tämän argumentin heikkoutena on kuitenkin se, että ’samanlaisuus’ tai ’samankaltaisuus’ voivat itse asiassa tarkoittaa melkein mitä tahansa, kuten Nelson Goodman on osoittanut, sillä mitkä tahansa kaksi asiaa, esinettä tai prosessia ovat samanlaisia jossakin suhteessa.

#### AJANKOHTAISIA ESIMERKKEJÄ

Ajankohtaisia esimerkkejä viimeaikaisesta aktiivisuudesta, joka osoittaa, että ongelma on olemassa mutta rajalinjat vaihtelevat, ovat mm. tunnettu Sokalin aiheuttama hämminki, kansainvälinen keskustelu ns. ironisesta, spekulatiivisesta tieteestä, postmodernismista ja relativismista sekä eräät kotimaiset tapahtumat, kuten Yrjö Ahmavaaran kirjan *Hyvinvointivaltion tabut* ilmestyminen ja sen aiheuttamat reaktiot. Sokalin ja Ahmavaaran tapaukset ovat esimerkkejä tieteiden välisistä mutta myös niiden sisäisistä jännitteistä; jälkimmäiseen näyttää liit-





tyvän paitsi metodologisia myös poliittisia rajalinjoja monessakin sanan 'politiikka' mielessä. Puheessa ironisesta tieteestä on mielenkiintoista se, että siinä väitetään itse asiassa kahden kulttuurin (metodologisen) tieteensisäisen ongelman koskevan myös eksaktina pidettyä fysiikkaa, eikä siis vain humanistisia ja yhteiskuntatieteitä, joihin se tavallisemmin liitetään. Lainaan tässä vaikkapa Osmo Pekosen kritiikkiä *Yliopisto*-lehdessä, ainakin sen numeroissa 11/98 ja 14/98.

Hän sanoo, termiä 'ironinen tiede' käyttävää John Horgania mukaillen, että fysiikassa on auennut syvä kuilu teoreettisen ja kokeellisen fysiikan välille, sillä ironinen fysiikka on ryhtynyt tutkimaan mahdollisia ja mahdottomia pseudotodellisuuksia. Teoreettisessa fysiikassa julkaistaan artikkeleita, jotka eivät kestäisi tieteellisyyden kriteerejä monilla muilla tieteenaloilla, kuten matematiikassa. Ongelmana on Pekosen mielestä tämän fysiikan osan, ironisen fysiikan, irtautuminen todellisuudesta, sillä se on irtautunut kokeellisuudesta ja lähestynyt metafysiikkaa. Tämän väitteen tekee mielenkiintoiseksi se, että tässä tieteellisyyden vaatimus muistuttaa aikaisemmin loogisen empirismin piirissä esitettyä ratkaisua tieteen demarkaatio-ongelmaan. Toinen kiinnostava piirre on, että jos väitteet pitävät paikkansa, niin fysiikassa kahden kulttuurin ongelma on silloin todellisuutta.

En ole pätevä ottamaan kantaa kysymykseen, onko kah-tiajako todella olemassa tai merkittävä fyysikoiden itsensä mielestä, mutta totean vain, että tieteen, myös fysiikan suuret edistysaskeleet ovat usein edellyttäneet turvallisista kokeista ja teorioista irtautumista, spekulatioita ja ajatuskokeita, näennäisesti puhtaan teoreettisia lähtökoh-tia. Ne ovatkin ilmeinen edellytys todelliselle edistymiselle. Kuten sanottu, samantapainen jako vaivaa myös monia muita tieteenaloja, erityisesti yhteiskuntatieteitä ja filosofiaa — Pekosen mukaan jopa teologiaa.

#### KYSYMYS TIETEEN YHTENÄISYYDESTÄ

Kuulua eri kulttuurien välillä on usein yritetty luoda umpeen puhumalla tieteiden yhtenäisyydestä. Tutkikaamme nyt eräitä yhtenäisyysideoita, joita jälleen viime aikoina on esitetty sekä filosofien että luonnontieteilijöiden toimesta. Kuten tiedämme, ajatus tieteiden yhtenäisyydestä oli suosittu vuosisadan alkupuolen positivismissa, mutta on välillä ehkä hieman hautautunut monestakin syystä. Uusi keskustelu koskee lähinnä sellaisia tieteitä kuin biotieteet, psykologia ja sen lähitieteet, taloustiede, neurologia ja kemia, joista monet tutkivat myös ihmistä. Näitä kutsutaan joskus erityistieteiksi, jolloin niitä verrataan fysiikkaan, joka olisi perustiede. Tämä terminologia on tietenkin jo itsessään sellainen, etteivät kaikki ole sitä hyväksyneet, koska se jo valmiiksi viittaa tärkeysjärjestykseen, mutta yhtenäisyysideoista puhuttaessa sitä on kuitenkin usein käytetty. Tällöin siis ajatuksena on, että fysiikka tai jokin sen teoria on perustiede, johon erityistieteet redusoituvat. Yhtenäisyysideat ovat saaneet uutta pontta paitsi fysiikan itsensä yleistämispyrkimysten kautta myös erityistieteiden kehittymisen takia. Erityisesti tässä on mainittava kemia, kognitiotieteen eri alueet, aivotutkimus, jne. Tietenkin reduktioideoita myös vastustetaan erityisesti sellaisten ihmistä tutkivien tieteiden osalta kuin psykologia, ja eräs mielenkiintoinen piirre tässä keskustelussa on teemamme kannalta se, ettei filosofiassa kulttuurien rajalinja tässä suhteessa kuljekaakaan analyttisen filosofian ja fenomenologian välissä vaan leikkaa edellisen.

Ennenkuin menemme ajankohtaisiin esimerkkeihin keskustelusta, joka koskee fysiikkaa perustieteenä tässä mielessä, tarkastellaamme asiaa yleisemmällä tasolla. Reduktiosta on puhuttu laajasti tieteenfilosofiassa ja tieteissä itsessään erilaisista ontologisista ja metodologisista syistä johtuen. Ontologinen reduktionisti voi esimerkiksi väittää, että jonkin ilmiön takana on fundamentaalisempi todellisuus ja siksi ilmiön kuvaukset on voitava



palauttaa tämän todellisuuden kuvauksiin, joiden avulla ilmiö voidaan selittää ja ymmärtää. Kysymys voi myös olla ontologisesta ekonomiasta. Metodologinen reduktionisti taas voi olla sitä mieltä, että jonkin alan tieteellinen tutkimus ei ole hyväksyttävää, ellei sitä voida palauttaa metodeihin, jotka ovat objektiivisempia tai luotettavampia, tai muuten sopivampia tuon fundamentaalisen todellisuuden tutkimukseen. Reduktionistisen ajattelun seurauksia voidaan tieteissä ja tieteenfilosofiassa mainita lukuisia. Niitä ovat, paitsi ajatus erityistieteiden redusoimisesta fysiikkaan, mm. erilaiset filosofiassa esiintyvät 'ismit' (kuten empirismi, rationalismi, materialismi, idealismi ja nominalismi) äärimmäisissä muodoissaan, idea aksiomaattisen menetelmän luotettavuudesta, aritmetiikan palauttaminen joukko-oppiin, alkeishiukkasten löytymiseen johtaneet teoriat ja toimenpiteet, jne.

Reduktion käsite on ollut myös tärkeä keskustelussa, joka koskee tieteellistä muutosta, tieteiden kehittymistä, kysyttäessä, onko se edistyksen merkki tieteenhistoriassa, että teoriat ovat redusoitavissa, joko täsmällisesti, likimääräisesti tai rajatapauksina seuraajiinsa. Tämän on usein katsottu merkitsevän, että uudet teoriat ovat laajalaisempia ja edistyneempiä kuin edeltäjät ja tieteellinen muutos näin ollen kumulatiivista. En kuitenkaan nyt puutu tähän asiaan, vaan menemme nyt kysymykseen erityistieteistä.

Erittäin ajankohtainen esimerkki liittyy kognitiotietisiin, kysymyksiin mielen ja ruumiin suhteesta, ajattelusta ja tietoisuudesta. Kognitiota tutkiva reduktionisti ajattelee usein, että materiaallinen todellisuus on fundamentaalinen, joten mentaaliset kuvaukset tulisi redusoida materiaalsiin ja kognitiiviset ja psykologiset teoriat neurotieteisiin, kemiaan ja biotieteisiin. Näin ne voitaisiin ehkä viime kädessä palauttaa fysiikkaan, sillä viimeksi mainittujen teorioiden oletetaan olevan ongelmattomampia tässä suhteessa. Mentaaliset kuvaukset olisivat tällöin vähemmän tärkeitä, ja ne voitaisiin lopulta jättää huomiotta, jopa eliminoida. Koska ns. konnektionistiset (neuroverikkoja tarkastelevat) teoriat ovat lähempänä kuin klassiset, symboliset teoriat sitä, mitä tiedetään aivojen rakenteesta, reduktionisti näkisi mielellään jälkimmäisten redusoituvan edellisiin. Samoin konnektionististen teorioiden tulisi redusoidua neurotieteellisiin. Tunnettuina esimerkkeinä tällaisesta ajattelusta voidaan mainita Patricia ja Paul Churchland — ajattelutapa on kyllä

melko yleinen kognitiotieteilijöiden keskuudessa — joille redusoitumattomuus on jopa merkki siitä, että asianomainen teoria on hyödytön ja harhaanjohtava eikä täytä tieteellisyysvaatimuksia.

Esimerkkejä on paljonkin erityistieteisiin kohdistuvasta redusoivasta ajattelusta, mutta ehkä voimme seuravaksi rajoittua kotimaisiin, joista merkittävimpiin yleistajuisiin esityksiin kuuluvat eräät Kari Enqvistin viimeaikaiset artikkelit ja kirjat. *Helsingin Sanomien* äskettäisessä artikkelissa 'Valistuksen taisteluhuuto nousee' hän sanoo, että vaikka on

"... olemassa erilaisia tieteitä ja ilmiöiden selityksiä erilaisilla karkeistuksen tasoilla, pohjimmiltaan niiden välillä vallitsee syvä yhteys".

Enqvist on kyllin varovainen ollakseen tarkemmin sanomatta, mistä tieteistä on kysymys biologian ja kemian lisäksi, mutta puhuu myös ihmistieteistä. Edelleen hän sanoo:

"Luonnontieteiden kehitys on osoittanut, että yhtenäinen perus on olemassa; se vain täytyy kaivaa esiin."

Erityisesti tässä on kysymys fysiikan viimeaikaisesta edistymisestä. Tämä vanha ajatus tiedon synteisistä ja sen systemaattisesta hallinnasta voi olla houkutteleva siksi, että tiedon ja informaation määrä kasvaa, eriytyy ja teoretisoituu koko ajan. Ajatuksella on myös tietynlaista esteettistä viehätystä, mutta sen toteutuminen voisi johtaa jossakin mielessä tieteellisen valinnanvapauden kaantumiseen. Toisaalta esimerkiksi kirjoituksessaan *Yliopisto*-lehden numerossa 15/98 Enqvist näyttää puolustavan mm. psykologian tarpeellisuutta, ja on näin ollen sallivampi kuin Churchlandit.

#### AUTONOMIA, REDUKTIO VAI VUOROVAIKUTUS?

Reduktionismia ja tieteen yhtenäisyysajatusta on tietenkin myös vastustettu voimakkaasti paitsi ontologisista syistä myös siksi, että on haluttu antaa joillekin erityistieteille, kuten psykologisille ja kognitiivisille, oikeutus ja autonominen asema. On myös sanottu, että se vääristää ihmiskuvan. Kriitikkoja on tieteentekijöiden ja filosofien, sekä analyyttisten filosofien että fenomenologien joukossa. Otan tässä esiin vain eräitä filosofisia argumentteja. En kuitenkaan tarkastele fenomenologista kritiikkiä, koska se lienee periaatteellisena arvosteluna, joka kohdistuu luonnontieteelliseen ihmiskäsitykseen yleensä, paremmin tunnettua. Kotoisena esimerkkinä mainittakoon kuitenkin Jyri Puhakaisen keskustelua herättänyt aivotutkijoiden kritiikki kirjassa *Persoonan kieltäjät*, joka arvostelee reduktionismia mm. persoonan käsitteen kaventamisesta ja vapaan tahdon ja vastuullisuuden kieltämisestä.

Esitän sen sijaan joitakin huomioita analyyttisestä tieteenfilosofisesta ja metodologisesta kritiikistä. Tunnetuimpia erityistieteiden puolustajia on Jerry Fodor, jonka mukaan syy siihen, ettei reduktioita voi olla, on se, ettei erityistieteiden käsitteitä voida aina kääntää perustieteen käsitteiksi. Käsitteellistä vastaavuutta ei ole olemassa siinä mielessä kuin reduktio vaatisi. Tätä kysymystä tarkastelen seuraavaksi, koska se on keskeinen puhuttaessa reduktiosta ja tieteiden ykseydestä. Fodor irvailee myös redusoitavuuden asettamista tieteellisyysvaatimukseksi huomauttamalla, että jos erityistiede toteuttaa sen, on siis tieteellinen sanan varsinaisessa mielessä, se katoaa tieteenä.



Fodorin ja muiden keskeiset argumentit puolesta ja vastaan ovat olleet enimmäkseen spekulatiivisia ja filosofisia, sillä ne eivät useinkaan ole liittyneet täsmällisiin tapaustutkimuksiin. Eräs syy on ilmeisesti se, että perusteelliset tapaustutkimukset olisivat sekä loogisesti että substantiaalisesti hyvin kompleksisia. Teoreettisessa keskustelussa ehdotetut metodologiset viitekehukset ovat aikansa eläneitä, yksinkertaistettuja ja näihin tapauksiin sopimatonta. On ehdotettu mm. ns. klassisia reduktion käsitteitä, kun niiden sijasta tarvittaisiin uusia ja väljempää. Tarvitaan ehkä myös uusia teorioita, ennen kuin mitään kovin vakuuttavaa voidaan sanoa reduktion merkityksestä vaikkapa kognition teoreettisessa tutkimuksessa. Mahdollisesti myös fyysikoiden etsimiä uusia teorioita tarvitaan, ennenkuin tapaustutkimuksia voitaisiin aloittaa. Niiden aloittaminen vaatii toisaalta tieteellisten kulttuurirajojen ylittämistä. On mahdollista, ettei kysymystä joidenkin erityistieteiden palauttamisesta fysiikkaan tai toisiinsa, eikä laajempaa kysymystä tieteen yhtenäisyydestä, voi edes kokonaan ratkaista empiirisesti, tekemällä teorioiden suhteita koskevia tapaustutkimuksia. Ainakin toistaiseksi kysymys onkin paljolti filosofisten argumenttien luotettavuudesta ja vertailukelpoisuudesta.

Kuten sanottu, klassiseen reduktiokäsitteeseen on viitattu tässä keskustelussa melkein yksinomaan. Kuitenkin on käynyt ilmi, että monissa keskeisissä tapauksissa reduktioissa tarvittavat hypoteesit olisivat usein kontrafaktuaalisia tai idealisoivia, jopa hyvinkin selvästi epätosia. Sellaisissa tapauksissa reduktiorelaatiossa tarvittava päättely ei olisi mielekäs selittämisen kannalta, tai se olisi pätevä vain likimääräisesti tai rajatapauksena tai jossakin uudessa selittämisen mielessä. Toisaalta huomautukseen, että näiden teorioiden suhteessa tärkeää ovatkin tietyillä edellytyksillä saatavat hyvät likiarvot, on vastattu kysymällä, mitä matemaattisten likiarvojen olemassaolo toisi esille eri tasoille tai eri paradigmoihin kuuluvien teorioiden käsitteellisestä yhteydestä.

Kuitenkin nämä ongelmat, jotka luultavasti ovat paremmin filosofisia kuin asianomaisiin erityistieteisiin tai fysiikkaan suoraan liittyviä, ovat kahden viime vuosikymmenen aikana johtaneet yrityksiin tutkia tieteiden välisiä suhteita uudella tavalla. Uusia käsitteitä ja menetelmiä on kehitelty, joiden avulla kysymys reduktionismista ja kontrafaktuaalisista oletuksista on joissakin tapauksissa asetettavissa uuteen valoon, sillä ne ovat joissakin kognition liittyvissä tapauksissa sovellettavissa, eivätkä vain spekulatiivisia. Jos nämä tulokset ovat yleistettävissä, voidaan tehdä joitakin kognitiivisia tieteitä koskevia johtopäätöksiä. Ensiksikin ne tukisivat väitettä, ettei mentaalisia kuvauksia voida redusoida ainakaan klassisessa mielessä neurotieteellisiin, koska tarvitaan kontrafaktuaalisia hypoteeseja. Näin ollen psykologia nauttisi jonkinasteista autonomisuutta huolimatta kovan





linjan reduktionistien väitteistä. Toisaalta ko. tapausten perusteella voidaan sanoa, joskin toistaiseksi hyvin epävarmasti, että huolimatta kontrafaktuaalisista oletuksista, on olemassa käsitteellinen yhteys, käsitteiden jonkinlainen käänös, näiden eri tason kuvausten välillä.

Jos tämä pitää paikkansa, kuten jossakin määrin näyttää olevan asianlaita, se tukee sitä kritiikkiä, jota mm. William Bechtel on eri yhteyksissä esittänyt näitä kahta ääriäkemystä kohtaan: toisaalta sitä, että erityistieteet ovat redusoitavissa — jossakin klassisessa reduktion merkityksessä — perustieteeseen, ja toisaalta sitä, että niillä on täydellinen autonomia perustieteeseen nähden. Eriytistieteen täydellinen autonomia, ja käsitteiden yhteensopimattomuus, merkitsisi sitä, ettei olisi hedelmällistä vuorovaikutusta sen ja perustieteen välillä. Jos esimerkiksi psykologian ja neurotieteen (ja lopulta siis fysiikan) välillä ei olisi käsitteellistä yhteyttä, emme oppisi kognitiivisista tai psykologisista prosesseista mitään tutkimalla aivoja tai päinvastoin. Kuitenkin tietehistoriassa on esimerkkejä siitä, että eri tason tieteiden, kuten esim. psykologian ja neurotieteen välillä on vuorovaikutusta. Toisaalta tietehistoriassa on myös evidenssiä sille, että vuorovaikutus on mahdollista tai mielekäästä, ellei reduktiota ole tai oleteta periaatteeksi. Hyvä esimerkki jälkimmäisestä on tietenkin behaviorismin epäonnistuminen.

Tapauksissa, joissa joidenkin erityistieteen ja empiirisen tieteen käsitteiden ja teorioiden suhde on epäselvä ja ne ovat jopa huonosti määriteltyjä, Bechtel esittää tietynlaisia metodologista strategiaa, jossa on itse asiassa kysymys näiden eri tason teorioiden tai tieteiden vuorovaikutuksesta. Niinpä esim tietoisuuden tutkimuksessa mentaalisten (psykologisten) ja empiiristen (neuraalisten) teorioiden ja käsitteiden suhde on epäselvä, mutta näiden tulisi rajoittaa toisiaan sopivasti. Psykologinen tutkimus rajoittaa sitä, millaisia teoreettisia malleja tietoisuudelle hyväksytään, ja empiirinen tutkimus taas rajoittaa mahdollisia mekanismeja, joihin psykologisia malleja voidaan soveltaa.

Olen tarkastellut kysymystä eri tieteiden suhteista melko pitkään, koska se saattaa tuoda valaistusta kahden tai useamman kulttuurin ongelmaan yleisemminkin, eikä vain nimenomaan tieteiden suhteita koskevassa keskustelussa. Jos sitä, mitä edellä sanottiin näistä suhteista, voidaan yleistää koskemaan erilaisia metodeja ja ajattelu-tapoja koskevia näkemyseroja, tullaan tulokseen, että hedelmällisempää kuin autonomisuuden ja rajalinjojen korostaminen tai toisaalta pyrkimys niiden poistamiseen jonkin tieteellisen tai muun kulttuurin hyväksi on niiden yli tapahtuva vuorovaikutus.

Toisaalta kysymys vuorovaikutuksesta ja sen merkityksestä tieteille sinänsä on vain osa laajemmasta, jota tässä voi vain ohimennen sivuta. Lienee historiallinen tosiasia, ja muutenkin ilmeistä — ja sitä on monissa yhteyksissä

korostettukin — että eri kulttuureihin kuuluvat tieteet voivat hyötyä toisistaan ei vain suoranaisen tieteellisen vuorovaikutuksen kautta, vaan epäsuorasti, luodessaan toisilleen yhteiskunnallisia mahdollisuuksia. Tekniset tieteet, soveltavat luonnontieteet ja teknologia luovat välittömiä taloudellisia edellytyksiä muille tieteille ja muille kulttuurimuodoille. Jälkimmäiset puolestaan tarjoavat ympäristön, joka tekee edelliset mahdollisiksi ja jossa ne voivat toimia. Yhteiskunnassa, jonka muut sivistykselliset perusrakenteet eivät olisi kunnossa, teknologia ja tekniset tieteet tuskin olisivat kovinkaan innovatiivisia ja kukoistavia, tai edes mahdollisia. Vaikutukset tässä suunnassa ovat ehkä vaikeammin nähtävissä, sillä ne eivät ole välittömiä eikä niitä ole helppo tarkemmin määritellä. Siksi niiden ansioita on vaikeampi arvioida ja perustella jaettaessa rahoitusta.

Silti olisi välttämätöntä pyrkiä opettelemaan tällaista arviointia ja perustelua, sen sijaan, että tyytyisi siihen, että tieteellisten kulttuurien välinen ongelma on olemassa. Muussa tapauksessa seurauksena voi olla, ja on luultavasti jo ollutkin, virhearvioita, jotka voivat olla vakavia. Vaikka tällä hetkellä muodikasta tieteidenvälisyyttä on hyödyllistä edistää ongelman pienentämiseksi, edistäminen näyttää ongelman kannalta jääneen liian vähäiseksi. Jossakin määrin tieteidenvälisyys lienee kuitenkin edistänyt erityistieteiden välistä kommunikaatiota. On selvää, että toisaalta näitä hyödyllisiä pyrkimyksiä estää, ainakin vielä tällä hetkellä, lisääntynyt kilpailu rahoituksesta ja tulosvastuullisuuden vaatimus.

Aloitin lainaamalla Snow'n luentoa, joten lopetan lainaamalla hänen myöhempiä arviotaan niistä mahdollisuuksista, joita meillä voisi olla ongelman pienentämiseksi. Täydellistä ratkaisua ei luonnollisestikaan ole, hän sanoo, sillä aikamme tuskin pystyy synnyttämään renessanssi-ihmistä. Ongelmana on ollut, että

”... suurimmalla tuntemallamme intensiteetillä koulutetut ihmiset eivät enää pysty kommunikoimaan keskenään tärkeimpien älyllisten ongelmien tasolla.” (s. 165)

Snow'n mukaan koulutuksen avulla voidaankin tehdä jotakin — jokaisella koulutuksen tasolla.

”Emme voi .. sallia, että vielä yhdelta sukupolvelta puuttuu ymmärrys ja sympatia yhtä perusteellisesti kuin meiltä.” (s. 166)

Suomessakin koulutukselliset ongelmat tässä suhteessa ovat tunnetusti vaikeasti ratkaistavia.

*Kirjoitus on Tampereen yliopiston filosofian professorin Veikko Rantalan jäähyväispuhe hänen jäätyä eläkkeelle .*

Vanhemmat ihmiset vertaavat niitä omiin muistikuviansa, nuoremmat omiin mielikuviansa. Juuri noin se oli, he huudahtelevat innoissaan ja kertovat tuttavilleen, että kylläpä oli hyvä filmi. Mutta jos yksikin detalji on väärin, he närkästyvät ja kertovat tuttavilleen, ettei filmi ole mistään kotoisin.

Helvi Hämäläisen *Säädyllysen murhenäytelmän* filmatisoinnissa kotiapulainen, tai palvelija kuten silloin sanottiin, aterioi samassa pöydässä herrasväen kanssa. Näin ei 30-luvun virkamiesperheessä tehty.

Jörn Donnerin *Angela*-kirjojen pohjalta tehdyssä televisiosarjassa poika tervehtii kartanon pihalla isäntäväkeä kädestä, mutta ei kumarra eikä ota lippalakkaa päästä. Näin ei 30-luvun hyvin kasvatettu lapsi tehnyt.

Kun Angela tapaa ensimmäistä kertaa firman nuoren juristin, hän sanoo hei ja alkaa suoraa päätä sinutella tätä. Näin ei 30-luvun nuoriso tehnyt. Tullessa toivotettiin päivää ja mennessä näkemiin. Tutustuminen tapahtui asteittain, teitittelyn kautta.

Roolihenkilöt puhuvat kieltä, jota 30-luvun yläluokka ei käyttänyt. Sillä oli oma puhetapansa, joka tosin oli muodollisempaa kuin nykyään, mutta ei niin kankeaa kuin tuon ajan teattereissa tai Suomi-filmeissä.

Voi olla, että tekijöiden mielestä kyse on niuhottamisesta. Paljon vaivaa on nähty ja rahaa kulutettu oikean vaikutelman aikaansaamiseksi. He tietävät, että on olemassa ihmislaji, jonka erikoisharrastus on etsiä vetoketjua renessanssiruhutinaan sepäluksesta. Kai kokonaisuus on sentään pääasia, he sanovat, ja ovat väärässä.

Jos kohtaukset olisi rakennettu sen varaan, että palvelija ei aterioi herrasväen kanssa, että poika pokkaa paljain päin, että tyttö teitittelee ja että puhekieli on autenttista, olisi niiden kautta voitu välittää jotain oleellista ajanjakson luokkayhteiskunnasta ja tapakulttuurista.

Tällaiset pienet virheet saattavat johtaa siihen, että sellainen suuri asia kuin tarinan uskottavuus vaarantuu. Silloin vaarantuvat myös katsojien suosio ja kaupallinen menestys, olipa taiteellinen kokonaisvaikutelma kuinka korkeatasoinen tahansa.

Knut Hamsunin vanhuudesta kertovassa televisiofilmissä epookkiset yksityiskohdat ovat kohdallaan, ainakin suomalaisesta näkökulmasta katsoen. Myös kokonaisuus on huoliteltu. Päähenkilön ja hänen vaimonsa natsisymptatioiden ristiriitainen suhde norjalaiseen vastarintaliikkeeseen tuo-

daan esiin vaikuttavasti.

Filmi alkaa v. 1935, jolloin Hamsun oli 76-vuotias, ja päättyy hänen kuolemaansa 93-vuotiaana. Kirjailija oli jo eristäytynyt omaan maailmaansa. Kansallissankaruutensa, Nobel-palkintonsa ja kansainvälisen maineensa suojassa hän saattoi ylläpitää menneiden aikojen arvoja, suvereenisti, ympärillä ta-

ARNE  
NEVANLINNA  
RUHTI-  
NAALLISTA

*Epookkifilmit ovat suosittuja samoista syistä kuin elämäkerrat: ne tarjoavat samastumiskohteita. Katsojat / lukijat seuraavat silmäkovana aikakauden merkkejä, miljöitä, huonekaluja, pikkuesineitä, puhetapoja, pukuja, hattuja, frisyrejä, radion tai television vuosimalleja.*

pahtuvista muutoksista välittämättä.

Maskuliininen autoritaarisuus ja sovinismi, rasismi, sodat konfliktien ainoana ratkaisukeinona ja täydellinen ymmärtämättömyys demokraattisia menettelytapoja kohtaan korostuivat hänen maailmankuvassaan. Yksilöpsykologille tunteille hän jätti vähän tilaa.

Suurimmassa osassa filmiä käyteään muodikasta lähikuvausta. Kamera löytää kyllä näyttelijän kasvoilta mielenliikkeitä, mutta ne tuntuvat olevan peräisin pikemminkin ohjaajan kuin Knut Hamsunin päästä. Tämä heikentää uskottavuutta.

Vasta loppumetreillä kirjailija näytättyy valokuvista tuttuna valkopartaisena monumentaalihahmona. Etäkuvaus vahvistaa uskottavuutta.

Katsojat ihmettelevät miksi Hamsun puolusti natsveja vielä senkin jälkeen kun oli kuullut heidän hirmuteoistaan. Tähän kysymykseen filmi vastaa puutteellisesti. Käsittelemättä jää se ratkaiseva tosiseikka, että Hamsun oli lajityypillinen 1. maailmansodan syyttäneen sukupolven mies.

Mistä esimerkiksi johtui, että hän vihasi englantilaisia, päinvastoin kuin useimmat maanmiehensä? Vaikuttivatko takana brittiläisen siirtomaapolitiikan häikäilemättömyys, kansanmurhat Afrikassa tai Versailles'n

saksalaisten mielestä epäoikeudenmukainen rauha?

Vastauksia löytyisi varmaan Hamsunin omista kirjoista ja kirjoituksista, mutta kuka niitä nyt etukäteen jaksaisi lukea. Jälkeenpäin sen sijaan kyllä, jos filmi antaisi siihen virikkeen.

Kaikki tuo on mennyttä aikaa, ajattelee valistunut suomalainen eurooppalaistumishuumassaan. Mutta onko todella näin?

Markiisi Juan Antonio Samaranch on rakentanut ympärilleen korporaatian, joka on kuin Francon hallinto pienoisluokassa. Tämä on johdonmukainen jatke sille tosiseikalle, että hän aina vuoteen 1975 saakka, siis 55-vuotiaaksi, oli diktaattorin uskollinen palvelija. Fasistiset arvot ovat Samaranchin persoonassa niin syvällä, ettei hän voi (eikä halua) päästä niistä eroon.

Kansainvälinen olympiakomitea on Hamsunin maailman institutionaalinen heijastuma: ällistyttävän vanhanaikainen, itseään täydentävä elin, joka on vastuussa vain johtajalleen. Harvalukuisilla naisilla on maskotin rooli. Jäsenten suut tukitaan ruhtinaallisilla, lahjuksenmakuisilla eduilla.

Hamsun käytti kilpenään kuuluisuuttaan kirjailijana, mutta ajatuksiin hän ei peitellyt. Kuutisenkymmentä vuotta nuorempi Samaranch käyttää kilpenään olympiaretoriikkaa, jonka taakse hän peittää todelliset motiivinsa eli vallan- ja rahanhimon. Kahden fasistin välisessä sinänsä absurdissa sympaattisuuskilpailussa voiton perii ilman muuta Hamsun.

Mitä tekemistä epookkifilmien autenttisuudella, Hamsunin natsimyönteisyydellä ja Samaranchin caudillokompleksilla on toistensa kanssa?

Ei mitään, jos ilmiöitä ja asioita tarkastellaan pelkästään nykyhetken ehdoilla. Mutta hyvin paljon, jos historiallisista näkökulmista tehtäisiin maan tapa.

Silloin maailmat eivät selittyisi joko psykologisesti, yksilöiden kautta, tai kulttuurisesti, yhteisöjen kautta. Tarvittaisiin molempia.

Silloin samastumista ei tapahtuisi joko yksityiskohtien tai kokonaisuuksien kautta. Tarvittaisiin molempia.

Silloin totuudellisuus, demokraattinen kontrolli ja koettelemusten sietokyky valtaisivat alaa romantiikalta, salailulta ja pettymyksiltä. Ei paljon, mutta kuitenkin.

Ihmiset tarvitsevat esikuvia ja vahvoja johtajia, sanotaan. Mutta sitä ei sanota, että kun kaikenlaiset yläluokat, hamsunit ja samaranchit korotetaan ruhtinaiksi, tulee myös heidän virheistään ruhtinaallisia.



Pienessä Paderbornin yliopistossa Saksassa on jo vuodesta 1987 ollut olemassa sosiaalitieteiden laitoksen yhteyteen perustettu Lukács-instituutti. Vuoden 1996 lopulla sen rinnalle perustettiin kansainvälinen Lukács-seura – *Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft e. V.* – vaalimaan kuuluisan unkarilaisen marxilaisen filosofin ja esteetikon muistoa. Aloitteentekijöinä olivat seuran puheenjohtajana edelleen jatkava Paderbornin yliopiston emeritusprofessori Frank Benseler, Rüdiger Dannemann (Essen) ja Werner Jung (Duisburg).

"Ainakaan Konrad Adenauer-säätiöltä emme tule saamaan rahaa", totesi Benseler lakonisesti *Weser-Kurier*-lehdelle heti seuran perustamisen jälkeen. Siitä huolimatta seura on parin olemassaolovuotensa aikana voinut kerätä jäsenikseen jo monia tunnettuja nimiä etenkin Unkarista ja Saksasta, kuten Lukácsin oppilaat Agnes Hellerin ja Mihály Vajdan, filosofit Hans Heinz Holz, László Sziklain, Ferenc Tökein ja Nicolas Tertulianin (Pariisi). Lisäksi voi mainita amerikkalaisen Heidegger-tutkijan Tom Rockmoren, esteetikot István Eörsin ja Thomas Metscherin sekä saksalaisen fasismin tutkijan Reinhard Kühnlin. Seuran julkaisee Benselerin ja Jungin yhdessä toimittamaa vuosikirjaa *Jahrbücher der internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, jota on ilmestynyt jo kaksi nidettä Peter Lang Verlagin kustantamana.

"Meistä perustajajäsenistä tuntuu aivan välttämättömältä, että yhtä hyvin tieteellis-akateemiseen kuin yleiseen yhteiskunnalliseenkin keskusteluun palautetaan se kriittinen, avoin, epädogmaattisen vasemmistolainen näkökulma, josta Saksojen yhdistymisen 'käänteen' – ja monien kansainvälistenkin käännteiden – jälkeen on luovuttu joko pakon tai opportunistin edessä",

todetaan seuran perustavassa asiakirjassa. Nimenomaan marxilaiseksi ei Lukács-seura kuitenkaan tunnustaudu.

Lukács, joka Saksassa – ja muuallakin – oli kapinoivan "68-sukupolven" suuria ihanteita, ei viime vuosina juurikaan ole käynyt kaupaksi maassa, jonka kieleen ja kulttuuriin hän kuitenkin oli täysin mitoin sitoutunut. Müncheniläinen Luchterhand-kustantamo käynnisti 60-luvun vasemmistobuumien aikana Lukácsin koottujen teosten julkaisuhankkeen. Tätä *Gesamtausgabe*a piti alkuperäisen suunnitelman mukaan tulla 17 nidettä,

## VESA OITTINEN LUKÁCS- TUTKIJAT YHTEISTÄ FOORUMIA RAKENTAMA- SSA



mutta kustantamo lopetti projektin kannattamattomana sen jälkeen kun osa 15, joka sisälsi teoksen *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, oli ilmestynyt. Tällä hetkellä sarjasta on saatavilla viimeisen osan ohella enää vain osa 8 (*Der junge Hegel*), sillä uusintapainoksia ei ole otettu. Lukácsia ei enää tahdokaan löytää Saksan kirjamarkkinoilta.

Frank Benseler on syyttänyt Luchterhandia paitsi nurjamielisestä suhtautumisesta Lukácsin jäämistöön, myös koottujen teosten tilaajien huijaamisesta. Edes kustantamon tarjous julkaista uusintapainoksena viiden niteen paketti filosofin keskeisimpiä teoksia ei ole tyydyttänyt Benselerä. Sen sijaan että Lukácsin tuotannosta napsittaisiin vain parhaat palat, olisi tärkeää saada julki hänen jäämistössään odottava runsas ja ilmeisen mielenkiintoinen materiaali, korostaa Benseler. Myös vaikeasti saatavilla olevat nuoruudenteokset Lukácsin esimarxilaiselta kaudelta ennen vuotta 1918 sekä tekstikokoelma *Über die Verantwortung des Intellektuellen* odottavat uudelleenjulkaisemistaan. Ilman niitä on hankala saada kokonaisuutta yhdestä nyt mailleen menevän vuosisadan merkittävimmästä marxilaisesta filosofista ja esteetikosta.

Lukácsin koskevan julkaisutoiminnan uudelleen käynnistäminen onkin eräs seuran keskeisiä tavoitteita. Toimintasuunnitelmassa on ilmoitettu kunnianhimoisista julkaisuhankkeista, joita on tarkoitus toteuttaa yhteistyössä Budapestissa sijaitsevan Lukács-arkiston kanssa. Valmisteilla on mm. nide aiemmin tuntemattomia tekstejä Lukácsin jäämistöstä estetiikan alalta, samoin valikoima 30-luvun kirjoituksia ja haastatteluja.

Toistaiseksi ainoat julkaisut ovat kuitenkin olleet *Jahrbuchin* kaksi nidettä, jotka molemmat ovat saaneet melko hyvän vastaanoton. Vuosikirjan 1996 tekstit liittyvät lähinnä kirjallisuudentutkimukseen ja estetiikkaan – mm. *Jordao Machado* kirjoittaa nuoren Lukácsin muotokäsitteestä, *István Fehér* Lucien Goldmanin Lukács- ja Heidegger-tulkintoista, *Fr. Löwenich* filosofian "kulttuuriteollistamisesta", jossa hän yrittää osoittaa, että Lukácsin paljon parjatun *Zerstörung der Vernunft*-teoksen eräät perusajatukset olisivatkin sovellutuskelpoisia uusmarxilaisen ja postmodernin kulttuurikriittikin kontekstissa. Vuoden 1997 niteestä taas löytyy mm. *Eva Karadin* selostus Lukácsin toteuttamatta jääneestä "Dostojevski-projektista", *Guido Oldrinin* laaja analyysi Lukácsin marxilaisesta ontologiasta, joka palautuu ainakin yhtä paljon Nicolai Hartmanniin kuin Marxiin, ja *Rüdiger Dannemannin* katsaus Lukácsin oppilaan Mihály Vajdan kehitykseen. Vajda luettiin Agnes Hellerin ohella vielä takavuosina Lukácsin perintöä vaalivan niin sanotun "Budapestin koulukunnan" tähtiniimiin, mutta nykyisin eivät kumpikaan enää pidä itseään marxilaisina.

Molemmissa vuosikirjoissa julkaitaan lisäksi aiemmin tuntemattomia Lukácsin tekstejä, esimerkiksi unkarilaisfilosofin *Günther Andersin* kanssa 60- ja 70-luvuilla käymä kirjeenvaihto, samoin pari nuoruudentartikkelia, jotka eivät koskaan löytäneet tietään Luchterhandin editioon.

Jäsenmaksu (80 DM) on melko korkea, mutta sillä hinnalla saakin myös *Jahrbuchin*, jonka seuraavasta niteestä luvataan erityisen paksua ja teemana on 75 vuotta Lukácsin maineikkaan nuoruudenteoksen *Geschichte und Klassenbewusstsein* ilmestymisestä. Seurasta tarkemmin kiinnostuneet löytävät lisätietoja internetistä osoitteella [hrz.uni-paderborn.de/lukacs/lukacs.htm](http://hrz.uni-paderborn.de/lukacs/lukacs.htm)

MARJAANA KOPPERI

# LIIKE-ELÄMÄN ETIIKKA JA TALOUDEN GLOBALISAATIO

*Liike-elämän etiikasta on Suomessa alettu keskustella yhä vilkkaammin viime vuosina. Kiinnostus aiheetta kohtaan näyttää olevan kasvamassa erityisesti yrityksissä. Tämä ilmehee esimerkiksi yritysten arvojen ja toimintaperiaatteiden määrittelyissä sekä keskusteluissa ympäristöjohtamisesta ja henkilöstötilinpäätöksistä. Liike-elämän etiikasta on myös järjestetty seminaareja ja aiheetta on käsitelty lehtien palstoilla. Myös liike-elämän etiikan opetusta halutaan lisää. Mitä liike-elämän etiikka sitten on ja miten se näkyy suomalaisessa liike-elämässä? Entä mitä ongelmia ja haasteita siihen sisältyy?*

## Yksilö, yritys, yhteiskunta

Liike-elämän etiikka voidaan jakaa kolmeen keskeiseen alueeseen tai aihepiiriin. Ensiksikin voidaan tarkastella yksilön, yksittäisen ihmisen moraalista vastuuta hänen toimiessaan erilaisissa rooleissa liike-elämässä. Tällöin pohditaan, mitä liike-elämän etiikka tarkoittaa yksittäisen työntekijän, toimihenkilön tai johtajan kannalta. Miten yksilö voi toteuttaa eettisesti oikeina pitämiään periaatteita työtehtävissään? Poikkeako työroolissa noudatettava etiikka yksityishenkilön etiikasta? Keskustelua on herät-

tänyt myös kysymys erillisen ammattietiikan tai ammattikoodien tarpeellisuudesta.

Toisen osa-alueen muodostavat yksittäisten yritysten toimintaan liittyvät eettiset kysymykset. Nämä kysymykset ovat yleensä hyvin käytännöllisiä ja liittyvät esimerkiksi ympäristönsuojeluun, henkilöstön kohteluun, tuoteturvallisuuteen tai mainontaan. Paljon on pohdittu myös sitä, kuinka eettiset näkökohdat voitaisiin saada osaksi yrityksen arkipäivää ja tavanomaista päätöksentekoa. Esimerkiksi amerikkalaisessa liikemaailmassa monet yritykset ovat laatineet eettisiä koodeja ohjaamaan toimintaansa



ja päätöksentekoaan. Suomalaisissa yrityksissä puolestaan on määritelty ”yrityksen arvoja”.

Kolmanneksi voidaan selvittää liike-elämän vastuuta niistä yhteiskunnallisista rakenteista ja institutionaalisista kehyksistä, joiden puitteissa yritykset ja liike-elämä yleensä toimivat. Nämä kehykset muodostuvat poliittisista, taloudellisista ja lainsäädännöllistä tekijöistä. Etiikan näkökulmasta ei ole samantekevää, millaisissa puitteissa liike-elämä toimii, sillä poliittiset, taloudelliset ja lainsäädännölliset tekijät voivat joko ehkäistä tai edesauttaa eettisten näkökohtien huomioonottamista. Mikäli ne suosivat ennemminkin epäeettistä kuin eettisesti vastuullista toimintaa, yksilöiden tai yritysten saattaa olla vaikeaa toimia eettisesti oikeina pitämiensä näkemysten mukaisesti. Voidaan esimerkiksi kysyä, onko ympäristölainsäädäntö järjestetty niin, että ympäristön suhteen vastuullisesti toimivilla yrityksillä on muita paremmat mahdollisuudet menestyä, vai onko ympäristövelvoitteiden huomiotta jättäminen yrityksen menestyksen kannalta kannattavampaa? Tai edellyttääkö kansainvälisessä kilpailussa menestymisen pyrkimystä osallistua mahdollisimman vähän ympäröivän yhteiskunnan hyvinvoinnin kustantamiseen, esimerkiksi siirtämällä toimintoja maasta toiseen halvemmän työvoiman ja alhaisempien verojen perässä?

Liike-elämän etiikan oppikirjat keskittyvät suurimmalta osaltaan toiseen osa-alueeseen, yksittäisen yrityksen velvoitteisiin ja vastuisiin.<sup>1</sup> Kaikkein vähimmälle huomiolle on jäänyt kolmas osa-alue. Mielestäni se on kuitenkin tärkein. Kun talous toimii yhä suuremmissa määrin globaalisti, on tärkeää kiinnittää huomiota niihin ehtoihin, joiden puitteissa yleismaailmallinen talousjärjestelmä toimii. Jos esimerkiksi kansainvälisen kilpailun toimintaperiaatteet edellyttävät lyhytnäköisen taloudellisen hyödyn tavoittelua ympäristön ja henkilöstön kustannuksella, yksittäisessä yrityksessä voi olla vaikeaa toimia toisin, vaikka halua tähän olisikin.

## Yritysten arvot

Suomalaisessa liike-elämässä ja yrityksissä etiikka näyttää tarkoittavan pääasiassa keskustelua yritysten arvoista. Yritysten johtajat näyttävät ajattelevan, että eettistä vastuuta ilmentetään nimenomaan muotoilemalla yrityksen arvot ja velvoittamalla henkilöstö toimimaan niiden mukaisesti. On mielenkiintoista, että nämä arvot ovat hyvin samanlaisia eri yrityksissä. Asiakas, henkilöstö ja taloudellinen tulos on jossain muodossa kirjattu hyvin monien yritysten arvoihin. Myös yhteistyö, avoimuus, vastuu ja jatkuva kehittäminen mainitaan usein.<sup>2</sup>

Yritysten arvot voivat olla hyvä keino luoda yhteishenkeä ja yhteenkuuluvuutta yrityksen sisällä. Niiden avulla voidaan määritellä yrityksen oma tapa toimia ja tehdä tietäväksi tärkeät asiat tai ohjeet, joita kaikkien yhtiön jäsenten odotetaan noudattavan. Hyvän ilmapiirin ja yhtenäisten toimintatapojen luominen on tietenkin positiivinen seikka sinänsä, mutta ongelmia voi syntyä, jos liike-elämän etiikalla tarkoitetaan pelkästään sitä. Tämänäyttöisen arvojen määrittelyn heikkoutena on se, että arvot näyttävät olevan lähinnä yrityksen sisäisiä toimintaperiaatteita, johtamistapaa ja yleensä yrityskulttuuria ja ilma-piiriä määrittäviä tekijöitä. Ne ovat liiketoiminnan näkökulmasta muotoiltuja ja sitä ohjaavia periaatteita. Sellaisinaan ne eivät välttämättä sano mitään yrityksen velvollisuuksista ja vastuista ulkopuolisia kohtaan. Ne eivät kerro, mikä on yrityksen vastuu esimerkiksi alihankkijoi-

taan, yhteistyökumppaneistaan, ympäristön hyvinvoinnista tai ylipäänsä sen yhteiskunnan hyvinvoinnista, jossa yritys toimii. Ekologiset ja sosiaaliset seikat voidaan tietysti ottaa erikseen huomioon. Monilla yrityksillä onkin erilliset ympäristöohjelmansa. Yritysten arvojen listoilla ekologisia ja sosiaalisia tekijöitä (henkilöstöä lukuun ottamatta) ei kuitenkaan useinkaan mainita.

## Liike-elämän etiikka ja maailmantalous

Toinen arvojen määrittelyä ja yksittäisen yrityksen toimintamahdollisuuksia laajemminkin koskeva ongelma on kysymys, kuinka yksittäinen yritys pystyy toimimaan yrityksessä tärkeinä pidettyjen arvojen puolesta kun talouden ja liike-elämän pelisäännöt määräytyvät yhä enemmän kansainvälisellä arenalla. Monien talouden globalisaatiosta kirjoittaneiden mielestä globalisaatio heikentää yksittäisen yrityksen toimintamahdollisuuksia. Vaikka yrityksessä haluttaisiinkin ottaa huomioon omien arvojen lisäksi myös toiminnan ekologiset ja sosiaaliset ulottuvuudet, globaalin taloudellisen kilpailun olosuhteissa mahdollisuudet tähän saattavat olla vähäiset. Tämän näkemyksen esittää esimerkiksi David Korten Suomessakin tunnetuksi tullessa teoksessaan *Maailma yhtiöiden vankina*.<sup>3</sup>

Kortenin mukaan liike-elämässä ei voida ottaa huomioon eettisiä näkökohtia, vaikka yksittäisissä yrityksissä näin haluttaisiinkin tehdä. Hänen mielestään

”ongelma ei ole liiketoiminnassa tai markkinoinnissa sinänsä, vaan pahasti korruptoituneessa maailman talousjärjestelmässä, joka riistyytyy inhimillisen hallinnan ulottumattomiin. Tämän järjestelmän dynamiikasta on tullut niin voimakas ja perverssi, että yhtiöiden johdon on yhä vaikeampaa enää pitää toimintaansa yleisen edun piirissä, olivatpa heidän moraaliset arvotuksensa ja omistautumisensa kuinka yleviä hyvänsä”.<sup>4</sup>

Kansainvälisen yritysjohtamisen konsultti Thomas GrosJean toi esiin saman asian Kauppalehti Option haastattelussa muutama vuosi sitten. GrosJeanin mukaan ”pörssin suurimpia yrityksiä määräävät liikkuvat kansainväliset institutionaaliset sijoittajat”.<sup>5</sup> Nämä eivät ole kiinnostuneita siitä, miten vastuullisesti yritys huolehtii ympäristöstä tai henkilöstöstään tai kuinka hyvin se osallistuu yhteiskunnallisen hyvinvoinnin luomiseen esimerkiksi työllistämällä ja veroja maksamalla. Sijoittajat etsivät vain mahdollisimman nopeita ja suuria tuottoja ja siirtävät rahansa nopeasti yrityksestä toiseen. Tämä pakottaa yritykset jatkuvasti karsimaan kustannuksiaan, vähentämään työvoimaa ja kaventamaan organisaatiota. Globaalin taloudellisen kilpailun oloissa yritykset eivät pysty ottamaan huomioon toimintansa ekologisia ja sosiaalisia vaikutuksia, vaan niiden tärkeimmäksi tehtäväksi jää nopeita tuottoja hakevien sijoittajien odotusten tyydyttäminen.

Arvostelijoiden, esimerkiksi Kortenin, mielestä tämä johtaa yritykset kilpailemaan sillä, kuinka selvitä työvoimaja ympäristövastuistaan ja yleensä yhteiskunnallisista velvoitteista mahdollisimman pienin kustannuksin. Yritysten sijoituspaikkoja tavoittelevat yhteiskunnat se puolestaan johtaa kilpailemaan mahdollisimman alhaisella ympäristön ja työvoiman suojelun tasolla, pienillä työvoimakustannuksilla ja kevyellä verotuksella:

”Eri alueiden avautuessa maailmantaloudelle yhtiöt

mitä todennäköisimmin ottavat hyödyn alueiden välistä eroista käyttämällä hyväksi niiden edullisimpia puolia suhteessa palkkoihin, markkinointimahdollisuuksiin, työnormeihin, veroihin, ympäristösäädöksiin, paikallisiin palveluihin ja inhimillisiin voimavaroihin. Maailmanlaajuinen toiminta järjestyy siis niin, että tuotanto siirretään sinne missä kustannukset ovat pienimmät, myynti sinne missä ostovoimaa on enemmän ja voitot siirretään sinne missä vero-  
taakka on kevein.”<sup>96</sup>

Niin GrosJeanin kuin Kortenin mielestä globaali talousjärjestelmä määrää ne ehdot, joiden puitteissa liiketoimintaa – ainakin pörssi-yhtiöissä – harjoitetaan. GrosJeanin mukaan ”opetus on siinä, että jos aiot toimia ja rahoittaa liiketoimintaasi globaalissa mitassa, peli ei salli mitään vaihtoehtoista strategiaa.”<sup>97</sup> Kortenin puolestaan arvostelee näkemystä, jonka mukaan

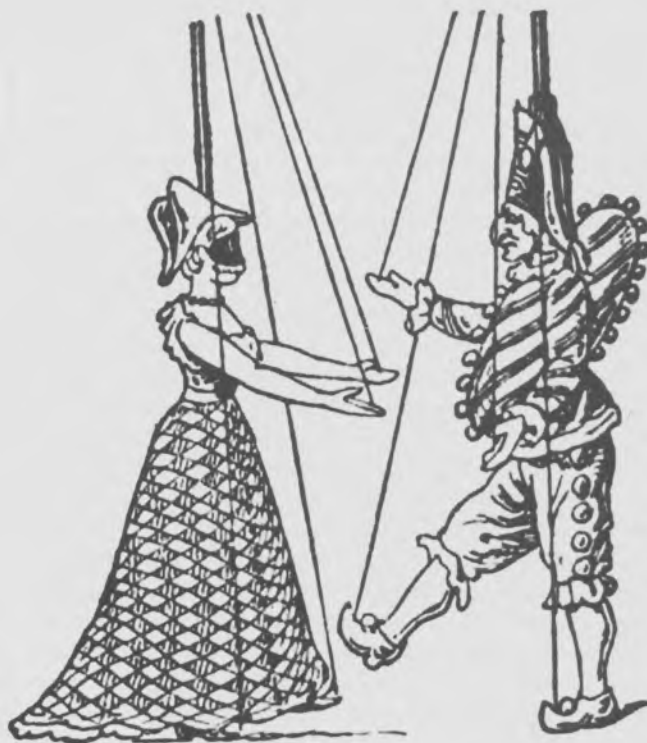
”vihertyvä johtamistapa ratkaisee maailman sosiaaliset ja ekologiset ongelmat maailmanlaajuisten vapaiden markkinoiden puitteissa. Kun rahoitusmarkkinat hakevat maksimaalisia lyhytnäköisiä voittoja ja yhtiökaapparit ovat valmiina romuttamaan minkä tahansa yrityksen, joka ei ulkoista kaikkia mahdollisia kulujaan, on epärealistista ajatella, että ongelmat ratkeaisivat kohottamalla toimitusjohtajien sosiaalista vastuuntuntoa. Monet toimitusjohtajat tiedostavat sosiaalisen vastuunsa. Ongelma on saalistukseen perustuva järjestelmä, joka vaikeuttaa heidän asemaansa. Yhtiönsä sosiaalisen roolin tiedostavat toimitusjohtajat joutuvat kohtaamaan kauhistuttavan pulmatilanteen. Heidän täytyy joko tehdä näkemystensä vastaisia myönnytyksiä tai ottaa syrjäytetyksi tulemisen riski.”<sup>98</sup>

GrosJean huomauttaakin, että ”pohjoismaissa kaikki pörssiin listautuneet yritykset eivät vielä ole ymmärtäneet, minkälaisiin sääntöihin ne ovat samalla sitoutuneet.”<sup>99</sup>

GrosJeanin ja Kortenin näkemystä voi tietysti pitää liioittelevana ja liian negatiivisena. Yritysten vaihtoehdot eivät ehkä ole näin rajoitettuja edes yleismaailmallisen taloudellisen kilpailun oloissa. Vaikka monet yritykset toimivatkin heidän kuvaamallaan tavalla, ei ole itsestään selvää, että ”peli ei salli mitään vaihtoehtoista strategiaa”. Oltiinpa tästä seikasta mitä mieltä tahansa, maailmantalouden toimintaperiaatteisiin on aiheellista kiinnittää huomiota. Voidaan kysyä, millaisia haasteita talouden globalisaatioprosessi asettaa liike-elämän etiikalle. Millä tavalla ekologinen ja sosiaalinen vastuu voitaisiin ottaa huomioon yrityksen toiminnassa myös globaalien taloudellisten kilpailun oloissa?

### Onko vastuu yritysjohtajan vai poliitikon?

Sosiaalisten ja ekologisten tekijöiden huomioon ottamiseksi liike-elämässä voidaan esittää (ainakin) kaksi ratkaisumallia. Ensimmäisen vaihtoehdon mukaan on korostettava yksittäisen yrityksen vastuuta. Ekologiset ja sosiaaliset kysymykset on sisällytettävä yrityksen tavanomaiseen toimintaan. Yritysten johto, asiakkaat ja omistajat tai sijoittajat olisi saatava ajattelemaan, että nämä seikat kuuluvat itsestään selvinä osina korkealuokkaiseen liiketoimintaan, eivätkä ole jotain ylimääräistä, muusta toiminnasta erillistä puuhastelua. Olisi luotava kokonaisvaltainen ja riittä-



vän yksityiskohtainen järjestelmä, jossa taloudellisilla, ekologisilla ja sosiaalisilla seikoilla on oma paikkansa. Tällaisia kokonaisvaltaisia järjestelmiä on jo olemassa muilla liiketoiminnan alueilla. Esimerkiksi ympäristöasioiden hallinnassa sovelletaan ympäristöjohtamista ja tuotteen tai palvelun laatua koskevissa kysymyksissä laatujohtamista (TQM - Total Quality Management).

Erityisesti ympäristöasioiden hoidosta onkin jo pitkälti tullut osa jokapäiväistä liiketoimintaa. Ympäristövastuun hoitamiseksi on luotu erilaisia arviointijärjestelmiä ja laatu-luokituksia, joiden avulla voidaan tarkastella yrityksen toimintaa suhteessa ympäristöön. Puhutaan ympäristöjohtamisesta ja laaditaan ympäristöraportteja. Joillakin aloilla on määritelty kansainvälisiä periaatteita, joiden noudattamiseen tämän alan yritykset ovat sitoutuneet (esim. Responsible care -ohjelma kemian teollisuudessa). Näissä järjestelmissä ja ohjelmissa ympäristönsuojelua tarkastellaan kokonaisvaltaisesta näkökulmasta. Ympäristövastuu koskee kaikkea toimintaa tuotekehityksestä ja raaka-aineista kuljetukseen, tuotantoon, jakeluun, käyttöön ja vielä tuotteen kierrättämiseen tai hävittämiseenkin. Se koskettaa myös yrityksen organisaatiota, johtamistapaa, yrityskulttuuria ja vuorovaikutusta. Vastuu ulottuu myös alihankkijoiden ja yhteistyökumppaneiden toimintaan. Ympäristövastuu ei siis ole vain yksittäisen tuotteen parantamista eikä vain johonkin tiettyyn asiaan, esimerkiksi saastepäästöihin, puuttumista.

Myös laatuajatteluun (TQM) sisältyy kokonaisvaltainen näkökulma. Laatu ei ole vain valmiin tuotteen ominaisuus, vaan se koskee koko toimintatapaa: päätöksentekojärjestelmää, tuotantoa, markkinointia, asiakassuhteita, yhteistyökumppaneita. Kokonaisvaltaisuus mahdollistaa monien etiikan kannalta keskeisten seikkojen sisällyttämisen laatuohjelmiin.<sup>10</sup> Järjestelmän puitteissa voidaan arvioida esimerkiksi yrityksen vastuuta henkilöstön ja ympäröivän yhteiskunnan hyvinvoinnista. Laatu-konsultti Eija Anttonen mukaan erilaisten laatu-palkintojen kriteereihin sisäl-



tyvät jo nykyiselläänkin mm. seuraavat sosiaalista vastuuta koskevat seikat:

"[...] Suuntaus tulevaisuuteen. Laadun ja alansa johtajaseman saavuttaminen edellyttää suuntautumista tulevaisuuteen ja pitkäaikaista sitoutumista asiakkaisiin, henkilöstöön, omistajiin, yhteistyökumppaneihin sekä yhteiskuntaan.

– Yhteistyö. Yhteistyön tavoitteena on sekä sisäisten että ulkoisten yhteistyökumppaneiden hyöty ja koko ympäröivän yhteisön hyvinvointi.

– Julkinen vastuu. Organisaation laatutoiminnan tavoitteisiin sisältyvät toiminnan etiikka, kansalaisten turvallisuus ja terveys sekä ympäristöhaittojen syntymisen ja luonnonvarojen tuhlauksen estäminen. Nämä toteutetaan oman toimialan perusvaatimukset ylittävällä tavalla."<sup>11</sup>

Mikäli laatujärjestelmiä ei ymmärretä liian teknisesti vaan todella koko toimintatapaa ohjaavana mallina, ja mikäli sellaisille ilmaisuille kuin "ympäröivän yhteisön hyvinvointi" annetaan riittävän selkeä sisältö, eettiset näkökohdat voitaisiin sisällyttää jo olemassaoleviin järjestelmiin. Näin niiden huomioonottamista varten ei tarvitsisi luoda erillistä järjestelmää, vaan ne kuuluisivat jo määriteltäisiin korkealuokkaisen toiminnan kriteereihin.

Arvostelijat eivät kuitenkaan usko yksittäisten yritysten tai johtajien ponnisteluihin etiikan alueella. Esimerkiksi Kortenin edustaman kannan mukaan yksittäiset yritykset ja johtajat eivät voi toimia sosiaalisesti ja ekologisesti vastuullisesti vaikka haluaisivatkin: "Sosiaalinen vastuu on tehotonta maailmanlaajuisilla markkinoilla, eivätkä markkinat siedä pitkään niitä, jotka eivät poista löysiä sieltä missä se suinkin on mahdollista."<sup>12</sup> "Saalistusmarkkinat julistavat vastuuntuntoiset johtajat 'tehottomiksi' ja puhdistavat järjestelmän heidänlaisistaan."<sup>13</sup>

Toinen vaihtoehto sosiaalisten ja ekologisten tekijöiden sisällyttämiseksi talouselämään onkin poliittista yhteistyötä korostava. Tämän näkemyksen mukaan haluttuun lopputulokseen päästään vain poliittisen päätöksenteon avulla, instituutioita ja rakenteita muuttamalla. Jos talous toimii globaalisti, on sen ekologisista ja sosiaalisista ehdoistakin päätettävä kansainvälisellä tasolla. Kansainvälisen poliittisen yhteistyön avulla on luotava sellaiset sitovat pelisäännöt, jotka ottavat huomioon taloudellisen toiminnan ekologiset ja sosiaaliset reunaehdot.

Jotkut tämän näkemyksen edustajat pitävät Euroopan Unionia ja erityisesti sen rahaliittoa merkittävänä mahdollisuutena kansainvälisten pelisääntöjen luomiseksi. Rahaliitto tarjoaisi mahdollisuuden asettaa maailmankaupalle sosiaalisia ja ekologisia vähimmäisvaatimuksia.<sup>14</sup> Joidenkin tutkijoiden mielestä Euroopan Unionissa halutaankin yhä enemmän ottaa huomioon ekologiset ja sosiaaliset kysymykset. Esimerkiksi professori Esko Antolan mukaan "sosiaalinen omatunto ja politiikka on palannut Euroopan Unioniin. Thatcherilaisesta yksilön vastuuta voimakkaasti korostavasta politiikasta on siirrytty sosiaalisen vastuun suuntaan. Heiluri on heilahtanut ääriasennosta selvästi takaisin päin." Antola toteaa, että

"eurooppalaiset yhteiskunnat nojaavat sosiaaliseen turvaverkkoon, se on osa historiaa ja sosiaalista perinnettä ja siitä luopuminen on poliittisesti mahdotonta. Euroopan unionin piirissä tunnustetaan nyt julkisen sektorin ja julkisten palveluiden merkitys, kun Amster-

damin sopimukseen lisättiin julkiset palvelut määräävä artikla."<sup>15</sup>

Globaalisti toimivassa taloudessa ei Euroopan Unionin kaan toiminta yksinään riitä jos muu maailma toimii toisenlaisten sääntöjen mukaan. EU voi kuitenkin omilla toimillaan vaikuttaa sosiaalisesti ja ekologisesti vastuulliseen suuntaan, mikäli EU-maiden poliittiset päättäjät niin haluavat. Nähtäväksi jää haluavatko he.

## Globaali talous, globaali etiikka

Mikäli Kortenin ja GrosJeanin näkemys pitää paikkansa, liike-elämän etiikka yksittäisen yrityksen toimintana on merkityksetöntä. Tarvitaan poliittista päätöksentekoa ja instituutioiden, rakenteiden ja sääntöjen muutoksia. Yksittäisen johtajan tehtäväksi jää korkeintaan tilanteen tuominen julki ja yleiseen tietoisuuteen. Mutta vaikka yksittäisillä johtajilla ja yrityksillä olisikin enemmän pelivaraa kuin Kortenin ja GrosJean uskovat, instituutioita ja pelisääntöjä tarvitaan silti. Mikäli ihmisten ja luonnon hyvinvoinnista halutaan todella huolehtia, sitä ei voida jättää pelkästään vapaaehtoisen toiminnan ja yksittäisten johtajien vastuullisuuden varaan. Sosiaalisesti ja ekologisesti vastuullinen talous tarvitsee sitovia sääntöjä. Globaali talous edellyttää globaalia etiikkaa.<sup>16</sup> Sosiaalisten ja ekologisten tekijöiden huomioon ottaminen liike-elämässä edellyttää siis sekä yritysten ja niiden johtajien että poliittisten päättäjien toimintaa. Molempien ryhmien edustajien on sitouduttava eettisesti vastuulliseen toimintaan, mikäli talouden halutaan toimivan sosiaalisesti ja ekologisesti keskeisellä tavalla.

## Viitteet

1. Ks. esim. DeGeorge 1990; Des Jardins J & McCall 1985; Hoffman M & Moore 1990.
2. Ks. Puolakka 1995. Ks. Myös Vakuutusväki (3/98, 10-11), jossa esitellään neljän suomalaisen vakuutusyhtiön arvot ja niiden johtajien näkemys etiikan merkityksestä liike-elämässä, erityisesti vakuutusosalalla.
3. Korteni 1997.
4. Korteni 1997, 29.
5. GrosJean 1996, 20.
6. Korteni 1997, 167.
7. GrosJean 1996, 22.
8. Korteni 1997, 275.
9. GrosJean 1996, 20.
10. ks. Anttonen 1995; Raiborn & Payne, 1995. Raibornen ja Paynen mielestä TQM voidaan suorastaan samaistaa liike-elämän etiikan kanssa. Laatuajattelu ja liike-elämän etiikka puhuvat pohjimmiltaan samasta asiasta. Heidän mielestään pyrkimyksessä muotoilla yrityksen eettisiä koodeja tai säännöstäjä ja pyrkimyksessä ohjata toimintaa laatuajattelun periaatteiden mukaisesti on itse asiassa kyse samasta asiasta. Tämän käsityksen mukaan TQM -ajatteluun sisältyy monia asioita, joita on aiemmin on erityisesti Yhdysvalloissa pyritty tuomaan esille esimerkiksi eettisten koodien avulla. En kuitenkaan usko, että etiikkaa ja laatujohtamista voidaan samaistaa tällä tavalla. Sen sijaan laatujohtaminen voisi tarjota hyvän keinon sisällyttää eettiset näkökohdat yrityksen jokapäiväiseen toimintaan aivan kuten ympäristöjohtaminen ja ympäristöjärjestelmät ovat tehneet ympäristöasioiden hallinnan osalta.
11. Anttonen 1995, 54.
12. Korteni 1997, 310.
13. Korteni 1997, 270.

- 14 Tämän näkemyksen puolesta ovat puhuneet esimerkiksi Martin ja Schumann 1998. Samanlaisia puheenvuoroja on esitetty myös eduskunnan Emu-keskusteluissa keväällä 1998. Näissä keskusteluissa monet puhujat totesivat, että talouden maailmanlaajuinen yhdentymisen muodostaa eurooppalaiselle hyvinvointiyhteiskunnalle sen varsinaisen uhan, jota vastaan Euroopan maat voivat rahaliitossa yhdessä taistella.
- 15 Antola 1998, 7.
- 16 Globaalista etiikasta on puhuttu viime vuosina mm. saksalaisen teologin Hans Küngin aloitteesta käynnistyneessä ns. *Weltethos*-prosessissa. Tähän globaalia etiikkaa koskevaan vuoropuheluun on osallistunut niin poliitikkoja kuin eri uskontojen sekä kansainvälisten järjestöjen, esim. YK:n eri organisaatioiden, edustajia. Ks. Küng 1990, 1997 ja 1998.

### Kirjallisuus

- Esko Antola, "Rahaliitto vahvistaa keskushallintoa", Pekka Rinteen haastattelu. *Polemiikki* 1, 1998, 6-7.
- Eija Anttonen, Laatuajattelusta laadun tekemiseen, teoksessa Eija Anttonen, Seppo Helakorpi, Pauli Juuti, Hilikka Summa, Matti Suonperä (toim.) *Laatua koulun*. WSOY, Helsinki 1995, 41-65.
- R DeGeorge, *Business Ethics*. MacMillan, New York 1990.
- J Des Jardins & J McCall, *Contemporary Issues in Business Ethics*. Wadsworth, Belmont 1985.
- Thomas GrosJean, Vakituinen työntekijä on rasite, Veijo Sahiluoman haastattelu. *Kauppalehti Optio* 8.2.1996, 20-22.
- M Hoffman & J Moore (toim.), *Business Ethics. Readings and Cases in Corporate Morality*. McGraw Hill 1990.
- David Korten, *Maailma yhtiöiden vallassa*. Like, Helsinki 1997.
- Hans Küng, *Projekt Weltethos*. Piper, München 1990.
- Hans Küng (toim.), *Vastuun aika, puheenvuoroja eettisestä maailmanjärjestyksestä*, suom. Taisto Nieminen, suomenkielisen version toimittaja Reijo E. Heinonen. Pohjoinen, Oulu 1997.
- Hans Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Piper. München 1998 (on myös englanniksi: *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. SCM Press, London).
- Hans-Peter Martin & Harald Schumann, *Globalisaatioloukku, hyökkäys demokratiaa ja hyvinvointia vastaan*. Vastapaino, Tampere 1998.
- Tuukka Puolakka, *Liike-elämän eettiset koodit*, julkaisematon pro gradu -tutkielma. Helsingin kauppakorkeakoulu 1995.
- Cecily Raiborn, Dinah Payne, TQM: Just What the Ethicist Ordered. *Journal of Business Ethics* 15, 1995, 963-972.

JUHA VARTO

# EKONOMISMI JA ELÄMÄ:

## Pohdintoja talousajatteluun kuuluvan moraalin perustoista ja muutoksesta

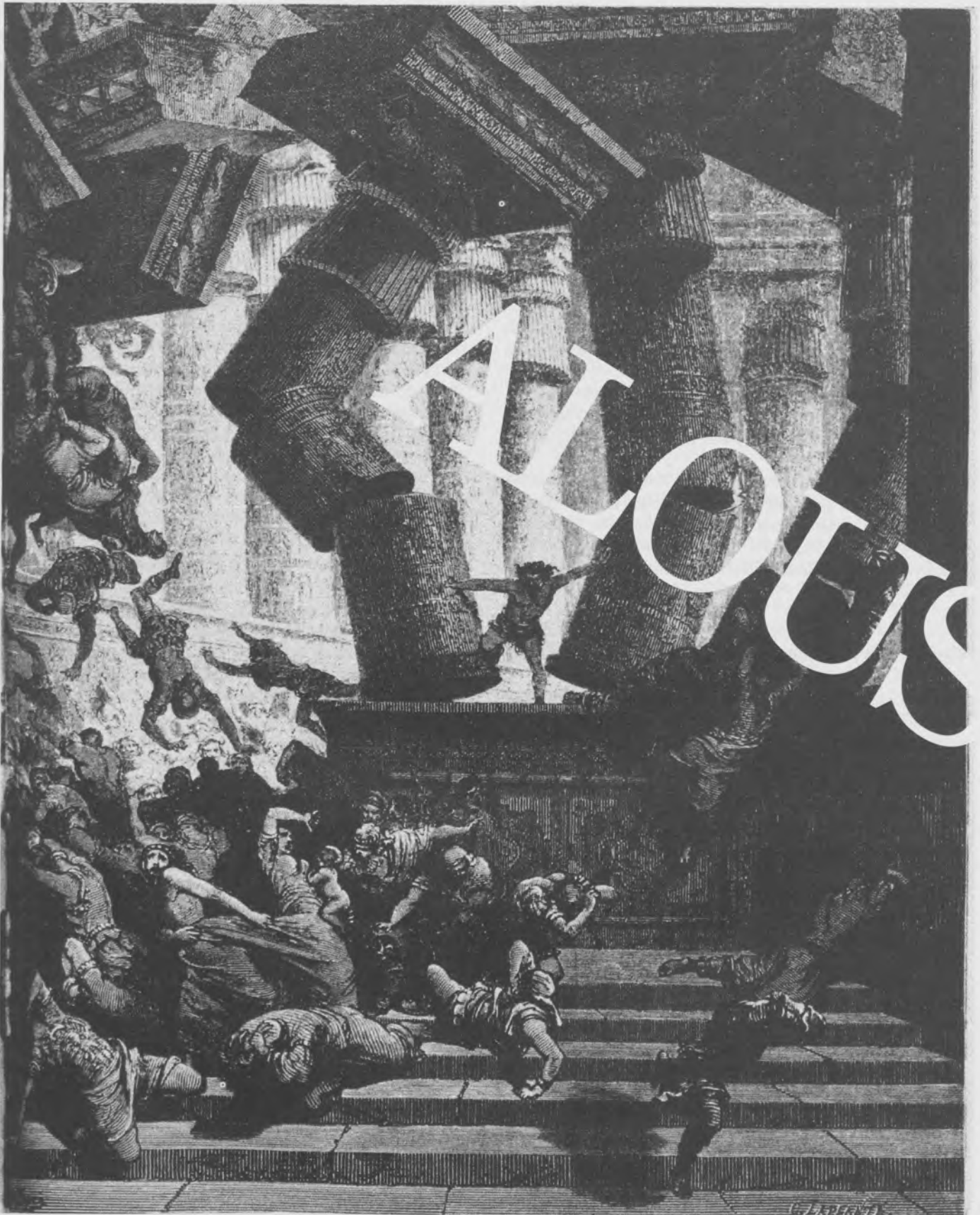
*Edmund Husserlin kritiikki naturalistista ja muutenkin alkeellista skientismistä vastaan herätti varsin vähän keskustelua syntyaikanaan 1930-luvulla. Se pantiin yleisen tiedekeskustelun tiliin, saman, jossa muilla tavoin pohdittiin tieteen teknistä tendenssiä. Hyvin harvat huomasivat, että Husserlin pääponnin oli tieteen moraalittomuus.*

Tämä sama keskustelu on jäänyt eloon, mutta sen rinnalla on kulkenut kolmisenkymmentä vuotta keskustelu tieteen moralista ja erityisesti teknisesti ymmärretyn tieteellisen ajattelutavan – eräänlaisen byrokraattisen ensyklopedismin – ongelmas- ta. Tutkimuksen monipuolistuessa ja muuttuessa hallinnollisesti raskaaksi ja tuloksiltaan varjeltavaksi tieteellisen ajattelutavan perusideat – julkisuus, vapaus ja keskusteltavuus – ovat jääneet merkityksettömiksi iskusanoiksi. Samalla myös ihmisen elämän ja tieteellisen toiminnan suhde on muuttunut: enää ei etsitä ratkaisuja itsestään elämässä syntyneisiin ongelmiin vaan itse tieteen järjestelmässä syntyneisiin probleemeihin. Jos tieteellinen tutkimus joskus paransi elämää ja elinolosuhteita ja toteutti tällä tavoin tiettyä moraalista tehtävää, se nyt toteuttaa tuon byrokraattisen ensyklopedismin tehtävää. Elämä ei toimi enää tiedon kontrollina, koska mikään tieto, mitä tutkimus tuottaa, ei osu elämään tunnistettavalla tavalla.

Husserlia kiinnosti ennen kaikkea löytää tapa, jolla elämis- maailma pystyy kontrolloimaan tieteellisen tutkimuksen maail- ma. Vaikka jälkimmäinen on edellisen osa, se – kuten monet muutkin osat – voivat elää niin omaa elämäänsä, että niissä ei noteerata kontrolloitavia.

Husserl puhuu 1800-luvun perinnöstä. Hän sanoo, että 1900-luku sai perinnöksi tieteellisen järjen hypostasoinnin naturalismissa ja objektivismissa, jotka eivät ole niinkään ideologioita kuin tekniikoita. Me puhumme usein näistä suhtautumista- voista tieteen tai tutkimuksen ideologioina, mutta vain harvat uskovat niihin ideologioina; tilanne oli sama Husserlinkin aika- na, jolloin katsottiin, että ideologiat voivat olla vaarallisia tie- teelle mutta tekniikat eivät. Husserl oli eri mieltä. Hän piti pe- rintöä tekniikoiden perintönä, eräänlaisena museona, joka vai- vaa yhä tutkimustyötä ja varsinkin tieteen sisällä omaa arvioin- tia. Juuri tekniikat etäännyttävät elämismaailman ja tieteen toisistaan.





Nykyisessä tieteenfilosofisessa keskustelussa tämä ilmiö näkyy oudolla tavalla: tieteen historiallisuuden ja tieteen yleisen suhteellistamisen hypostasointi muuttuu jonkinlaiseksi uudenaikaiseksi historismiksi, jossa tavoitellaan samaa naturalismia ja objektivismia kuin edellisessäkin, mutta nyt liittämällä siihen elämämaailmallisia dokumentteja; esimerkkinä on Kuhnista alkanut keskustelu. Lopputulos on joka tapauksessa skientistinen, sillä ratkaiseva perusta

olennaisen valitsemisessa on tieteen oma elämä, ei ihmisen elämä. Tieteen oma elämä on tietenkin metafora, mutta käytännössäkin kyse on subjektista, joka itse valitsee kontekstinsa.

Juuri tätä tarkoittaa, kun tieteellinen toiminta koetaan tärkeäksi ja onnistuneeksi, vaikka sen seuraukset ihmisten elämään olisivat kielteiset tai vain kiertäen myönteiset (useamman sukupolven kautta tai vain tietyille ihmisille).

Vanha lääketieteen arroganssi on kaikkien tieteenalojen arroganssia: 'onnistunut leikkaus vaikka potilas kuoli'.

Esimerkiksi psykologiassa, tässä Modernin päätieteessä, on siirretty kokonaan luottamaan manipulaation aikaansaannoksiin siitä huolimatta, että missään - vähiten psykologiassa - on edes yritetty esittää käsitystä siitä, mitä ihminen ja hänen elämänsä ovat. Tuloksena on satunnaisiin uskomuksiin perustuva tekniikka, jolla ihmisiä normalistetaan. Vaikka normaalia ei ole tieteellisesti tai kokeuksellisesti määritelty, se tunnetaan hallinnollisesti. Itseys, yksilöllisyys ja vapaus eivät kuulu tähän hallinnolliseen määritelmään, mutta silti psykologiassa "tiedetään", mitä ihminen on.

Psykologiassa sielun tilalle on astunut *management*. Niinpä ei olekaan ihmeellistä, että mainostoimittajat, ekonomit ja hallintotieteilijät ovat ahkerimpia psykologiatieteen tulosten käyttäjiä.

Sama pätee myös kasvatustieteeseen ja sen lähialueisiin, joissa byrokraattinen ote ja teknologiat ovat merkityksellisempiä kuin ideaalit tai päämäärät, joille nämä tieteet alunperin rakensivat.

Tieteelle on tullut varsinaiseksi riippumattomuuden merkiksi sen skientistinen luonne: sen ei tarvitse eikä se saa välittää ihmisestä vaan ainoastaan omasta "laistaan", tieteellisestä nomologiasta, jonka sääntöjä tutkii tietees-täkin riippumaton (kaksinkertaisesti riippumaton) tieteenfilosofia.

## Esimerkkinä ekonomismi

Artikkelissaan *The Life-World Roots of Economy* Kenneth W. Stickers<sup>1</sup> esittää, millä eri tavoilla ekonomiset tieteet - yrityksen taloustieteet sekä kansantaloustieteet - ovat räikeimpiä esimerkkejä skientismistä ja kuinka juuri ne vaikuttavat voimallisimmin tavallisen yksittäisen ihmisen elämään.

Stickers esittää päälähtökohdakseen taloustieteissä käytetyt tavanomaiset taloudelliset tekijät, nimittäin

- (i) niukkuuden periaatteen
- (ii) markkinoiden käsitteen, ja
- (iii) taloudelliset arvot.

Näiden tekijöiden tarkemman tulkinnan avulla hänen mielestään on mahdollista palauttaa ekonomistinen ajattelutapa takaisin aidoksi taloustieteeksi, jolla on muukin kuin tieteen sisäinen tehtävä. Tämä tarkoittaisi siis, että taloustiede olisi koko ajan tiedettä, jonka side ihmiseen ja ihmisen hyvinvointiin olisi aktiivisesti vaikuttamassa.

## Niukkuus luo tilanteen

Stickers esittää ekonomismin käsitykset niukkuuden periaatteen perustaksi. Nämä ovat:

1. Maapallon resurssit ovat rajalliset
2. Ihmisen tarpeet ovat rajattomat
3. Tästä epäsuhdasta syntyy arvo.

Stickers toteaa, että tämä asetelma näyttää itsestään selvältä. Asetelmaa voidaan tukea monin eri tavoin ja se sitä paitsi vastaa hyvin itsekkään kokemusta. Tämä tosin pätee ainoastaan kulutusyhteiskunnassa, jossa ihmisellä ei ole itsellään selvää suhdetta siihen, mistä katsotaan ole-

van niukkuutta muun kuin jakelun kautta. Yhteisöissä, joissa kaikki tarpeellinen tuotetaan itse, koetaan yleensä luonto (ja siis maapallo) runsauden sarvena, joka pystyy tuottamaan kaiken, mitä ihminen tarvitsee. Tässä on selvä eroavuus esiteollisen ja jälkiteollisen ajattelutavan välillä.

Yhteisöissä, jotka kokevat luonnon ehtymättömäksi aareitaksi, jonka antimien käyttöönotto on vain kiinni ihmisen kekseliäisyydestä, ymmärretään niukkuuden periaate ihmisen osana: inhimillinen elämä on niukka, sillä se on rajallinen. Siihen verrattuna luonto on ehtymätön, uusiutuva ja runsas.

Ratkaiseva ero esiteollisen ja jälkiteollisen ajattelutavan välillä on siinä, että niukkuus - tämä ekonomistien peruskäsite, joka antaa sisällön arvoille - on siirretty pois ihmisen elämästä, objektivoitu. Itseasiassa niukkuus on hypos-tasoitu (so. sille on annettu oma elämä) ja täten sen merkitys inhimillisen elämän arvottajana on kadonnut. Voi väittää, että ekonomistinen ajattelutapa on erällä tavalla siirtänyt ihmisen elämää koskevan arvon ihmisen elämän ulkopuolelle, jotta voisi manipuloida elämää eräänä merkityksestään irroitettuna tekijänä (tai oliona).

## Missä niukkuus on?

Heideggerin termin ihmisen elämä on "olemista kuolemaa vasten", kaiken aikaista rajallisuudessa elämistä, jossa mil-lä tahansa muulla on merkityksensä suhteessa tähän rajallisuuteen. Ulkoisen luonnon esineillä on niukkuuden arvo juuri siksi, että me emme voi kokea niitä muuten kuin rajallisen elämämme aikana. Mikäli aikamme olisi rajaton, meillä olisi aina mahdollisuus siirtää jonkin kokemista tulevaisuuteen tai muistaa, että olemme kokeneet sen satoja, ehkä tuhansia vuosia sitten. Kun me kuitenkin voimme elää vain 80-90 vuotta, enintään, meillä on hyvin rajallinen mahdollisuus kokea Kaikkea. Luonto on joka tapauksessa runsas ja ehtymätönkin siihen verrattuna, miten lyhyt ja ehdottoman rajallinen elämämme on.

Tämän seikan merkitys on helppo käsittää, mikäli asetamme itsemme nykyihmiselle melkein pä mahdotto-maan asetelmaan: ajatelkaamme, että meillä on vain yksi päivä jäljellä; tämä asetelma on tietenkin varsin tavallinen nykyisinkin, sillä suurempi osa meistä kuin muistamme saa kuulla kuolemastaan juuri tällä tavalla, saa kuulla, kuinka monta päivää tai kuukautta on jäljellä. Jos meillä on jäljellä vain päivä, kaikki se, mikä ei ole koskaan tullut omaksemme, koetuksi tai eletyksi, tulee mittamattoman arvokkaaksi, koska me voimme jäljelle jäävänä päivänä kokea, elää ja saada omaksemme vain erittäin rajallisen määrän siitä, mitä kaikkea maailmassa on. Ja me voimme tällöin ehkä paremmin oivaltaa senkin, että se osa, jonka edes voimme kuvitella jäävän näin ikuisesti meiltä kokematta, on vain pieni murto-osa siitä, mitä kaikkea on.

Niukkuus on tällöin meidän kokemisessamme, ei maailmassa, joka näin näyttäytyy ehtymättömän rikkaana ja mahdollisuuksien aareittana. Tämä sama asetelma pätee myös talouteen. Vaikka tilastollisesti ja pelkkiä kokonaisuuksia ajatellen näyttää siltä, että juuri raaka-aineiden riittämättömyys on niukkuutta ihmisen kannalta, tällä riittämättömyydellä ei olisi mitään merkitystä, jollei ihmisen elämän rajallisuus tekisi välttämättömäksi ajatella, että yhden elämän aikana on hallittava ja koettava koko se alue, jonka nämä kokemuksen raaka-aineet osoittavat. Luonnon rikkaudet ovat meille eräänlaista jatkuvaa kokemuksen mahdollistajaa, jota oma kuolemamme ei kosketa; luonto jää elämään kuolemamme jälkeenkin. Luonnon jat-



kuvuus ja rikkaus loukkaa ja pilkkaa pysyvällä tavalla ihmisen elämän rajallisuutta.

Tästä loukkaamisesta on seurauksena pyrkimys hallita näitä raaka-aineita: jos ihminen hallitsee (oman tulkintansa mukaan) sellaista, mikä on ainakin jossain mielessä pysyvää ja ulottuu yli ihmisen eliniän, hänellä on jossain mielessä valta kuoleman yli. Tästä ajatuskulusta seuraa, että ajatus jatkuvasta taloudellisesta kasvusta ja raaka-aineiden kuluttamisesta yhdessä muodostavat manipulatiivisella tavalla keinon ylittää ja jatkaa voittoa yksilön rajallisuuden yli. Ihminen ja hänen älylliset kykynsä alkavat näin näyttää ehtymättömiltä, koska ne "hallitsevat" luonnon niukkaa taloutta.

Ranskalainen sosiologi Philippe Aries (*Lapsuuden historia, Kuoleman historia*) on pyrkinyt osoittamaan, kuinka taloudellisen ajattelutavan kehitys ja suhtautuminen ihmisen kuolevaisuuteen ovat kulkeneet käsi kädessä länsimaisessa sivistyshistoriassa keskiajalta lähtien. Vertailukohтия Ariesin esimerkeille on helppo löytää esimerkiksi Claude Levi-Straussin kuvauksista sellaisten heimojen "villistä ajattelusta", joiden elämää taloudellinen kasvu ja kulutus eivät ole määränneet. Näitä esimerkkejä tarkastellen on mahdollista nähdä, että kulttuurin suhde ihmisen kuolemaan sekä määrää että tukee suhtautumista luonnon käyttöön ja siten myös luonnon määrittelemiseen. Kulttuureissa, kuten omassamme, joissa kuolema on jo uskonnollisestikin määriteltynä "kauhistus" ja yleinen pelon ja epävarmuuden esine, taloudellinen kasvu ja luonnon määritteleminen raaka-aineeksi ja sellaisenaan niukaksi on taloudellisen ajattelun keskeinen piirre. Esiteoreettisissa kulttuureissa, joissa kuolema on ihmisen kohdalla ymmärretty luonnon kiertokulun määräämänä tapahtumana, kiinnostus taloudelliseen kasvuun ja konsumismiin ei näyttele yleensä mitään osaa.

Onkin oletettavaa, että länsimaisen ajattelutavan levittäminen esimerkiksi Afrikassa ei toteudu vain kristinuskon ja ekonomististen oppien levittämällä, vaan muuttamalla radikaalisti afrikkalaisten perinteisesti "luonnollista" suhtautumista kuolemaan. Kapitalistisen perinteen mukaisesti on afrikkalaisessa kaupassa pyritty luomaan eurooppalaista mallia tuomalla markkinoille sellaisia artikkeleita, joilla ei ole mitään kaupallista funktiota, mutta joita Afrikassa ei valmisteta tai tarvita. On aina selvää, että kun ylellisyystuotteita suunnataan joillekin markkinoille, niillä on vain tämä – "larger than life, or longer" – merkitys: ne ovat niukkuuden emblemejä, malleja ja kuvia siitä, millaiseksi kauppa – ja talous – olisi ymmärrettävä. Kun suhtautuminen kuolemaan on saatu muuttamaan ja ylellisyystavarat tuotettu markkinoille, ei enää pitäisi olla mitään vaikeuksia saada voimaan myös koko muu länsimainen ajattelutapa:

- (i) että sitä, mitä halutaan, on liian vähän kaikille,
- (ii) että sitä on syytä haluta, mitä kaikki eivät voi saada, ja
- (iii) että halutaan mitä tahansa, sitä ei riitä kaikille.

Tämä viimeinen kohta, jota voisi kutsua "psykologiseksi johtopäätökseksi" (sillä looginen se ei todellakaan ole), on johtanut kaikkein tärkeimpiin ongelmiin. Se ei ole oikea johtopäätös, mutta koska näyttää, että se on analoginen edellisen ajattelutavan mukaan, sitä on vaikea asettaa kyseenalaiseksi. Käytännössä se tarkoittaa, että vedestä ja ruoasta on myös oltava pulaa samalla tavalla kuin Bourgnen valkoviineistä, Armanin vaatteista tai DVD-soittimista.

## Mitä ovat markkinat?

Ekonomismiin kuuluu, että elämän ohella on olemassa markkinat, joilla on oma lainalaisuutensa, jonka tuntemiseksi tarvitaan teorioita ja tiedekokonaisuutta, jonka muodostavat kansantaloustiede, yrityksen taloustiede ja rahoitusta koskevat teoreettiset käsitykset. Nämä yhdessä eräiden triviaalien historiallisten (satunnaisten) tapahtumien kanssa antavat mahdollisuuden ymmärtää, mitä tarkoittavat "markkinat".

Markkinat edellyttävät, että mahdollisimman suuri määrä elämään kuuluvista tarpeista ja hyödykkeistä saatetaan yhtenäistävän arvotuksen piiriin. Tämä tarkoittaa, että on olemassa tapa, jolla mikä tahansa ilmiö tai asia voidaan hinnoitella suhteessa toisiin ja tällä tavoin saattaa osaksi markkinoita. Markkinoilla itsellään ei ole selkeää määritelmää, koska kyse on tästä tekniikasta: miten ottaa jokin jonakin, jona se voidaan arvioida suhteessa mihin tahansa. Kaikkiin tavanomaisempiin arviointitapoihin nähden tämä ottamisen tapa on yhtä radikaalisti erilainen kuin filosofisen tutkimuksen suhde erityistieteelliseen: filosofisessa on kyse jonkin ottaminen tarkasteltavaksi jonakin ja tämän ongelmallistaminen (ein etwas als etwas). Markkinat ottavat yhtäläillä esineitä, olioita, tapahtumia, ideoita ja kuvitelmiä ja asettavat ne suhteeseen minkä tahansa muun kanssa, jotta nämä asettuvat markkinoille. Tämä määrittelemätön "suhteeseen minkä tahansa kanssa" muistuttaa filosofista tapaa, mutta ekonomismissa ei ole kyse merkitysyhteyden avoimeksi jättämisestä tulevaa tunnistamista varten vaan tietoisesta pyrkimyksestä jättää etsimättä merkitysyhteyttä, jotta mikä tahansa yhteys voisi päteä.

Tällä ajatuksella on paljon seurauksia. Jos markkinat ovat tämä avoin, asettumaton merkitysyhteys mille tahansa, on mahdollista, että mikään ei esiinny markkinoilla tunnistettavana. Tunnistettavuudella on merkitystä arvioimisen kannalta: jos meillä ei ole tilaisuutta tunnistaa jotakin, me emme pysty arvioimaan sitä. Markkinat voivat muuttaa jonkin hetkessä, kun sen jonkin merkitysyhteys muuttuu tai tulee muutetuksi. Tämä vaihtelu estää kiinnittämästä mitään kriteeriä siihen, minkä markkinoista on kulloinkin kyse ja jokaiselle ihmiselle jää välttämättä epäselväksi, kuinka nähdä asia. Niinpä markkinoiden tuote on milloin hyvä, milloin paha, riippuen siitä, missä merkitysyhteydessä markkinat sen antavat. Tämä on todellinen voitto essentialismista.

Markkinat merkitysyhteyden muuttajina voivat toisaalta tuottaa omaisuuksia ja viedä niitä, mutta ennen kaikkea ne tekevät mahdolltomaksi tunnistaa olioita ja tapahtumia maailman osana ja arvioida niiden merkitystä. Tämä välttämättä heikentää muutenkin kykyämme arvioida suhdettamme maailmaan ja olioita, joissa tätä arviota tehdään. Mitä laajemmin elämisaailman ilmiöitä otetaan markkinoiden osaksi, sitä vähemmän jää sellaista, mitä voi arvioida moraalisessa mielessä.

## Onko taloudellisia arvoja?

Taloudelliset arvot rakentuvat niukkuuden periaatteen ja markkinoiden kautta. Elämisaailman tarkasteleminen tällä tavoin on varsin vakuuttavaa: niukkuuden periaate ekonomistisessa mielessä näyttäytyy vakuuttavana ja kriittisenä tapana, lähinnä näin on sen vuoksi, että niukkuuden periaate antaa mahdollisuuden määrällistää ne oliot ja ilmiöt, jotka muuten vaikuttavat vaikeasti

hahmotettavilta. Toisaalta niukkuuden periaate asettaa markkinoiden kautta tarkasteltaviksi myös monia ilmiöitä ja olioita, joiden merkitys ihmiselle on virtuaalinen: epätoollisia, elämismailmassa muuten esiintymättömiä, puhaita artefakteja, joilla ei ole mitään muuta merkitystä kuin toimia hämärtämässä meille tutumpien, kokemuksesta tunnistettavien ilmiöiden tunnistamista.

Taloudelliset arvot rakentuvat tässä sekavassa kontekstissa. Rakentumisen perustana vaikuttavat elämismailman merkitystä luovat tekijät (luonto, maa, meri, ilma, maisema), kehollista todellistumista ilmaisevat tarpeet (nälkä, jano, tyydytys yleensä) sekä nautinto-oikeuteen ja työhön liittyvät arvot. Näiden todellista merkitystä ei ole syytä epäillä. Mutta taloudelliset arvot eivät muodostu näistä vaan näiden ohessa. Me tunnemme tämän arvoajat- telun näiden elämismailman perustavien ilmiöiden kaut- ta mutta emme tapaa, jolla muut ilmiöt asettuvat näiden oheen ja saavat vastaavanlaisen arvon. Kuitenkin tämä oheen-asettuminen on meille tärkeää, koska niukkuuden periaatteen opettamina ja markkinoiden voimalla olemme oppineet ajattelemaan, että kaikki on asetettavissa saman arvoasteikon mukaan.

Taloudelliset arvot havainnollistetaan käyttämällä elä- mismailmasta peräisin olevaa ja kokemuksen sekä usko- musjärjestelmien tukemaa arvottamistatapaa. Tämä pe- rustuu hyvin perustaviin kokemuksiin ja niitä tukeviin us- komuksiin: elämän ja kuoleman eroon, voiman ja sairau- den kokemuksiin, oivalluksiin elämisen onnistumisen ra- joista ja välttämättömistä ehdoista. Kun näihin alkaa liit- tyä muita, kokemukselle vieraampia ehtoja (esimerkiksi niukkuuden periaate ja ajatus markkinoista), koettu ja uskomusjärjestelmissä siirretty arvottamistapa pätee mut- ta sen perusta hämärtyy. Taloudelliset arvot rakentuvat kuten koetut perusasiat mutta vailla selvää suhdetta jo- honkin koettuun.

Taloudellisten arvojen hyvinkin voimakas vakuuttavuus näkyy esimerkiksi suhteessa maan (omistus- ja vaihto-)ar- voon: taustalla on koettu välttämättömyys maan merkityk- sestä ruoan antajana ja luonnon jakamattomuuden koke- mus. Kun osa tätä koettua tulee omistetuksi, perustavan kokemuksen merkitys siirtyy uuteen (omistamisen) kon- tekstiin, joka ei kuitenkaan enää noudata samaa (myyt- tisuontoista) vakuuttavuutta. Mutta eroa on vaikea tehdä ja niinpä maan omistusoikeudesta puhutaan ikäänkuin se olisi myyttiluontoinen ja perustava. Esimerkiksi Pohjois- Amerikan alkuasukkaat ovat havainnollistaneet hyvin tä- män aselman: eurooppalaiset seikkailijat ottivat heiltä maan ja ovat nyt yli 300 vuotta myöhemmin pyrkineet kor- vaamaan tämän antamalla jokaiselle yksittäiselle alku- asukasperhelle omistukseen osan maata. Alkuasukkaat ovat kuitenkin selvästi ilmoittaneet, etteivät he halua omistaa maata vaan suojella sitä (eurooppalaisten seikkai- lijoiden tuholta). Tämä argumentointi on johtanut siihen, että vallassa olevat ovat pitäneet alkuasukkaita suurina lapsina, koska nämä eivät ymmärrä taloudellisia arvoja.

### Kaupallisen koulutuksen ongelma

Taloudellisten arvojen aikaansaama arvo-sekaannus vai- kuttaa meissä kaikissa: meidän on selvästi vaikea erottaa toisistaan koetun elämismailman antamia ja vakuutta- mia arvoja niistä, joita manipulatiivisesti annetaan näistä riippumattomasti perustellen. Niukkuuden periaate aset- taa jokaiselle ilmiölle rajan, jonka vuoksi se joko on arvo- kas tai ei ole. Markkinat uudelleen asettavat näitä rajoja

sen mukaan, mitä kulloinkin on tarpeellista lisätä tai vä- hentää. Tämä mekanismi on ihmisen vetämä, manipu- loima ja useassa tapauksessa tarkoituksellisesti harhaan- johtava.

Viime laman aikana keskusteltiin jonkin verran ”mark- kinavoimista” ja niiden ”pahuudesta”. Tämä keskustelu oli Paholaisen etsimistä, yhtä huonoin seurauksin kuin aiem- minkin. Paholainen on rakennettu sisään ekonomismiin ja sen vaikutus on yhteisestä sopimuksesta kiinni. Tosin tämä ei ole sellainen yhteinen sopimus, jonka voisi purkaa: sopimus on solmittu – kuten Rousseau ehkä sanoisi – sil- loin, kun ensimmäinen ihminen otti osan yhteisestä ja sa- noi, että se on hänen. Tästä on pitkä aika ja ihmisyyhteis- öistä useimmat ovat liian kauan eläneet tämä Paholainen mukanaan.

Ekonomismin kohdalla on kuitenkin mahdollisuuksia. Koska on kyse sopimuksesta eikä välttämättömästä ehdos- ta tai koetusta maailmasta, koulutus, tottumusten julki- seksi tekeminen ja uudenlaisesta näkökulmasta palkitsem- inen voivat luoda tilanteen, jossa ekonomismin ideologia- luonne ainakin osittain tulee puretuksi. Kaupallinen kou- lutus on eräs mahdollinen paikka tämän aloittamiseen. Kaupallinen koulutus on myös motivoiva paikka uudelle ajatustavalla, koska on osoitettavissa, kuinka kaupallinen koulutus siirtää varsin outoja uskomusperinteitä sukupol- velta toiselle (ekonomismi metafysiikkana). Nämä perin- teet eivät ole suotuisia itse ekonomialle, koska ne ovat pe- räisin maailmasta, jota ei enää ole. Uutta tapaa ajatella on odotettu jo kauan ja sillä on ollut joitain airueitakin: henkilöstöhallinnossa, palvelukulttuureissa, sijoitusmark- kinoilla ja ns. ekologisessa kasvussa on parinkymmenen vuoden ajan osoitettu, kuinka selkiyttämällä toimien arvo- perustaa ja erottamalla toisistaan elämismailman anta- mat välttämättömyydet ja ekonominen manipulointi saa- daan myös talouden kannalta ennustettavampi, riskittö- mampi ja ekonomistien kannalta siedettävämpi tulevai- suus.<sup>2</sup>

Tämä ei kuitenkaan ole mikään ”tiedostamistehtävä”. Koulutuksen mahdollinen tehtävä on ottaa todesta arvo- kysymys.

Stickersin luettelemat tekijät – niukkuuden periaate, markkinoiden käsite ja taloudelliset arvot – ovat arvomani- pulatiivisia ja niiden luonne ekonomisessa tiedossa ja tai- dossa on otettava esille merkityksen mukaan, joka niillä käytännössä on: at its face-value. Näiden manipulatiivis- ten tekijöiden suhde elämismailman välttämättömiin eh- toihin on esitettävä sellaisessa muodossa, jossa kuka ta- hansa taloutta opiskeleva pystyy tunnistamaan manipula- tiivisuuden ja erottamaan sen niistä ilmiöistä, joista elämismailma laajemmin muodostuu ja joissa perimmil- tään on myös taloudellisen ajattelun merkityksen antaja.

### Viitteet

1. Journal of the British Society for Phenomenology, Vol.16 No 2, May 1985.
2. Esimerkiksi Edgar Stein omalla tavallaan organisaatio- teorioiden kritiikillä ja Schumacher aloittamallaan ”Pieni on kaunista” -keskustelulla.



# I

Heissä henkilöityvät ne sielulliset voimat, jotka kamppailevat jokaisen ihmisen mielessä. Kaikissa meissä asuu kuolemattomuuden toivo: Joillakin se on uskoa iankaikkiseen elämään; jotkut toivovat vain että heitä joskus muisteltaisiin hyvällä. Jotkut taas haluavat muuttaa isoon pastimeen odottelemaan tieteen riemuvoittoja.

Kuitenkin kaikki se, mitä kuolemasta tai kuolleista varmuudella tiedämme, on ristiriidassa toiveittemme kanssa. Kuoleman portin takana avautuu vain läpitynneen pimenevä, ja kulkijoiden virta sen läpi käy vain yhteen suuntaan.

Kuolemattomuuden toivo ja toisaalta kipeä tietoisuus kuoleman lopullisuudesta eivät ole vain vastakkaisia tunteita tai asenteita. Ne ovat myös toisiinsa kietoutuneita, edellyttävät ja jopa synnyttävät toinen toisensa. Solzhenitsynin vimma todistaa jonkin kuolemaa vahvemman olemassaolon ilmiön tuskin ajateltavissa ilman kouraisevaa pelkoa sen lopullisuudesta. Shostakovits taas ei olisi ikinä kyennyt säveltämään mitään 14. sinfoniansa veroista, jos kuoleman kaikkivalta olisi ollut hänelle siloinen ja itsestään selvä juttu. Jotakin lauseen ”mänty on Suomen yleisin havupuu” kaltaista.

Kuolema ja kuolemattomuuden toivo on keskeisin teema maailman kaikkien vanhimmassa kirjalliseen muotoon saatetussa sankaritarinassa, Gilgamesh -eepoksessa. Ystävän kuolema pakottaa tämän jättiläisen mahdolliselle matkalleen etsimään alkumeren pohjassa kasvavaa kuolemattomuuden yrttiä. Seikkailun huippukohdassa se on jo hänen käsissään, mutta viime hetkellä käärme vainusi kalleuden ja varasti sen nukkuvalta Gilgameshilta. Sen syötyään käärme sai nuoruutensa takaisin ja alkoi luoda nahkaansa.

Kuolema on tuon ikivanhan eepoksen mukaan kaikkivoipa – eikä kuitenkaan ole. Gilgameshin täytyy nöyrytyä sen seikan edessä, että kuolema kaikessa ehdottomuudessaan on hänen, kuten jokaisen yksilön, osa. Sen sijaan käärmeestä, jota Gilgamesh – eepoksen syntysijoilla pidettiin maan

ja elämän symbolina, tulee alati itseään uudistava, siis kuolematon. Mutta käärmeellä ei ole tarinassa nimeä – se on yleensä-käärme, yleensä-elämä, eikukaan-eikä-mikään erityisesti.

Näin Gilgamesh – eepoksessa on jo ennakoituna paljon sitä kuoleman filosofiaa, joka on sittemmin ilmaistu Martin Heideggerin *Sein und Zeit* –

listen, tieteellisten ja filosofisten teosten luominen on hänen mukaansa kamppailua kuolemaa ja unohtamista vastaan. Ihminen haluaa jättää itsensä jonkin merkin ja jäljen, joka säilyy yli hänen ajallisesti äärellisen olemassaolonsa.

Näissä pohdinnoissaan Becker nojautuu hyvin paljon Otto Rankin (1884 – 1939), Freudin lähipiiriin kuuluneen ja sieltä sittemmin pois potkitun psykoanalyytikon ja kulttuurifilosofin näkemyksiin. Rankin mukaan ahdistuksiemme alkusolmu ei ollut oidipaalisessa kolmiodraamassa ja siitä seuraavassa kastroatiopelossa. Rank piti kuolemanpelkoa – ahdistusta kuoleman edessä – perimmäisempänä asiana. Purkaakseen tämän ahdistuksensa ihminen luo jatkuvasti niin aineellista kuin henkistäkin kulttuuria. Siinä kaikessa on Rankin mukaan perimmäisenä pontimena transferenssi eli tunteensiirto: ihminen haluaa siirtää itsensä tai ainakin osan siitä johonkin pysyvään.

Gilgameshin tavoin me kaikki siis etsimme kuolemattomuuden yrttiä, ja vieläkin enemmän: myös tarinan loppu toistuu yhä uudestaan ja uudestaan. Beckerin mukaan elämässämme on aina silloin tällöin hetkiä, jolloin tuntemme pitelevämme kaivattua aarretta hyppysissämme. Hänen omassa elämässään sellainen saattoi olla vaikkapa silloin, kun hän sai hienon *Denial of Death* teoksen valmiiksi ja kun se vielä sai paljon ymmärtäväisiä lukijoita.

Mutta tällaiset hetket ovat pian ohi, sillä lopulta yrtti menee jokaiselta sivu suun. Käärme – sanokaamme sitä nyt vaikka yhteiskunnaksi, kulttuuriksi, filosofian perinteeksi jne. – hotkaisee sen ja saa siitä ehkä uusia ja uudistavia voimia niin, että alkaa luoda nahkaansa. Se jatkaa eteenpäin, mutta juhlistu sankari huomaa pian omien voimiensa ehtyvän, että hän itse jää kasvokkain oman kuolemansa kanssa. Pian *Denial of Death* – teoksen jälkeen Beckerin omassa sairautensa tapahtui käänne pahempaan suuntaan ja hänen elinaikaansa alettiin laskea kuukausissa. Pentti Saarikoski totesi *Tanssiin kutsu* -ko-

## HEIKKI MÄKI-KULMALA KUOLEMASTA, SANKAREISTA JA SARASVUOSTA

*Aleksandr Solzhenitsyn ja Dmitri Shostakovits riitaantuivat 1970-luvun alussa katkerasti ja loppuiäkseen. Välikirje aiheutti Shostakovitsin 14. sinfonia, jonka johtoteema oli kuolema, sen lohduton lopullisuus ja kertakaikkisuus. Syvästi uskonnollinen ja vuosi vuodelta yhä papillisemmaksi muuttunut Solzhenitsynin ei voinut tätä suvaita. Hänen mielestään täytyi olla ja oli jotain sitäkin väkevämpää.*

teoksessa miltei ylittämättömällä tavalla. Hänen mukaansahan vain oman kuolevaisuuden tajuaminen voi herättää ihmisen elämään juuri omaa elämäänsä. Ollessaan kuka-tahansa ihminen on vain lajin tai yhteiskunnan keskimääräinen edustaja (das Man). Tämä otus on kuolematon, koska se voi luoda loputtomasti nahkaansa, synnyttää aina uusia ja uusia edustajia tai esiintymiensä sukupolvia.

## II

Eksistentiaalipsykologi Ernest Beckerin (1924 – 1974) näkemykset kuolemasta tuntuvat ensi alkuun täysin päinvastaisilta. Teoksessaan *Denial of Death* (1973) hän nimittäin väittää, että kuoleman kieltäminen on kaiken inhimillisen elämän, erityisesti yhteiskunnaksi ja kulttuuriksi kutsuttujen muodostelmien välttämätön ehto. Peltojen raivaaminen, talojen rakentaminen, kauniiden käsitöiden teko, lasten kasvattaminen tai taiteel-

koelmassaan tästä itsensä ja runojensa kipeästä suhteesta:

”...kun Euroopan runoilijoiden kokous taputtaa niille/ minä makaan puistonpenkillä ja paskannan housuihini.”

Hänhän kärsi lähes kroonisesta ripulista.

Mikään teos tai saavutus ei tuo kuolemattomuutta tekijälle itselleen. Tunteensiirto ei sittenkään onnistu ja puheet kuolemattomista sankareista ovat valhetta kaikki tyynni. Tämän myöntäminen on Beckerin ja Rankin mukaan vasta sitä todellista sankaruutta. Muutamien mutkien ja syvälisten huomioiden jälkeen he päätyvät hyvin samantapaisiin mietteisiin kuin Heidegger.

Jos Gilgamesh -eepos olisi päättynyt toisin, sankarin lopulliseen voittoon, se olisi tuskin pysynyt elinvoimaisena sitäkään aikaa kuin Neuvostoliitto. Siellähän sosialismin voitto julistettiin monet kerrat lopulliseksi.

### III

Myös Jari Sarasvuo kertoo ihanteitensa ja sankareitensa kamppailusta kuoleman kanssa. Lienee parasta, että tarkastelemme hänen kertomustaan Terry Foxista kokonaisuutena, mitään siitä poistamatta, mitään siihen lisäämättä tai sitä muuttamatta:

Kanadalainen Terry Fox rakasti urheilua ylitse kaiken. Hieman yli parikymppisenä Terryssa havaittiin lusuypä ja 21-vuotissyntymäpäivänsä aikoihin Terry joutui allekirjoittamaan luvan amputoida jalkansa. Sairaalassa Terry mielessä kuitenkin toistui uudestaan ja uudestaan koulun urheiluvallmentajan lupaus:

”Sinä voit tehdä mitä tahansa, jos panet siihen koko sydämesi.”

Terry Fox kirjoitti tavoitteekseen juosta Kanadan päästä päähän ja kerätä näin rahaa Kanadan syöpäsäätiölle. Kaikki vastustivat ajatusta, Terry vanhemmat ja Syöpäsäätiö mukaanlukien. Terry lensi proteesinsa kanssa New Foundlandiin, heitti kainalosauvansa Atlantin valtameren ja alkoi koikkelehtia kohti Tyynätä valtamerta.

Vailla median ja tukijoiden kannustusta Terry Fox eteni yksinäisellä ”Terry Fox’s Marathon for Hope” –ristiretkellään. Runsaan 300 päivän

kuluttua Terry juoksi 50 kilometriä päivässä, tunnista toiseen ja tyhjensi välillä proteesinsa jalantynvästä vuotaneesta verestä. Pian yleisöä alkoi kiinnostaa. Kuvat irvistävästä Terryistä tulivat maailmankuuluksi. Kanadan silloinen pääministeri Pierre Trudeau tapasi Terryä. Nyt kun Terry sai vastentahtoisen pääministerinkin asiansa tueksi, hän nosti keräystavoitteensa 100 000 dollarista miljoonaan dollariin.

Ontario -järven tienoilla Terryille alkoi tulla pahoja hengitysvaikeuksia. Sairaalan diagnoosi: koko keho täynnä syöpää ja elinaikaa jäljellä vain muutama hetki. Sairaalasta lähdettyään Terry ilmoitti epäuskoiselle lääkärille, että hän nosti juuri keräystavoitteensa yhteen dollariin jokaista kanadalaisista kohti eli 24,1 miljoonaan dollariin.

Kehossa oli jo enemmän syöpäsoluja kuin tervettä kudosta, joten juoksusta ei tullut mitään. Kaveri korjattiin tieltä baareille ja vietiin hävittäjäläivueen saatossa Kanadan parhaaseen syöpäsairaalaan. Sairaalassa Terry antoi haastattelun suorassa televisiolähetyksessä. Hän kysyi uudestaan ja uudestaan yleisöltään:

”Are you gonna finish my run? Are you gonna finish my run? Vietkö sinä minun juoksuni loppuun?”

Kanadan kansa vei Terry Foxin Toivon maratonin loppuun ja keräsi reilusti yli dollarin per kansalainen.

Nuorelle elämänhaluiselle Terry Foxille kohtalo oli näin musertavan tyly. Voimme ymmärtää, että se nostatti hänessä valtavan raivon, pakon kapinoida ja yrittää kumota sairauden langettama tuomio. Ehkä hän ei voinut todellakaan muuta kuin lähteä tuskaiselle maratonilleen Kanadan halki. Siitä tuli hänen teoksensa, hänen yrityksensä jättää itsestään jokin pysyvämpi jälki.

Sarasvuon tapa käsitellä Terry Foxin kohtaloa ja tehdä siitä meille kaikille innostava kertomus kaikki esteet voittavasta tahdosta on jotain uskottoman makaaberia. Se muuttuu aina vain räikeämmäksi, mikäli pystymme vielä hetken pidättelemään oksennustamme ja lukemaan muuttaman rivin eteenpäin:

”Terry kuoli, niin kuin ihmiset aina lopulta tekevät. Mutta joka vuosi monia kanadalaisia pelastuu hänen käynnistämänsä syöpärahasen ansiosta. Joku sanoo, että

Terryä uhraus oli älytön. Hänen olisi pitänyt maata morfiinissa aloillaan. Terryä juoksu teki hänestä kuitenkin kuolemattoman lannistumattomuuden ja toivon symbolin, joka auttaa monia muita kuoleman uhkaamia. Vaikka Terryä itsensä olikin aika luopua tästä elämästä, hän muutti lukematonta kohtaloita, myös omansa.” (Sisäinen tuli, s. 28 - 29)

Terry Fox siis kuoli, kuten minä ja Sarasvuokin tulemme kuolemaan. Terryä juoksu ei suinkaan tehnyt hänestä kuolematonta, vaikka jotkut vielä muistavatkin hänet ja vaikka hänen nimeään kantava säätiö tekee hyvää työtä tänäkin päivänä. Myös Sarasvuo kuolee lähimmän kahdensadan vuoden sisällä, vaikka joku onneton vielä vuonna 2998 lukisikin hänen kirjojaan. Jonkun ihmisen muisto on siis aivan eri asia kuin tämä ihminen itse – kuten jo tuhannen markan setelin muisto on kokonaan eri asia kuin tuo raha itse. Ellette usko, niin koekilkaa, mitä lähikauppias suostuu teille tonnin muistolla myymään! Jos seteliä ei voida korvata tai vaihtaa sen muistoon niin kuinka mittaamattoman paljon mahdottomampaa on vaihtaa ihminen ihmisen muistoon!

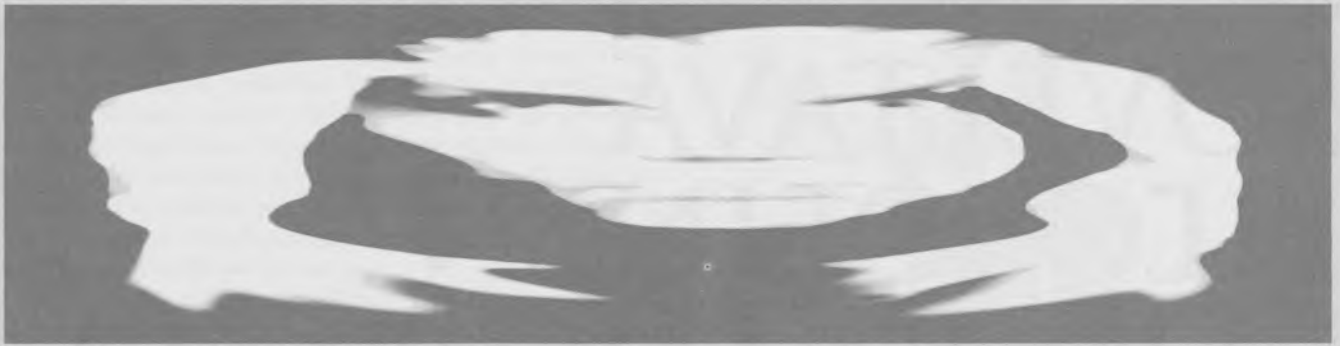
Kun Terry Fox kuoli, niin hän joutui jättämään kaikki: säätiönsä, tv-kamerat ja ne miljoonat silmäparit, jotka ehkä ihaillen seurasivat hänen juoksuaan. (Minä en olisi tuossa joukossa ollut.) Kaikelle tälle hähänalle hänen oli käännettävä selkensä ja suunnattava katseensa kohti jotakin aivan toista, kuolemaa tai tyhjyyttä. Mutta Sarasvuo haluaa peittää juuri tämän kaikkein tärkeimmän seikan, sen että transferenssisuhde aina lopulta murtuu ja ihminen joutuu lähtemään viimeiselle matkalleen aivan yksin.

Sarasvuo väittää, että

”Terryä juoksu teki hänestä kuitenkin kuolemattoman lannistumattomuuden ja toivon symbolin”.

Mutta eihän ihminen muutu koskaan edes hevoseksi tai karpäseksi saati sitten symboliksi. Joitakin vuosikymmeniä sitten tällaiseen ei olisi ehkä kannattanut puuttua, koska puhe jostakin ihmisestä symbolina oltaisiin automaattisesti vielä ymmärretty vertauskuvallisesti. Nykyään asiassa pitää olla tarkempi, koska yhä useammin puhe ymmärretään aivan kirjaimellisesti. Kauas menneisyyteen on siis häipynyt se aika, jolloin Sören





## IV

Kierkegaard saattoi puolittain hyväntahtoisesti piikitellä professoreille ja dosenteille siitä, kuinka nämä "hajamielisyyksissään pitivät itseään käsitteinä ja unohtivat olevansa eksistenssiä".

Edes totuuden peittely ei Sarasvuolle riitä, vaan hän kirjoittaa typeryytensä aateliskilpeen sanat:

"Terry kuoli, niin kuin ihmiset aina lopulta tekevät".

Tyhmänpuoleisten pöyhkeilijöiden korvissa tuollainen kuulemma kuulostaa hirvittävän syvämietteiseltä ja suurelta totuudelta. Ehkäpä Sarasvuo muiden kauppiaiden tavoin ajattelee näin kirjoittaessaan kanta-asiakkaitensa tarpeita.

Heideggerin mukaan taas tällaiset lausahdukset ovat juuri niitä, joilla ihminen yrittää väistää kuoleman kohtaamisen ja sitä tietä heräämisensä "aitoon eksistenssiin". Kuolemasta tehdään tapahtuma, joka aina silloin tällöin "sattuu jonkun kohdalle" – aivan kuten arpajaisvoitto, veromätky, nimipäivä tai hikka.

Näistä "kuolemantapauksista" vanha tuttavamme das Man voi lukea lehdistä, joissa julkaistaan kuolinilmoituksia ja muistokirjoituksia. Todettuaan, ettei joukossa ollut edes ketään puolituttua, hän voi todeta Sarasvuota mukailleen:

"Kuolleet ovat, niin kuin ihmiset aina lopulta tekevät".

Sitten onkin jo aika kääntää sivua.

Heideggerin usein toistetut sanat ihmisestä "kuolemaa-kohti-olevana-olentona" eivät tarkoita sitä, että aidosti eksistenssiä ihmisen pitäisi alinomaan ajatella kuolemaa ja kenties nukkuakin ruumisarkussa kuten jotkut Venäjän vanhauskoiset tekevät. Kuolemaa-kohti-oleminen tarkoittaa sitä, että ihmisellä on ennakkoidusti (*vorlaufend*) mahdollisuus kokea se hetki, jolloin kaikki transferenssien

siteet ja samaistumiset murtuvat, jolloin ihminen on kuoleman edessä pelkkänä alastomana itsenään. Vain tällainen hetki tai tällaiset hetket voivat Heideggerin mukaan ravistella meidät das Manin tai jokapäiväisyyden luomasta hypnoosista aitoon eksistenssiin (*eigentliche Existenz*).

Tämä ei tarkoita myöskään sitä, että aidosti eksistenssiä ihminen ei tämän jälkeen enää saisi sitoutua tai kiinnittyä mihinkään tai että hänen nyt pitäisi olla loppuelämänsä alastomana, pelkkänä itsenään vain aitouttaan tai varsinaisuuttaan neuroottisesti varjellen. Eron voisi ilmaista vaikkapa sanomalla: das Man on aina valmiiksi sidottu, kun aidosti eksistenssiä ihminen taas sitoutuu. Ehkä Jean-Paul Sartre on vielä Heideggeria paremmin eritellyt ihmistä sitoutuvana ja valintoja tekevänä olentona.

Sarasvuon tarkoitus on selvästi päinvastainen: hän haluaa hinnalla millä hyvänsä estää avautumisen hetken, transferenssien murtumisen ja hypnoosin haihtumisen. Erittäin huomionarvoista hänen tavassaan kertoa Terry Foxin viimeisistä hetkistä on se, että hän panee sankarinsa rikkinaisen äänilevyn tavoin toistamaan lausetta: "Are you gonna finish my run?" Sarasvuon korvissa se ehkä kuulostaa erinomaisen urhealta, mutta minusta se on hirvittävää. Aivan yhtä järkyttävää kuin kertomukset nuorista miehistä, jotka viime maailmansodassa kaatuivat huulillaan huuto "za Rodina -za Stalina!" tai "heil Hitler!". Surullisinta tässä ei ole se, että kuoleva huutaa jonkun roiston nimeä. Paljon pahempaa on se, että ihminen ei edes kuolemansa hetkellä huuda itse vaan jokin häneen istutettu robotti toistelee litanioitaan hänen suullaan ja pitää hänet loppuun asti hypnoosissaan.

Vastenmieliseen tapaansa Sarasvuo vertailee Terry Foxia vaivihkaa niihin (surkimuksiin?), jotka vain makaavat "morfiinissa aloillaan". Ymmärrän ja hyväksyn kyllä sen, kun vanha kunnon Niilo Tarvajärvi hätisteli Aamukahvi -ohjelmassaan kääretorttua ja muita kaloripommeja ahmivia suomalaisia "ylös, ulos ja lenkille". Mutta Sarasvuo yrittää riistää jopa kuolevilta ihmisiltä heidän rauhansa ja arvokkuutensa, tempaista heitäkin mukaan vähämielisiin sankarispektaakkeleihinsa.

Sarasvuo kouluttaa tällä hetkellä myös terveydenhoitoalan henkilökuntaa, joka on tunnetusti hyvin oppivaista. He ovat kuulemma olleet myös tyytyväisiä guruunsa. Kuinka pian me siis saamme katsella esimerkiksi vaikeimpien leukemiapotilaitten Oulu - Helsinki -marathonia ja nähdä kuinka he suorassa televisiolähetyksessä nokittavat toistensa keräystavoitteita?

Voihan juuri tuo sairaus olla minunkin osani. Mutta ainakin tällä tietoa ilmoitan toivovani hartaasti, että saan viimeiset hetkeni maata "morfiinissa aloillani". Päätökseni ei muutu, vaikka tienvarret täytyisivät aplodeeravista katselijoista, jotka viskelsivät lakkejaan ilmaan ja tekisivät aaltoja. Maailma on silloinkin väärällään puutteita ja epäkohtia, joiden korjaamisessa pienelläkin rahalla saataisiin ihmeitä aikaan. Mutta tuskinpa tulee niin jaloa asiaa, että vielä siinä vaiheessa syttyisin ja ryntäisin baanalle koristen ja koikkelehtien, Sarasvuon kouluttamien sairaanhoitajien kannustusten saattelemana.

Ainoa juttu, joka hieman saattaa kaivella on se hävittäjälaivue. Terryhän lennätettiin sellaisessa saatossa Kanadan parhaaseen syöpäsairaalaan. Jokunen jyriävä immelmani minullekin Hornetin kyydissä Tampereen yllä – se olisi kieltämättä komea lopetus.

# SOVELTAVA FILOSOFINEN ETIIKKA SUOMESSA

*Soveltavaa filosofista etiikkaa on harrastettu Suomessa noin viisitoista vuotta ja englantilaisella kielialueella kaksi vuosikymmentä kauemmin.\* Alan kohtuullisen pitkistä lähihistoriasta huolimatta sen määrittely on jäänyt epäselväksi sekä meillä että muualla. Soveltavana etiikkana, tai laajemmin ymmärrettynä soveltavana filosofiana, on pidetty ainakin perinteistä moraalifilosofiaa, käsitteellisten analyysien ulottamista yleisiin kulttuuri-ilmiöihin ja ammattikuntien keskinäistä keskustelua työnsä arvoista ja normeista. Soveltava etiikka on kuitenkin erotettavissa omaksi alakseen sekä käytännöllisen filosofian lajina että liikkeenä tai oppisuuntana.*

Tarkastelen seuraavassa ensin soveltavan etiikan kansainvälistä historiaa, sitten sen määrittely-yrityksiä ja lopuksi alalla tehtyä sisällöllisempää työtä Suomessa. Esitystä laatiessani olen saanut huomattavaa apua alan harrastajilta ympäri maata, ja haluankin tässä kiittää heitä kaikkia.<sup>1</sup>

## I

Eurooppalaisen moraalifilosofian historia tämän vuosisadan ensimmäiseltä puoliskolta on, maailman tapahtumia ajatellen, surullista luettavaa.<sup>2</sup> Totalitaariset liikkeet nousivat valtaan Italiassa, Neuvostoliitossa ja Saksassa. Miljoonat ihmiset kuolivat Stalinin poliittisissa vainoissa Neuvostoliitossa, kuusi miljoonaa juutalaista murhattiin järjestelmällisesti Saksassa tai sen miehittämällä alueella ja miljoonat menettivät henkensä toisessa maailmansodassa jonka raakuudet huipentuivat liittoutuneiden pommituksiin Dresdenissä, Hiroshimassa ja Nagasakissa. Filosofien enemmistö vastasi näihin tapahtumiin vaikenemalla tai jopa osallistumalla epäsuorasti ihmisoikeuksien loukkauksiin. Moni italialainen, venäläinen ja saksalainen filosofi liittyi jäseneksi fasisti-, kommunisti- ja natsipuolueisiin, ja vielä useampi seurasi tapahtumia sivusta puuttumatta niihin sen paremmin sanoin kuin teoin. Totalitarismilta säästyneessä angloamerikkalaisessa maailmassakin akateemiset filosofit olivat kiinnostuneempia arvoja ja normeja kuvaavien sanojen merkityksestä kuin niiden soveltamisesta aikansa eettisiin kysymyksiin.

Soveltava etiikka, joka nykymuodossaan alkoi muotoutua 50- ja 60-luvuilla, merkitsi paluuta välillä unohdettujen normatiivisten moraalikysymysten tutkimukseen. Alan syntyy yhdistetään yleensä – oikeutetusti – amerikkalaiseen ja englantilaiseen filosofiaan, mutta erityismaininnan ansaitsee Simone de Beauvoir, joka jo vuonna 1948 esseessään 'Silmä silmästä' puolusti kantilaiseen etiikka-

kaan nojautuen rangaistuksen ja koston periaatteita sotarikoksiin syyllistyneiden kohtelussa.<sup>3</sup> Tätä kirjoitusta voidaan pitää kaiken myöhemmän soveltavan etiikan unohdettuna esiäitinä, varsinkin koska myös de Beauvoirin sitä seurannut teos *Toinen sukupuoli* vaikutti merkittävästi naisten aseman uudelleen tarkasteluun filosofiassa ja tätä kautta sukupuolijärjestelmiä koskevan tutkimuksen nousuun.<sup>4</sup> Vaikka naistutkimus ei millään muotoa kuulu kaan soveltavan etiikan alaan, näillä kahdella suuntauksella on selviä yhtymäkohtia.

Sisällöllisten moraalikysymysten nousu filosofien huomion kohteeksi alkoi kuitenkin varsinaisesti vasta 60-luvulla Yhdysvalloissa. Siellä soveltava etiikka liitettiin alusta pitäen yhteen sen käsityksen kanssa, että yksilöillä on luonnollisia oikeuksia joita vallanpitäjät eivät saa toimillaan loukata. Tämä lähtökohta on selvästi näkyvässä Richard Wasserstromin artikkelissa 'Rights, human rights, and racial discrimination', joka ilmestyi vuonna 1964 *Journal of Philosophy*ssa ennakoivaksi uuden suuntauksen tuloa. Wasserstrom kirjoitti muun muassa:

Vetoaminen luonnollisiin oikeuksiin, tai ihmisoikeuksiin, on viime aikoina taas tullut älyllisesti ja filosofisesti uskottavaksi. Tämä johtuu nähdäkseni osittain siitä, että filosofien asenteet moraalisia ja poliittisia teorioita kohtaan ovat muuttuneet. Muutos on näkyneet uudelleen virinneeä kiinnostuksena oikeuksia ja velvollisuuksia kohtaan. Syitä oikeuksien renessanssiin voi hakea myös lähihistoriasta – natsi-Saksan kauhuista ja rotusyrjinnän yhä ilmeisemmästä epäoikeudenmukaisuudesta Yhdysvalloissa ja Afrikassa. Yhtenä tekijänä kaikissa näissä ilmiöissä on ihmisoikeuksien kieltäminen joiltakin yksilöiltä tai kansanosilta.<sup>5</sup>

Wasserstromin huomautuksia myötäillen Yhdysvalloissa harrastettu soveltava etiikka on suureksi osaksi keskittynyt kysymyksiin joissa oikeuksien, tasa-arvon ja oikeuden-



mukaisuuden käsitteillä on keskeinen asema. Rotuerotellun kritiikkiä ovat seuranneet sukupuoleen, etniseen alkuperään ja sukupuoliseen suuntautumiseen perustuvien syrjinnän muotojen arvostelu. Keskustelun laajeneminen syntymättömien ihmisten, muiden eläinlajien ja terveyspalveluiden käyttäjien kohteluun tarjosi perustan lääkitäetiikan ja bioetiikan synnylle. Muita amerikkalaisia kiinnostaneita aiheita ovat olleet kehitysapu, sodankäynnin oikeutus ja rangaistusten, erityisesti kuolemanrangaistuksen, oikeudenmukaisuus.

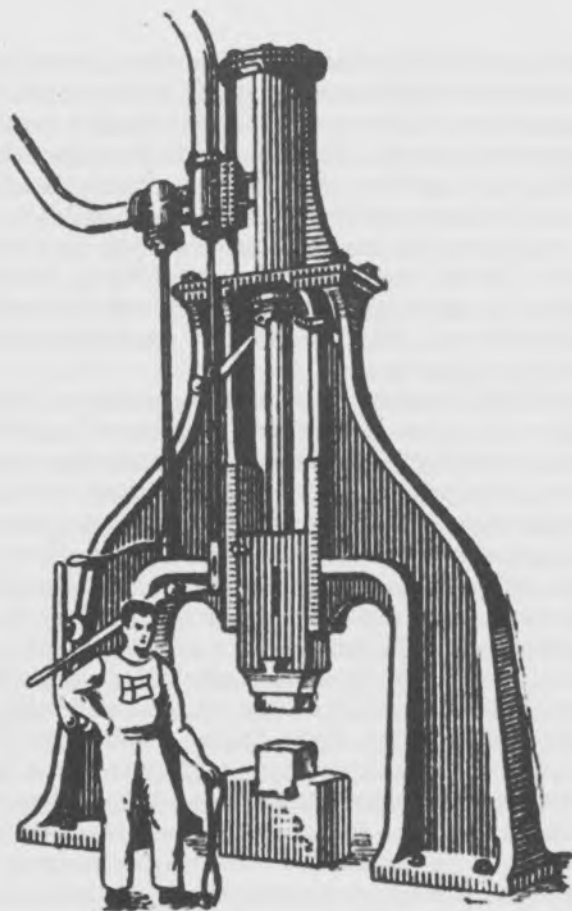
70-luvun alussa myös brittifilosofit alkoivat näkyvästi osallistua näihin Yhdysvalloissa käytyihin kiistoihin. Ensimmäisten joukossa oli universaalien preskriptivismien kehittäjä R.M. Hare, joka esitti kantojaan sodankäynnin ja abortin oikeutuksesta.<sup>6</sup> Haren australialainen oppilas Peter Singer aloitti uransa soveltavassa etiikassa puolustamalla kansalaistottelemattomuutta ja kansainvälistä kehitysapua, ja tuli sitten kirjansa *Animal Liberation* myötä eläinten oikeuksia koskevan liikkeen keulahahmoksi.<sup>7</sup> John Harris teki itsensä tunnetuksi epäsuoraa väkivaltaa koskeneilla näkemyksillään.<sup>8</sup>

Oxfordin utilitaristit Hare, Singer ja Harris eivät saaneet pelkkää ylistystä osakseen Yhdysvalloissa. Singer, jonka eläinten asemaa koskevat näkemykset ovat helposti käännettävissä oikeuksien kielelle, tunnustettiin nopeasti soveltavan etiikan uranuurtajaksi, mutta Haren, Singerin ja Harrisin sitoutuminen suurimman mahdollisen onnellisuuden edistämiseen maailmassa ei juuri saavuttanut suosiota. Amerikkalaiset moraalifilosofit, joiden enemmistö oli 70-luvun alkuun mennessä hylännyt aiemmin suosittua sääntöutilitarismin, olivat enimmäkseen vakuuttuneita siitä, että yhteiskunnan, valtion ja oikeusjärjestelmän moraalikysymykset pitää ratkaista yksilön oikeuksia enemmän kuin kokonaisuuden etua korostamalla. John Rawlsin *A Theory of Justice* (1971) heijasti tämän ajatustavan lopullista läpimurtoa amerikkalaisten filosofien parissa.<sup>9</sup>

Oikeuksien ja hyödyn ensisijaisuus normatiivisessa etiikassa on aika ajoin haastettu korostamalla hyveiden ja oikeanlaisen elämän roolia moraalin perustana. Aristoteellisen hyve-etiikan esittelijöitä ja puolestapuhujia ovat olleet esimerkiksi Georg Henrik von Wright teoksessaan *The Varieties of Goodness*,<sup>10</sup> Peter Geach kirjassaan *The Virtues*<sup>11</sup> ja Philippa Foot esseekokoelmassaan *Virtues and Vices*.<sup>12</sup> Kaksi ensinmainittua eivät ulottaneet tarkastelemaan koskemaan yksittäisiä moraalikysymyksiä, mutta Foot on soveltanut Aristoteleen ja Akvinolaisen käsityksiä muun muassa abortin ja eutanasian ongelmiin. Luonnollisten oikeuksien ja sopimusajattelun valta-asema ehkäisi kuitenkin pitkään hyve-eettisen ajattelun kehittymistä ainakin Yhdysvalloissa.

Toinen vaihtoehtoinen lähestymistapa normatiiviseen etiikkaan on kantilainen ajatus velvollisuuksista moraalin perustana. Britanniassa esimerkiksi Ruth Chadwick on soveltanut tätä mallia menestyksekkäästi joihinkin lääkitäetiikan kysymyksiin.<sup>13</sup> Mutta aidosti kantilaista moraalifilosofiaa ei ole laajemmin harrastettu sen paremmin Yhdysvalloissa kuin muuallakaan englantilaisella kieli-alueella. Osasyys tähän voi olla se, että Rawlsin sopimus-teoreettista yhteiskuntafilosofiaa on pidetty Kantin moraalijattelun suorana jatkeena. Tulkinta on jossain määrin oikea, mutta se jättää huomiotta velvollisuuksien ehdottoman ensisijaisuuden myös yksilöiden oikeuksiin ja vapauksiin nähden kantilaisessa etiikassa.

Rawlsin *A Theory of Justice* on, paradoksaalisesti, ehkäissyt myös oikeuksiin perustuvan soveltavan etiikan



tutkimusta Yhdysvalloissa. Viime vuosikymmenien aikana amerikkalaiset moraalifilosofit ovat keskittyneet niin voimakkaasti Rawlsin mallin arvostelemaan, edelleen kehittämiseen ja korvaamiseen muilla teorioilla, että monikaan heistä ei ole ehtinyt tarkastelemaan kriittisesti edelleen vallitsevien epäoikeudenmukaisuuksien syitä ja seurauksia. Monet amerikkalaisfilosofit ovat kyllä erikoistuneet bioetiikkaan, ympäristöetiikkaan, liike-elämän etiikkaan ja ammattietiikkaan yleisemminkin, mutta heidän työnsä on useimmiten ollut vain valmiiden teorioiden mekaanista soveltamista tai vallitsevien käsitysten myötäilyä, ei moraalikysymysten reflektiivistä tarkastelua.

## II

Mutta eikö soveltava etiikka sitten *ole* valmiiden filosofisten teorioiden mekaanista soveltamista tai vallitsevien moraalikäsitteiden myötäilyä? Muun muassa näihin kysymyksiin vastasi Timo Airaksinen artikkelissaan 'Mitä on käytännöllinen etiikka?', joka ilmestyi vuoden 1983 *Ajatus-* -aikakauskirjassa ja jonka myötä alan tutkimus Suomessa alkoi puolitoista vuosikymmentä sitten.<sup>14</sup>

Airaksinen tarkasteli kirjoituksessaan Peter Singerin yritystä ratkoa käytännöllisiä moraaliongelmia utilitaristisesta lähtökohdasta käsin ja Nicholas Rescherin pyrkimystä ottaa kantaa eettisiin pulmakysymyksiin vetoamatta mihinkään erityiseen teoriaan.<sup>15</sup> Singerin mallia Airaksinen piti virheellisenä, koska sen mukaan esimerkiksi maidontuotantoon käytetyillä lehmillä olisi oikeus toistensa seuran, liikkumatilaan, puhtauteen, tuoreeseen ruokaan ja säännölliseen lypsämiseen. Hän huomautti kuitenkin, että 'suomalainen maanviljelijä tuskin on valmis tekemään kotieläimestään pyhää lehmää minkään moraalialueen suostuttelemaksi', ja päätteli tästä Singerin utilitarismin johtavan 'outoihin lopputuloksiin'.<sup>16</sup>

Rescherin käsitystä Airaksinen arvostelee sen mahdollisen epäoikeudenmukaisuuden takia. Rescher esitti, että nykyaikaisen lääketieteen ja terveydenhuollon ongelmat johtuvat pääasiassa ihmisten huonoista elämäntavoista ja heidän liian suurista odotuksistaan uusien parannuskeinojen suhteen, ja että parhaan ratkaisun näihin tarjoavat ruokailu- ja liikuntatottumusten muuttaminen yksilötasolla. Kuten Airaksinen totesi kritiikissään, tällainen ehdotus jättää huomiotta suuren joukon holhouksen oikeutukseen ja yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen liittyviä kysymyksiä.

Eettisten teorioiden mekaanista soveltamista käytännöllisiin ongelmiin on alan kansainvälisessä kirjallisuudessa arvosteltu paitsi tulosten epäintuitiivisuudesta – kuten Airaksinen teki – myös käytännöllisistä syistä. Esimerkiksi Arthur Caplan kiinnitti samana vuonna ilmestyneessä artikkelissaan 'Can applied ethics be effective in health care and should it strive to be?' huomiota siihen, että ainakin terveydenhuollon eettisissä kysymyksissä filosofien kykyjä yleisten teorioiden puolueettomina soveltajina, jonkinlaisina moraali-insinööreinä, on suuresti liioiteltu.<sup>17</sup> Soveltavien eetikkojen asema amerikkalaisissa sairaaloissa perustuu, kuten Caplan totesi kirjoituksessaan, kolmeen seikkaan: kykyyn analysoida asioita käsitteellisesti, tietämykseen etiikan teorioista ja oletettuun puolueettomuuteen. Mutta näiden ominaisuuksien hyödyllisyys ja jopa olemassaolo voidaan kyseenalaistaa. Käsitteellisen selvitystyön korostaminen johtaa käytännössä siihen, että filosofit kutsutaan ratkomaan vain lääkärin tai hoitajien mielestä ongelmallisia tilanteita – ei välttämättä niitä kysymyksiä, jotka ovat moraalisesti kaikkein pulmallisimpia. Teorioiden hallinta ja niihin keskittyminen taas voivat estää eetikkoa näkemästä arkijärjelle selviä ratkaisuja terveydenhuollon kysymyksiin. Eikä filosofien puolueettomuus työssään ole itsestään selvää – kun eetikot puetaan valkosiin takkeihin ja heille annetaan samanlainen hakulaite kuin lääkäreillekin, he asettuvat useammin lääkintähenkilöstön kuin potilaiden puolelle näiden välisissä kiistoissa. Caplanin kritiikki kohdistuu ennen muuta etiikan professionalisoitumiseen, joka on varsin amerikkalainen ilmiö. Teoreettisemmalta kannalta soveltavan etiikan kahta päälinjaa, moraalioppien mekaanista soveltamista ja intuitioihin nojautumista, voidaan arvostella, kuten Airaksinen teki, toisaalta oudoista tuloksista ja toisaalta moraalin yleisten vaatimusten unohtamisesta. Mutta onko sitten olemassa kunniakkaampaa tapaa harrastaa soveltavaa etiikkaa, joka kuitenkin on yksi tämän hetken tärkeistä filosofisista suuntauksista?

Jonathan Glover esitti vuonna 1977 kirjassaan *Causing Death and Saving Lives* mallin, jota noudattamalla filosofit voivat tarkastella moraalikysymyksiä muodostamalla hypoteesejä ja testaamalla niitä – tieteenkaltaisesti.<sup>18</sup> Perinteisiä moraaliperiaatteita voi Gloverin käsityksen mukaan koetella kahdella eri tasolla. Ne ovat ensinnäkin falsifioitavissa loogisesti tai käsitteellisesti, mikäli niiden teoreettinen pohja on inkonsistentti tai inkoherentti. Tällä perusteella on usein pyritty kumoamaan esimerkiksi sellaiset egoismin muodot, joissa muilta vaaditaan sääntöjen noudattamista mutta omalle toiminnalle samanlaisia rajoituksia ei hyväksytä. Toiseksi moraaliperiaatteita voidaan testata tarkastelemalla ihmisten reaktioita niiden sovelluksiin todellisissa tai kuvitteellisissa ongelmata-pauksissa. Mikäli eettisen teorian johdonmukainen käyttö joissakin tilanteissa herättää voimakasta tunteenomaista vastustusta, filosofin pitäisi ottaa tämä huomioon ratkaisuja esittäessään.

Kaikki perinteiset moraaliopit voidaan itse asiassa hylätä vetoamalla emotionaalisiin reaktioihin, mikäli niille annetaan yhtä paljon painoa kuin loogisille ja käsitteellisille tekijöille – jota Glover ei välttämättä halunnut tehdä. Aristoteellinen etiikka vaatii monissa tilanteissa ihmisten erottelua sellaisten tekijöiden kuin yhteiskunnallisen aseman, enisen alkuperän tai sukupuolen perusteella ja herättää näin kielteisiä tunteita. Kantin moraaliopin hyvin tunnettu intuitiivinen ongelma on valheen ehdoton tuomittavuus jopa sellaisissa tilanteissa, joissa totuudessa pysyminen johtaa murhaajan uhrinsa jäljille. Benthamin ja Millin utilitarismi taas näyttää johdonmukaisesti sovellettuna sallivan yksilöiden uhraukset kollektiivisen hyvän saavuttamiseksi.

Tätä Gloverin mallin korollaaria voidaan mielestäni pitää oikeanlaisen soveltavan etiikan lähtökohtana. Mikään traditionaalinen etiikan teoria ei voi tarjota yleisesti hyväksyttäviä ratkaisuja kaikkiin moraalisiin pulmakysymyksiin. Koska vastauksia kuitenkin halutaan etsiä, filosofit voivat osallistua keskusteluun käyttämällä hyväksyseen loogisia ja käsitteellisiä kykyjään, luovaa mielikuvitustaan sekä tietämystään etiikan teorioista, ainakin kolmella tavalla. Filosofit voivat ensinnäkin osoittaa, että keskustelussa esitetyt ratkaisuehdotukset on perusteltu tai voidaan perustella vain inkonsistenteilla tai inkoherenteilla teorioilla. Toiseksi filosofit voivat vastaesimerkkejä huomalla näyttää, millaisia vastenmielisiä toiminta-ohjeita sovelletut teoriat tuottavat joissakin todellisissa tai kuvitteellisissa tilanteissa. Kolmanneksi filosofit voivat esittää omia ratkaisuehdotuksiaan muiden arviotaviksi. Kaikissa näissä tehtävissä on tärkeää tuntee sekä perinteisten moraalioppien toiminta ja perusteet että käsiteltävään asiaan liittyvät uskomukset ja tietämys.<sup>19</sup>

Tällainen määrittely tekee soveltavan filosofisen etiikan alaltaan laajaksi mutta menetelmiltään rajoitetuksi. Soveltavan etiikan alaan tavallisesti luetut bioetiikka, ympäristöetiikka, ammattietiikka ja liike-elämän etiikka voivat kaikki käsitellä ongelmia, joiden tarkastelu filosofisesti on mahdollista ja hedelmällistä. Mutta samoja ongelmia voidaan käsitellä myös muista näkökulmista, esimerkiksi ammatillisesti, poliittisesti, ideologisesti, sosiologisesti ja kulttuurifilosofisesti. Nämä lähestymistavat eivät nähdäkseni tarkasti ottaen kuulu soveltavan filosofisen etiikan piiriin.





### III

Suomalaiset filosofit ovat viimeksi kuluneen vuosikymmenen aikana harrastaneet soveltavaa etiikkaa varsin paljon. Vaikka harva haluaa leimautua 'pelkäksi' soveltavaksi eetikoksi, alalta on lyhyessä ajassa julkaistu parisenkymmentä kirjaa ja pitkälti toistasataa artikkelia, suureksi osaksi kotimaisilla mutta myös kansainvälisillä foorumeilla.<sup>20</sup>

Suomalaisen soveltavan etiikan kansainvälinen läpimurtotyö oli epäilyksettä Heta Häyryn Helsingin yliopistossa hyväksytty väitöskirja *The Limits of Medical Paternalism*, joka ilmestyi englantilaisen kustannustalo Routledgen julkaisemana vuonna 1991.<sup>21</sup> Häyry tarkasteli holhouksen ongelmaa terveydenhuollossa ja esitti, että vapauden ja autonomian oikea ymmärtäminen johtaa useimpien paternalismin muotojen tuomitsemiseen lääkintä- ja hoitotyössä. Hänen teoreettisena lähtökohtanaan oli sellainen liberalismien muotoilu, joka ottaa huomioon yhtä aikaa sekä tekojen ja tekemättä jättämisten seuraukset yksilöiden hyvinvoinnin kannalta että vapauden keskeisen aseman itsenäiseen päätöksentekoon pystyvien toimijoiden heitä itseään koskevissa valinnoissa. Häyry on tarkastellut samasta näkökulmasta, muun muassa useissa kansainvälisesti ilmestyneissä artikkeleissa ja vuonna 1998 julkaistussa kirjassaan *Individual Liberty and Medical Control*, myös immuunikadon, eutanasian, terveydenhuollon voimavarojen ja geenitekniikan ongelmia.<sup>22</sup> Bioetiikan lisäksi hänen toimintansa on suuntautunut muillekin soveltavan etiikan aloille, esimerkiksi ammatti-etiikkaan ja kansainvälisestäkin vähemmän tutkittuun taiteen ja moraalin väliseen suhteeseen.<sup>23</sup>

Pääosa muidenkin suomalaisten filosofien toiminnasta soveltavan etiikan alalla on suuntautunut lääkintä- ja bioetiikan kysymyksiin. Erityisesti Turun yliopistossa vaikuttavat Juhani Pietarinen, Juha Räikkä, Veikko Launis ja Marjo Rauhala-Hayes ovat tutkineet ahkerasti lääkintä- ja hoitotiikan luonnetta, itsemääräämisoikeuden rajoja, terveydenhuollon resurssiongelmia sekä viime vuosina myös modernin geenitekniikan tuottamia moraalisia ongelmia.<sup>24</sup> Kirjoissa *Doing the Decent Thing with Genes* ja *Genes and Morality* Pietarinen, Räikkä ja Launis tarkastelevat sellaisia ajankohtaisia aiheita kuin biotekniikan kaupalliset sovellukset, ihmisten oikeus tietää tai olla tietämättä perimänsä vajavaisuuksista sekä geenitestiä käyttö työhönotossa ja vakuutustoiminnassa.<sup>25</sup>

Geenitekniikan eettisiä ja yhteiskunnallisia kysymyksiä tutkivat Helsingin yliopistossa myös Seija Taimi, Sirkku Kristiina Hellsten, Tuija Takala ja Jaana Hallamaa.<sup>26</sup> Seppo Sajama Joensuun yliopistosta on tarkastellut arkipäivän etiikkaa hoitotyössä ja Simo Vehmas Jyväskylän yliopistosta on arvioinut utilitaristisen bioetiikan epäintuutiivisuutta älyllisesti kehitysvammaisten lasten kohdella.<sup>27</sup>

Muiden soveltavan etiikan lajien harrastus on Suomessa jäänyt bioetiikkaa kapeammalla pohjalla. Filosofisen ympäristöetiikan uranuurtajana maassa voidaan pitää Juhani Pietarista, joka 80-luvun puolivälissä analysoi kiinnostavalla tavalla ihmisten erilaisia suhtautumistapoja luontoa kohtaan.<sup>28</sup> Hänen mukaansa vallalla oleva luontosuhteemme, hänen sanankäyttönsä mukaan *utilismi*, johtaa aikaa myöten joko materiaalisen hyvinvointimme jyrkkään vähenemiseen tai ainakin henkiseen latistumiseen, joka ei jätä sijaa sivistys- ja kulttuuri-ihanteille. Vaihtoehtoisista malleista *mystismi* (intuitiivinen luonnon pyhäksi kokeminen) ja *primitivismi* (luonnon säilyttäminen ihmisten kustannuksella) eivät nekään pysty hämäryytensä ja ehdottomuutensa vuoksi tarjoamaan ratkaisua hyvinvoinnin ja ympäristön suojelemisen väliseen ristiriitaan. Pietarinen esittikin, että oikea suhteemme luontoon on *humanistinen*: meidän pitäisi nähdä luonnon suojeleminen osaksi ihmisen ja kulttuurin turvaamista riistolta ja barbarialta.

Tuotteliaain ympäristöfilosofimme ja ympäristöetiikkomme on pitkään ollut Helsingin yliopistossa toimiva Leena Vilka, jonka aatteellisena lähtökohtana työssään on etiikan teorioiden laajentaminen ihmisistä eläimiin ja luontoon.<sup>29</sup> Hänen kritiikkinsä kohteena on muun muassa *konservationismi*, joka pyrkii huolehtimaan luonnosta vain ihmisten tarkoituserien tyydyttäjänä, ja hänen tavoitteenaan *preservationismi*, joka suojelisi luontoa sen oman itseisarvon takia, ei välineenä tulevaisuuden hyötykäyttöön. Pietarisen esittämän jaon mukaan perustelut tälle kannalle lähenevät mystismia ja primitivismiä. Vilkan kirja *The Intrinsic Value of Nature*, joka ilmestyi Rodopin kustantamana vuonna 1997, on toistaiseksi laajin suomalainen ympäristöetiikan esitys kansainvälisillä markkinoilla.<sup>30</sup>

Liike-elämän etiikka on käsitteenä epäilyttänyt joitakin suomalaisfilosofejia. Timo Airaksinen kirjoitti vuoden 1983 pioneerityössään seuraavasti:

[K]apitalistinen liiketoiminta [vaatii] usein laajoja perusteluja, ja kun niitä ei löydy terveestä järjestä, tur-



vaudutaan erilaisiin manipulaatiomenetelmiin. Silloin on olemassa vaara, että filosofiakin valjastetaan vetämään vankkureita, joiden lastista ei ole tietoa. Apurahat, virat, tutkimusohjelmahoukutukset ja julkinen kiitos ovat kiusauksia filosofeillekin. Tämän vuoksi herää kysymys siitä, kuinka pitkälle filosofisen teorian sovellutuksien etsimisessä on syytä mennä. Uskoakseeni filosofisilla argumenteilla on luonnolliset mielekkyysrajansa; esimerkiksi liike-elämän moraalista huolehtiminen on aika epäfilosofisen tuntuinen tehtävä.<sup>31</sup>

Airaksisen epäilyistä huolimatta hänen oppilaistaan ainakin Maija-Riitta Ollila, Marjaana Kopperi sekä Olli Loukola ovat tutkineet ja tehneet tunnetuiksi kapitalistisen liike-elämän eettisiä kysymyksiä.<sup>32</sup> Suomalaisen liike-elämän etiikan kansainvälistä läpimurtoa on toistaiseksi saatu odotella, mutta Australiassa Monashin yliopistossa alalta väitellyt Jukka Kilpi saattaa muuttaa tilanteen vuonna 1998 Routledgelta ilmestyneellä kirjallaan *The Ethics of Bankruptcy*.<sup>33</sup> Siinä hän puolustaa ansiokkaasti vararikkoon joutuneen oikeutta vapautua velkataakastaan. Kilpi perustelee kantaansa kantilaisen autonomian käsitteen pohjalta ja päätyy siihen, että omaa itsemäärävyttään ja vapauttaan kunnioittava yksilö ei voi järkevästi sitoutua riskialttiiseen ja yhteiskuntaa hyödyttävään yritystoimintaan, ellei hänelle epäonnistuessaan anneta mahdollisuutta saada velkojaan anteeksi ja sen myötä tulla taas tuottavaksi yhteisön jäseneksi.

Soveltavan etiikan aloista laajin on yleinen ammatti-etiikka, johon jokainen käytännöllistä filosofiaa harrastanut on jossain uransa vaiheessa joutunut tavalla tai toisella puuttumaan. Ammattietiikan yleisesitysten kotimainen klassikko on Timo Airaksisen toimittama *Ammattien ja ansaitsemisen etiikka*,<sup>34</sup> ja Airaksisen esiintyminen pääpuhujana Society for Applied Philosophyn 1993 vuosikokouksessa Englannissa teki suomalaista alan työtä tunnetuksi kansainväliselläkin foorumilla.<sup>35</sup> Yksittäisistä ammattikunnista lääkäreiden, hoitajien, yrittäjien ja yritysjohtajien lisäksi huomiota ovat saaneet osakseen erityisesti tieteentekijät, insinöörit, journalistit sekä tietotekniikan suunnittelijat ja käyttäjät.<sup>36</sup>

#### IV

Metodiselta kannalta tarkasteltuna suurin osa suomalaisesta soveltavasta etiikasta on ollut tiedostamattoman ammattitaitoista – esireflektiivisesti kompetenttia. Aina kun filosofit ovat lähestyneet käytännöllisiä moraaliongelmia oman tieteenalansa näkökulmasta ja välineistöllä, tarkastelut ovat olleet tasapainoisia ja teoreettisesti päteviä. Ne ovat silloin keskittyneet tehtäviin, joita soveltavalle filosofiselle etiikalle voidaan parhaiten uskoa, nimittäin esitettyjen argumenttien koetteluun niiden käsitteellisen pitävyyden ja asenteellisen uskottavuuden suhteen. Filosofit ovat myös aika ajoin esittäneet ratkaisuehdotuksia ajankohtaisiin moraalikysymyksiin tutkimatta tarkemmin niiden opillista taustaa, mutta nämä yritykset voidaan ehkä armeliaasti luokitella puheenvuoroiksi yleisempään kansalais- ja arvokeskusteluun.

Soveltavan etiikan ongelmat jakaantuvat mielenkiintoisella tavalla vanhoihin ja uusiin. Vanhoissa kysymyksissä – kuten abortin tai itsemurhan oikeutus – useimmat normatiiviset kannat perusteluineen on jo kauan sitten tuotu julki, ja filosofin tehtäväksi jääkin lähinnä näkemysten kuvailu ja niitä vastaan esitetyn kritiikin arviointi. Uusissa ongelmissa – joiden ei tarvitse olla käytännön



kysymyksinä uusia – perustava selvitystyö on ollut pitkään tekemättä, ja niiden käsittelyssä filosofi joutuu luomaan uusia teoreettisia malleja sekä omien kantojensa että niiden vastaisten asenteiden perustaksi. Heta Häyryn *The Limits of Medical Paternalism* ja Jukka Kilven *The Ethics of Bankruptcy* ovat erinomaisia esimerkkejä uusien ongelmien luovasta käsittelystä. Häyryn seurauseettinen liberalismi ja Kilven liberaali kantilaisuus ovat itse asiassa molemmat kokonaisia eettisiä teorioita, jotka ovat kehittyneet ennen vain pinnallisesti tarkasteltujen alueiden perusteellisesta tutkimuksesta.

Esimerkkinä kansainvälisesti vanhasta mutta Suomessa vielä filosofisesti varsin uudesta soveltavan etiikan ongelmasta voidaan pitää kysymystä eläinten oikeuksista. Suosituimmat maailmalla esitetyt kannat siihen ovat vedonneet ihmisten velvollisuuksiin, tarpeettoman kärsimyksen välttämiseen, luonnon ja sen olioiden itseisarvoon sekä säädyliseen käyttäytymiseen.<sup>37</sup> Myös kotimaassa kaikilla näillä malleilla on ollut kannattajansa.

Ihmisten velvollisuuksien ja niistä seuraavien eläinten oikeuksien puolesta esiintyi vuonna 1988 Helsingin yliopistossa järjestetyssä keskustelutilaisuudessa S. Albert Kivinen.<sup>38</sup> Hän rakensi G.E. Mooren ajatusten pohjalta deontologisen teesin, joka velvoittaa meidät pidättäytymään toisille oliolle turhaa kärsimystä aiheuttavista teoista. Sama kanta voidaan esittää myös seurauseettisessä muodossa, kuten Peter Singer teki klassikoksi muodostuneessa teoksessaan *Animal Liberation*. Näkemysten ydin on kummassakin tapauksessa se, että kyky tunkea tuskaa luo perustan minkä tahansa elävän olennon prima facie-oikeudelle olla tulematta satutetuksi ilman hyvää syytä.

Tätä ajatusta voidaan laajentaa kahdella eri tavalla. Singeriä seuraten Suomessakin on esitetty, että eläinten, mukaan lukien ihmisten, tietoisuudessa on tasoja, jotka antavat pohjan erilaisille oikeuksien luokille.<sup>39</sup> Sellaisilla



eläimillä, jotka tiedostavat oman ajallisesti jatkuvan olemassaolonsa mentaalisten tilojen subjekteina, on oikeus paitsi tuskien välttämiseen myös elämään – olemassaolonsa jatkumiseen. Sen sijaan sellaisilla olioilla, jotka pystyvät tuntemaan tuskaa mutta jotka eivät ole itse-tajuisia, on 'vain' oikeus kärsimyksen välttämiseen. Toinen vaihtoehto on esittää, että alkeellisinkin tajunta oikeuttaa haltijansa myös elämään ja puuttumattomuuteen, ei vain ruumiilliseen hyvinvointiin – Leena Vilkka on näyttänyt toisissaan puolustavan tätä käsitystä, jossa elämä sen kaikissa muodoissa nähdään itseisarvoisena ja kunnioitusta ansaitsevana.<sup>40</sup>

Eläinten oikeuksia voidaan niin puolustaa kuin vastustakin vetoamalla säädyllyisyyteen ja kunnollisuuteen ihmisten käyttäytymisessä. Juhani Pietarinen tuntuu asettuvan eläinten oikeuksien kannalle vaatiessaan luontosuhteeltamme humanisuutta.<sup>41</sup> Toisaalta esimerkiksi Ilkka Patoluoto puolusti postuumisti ilmestyneessä kirjassaan *Oikeudet ja elämän arvo* käsitystä, jonka mukaan eläimillä ei voi olla samanlaisia oikeuksia kuin ihmisillä. Hän kritisoi Singerin teoriaa viittaamalla sen liialliseen yksinkertaisuuteen:

Singerin teoriasta näyttäisi [...] seuraavan ajatus, että kaikkien eläinten ensimmäisiä oikeuksia on oikeus elämään. Jos poistan itsestäni lapamadon, tuhoan samalla lapamadon ja siten kaikki sen oikeudet koska se ilmeisesti menehtyy tämän poiston yhteydessä. Kumpi voittaa tämän taistelun, lapamato vai minä?<sup>42</sup>

Samanlaiseen intuitiiviseen outouteen vetosi Timo Airaksinen vuoden 1983 artikkelissaan, jossa hän otti lähtökohdaksi suomalaisten karjankasvattajien asenteet eläinten hyvinvointiin.

Suomalaisessa keskustelussa yleinen eläinten oikeuksien vastaisuus on ymmärrettävissä, mikäli se nähdään vastaukseksi kannalle, jonka mukaan mikä tahansa elämän tai tietoisuuden kipinä oikeuttaa olion ruumiilliseen koskemattomuuteen ja vapaaseen, lajilleen tyypilliseen elämään. Oikeuksien vaatiminen isorokkovirukselle ei ole omiaan herättämään kansalaisten luottamusta filosofeja kohtaan. Mutta etiikan harrastajien pitäisi nähdä, että eläinten oikeuksia voidaan puolustaa maltillisemminkin. Singerin teoria ei oikein tulkittuna vaadi lapamadoille oikeutta elämään eikä isorokkoviruksille lajityypilliseen käyttäytymiseen. Vain itsetajuisilla olioilla – ihmisten lisäksi ehkä muilla ihmisapinoilla ja delfiineillä – on oikeus elämään, tuntevilla olennoilla – kuten kissoilla, koirilla ja lehmillä – pelkkä oikeus tarpeettoman kärsimyksen välttämiseen. Juuttuminen äärikantoihin on päässyt ehkäisemään järkevempien näkemysten kehittämistä eläinten hyvinvoinnista ja oikeuksista.

## V

Soveltavan etiikan roolista suomalaisessa filosofiassa ja yhteiskunnassa on esitetty vastakkaisia näkemyksiä. Ilkka Niiniluoto pitää kirjassaan *Järki, arvot ja välineet* tärkeänä sitä, että filosofit ovat auttaneet muita ihmisiä tiedostamaan, jäsentämään ja kriittisesti arvioimaan omia arvojaan.<sup>43</sup> Lars Hertzberg taas on tuoreessa kirjoituksessaan "Voidaanko etiikkaa soveltaa?" asettunut epäilevämmälle kannalle. Hänen mielestään soveltava etiikka ei suinkaan tarjoa ratkaisua niihin ongelmiin, jotka filosofien vetäytyminen vastuustaan varhemmin tällä vuosisadalla aiheutti. Tämän päivän soveltava etiikka ei ole 'pa-

kotie moraalifilosofian rappiutilasta, vaan pikemminkin sen huipentuma' – moraalisten pulmien näkeminen intellektuaalisina kysymyksinä johtaa hänen mukaansa vakavuuden katoamiseen filosofisesta etiikasta.<sup>44</sup>

Oma käsitykseni on, että filosofeja tarvitaan eettisten kannanottojen ja niiden perusteluiden arviointiin niin tieteellisessä kuin julkisessakin keskustelussa. Vaikeiden moraalikysymysten käsittely älyllisenä leikkinä valottaa niiden käsitteellisiä piirteitä ja loogisia yhteyksiä tavalla, johon asioiden katsominen liian läheltä – vakavasti – ei anna mahdollisuutta. Filosofien rooliin ongelmien lopullisina ratkaisijoina voi sen sijaan suhtautua epäilevämmiin. Soveltava etiikka, joka kuvittelee tietävänsä muita kansalaisia paremmin, kuinka heidän pitäisi elää elämäänsä, on joko joutunut hybriksen valtaan tai unohtanut oikean roolinsa filosofina.

## VIITTEITÄ JA HUOMAUTUKSIA

- \* Kattavimman kuvan soveltavan etiikan alasta ja nykytilasta antaa Ruth Chadwickin (1998) neliosainen kokoomateos *Encyclopedia of Applied Philosophy*. Hyödyllisiä kokoelmia ovat myös Rachels 1979 ja Singer 1986.
1. Esitystä valmistellessani lähetin kaikille tuntemilleni soveltavan etiikan harrastajille Suomessa kirjeen, jossa pyysin heitä nimeämään tärkeimmät omat työnsä alalta. Vastauksen lähettivät Jaana Hallamaa, Sirkku Kristiina Hellsten, Lars Hertzberg, Jukka Kilpi, Kristian Klockars, Simo Knuutila, Marjaana Kopperi, Olli Lagerpetz, Veikko Launis, Olli Loukola, Ilkka Niiniluoto, Juhani Pietarinen, Juha Räikkä, Seppo Sajama, Seija Taimi, Simo Vehmas ja Leena Vilkka, joille kiitos. Tuija Takala auttoi minua jäsentämään lähetettyä materiaalia, josta kiitos hänelle.
  2. Olen lainannut soveltavan etiikan kansainvälisen esittelyn kirjastani M. Häyry 1994, s. 147-150.
  3. de Beauvoir 1963.
  4. de Beauvoir 1949.
  5. Wasserstrom 1979, s. 7.
  6. Hare 1972; Hare 1975.
  7. Singer 1972; Singer 1973; Singer 1975.
  8. Harris 1974; 1975; 1980.
  9. Rawls 1958; Rawls 1972.
  10. von Wright 1963.
  11. Geach 1977.
  12. Foot 1978.
  13. Chadwick 1989.
  14. Airaksinen 1983.
  15. Singer 1979; Rescher 1980.
  16. Airaksinen 1983, s. 91-92.
  17. Caplan 1983.
  18. Glover 1977.
  19. Olen kehittänyt näitä soveltavan etiikan malleja pitemmälle kirjoituksissani M. Häyry 1987; M. Häyry 1990 ja M. Häyry 1994.
  20. Tämän kirjoituksen lähdeluettelo sisältää tiedot niistä suomalaisista soveltavan etiikan töistä, jotka ovat olleet minulle suurimmaksi hyödyksi tämän esitykseni jäsentelyssä. Luettelo ei näin ollen sisällä kaikkia, eikä välttämättä minkään objektiivisen mittarin mukaan edes parhaita, kotimaisia julkaisuja alalta, vaikka itse uskonkin, että tärkeimmät artikkelit ja kirjat alalta on siinä mainittu.
  21. H. Häyry 1991.
  22. H. Häyry 1994; H. Häyry 1998; H. Häyry ja M. Häyry 1997; M. Häyry ja H. Häyry 1987.
  23. M. Häyry ja H. Häyry 1995.
  24. Launis 1990; Launis 1995; Launis ja Räikkä 1996; Pietarinen, Launis, Räikkä, Lagerpetz, Rauhalta ja Oksanen 1998.
  25. Launis ja Pietarinen 1996; Launis, Pietarinen ja Räikkä 1999.
  26. Taimi 1996; M. Häyry ja Takala 1998; Hellsten 1999.
  27. Sajama 1995; Vehmas 1996.
  28. Pietarinen 1987.
  29. Vilkka 1993; Vilkka 1996; Vilkka 1997; Vilkka 1998.
  30. Sekä bioetiikan että ympäristöetiikan aloihin lankeaa ekologinen etiikka, josta esim. Knuutila 1997.
  31. Airaksinen 1983, s. 97.
  32. Ollila 1991; Kopperi 1997; Loukola 1997; Loukola 1998.
  33. Kilpi 1998.
  34. Airaksinen 1991.
  35. Airaksinen 1994.
  36. Hertzberg 1985; Airaksinen, H. Häyry ja M. Häyry 1987; Pietarinen

- 1988; Knuutilla 1991; Siitonen 1991; Airaksinen 1998; Hellsten 1998. Kuriositeettina mainittakoon sotilasammattin etiikka, josta M. Häyry 1991.
37. Singer 1975; Regan 1984; Hursthouse 1987.
38. Kivinen 1989.
39. H. Häyry ja M. Häyry 1989; H. Häyry ja M. Häyry 1993.
40. Vilkkä 1996.
41. Pietarinen 1987.
42. Patoluoto 1990, s. 37.
43. Niiniluoto 1994, s. 192.
44. Hertzberg 1998.

## KIRJALLISUUS

- Airaksinen, T. 'Mitä on käytännöllinen etiikka?' *Ajatus* 40 (1983): 87-99.
- Airaksinen, T., Häyry, H. ja Häyry, M. *Tiedepolitiikan oikeudenmukaisuus ja tutkijan vastuu*, Helsinki: Gaudeamus, 1987.
- Airaksinen, T. (toim.) *Ammattien ja ansaitsemisen etiikka*, Helsinki: Yliopistopaino, 1991.
- Airaksinen, T. 'Service and science in professional life', teoksessa: R.F. Chadwick (toim.), *Ethics and the Professions*, Aldershot, Brookfield, Hong Kong, Singapore ja Sydney: Avebury, 1994.
- Airaksinen, T. 'Professionalism and science', teoksessa: A. Lewicka-Stralecka ja O. Loukola (toim.), *Science in Society: Science Policy and Ethics*, Varsova: IFIS Publishers, 1998.
- Caplan, A. 'Can applied ethics be effective in health care and should it strive to be?', *Ethics* 93 (1983): 311-319.
- Chadwick, R. 'The market for bodily parts: Kant and duties to oneself', *Journal of Applied Philosophy* 6 (1989): 129-139.
- Chadwick, R. (toim.) *Encyclopedia of Applied Ethics 1-4*, San Diego: Academic Press, 1998.
- de Beauvoir, S. *L'existentialisme et la sagesse des nations*, viides laitos, Pariisi: Gallimard, 1963.
- de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe* 1 ja 2, Pariisi: Gallimard, 1949.
- Foot, P. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley ja Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Geach, P. *The Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Glover, J. *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1977.
- Hare, R.M. 'Rules of war and moral reasoning', *Philosophy & Public Affairs* 1 (1972): 166-181.
- Hare, R.M. 'Abortion and the Golden Rule', *Philosophy & Public Affairs* 4 (1975): 201-222.
- Harris, J. 'The Marxist conception of violence', *Philosophy & Public Affairs* 3 (1974): 192-220.
- Harris, J. 'The survival lottery', *Philosophy* 50 (1975): 81-87.
- Harris, J. *Violence and Responsibility*, Lontoo, Boston ja Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Hellsten, S.K. 'Liberal information democracy and knowledge as a primary good', teoksessa: A. Lewicka-Stralecka ja O. Loukola (toim.), *Science in Society: Science Policy and Ethics*, Varsova: IFIS Publishers, 1998.
- Hellsten, S.K. 'Biotechnology and community: from individual rights to social responsibilities?', teoksessa: A. Thomson ja R. Chadwick (toim.), *Genetic Information: Acquisition, Access, and Control*, Lontoo: Plenum, 1999.
- Hertzberg, L. 'Finns det en forskningsetik?' *Finsk Tidskrift* 1 (1985): 9-22.
- Hertzberg, L. 'Voidaanko etiikkaa soveltaa?' Käsikirjoitus 1998.
- Häyry, H. *The Limits of Medical Paternalism*, Lontoo ja New York: Routledge, 1991.
- Häyry, H. 'How to assess the consequences of genetic engineering?', teoksessa: A. Dyson ja J. Harris (toim.), *Ethics and Biotechnology*, Lontoo ja New York: Routledge, 1994.
- Häyry, H. *Individual Liberty and Medical Control*, Aldershot, Brookfield, Singapore ja Sydney: Ashgate, 1998.
- Häyry, H. ja Häyry, M. 'Ihmisten ja muiden eläinten oikeuksista', teoksessa: H. Häyry, H. Tengvall ja L. Vilkkä (toim.), *Eläin ihmisten maailmassa*, Helsinki: Gaudeamus, 1989.
- Häyry, H. ja Häyry, M. 'Who's like us?' teoksessa: P. Cavalieri ja P. Singer (toim.), *The Great Ape Project - Equality beyond humanity*, Lontoo: Fourth Estate, 1993.
- Häyry, H. ja Häyry, M. *Elämän ehdot - bioetiikan, vapauden ja vastuun filosofiaa*, Helsinki: Yliopistopaino, 1997.
- Häyry, M. 'Mitä on soveltava etiikka?' *Ajatus* 44 (1987): 162-175.
- Häyry, M. *Critical Studies in Philosophical Medical Ethics*, Helsinki: Department of Philosophy, University of Helsinki, 1990.
- Häyry, M. 'Nuorukaiselle kuolla kuuluu, vai kuuluuko? Sotilasammattin etiikan ulkoisia ja sisäisiä rajanvetoja', teoksessa: T. Airaksinen (toim.), *Ammattien ja ansaitsemisen etiikka*, Helsinki: Yliopistopaino, 1991.
- Häyry, M. *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*, Lontoo ja New York: Routledge, 1994.
- Häyry, M. ja Häyry, H. *Rakasta kärsi ja unhoita: Moraalifilosofiaa pohdintoja ihmiselämän alusta ja lopusta*, Helsinki: Kirjayhtymä, 1987.
- Häyry, M. ja Häyry, H. 'Artistic value as an excuse for spreading cinematographic filth', *The Journal of Value Inquiry* 29 (1995): 469-483.
- Häyry, M. ja Takala, T. 'Genetic engineering and the risk of harm', *Medicine, Health Care and Philosophy* 1 (1998): 61-64.
- Kilpi, J. *The Ethics of Bankruptcy*, Lontoo ja New York: Routledge, 1998.
- Kivinen, S.A. 'Eläinten oikeuksien perustelu', teoksessa: H. Häyry, H. Tengvall ja L. Vilkkä (toim.), *Eläin ihmisten maailmassa*, Helsinki: Gaudeamus, 1989.
- Knuutilla, S. 'Tieteen etiikka ja tieteen konseptiot', teoksessa: P. Löppönen, P.H. Mäkelä ja K. Paunio (toim.), *Tiede ja etiikka*, Porvoo: WSOY, 1991.
- Knuutilla, S. 'Ekologinen etiikka', *Duodecim* 113 (1997): 2437-2440.
- Kopperi, M. 'Insiders and outsiders - ethical theorising in concrete business life', teoksessa: S. Hellsten, M. Kopperi ja O. Loukola (toim.), *Taking the Liberal Challenge Seriously: Essays on Contemporary Liberalism at the Turn of the 21st Century*, Aldershot, Brookfield, Singapore ja Sydney: Ashgate, 1997.
- Launis, V. (toim.) *Bioetiikka: Periaatteita ja teoreettisia lähtökohtia*, Käytännöllisen filosofian julkaisuja No 2, Turun yliopisto, 1990.
- Launis, V. (toim.) *Lääkintä- ja hoitoetiikka*, Helsinki: Painatuskeskus, 1995.
- Launis, V. ja Pietarinen, J. (toim.) *Doing the Decent Thing with Genes*, Käytännöllisen filosofian julkaisuja No 9, Turun yliopisto, 1996.
- Launis, V. ja Räikkä, J. (toim.) *Geenit ja etiikka*, Helsinki: Edita, 1997.
- Launis, V., Pietarinen, J. ja Räikkä, J. (toim.) *Genes and Morality: New Essays*, Amsterdam ja Atlanta: Rodopi, 1999.
- Loukola, O. 'The background requirements of markets', teoksessa: S. Hellsten, M. Kopperi ja O. Loukola (toim.), *Taking the Liberal Challenge Seriously: Essays on Contemporary Liberalism at the Turn of the 21st Century*, Aldershot, Brookfield, Singapore ja Sydney: Ashgate, 1997.
- Loukola, O. 'Gone with the wind? Morality in the post-Soviet markets', teoksessa: A. Lewicka-Stralecka ja O. Loukola (toim.), *Science in Society: Science Policy and Ethics*, Varsova: IFIS Publishers, 1998.
- Niiniluoto, I. *Järke, arvot ja välineet*, Helsinki: Otava, 1994.
- Ollila, M.-R., 'Liike-elämän etiikkaa', teoksessa: T. Airaksinen (toim.), *Ammattien ja ansaitsemisen etiikka*, Helsinki: Yliopistopaino, 1991.
- Patoluoto, I. *Oikeudet ja elämän arvot*, Jyväskylä: Tutkijaliitto, 1990.
- Pietarinen, J. 'Ihminen ja metsä: neljä perusasennetta', *Silva Fennica* 21 (1987): 323-331.
- Pietarinen, J. 'Sosiaalisten alakulttuurien kehitys ja informaatiotekniikka', *Psykologia* 5 (1988): 332-337.
- Pietarinen, J., Launis, V., Räikkä, J., Lagerspetz, E., Rauhala, M. ja Oksanen, M. *Oikeus itsemäärämiseen*, Helsinki: Edita, 1998.
- Rachels, J. (toim.) *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays*, kolmas laitos, New York: Harper & Row, 1979.
- Rawls, J. 'Justice as fairness', *Philosophical Review* 67 (1958): 164-194.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Regan, T. *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1984.
- Rescher, N. *Unpopular Essays on Technological Progress*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1980.
- Sajama, S. *Arkipäivän etiikkaa hoitotyön näkökulmasta*, Helsinki: Kirjayhtymä, 1995.
- Siitonen, A. 'Insinöörin etiikasta', teoksessa: T. Airaksinen (toim.), *Ammattien ja ansaitsemisen etiikka*, Helsinki: Yliopistopaino, 1991.
- Singer, P. 'Famine, affluence, and morality', *Philosophy & Public Affairs* 1 (1972): 229-243.
- Singer, P. *Democracy and Disobedience*, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Singer, P. *Animal Liberation*, New York: Random House, 1975.
- Singer, P. *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Singer, P. (toim.) *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Taimi, S. 'Kultainen eläin: tutkimus geneettisesti muunneltujen eläinten kohtelusta'. Lisensiaatin tutkimus, Helsingin yliopiston Käytännöllisen filosofian laitos, 1996.
- Vehmas, S. 'Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään', *Niin & näin* 2/1996: 18-27.
- Vilkkä, L. *Ympäristöetiikka: Vastuu luonnosta, ihmisistä ja tulevista sukupolvista*, Helsinki: Yliopistopaino, 1993.
- Vilkkä, L. *Eläinten tietoisuus ja oikeudet: Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa*, Helsinki: Yliopistopaino, 1996.
- Vilkkä, L. *The Intrinsic Value of Nature*, Amsterdam ja Atlanta: Rodopi, 1997.
- Vilkkä, L. *Oikeutta luonnolle: Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*, Helsinki: Yliopistopaino, 1998.
- von Wright, G.H. *The Varieties of Goodness*, Lontoo: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Wasserstrom, R. 'Rights, human rights, and racial discrimination', teoksessa: J. Rachels (toim.), *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays*, kolmas laitos, New York: Harper & Row, 1979.



# REALISMI JA ANTIREALISMI 1900-LUVUN SUOMALAISESSA MORAALIFILOSOFIASSA

*Päättymässä olevaa 1900-lukua voidaan hyvällä syyllä luonnehtia metaetiikan vuosisadaksi. Moraalinen antirealismi, näkemys, jonka mukaan ei ole olemassa arvostelman esittäjästä riippumattomia moraalisia tosiasioita tai totuuksia, haastoi 1900-luvulla perinteisen moraalirealismiin kiivaammin ja menestyksekkäämin kuin koskaan aiemmin, ja keskustelu realismiin ja antirealismiin pätevyydestä jatkuu yhä vilkkaana.*

## METAETIIKAN VUOSISATA

Moraalista antirealismia eli moraalisen totuuden kokonaan hylkäävää ei-kognitivismia tai moraalitotuuudet episteemiseksi ymmärtävää eettistä konstruktivismia\* ovat meillä perinteisen käsityksen mukaan kannattaneet sosiologis-empiristinen sekä loogis-analyttinen suuntaus Edvard Westermarckin, Rolf Lagerborgin, Eino Kailan ja G.H. von Wrightin johdolla. Realismiin on vastaavasti liitetty fenomenologisen arvoetiikan perinne, J.E. Salomaa, Erik Ahlman ja Sven Krohn. Asetelma ei ole kuitenkaan tarkemmin katsottuna näin yksioikoinen. Molemmista suuntauksista löytyy toki selväpiirteisiä tapauksia; Westermarck ja Lagerborg antirealismiin taholta sekä Salomaa ja Krohn realismiin puolelta. Mielenkiintoisempia ovat ehkä kuitenkin sellaiset ajattelijat kuin Ahlman, Kaila ja von Wright, joilta voidaan löytää ristivetoa molempiin suuntiin. Juuri tämä jännite tekee heistä mielestäni edustavia esimerkkejä 1900-luvun moraalifilosofiasta – tai ainakin sen hengestä – niin suomalaisittain kuin kansainvälisestikin.

## ERIK AHLMANIN EKSIISTENTIALISTINEN INTUITIONISMI

G.H. von Wright on luonnehtinut G.E. Mooren ajattelua ”harvinaiseksi yhdistelmäksi syvälle juurtuneita, liki dogmaattisia filosofisia vakaumuksia ja elävää epäilyä mitä tahansa niitä puolustavaa tai niiden todisteeksi esitettyä argumenttia kohtaan.”<sup>1</sup> Tämä kuvaus soveltuu mielestäni myös Erik Ahlmaniin. Hänellä on luja intuitiivinen vakaus yksilöllisesti päteviä arvoja kannattavan varsinaisen minän olemassaolosta. Nämä olemukselliset arvot voidaan Ahlmanin mukaan paljastaa totuudellisen itsehavainnon avulla. ”Käsitykseni on ollut alusta asti, että arvot todellisesti ovat ainoastaan tahdossa, tahdon kvaliteetteina. Kun ihminen seuraa itseyytään, hän tahtoo ’objektiivisia’ arvoja, ’tosia’ arvoja,” tiivistää Ahlman *Ihmisen problemissa*.<sup>2</sup> Toisaalta käsitteet ”objektiivinen” ja ”tosi” esiinty-

vät oheisessa lainauksessa heittomerkeissä. Tämä paljastaa Ahlmanin ajatteluun sisältyneen epäilyn intuition tiedollista pätevyyttä kohtaan. Ei-kognitiivinen intuitionismi on harvinainen kanta, mutta Ahlman perustelee sitä ontologisilla, merkitysoipillisilla ja tieto-opillisilla argumenteilla.

## A. ONTOLOGINEN KRITIIKKI: ARVOJEN INTROJEKTIO

”Arvojen introjektio” on Ahlmanin tärkein peruste arvostelman esittäjästä riippumattomien moraalisten tosiasioiden olemassaoloa vastaan. Kyseessä on sama ilmiö, jota Edvard Westermarck ja John Mackie ovat nimittäneet arvostustemme objektivoinniksi tai projektioksi niiden kohteiden aidoiksi ominaisuuksiksi.<sup>3</sup>

Taipumus introjektioon johtuu Ahlmanin mukaan ensinnäkin siitä arkikokemuksen ilmiöstä, että koemme asiat ja oliot arvokkaiksi tai epäarvokkaiksi ja puhumme niistä sellaisina. Eri yksilöiden arvot muistuttavat myös toisiaan niin paljon, että tietoisuus arvojen subjektiivisesta alkuperästä hukkuu. Arvoja yhdenmukaistaa niinkään kulttuurin eetos: yhteisön vallitseva käsitys oikeista arvoista ja niiden keskinäisestä järjestyksestä.<sup>4</sup> Introjektion viimeisin muttei vähäisen syy on vihdoin se, että arvojen liittäminen pysyviin ja konkreettisiin kohteisiin vahvistaa ihmisen eksistentiaalista turvallisuuden tunnetta sekä motivaatiota eettisesti oikeaan toimintaan. Tämä pätee erityisesti uskonnollisen metafysiikan uskomuksiin moraalista maailmanjärjestyksestä ja Jumalan olemassaolosta. Vaikka nämä uskomukset ovat ontologisesti virheellisiä, ne tarjoavat arvokkaan ”kainalosauvan” ihmisille, jotka eivät tavoita uskonnollisia tai eettisiä arvokokemuksia ilman kyseisten uskomusten totena pitämistä. Ahlmanin huomautus sisältää mielenkiintoisen yhtymäkohdan Eino Kailan *Syvähenkisessä elämässä* esittämään käsitykseen uskontojen ja metafysiisten maailman-

katsomusten 'praktillisesta' koeteltavuudesta. Siinä missä Kaila pitää kuitenkin uskoa moraalisen maailmanjärjestykseen lähinnä "heikompien astioiden" "sielunlääkintänä", jota vitaalisesti syvähenkinen yksilö ei tarvitse, Ahlman turvautuu tähän "kainalosauvaan" ainakin ajoittain myös omassa ajattelussaan.<sup>5</sup>

#### B. SEMANTTINEN KRITIIKKI: MERKITYSTEN TUNNEVÄRITYS

Moraalirealismin merkityso pillinen osio sanoo, että moraalikäsitteet viittaavat tekojen, toimintatapojen tai henkilöiden objektiivisiin ominaisuuksiin ja että niitä koskevat arvostelmat ovat tosia tai epätosia. Ahlman myöntää, että erityisesti arvoarvostelmat ovat kielipiilliselta muodoltaan väitelauserien kaltaisia. Lause "Tämä on keltainen taulu" muistuttaa lausetta "Tämä on kaunis taulu". Toisaalta arvoarvostelmien funktio ja looginen luonne on lähempänä tunteenilmauksia ja käskylauseita, jotka eivät voi olla tosia tai epätosia.<sup>6</sup>

Ahlmanin näkemys arvokäsitteiden emootiivisesta merkityksestä perustuu käsitteen asiasisällön ja sen arvoväriytyksen erottamiseen. Ei ole yhdentekevää, puhutaanko esimerkiksi "kansasta", "joukosta" vai "rahvaasta", sillä vaikka käsitteiden asiasisältö on jokseenkin sama, niin niiden arvoväritys poikkeaa huomattavasti. Puhtaasti arvoväritteisiä eli täysin asiasisältöä vailla ovat Ahlmanin mukaan eettiset ja esteettiset peruskäsitteet kuten kaunis ja ruma, arvokas ja epäarvokas, hyvä ja paha sekä oikea ja väärä. Siksi kysymystä "onko se totta" ei voida soveltaa tällaisia käsitteitä sisältäviin lauseisiin ennen kuin annamme arvokäsitteille deskriptiivisen tulkinnan. Tämä voi Ahlmanin mukaan tapahtua kahdella tavalla. Joko tulkitsemme esimerkiksi käsitteen "hyvä" psykologisesti tai sosiologisesti siten, että "hyvä" tarkoittaa minun hyväksymääni tai ihmisten yleisesti hyväksymää. Toinen vaihtoehto on määritellä arvokäsite esteettisen tai eettisen normin tai määritelmän avulla. Kumpikin tulkinta eliminoi kuitenkin moraalisen totuuden mahdollisuuden. Edellinen siksi, että moraalista arvostusta koskevat totuudet eivät ole moraalisia totuuksia. Jälkimmäinen tulkinta sisältää puolestaan loogisen ongelman. Vaikka yksittäiset arvoarvostelmat voivat olla tosia tai epätosia siinä mielessä, että ne ovat annetun normin tai määritelmän mukaisia, niin itse perustavat normit tai määritelmät eivät voi olla tosia tai epätosia, sillä nämä määreet kuuluvat vain väitelauserille.<sup>7</sup> Toisaalta Ahlman toteaa, että "joskaan siis mielestämme ei ole syytä käyttää arvoarvostelmista sanaa *tos*i, ei silti ole sanottu, etteivätkö ehkä ne voisi olla jossain mielessä 'oikeita', 'yleispäteviä'".<sup>8</sup> Huomautus viittaa fenomenologisen arvoteorian näkemykseen itsensä oikeuttavasta evidenssistä eli varmuudesta tiettyjen arvostusten yleispätevyyden kriteerinä.

#### C. TIETO-OPILLINEN KRITIIKKI: INTUITIONISMIN ONGELMAT

Kysymys moraalisen intuition tiedollisesta pätevyydestä askarrutti Ahlmania läpi hänen elämänsä. Ahlman ei sulkenut pois itseoikeutettujen arvostusten mahdollisuutta, pyrkihän hän itsekkin sellaisten löytämiseen. Ahlman oli kuitenkin samaan aikaan piinallisen tietoinen niistä tekijöistä, jotka vaikeuttavat tällaisten arvostusten *tunnistamista*.

Evidenssin ongelmat liittyvät sekä arvostavaan henkilöön, arvostuksen kohteeseen että arvostuksen sisältöön. Arvostava subjekti on Ahlmanin mukaan "ylen häilyvä suure. Se arvostaa eri kerroilla näköjään samaa objektia

erilaisesti. Myös samalla hetkellä se saattaa arvostella objektia milteipä päinvastaisin tavoin tajuntansa eri kerrostumissa.— — Mikä näistä arvostuksista on silloin subjektin todellinen arvostus", Ahlman kysyy.<sup>9</sup> Varmuuden elämys voi olla itsepetoksellinen, eikä vetoaminen omaantuntoon takaa, että sitä on kuunneltu — jos sellainen ylipäänsä on olemassa. Evidenssi häviää myös aina, kun sitä ryhdytään tarkastelemaan kriittisesti. Siispä "mitään suoranaisia takeita siitä, että elämys todella on evidenssielämys, ei ole," myöntää Ahlman.<sup>10</sup> Toiseksi, arvostuksen kohteen määrääminen tuottaa suuria vaikeuksia. Sillä

se tajunta-asenne, jossa arvostus tapahtuu, myös on omiaan vaikuttamaan itse objektiin.— — Kun me myöhemmin arvostamme jotakin objektia toisin kuin aikaisemmin, riippuu tämä suureksi osaksi siitä, että tuntemme objektin tarkemmin tai uusilta puolilta. Emme siis tarkkaan ottaen arvosta samaa objektia.<sup>11</sup>

Uskoa itseoikeutettuihin arvostuksiin nakertaa vihdoin se, että eri intuitionistit ovat esittäneet toisistaan poik-



keavia näkemyksiä oikeista arvoista sekä niiden keskinäisestä tärkeysjärjestyksestä.<sup>12</sup>

Ahlmanin ratkaisu intuitionismin ongelmiin oli luopuminen moraalisen tiedon mahdollisuudesta eksistentiaalisen sitoutumisen tai valinnan hyväksi. Intuotit olemukselliseksi ja velvoittaviksi koetuista arvoista ovat toki edelleen olemassa, mutta meidän tehtäväksemme jää ratkaista, milloin panemme pisteen — periaatteessa loputtomalle kyselylle — niiden aitoudesta, ja päätämme toimia joidenkin intuitioiden mukaan. Tällainen eksistentiaalinen valinta ilmenee *Ihmisen probleemissa*, jonka mukaan "minä lopulta seisomaan oman itsensä varassa. Se ei voi saada mitään tukea itsensä ulkopuolelta. Se on ihmisen osa. Vain tällä edellytyksellä ihminen voi olla ihminen."<sup>13</sup>

Eksistentiaalistista sitoutumista saattaa silti olla eräissä mielessä harhaanjohtavaa luonnehtia Ahlmanin "ratkaisuksi" intuitionismin ongelmiin. Ei-kognitivismi oli nimittäin ehkä hänen alkuperäinen kantansa, josta käsin hän kritisoi intuitionismia, tätä kohtaan tuntemastaan



kiinnostuksesta ja sympatiasta huolimatta. Tälle tulkin-  
nalle voidaan löytää runsaasti tukea Ahlmanin tuotan-  
nosta. Sen kiteytynein ilmaus on varhainen aforismi vuo-  
delta 1925. Ahlman kuulostaa jopa postmoderneilta ajat-  
telijoilta Emmanuel Levinasilta ja Zygmunt Baumanilta  
väittäessään, että ”jos moraalialia voitaisiin *perustella*, olisi  
seurauksena — moraalialin kuolema”<sup>14</sup> Kyse ei kuitenkaan  
ole tappiosta, sillä arvojen vapaa ja vastuullinen valinta  
saattaa olla ainoa tapa, jolla ihminen voi olla moraalialin  
olento ja jonka avulla hän voi mahdollisesti saavuttaa yh-  
teyden olemuksellisiin arvoihinsa. Tälle tulkinnalle voi-  
daan löytää perusteita Ahlmanin työpäiväkirjasta, jonka  
mukaan ”moraalialin olemukseen kuuluu, ettei sitä voida pe-  
rustella. *Juuri sen kautta moraalialin on yhteydessä meidän  
syvimmän minämme kanssa.*”<sup>15</sup>

#### EINO KAILAN ELÄMÄNFILOSOFINEN ETIIKKA

Jos Erik Ahlmanin ajattelussa on voimakas anti-  
realistialin pohjavirta realistialin pyrkimysten alla, niin  
asia on päinvastoin Eino Kailalla. Tämän suhde etiiikkaan  
oli myös ilmeisen ongelmallinen. Yhtäältä hän korosti,  
että ”ankarasti vakava ja asiallainen” filosofialin on tietee-  
llisen käsitteen- ja teorianmuodostuksen loogista ja tietoe-  
kriittistä erittelyä sekä yksityistieteiden tulosten yhdistä-  
mistä yhtenäiseksi maailmankäsitykseksi.<sup>16</sup> Inhimillialin  
käyttäytymistä koskevat kysymykset kuuluivat siten Kail-  
lan ajattelussa ensisijaisesti kokemuseräisten ihmiste-  
tieteiden alaan. Toisaalta Kaila tunnetaan laajasti myös  
elämäntutkimukselliseksi luonnehditusta teoksestaan  
*Syvähentkinen elämä — keskusteluja viimeisistä kysymyk-  
sistä*. Asetelman tekee ongelmalliseksi se, ettei Kaila mis-  
sään yhteydessä pohdi tässä teoksessa esitettyjen pohdin-  
tojen suhdetta ”tieteelliseksi” luonnehtimaansa filosofialin-  
aan: onko *Syvähentkinen elämä* filosofialin ja missä mielessä  
se on sitä, jos se on?

Kyseessä on sama ongelma, johon ovat Kailan loogis-  
analyttisistä hengenheimolaisista törmänneet myös  
Bertrand Russell sekä G.H. von Wright. Russellhan kir-  
joitti lukuisia populaarifilosofialiniksi luonnehdittuja teoksia  
esimerkiksi avioliitosta ja moraalialin, sodasta ja rauhasta  
sekä kasvatuksesta. Emotivistina hän tunnusti, että hän-  
nen moraalialin kannanottoensa ovat hänen omien  
tunteidensa ja halujensa ilmauksia, joita esittämällä hän  
pyrkii vaikuttamaan lukijoidensa tunteisiin ja haluihin.  
Toisaalta Russell myönsi emotivistialin tulkinnan riittä-  
mättömyyden arvokokemuksen kuvauksena. Torjuessani  
ehdotuksen härkätaistelun tuonnista tähän maahan, Rus-  
sell kirjoittaa, ”en tuntisi ainoastaan ilmaisevani halujani,  
vaan että haluni tässä asiassa ovat *oikeita*, mitä tämä siten  
tarkoittaaakin.”<sup>17</sup> Kaila on nähäkseni samassa väli-  
kädessä, vaikkei hän tunnustakaan tyytymättömyyttään  
emotivismiin yhtä avoimesti kuten Russell. Se voidaan  
kuitenkin päätellä niistä monista näkökulmista, joiden  
avulla Kaila pyrkii ”pelastamaan” arvoväitteet itsekin  
esittämältään puhtaasti emotivistialin tulkinnalta.

Kailalta voidaan löytää neljä näkökulmaa etiiikkaan.  
Ensimmäinen, artikkelissa ”Reaalitiedon logiikkaa” (1942)  
selkeimmin muotoiltu, on emotivistialin. Sen mukaisesti  
Kaila selittää väitteet arvojen olemisesta esittäjänsä tarpeiden  
ja tunteiden ilmauksiksi, jotka toimivat myös toiminnan  
motiiveina. Hän vertaa arvoarvostelmia poliittiseen  
propagandaan, jonka ilmaukset ovat ”yllykkeitä,  
suggestioita, imperatiiveja, tavalla tai toisella siis toi-  
mintamerkkejä eli *signaaleja* (eikä symboleja).”<sup>18</sup> Kailan  
kritiikissä ei ole ehkä kuitenkaan kyse arvoväitteiden

perusteltavuuden, vaan arvojen arvostuksistamme riippu-  
matonta olemista koskevien ontologisten *uskomusten* hyl-  
käämisestä.<sup>19</sup>

*Syvähentkisessä elämässä* esitetty praktialin koel-  
tavuuden periaate on Kailan toinen näkökulma moraalialin.  
Se on yritys laajentaa mielekkään kielenkäytön aluetta  
metafyysialin elämäntutkimuksiin, joiden todellisuutta  
esittävä sisältö on vähäinen tai olematon mutta joilla voi  
olla valtava käytännöllialin merkitys toiminnan vaikuttami-  
na. ”Ne elämäntutkimukset ovat hyvät, joiden hedel-  
mät ovat hyvät”, toteaa Kaila,<sup>20</sup> jonka ”hyviä hedelmiä”  
ovat sellaiset syvähentkiset arvot kuten lähimmäisen-  
rakkaus, jalous, oikeudenmukaisuus, kauneus, hartaus ja  
pyhyys. Näitä arvoja ei kuitenkaan voida koetella veto-  
amalla niitä kannattavien elämäntutkimusten motivoi-  
man toiminnan hyväksyttävyyteen, koska tällöin syy-  
listyttäisiin kehäpäättelyyn. Praktialin koelstavuuden  
kriteeriksi ei riitä myöskään elämäntutkimuksen totena  
pitämisen tuottaman tunnekokemuksen syvyys, sillä sy-  
vyys ei ole aidon syvähentkisyyden *riittävä*, vaan ainoas-  
taan *välttämätön* ehto, kuten olen yhdessä Ilkka Niini-  
luodon kanssa todennut.<sup>21</sup>

Kailan kolmas tulkinta etiiikasta löytyy laajimmassa  
muodossaan hänen esitelmästään Suomen Akatemialin vih-  
kiäisjuhlassa 1948.<sup>22</sup> Se perustuu siihen huomioon, että  
kaikkia kehittyneempiä moraalialinjärjestelmiä yhdistää peri-  
aate, jonka kristinusko tuntee ”kultaisena säännön” nimel-  
lä. Tämä — Kailaa lainaten — ”yleispätevältä näyttävä” ja  
”omalaatuisen itsestäänselväksi” koettu periaate on vasta-  
vuoroisuuden vaatimus, joka perustuu tietoisuuteen yksi-  
lön symmetrisestä asemasta muiden yhteisön jäsenten  
kanssa.<sup>23</sup> Vaikka Kaila näkee vastavuoroisuuden vaati-  
muksen ennen muuta hahmoteoreettialinena lainalaisuutena  
sosiaalialin elämän alueella, hänen näkemystään voidaan  
ehkä lukea myös *moraalialin näkökulmaa loogisesti  
määrittävien piirteiden analyysina*. Tällainen tutkimus on  
G.H. von Wrightin mukaan eräänlaista normatiivista  
etiiikkaa, koska moraalialin näkökulmaa määrittäviä piir-  
teitä ei löydetä pelkän kokemuseräisen tutkimuksen  
avulla, vaan ne asetetaan. Vielä pidemmälle normatiivialin  
etiiikan suuntaan menevä näkemys voidaan kuitenkin löy-  
tää Kailan syvähentkistä elämää koskevista kirjoituksista.

Vaikka Kaila hylkää metafysialin-uskonnolliset käsityk-  
set moraalialinesta maailmanjärjestyksestä, hänen tietee-  
llialin teorialin syvähentkisyyden kehityksestä muistuttaa  
Hegelin idealismia tai Bergsonin vitalismia, joissa oikei-  
den arvojen toteutuminen esitetään historian varmaksi  
lopputulokseksi. Kailan maailmanselityksen ”sankari” on  
Bergsonin tavoin elämä, joka on vuosimiljardien saatossa  
tuottanut yhä monimuotoisempia, järjestyneempiä ja laa-  
dullisesti rikkaampia rakenteita. Tämä elämän lain-  
alain kehitys takaa Kailan mukaan syvähentkisyyden  
kasvun myös tulevaisuudessa. ”Syvähentkisyyden kasvu  
on tällä samalla linjalla ja on yhtä epäilemätöntä kuin  
mikä tahansa muu todettu luonnonlaki,” hän vakuuttaa.<sup>24</sup>

Kaila korosti käyttävänsä ”termiä syvähentkisyyys inhi-  
millialin olemassaolon korkeimmista asteista, *ei arvostus-  
mielessä*, vaan eräässä mielessä, joka mielestäni voidaan  
jopa biologialinesti määritellä.”<sup>25</sup> Toisaalta Kaila tulee hyvin  
lähelle eettistä naturalismia, jonka mukaan normatiivialin  
arvokäsitteet voidaan määritellä deskriptiivialin asia-  
käsitteiden avulla. Kailan julkaisemattomasta aineistosta  
voidaan löytää jopa suora lainaus, jossa hän määrittelee  
arvonnousun arvovapaasti määriteltävissä olevan  
organisaatiotason nousun avulla.

Elämän mahdollinen arvo ja merkitys voi muodostua vain *jatkuvasti etenevästä arvonnoususta*, loppumattomasta uusien arvojen valloittamisesta, korkeampien kuin niiden, jotka jo omistamme ja joista on tullut arkipäiväisyyksiä, *kehityksestä, toisin sanoen organisaatiotason noususta*, jolla ei ole alkua eikä loppua.<sup>26</sup>

Tämä kannanotto tarjoaa evolutionistisen perustelun Kailan näkemykselle syvähenkisten arvojen ehdottomuudesta muihin arvoihin verrattuna.<sup>27</sup> Biologinen evoluutio luo toisaalta jatkuvasti uusia, entistä korkeampia arvoja, joten millään arvoilla ei ole ylihistoriallista yleispätevyyttä. Tähän tapaan ajattelivat myös Hegel ja Snellman, joiden moraalifilosofiaa Kaila esitteli myötämielisesti toisen maailmansodan aikana. On kuitenkin korostettava, ettei Kaila kehittänyt eettistä ajatteluaan implisiittisen evolutionisminsa suuntaan. Tämä olisikin ollut vaikeaa, sillä se olisi ollut riskitiriidassa Kailan julkilausutun emotivismin kanssa.

#### G.H. VON WRIGHT MORAALISEN NÄKÖKULMAN JÄLJILLÄ

G.H. von Wrightin etiikka on ollut ennen muuta moraalista näkökulmaa ja moraalien käsitteitä loogisesti määrittävien piirteiden tutkimusta. Tällainen tutkimus yhdistää hänen mukaansa toisiinsa normatiivisen etiikan ja metaetiikan, joiden jyrkkä erottaminen varhaisen analyttisen moraalifilosofian tapaan on virhe. Sellaiset etiikan ja yhteiskuntafilosofian peruskäsitteet kuin ”hyvä”, ”velvollisuus”, ”valta” ja ”oikeudenmukaisuus” etsivät von Wrightin tunnetun näkemyksen mukaan merkityssisältöä.

Merkityssisällön tai mielen antaminen niille ja niiden sisäisten merkityssuhteiden toteaminen myötävaikuttaa näin ollen tilanteemme ymmärtämiseen yhteiskunnallisina olentoina. Se antaa meille myös mittapuita, joiden avulla voimme arvioida olemassaolevia laitoksia,

selittää von Wright.<sup>28</sup> Perustavien moraalikäsitteiden eksplikaatiot eivät voi tietenkään olla tosia tai epätosia sen enempää kuin määritelmät. Tässä on von Wrightin eettisen antirealismin ydin.<sup>29</sup> Toisaalta hänen ajatteluunsa, varsinkin sen varhaisvaiheisiin, sisältyy myös selviä realistisia pyrkimyksiä.

von Wrightin varhaisin hahmotelma moraaliarvostelmien luonteesta sisältyy hänen nuoruudenteokseensa *Looginen empirismi* (1943). Se on omintakeinen yhdistelmä Edvard Westermarckin ja Axel Hägerströmin antirealistista subjektivismia sekä Max Schelerin fenomenologista arvorealismia. Nuori von Wright ajatteli, toisin kuin useimmat loogiset empiristit, että arvoarvostelmat voidaan osoittaa mielekkäiksi, jos arvot käsitetään tunnereaktioiden ilmauksiksi. Tämä ei kuitenkaan merkitse arvojen suhteellistamista ja subjektivistia, kuten



Westermarck, Hägerström ja emotivistit ajattelivat. Päinvastoin, nuori von Wright esittää, että

niiden tunnereaktioiden tarkka empiirinen tutkimus, joita moraalisen tai taiteellisen arvostuksen alaan kuuluvat ilmiöt herättävät, osoittaa niiden määrättyissä rajoissa olevan lainalaisissa, so. konstanteissa suhteissa ulkonaisiin objekteihinsa. — — Tunneteoriat eivät sulje pois, että arvostukset tulkitaan arvostettavan objektin eikä arvostavan subjektin ominaisuuksiksi. — — [Siten] se yleispätevyys, joka empirististen teoriain mukaan voidaan arvoarvostelmille omistaa, [ei] ole mitään, mitä *me* vaadimme todellisuudelta vaan jotain mihin todellisuus meidät pakottaa.<sup>30</sup>

von Wrightin varhainen hahmotelma vaikuttaa omituiselta yhdistelmältä tieto-opillista subjektivismia ja ontologista realismia. Kukin yksilö kokee arvot omien tunteitensa välityksellä, mutta arvostusten yhdenmukaisuus selittyy arvostelijasta riippumattomien arvo-ominaisuuksien avulla. Tällainen kanta, jota von Wright on myöhemmin luonnehtinut ”täysin epäkypsäksi” on hyvin kaukana hänen myöhemmistä näkemyksistään. Samankaltainen jännite antirealismin ja yleispäteviin arvoihin pyrkivän etiikan välillä ilmenee silti myös von Wrightin myöhempien ”ihmisen hyvän”, ”arvorationaalisuuden” ja ”arvo-yhteisön” käsitteiden yhteydessä.

Hyvinvointiin kattavassa, onnellisuuden ja terveyden sisältävässä merkityksessä viittaava ”ihmisen hyvä” on von Wrightin kypsän arvofilosofian keskeinen käsite. Kaikki nämä arvokkaat asiat ovat von Wrightin mukaan välttämättömiä ja luonnollisia siinä mielessä, että niiden vastakohtien tavoittelu perimmäisinä päämäärinä olisi perverssiä ja irratiionalista.<sup>31</sup> Moraalisen hyvän määrittely ihmisen - tai laajemmin olennon — hyvän avulla tekee von Wrightista eettisen naturalistin. Moraalisäännöt ja velvollisuudet voidaan siten ymmärtää teleologisesti teknisiksi normeiksi, jotka koskevat keinoja ihmisen hyvän saavuttamiseksi.<sup>32</sup> Jokainen yksilö ratkaisee silti oman hyvänsä sisällön, joten von Wrightin käsitys ihmisen hyvästä paljastuu osittain subjektivistiseksi. Toisaalta von





Wright on pyrkinyt täsmentämään ihmisen hyvään kuuluvien arvokkaiden asioiden valintaa arvorationaalisuuden käsitteen avulla.

Arvorationaalisuudessa on kyse ihmisen hyvän ainesosia koskevien valintojen arvioinnista niiden saavuttamisen edellytyksiä ja seurauksia koskevan tiedon perusteella. Arvorationaalinen ihminen ei valitse päämääriä, joiden saavuttamisesta aiheutuvaksi arvioitu "hinta" on lopputuloksena saatavaa hyvää suurempi. von Wrightin tunnettu esimerkki arvorationaalisuuden puutteesta on ihminen, joka on pilannut terveytensä ammatillisen kunnianhimonsa takia.<sup>33</sup> Toisaalta arvorationaalisuuteen vaikuttaa liittyvän myös tekojemme vaikutus toisiin ihmisiin. Arvorationaaliseen ihmisen "kaikkinaiseen" hyvään sisältyy nimittäin von Wrightin mukaan puhtaiden preferenssien ohella perusteltuja preferenssejä, jotka lisäävät toisten ihmisten hyvää.<sup>34</sup>

Kysymys ihmisen hyvän sisällöstä paljastaa von Wrightin ajattelun jännitteen subjektivistisen ja objektivistisen arvoteorian välillä. Ajatus elonjäämisestä, terveydestä, hyvinvoinnista ja onnellisuudesta "välttämättöminä" tai "luonnollisina" päämäärinä, joita kukaan rationaalinen yksilö ei voi olla arvostamatta, sisältää objektivistisen näkemyksen arvokkaista asioista. Toisaalta von Wright on korostanut jatkuvasti, että kunkin yksilön hyvä määräytyy hänen omien rehellisten arvostustensa perusteella, eikä yksilöiden arvostuksista riippumatta päteviä arvoja ole olemassa. Nämä ristiriitaisilta vaikuttavat näkemykset voidaan ehkä nivoa yhteen, jos von Wright tulkitaan jonkinlaiseksi Humen kaltaisen "uniformaalin subjektivismin" kannattajaksi. Tällöin ajateltaisiin, että arvostusten kesken on saavutettavissa laaja yksimielisyys sillä edellytyksellä, että yksilöiden arvostukset ovat *yleistettävissä olevia, puolueettomia, pyyteettömiä sekä hyvántahtoisesti toisten ihmisen hyvään suhtautuvia*. Mutta miten nämä kriteerit ovat puolestaan oikeutettavissa?

von Wright liittyy siihen analyyttisen moraalifilosofian perinteeseen, jossa normatiivinen etiikka on pyritty johtamaan moraalisen näkökulman tai moraalin peruskäsitteiden loogisesta tutkimuksesta. von Wright korostaa Kantin, Richard Haren ja Kurt Baierin tavoin yleistettävyyttä

moraaliarvostelmien loogisena tuntomerkinä sekä moraalin rationaalisenä ytimenä. Westermarckin näkemys moraalisten tunteiden pyyteettömyydestä ja puolueettomuudesta ilmentää samaa yleistettävyyden ajatusta, ja molempien, niin Kantin kuin Westermarckin, taustalla on kristinuskon kultainen sääntö, joka kehottaa meitä rakastamaan lähimmäistämme kuin itseämme. Kaikki nämä eettiset perusideat sisältävät von Wrightin mukaan symmetrisyyden vaatimuksen oman ja toisen hyvän välillä.<sup>35</sup>

Viittaukset Kantin kategoriseen imperatiiviin sekä kristinuskon kultaiseen sääntöön moraalisen näkökulman ilmauksina nojaavat perinteeseen, joka on muokannut ymmärrystämme siitä, mitä on ajatella moraalisesti. Tämä on von Wrightin mukaan ainoa lähtökohta, jolta moraalialia määrittävien piirteiden tutkimus voi lähteä, sillä meillä ei ole mitään ylihistoriallista näkökulmaa.

Voidaan sanoa, että taipumus pitää moraalialia jonain universaalisti sitovana kuuluu sisäisesti siihen tapaan, jolla länsimaisen kulttuuri on ymmärtänyt moraalin. Mutta se, että tekee, kuten sanoin, tästä seikasta yhdessä järjen kanssa moraalialia "määrittelevän kriteerin", on tietysti sopimuksenvarainen määritelmä.<sup>36</sup>

von Wrightin näkemys moraalialia näkökulmaa määrittävien piirteiden konventionaalisuudesta voidaan liittää mielenkiintoisella tavalla hänen tuoreeseen ajatukseensa ihmisen identiteettiä määrittävistä arvoyhteisöistä. Esimerkki arvoyhteisöstä on kristilliseen etiikkaan perustunut eurooppalaisen arvo- ja normijärjestelmä, jonka kannatus on rapautunut viimeisinä vuosisatoina.<sup>37</sup> Eräs tätä rapautumista edistänyt seikka lienee kuitenkin ollut juuri arvoyhteisöä määrittävien arvojen ja normien luonteen uudelleenymmärrys. Moraaliarvostelmien yleistettävyyttä, puolueettomuutta, pyyteettömyyttä sekä kaikkien ihmisten hyvän yhtäläistä huomioon ottamista pidettiin aiemmassa eurooppalaisessa arvoyhteisössä, josta niiden tunnetuimmat muotoilut ovat peräisin, yleispätevinä moraalien peruseriaatteina, joiden totuus voidaan osoittaa rationaalisen tutkimuksen avulla. Moderni antirealistinen käsitys samaisten vaatimusten konventionaalisuudesta ja sopimuksenvaraisuudesta antaa niiden perusteista huomattavasti vähemmän vakuuttavan kuvan, sekä filosofisesti että psykologisesti.

Thomas Nagel kritisoi Richard Haren metaeettisesti perusteltua preferenssiutilitarismia substantiaalisten väitteiden ujuttamisesta moraalialia määritelmään. Näin Hare sulkee etiikasta kysymyksen kyseisten väitteiden perustasta, joka jää edelleen avoimeksi.<sup>38</sup> Sama huomautus voidaan nähdäkseni esittää von Wrightin pyrkimyksistä johtaa normatiivisia arviointikriteereitä moraalialia näkökulmaa määrittävien piirteiden tutkimuksesta. Sillä voidaanko esimerkiksi pitkän joskin kunniantoman historian omaava eettinen egoismi torjua vain sillä perusteella, ettei se ole moraalialia kielen loogisen analyysin mukainen kanta?

Nagel huomauttaa, että jos utilitarismi seuraisi moraalialia kielen loogisesta analyysistä Haren esittämällä tavalla, niin sen tärkeimpiä vaihtoehtoja ei olisi edes mahdollista muotoilla konsistentisti moraalialia kielessä.<sup>39</sup> Tämän johtopäätöksen ilmeinen virheellisyys viittaa siihen, ettei ole olemassa yhtä tiettyä moraalialia kieltä, vaan useita, wittgensteinilaisittain "perheyhtäläisiksi" ehkä luonnehdittavissa olevia moraalialia kieliä. Niitä yhdistää preskriptiivisyys eli moraalialia arvostelmien käskevä, kehottava ja arvioiva luonne, mutta jo toimiminen periaatteen mukaan

ja omien periaatteiden yleistettävyyttä sekä pyyteettömyys, puolueettomuus ja yksilöiden hyvän symmetrinen kohtelu kohtaavat vaikeuksia. Ne ovat ankarampina vaatimuksia, jotka eivät sisälly kaikkiin näkemyksiin moraalista, kuten esimerkiksi klassiseen eettiseen egoismiin, Nietzscheen herramoraaliin tai Levinasin postmoderniin etiikkaan. von Wright, todetessaan moraalista näkökulmaa määrittävien piirteiden konventionaalisuuden, ottaa tämän seikan huomioon paremmin kuin Hare. Elämme kuitenkin jo siinä määrin pluralistista, kristillisen arvoyhteisön hajotamisen jälkeistä aikaa, että kulttuurissamme vaikuttaa yhtä aikaa useita näkemyksiä siitä mitä on ajatella moraalisesti. Siksi argumenttia kilpailevia moraaliteorioita vastaan ei voida ratkaista vetoamalla *yhteen* näkemykseen moraalista näkökulmaa määrittävistä piirteistä.

## LOPUKSI

Vaikka suomalaisfilosofien argumentit eivät ehkä kuulu modernin moraalirealismikeskustelun keskiöön, ei voida sanoa, etteivät ne olisi kytkeytyneet oman aikansa kansainvälisiin kysymyksiin. Erik Ahlmanin huomautukset intuitionismin ongelmista olisivat varmasti saaneet saksan kielellä ilmestyessään ansaitsemaansa huomiota fenomenologisen arvotutkimuksen piirissä. Eino Kailan hahmoteoreettiset ja praktisen koeteltavuuden ideat ovat niinkään kiinnostavia yrityksiä puuttua epätyytyttävän emotivismin ongelmiin. Ja G.H. von Wrightin arvofilosofian yhteys sodanjälkeisen analyttisen moraalifilosofian kysymyksiin on ilmeinen.

Ahlmanin, Kailan ja von Wrightin moraalifilosofian yhteinen nimittäjä on myös kiinnostus metaeettisiin, loogisiin, merkitystypologisiin, sekä tietoa ja oikeutusta koskeviin epistemologisiin kysymyksiin. Jos tätä piirrettä pidetään nimenomaan analyttisen moraalifilosofian keskeisenä tuntomerkinä, kuten nähdäkseni voidaan tehdä, niin Erik Ahlman osoittautuu myös tämän suuntauksen suomalaisiksi uranuurtajaksi — jopa samassa määrin kuin häntä on pidetty fenomenologian kotimaisena pioneerinä; varsinkin kun muistetaan vielä Ahlmanin hahmotelma deonttisesta logiikasta *Ajatuksen* artikkelissa ”Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen” (1942).<sup>40</sup> Lienee siten perusteltua todeta, että vuosisatamme suomalainen moraalifilosofia voi tarjota vielä nykylukijallekin oivallisen kentän tutustua 1900-luvun etiikan keskeisiin ongelmiin.

## VIITTEET

\* Seuraan tässä esityksessä David Brinkin (1989) näkemystä moraalirealismista. Siihen kuuluva käsitys moraalisten totuuksien episteemisestä luonteesta vastaa parhaiten realismia muilla filosofian alueilla, kuten metafysiikassa, tieto-opissa tai tieteenfilosofiassa.

1. von Wright 1989a, 16.
2. Ahlman 1953, 125.
3. Ahlman (1967, 203) määrittelee arvojen introjektion yleisinhimilliseksi taipumukseksi ”siirtää subjektiivinen, meidän tajunnassamme oleva itsemme ulkopuolelle, antaa sille itsenäisen objektivinen olemassaolo ja samaten meistä riippumaton objektiivinen arvo.” Alkuperäinen kursivointi. Ahlman viittaa myös Westermarckin teokseen *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1906), joskaan ei introjektion yhteydessä.
4. Ahlman 1967, 125-128, 153; Ahlman 1939, 18-19, 99-103.
5. Viitataan ennen muuta teokseen *Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafysiillisenä ongelmana* (1938), jossa Ahlman väittää, että ihmisellä on metafysiinen tarve tajuta olemassaolo ja historiallinen tapahtuminen mielekkääksi siihen sisältyvien arvokkaiden tarkoitusprien takia.
6. Ahlman tulee lähelle emotivistista merkitysteoriaa työpäivä-

kirjassaan 29.3.1936, kun hän toteaa, että arvoarvostelmat ovat ”aina osaksi toivomuksia, käskyjä, suggestioita”.

7. Ahlman 1929, 91-101. Ahlmanin näkemys muistuttaa G.H. von Wrightin artikkelissa ”Om moraliska föreställningarnas sanning” (1954) esittämää kantaa, jonka mukaan moraalisen arvioinnin mittapuita koskevat arvostelmat eivät ole tosia eivätkä eivätkä. ”Ne ovat ennen totta ja epätotta moraalien maailmassa,” toteaa von Wright. Tämä johtuu niiden loogisesta sukulaisuudesta määritelmien kanssa.
8. Ahlman 1929, 70.
9. Ahlman 1929, 75.
10. Ahlman 1938, 138.
11. Ahlman 1929, 68, 77.
12. Saman huomautuksen keskinäisistä erimielisyyksistä intuitionistista oikeutuksen teoriaa vaivaavana ongelmana esittää Edvard Westermarck teoksessaan *Ethical Relativity* (1932).
13. Ahlman 1953, 88.
14. Ahlman 1925, 146. Vrt. Bauman 1993, 37-81; Levinas 1996. Levinas ja tätä seuraava Bauman hylkäävät yleispäteviin ja universaaleihin moraaliperiaatteisiin pyrkivät etiikan teoriat oikean käyttäytymisen perustana. Ne riistävät yksilöltä juuri hänen henkilökohtaisen moraalisen vastuunsa *tästä* ihmisestä *tässä ja nyt*, joka muodostaa ainoan aidon moraalisen käyttäytymisen vaikuttimen. Koska yleispäteviä sääntöjä ei ole, yksilö on itse jatkuvasti vastuussa siitä, miten hän tulkitsee toisen ”kasvojen” asettaman eettisen vaatimuksen ja miten hän toimii sen mukaisesti. Ahlmanin yksilön moraalisen vastuun korostuksessa on samankaltaista ehdottomuutta ja luovuttamattomuutta, joskaan hän ei korostakaan toiseen kohdistuvan vastuun rajattomuutta samassa määrin kuin Bauman ja Levinas.
15. Ahlmanin työpäiväkirja 8.1.1936. Kursivointi tekijän.
16. Ks. esim. Kaila 1929, 93-100.
17. Russell 1946, 724.
18. Kaila 1942, 52. Alkuperäinen kursivointi. Kaila luonnehtii arvoarvostelmien luonnetta emotiiviseksi myös *Persoonallisuudessa*. ”Arvot ovat ’objektiivisia’ fenomenalisessa mielessä, so. luontaisen asennoituksen vallitessa ne koetaan eräiden oloiden esi-neellisinä ominaisuuksina; mutta juuri se tosiseikka, että samat olot eri ihmisille realisoivat eri arvoja, osoittaa että nämä arvojen ’objektiivisuus’ on funktionaalista subjektiivisuutta, so. että arvot ovat riippuvaisia niitä kokevan yksilön rakenteesta” ja siihen perustuvasta tuntemistavasta, kuten Kaila (1967, 174) kirjoittaa.
19. Tämä päätelmä voidaan tehdä siitä kritiikistä, jota Kaila esittää artikkelissa ”Reaalitiedon logiikkaa” Erik Ahlmanin teoksessaan *Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafysiillisenä ongelmana* (1938) hahmottelemaa arvoteoriaa kohtaan. Kaila arvostelee Ahlmania sisäisestä ristiriidasta, kun tämä kieltää ensin arvojen johtamisen empiirisistä arvostuksista mutta selittää toisaalla arvoväitteiden palautuvan erityisiin arvostaviin tunteisiin. Kaila ei siis hylkää arvoväitteiden koeteltavuuden mahdollisuutta, vaan tavan, jolla Ahlman päätyy väitteeseen arvotunteista riippumattomien arvojen olemisesta.
20. Kaila 1986, 189.
21. Niiniluoto 1998, 63.
22. Saman näkemyksen suppeampi esitys sisältyy artikkeliin ”En gestaltpsykologisk betraktelse över moral-filosofins centralproblem” (1947) sekä *Syvähenkisen elämän* täydennetyin 3. laitoksen kolmannen keskustelun.
23. Kaila 1992, 453; Kaila 1986, 280.
24. Kaila 1992, 421. Vastaava käsitys löytyy *Syvähenkisestä elämästä*, jossa Kaila kertoo uskovan kentäteoreettisen ajattelun prusteella ”eräänlaiseen järkeen” ihmiskunnan kehityksessä. — ”Henki tekee työtään — [ja] se mitä korskeasti nimitetään ’maailmanhistoriaksi’ on minun uskoni mukaan vain hengen aamusarastusta,” Kaila (1986, 282; 104) ennustaa.
25. Kaila 1992, 444.
26. Kailan kirje Allan Sandströmille 8.3.1947. Suomennos ja kursivointi tekijän. Eino Kailan arkisto. Suomalaisen kirjallisuusseuran kirjallisuusarkisto.
27. Ks. Kaila 1992, 412: ”Syvähenkiseen sisältyy kaikki merkitys ja kaikki arvo mitä ihmiselämällä saattaa olla silloin kun se parasta on, ja olen esittänyt, että se sisältää elämän ehdottomat, absoluuttiset arvot, sikäli kuin sellaisista voidaan inhimilliseltä kannalta puhua.”
28. von Wright 1985, 207. Ajatus metaetiikan ja normatiivisen etiikan kohtaamisesta moraalisen arvioinnin perustavien kriteerien tutkimuksessa tulee esiin jo von Wrightin 1954 ilmestyneessä artikkelissa ”Om moraliska föreställningarnas sanning”.
29. Ks. von Wright 1954, 68.
30. von Wright 1945, 114-115.
31. von Wright 1985, 167, 186-187; von Wright 1963, 86-88.
32. von Wright 1963, 119-133.
33. von Wright 1985, 175-184. Arvorationaalisuuden ongelma on kuitenkin sen kapea soveltuvuusalue. Jotta tapaus kelpaisi esimerkiksi arvorationaalisuuden puutteesta, henkilön on täytynyt asettaa ammatillinen menestys ja sosiaalinen asema terveyttä korkeammiksi arvoiksi jo alkuperäisessä uranvalintatilanteessa. Jos näin on tapahtunut ja terveyden turmeltuminen on todella ollut



toiminnan *ennakoitava* seuraus, esimerkki kertoo tosiaan arvovapautuksen puutteesta. Karvas kokemus opetti henkilölle, etteivät saavutettu menestys ja status korvaa menetettyä terveyttä. Useimmat ihmiset eivät mitenkään kykene ennakoimaan kaikkien tärkeiden elämänvalintojensa kumuloituvia seurauksia, koska niihin vaikuttaa tekijöitä, jotka ovat heidän vaikutusmahdollisuuksiensa ulkopuolella. Kukapa esimerkiksi pankinjohtajaksi koulutettava olisi 1970-luvulla voinut tietää joutuvansa 1990-luvun joukkortosanomisten, "tervehdyttämishelmien" ja tulosjohtamispaineiden kurimukseen? von Wright myöntää, että joudumme tekemään useita tärkeitä valintoja, joiden seurauksia emme kykene arvioimaan valintatilanteessa. Mutta jos elämänmuutos, kuten hakeutuminen vähemmän rasittavaan työhön, ei aiheudu päämäärin arvojärjestyksen vaihtumisesta, vaan toiminnan seurauksia koskevan tiedon lisääntymisestä tai korjaantumisesta, niin se ei ilmennä arvo- vaan välineraationaalisuutta.

34. von Wright 1989b, 786-789; von Wright 1985, 173-175, 184-188. von Wright tekee eron puhtaisten preferenssien ja perusteltujen preferenssien välillä. Puhtaita ovat kaikki preferenssit, jotka perustuvat pelkkään parempaan pitämiseen. Perustelluiksi von Wright nimittää kaikkia sellaisia preferenssejä, joiden peruste on jokin muu kuin pelkkä parempaan pitäminen. Esimerkki perustellusta preferenssistä voi olla halu matkustaa mieluummin junalla kuin henkilöautolla, koska juna on turvallisempi ja nopeampi kuin henkilöauto, vaikka jälkimmäinen olisi muutoin miellyttävämpi.
35. von Wright & Aarnio 1990.
36. von Wright & Aarnio 1990, 329.
37. von Wright 1997.
38. Nagel 1988, 111.
39. Ibid., 104.
40. "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen" on Ahlmanin ilmeisin kontribuutio analyyttiseen moraalifilosofiaan. Ahlman ei tuntenut modernia formaalia logiikkaa eikä sen predikaattikalkyyliä, ja hänen argumenttinsa suuntautuvat uskantilaisia loogikoita sekä Husserlia vastaan. Husserl oli väittänyt teoksessaan *Logische Untersuchungen*, että pitäminen ("sollen") ja ei-saaminen ("soll nicht") ovat peruskategorioita, joista ei-tarvitseminen ("muss nicht") and saaminen ("dürfen") voidaan johtaa negaation avulla. Ahlman hylkää tämän yrityksen, koska jälkimmäiset käsitteet ovat ainoastaan edellisten konträärisiä, eivät niiden kontradiktoriaisia vastakohtia, kuten Husserl esittää. Saamista ei siten voida Ahlmanin mukaan johtaa pitämisen puutteesta vaan se on itsenäinen deontinen käsite. Ahlman viittaa myös Heinrich Rickertin esittämään kriteeriin, jonka mukaan arvokäsitteen negaatio tuottaa kaksi käsitettä, joista toinen on arvokäsite. Tämä osoittaa, että "yhdenkekvä" on aito arvokäsite, sillä sen negaatio, "ei-yhdenkekvä" on myös arvokäsite. Jos jokin ei ole yhdenkekvää se on joko arvokasta tai arvovastaista. Yhdenkekvä on myös sellaista mikä saa olla tai minkä ei tarvitse olla, kun taas sen negaation joko pitää olla tai se ei saa olla olematta. Molempien argumenttien on tarkoitus osoittaa, ettei saamista tai yhdenkekvyyttä voida johtaa tieteellisestä tutkimuksesta eli pelkistä faktuaalisista premisseistä. "Tieteen arvovapaus, neutraalisuus, indifferenssi merkitsee siten", toisin kuin monilla maallikoilla mutta myös eräillä tieteenharjoittajilla on Ahlmanin mukaan ollut taipumus ajatella, "yhdenkekvyyden ja samalla kertaa saamisen ja ei-tarvitsemisen 'tuolla puolen' olemista." (Ahlman 1942, 17.)

## KIRJALLISUUS

- Ahlman, Erik. 1925. Teoria ja todellisuus. Filosofisia esseitä ynnä aforismeja. Porvoo: WSOY.
- Ahlman, Erik. 1929. "Arvoarvostelmista". Ajatus 3. 58-139.
- Ahlman, Erik. 1938. Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana. Jyväskylän kasvatustieteellisen korkeakoulun julkaisuja 1. Jyväskylä: Jyväskylän kasvatustieteellisen korkeakoulu.
- Ahlman, Erik. 1939. Kulttuurin perustekijöitä. Jyväskylä: Gummerus.
- Ahlman, Erik. 1942 "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen". Ajatus 11. ss. 5-19.
- Ahlman, Erik. 1953. Ihmisen probleemi. Porvoo-Helsinki: WSOY.
- Ahlman, Erik. 1967. Arvojen ja välineiden maailma. Eettis-idealistinen maailmantarkasteluko. 2., kielellisesti uudistettu painos. Porvoo-Helsinki: WSOY.
- Bauman, Zygmunt. 1993. Postmodern Ethics. Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell.
- Brink, David. 1989. Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaila, Eino. 1929. Nykyinen maailmankäsitys. Helsinki: Otava.
- Kaila, Eino. 1942. "Reaalitiedon logiikkaa". Ajatus 11. 22-89.
- Kaila, Eino. 1947. "En gestaltpsykologisk betraktelse över moralfilosofins centralproblem". Tidskrift för psykologi och pedagogik 3. 28-30.
- Kaila, Eino. 1967. Persoonallisuus. 7. painos. Helsinki: Otava.
- Kaila, Eino. 1986. Syvähenkinen elämä. Keskusteluja viimeisistä kysymyksistä. 3., täydennetty painos. Helsinki: Otava.

- Kaila, Eino. 1992. Valitut teokset 2. Niiniluoto, Ilkka (toim.). Helsinki: Otava.
- Levinas, Emmanuel. 1996. Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. Suomennos ja esipuhe Antti Pönni. Helsinki: Gaudeamus.
- Nagel, Thomas. 1988. "The Foundations of Impartiality". Seanor, Douglas and Fotion, N. (ed.): Hare and Critics. Oxford: Clarendon Press.
- Niiniluoto, Ilkka. 1998. "Suomalaisen arvofilosofian perinne. Mikko Salmela: Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisatana. Otava 1998, 576 s." Tieteessä tapahtuu 16/4. 60-64.
- Russell, Bertrand. 1946. "A Reply to My Critics". Schilpp, P.A. (ed.): The Philosophy of Bertrand Russell. Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophers Inc. 681-741.
- Westermarck, Edward. 1932. Ethical Relativity. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- von Wright, G.H. 1945. Looginen empirismi: eräs nykyisen filosofian pääsuunta. Suomentanut Hilppa Kinon. Helsinki: Otava.
- von Wright, G.H. 1954. "Om moraliska föreställningars sanning". Nordisk sommersuniversitet. Köbenhavn: Munksgaard. 48-74.
- von Wright, G.H. 1963. The Varieties of Goodness. London: Routledge and Kegan Paul.
- von Wright, G.H. 1985. Filosofisia tutkielmia. Helsinki: Kirjayhtymä.
- von Wright, G.H. 1989a. "Intellectual Autobiography". Schilpp, P.A., Hahn, L.E. (eds). The Philosophy of Georg Henrik von Wright. La Salle, Illinois: Open Court. 2-55.
- von Wright, G.H. 1989b. "A Reply to My Critics". Schilpp, P.A., Hahn, L.E. (eds). The Philosophy of Georg Henrik von Wright. La Salle, Illinois: Open Court. 731-887.
- von Wright, G.H., and Aarnio, Aulis. 1990. "On Law and Morality. A Dialogue." Ratio Juris. Vol. 3. No. 3. 321-330.

## JULKAISEMATOMAT LÄHTEET

- Ahlman, Erik. Työpäiväkirjat 1918-43.
- Kaila, Eino. Kirje Allan Sandströmille 8.3.1947. Eino Kailan arkisto. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjallisuusarkisto.
- von Wright, G.H. 1997. "Moderni identiteetti ja eettisyys". Esitelmä Tampereella Suuressa filosofiatapahtumassa 24.5.1997.

IHMINEN (KUKA JA MIKÄ?)

Matti Itkonen (MI): *Kuka on Jaana Parviainen?*

Jaana Parviainen (JP): Filosofin tutkija ja tanssikriitikko.

MI: *Missä työskentelet tällä hetkellä?*

JP: Työskentelen Tampereen yliopiston filosofian ainelaitoksessa tutkijana. Tutkimuksen ohella luennoin taidetanssista lähinnä tanssinopiskelijoille. Luennointi tanssijoille on mitä parhain tapa koetella sitä, millainen filosofia kantaa ja millainen on falskia. Kirjoitan jonkin verran myös tanssikriittikkejä.

#### FILOSOFIA JA TANSSI

MI: *Miten tulit filosofiksi?*

JP: Kokeiltuani monenlaisia ammatteja, kuten bingoemännän, toimittajan, siivoajan, lastenhoitajan, myyjän, kalankerkaajan, peruskoulunopettajan, sukanvalmistajan, toimistoapulaisen ja tanssijan ammattia, päätin alkaa opiskella jotakin. Selasin Tampereen yliopiston valintaopasta ja viivasin yli kaikki ne aineet, joita ei voi opiskella – jäljelle jäi filosofia. Pyrin tänne ja pääsin. Jäin heti koukkuun.

MI: *Millainen on tanssija- tai tanssihistoriasi?*

JP: Kun ensimmäisen kerran viisitoistavuotiaana menin Martha Grahamin tekniikkaan pohjautuvalle modernin tanssin tunnille, kehoni vastasi liikkeisiin heti kahdella ristiriitaisella tavalla. Liikkuminen oli epämu-kavaa, vaikeaa, jopa nöyryyttävää; samalla kuitenkin tajusin, että nämä liikkeet, joita teen, eivät ole "jump-paa", vaan näistä avautuu kehoon toisenlainen mieli, kuin mitä olin koskaan ennen kokenut. Tämä ristiriita oli kaiken aikaa esillä opiskellessani tanssia, luultavaksi siksi minusta ei tullut tanssijaa. En voinut suhtautua tanssimiseen vain jonkin liikkumisen taidon ja tekniikan oppimisena eli annettuna liikkeistönä, vaan liikkumisesta avautui kaiken aikaan hyvin kompleksinen maailma: kuten ihmisten välinen kehollinen kanssakäyminen, yhteiskunnallinen käyttäytymisnormisto, oma kehohistoriani. Pysyitin jäsentämään tätä hyvin kompleksista liikkuvan kehon kokemusta vas-

ta vuosia myöhemmin, kun aloin opiskella filosofiaa.

MI: *Missä vaiheessa filosofian ja tanssin yhdistäminen toisiinsa tuntui tarpeelliselta ja miksi?*

JP: Kuultuani, että täällä Tampereella tehdään liikunnan filosofiaa, heräsi heti kysymys, mitä voisi olla

## MATTI ITKONEN TANSSIN FILOSOFIAA KESKUSTELU JAANA PARVIAISEN KANSSA

Jaana Parviainen väitteli tohtoriksi Tampereen yliopistossa 27.11.1998. Hänen väitöskirjansa, *Bodies Moving and Moved. A Phenomenological Analysis of the Dancing Subject and the Cognitive and Ethical Values of Dance Art*, on ilmestynyt Tampere Studies in Philosophy -julkaisusarjassa (Tampere University Press).

tanssin filosofia. Minusta on aina ollut luontevaa miettiä asian hahmottamista tekemisen kautta; on sitten kysymys vaatteiden valmistamisesta tai filosofiasta. Jos filosofiaan suhtautuu siten, että filosofia tarjoaa sellaisen välineistön, jota käytetään minun ulkopuolellani olevan ilmiön – sanotaan vaikka tanssin – käsitteelliseen selventämiseen, tanssin filosofian tekeminen tuskin olisi vaikeaa. Itse asiassa estetiikka tarjoaisi suoraan välineet tällaiseen analyysiin. Sen sijaan ajattelemisen oppiminen on vaivaloista puuhaa ja se kestää vuosia, koska kysymys on oman maailmankatso-muksen jäsentämisestä ja itsereflektiosta, joka koskee kaikkea opittua ja koko elettyä elämää suhteessa tutkimuskohteesen. Lienee turha mainita, että tyhjiöön pakatun filosofisen opinäytetyön tekemistä ja ajattelun oppimista on vaikea yhdistää.

MI: *Kuinka olennaisena pidät filosofian merkitystä esimerkiksi silloin, kun tanssia opetetaan lapsille?*

JP: Jos opetus koskee vain filosofian

historian käsittehistoriaa, luulen että filosofian opettamisella ei ole muuta kuin yleissivistävää merkitystä. Mielestäni filosofian opettaminen tulee kysymykseen lähinnä liikunnan- ja tanssinopettajille, ei lapsille. Olennaista liikunnan- ja tanssinopettajien filosofian opetuksessa on mielestäni fysiologis-painoitteisen kehon teoreti-soinnin kyseenalaistaminen. Fysiologinen näkemys kehoon on luonnollinen asenteemme (fenomenologisessa merkityksessä) kehoon, ja tämä asenne yhä enemmän ohjaa liikuntakulttuuria ja kehopoliitiikkaa. Ajatellaan nyt vaikka sauvakävelyä, jonka joku valopää kehitti silloin, kun hän keksi, että käveltäessä kädet eivät saa tarpeeksi liikuntaa. Suhteemme liikuntaan muodostuu yhä teknisemmäksi. Sen sijaan, että kuuntelisimme, mitä kehossa tapahtuu ja suunnistaisimme tämän usein hyvin selkeän tunnon mukaisesti, tarkkailemme kehoamme erilaisten laitteiden, kuten sykemittareiden, välityksellä. Filosofian ja estetiikan pitäisi mielestäni pystyä pureutumaan juuri tällaisiin kysymyksiin.

MI: *Miten hyvin omat opettajasi ovat tunteneet tanssin olemusta?*

JP: Aika harvoilla on ollut kovin jäsentynyt näkemys tanssista. Aina se ei ole olennaistakaan. Itse nautin sellaisten (tanssi)taitelijoiden tunneista, joilla avautuu heidän (taiteilijoiden) yksilöllinen taiteellinen näkemyksensä, tietynlainen liikkeellinen ajattelu, johon sitten oman liikkumisen välityksellä voi tulla osalliseksi.

#### VÄITÖSKIRJAN AVAAMAT "HORISONTIT" A. KIELI

MI: *Olet kirjoittanut kiinnostavan ja tarpeellisen väitöskirjan, mutta minä vuoksi julkaisukieleksi on valittu englanti? Onko suomi hyljeksittävä tieteiden kielenä?*

JP: Suomesta puuttuu tanssisivistys: nekin jotka pitävät itseään muilla taiteen aloilla sivistyneinä, puhuvat usein sietämättömiä latteuksia tanssista. Suomalainen älymystö/sivistyneistö ei enää ole ollut kiinnostunut taidetanssista, tosin kuin esimerkiksi vuosisadan alussa, jolloin mm. Eino Leino kirjoitti Isadora Dun-



canin vierailusta Helsingissä. Mielestäni kieli on valittava sen mukaisesti, kenen kanssa haluaa keskustella. Halusin saada edes mahdollisuuden palautteeseen niiltä tanssialan ihmisiltä, jotka tuntevat länsimaista taidetanssia ja siitä käytävää keskustelua. Samalla avautuu myös tilaisuus selvittää sitä, miten tämäntyyppinen tapa puhua tanssista filosofisesti soveltuu taidetanssiin. Jatkan edelleen tanssista puhumista ja kirjoittamista suomen kielelläkin.

MI: *Monilta teos saattaa jäädä lukematta kielivaikeuden takia – onko siis odotettavissa ajatustesi esittelyä myös suomeksi?*

JP: Tuskin Bodies-kirjaa kannattaa ainakaan kääntää, lukijoita olisi luultavasti vain kourallinen.

MI: *Olet valinnut joistakin lähde-teoksista (esim. Heidegger ja Merleau-Ponty) englanninkieliset ”versiot”: ovatko kyseisten teosten suomennokset huonoja vai mikä on valintasi peruste?*

JP: Merleau-Pontyn ja Heideggerin keskeisiä teoksia ei ole saatavissa suomen kielellä.

MI: *Kirjailija Eeva-Liisa Manner toteasi kirjoittavansa, koska ei (omasta mielestään) osannut puhua. Samassa yhteydessä Manner totesi, että paras keino tai tapa itsensä ilmaisemiseen olisi tanssi. Millainen on tanssin kieli?*

JP: Olen aina yhtä äimistynyt, kun puhutaan ”tanssin kielestä”. Jos ajattelen väriä, vaikkapa sinistä – katson esimerkiksi taivasta ja näen sen sini-syyden –, en pidä sitä kielenä. Samoin jos liikun tai katson liikettä, en ensimmäisenä ajattele kieltä. Liikeellä on ontinen ja ontologinen ulottuvuus. Tanssijan liikkumista ei voi verrata ”luonnon liikkeisiin”; kehon liikkeet synnyttävät merkityksiä, toinen asia on se, voivatko ne olla tanssijan täysin hallittavissa olevia merkityksiä. Voisi ajatella näin, että koska olen NÄKYVÄ ihminen, en voi koskaan täysin hallita omaa kehoani, siis sitä, miltä näytän. Näkyvyys sillään koskee ontista. Kehostani paljastuu asioita, jotka ovat elettyjä, vaikka voin yrittää piilottaa niitä jopa erilaisin kirurgisin leikkauksin. Eletyn kehon lisäksi, joka siis aina on jo ilmaiseva keho, tanssija hankkii taitoja ja tekniikoita, joiden avulla hän saa liikkuvassa kehossaan paljastumaan asioita, jotka eivät ole vain sattumanvaraisia. On vaikea ajatella, että olisi olemassa jokin yhtenäinen ”tanssin kieli”, josta tanssijat ja koreografit ammentaisi-

vat erilaisia ideoitaan.

Ymmärtääkseni monet koreografit tehdessään teosta kokeilevat liikkeitä, eri vaihtoehtoja, kuulostelevat kehoaan sitä, miten liike heissä vastaa, ja näin navigoivat liikkeitä. Vaikka tehty-liike on välittömästi näkyvä-liike, liikekokemus ja sen näkyvyys eivät välttämättä ole ”identtisiä”. Kuten väitöskirjassani yritän osoittaa, liikekokemus ja näkyvä liike ovat kiasmaattisessa suhteessa keskenään. Liikekokemus, kääntyminen näkyväksi, sisältää aina merleau-pontylaisittain kuilun tai hypyn. Jos tanssijan ja koreografin työ on luonteeltaan dialogista, silloin yksi keskeinen reflektio koskee sitä, miten liikekokemus kääntyy näkyväksi ja näkyvä liike takaisin keholliseksi kokemukseksi. Toisin sanoen, miten tanssijan liikekokemus elettynä ”matkana” on näkyvää ja miten matka näkyvänä kokonaisuutena asettaa jonkin maailman, jonka katsoja voi tavoittaa.

MI: *Miten tanssikokemus on kielellistettävissä? Onko kokemus intersubjektivistettävissä lainkaan (so. vangittavissa yhteiskielen ideaan)?*

JP: Jos ajattelen tanssikriitikon työtä, puhuttu ja kirjoitettu kieli voi avata teosta, yhden näkemyksen siitä, mutta se ei voi korvata teosta – puhumattakaan, että teoksen voisi kääntää sanoiksi. Tosin usein käy niin, että tanssiteoksesta ei jää muuta jäljelle kuin jokin yksittäinen sanallinen kuvaus, jonka pohjalta myöhemmin yritetään kuvitella sitä, miltä teos kenties näytti.

Mitä sitten tulee intersubjektii- vuuteen, ajattelen asian niin, että jollakin toisella katsojalla, minusta riippumatta, saattaa herätä lähes sama aistimus tai mielikuva kuin minulla samasta liikekokonaisuudesta, vaikka liike ei ”esittäisi” tai viittäisi tähän mielikuvaan. Jos kysymys ei ole vain sattumasta, liikkeiden ymmärryksellä on oltava jokin intersubjektii- vininen, yhteinen perusta, josta myös tanssintekijät ammentavat. Luulen, että nykytanssijat miettivät ja koettelevat kaiken aikaa liikkeiden intersubjektii- vuutta, toisin sanoen sitä, mikä on ymmärrettävää tai yksinkertaisesti havaittavaa ja mikä ei. Minusta on merkillistä, että monet valittavat, että he eivät ymmärrä nykytanssia ja siten katsovat sujuvasti Riverdancea. En ymmärrä, miksi Riverdancea on helpompi ymmärtää kuin vaikkapa Kenneth Kvanströmin töitä.

MI: *Millainen suhde tanssilla on sukupuoleen: voidaanko puhua tanssin äidin-, isän- tai ihmisenkielestä?*

JP: Tanssintutkimuksessa viimeisen kymmenen vuoden aikana sukupuollikysymys on ollut hyvin keskeisesti esillä. Tutkimus on ollut lähinnä tanssinhistoriaa koskevaa, eli sitä, millainen on ollut tanssivan miehen ja nainen representaatio tiettyssä historiallisessa ja kulttuurisessa tilanteessa. Joskus on väitetty, että kun mies-koreografit keskittyvät tanssiin visuaalisena kuvana, naiskoreografien työn lähtökohta on liikekokemus.

## B. TOIMIVAN SUBJEKTIN (TANSSIJAN) JA YLEISÖN VÄLINEN SUHDE

MI: *Subjekti ymmärtää itseään aina välillisesti: katselemalla taakseen, minänsä menneisiin vaiheisiin, ontologistamalla kokemuksensa ontisen ulottuvuuden. Lähi-ihmistä taas on mahdollista ymmärtää kokemuksen välittömyydessä, kehokielen (tai kehonkielen) välityksellä. Subjekti asuu aina omaa tässä-positiotaan verrattuna kumppaninsa tuossa-asemaan; tämä positionaalinen vastakkaisuus ei koskaan ole vaihdettavissa.*

*Miten siis yleisö ja tanssija pystyvät ymmärtämään toisiaan, astumaan yhteiseen tilaan sekä aikaan? Onko presentaation (tanssi) ja re-presentaation (yleisön tulkinta tanssista) välinen kuilu ylitettävissä? Kun tanssija on alituista toiseutta suhteessa yleisöön, mikä on reseptioestetiikan merkitys (tai mahdollisuus)?*

JP: Kun on kysymys tanssijasta ja katsojasta, on aina kysymys myös minästä ja toisesta sekä kuilusta näiden välissä, mutta kuilua ei olisi, ellei olisi myös yhteyttä.

Ajatellaan vaikkapa elokuvaa: kun istun pimeässä katsomossa ja katson laajakankaalta liikkuvaa kuvaa, usein tilanne muuttuu senkaltaiseksi, että en enää ajattele olevani erillinen, vaan osa elokuvaa. Kuljen ihmisten mukana elokuvassa, elän heidän elämänsä, vaikka kysymys on vain kuvasta. Kuvan vaikutus on niin voimakas. Näkyvyys koskettaa, liikuttaa minua, mutta mitä tulee elokuvaan, koskettaminen ei ole vastavuoroista. Elokuva on kuva, se ei liikutu minusta, se ei näe minua, vaikka minä näen sen. Elokuvaa voidaan esittää loputtomasti aina uusille katsojille samanlaisena. Tämä kysymys koskee taiteen ontologiaa, mutta mielestäni laajemmin teknologista kulttuuria. Tällaiset ”suhteet” ovat meille tyypillisiä,

kommunikoimme enimmäkseen erilaisten koneiden ja kuvien kanssa, jotka eivät liikutu meistä, vaikka me altistumme kuvien ja äänien tulvalle. Esittävät taiteet, jotka edellyttävät yleisön kehollista läsnäoloa, poikkeavat elokuvan esitystilanteesta. En näe kuvia, vaan eläviä ihmisiä, jotka voivat tilanteessa epäonnistua tai tehdä jotakin odottamatonta. Tämä saattaa olla katsojasta jopa kiusallista, koska esiintyjät eivät olekaan koneita, vaan näkevät minut. Luulen, että monille ihmiselle on hyvin kiusallista nähdä "ecce homo", nähdä paljas kehollinen ihminen ilman etäännytyttä. Joudumme katsomaan silloin toista kasvoista kasvoin ja toinen on siinä meidän katseemme puristuksessa. Kummallakaan ei ole pakomahdollisuutta.

MI: *Kun analysoidaan tanssia, on tarkasteltava myös elettyä, koettua kehoa (Leib) erotukseksi pelkästä fyysisestä objektista, kalmosta (Körper). Millainen merkitys aistisuudella ja kehollisella maailmakokemuksella on tanssiteoksen rakentumisessa (ja rakentamisessa)?*

JP: Olin eilen katsomassa koreografi Kirsi Monnin *Saattamusta*, joka jälleen kerran muistutti minua siitä, miten tanssin katsominen voi vaikuttaa kehollisesti: pulssi kiihtyy tai kuten vieressäni istuva tuttavani kertoi jälkeensä, hänellä kohosi hiki pintaan ja hänen piti pinnistellä, että hän pysyi paikallaan. Teos jakaantui kolmeen osaan, ja juuri ensimmäinen oli katsojalle "vuorellenusua": elektroninen, mongolialaista kurkkulaulua muistuttava musiikki värähteli yhteen tanssijoiden raivokkaan liikkeen kanssa. Ilman tätä meditatiivista kiihdytintä teoksen viimeinen osa olisi tuskin auennut, siten kuin se aukei. Tanssijat alkoivat kantaa näyttämölle ruukkuihin istutettuja huonekasveja. Olin hetken aikaa pettynyt, miksi tällainen lopetus, kunnes kasvit eivät enää näyttäytyneetkään trendikkäinä sisustusesineinä. Tanssijat kuljettivat kasveja sylissänsä, laskivat ne alas, istahtivat, katsoivat kasveja, nousivat ylös ja kulkivat toiseen paikkaan. Tanssijoiden toiminnasta oli nyt pyyhkäisty pois kaikki tavoitteellisuus ja päämäärähakuisuus. En enää katsonutkaan tanssijoita, vaan tässä kaikessa alkoi näyttäytyä kasvien ontisen maailman hiljaisuus ja syvä rauha. *Saattamus* ihmeellisellä tavalla onnistui näyttämään sen, mitä ja miten meidän oikeastaan täytyisi katsoa ja kuunnella.

MI: *Mitä merkitsee tanssijan eetos? Voidaanko puhua (Levinasia mukailen) tanssitaiteen etiikasta, tyhjyyteen piirrettyjen tanssijan kasvojen ideasta?*

JP: Tanssitaiteen etiikka on hyvin kompleksinen asia. Sitä mitä taide-tanssissa pidetään esteettisesti hyvänä, ei aina suinkaan voi pitää eettisesti hyvänä. Kysymys on tanssijan valinnasta, siitä miten hän suhtautuu tietynlaisiin tanssin ja kulttuurin esteettisiin ihanteisiin sekä siitä, millaista kehon ihannetta hän itse välittää. Tanssijan eetos koskee mielestäni tietoisia valintoja oman kehon muokkaamisen, ilmaisun ja taideteoksen sisältöjen suhteen, siinä yhteiskunnallisessa sekä kulttuurisessa kokonaisuudessa, jonka osana hän elää.

Uskon, että esittävän taiteen ainoa liikkeelle paneva voima ei ole vain narsismi, vaan Heideggeria lainatakseenia myös Sorge (huoli). Syy miksi tanssija asettuu toisen katseen alle, paljastaa oman itsensä silläkin riskillä, että Toinen, katsoja, torjuu tanssijan teon, voidaan mielestäni ymmärtää Sorgen-käsitteen avulla. Tanssija antaa liikkuvan kehon kautta paljastua sellaisia asioita, jotka muuten ovat kulttuurissa piilossa, peitettyjä, tuodakseen ne Toiselle näkyväksi. Katsojina meillä on vapaus valita, miten suhtaudumme tanssijan meille avaamaan maailmaan. Joskus teoksen maailma ei ole riittävän uskottava: se ei vakuuta meitä niin paljon, että ottaisimme asian vakavasti. Joskus taas teos voi koskettaa siten, että se osuu katsojan arkaan kohtaan, josta syntyy asian kieltämisen reaktio. Kun ajatellaan, että tanssija asettamalla alttiiksi oman kehonsa, itsensä, saa kestää monenlaiset katsojien purkaukset, luulen, että ei ole mikään ihme, miksi tanssi niin usein haluaa miellyttää katsojaa, pikemminkin kuin haastaa riitaa.

#### C. YHTEISTYÖMAHDOLLISUUDET

MI: *On mielenkiintoista, että liikunnanfilosofian yksikkö Talfit toimii osana Tampereen yliopiston filosofian ainelaitosta (taloudellis-hallinnollisessa tiedekunnassa). Millaisia yhteyksiä teillä on esimerkiksi Jyväskylän yliopiston liikuntatieteelliseen tiedekuntaan?*

JP: Ei virallisia yhteyksiä. Satunnaisesti joitakin meistä (minua, Timo Klemolaa ja Jyri Puhakaista) on pyydetty Jyväskylään luennoimaan. Koska Talfitin budjetti on pyöreä nolla,

meidän on vaikea alkaa viritellä mitään yhteistyöhankkeita.

MI: *Miten tanssikokemuksen analyysi voisi hyödyttää esimerkiksi opettajankoulutuslaitoksia (mukana varhaiskasvatus, lastentarhanopettajien koulutus), taidekasvatusta ja esteettistä kasvatusta? Onko jo joitakin yhteistyöhankkeita mahdollisesti vireillä?*

JP: Siitä varmasti olisi hyötyä, mutta en ole kuullut kyseisenlaisista hankkeista.

MI: *Millaisia tanssin ja filosofian yhdistäviä projekteja on toteutettu (tai parhaillaan toteutetaan) ulkomaisissa yliopistoissa, taidekorkeakouluissa tai muissa tutkimuslaitoksissa?*

JP: En ole kuullut ainoastakaan, mikä ei kuitenkaan tarkoita, ettei niitä olisi.

MI: *Kiitos mielenkiintoisesta keskustelutuokiosta ja onnitteluni myös väitöksesiä.*

JP: Kiitos.





OSSI NAUKKARINEN

# Populaari- kulttuurin estetiikka ympäristöestetiikkana

*Filosofinen estetiikka on viime vuosina elävöittänyt itseään monien muiden tieteenalojen tapaan ympäristökysymysten ja populaarikulttuurin tutkimisella. Ympäristöestetiikka on ehtinyt itsenäistyä omaksi alueekseen suhteessa estetiikan kenttää perinteisesti dominoineeseen taidefilosofiaan. Populaariestetiikassa identiteetin etsiminen sekä rajanveto korkeataiteeseen ja sen filosofiaan on sen sijaan vielä pahasti kesken. Yksi keino vapautua rajoittavasta suhteesta on etsiä uusi vertailukohta, johon heijastella itseään. Populaariestetiikalle vapauttava uusi kumpani näyttäisi löytyvän juuri aiemmin kypsyneestä ympäristöestetiikasta.*

Keskeinen ajatukseni on, että populaarikulttuurin estetiikkaa hahmoteltaessa on populaari-ilmiöitä hedelmällistä tarkastella ympäristöinä. Ajatusta havainnollistaakseni käytän hyväkseni joitakin tärkeimpiä ympäristöestetiikassa esitettyjä huomioita ympäristön ominaislaadusta ja kokemisesta ja sovellan niitä muutamien paradigmaattisten populaari-ilmiöiden analysoimiseen. Tätä ei tietääkseni ole missään systemaattisesti tehty. Tarkoitukseni on samalla osoittaa, että monet korkeataiteen yhteydessä yhä yleisesti käytetyt esteettiset lähestymistavat eivät istu kovin hyvin populaarikulttuurin käsitteeseen ja että pitäytyessään sellaisissa monet tunnetut populaariestetiikan kehittäjät tekevät virheen, joka estää heitä näkemästä populaari-ilmiöiden ominaisia piirteitä.

En tavoittele populaari-ilmiöiden tarkkaa filosofista määritelmää, enkä aio sanoa mitään ongelmallisista rajatapauksista. Väljästi ottaen tarkoitan populaarikulttuurin ilmiöillä sellaisia, jotka tyypillisesti ovat suhteellisen suuren ihmisjoukon suosiossa tai pyrkivät tähän asemaan, jotka leviävät joukkotiedotusvälineiden kautta tai joukkotiedotusvälineinä ja joiden vastaanotto on suhteellisen helppoa, jopa yllätyksetöntä — vaikka spesialisoitunut, etäisyyttä ottavan ironinen ja vaativa vastaanottokin on mahdollista. Nämä piirteet eivät kuvaa populaari-ilmiöitä kattavasti eivätkä tyhjentävästi, eikä niitä voi pitää ominaisina ainoastaan niille. Siitä huolimatta ne kuvaavat asioita, jotka ovat hyvin olennaisia populaarin kentällä, ja ne riittävät tämän artikkelin tarpeisiin. Esimerkkejä laajalta popin alueelta 1990-luvun lopun Suomessa ovat

Spice Girls, Jari Sillanpää, jääkiekko-ottelut, Linda Brava, Rolling Stones, Levis-tuotteet, Jack Nicholson -elokuvat ja rullaluistelu. Lähimaastoon sijoittuu iso osa mainontaa. Vastaavanlaisten ilmiöiden yhteydessä, niiden estetiikkaa käsiteltäessä, on usein puhuttu populaaritaitteista, alemmista taiteista, viihteestä tai englanniksi on käytetty termiä *mass art*. Huomiota kiinnittää taiteen sinikäs mukanaolo – ympäristöistä ei tässä yhteydessä tavallisesti puhuta.

Tarkasti ottaen en käsittele koko populaarikulttuurin kenttää, enkä väitä, että huomioni sellaisinaan sopisivat siihen kokonaisuudessaan. Esimerkiksi populaarikirjallisuus saattaisi tarvita hieman toisenlaista käsitteilyä. Erityisesti korostan, että kiinnostukseni kohteena on nimenomaan laajalti suosittu, massojen kuluttama populaarikulttuuri. On myös populaarikulttuuria, joka on hyvin pienen eliittijoukon tai alakulttuurin esoteerista omaisuutta, mutta siitä en ole nyt kiinnostunut. On myös huomattava, että massakultutus ja laaja suosio ei rajoitu missään tapauksessa vain populaarikulttuurin kentälle, jos populaarikulttuurin haluaa pitää, ainakin operatiivisesti, erillään korkeakulttuurista. Korkeakulttuurissa tai -taiteessa on omat massailmiönsä kuten Mozartin *Taikaahuilu* ja 3 tenoria, mutta nekin jäävät tämän artikkelin ulkopuolelle.

Rajanveto populaarin ja korkean kulttuurin tai taiteen välille on tietysti hankalaa, ja jotkut ilmiöt, kuten Panasonic-yhte tai 3 tenoria, eivät tunnu asettuvan aivan ongelmitta kumpaankaan karsinaan. Kuten monesti on osoitettu, esimerkiksi teosten formaalien ominaisuuksien perus-



teella yleispätevää korkea-populaari -jaottelua ei voi tehdä. Tämä ei tarkoita sitä, että jossain määrin erillisiä korkean ja populaarin alueita ei olisi, vaan sitä, että ilmiöiden sijoittaminen jompaan kumpaan kategoriaan ja itse kategorioiden muotoutuminen tapahtuu sosiaalisten ja historiallisten periaatteiden ja paradigmojen (esimerkitapausten) mukaan. Lisäksi hyvin yksinkertaiset asiat kuten musiikin alueella instrumenttivalinnat, taiteilijan ulkonäkö tai teosten levittämiskanavat saattavat vaikuttaa sijoittumiseen merkittävästi: Jimi Hendrixin näköinen, sähkökitaraa soittava ja kapakoissa esiintyvä taiteilija voisi soittaa rakenteellisesti miten monimutkaista ja korkeakulttuurin paradigmoja muistuttavia teoksia tahansa tulematta todennäköisesti luokitelluksi korkeakulttuuriksi. Rajanvetokysymyksiin en mene tämän enempää.<sup>1</sup>

Olisi toisen artikkelin asia hahmotella systemaattisesti, miten esitetyt huomiot sopisivat luonnehtimaan korkea-aidetta ja sen vastaanottoa. Mitään periaatteellista estettä taide-ympäristö -rinnastukselle ei tunnu olevan; itse asiassa monet nykytaiteen ilmiöt tuntuvat kaipaavan juuri sitä, ja esimerkiksi naiivia teoskeskeisyyttä on vastustettu taidekeskustelussakin jo pitkään mm. reseptiotutkimuksen vastaanottajan roolia korostavien ajatusten ja tekijän kuoleman kautta. Esimerkkinä ympäristöotetta kutsuvasta nykytaiteesta, joka ei kuitenkaan ole ympäristö- tai tilataidetta sanan tavanomaisessa merkityksessä, olkoon ns. yhteisötaide laajasti ottaen, vaikkapa Mierle Ukelesin toiminta New Yorkin puhtaanapitolaitoksessa tai Suomessa Tiina Kuhasen Isku-projekti. Molemmat taiteilijat ovat toimineet taiteilijoina, taiteen arvoja ja toimintatapoja korostaen liikeyrityksen sisällä ja usuttaneet keskustellen yritysyhteisön jäseniä pohtimaan suhdettaan taiteeseen. Olisiko tullut aika kääntää perinteinen estetiikan toimintatapa tarkastella lähes kaikkea taiteen läpi päälaelleen ja alkaa tarkastella taidettakin niiden välineiden avulla, jotka ovat olleet korostetummissa asemassa taide-estetiikan ulkopuolella? Mitä silloin kävisi tiukoille kehyksille, pysähtyneille kувille ja etäisyyttä pitävälle, yksiaistiselle taiteen connoisseurismille? Sitä voi artikkelin kuluessa pohtia.

En siis ota nyt kantaa siihen, miten hyvin ympäristölähtöinen tarkastelu sopii jonkun muun kuin massasuositun populaarikulttuurin tarkasteluun. Mahdollisesti oikein hyvin. Se, että se sopii ainakin massapopulaarin yhteyteen ja valaisee sitä, on kuitenkin mielestäni ilmeistä, minkä pyrin jatkossa osoittamaan.

Huomioni ympäristöestetiikasta perustuvat tarkemmin erittelemättä mm. David Abramin, Arnold Berleantin, Pauline von Bonsdorffin, Gernot Böhmen, Allen Carlsonin, Ronald Hepburnen, Pauli Tapani Karjalaisen, J. Douglas Porteousin ja Yrjö Sepänmaan esittämiin ajatuksiin.

Populaarikulttuurin estetiikkaa, johon otan hieman eritellymmän kantaa, ovat viime vuosina analysoineet ja kehittäneet monet filosofit, muista kulttuurintutkijoista puhumattakaan. Tunnetuimpia filosofien otteen edustajia ovat Noël Carroll (*A Philosophy of Mass Art*), Theodor Gracyk (*Rhythm and Noise*), David Novitz (*The Boundaries of Art*) ja Richard Shusterman (*Pragmatist Aesthetics* ja *Practicing Philosophy*). Tämän artikkelin taustoista mainittakoon erikseen vielä vähälle huomiolle jäänyt Sung-Bong Parkin väitöskirja *An Aesthetics of the Popular Arts*. Jopa akateemisen konservatiivinen *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, yksi estetiikan tärkeimmistä kausijulkaisuista, julkaisee pop-teemanumeron lähiaikoina. Ei siis enää voi valittaa — kuten aina näihin päiviin asti on ollut tapana — että pop olisi syrjitty alue

filosofisessa estetiikassa; totta tosin on, että sen esteettinen tutkimus on edelleen suhteellisen kehittymätöntä.<sup>2</sup>

## OBJEKTISTA LUOPUMINEN

Kaikkein olennaisin teko siirryttäessä perinteisestä populaariestetiikasta ympäristölähtökohtaiseen pop-estetiikkaan on luopuminen valmiiksi määritellystä, selkeärajaisesta esteettisestä objektista. Tällöin luovutaan yllättävän sitkeästä, pitkälti modernistisesta taidekeskustelusta lähtöisen olevasta teoskeskeisestä asenteesta, joka nähdäkseni määrittää esimerkiksi Noël Carrollin ja David Novitzin ajattelua melkoisesti.

Yksi ympäristöestetiikan keskeisiä ajatuksia on, että jos tarkastelemme esimerkiksi luonnonmaisemaa, ei ole mitään valmiiksi annettua kokonaisuutta, johon huomio tulisi kiinnittää.<sup>3</sup> On kunkin omassa harkinnassa, mihin keskittyy ja mistä näkökulmasta. Toisin sanoen yhtä kanoisoitua tarkastelutraditiota ei ole. Tämä ei tietenkään tarkoita, ettei olisi yleisiä muotoutuneita käytäntöjä esimerkiksi tiettyjen maisemien suhteen ja etteivätkö tällaiset käytännöt ohjaisi myös muiden maisemien tarkastelua — ajatellaan vaikkapa Kolia ja sen heijastusvaikutuksia. Mutta joistakin yleisistä käytännöistä huolimatta tarkastelutavan valinnassa on paljon vapautta. Metsässä ollessamme voimme tehdä esteettisiä huomioita jostakin hyvin laajasta kokonaisuudesta, esimerkiksi kaikesta siitä, mitä tietyllä hetkellä näemme. Mutta yhtä hyvin voimme keskittyä yksittäisen männyn tai sen kaarnan palasen tarkasteluun. Ja yhtä oikein on tutkia kaarnanpalaa suurennuslasilla tai mikroskoopilla. Tarkastelun rajausalue ja mittakaava on itse päätettävissä, ja tässä mielessä mikään lähestymistapa ei ole väärä.

Rajaamisen ja mittakaavan vapauden lisäksi on huomattava, että silloinkin kun luonnon tarkastelussa valitaan jokin kohde, sen rajat muihin mahdollisiin ja rinnakkaisiin kohteisiin ovat usein hyvin häilyvät ja epäselvät. Mihin maisema loppuu? Mistä alkaa mustikkavarvikko tai suppilovahverokeidas? Missä ovat järvenselän rajat? Jos mittakaavan muuttaa hyvin pieneksi, rajaamisongelma muuttuu vielä radikaalisti vaikeammaksi. Luonnon objekteilta puuttuvat (institutionaaliset) kehykset. Visainen lisäkysymys on, missä ja miten luonto muuttuu kulttuuriympäristöksi.

Jos mietimme pop-maailmaa, ensisilmäyksellä näyttää siltä, että se on täynnä teoksia, valmiiksi rajattuja objekteja, joilla on institutionalisoidut kehykset tai vastaanottokonventiot, jotka määrittävät niiden vastaanottoa samalla tavalla kuin korkeataiteen vastaavat. On elokuvia, lauluja, levyjä, julisteita, konsertteja jne. Juuri tällaisiin yksiköihin useimmat kirjoittajat asiaa problematisoimatta kiinnittävät huomionsa, ja teorioiden esimerkit ovat lähes poikkeuksetta nimettyjä teoksia.

Ympäristövaihtoehto omaksuu kuitenkin toisenlaisen otteen. On nimittäin perusteltua väittää, että yksittäiset teokset eivät välttämättä ole erityisasemassa populaarikulttuurin kuluttamisessa, kokemisessa tai edes tuottamisessa, eivätkä ne myöskään rajaudu yksiselitteisesti. Korkeintaan ne ovat jonkinlaisia kumpuja laajemmassa maisemassa.

Ajatellaan hetki tavallista perjantaiyötä lähes missä tahansa diskossa tai klubilla. Dj soittaa ja mikkaa levyjä, joista yleisö tuntee osan, osaa ei. Ihmiset tanssivat, juovat, polttavat, seurustelevat. Väri-, laser- ja strobovalot vilkkuvat, ja savukoneet ja tupakka sekoittavat visuaalista kenttää lisää. Paikasta riippuen asiakkaiden pukeutuminen ja



ulkoasu vaihtelee. Jos ollaan paikassa, jossa musiikkina on drum&bass, vaatteita ei ole paljon, koska ihmiset keskittyvät tanssimaan: t-paidat, farkut, lyhyet hameet, topit jne. ovat suosiossa, jotkut riisuvat nekin pois illan edetessä. Vettä kuluu paljon.

Mihin pitäisi kiinnittää huomiota? Musiikkiin? Jos siihen, mihin versioon jostakin tietystä kappaleesta? Dj:n käyttämä ei ehkä ole sama, jonka olen kuullut aikaisemmin. Olisiko dj:n lisäämät efektit otettava huomioon? Ja mihin kappale oikeastaan rajoittuu kun se miksetään yhteen ja päällekkäin muiden kanssa? Vai onko sopiva tarkasteltava yksikkö koko dj:n setti? Kuuluuko musiikkiin se, että tunnen basson iskut lattian kautta jaloissani ja jotkut suoraan vartalossani? Tai miksi oikeastaan puhua musiikista, jos minua kiinnostavat valot, ihmisten liikkeet tai tilan sisustus? Tai niiden suhde musiikkiin? Tai vieressä tanssivan ihmisen kengät tai jokin hänen tatuointinsa yksityiskohta? Mikään ei pakota keskittymään johonkin tiettyyn ympäristön osaan tai tasoon: erilaiset lähestymistavat eivät täälläkään ole vääriä.

On tietenkin totta, että esimerkiksi populaarimusiikkia ei aina kuunnella yhtä kokonaisvaltaisessa ympäristössä kuin klubeilla, vaan sitä kulutetaan yhtä hyvin kotona tai autossa, ja silloin jokin tietty musiikkikappale, yksittäinen teos, kuten Verven *Bitter Sweet Symphony*, saattaa selvästi olla itseoikeutettu huomion keskipiste. Mutta tämä ei kumoa ympäristölähestymistavan hedelmällisyyttä, koska tällöinkin on aivan perusteltua nähdä kyseinen yksikkö laajan kokonaisuuden osana. Huomiokentän voi laajentaa helposti vaikka levyn kansiin, vaatteisiin ja niistä eteenpäinkin, *Bitter Sweet Symphonyn* tapauksessa nyt jo automaattisesti ja autoihinkin.

Otetaan vielä toinen esimerkki ja ajatellaan hetki Kiasman edessä skeittaavia 15-vuotiaita. Taustalla soi ehkä Red Hot Chili Peppers, Beastie Boys tai joku ohikulkijalle tuntemattomaksi jäävä yhtye tai artisti. Pojat — harvemmin tytöt — tempuilevat laudoilla, joista alaa tunteva osaa nopeasti eritellä monia piirteitä koon, rengastuksen, kuvioinnin yms. perusteella. Päällä näkyy Airwalkin, Filan, Niken, Big Starin ja Nosen vaatteita ja kenkiä, kielenkäyttö äänneitä myöten on tyypillistä Helsingille. Eleet ja asennot ovat harkittuja, lajin kannalta tarkoituksenmukaisia mutta myös tyyliä tyyliä laudalla ja sen vieressä. On aivan selvä, että kokonaisuuden eri osat kuuluvat tiiviisti yhteen. On myös tärkeä huomata, että lisäksi ne kuuluvat samaan jatkumoon muiden intertekstuaalisten asioiden kanssa, jotka eivät juuri nyt ole näkyvissä, suoraan läsnä: graffitien, lumilautailun, rullaluiste-

lun, tiettyjen kauppojen ja lehtien, pikaruokan jne. Kaikki tämä aktivoituu helposti, vaikka Chili Peppersin *One Hot Minute* kuuntelisi kotona. Mihin pitäisi kiinnittää huomiota ja mihin tarkastelun vaeltelu kannattaa lopettaa? Valinta on vapaa.

Pop-ilmiot elävät tällaisina symbioottisina kokonaisuuksina. Musiikkia seuraavat vääjäämättä vaatteet, levykannet, videot, tanssityylit, artistit, ravintolat, lehdet, verkkosivut, kaupat, urheilulajit, radioasemat ja matkakohteet. Ne eivät ole musiikin kylkiäisiä, vaan kokonaisuuden tai ympäristön yhtä painavia osia kuin musiikki. Juuri massapopulaari-ilmioiden yhteydessä näyttäisi usein — ei aina — olevan kyse siitä, että jokin ympäristön osa on liian heppoinen pitääkseen mielenkiinnon yllä yksinään ja muuttuu esteettisesti merkittäväksi vasta kytkeytyessään laajempaan asiaverkkoon, joka sitten loistaa ja sykkii kokonaisuutena. Miten Spice Girls, Leningrad Cowboys tai Madonna-koneiston palaset kantaisivat irrallisina?<sup>4</sup>

On selvä, että laajoja kokonaisuuksia, jotka eivät edes rajaudu yksinkertaisesti mihinkään, ei voi käsitellä kokonaan, kattavasti. On pakko valita jokin osa. Esimerkiksi Shusterman kiinnittää koko rap-ympäristöstä huomionsa lähinnä sanoituksiin, tai menee kokonaisilmioon painotetusti sanoitusten kautta, vaikka huomaa muutkin puolet ja huomauttaa niistä. Mutta Shustermanin suosima rap ei selvästikään toimi ainoastaan tekstiensä kautta, vaan monella muullakin tavalla. Jos tekstit olisivat rapin ainoa kova ydin, keskivertosuomalaiselle käsittämättömällä Bronxin slangilla rapatut kappaleet tuskin jaksaisivat täällä asti kiinnostaa. Mutta ne kiinnostavat, ja kiehtovaa onkin pohtia mihin espoolainen hoppersi niiden yhteydessä kiinnittyy, minkälaisen ympäristön osia ne ovat.

Tekstilähtöisyys ei tietenkään ole virhe, vaikka Shustermania on tästä näennäisestä yksipuolisuudesta moitittu. Samalla logiikalla olisi virhe tarkastella luonnonympäristöä erityisesti sen visuaalisiin ulottuvuuksiin keskittyen. Se ei ole virhe, se on valinta. Virhe tehdään, jos oletetaan naiivisti, vaikka vain implisiittisesti, että populaarimaailmassa olisi valmiita objekteja, joihin sitten olemme tietynlaisessa suhteessa.<sup>5</sup> Virhe ei ole siinä, että puhuu vain jostain ympäristön osasta, koska niin tehdään väkisin. Vaan siinä, että ei näe tätä osaa laajemman kokonaisuuden aspektina ja osoita sitä.

#### JATKUVAA MUUTOS

Ympäristöestetiikassa korostetaan ympäristön jatkuvaa muuttumista ja sen prosessiluonnetta. Luonto muuttuu





vuodenaikojen mukaan, vanhenee viikosta ja vuodesta toiseen, jotkut osat häviävät, jotakin tulee lisää. Se ei koskaan ole valmis eikä koskaan pysähdy. Tässäkin mielessä sen tarkastelijan on määritettävä tarkastelukohteensa itse. On päätettävä, mitä aikajatkumoa tarkastelee, ja tiedostettava, miten kyseinen jatkumo suhteutuu muihin. Pysyviä objekteja ei ole.

Sama pitää paikkansa popin suhteen. Palataan drum&bass -klubille — vaikka voisimme yhtä hyvin mennä jääkiekko-otteluun tai surffaamaan Internetiin. Ihmisiä tulee ja menee, musiikki jyrisee jatkuvasti vaihtuvana, volyyymi kovenee illan mittaan, ihmiset humaltuvat. Mikään ei pysy täsmälleen samana, eikä paluuta aikaisempiin hetkiin ole — ja seuraavana päivänä koko ympäristö on jälleen toinen. Mikään ajankohta ei ole sen oikeampi kokonaisuuden tarkastelijalle kuin joku muu. Skeittaajatkin ovat huomenna jossain muualla, erilaisena ryhmänä, eri vaatteet päällä. Tämä ei tietenkään tarkoita, että populaarikulttuurin kuluttajat eivät voisi metsästä samantyyppisiä *kokemuksia* klubi-illasta toiseen, ja jotta siihen päästään, monien ympäristön keskeisten elementtien täytyy pysyä pääosin samantyyppisinä. Sillä tasolla pysyvyttäkin on olemassa. Kokonaisympäristön muutos-ta tämä ei kuitenkaan estä.

Lisänä ovat pitemmät ajalliset jatkumot. Monet klubit elävät joitakin kuukausia, ja sen jälkeen niitä ei enää ole. Sama koskee lehtiä, levymerkkejä ja vaateleikkeitä. Kokonaiset elämäntapasuunnaukset syntyvät, elävät aikansa ja kuolevat pois, jättäen ehkä joitain piirteitä seuraaville suunnauksille. Muodit vaihtuvat ja kehittyvät jatkuvasti, ja niiden seuraaminen käy kokopäivätyöstä. Ihmiset vanhenevat. Etenemistä ei ole mahdollista pysäyttää. (Ehkä siksi juuri populaarikulttuurin museoiminen tuntuu monesti niin omituiselta.)

Vastaan voi väittää sillä, että esimerkiksi levytykset, erityisesti digitaaliset, ja elokuvakopiot pysyvät samoina ja niihin voi palata uudelleen ja uudelleen. Ne eivät muutu ja kehity. Tämä on *ehkä* jossain mielessä totta,<sup>6</sup> mutta jos vetoamme tiettyihin levytyksiin olemme palanneet teoskeskeiseen ajatteluun, joka ei ota huomioon laajempia kokonaisuuksia. Kokonaisuudet taas ovat väistämättä jatkuvasti muotoutuvia prosesseja.

Laajat ympäristöprosessit eivät ole kenenkään hallittavissa, eivätkä ne ole kenenkään teoksia. Voi tietenkin sanoa, että ympäristössä on osia, jotka ovat jonkun kontrolloitavissa. Dj päättää itse omasta setistään ja sen muutoksista. Mutta kokonaisuutta hän ei hallitse, vaan siihen voi tulla mitä tahansa arvaamattomia muuttujia. (Tah-

donvapauden ongelmiin ei tässä tarvitse mennä lainkaan.) Tekniikka voi reistata, asiakkaita saattaa tulla liian vähän tai liikaa halutunlaisen tunnelman aikaansaamiseksi ja ihmisten vuorovaikutus toimia yllätyksellisesti. Yksittäisiä levytyksiä voi tarkastella suhteellisen kontrolloituina kokonaisuuksina, kokonaisia ympäristöjä ei, koska tekijää tai vastuuhenkilöä ei yksinkertaisesti ole eikä voi olla.

Ympäristöä ei ole, vaan se tapahtuu, ja teospainotteisesti ajatellen tapahtuminen ja muutos jäävät helposti huomaamatta.

## MONIAISTISUUS

Metsää voi katsella. Mutta sitä voi myös tunnustella, haistella tai kuunnella — havainnoida ja aistia parhaaksi katsomallaan tavalla. Suopursusuo houkuttelee haistamaan, sammalmätäs silittämään, metsäpolku juoksemaan ja kokeilemaan maan kimmoisuutta, tuulinen meri kuuntelemaan lokkien kirkunaa ja maistamaan suolaa.

Entä klubi? Valot, vaatteet, liike ja sisustus härnäävät silmiä, musiikki korvia ja tuntoaistia. Hajumaailma on vahva: savukoneen ja tupakan haju, parfyymit, alkoholi, hiki, ilman tunkkaisuus — paksu kontrasti aamu(yö)n raikkaukselle ulos lähtiessä. Vesi, hiki, tupakka, alkoholi, ehkä toisen ihmisen huulet ja kieli maistuvat suussa. Rytmimukana liikkuminen itsessään on moniaistinen kokemus, märkä paita liimautuu selkään. Väsymys ja tainnuttava volyyymi turruttavat kaikkia aisteja, mistä johtuen ympäristön kokeminen on hyvin toisenlaista kuin pirteänä tehdyllä yksinäisellä soutuarellilla. Rullalautailulla, tangon tanssimisella, olutkuppilassa tai jääkiekko-ottelussa istumisella, Muumi-maailmassa kävelemisellä tai Spice Girls -markkinoinnilla on omat moniaistiset kokonaisuutensa. Ei ole syytä nostaa mitään aistialuetta toisten yläpuolelle, tärkeimmäksi. Taidemaailmassa aistirajoitteisuus sen sijaan on usein, edelleenkin, keskeinen lähtökoh-ta.

Jälleen voi kysyä, eikö esimerkiksi populaarimusiikkia nimenomaan kuunnella, aistita korvin ja määritetä auditiivisin käsittein? Epäilemättä kokemuksen voi rajoittaa *ensisijaisesti* auditiiviseksi. Mutta on eri asia onko edes musiikin kokeminen tyypillisesti sellaista ja tarvitseeko sen olla. Ensimmäinen kysymys ratkeaisi mahdollisesti empiirisiin tutkimuksiin, mutta kun ajattelee kaikkea populaarikulttuurin ei-musiikillista materiaalia, voi vähintään olettaa, että edes kotioloissa tuskin on tavanomaisesti pelkkää kuunneltavaa musiikkia. Toinen kysymys on kuitenkin ehkä tärkeämpi. Vaikka musiikki onkin monissa tapauksissa ajateltu nimenomaan kuunneltavaksi, tämän ei tarvitse rajoittaa kokemusta tietyille aistialueelle siitä yksinkertaisesti syystä, että kokonaisympäristössä musiikki on vain yksi aspekti, osa, taso tai elementti. Mikään ei estä laajemman näkökulman omaksumista ja kiinnittämistä huomiota myös muihin asioihin; päin vastoin, siihen on monia houkuttimia. Tämä ei tietenkään tarkoita, että joku tai jotkut aistit eivät olisi tapauksittain dominoivia ja lähes välttämättömiä: elokuvia on sokean mahdoton katsoa. Mutta edes syntymäsokea on tuskin voinut välttyä törmäämästä jollain tavalla esimerkiksi Titanic-ilmiöön, joka luikertelee kaikille aistialueille jopa ruoka-annosten muodossa.

Yksiselitteistä ei tietenkään ole sekään, onko musiikki tai mikään muukaan loppujen lopuksi yksiaistista ja millä tavalla. Syvä synestesiaa kartoittava kysymys on, millä tavoin aistialueet vaikuttavat toisiinsa, ja onko ylipäätään



Ehkä pisimmälle ajatusta on veyttänyt Arnold Berleant, joka itse asiassa haluaa häivyttää rajan, ehkä eronkin, itsen ja ympäristön väliltä kokonaan. Vaikka aivan näin pitkälle ei menisi, perusajatus on sama: ympäristöihin osallistutaan ja osallistumalla myös vaikutetaan niihin, mikä puolestaan vaikuttaa itseän. Lisäksi oman toiminnan ja liikkumisen mukaan myös näkökulma ympäristöön muuttuu jatkuvasti.

Sama on taas kerran totta myös pop-ympäristön suhteen. Tanssiessaan tai vain seisoskellessaan klubilla jokainen on osa ympäristöä, ja joissakin suhteissa raja itsen ja ympäristön välillä todellakin jopa katoaa. Suhde ei tietenkään ole aivan niin tottaalinen kuin luontoon yleensä siinä mielessä, että olemme aina väistämättä luontoa emmekä pääse siitä pois. Klubilta voimme kävellä ulos. Mutta kun siellä olemme, olemme osa sitä. Hengittäessämme savua tai juodesamme imemme sen muita osia itseemme, ja musiikki kirjaimellisesti tunkeutuu ruumiiseemme ja saa sen värähtelemään. Tanssiessamme houkuttelemme muita tanssimaan, ja koko tanssivan massan käyttäytyminen vaikuttaa siihen, mitä dj soittaa seuraavaksi. Pelkästään paikalla olemalla olemme tapahtuvaa kokonaisuutta, jota joku muu kokonaisuuden osa voi tarkkailla. Poistumallakin muutamme ympäristöä.

mielekästä yrittää pitää ne erillään toisistaan. Olipa vastaus mikä tahansa, ympäristökokemuksissa kaikki aistit ovat relevantteja, yhdessä ja/tai erikseen. Pop-ilmioihin olennaisesti liittyvän markkinoinnin kannalta kyse lienee myös siitä, että moniaististen kokonaispopteosten uskotaan vaikuttavan kokijoihinsa tehokkaammin kuin vain joitakin aisteja stimuloivien teosten tai tapahtumien; Muumi-kirjojen rönsyäminen Muumi-maailmaksi ja Muumi-krääsäksi Disneyn malliin ei ole sattuma. Monille elokuva-ilta ilman pop-cornia on puutteellinen.

Eri aistialueista puhuttaessa kannattaa vielä huomata, että kukin niistä suhteutuu omalla tavallaan edellä käsitelyihin asioihin: jonkin ympäristön osan rajaaminen tarkastelukohteeksi tapahtuu eri tavalla katseen ja haju-aistin avulla, ja myös ympäristön muuttuminen on erilaisista riippuen siitä havainnoiko sitä kuuntelemalla, koskettelemalla vai jotenkin muuten. Seuraavaksi käsiteltävä ympäristöön osallistuminen on myös aistialueittain vaihtelevaa. Tätä problematiikkaa en voi kuitenkaan käsitellä tässä tämän enempää.<sup>7</sup>

#### OSALLISTUMINEN

Ympäristöestetiikassa on korostettu, että ympäristöjä ei tarkastella ulkopuolelta, vaan niissä ollaan itse mukana.

Osallistumisessa voi halutessaan erotella tasoja.

Ensinnäkin — jossain määrin paraleelisti luontoestetiikan ohut vs. syvä -keskustelun kanssa — popympäristössä ollaan mukana joko syvällisesti ja asiantuntevasti oman elämäntavan kautta (fanina, friikkinä), tai niissä liikutaan turistina, joka ei tunne aluetta kovin hyvin, vaan pysähtelee ällistelemään asiantuntijan näkökulmasta katsottuna sattumanvaraisia ja irrelevantteja asioita. Kumpaakaan, tai jotain ääripäiden välimuotoa, on kuitenkin vaikea pitää vääränä esteettisenä lähestymisenä.

Toiseksi on totta, että populaarikulttuuri pitää tukevasti yllä tähtiajattelua: tähtinä pidetään niitä, jotka todella luovat populaarikulttuuria, sen merkkiteoksia. Voisi siis ajatella, että tähdet ovat niitä, jotka ovat populaarikulttuurin varsinaisia osallistuvia ympäristönluojia tai että heillä on siinä ainakin merkittävämpi rooli kuin muilla. Rousseau arvosteleva näyttämön diktatuuri vallitsisi sielläkin karnevaalin demokratian sijaan. Onkin varma, että populaariympäristössä on ainakin huomioarvoltaan ja toimintavaikutuksiltaan tärkeämpiä ja heikompia osia, kuten luonnonympäristössäkin. Rolling Stonesin konsertti rakentuu Rolling Stonesin ympärille ja lähinnä vierivien vaarien lähtökohdista. Mutta ilman konserttiin vuorovaikutteisesti osallistuvaa yleisöä, tyhjälle stadionille esi-



tettynä, se ei olisi sama. On myös huomattava, että suurinkaan tähti ei voi omalla toiminnallaan korvata yleisön ympäristökokemusta, koska jokainen osallistuu ympäristöön itse ja tarkkailee sitä omasta näkökulmastaan.

Osallistumisideaa ei kuitenkaan pidä yrittää viedä liian pitkälle, ja osallistumisessa on tasoeroja. Klubilla tanssimista kannattanee pitää pitemmälle menevänä ja monipuolisempaan osallistumiseen kuin elokuvan katselua — jos sitten kyseessä ei ole *The Rocky Horror Picture Show*. Erityisesti vaikuttamismahdollisuudet ympäristöön ovat usein monin tavoin melko olemattomat. Jos katselen MTV:tä, olen toki osallinen tietystä (media)ympäristössä, mutta valtani vaikuttaa siihen, mitä TV-ruudusta tulee, on kaikista palautejärjestelmistä huolimatta vähäinen.

## LOPUKSI

Olen tarkastellut populaarimaailman ilmiöitä ympäristöestetiikan kautta painottaen erityisesti alueiden samankaltaisuutta. Olisi toisen artikkelin asia alkaa tarkastella tarkemmin alueiden eroja; kaikki ympäristöestetiikassa tärkeä ei tietenkään pop-maailmaan sovi. Huomaan tässä ainoastaan muutamasta miettimisen arvoisesta asiasta.

Ensinnäkin, luonnonympäristökeskustelussa ekologis-eettiset seikat ovat hyvin keskeisellä sijalla myös estetiikan yhteydessä; etiikkaa ja estetiikkaa ei voi erottaa toisistaan. Voi olla, että niiden pitäisi olla tärkeitä myös populaarikeskustelussa, mutta ainakaan toistaiseksi ne eivät ole. Sukupuoliteettiset seikat kyllä ovat mukana silloin tällöin.

Toiseksi, ympäristöestetiikan on monesti katsottu olevan jollain merkittävällä tavalla reaali maailman tutkimusta kun taas taidemaailmassa fiktiolla on tärkeä sija. Populaarimaailma tuntuisi muodostavan tässä jaottelussa jonkinlaisen kiinnostavan sekamuodon: drum&bass -klubi on eittämättä reaali todellisuutta, mutta samanaikaisesti mukana veloo lukuisa määrä fiktiivisiä ja (puoli)myyttisiä hahmoja ja rooleja: dj:llä on taiteilijanimi, sukupuolittain eriytynyt pukeutuminen heijastelee videoiden ja lehtien kuvitteellista maailmaa, mainokset luovat omia tarinoita, joita vaatteet ja juomat kantavat jne. Tämä ei ehkä tarkoita, ettei olisi enemmän ja vähemmän fiktiivistä populaarikulttuuria. Mutta onko kokonaan reaalista? Ja mitä se tarkoittaisi?

Kolmanneksi, luonnonestetiikan on katsottu olevan erityisesti modernistis-avantgardistiselle taide-estetiikalle arvomaailmaltaan siinä mielessä lähes vastakkaista, että siinä ei ole tärkeää — tai oikeastaan edes mielekää — pohtia, millä tavalla esteettiset kohteet ovat tai edes voisivat olla uudenlaisia tai luovia. Sillä ei ole väliä, koska arvo ja kiinnostavuus syntyvät muuten. Hyvä ympäristö voi olla tyyppinen, luonnontilainen, tasapainoinen tai vehmas — uudenlainen sen ei tarvitse olla. Populaariestetiikka näyttää tässäkin suhteessa sekatapaukselta: muodin kiivaat vaihtelut näyttäisivät korostavan taide- maista uuden hakemista, mutta toisaalta muutokset ovat usein ennakoitavissa — kuin vuodenkierto. Uutuus ei ole arvaamattomuutta, ja populaarin kentällä toimitaan monesti helppojen ja yllätyksettömien ratkaisujen varassa. Se ei kuitenkaan ole puute: yksi osa viehättävyyttä on juuri tutuus, turvallisuus, kaavamaisuuskin.<sup>8</sup>

## VIITTEET

1. Rajanveto-ongelmista ja rajojen tarpeellisuudesta esim. Carroll 1998, Haapala 1997 ja Novitz 1992.

2. Korostettakoon varmuuden vuoksi vielä, että en ota kantaa muuhun kuin siihen populaarikulttuurin tutkimukseen, jota on tehty filosofisessa estetiikassa. Esimerkiksi sosiologisen tutkimuksen edesottamuksia en tunne tarpeeksi kommentoidakseni niitä systemaattisesti. Tuntemissani sosiologisissa kirjoituksissa — esim. Simon Frithin *Rockin potku*, Lawrence Grossbergin *Mielihyvän kytkennät*, Dick Hebdigin *Subculture* ja Greil Marcusin *Lipstick Traces* — ei niissäkään kuitenkaan käytetä ympäristöpainotteista lähestymistapaa esittelemässäni mielessä, vaikka sosiaalista ja yhteisöllistä ympäristöä ja sen toimintatapoja niissä luonnollisesti kartoitetaan. Huomautettakoon lisäksi, että vaikka keskityn tässä viimeaikaisiin tutkimuksiin, populaariestetiikalla on tietenkin myös varhaisempi historiansa esimerkiksi Walter Benjaminin ja Theodor Adornon kirjoituksissa. Historiasta tarkemmin esim. Carroll 1998.
3. En samasta tällä huomautuksella ympäristöestetiikkaa luonnonestetiikkaan. Luonnonestetiikassa esitetyt ajatukset kuitenkin tiivistävät tämän artikkelin kannalta keskeiset ympäristöestetiikan huomiot parhaiten.
4. Erityisesti populaarimusiikin tutkimusta on toisaalta silloin tällöin moitittu siitä, että se unohtaa itse musiikin ja keskittyy kaikkeen muuhun (esim. Alexei Monroe 1998). Vain ja ainoastaan musiikkiin keskittyminen olisi kuitenkin yhtä vääristynyt lähestymistapa.
5. Itse asiassa jopa vapauttava huomautus siitä, että samoja (populaari)teoksia tulkitaan eri yhteyksissä eri tavoin (vrt. esim. Pet Shop Boysin kappaleiden ja videoiden naiivit ja homo-tulkinnat) tukeutuu helposti ajatukseen tietystä teoksesta, jota sitten vain kulutetaan eri tavoin.
6. Ei kuitenkaan olisi yksinkertaista sanoa, missä mielessä esimerkiksi digitaalisen äänitteen pysyvyys tai muuttamattomuus on totta, koska sellaisen ontologinen identiteetti ei ole yksinkertainen kuvattava. Mikä on sen suhde esimerkiksi äänitteen kuunteluun vaadittavaan laitteistoon — tai kuunteluun yleensä — on epäselvää. Mikä säilyy samana?
7. Moniaistisuudesta puhuminen korostaa aistisuutta tai aistimellisuutta ja muistuttaa siitä, että aistisuus ei ole jännöksettömästi kielellettävissä tai käsitteellistettävissä. Kokemuksen somaattisista ulottuvuuksista nimenomaan populaari-ilmiöiden suhteen on huomauttanut Shusterman 1992. Itse olen käsitellyt hiljaisen estetiikan ominaispiirteitä tarkemmin teoksessa Naukkarinen 1998. Todettakoon vielä, että niin (moniaistisuus kuin muutkin artikkelissa esittelemäni teemat liikkuvat lähellä fenomenologian, erityisesti fenomenologisen antropologian (josta esim. Laine ja Kuhmonen 1995) käsitteitä ihmisen maailmassa olemisesta. Tämänkin kytkennät tarkemmat kartoitukset on tässä sivuutettava, mutta nykyisen fenomenologian annostuksen suomalaisessa filosofisessa keskustelussa huomioon ottaen — pitäisikö jo puhua fenomenologiasta? — se ei haitanne. On kiinnostava seurata, mistä tulee seuraava vaivaksi asti kasvava muoti; pragmatismistako?.
8. Kiitokset: Arto Haapala, Mika Saavalainen, Aleksi Salokannel ja Jyri Vuorinen.

## VALIKOIMA KIRJALLISUUTTA

- Noël Carroll, *A Philosophy of Mass Art*. Clarendon Press, Oxford 1998.
- Simon Frith, *Rockin potku*; Nuorisokulttuuri ja musiikkiteollisuus. Suomen etnomusiikologinen seura ry:n julkaisuja 1. Vastapaino, Tampere 1988.
- Theodore Gracyk, *Rhythm and Noise; An Aesthetics of Rock*. I.B.Tauris & Co Ltd Publishers, London and New York 1996.
- Lawrence Grossberg, *Mielihyvän kytkennät*; Risteilyjä populaarikulttuurissa. Vastapaino, Tampere 1995.
- Arto Haapala, *Alemmat ja ylemmät*. Teoksessa O.Immonen ja J.Mykkänen (toim.), *Mäkihyyppyn muoto-oppi* ja muita kirjoituksia populaaritaiteista. Kansainvälinen soveltavan estetiikan instituutti, Lahti 1997, s.155-165.
- Arto Haapala, Martti Honkanen, Veikko Rantala (toim.), *Ympäristö, arkitekturetuuri, estetiikka*. Yliopistopaino, Helsinki 1995.
- Timo Laine, Petri Kuhmonen, *Filosofinen antropologia*; Ihmisen kokonaisuutta etsimässä. Atena kustannus oy, Jyväskylä 1995.
- Alexei Monroe, *Test Signals: Towards an Aesthetics of Electronica*. Esitelmä, XIVth International Congress of Aesthetics, Ljubljana, Slovenia, 1.-5. September 1998.
- Ossi Naukkarinen, *Aesthetics of the Unavoidable; Aesthetic Variations in Human Appearance*. International Institute of Applied Aesthetics, Lahti 1998.
- David Novitz, *The Boundaries of Art*. Temple University Press, Philadelphia 1992.
- Sung-Bong Park, *An Aesthetics of the Popular Arts; An Approach to the Popular Arts from the Aesthetic Point of View*. Acta Universitatis Upsaliensis, Aesthetica Upsaliensia 5. Uppsala 1993.
- Yrjö Sepänmaa (toim.), *Alligaattorin hymy*; Ympäristöestetiikan uusi aalto. Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus, Lahti 1994.
- Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics; Living Beauty, Rethinking Art*. Blackwell, Oxford and Cambridge, 1992.
- Richard Shusterman, *Practicing Philosophy; Pragmatism and the Philosophical Life*. Routledge, New York and London 1997.

PASI PYÖRIÄ

# Postmodernin *post mortem:*

## Entä nyt kun postmodernikin on jo ajanut ohi?

*"Liian helposti unohdetaan, että koko meidän todellisuutemme kulkee joukkotiedotusvälineiden läpi."*

(Jean Baudrillard)

O n väitetty, että ympärillemme on avautumassa uudenlainen kulttuurinen ja sosiaalinen järjestys, jonka useimmat ymmärtänevät vielä futuurissa, mutta toiset jo tässä ja nyt olevaksi. Tämän uskomuksen mukaan modernin aika olisi täysi, vaikka on toki myös heitä, joiden ote modernin kategorioista ei ole hellittänyt. Oman tulkintani mukaan yhä suuntaansa hakeva ja monissa yhteyksissä epäonnistuneesti postmoderniksi nimetty nykykulttuuri representoi itsensä "transfiguraatiota" mediakulttuuriksi eli joukkoviestinnän tuottamien uutis- ja mainosvälähdyksen sekä muiden (mieli)kuvien katkeamattomaksi virraksi — kommunikaation ekstaasiksi, kuten ranskalainen kulttuuriseseisti Jean Baudrillard on kirjoittanut.<sup>1</sup> Nykykulttuurin ydin ja keskeisin olemus onkin parhaiten ymmärrettävissä omaa elämäänsä eläväksi mediatodellisuudeksi, joka viettelee katselijansa pois "ensimmäisen maailman" aktuaalisesta todellisuudesta. Mediatodellisuuden viettelevyys, kuten Baudrillard uskoo, ajaa meitä kohti hyperreaalista ja simuloitua merkien maailmaa, missä media muodostuu omaksi todellisuudekseen, "toiseksi maailmaksi".<sup>2</sup> Näkemys on liioittelun radikaali, mutta mielestäni kaikessa kärjekkyydessäänkin osuva ja siksi lähemmän tarkastelun arvoinen.

### AJANHENKI JA AIKALAISANALYYSI

Mediakulttuurista puhuttaessa viitataan usein kysymykseen aikamme luonteesta eli ajanhengestä, jonka uudelleenmäärittelyyn myös Baudrillard pyrkii.<sup>3</sup> Siinä mielessä kyse onkin aikamme luonteesta, että viestintä ja erityisesti joukkoviestintä on *de facto* noussut länsimaisen

kulttuurimme keskiöön ja yhdeksi keskeisimmistä nykyhetkeä määrittävistä tekijöistä. Media on monien sellaisen nykyculttuuriin kuuluvien ilmiöiden kenttä, missä modernin kategoriat eivät aina riitä selittämisen teoreettisiksi viitekehyksiksi. Etenkin musiikkivideot, video- ja mediataide sekä monenkirjavat alakulttuurit ovat niitä aikamme kuvia, joihin moderniin tiukasti sitoutuneilla filosofiilla ja sosiologeilla on varsin vähän sanottavaa.

Puhuttaessa modernin kategorioiden riittämättömyydestä voimme kysyä, ovatko esimerkiksi individualismi elämänasenteena tai vieraantumisen traditionaalisen työn, sukulaisuuden ja muun *Gemeinschaft*-tyyppisen yhteenliittymisen piiristä edelleen käsitteellisinä koneina ja teoreettisina kehyksinä selitysvomaisia?<sup>4</sup> Emmekö voisi esimerkiksi ranskalais sosiologi Michel Maffesolin tavoin tulkita yhä uusien alakulttuurien ja elämäntyylien kirjon käänteisesti eräänlaiseksi uuden yhteisöllisyyden syntymiseksi ja tilanteeksi, jossa ihminen elää, ei pelkästään itseään, vaan toista – siis yhteisöä – varten.<sup>5</sup> Vai onko lähempänä totuutta se ajatus, että yhteisöt eivät ole koskaan edes kadonneet vaan ainoastaan muuttaneet muotoaan.<sup>6</sup> Sinänsä nämä käsitteet, individualismi ja vieraantuminen yhteisöllisyydestä, ehkä edelleen kuvaavat aikaamme tietyllä fundamentaalaisella tasolla, mutta samanaikaisesti näille metaforille on havaittavissa varsin vahvoja vastatendenssejä. Koska monet muutkin moderniteettia selittäneet käsitteet on koettu kiusallisella tavalla "heikentyneiksi", on herännyt epäily paitsi käsitteitä myös maailmaa itseänsä kohdanneista perustavista ja samalla peruuttamattomista muutoksista. Tästä modernin loppua koskevassa keskustelussa on kysymys.



Kielteisemmässä mielessä keskustelu ajanhengestä on johtanut käsitteelliseen kaaokseen, josta ei liene helppoa ulospääsyä. Yhtenä aikaamme kuvaavista käsitteistä postmoderni on painunut kasaan ja menettänyt purevimman osan merkityssisältönsä hukkuen omaan absurdiin liiallisuuteensa. Jos mikä tahansa käsite päästetään ylikuumentamaan, lakkaa se tarkoittamasta mitään ja samuu painuen kasaan kuin kuolemassa oleva tähti. Ironisesti voitaisiin sanoa, että termi, jonka piti kuvata kulttuurimme fragmentaarisuutta ja kaiken kyllästymistä liiallisella merkityksellä, on itse joutunut tuon saman saturaatio- eli kyllästymisperiaatteen uhriksi. Näin on käynyt myös useimmille niistä yrityksistä, joissa on pyritty rakentamaan postmoderni-käsitteen varaan uutta sekä relativistisempaa että pluralistisempaa yhteiskunta- ja ihmistutkimuksen otetta. Kaikkein kiihkeimmin postmodernin puolesta puhuneet ovat lastanneet käsitteellisen lempilapsensa niin suurella merkityksen painolastilla, että se ei ole millään tavoin voinut kantaa kuormaansa taipumatta.

Siksi ehdotankin, että kaikki täsmällisemmät ajanhenkeä koskevat määrittely-yritykset olisi hylättävä ja keskityttävä niihin nykykulttuurimme ytimessä oleviin ilmiöihin, joita esimerkiksi media ja kaikkialle läpitunkeva joukkoviestintä mitä moninaisimmin tavoin ja jatkuvasti kiihkeämmällä nopeudella tuovat silmiemme eteen. Näin olisi helpommin nähtävissä, että jokainen yritys pukea aikamme luonne yhden käsitteen varaan modernissa ja definitiivisessä mielessä on tuomittu epäonnistumaan ja että ajanhenki karkaa alati käsistämme määrittyen yhä uudelleen loputtomana merkityksien kehänä.

#### AIKALAISANALYYSI ON KULTTUURIKRITIIKKIÄ

Yhteisenä nimittäjänä aikalaiskeskustelu(i)ssa esiintyy kriittisyys. Aika ajoin havaitaan, että teoreettinen käsitteistö ja empiirisissä tieteissä mahdollisesti myös metodologinen välineistö on riittämätöntä jäsentämään tarkasteltavien ilmiöiden kenttää. Eksakteissa tieteissä teoriaan sopimattomien anomalioiden joukko voi muodostua kohutuuttomaksi, kuten tieteenfilosofi Thomas Kuhn on väittänyt, tai edellistä laajemmassa kontekstissa voivat jonkin tieteellisen tai poliittisen ohjelman lupaukset osoittautua liioitelluiksi ellei täysin perättömiksi.

Etenkin yhteiskuntatieteellisillä ja humanistisilla aloilla tästä ilmapiiristä kumpuavan legitimaation ongelman on usein koettu kasvaneen paikoin kestäättömäksi (varsinkin parin viime vuosikymmenen aikana). Ennen kaikkea kyse on epistemologis-ontologisesta epävarmuudesta: esiin on noussut polttava kysymys sosiaalista toimintaa tutkivien tieteiden kyvystä käsitteellistää todellisuutta sekä näiden tieteenalojen jakaman tutkimuskohteen luonteesta ja sen muutoksista. Filosofisessa mielessä kyse on kulttuurioptimismin kääntymisestä eriasteisiksi pessimismeiksi ja länsimaissa yhteiskunnallista todellisuutta omaan suuntaansa ohjanneen edistysideologian ja sen tieteellisen vastineen, kulttuurievolutionismin, heikentymisestä. On herännyt epäily kulttuurisen paradigman vaihtumisesta toiseksi, kuten antropologi Tapio Tamminen on ajanhengen ytimen kiteyttänyt.<sup>7</sup>

Kulttuurin käsite onkin avain kriittiseen aikalaiskeskusteluun, mutta tietyin varauksin. Jo alussa tarkastelun viitepisteeksi määritellyn median ja sen ympärille kietoutuneen nykykulttuurin filosofis-kriittinen analyysi tulisi pääpiirteissään ymmärtää osaksi länsimaisen sivilisaatiomme esteettis-taiteellisen kehityslogiikan arviointia.

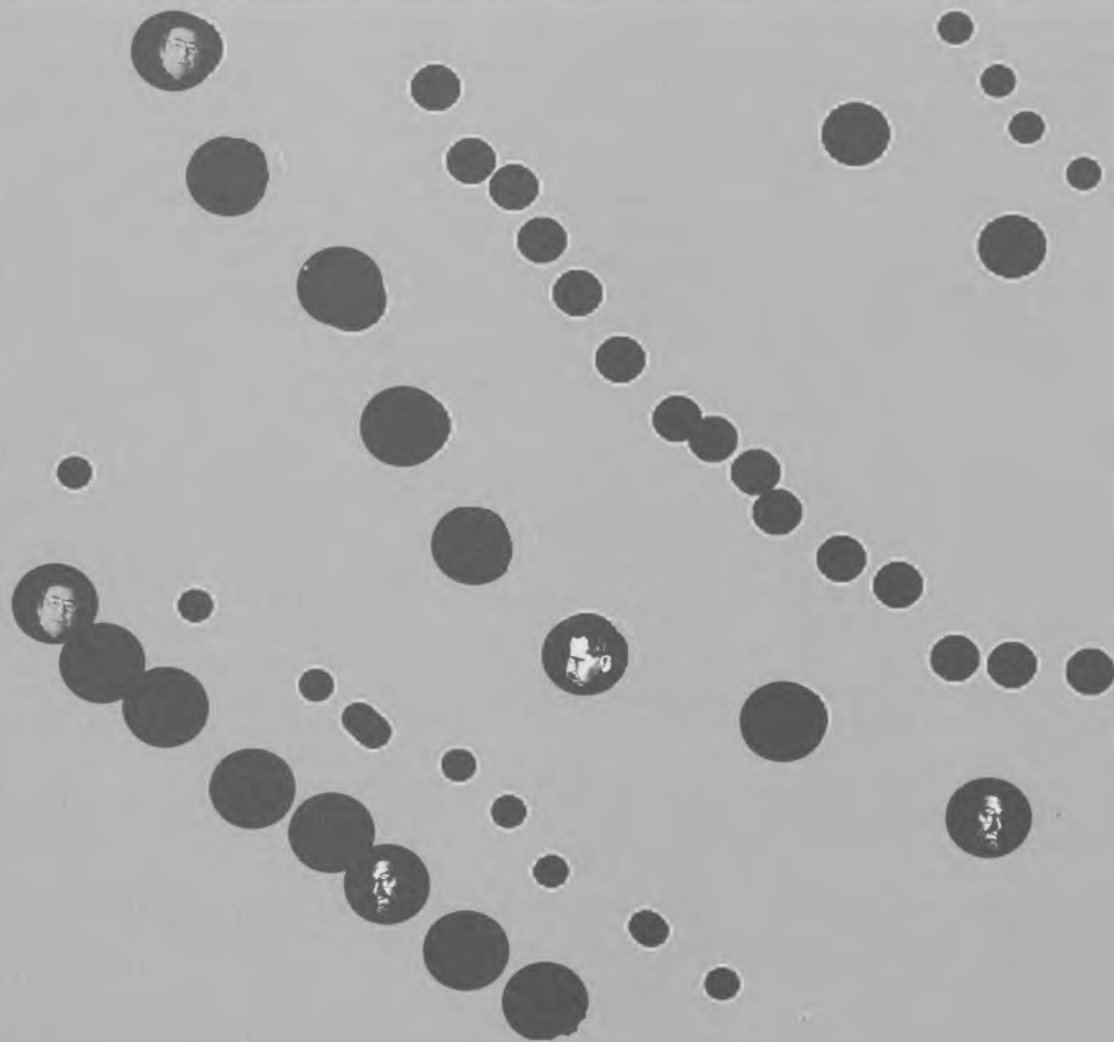
Toisin sanoen viittaamani moderni/postmoderni -keskustelun antia on nähdäkseni helpompi ajatella käytettävän ensisijaisesti kulttuurianalyttisenä välineenä kuin pyrkiä yleistämään kulttuurikriittinen kädenvääntö kosemaan koko todellisuutta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita kulttuurin eristämistä muista yhteiskunnallisen olemassaolon muodoista. Modernisaation mukanaan tuoma yhteiskunnallisten toimintojen eriytyminen ei ole absoluuttista ja mediassakin on kyse myös muusta kuin kulttuurista. Ottamalla lähtökohdaksi sen usein mainitun kolmijaon, jonka mukaan esimodernissa vaiheessa kulttuuri, talous ja politiikka eriytyivät omiksi ja omaa logiikkaansa noudattaviksi sfääreiksi, on mahdollista selventää ajatusta yhteiskunnan eri tasojen perustavanlaisesta yhteenkietoutuneisuudesta. Vaikka kehitys on jakanut yhteiskunnallisia instituutioita yhä pienempiin osiin, kuten kärkeä sanottuna taylorismi teollisen tuotantolaitoksen rutiineja, ei esimerkiksi taide ole voinut kieltää taloudellisia realiteetteja tai politiikka rahan kaikkialle läpitunkevaa valtaa. On syytä muistaa vuorovaikutus näiden segmenttien välillä ja niiden lomittuminen toisiinsa. Siten kyse on analyysivälineen luonteesta ja näkökulman valinnasta, ei yhteiskunnallisen olemisen eri osa-alueiden asettamisesta hierarkiseen suhteeseen.<sup>8</sup>

Miksi edellä esitetty raja on tärkeä, selittyy aikalaiskeskustelun sekä positiivisesta (modernin kategorioiden kyseenalaistaminen) että negatiivisesta (käsitteellinen kaaos) luonteesta. Uskoakseni kontekstin rajaaminen on välttämätöntä, koska postmodernia koskevan kiistan osapuolet ovat pyrkineet modernia kuvaavien käsitteiden reformaatioon siinä erityisessä merkityksessä, joka alusta alkaen on kytkenyt käydyin keskustelun hyvin eksplisiittisesti taiteisiin, arkkitehtuuriin ja kirjallisuudentutkimukseen. Johtopäätökseni on, että sovellusalueen tälle kulttuurimme uudelleenarvioinnista syntyneelle teorialle on oltava rajallinen. Rajaus on tarpeen myös käsitteellisen kaaoksen ja yhteismitattomuuden välttämiseksi. Vaikka sellaiset teoreetikot kuin Jean Baudrillard tai Fredric Jameson eivät kaihdakaan totalisoivaa argumentaatiota kirjoituksissaan, ei ole mitään mieltä tulkita kaikkea todellisuutta Baudrillardin tavoin simuloituksi, tai kytkeä kaikkea mikrotason analyysiä globaalin talouden muutoksiin, kuten Jameson tekee.

On täysin eri asia väittää, että media on kulttuurimme keskeisin ominaisuus, kuin yhtyä tiettyjen postmodernistien kuoroon ja yksiaanisesti todeta, että media on ”kaikki”. Tästä syystä keskustelun kontekstiksi ja viittaamani teoreettisen kehityksen sovellusalueeksi on perusteltua rajata ensisijaisesti kulttuurifilosofia ja kulttuurintutkimus, joka nykyisin tulisi yhä enemmän ymmärtää media-kulttuurin tutkimuksena sekä sen filosofiana.<sup>9</sup>

#### MEDIA KULTTUURIN DOMINANTTINA

Vaikka mistään muusta ajanhengen ominaispiirteestä ei olisikaan helppoa päästä yhteisymmärrykseen, silti ainakin yksi piirre näyttää selvältä: *nykykulttuuri on olennaisesti tekniikan ja erityisesti informaatioteknologian välittämää*. Kehitys on tullut pisteeseen, jossa jo Walter Benjaminin aikoinaan muotoilema ajatus taideteoksen yksilöllisen auran katoamisesta teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella on saavuttanut ennalta-arvaamattomat mittasuhteet.<sup>10</sup> Tämä tulee esiin varsinkin media-kulttuurista puhuttaessa. Aivan kuten ”mediafilosofi” Gianni Vattimo on osuvasti kirjoittanut: ”teknologian kehittymisen merkitys ei ole niinkään luonnon koneellisessa



hallinnassa kuin informaation erityisessä kehityksessä ja maailman konstruktiossa 'kuvina'.<sup>11</sup>

Vattimoa tulkiten voimme todeta, että median "kuvaama" ensimmäinen maailma eli aktuaalinen todellisuus konstruoituu silmiemme edessä yhä enemmän toisena maailmana eli mediatodellisuutena.<sup>12</sup> Useat tiedotustutkijat puhuvatkin viestintävälineiden tuottamasta arkipäiväisen sosiaalisuuden rytmistä (*agenda-setting*). Utusten ja ajankohtaisohjelmien seuraamista on kuvattu rituaaliksi sekä uutislähetystyksiä myyttisiksi kertomuksiksi. Lisäksi monet tutkijat korostavat viihde- ja kulttuuriteollisuuden merkitystä — ihmiset eivät enää kokoontu leiritulen ääreen vaan loputtoman kuvavirran katkeamattomaan paljouteen. Kyse ei kuitenkaan ole siitä, että maailma itse muuttuisi epätodellisemmaksi. Kommunikaation ja median ulottuvuus on oma maailmansa, joka on enemmän kuin todellinen siinä merkityksessä, että media tuo fyysisesti kaukaiset asiat läheisiksi, heikotkin yksityiskohdat teräviksi sekä vuorovaikutuksen reaaliaikaiseksi ja tempoltaan yhä nopeammaksi. Vattimon sanoin nykyaikaisen kommunikaation muodot muokkaavat suoraan sitä tapaa, joka määrittelee olemassaoloamme ja josta eksistenssimme on riippuvainen:

"Kyseessä on oletamus, jonka mukaan kommunikaation ilmiöiden intensivoituminen ja informaation kierron kiihtyminen aina suoran tv-lähetysten samanaikaisuudeksi (ja McLuhanin 'maailmanlaajuiseksi kyläksi'), ei ole ainoastaan modernisaation yksi puoli, vaan se sisältää tavallaan koko modernisaation olennaisen merkityksen."<sup>13</sup>

Semiotikkona ja kirjailijana tunnettu Umberto Eco on samoilla linjoilla Vattimon kanssa. Eco puhuu median muodostumisesta omaksi maailmakseen uustelevisioin käsitteen kautta. Uustelevisioin vastakohta on paleotelevisio, joka edelsi mediatodellisuuden syntyä. Econ mukaan uustelevisioin pääominaisuus on, että se puhuu yhä vähemmän ulkomaailmasta niin kuin paleotelevisio teki tai oli tekevinään. Se puhuu itsestään ja kontaktistaan yleisöön sisällön jäädessä samantekeväksi. Näin televisio muuttuu tosiasioiden välittäjästä tosiasioita tuottavaksi laitteistoksi, todellisuuden peilistä todellisuuden aiheuttajaksi. Kun uustelevisio esimerkiksi kuvaa usean kameran voimin jalkapallo-ottelua, se valikoi tapahtumat, keskittää polttopisteeseen joitakin toimintoja ja jättää pois toisia, kääntää kamerat yleisöön pelin kustannuksella ja päinvastoin sekä kuvaa kentän tietystä kuvakulmasta — se toisin sanoen tulkitsee ja välittää ohjaajan näkemyksen ottelusta, eikä itse ottelua, havainnoi Eco.<sup>14</sup>

Mediatodellisuuden muotoutuminen ei kuitenkaan tarkoita vain sitä, että media luo oman nykyisyytensä. Tosiasioiden tuottajana viestintäteknologia paitsi tavoittelee nykyhetkeä ja reaaliaikaisuutta myös kurottautuu vaikutuksiltaan kohti tulevaisuutta. On esimerkiksi havaittavissa, että talouspolitiikan uutisointi heijastuu talouden suhdannevaihteluihin ja että yritysten julkisuuskuva korreloi yhä voimakkaammin osakkeiden pörssinoteerauksien kanssa. Eco onkin oikeassa huomauttaessaan, että tieto tapahtuman kuvaamisesta tai televisioinnista vaikuttaa kuvattavan asian valmisteluihin ja että toisaalta televisiokameroiden läsnäololla on vaikutusta itse tapahtuman kulkuun. "Luonnollisia" tapahtumia on yhä enemmän alettu valmistella televisiokuvauksen kannalta,



mistä Eco mainitsee esimerkkeinä erilaiset kansainvälisen uutiskynnyksen ylittävät seremoniat ja poliittiset tapahtumat.<sup>15</sup>

Näin mediatodellisuus pääpiirteissään toimii. Se ulottaa rihmansa tai heittää verkkonsa oman nykyisyytensä ja jo tapahtuneen tuolle puolen, tulevaisuuteen, murentaen yhä häilyvämpänä piirtyvää rajaa varsinainen aktuaalisen todellisuuden ja median itsensä välillä.

#### MODERNIN TRANSFIGURAATIO

Maailman konstruoidessa kuvien tuottamaksi mediatodellisuudeksi voimme havaita modernin todellisen muodonmuutoksen. Tätä kulttuurisen muutoksen prosessia kuvaa ehkä parhaiten informaation liki eksponentiaalinen kasvu sekä lukuisten eri kommunikaatiövälineiden muodostama sosiaalisuuden ja vuorovaikutuksellisuuden rihmastomainen, rakenteeltaan avoin, kudos. Siksi postmodernin käsite tai ylipäätään mikään käsite ei yksin riitä. Sen sijaan maailman metamorfoosia voisi mielestäni osuvammin kuvata esimerkiksi modernin "transfiguraatioksi" siinä tarkoituksella sulkeutumattomaksi jäävässä merkityksessä, jonka Michel Maffesoli on tälle termille antanut, vaikka tämäkin valinta ei ole enempää kuin vaatimaton kompromissi.

Maffesolin mukaan transfiguraatiossa on kyse siirtymästä figuraatiosta toiseen, mitä ei rajoita mikään kaukainen tavoite tai saavutettava päämäärä — "figuuri sallii tehdä ymmärrettäväksi ja antaa merkityksen... siinä minä kommunikoin tai jaan toisten kanssa", kirjoittaa Maffesoli.<sup>16</sup> Kyse on jatkuvasta muodonmuutoksesta, jolla ei ole loppupistettä, toisin kuin vielä modernin edistysajatteluun nojaavan maailmankatsomuksen valossa saatettiin uskoa. Kyse on myös figuurin tai kuvan ja siten median asettamisesta muutoksen keskiöön. Juuri kuvan ja median merkitystä korostaessaan transfiguraation idea tai metafora ottaa haltuunsa jotain nykyhetken kannalta ratkaisevaa, jotain mitä tuskin voi merkityksettömänä sivuuttaa, paremmin kuin monenkirjava aikakauserminologia.<sup>17</sup>

"Voidaan kysyä, eikö objektien maailma kvantiteetin ja kvaliteetin dialektiikan ja kasautumisen vaikutuksesta transfiguroidukin joksikin muuksi tai eikö kaikenlaisten kuvien nopea lisääntyminen lopulta luokin yhteiskuntaruumiin, joka välttyy kaikilta sitä tähän saakka konstituoineilta materiaalisilta, taloudellisilta ja poliittisilta satunnaisuuksilta... Lisääntyessään räjähdysmäisesti ja räjäyttäessään rikki kuva muuttaa kertakaikkisesti intellektuaalisen maiseman, johon olimme tottuneet. Tästä sen tuhoava (ydinvoimainen, virusmainen?) aspekti. Sen äkillinen räjähdys ja tarttuvuus eivät jätä mitään vahingoittumattomaksi."<sup>18</sup>

Tulkintani mukaan Maffesoli tarkoittaa, että kuva, figuuri tai sen tuottama mielikuva on yhä keskeisempi yhteinen nimittäjä tarkasteltaessa nykykulttuurille ominaisten ilmiöiden kenttää. On myös oletettavissa, että siirtymä kuvien figuroimaan todellisuuteen voidaan havaita tavalla tai toisella kaikilla sosiaalisen elämän osa-alueilla, vaikka mielestäni Maffesolin teesi olisikin ymmärrettävä ensisijaisesti kulttuurikriittisenä kannanottona. Uskoakseni kyse onkin kulttuurisesta painopisteen siirtymästä. Sanaallisen ja kirjallisen ilmaisun hegemoniaa on kiistatta horjuttanut kuvien räjähdys, mitä on pidetty uuden aika-

kauden avautumisena viestinnässä. Siten nykykulttuurillemme keskeisimmäksi yhteiseksi nimittäjäksi on tulkittavissa sähköinen media, joka on monilta osin ymmärrettävissä pääasiassa massamediaksi, vaikka tässäkin suhteessa voimakkaan muutoksen aika lienee jo käsillä.<sup>19</sup>

Toisin sanoen eri viestintävälineiden immersiiivisyys eli ympäröivyyden kasvanut sellaisiin mittoihin, että teknologisoituneissa länsimaissa lienee mahdotonta välttää median tuottamien kuvien ja informaatiiovirran vaikutuksen huumaavuutta. Näin tulkittuna kuvien figuroima todellisuus todellakin läpäisee kaiken yhteiskunnallisen, kuten Maffesoli uskoo.

#### KIRJALLISUUS

- Jean Baudrillard, *Ekstaasi ja rivois*. Suom. Panu Minkkinen. Gaudeamus, Helsinki 1991.
- Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*. The University of Michigan Press, Ann Arbor 1994.
- Walter Benjamin, *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiaista ja pelastuksesta*. Toim. Markku Koski, Keijo Rahkonen ja Esa Sironen, suom. Raija Sironen. Kansan Sivistystyön Liitto ja Tutkijaliitto, Helsinki 1989.
- Umberto Eco, *Matka arkipäivän epätodellisuuteen*. Suom. Aira Buffa. WSOY, Juva 1985.
- Paul Feyerabend, *Against Method*. Verso, London 1975.
- Risto Heiskala, "Moderni, jälkimoderni ja jälkitraditionaalinen yhteiskunta. Sosiologinen reaktio postmodernisuuskeskusteluun." *tiede & edistys*. 3/1995.
- Fredric Jameson, "Postmodernista. Fredric Jamesonin haastattelu." Suom. Tuomas Nevanlinna. *tiede & edistys*. 1/1987.
- Fredric Jameson, "Postmodernismi eli kulttuurin logikka myöhäiskapitalismissa." Suom. Erkki Vainikkala ja työryhmä Kimmo Jokinen, Jukka Laari ja Kaarlo Laine. Teoksessa Kotkavirta, Jussi ja Sironen, Esa (toim.), *Moderni/postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun* (2. painos). Tutkijaliitto, Helsinki 1989.
- Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Verso, London 1991.
- Ilkka Kieseppä, "Alan Sokal. Kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi." *niin & näin* 4/1997.
- Jussi Kotkavirta, ja Esa Sironen (toim.), *Moderni/Postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun* (2. painos). Tutkijaliitto, Helsinki 1989.
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (2nd Enlarged Edition). The University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Heikki Lehtonen, "Postmodernia yhteisöä etsimässä". *niin & näin* 4/1995.
- Jaakko Lintinen (toim.), *Modernin ulottuvuuksia. Fragmentteja modernista ja postmodernista*. Taide, Helsinki 1989.
- Jean-François Lyotard, *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Suom. Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere 1985.
- Jean-François Lyotard, "Vastaus kysymykseen: Mitä postmoderni on?" Suom. Martti Berger. Teoksessa Jussi Kotkavirta, ja Esa Sironen (toim.), *Moderni/Postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun* (2. painos). Tutkijaliitto, Helsinki 1989.
- Jean-François Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*. Polity Press, Cambridge 1991.
- Mikael Löfgren ja Anders Molander (toim.), *Postmoderna tider*. Norstedts Förlag, Norstedts 1986.
- Michel Maffesoli, *Maailman mieli. Yhteisöllisen tylyn muodoista*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Tarmo Malmberg, "Myöhäiskapitalismin mediafilosofiaa." *Tiedotustutkimus* 4/1992.
- Timo Siivonen, *Avantgarde ja postmodernismi*. Nykykulttuurin Tutkimusyksikkö, Jyväskylä 1992.
- Tamminen, Tapio, *Edistyksen myytti. Kertomus modernin yhteiskunnan kulttuurisesta paradigmatista*. Suomen Antropologinen Seura, Tampere 1994.
- Pertti Töttö, *Sosiologia teoriana modernista yhteiskunnasta*. Tampereen yliopisto, Tampere 1989.
- Gianni Vattimo, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. The John Hopkins University Press, Baltimore 1991(a).
- Gianni Vattimo, *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Suom. Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1991(b).
- Tommi Vehkavaara, "Huijauksia vai konstruktioita?" *niin & näin* 4/1997.
- Georg Henrik von Wright, *Minervan pöllö*. Eri suomentajia. Otava, Keuruu 1992.

1. Baudrillard 1991.
2. Avain sekä simulaation että hyperreaalisen käsitteisiin on Baudrillardin (1994) *Simulacra and Simulation* -teoksen ensimmäinen esse "The Precession of Simulacra" (s. 1-42).
3. Kyse on moderni/postmoderni-keskustelusta, jonka kiihkein vaihe sijoittui 1980-luvulle. Sittemmin aiheen kiinnostavuus on hiljalleen hiipunut, vaikka se on aina välillä noussutkin uudelleen pinnalle, kuten ennalta-arvaamattoman vastineiden ryöpyn kirvoittanut Alan Sokalin tapaus osoitti. Missään vaiheessa postmoderni(smi) ei kuitenkaan kuollut, vaikka se monesti sellaiseksi jo ehdittiinkin julistaa. Siksi artikkelin otsikko on tarkoituksellisesti polemisoina. Kotimaankielisenä muistutuksena aiheesta ks. esim. Löfgren ja Molander 1986; Kotkavirta ja Sironen 1989; Lintinen 1989. Suomesa Alan Sokalia ovat ansiokkaasti käsitelleet mm. I.A. Kieseppä (1997) ja Tommi Vehkavaara (1997) *niin & näin* -lehdessä.
4. Käsitepari *Gemeinschaft/Gesellschaft* on peräisin Ferdinand Tönniesiltä vuodelta 1887. *Gemeinschaft*-tyyppisiä sosiaalisen yhteenliittymisen instituutioita ovat esim. perhe, klaani, kylä ja ystävyys. *Gesellschaft*-tyyppisen yhteenliittymisen instituutioita ovat puolestaan kaupunki, valtio, teollisuus ja markkinat. (Töttö 1989, 22-23).
5. Ks. Maffesoli 1995.
6. Tästä Maffesolin kritiikistä ks. Lehtosen (1995) aiemmin *niin & näin* -lehdessä esittämiä huomioita.
7. Tamminen (1994) tarkastelee väitöskirjatutkimuksessaan osuvasti edistyksen mytologiaa modernin yhteiskunnan kulttuurisena paradigmana. Hän päätyy tulkitsemaan edistyksen myytin aikaisemmin tiedostamattomaksi symboliseksi muodoksi, joka olisi nyt tiedostettava. "Nyt meidän on oivallettava roolimme maailman muovaajina — oivallettava että teknisen sfäärin ohella olemme vastuussa luomastamme symbolisesta sfääristä. Se on myös meidän mahdollisuutemme — maailma on tässä mutta ei nyt." (s. 168) Thomas Kuhnilta lähtöisin oleva paradigman käsite on tässä yhteydessä ymmärrettävä varsin väljästi, sillä sen soveltaminen Kuhnin tarkastelemien eksaktien tieteiden ulkopuolella on osoittautunut ongelmalliseksi. Joka tapauksessa käsitettä on yleisesti käytetty tässä väljässä merkityksessä. Kuhnin (1970) *The Structure of Scientific Revolutions* lienee Paul Feyerabendin (1975) anarkistisen *Against Method* -teoksen ohella yksi eniten tiedekriittiseen keskusteluun vaikuttaneista puheenvuoroista, joihin edelleen viitataan (etenkin ko. aikalaiskeskustelun yhteiskuntatieteellisen sivujuonteen puitteissa). Tamminen teosta lyhyempi ja ytimekkäämpi puheenvuoro edistyksestä on esim. G.H. von Wrightin (1992) esse "Edistyksen myytti" (s. 140-171) kirjassa *Minervan pöllö*. Siinä von Wright kirjoittaa, että "virheellisten mytologioiden paljastaminen on nähdäkseen suurin palvelus, jonka aikamme intellektuellit voivat edistyksen asialle tehdä" (s. 170). Enempää en tähän väitteeseen voisi yhtyä.
8. Yhteiskunnan differentiaatio on sosiologinen kysymys, jota ei tässä yhteydessä ole tarkoituksenmukaista tarkastella yksityiskohtaisemmin. Mainittakoon vain, että niin sosiologian klassikot kuin uudemman polven teoreetikotkin aina ns. neofunktionalisteihin (kuten Niklas Luhmanniin tai Jeffrey Alexanderiin) saakka ovat ymmärtäneet modernisaation yhteiskunnalliseksi eriytymiseksi (ks. esim. Heiskala 1995). Tämä suhteellisen laaja-alainen konsensus on kuitenkin häiriintynyt Jean Baudrillardin, Fredric Jamesonin tai J-F. Lyotardin kaltaisten teoreetikkojen analyyseista, joissa (viimeaikaisin) yhteiskunnallinen kehitys on päinvastoin ymmärretty sulkeutumiseksi tai dedifferentiaatioksi.
9. Baudrillardin ajattelun kasvaminen panoptisiin mittoihin kytkeytyy ennen kaikkea simulaation käsitteen ympärille ja sitä myöhäisempään tuotantoon. Jamesonilla, joka tunnetaan yhtenä merkittävimmistä amerikkalaisista kirjallisuuskriitikoista ja uusmarxisteista, tämänkaltaista totalismia valottava kirjoitus on esim. usein viitattu artikkeli "Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism" vuodelta 1984, joka alunperin ilmestyi *The New Left Review* -lehdessä (n. 146, s. 53-92) ja joka on myös suomennettu (Jameson 1989). Myöhemmin artikkeli julkaistiin hieman muokattuna samannimisen kirjan ensimmäisenä lukuna (Jameson 1991). Ks. myös Jamesonin (1987) haastattelu ja siitä erityisesti Anders Stephansonin lyhyt johdanto.
10. Ks. Benjaminin (1989) esse "Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella" (s. 139-173) tekstikokoelmassa *Messiaanisen sirpaleita*.
11. Vattimo 1991b, s. 27
12. Tämä tulkinta on peräisin tiedotustutkija Tarmo Malmbergin kirjoittamasta Vattimon (1991b) *Läpinäkyvä yhteiskunta* -teoksen kirja-arviosta. Arviossaan Malmberg (1992, s. 71) käyttää ensimmäisen maailman käsitettä lainausmerkeissä kirjoittaessaan, että joukko- viestimet alkavat yhä selvemmin muodostua omaksi todellisuudekseen, eivät ainoastaan todellisuuden tulkinnoiksi, mikä tarkoittaa, että ne irraalistavat "ensimmäistä maailmaa". Malmbergin tulkintaa täsmäntäkseni väitän, että kyse ei kuitenkaan ole minkään epätodellisen tilan syntyisestä. Kuten Baudrillard on useassa yhteydessä kirjoittanut on mediatodellisuus todellisempaa kuin todellisuus itse, ei reaaliin vaan hyperreaaliin. Käsiteparia ensimmäinen maailma ja toinen maailma ei tule sekoittaa Karl Popperin maailmakonseptioon, jolla on täysin toisenlainen merkitys.
13. Vattimo 1991b, s. 24; 26.
14. Eco 1985, s. 167; 177-178. Toisin sanoen uustelevisiossa merkittävä korostuu suhteessa merkittyyne.
15. *ibid.*, s. 179-180.
16. Maffesoli 1995, s. 153; 160.
17. *The Inhuman* -teoksen sisältyvässä esseessään "Rewriting Modernity" Lyotard (1991) puolestaan kirjoittaa kuinka kulttuurihistorian erilaiset pre- ja post-alkuiset periodit osoittavat heikkoutensa jättäessään lähtökohtanaan olevan position, nykyhetken, kyseenalaistamatta. Ratkaisunaan Lyotard esittää "uudelleenkirjoittamisen" käsitettä. Alunperin "Rewriting Modernity" ilmestyi v. 1986, jolloin Lyotard näyttää viimeistään luopuneen postmodernin käsitteestä, ainakin aikakautta kuvaavan perioditermin merkityksessä (ja siinä mielessä, missä hän sitä käytti esseessään "Vastaus kysymykseen: Mitä postmoderni on?" (1989, alunp. 1982) ja kirjassaan *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa* (1985, alunp. 1979). Timo Siivosen (1992) *Avantgarde ja postmodernismi* sisältää katsomisen arvoisen analyysin Suomen kielellä tästä Lyotardin filosofian osa-alueesta ja postmodernin käsitteestä yleisemminkin; tulkinnaasaan hän tosin jonkin verran poikkeaa omastani. Nykyhetken tärkeyttä tai aktuaalisuutta korostavaan näkemykseen päätyy Lyotardin lisäksi myös Vattimo useissa kirjoituksissaan, vaikka hän viljelee postmodernin käsitettä useissa eri yhteyksissä. Termille postmoderni Vattimo (1991b) löytää merkityksen "siitä tosiasiaasta että yhteiskunta jossa elämme, on kaiken kattavan kommunikaation yhteiskunta ja mediayhteiskunta" (s. 13). Tarkemmin Vattimo (1991a) on kehittänyt ajatusta postmodernista aiemmissa kirjoituksissaan kuten *The End of Modernity* -antologiassaan.
18. Maffesoli 1995, s. 153; 159.
19. Esim. seuraavankaltainen media-aikakausten periodisointi (jota Tarmo Malmberg on luennoillaan käyttänyt) lienee yksinkertaisuudessaan havainnollistava:

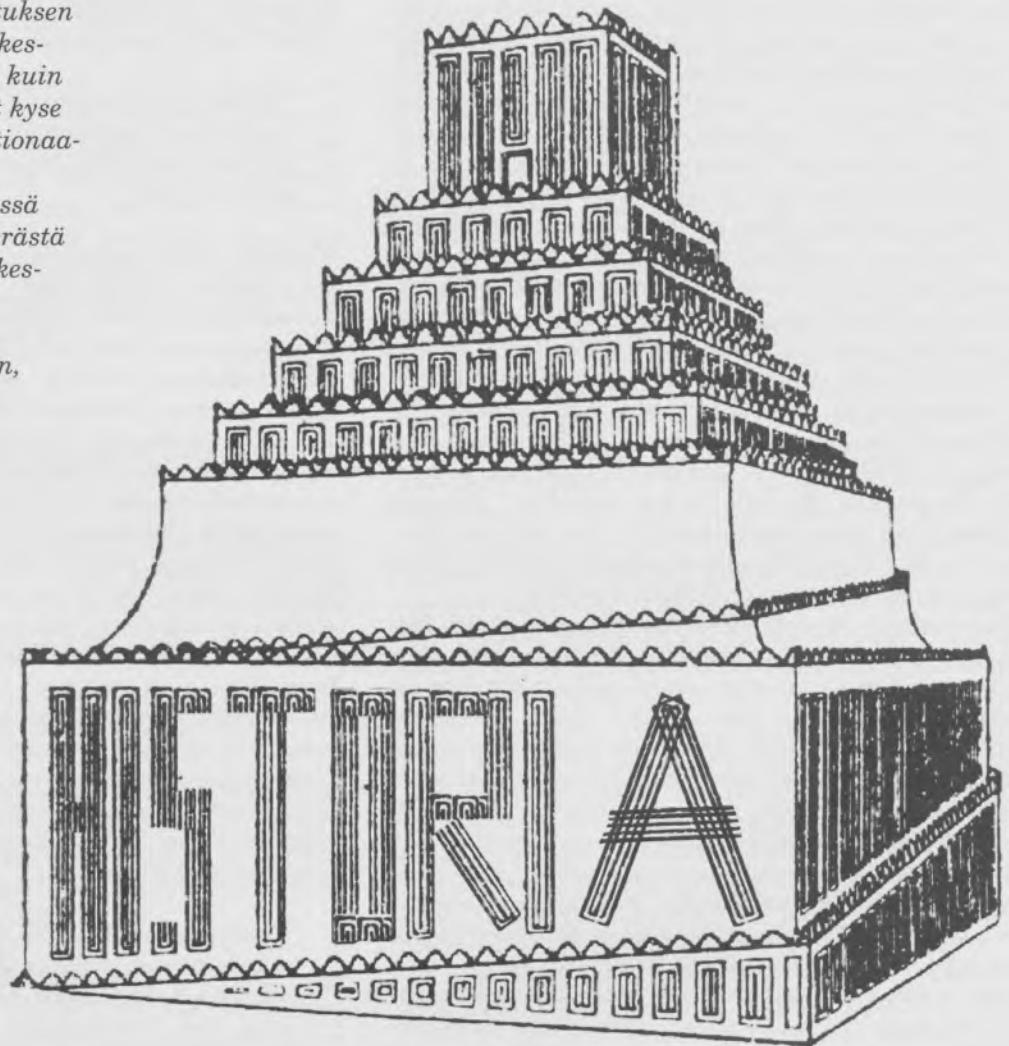
Kirja	1500-1830
Sanomalehti	1830-1920
Elokuva/radio	1920-1960
Televisio	1960-1990
Uusi media (ATK ym.)	1990-

Varhais- ja keskimodernina aikana ennen 20. vuosisataa kirja ja sanomalehti olivat hegemonisissa asemassa sanallisessa ja kirjallisessa viestinnässä. Viimeistään 1990-luvun aikana audiovisuaalisuus on muodostunut uudeksi viestinnän paradigmaksi, mitä uudet interaktiiviset käyttöliittymät edelleen muokkaavat. Tosin ns. uusi media (tai uusmedia) ei ole vasta 1990-luvun tuote, mutta sen nykyisen merkityksen voidaan sanoa etsineen uomiaan vielä 1980-luvulla ja sitä ennen. Mitään tämänkaltaisia jaotteluita ei kuitenkaan pidä ottaa kirjaimellisesti. Parhaimmillaankin kyse on vain suuntaaviivojen luonnostelemisesta ajattelun apuneuvoiksi.



# FILOSOFIAN HISTORIAN HISTORIALLINEN REKONSTRUKTIO –SKINNER, INTENTIOT JA ANAKRONISMIT

*Filosofian historiankirjoituksen metodologiaa koskevassa keskustelussa niin Suomessa kuin muuallakin on usein ollut kyse vastakkain asettelusta rationaalisen ja historiallisen rekonstruktion välillä. Tässä artikkelissa käyn lävitse erästä tältä pohjalta syntynyttä keskustelua. Tarkasteluni keskiössä ovat Quentin Skinnerin, Richard Rortyn, Simo Knuutilan ja Yrjö Uurtimon tekstit.<sup>1</sup>*



Rortyn artikkeli on toiminut useiden filosofian historian kirjoitusta koskevien pohdintojen perustekstinä. Skinnerin teksti on puolestaan historiallisen rekonstruktion paradigma-artikkeli. Tarkoitukseni on paitsi kommentoida mainittua keskustelua, myös valaista filosofian historian historiallisen rekonstruktion luonnetta kahden sille keskeisen käsitteen *intention* ja *anakronismin* kautta. Pysin osoittamaan, että käyty keskustelu osoittaa Skinnerin artikkelin huonoa lukemista ja että itse asiakaan ei ole niin yksinkertainen kuin tarkasteltava keskustelu antaa ymmärtää. Termin *rationaalinen rekonstruktio* on filosofian historiankirjoituksen metodologiaa koskevaan keskusteluun on vakiinnuttanut Richard Rorty vuonna 1984 ilmestyneessä artikkelissaan *The Historiography of Philosophy: Four Genres*.<sup>2</sup> Rorty erottelee artikkelissaan neljä erilaista tapaa kirjoittaa filosofian historiaa: doksografian, hengenhistorian (*Geistesgeschichte*) sekä historiallisen ja rationaalisen rekon-

ruktion. Lisäksi hän itse ehdottaa viidettä tapaa kirjoittaa filosofian historiaa ja nimeää sen intellektuaaliseksi historiaksi. Tässä vaiheessa on huomautettava, että Rortyn jako ei ole kattava. Lisäksi on vaihtoehtoisia tapoja jäsentää filosofian historiankirjoituksen menetelmiä. Mutta Rortyn artikkeli on vaikutusvaltaisin ainakin määrältään vähäisissä pohdinnoissa, joita Suomessa on asiasta ollut.<sup>3</sup> Rortyn mukaan filosofian historiankirjoituksen tavoista turhin on doksografia. Hänen jaottelussaan doksografi kirjoittaa filosofian historiaa sen enempää ongelmallistamatta vallitsevaa filosofian kaanonin. Doksografi käy läpi filosofian historian aina Thaleksesta Wittgensteiniin saakka ja kertoo, mitä kyseiset filosofit sanoivat ongelmista, joita on perinteisesti pidetty filosofisina. Tämä on johtanut siihen, että toisistaan poikkeavat hahmot on saatettu puhumaan samoista asioista, vaikka heidän mielenkiintonsa kohteet olisivat olleet hyvinkin kaukana toisistaan. *Geistesgeschichte* eli hengenhistoria<sup>4</sup> keskittyy etsimään

suuria kuolleita filosofeja. Kuolleet filosofit esitetään tyyppillisesti koko heidän tuotantonsa valossa, eikä keskitytä johonkin tiettyyn argumenttiin tai yhteen teokseen. Hengenhistorioitsijan huolenaiheena on vahvistaa kuvaa siitä, mitä filosofia on, eikä juhlistaa joitain yksittäisiä ratkaisuja yksittäisiin ongelmiin. Hengenhistoriassa filosofi voi erehtyä yksittäisessä ratkaisuyrityksessään, mutta olla silti tärkeä filosofi matkalla kohti tämän päivän hengenhistorioitsijan käsitystä siitä mitä filosofia on. Hengenhistoria muodostaakin filosofian kaanoneita. Se kertoo, ketkä ovat suuria filosofeja, ja näin ollen ansaitsevat paikkansa filosofian historiankirjoissa.<sup>5</sup> Samalla siihen sisältyy pyrkimys filosofian legitimointiin, mihin liittyen filosofia pyritään näkemään jatkuvasti edistyvässä (tieteen)alana. Rortyn oma ehdotus filosofian historiankirjoituksen tavaksi on intellektuaalinen historia. Sen pyrkimyksenä olisi tuoda esiin millaista oli olla intellektuelli jonnain tiettyinä aikoina. Mitä kirjoja intellektuellit lukivat? Keiden kanssa filosofit keskustelivat? Hahmot, joita intellektuaalinen historia käsittelee, eivät ole niitä, jotka tyyppillisesti esiintyvät hengenhistorioissa tai doksografioissa, vaan sellaisia, joita suuret kuolleet filosofit lukivat ja jotka olivat osa sen ajan intellektuaalista elämää. Rorty mainitsee esimerkkeinä tällaisista hahmoista Montaignen, Grotiusen, Alexander von Humboldtin, Freudin ja T.S. Kuhnin. Intellektuaalisen historian ei tulisi Rortyn mielestä kuitenkaan korvata muita filosofian historian kirjoitustapoja vaan täydentää niitä. Itse asiassa Rorty näkee kaikilla kirjoitustavoilla omat hyötypuolensa, paitsi doksografialla, jonka hän mielellään unohtaisi.

Rationaalisen rekonstruktion Rorty asettaa vasten historiallisen rekonstruktion käsitettä. Tämä on ehkä pedagogisessa mielessä hyvä tapa saattaa esille molempien rekonstruktio tapojen luonnetta, mutta niiden tarkastelu vaatii huolellisuutta, sillä yksikertaistusten vaara vaanii lähellä. Rortyn erottelussa historiallinen rekonstruktio tarkoittaa, että tutkija pyrkii asettamaan tutkimuskohteensa, esim. filosofisen tekstin, sen historialliseen merkitysyhteyteen ja kuvaamaan sitä termein, jotka eivät olleet vieraita tuolle aikakaudelle. Näin tutkijan tarkoitus on siis pyrkiä välttämään anakronismeja kuvatessaan jonkun tietyn historiallisen toimijan filosofiaa.

Rorty asettaa Quentin Skinnerin historiallisen rekonstruktion menetelmän isähahmoksi. Hän katsoo historiallisen lähestymistavan tarkoittavan Skinnerille sitä, että tutkija sulkeistaa oman nykyaikaisemman tietonsa tai ymmärryksensä tutkiessaan esim. Aristoteleen käsityksiä taivaasta ja taivaankappaleista. Toisin sanoen tutkija yrittää kuvata Aristoteleen käsityksiä tämän omalla kielellä tai sen intellektuaalisen yhteisön kielellä, jossa Aristoteles toimi. Rorty toteaa myös, että tämänkaltaisen historiallisen rekonstruktion on (ideaalisesti) onnistuessaan sellainen, että kaikki historiantutkijat voivat hyväksyä sen. Hän esittää Skinnerin muotoilleen seuraavanlaisen ”rajoituksen” (constraint) historiallisen rekonstruktion ohjenuoraksi:

”No agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct description of what he had meant or done.”<sup>6</sup>

Rortyn historiallisen rekonstruktion suorittajien on noudatettava tätä rajoitusta. Kyseessä olevasta Skinnerin tekstistä ja erityisesti Rortyn lainaamasta kohdasta on tullut myös seuraavassa eriteltävän filosofian historian historiallista rekonstruktioita koskevan keskustelun ydin-

kohta ja näyttää siltä, että tämä on tapahtunut nimenomaan Rortyn artikkelin kautta.

#### KNUUTTILAN JA UURTIMON TULKINNAT

Simo Knuuttila kommentoi Skinneriä artikkelissaan *Merkitseksen historiallisesta ja rationaalista rekonstruktiosta* (1989). Hän esittelee ensin Rortyn tekemää jakoa historiallisen ja rationaalisen rekonstruktion välillä ja toteaa tämän tapaan historiallisen rekonstruktion perustuvan Skinnerin ”periaatteelle anakronismien välttämiseksi”, jonka Knuuttila suomentaa näin:

”Minkään agentin ei tule sanoa tarkoittaneen tai tehneen sellaista, mitä häntä ei koskaan olisi saatu hyväksymään korrektiksi kuvaukseksi siitä, mitä hän tarkoitti tai teki.”<sup>7</sup>

Knuuttila problematisoi tätä rajoitusta kysymällä, mistä me voimme tietää, ettei eri lähteistä konstruoima kuvauksemme sisällä mitään sellaista, mitä tulkinnan kohteemme ei hyväksyisi? Hän sanoo, että Skinnerin teorian mukainen vastaus olisi: olemme konstruoineet kuvauksemme aikahistoriallisen kontekstin avulla. Knuuttila kuitenkin jatkaa toteamalla, että vaikka kuvauksemme ei rikkoisikaan tuota sääntöä, niin siitä ei seuraa, että se olisi historiallisen toimijan alkuperäisten tarkoitusten eksplikaatio. Näin Knuuttila päätyy teesiin, että Skinnerin sääntö implikoi naiivin alkuperäisen intention käsitteen. Toinen seikka mihin Knuuttila kiinnittää huomiota on se, että kaikki historialliset alkuperäisen merkityksen rekonstruktiot ovat suhteessa nykyisyyteen, siihen mitä tiedämme. Lähteemme, se mistä tietomme saamme, ovat kuitenkin säilyneet satunnaisesti ja kokonaisuus on siten satunnaisesti painottunut ja sisältää paljon aukkoja. Tästä johtuu, että alkuperäisten intentoiden kuvaukset ovat vain enemmän tai vähemmän todennäköisiä. Knuuttila haluaisikin muuttaa Skinnerin säännön seuraavanlaiseksi:

”Voimme ensiksi sanoa, että ’alkuperäinen merkitys’ on teoreettinen käsite, jonka tarkoitus on ilmaista, että pyrimme eksplikoimaan tulkittavan tekstin merkitystä ikään kuin kirjoittajan horisontista käsin. Nämä konstruktiot ovat enemmän tai vähemmän todennäköisiä.”<sup>8</sup>

Knuuttila sanoo tämän säännön huomioonottamisen tarkoittavan sitä, että pitäytyisimme sellaisissa selittämissä konstruktiossa, joiden olisi ollut, sikäli kuin me tiedämme, ”reaalisessa mielessä” mahdollista ohjata kirjoittajan ajatuskulkua tai jotka valaisevat tekstiä siinä mielessä, että kertovat mitä siinä ei ollut.

Yrjö Uurtimo viittaa teoksensa *Kehitysajattelun juuret* (1994) johdannossa myös Skinneriin ja Rortyyn. Hän puhuu Skinnerin ”kuuluisasta anakronismikiellosta” ja suoran suomentamisen sijaan esittää sen ajatuksen seuraavasti:

”[...] [M]ennyttä ajattelijaa kielletään asettamasta väärälle ajatukselliselle maaperälle. Ajattelijoiden on annettava esiintyä omalla intellektuaalisella maaperälläään, jotta voisimme tietää, mitä he ovat yrittäneet sanoa.”<sup>9</sup>

Uurtimo toteaa, että hiukankin hienovaraisemman kiis-



tan edellä tämä sääntö on kuitenkin aseeton, sillä kukaan ei voi kertoa mitä joku toinen ”*todella sanoi*”. Uurtimo toteaa ymmärrys-käsitteen tarkoittavan sitä, että kun ymmärrän, niin ymmärrän aina jotain toista, eikä se tee minusta tätä toista henkilöä, eikä näin voi taata, että ajatellen samoin tavoin. Uurtimo puuttuu myös siihen, että tulkitsijalla ja tulkittavalla on oma merkitys yhteytensä ja tulkitsija ei voi tavoittaa samaa merkitys yhteyttä tulkittavan kanssa ja näin ollen välttämättä rikkoo anakronismikieltoa. Uurtimo kiinnittää lisäksi huomiota siihen, että säännöt ovat itse äärimmäisen problemaattisia ja että siksi niihin on suhtauduttava vain karkeina silmämääreinä.

Uurtimon ja Knuuttilan kritiikille on yhteistä, että molemmat näyttävät ajattelevan, että Skinnerin ”*periaate*” tai ”*kuuluu anakronismikielto*” implikoi naiivin alkuperäisen intention käsitteen. He tuntuvat myös katsovan, että Skinnerin ”*säännöstä*” seuraa, että sen perusteella tehdyt kuvaukset ovat olevinaan kuvauksia siitä mitä toimija ”*todella sanoi tai teki*”. Kumpikin heistä tuntuu otavan nämä implikaatiot itsestään selvyytenä, sillä he eivät osoita, kuinka ne tehdään.

#### SKINNER JA INTENTIOT

Katsokaamme Skinnerin tekstiä itseään. Tarkasteltu virke kuuluu näin:

”The relevant logical consideration is that no agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct description of what he had meant or done.”<sup>10</sup>

Virkkeen suomentaminen on monimutkaisempaa kuin miltä aluksi vaikuttaa. Oma yritykseni on tällainen:

”Tässä yhteydessä huomioitava looginen seikka on, että minkään toimijan ei voida lopulta väittää tarkoittaneen tai tehneen sellaista, mitä häntä ei koskaan saataisi hyväksymään korrektiksi kuvaukseksi siitä, mitä hän oli tarkoittanut tai tehnyt.”

Voimme miettiä sekä sujuvampaa, että kenties kohdallisempaa käännöstä. Mutta uskon, että tämä käännökseni säilyttää Skinnerin ajatuksen hyvin. Lähinnä olen epävarma siitä, kuinka ilmaisut ”*relevant logical consideration*”, ”*eventually*” ja ”*be brought to*” tulisi kääntää Skinnerin tekstin yhteydessä.

Nyt voimme tehdä ensimmäisen huomion Knuuttilan, Uurtimon ja Rortyn teksteistä. Kaikki kolme lainaavat Skinneriä aloittaen keskeltä virkettä (Uurtimolla on Rortyn tekstin kanssa identtinen lainaus ”alkuperäisestä” tekstistä alaviitteessä) ja yksikään heistä ei tuo tätä millään tavalla esille. He aloittavat lainauksensa suoraan isolla kirjaimella aivan kuin virke alkuperäisessä tekstissäkin alkaisi tästä kohtaa. Erityisesti Knuuttilan kohdalla näyttää, että hän ei ole edes katsonut alkuperäistä tekstiä, vaan on ottanut lainauksen suoraan Rortyltä, joka on selvästi suoristanut Skinnerin tekstiä omaan tarkoitukseensa tai tulkintansa mukaisesti (Knuuttila ilmaisee lainauksen yhteydessä sen, missä ja milloin Skinnerin teksti on alun perin julkaistu, mutta ei kerro, mistä hän ottaa lainauksen. Hänen mainitsemansa teos sattuu olemaan sama kuin Rortyn käyttämä). Uurtimo vaikuttaa lukeneen Skinneriä päätellen joistakin muista kommentistaan hänestä, mutta Uurtimon lainaus on jostain syystä täysin

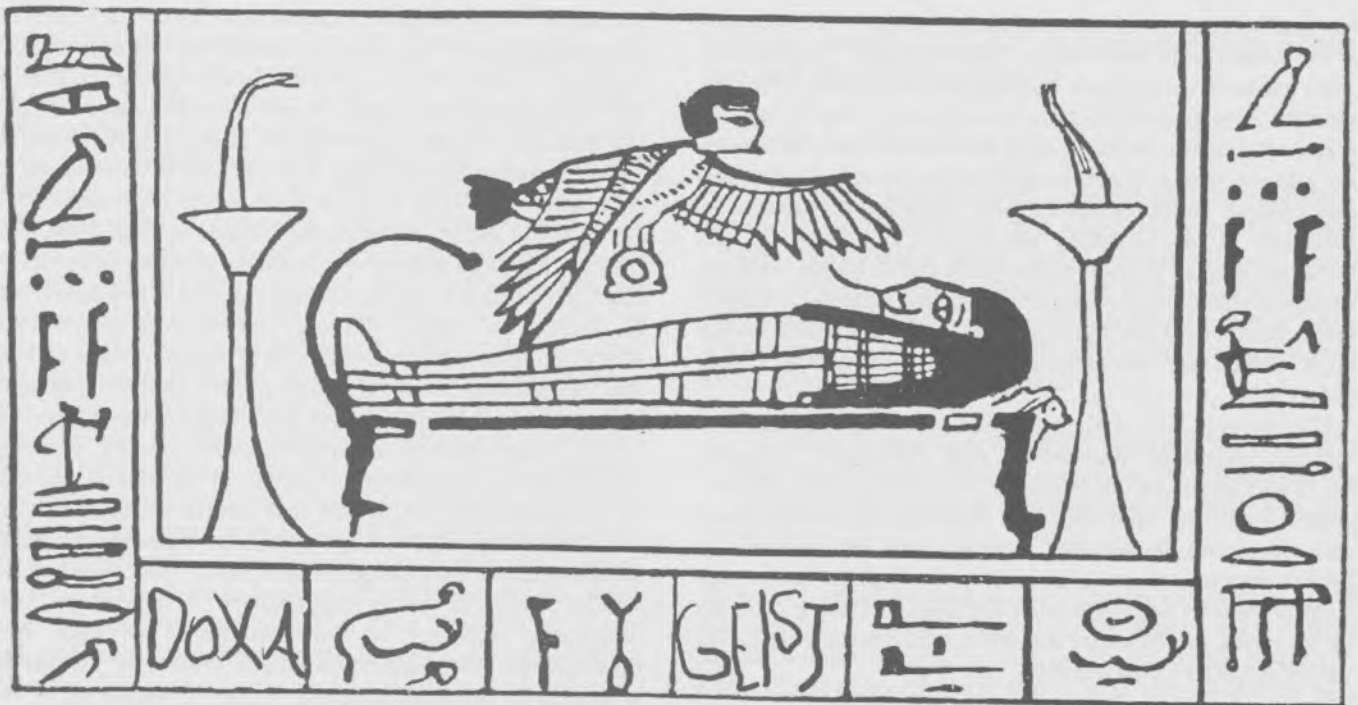
yhtenevä Rortyn kanssa, vaikkakin se on otettu myöhemmin ilmestyneestä kokoelmateoksesta (samasta, jota minä käytän). Tästä voimme päätellä jotain Rortyn artikkelin vaikutusvallasta Suomessa, mutta tärkeämpää on kiinnittää huomiota alkuperäisen tekstin ja lainauksien eroihin.

Ensinnäkin näyttää siltä, että Skinnerin virke ei ole itsenäinen virke, vaan se viittaa johonkin (The relevant...). Jos luemme artikkelia kokonaisuutena, huomaamme, että Skinner käy läpi joukon esimerkkejä ja tekee sitten joitakin huomautuksia tai johtopäätöksiä niistä. Kohdassa, josta lainaus on otettu, Skinner esittää eräänlaisen välisumman siitä, mitä on aikaisemmin kirjoittanut ja toteaa, että pääongelma, josta hän oikeastaan kirjoittaa koko ajan on se, että vaikka onkin väistämätöntä historioitsijan lähestyä ongelmaansa ennakoita omaksuttujen paradigmojen kautta, se on myös vaarallista. Hän jatkaa, että tässä vaiheessa, siis käytyään läpi useita esimerkkejä, on käynyt selväksi, että näiden vaarojen esiin nouseminen tapahtuu silloin, kun historioitsija lakkaa välittämästä tietystä loogisista sekä empiirisistä kriteereistä, joita Skinnerin mukaan on välttämätöntä soveltaa, kun kirjoitamme historiantutkimusta ja yritämme ymmärtää lausumia tai selontekoja (statements). Kyseessä oleva virke puhuu loogisuudesta väljästi ymmärrettynä. Skinner esittää, ettei voi olla loogisesti korrektia esittää kenenkään epäonnistuneen sellaisessa teossa, jota tämä ei selvästikään aikonut tai tämän ei ollut edes mahdollista aikoa suorittaa. Esimerkiksi voisimme sanoa, ettei ole loogisesti korrektia väittää Platonin epäonnistuneen Suomen perustuslain muotoilussa kirjoittaessaan *Valtion*, koska Suomen valtiota ei yksinkertaisesti vielä ollut olemassa. Kun Skinner tämän lyhyen kappaleen jälkeen muotoilee virkkeensä, se näyttää selkeästi reaktiolta niihin esimerkkeihin, joita hän on edellä käynyt läpi. Voimme ainakin kysyä, pitäisikö tämä virke tulkita ennemminkin toteamuksena tai johtopäätöksenä kuin imperatiivisena ”anakronismikieltona” tai ”periaatteena anakronismien välttämiseksi” tai ”rajoituksena”? Ehkä pitäisi, mutta siinäkin tapauksessa on vielä kysyttävä, voidaanko siitä kuitenkin johtaa jonkinlainen rajoitus tai kielto? Tai paremmin: Voimmeko katsoa mitä tämän virkkeen huomiointo merkitsee historiantutkimukselle?

Kuten edellä on käynyt ilmi, ei Skinnerin muotoilema virke välttämättä ole kielto. Mikäli kuitenkin katsomme, että siitä on johdettavissa jonkinlainen rajoitus, luulen, että seuraava muotoilu on Skinnerin toteamuksen kanssa paremmin linjassa kuin Uurtimon esitys:

Viime kädessä emme saa väittää, että kuvaus, joka väittää jonkun toimijan tarkoittaneen tai tehneen jotain sellaista mitä tämän olisi ollut loogisesti mahdollista saada hyväksymään kuvaukseksi tarkoitukseen tai teostaan, olisi korrekti.

Tämä muotoilu säilyttää Skinnerin toteamuksen negatiivisen, siis kieltävän, luonteen. Se säilyttää Skinnerin väitteen huomioonotettavan seikan loogisesta luonteesta ja mielestäni sisältää Knuuttilan suomennokseen verrattuna paremman tavan kääntää englanninkielen verbi ”*to say*”. Knuuttilahan kääntää sen sanomiseksi, joka eroaa mielestäni väittämisestä siinä mielessä, että väittämisessä esitetään propositio ja sanomiseen tätä ei välttämättä liity. Tämä voi kuulostaa hiusten halkomiselta, mutta näen tässä tärkeän vivahde-eron siinä mielessä, että on tärkeää huomata, että Skinnerillä on oma vahva käsitys siitä, mitä aatehistoria oppiaineena tai tieteenä on ja hänen kom-



## Vainajan sielu palaa takaisin mummioon.

menttinsa on suunnattu tämän käsityksen mukaisen metodologian kehittämiseen. Hän ei siis halua kieltää asioista keskustelemista myös muilla tavoin, mutta silloin keskustellaan toisessa ympäristössä, toisessa diskurssissa. On myös huomattava, että Skinner käyttää ilmaisua ”viime kädessä” erottamaan muunlaiset intressit historiallisesta intressistä. Siis Skinnerin toteamus koskee meitä vasta loppujen lopuksi, mikäli haluamme tehdä ankaraa historiallista tutkimusta Skinnerin tarkoittamassa mielessä. ”Be brought to accept” olen kääntänyt tässä ”saada hyväksymään”, mutta on vaikea sanoa, minkälaisia taituttelun keinoja tämä ilmaisu kattaa.

Kysymys, mistä tiedämme mitä joku alun perin tai tosiasiassa sanoi, ei ole relevantti kysymys tämän muotoilun kannalta. Olisi kysyttävä: Voimmeko me nähdä, että olisi ollut loogisesti mahdotonta, että toimija ei olisi voinut hyväksyä jotain tiettyä kuvauksia teoistaan tai siitä mitä hän tarkoitti? Skinner katsoo sen olevan meille mahdollista. Hänen mukaansa voimme joissakin tapauksissa osoittaa, että nämä toimijat ei voinut olla tietoinen tästä-tai-tästä häneen sovelletusta kriteereistä. Tämän muotoilun avulla on pyrkimys varmistaa, että kuvaus ei ole epähistoriallinen a priori, että toimija joko ajatteli tai hänen olisi ollut mahdollista ajatella kuvauksen mukaisesti.<sup>11</sup> Skinnerin muotoilu ei siis implikoi naiivia alkuperäisen intention käsitettä, eikä Skinnerin ajatuksen seuraaminen johda siihen, että skinneriläisessä mielessä hyväksyttävistä kuvauksista olisi vain yksi ja ainoa oikea. Skinnerin tarkoitus on pitää huoli, että toimijan olisi ollut mahdollista ajatella tai toimia siten kuin kuvauksessa esitetään, ja tällaisia mahdollisia kuvauksia voi olla useampia (kenties jopa ristiriitaisia keskenään). Huomautan vielä, että tästä näennäisen itsestään selvästä ohjenuorasta on käytännössä äärimmäisen hankalaa pitää kiinni ja edes Skinner itse ei ole siihen aina tutkimuksissaan kyennyt.

Näyttää siltä, että Knuutila ja Uurtimo eivät kiinnittä riittävästi huomiota Skinnerin *intention* käsitteeseen, sil-

lä intention käsitteellä ei suinkaan ole vakiintunutta yksiselitteistä merkitystä filosofisessa keskustelussa. Knuutila ja Uurtimo tuntuvat samaistavan toimijan intention ymmärtämisen sen kanssa, että ymmärtää jäännöksettä mitä tämä ajattelee. Skinner ei kuitenkaan käytä intentiota tässä merkityksessä. Hän esittää, ettei jonkin toimijan intention ymmärtäminen ole sama asia kuin katsoa tätä empaattisesti silmästä silmään ja astua sitten tämän saappaisiin, vaan se on jotain, mikä perustuu sille seikalle, että kenenkään on ylipäänsä mahdollista suorittaa onnistunut kommunikaation akti. Skinner vastaa kriitikoilleen esimerkillä: Oletetaan, että olen pellolla ja näen viereisellä pellolla miehen, joka huitoo raivoisesti ilmaan käsillään. Ymmärrän, että hän ei yritä ajaa pois kärpäsiä ympäriltään, vaan varoittaa minua lähestyvistä härestä, mikä tarkoittaa, että olen ymmärtänyt hänen intentionsa. Tämä ei ole sama asia kuin että olisin kyennyt näkemään ne ideat, jotka miehen päässä liikkuvat, kun hän alkoi heiluttaa käsiään, vaan yksinkertaisesti sen ymmärtämistä, että käden heiluttaminen saattaa merkitä varoitusta ja juuri nyt näissä olosuhteissa se merkitsee tätä. Toimijan intentio voidaan siis ymmärtää toimijan aktin (act) merkityksen (significance) perusteella ilman erityistä empaattisuuden kykyä.<sup>12</sup> Edelleen on huomattava Skinnerin pitävän tekstejä akteina ja tätä kautta niiden ymmärtäminen vaatii toimijan intention ymmärtämistä intention skinneriläisessä merkityksessä.

Intention puhumisesta historian tutkimuksen yhteydessä on viime aikoina tullut jonkinlainen mörkö. Argumentti, jolla intentionista puhumista vastustetaan on linjassa Uurtimon ja Knuutilan kanssa, kun he sanovat, ettei kukaan voi oikeasti tietää, mitä joku toinen todella ajatteli. Edellisen perusteella lienee selvää, että tämä argumentti on epärelevantti ainakin Skinnerin kohdalla. Voimme kuitenkin vielä pohtia yleisemminkin päivittäistä kommunikaatiotamme. Minusta tuntuu, että onnistumme päivittäin ymmärtämään useiden ystäviemme intentionia



heidän pyytäessä meiltä milloin mitäkin, kuunnellessamme luennoitsijaa meillä on mahdollisuus ymmärtää, mitä tämä haluaa sanoa ja illalla baarissa ymmärrämme mitä silmäniskulla yritetään meille kertoa. Samalla on varmaa, ettemme todella tiedä mitä ystävämme, luennoitsija tai tuttavuutemme baarissa todella ajattelevat. Vaikka historiallinen ulottuvuus tuo intentioiden ymmärtämiseen omat ongelmansa, niin mainittu argumentti ei ota niitä huomioon, vaan se on täysin sovellettavissa nykyhetkeen, ja mikäli se olisi pätevä, tarkoittaisi se että esim. tietyn ruuan tilaaminen ravintolassa, erityisesti ulkomaalaisessa, olisi täysin toivotonta ja se tuttavuutemme, jota haimme tanssimaan, saattaisikin lähteä lenkille.

#### SKINNER JA ANAKRONISMIT

Skinneristä käytävä keskustelu liikkuu jatkuvasti anakronismi-käsitteen ympärillä kuitenkin hän käyttää itse kuitenkin hyvin säästeliäästi tuota käsitettä. Esimerkiksi artikkelissa, josta ”anakronismikielto” on otettu, löysin vain kolme esiintymää (eikä niistä yksikään ollut edellä mainitun ”anakronismikiellon” yhteydessä) ja artikkeli on sentään melkein 40 sivua pitkä. Herääkin kysymyksen, puhuuko kielto ollenkaan anakronismeista? Ja jos puhuu, niin mitä Skinner tarkoittaa anakronismeilla? Tarkastelen nyt sitä, millä tavalla Jonathan Réen Skinneriä kohtaan esittämä moite siitä, että tämän tarkoitus on välttää anakronismeja hinnalla millä hyvänsä, suhteutuu nyt tarkasteltavana olevaan Skinnerin tekstiin.<sup>13</sup>

Aluksi on huomattava, että Skinner puhuu kahdenlaisista syistä, jotka johtavat historian mytologisointiin. Ensimmäiseen mytologiatyyppiin kuuluvat virheet syntyvät rikkomalla edellä käsiteltyä loogista periaatetta. Toisentyypisiä mytologioita syntyy kun väkisin yritetään luoda koherenssia menneen ajattelijan tekoihin tai teoksiin. Tämä johtuu ajattelun luonnetta koskevan empiirisen seikan huomiotta jättämisestä (siis ajattelun fragmen-

taarisuuden tms.).

Ensimmäisen kerran kun Skinner ottaa artikkelissaan esille anakronismin vaaran hän kirjoittaa, että

”Particular danger with intellectual biography is that of sheer anachronism.”<sup>14</sup>

”Intellektuaaliselle elämäkerralle ominainen vaara on silkka anakronismi”

Skinner havainnollistaa tätä esimerkillä, jossa tutkija ”löytää” menneeltä ajattelijalta jonkin näkökannan aiheesta, josta tämä ei periaatteessa voinut olla tietoinen. Hän antaa pari konkreettista esimerkkiä, joissa on käyty kiistaa siitä, oliko tietyillä ajattelijalla jokin näkökanta johonkin asiaan, josta tämä ei voinut olla tietoinen ja toteaa, että molemmissa kiistoissa myös vastaanväättäjät ovat vedonneet ko. ajattelijan tekstien tulkintaa, eikä sitä edeltävään loogiseen omituisuuteen (prior logical oddity).<sup>15</sup>

Seuraavaksi virhetyypiksi Skinner esittelee tapauksen, jossa luetaan sellainen doktriini ajattelijan teksteihin, josta hän olisi periaatteessa saattanut olla tietoinen, mutta jonka esittämiseen ei hänellä ollut aikomustakaan. Esimerkkitapauksissa kerätään hajanaisista kommenteista jokin teoria (esim. Lockelle theory of political trust). Tämä tuntuu Skinnerin mukaan kuitenkin omituiselta, koska jos ajattelemmme näiden ajattelijoiden tarkoituksen olleen ilmaista kyseinen teoria, niin miksi he eivät sitä sitten tehneet, vaan jättivät historioitsijalle tehtäväksi rekonstruoida kyseinen teoria? Tämä virhetyyppi viittaa Skinnerin jaossa empiiriseen virheeseen.

Kolmas esimerkki, jossa tutkimuksesta tehdään doktriinien mytologiaa, liittyy lovejoylaiseen ideahistoriaan. Tässä lajityypissä esitetään jonkin idean historia ”läpi niiden provinssien, joissa se esiintyy”. Doktriinin kehityshistoriassa doktriini saa ylliotteen toimijoista. Tämä johtaa Skinnerin mukaan ensinnäkin siihen, että joudumme pu-

humaan toimijoista myöhempien toimijoiden ennakoijina, ikään kuin selvänäkijöinä. Toinen omituisuus Skinnerin mukaan on tämän historiankirjoitus tyyppin sisällä käytävä keskustelu tyyliin: "Onko se doktriini jo tuossa?" "Ei se ole. Hän ei vielä täysin artikuloinut sitä" "Mutta ehkä se oli jo seuraavalla vuosisadalla sen-ja-sen työssä?" "Ei. Se ei ole vielä puhdas doktriini" jne. Skinnerin mielestä tällainen keskustelu on merkityksettömien semanttisten kysymysten parissa askartelua, vaikka keskustelijat puhuvatkin niistä kuin empiirisistä ongelmista.

Edelliset virhetyypit olivat esimerkkejä siitä, että jollekin toimijalle on luettu jokin doktriini, jota hänellä ei ollut. Seuraavaksi Skinner esittelee esimerkkejä siitä, kuinka osoitetaan, miten jollakin toimijalle ei ollut jotain doktriinia ja jota kritisoidaan tästä puutteesta. Tällöin tutkijat arvioivat esim. Machiavelliä nykyisen moraalikäsitteensä pohjalta.

Skinner nimeää, tai esittelee, vielä muitakin virhetyyppejä, mutta tässä yhteydessä ei ole syytä käydä niitä enempiä läpi. On huomattava se, että Skinner määrittelee esimerkkien kautta useita virhetyyppejä ja niiden syitä. Jos niitä kutsutaan anakronismeiksi, ne on kaikki määritelty jonkintyyppisiksi anakronismeiksi. Skinner itse kirjoittaa enimmäkseen historian tutkijaa ohjaavasta paradigmojen prioriteetistä.<sup>16</sup> Paradigma-käsitteellä hän viittaa mm. Kuhnin, jolle paradigma merkitsee muutakin kuin pelkkää sanaa, josta voitaisiin osoittaa, että se ei ollut silloin-ja-silloin vielä olemassa. Tieteen paradigma merkitsee mm. erilaisten metafysiisten ja tieteen luonnetta koskevien uskomusten perusteella muodostuneita sääntöjä, joiden perusteella tutkittava ilmiö on selitettävä.<sup>17</sup> Paradigmat vaihtelevat eri aikausina ja näyttää siltä, että Skinner väittää historian tutkijoiden soveltavan sokeasti tieteen vallitsevia paradigmoja tutkimustyössään ja tämän havainnollistamiseen sekä kritiikkiin hän käyttää suurimman osan artikkelistaan. Seurauksena on selvästi hienovaraisemmin määritelty ohje anakronismien välttämiseksi kuin Knuuttilla ja Uurtimon ovat ymmärtäneet.

Käsitellyn artikkelin perusteella ei mielestäni voida väittää, että Skinnerin pyrkimys on välttää anakronismeja hinnalla millä hyvänsä, vaan hän ensin esittää erilaisia tarkoin määriteltyjä virhetyyppejä ja puhuu näiden välttämisestä. Väitteeni tueksi voidaan vielä kiinnittää huomiota siihen, että Skinner antaa näille virheille (anakronismeille jos halutaan) myös tarkan paikan, jossa ne ovat virheitä. Ne ovat virheitä silloin kun historioitsija, jonka tarkoitus on paljastaa jonkin tekstin historiallinen identiteetti, väittää jonkin toimijan tarkoittaneen jotain, mitä tämä ei edes periaatteessa voinut tarkoittaa, tai jokin toimijaa arvostellaan kriteereillä, joita tämän ei edes periaatteessa ollut mahdollista yrittää täyttää. Historiallisen identiteetin paljastamiseen pyrkivän kuvauksen tulisi Skinnerin mielestä perustua toimijalle mahdollisten intentioiden tai merkitysten ymmärtämiseen.<sup>18</sup> Jos tutkijan tarkoitus on jokin muu, Skinnerin ajatukset eivät ole automaattisesti relevantteja siinä yhteydessä

## VIITTEET

1. Tekstit ovat: Quentin Skinner: *Meaning and understanding in the history of ideas* (1969), Richar Rorty: *The historiography of philosophy: Four Genres* (1993), Simo Knuuttilla: *Merkityksen historiallisesta ja rationaalisesta rekonstruktiosta* (1989) ja Yrjö Uurtimo: *Kehitysajattelun juuret* (1994).
2. Kts. Rorty -93. Termillä rationaalinen rekonstruktio on oma pidempi

historiansa. Erityisesti Rudolf Carnapin filosofiassa sillä on keskeinen asema. Carnapille se tarkoitti menetelmää, jolla jossakin diskursissa esitetty voidaan kääntää toiseen diskurssiin, jonka oletetaan olevan olennaisesti ensimmäistä selkeämpi ja tarkempi.

3. Erään vaihtoehdoisen jäsenyyksen esittää John Passmore artikkelissaan *The Idea of a History of Philosophy* (Passmore -65). Passmore jäsentää kenttää mm. seuraaviin tyypeihin: poleeminen historiankirjoitus, kulttuuri historia (cultural history) ja selvittävä (elucidatory) kirjoitus, joka jakautuu edelleen doksografiseen, problemaattiseen ja retrospektiiviseen alaluokkaan.
4. En ole löytänyt sanalle Geistesgeschichte sopivaa vastinetta suomenkielestä. Pekka Kalli on väitöskirjassaan suomentanut sen hengenhistoriaksi. Joissain muissa yhteyksissä siitä on käytetty termiä aatehistoria tai ideahistoria, mutta nämä viittaavat toisenlaisiin historiankirjoituksen perinteisiin, eivätkä siten ole sopivia. Rorty ei ole kääntänyt termiä laisinkaan englanniksi.
5. Toisaalta paikkansa filosofian historiankirjassa voi saada myös sitä kautta, että on kirjoittajan mielestä äärettömän typerä ja ansaitsee paikan varoittavana esimerkkinä.
6. Rorty -93, s.50
7. Knuuttilla -86, s.10
8. Knuuttilla -86, s.12
9. Uurtimo -92, s.10
10. Skinner -88a, s.48
11. kts. Skinner -88a, s.33
12. kts. Skinner -88b, s.279
13. kts. Reé -91, ss. 978-979
14. Skinner -88a, s.32
15. Ensimmäinen esimerkki koskee Marsiliusta, jolle on annettu kunnia olla Yhdysvaltojen perustuslaissa toteutetun lain säädäntövallan ja toimeenpanovallan toisistaan erottamisen periaatteen ennakoija. Skinnerin mukaan huoli keskitetyn vallankäytön seurauksista on syntynyt vasta noin kaksi vuosisataa Marsiliuksen kuoleman jälkeen, Rooman imperiumin kehityshistorian seurauksena. Tästä historiasta Marsilius ei tietenkään voinut olla tietoinen ja hänen kirjoituksensa liittyvätkin Aristoteleen *Politiikka* -teoksen neljäljälkeen kirjaan eikä niillä ole mitään tekemistä poliittisen vapauden kysymysten kanssa. Toinen esimerkki koskee Sir Edward Cokea, jonka amerikkalaiset kommentaattorit ovat väittäneet olevan englantilaisen "common law" -periaatteen muotoilija. Skinnerin mukaan Coke ei kuitenkaan muotoillut mitään sen kaltaista juridista periaatetta vaan perusteli kunnan puoluepolitiikan tavoin James I:lle sitä, että lait tulee määritellä ennemminkin yleisten tapojen (custom) kuin hallitsijan tahdon perusteella. Kts. Skinner -88a, s. 32-33
16. kts. Skinner -88a, s.31
17. kts. Kuhn -94, ss. 23-35
18. Kts. Skinner -88b, s.273. Tämänkaltaisen on Skinnerin myöhemmin kirjoittama kuvaus siitä mitä hän yritti kaksikymmentä vuotta aikaisemmin ajaa takaa. Vaikka hänen omaan puolustuspuheeseensa on suhtauduttava tietyin varauksin, niin se ei kuitenkaan ole millään tavalla ristiriidassa tässä käsitellyn alkuperäisen tekstin kanssa.

## LÄHTEET

- Kalli, P., Cassirer ja uuskantilaisuus, Tampere:FITTY vol. 56, 1995
- Knuuttilla, S., Merkityksen historiallisesta ja rationaalisesta rekonstruktiosta, s. 9-19, teoksessa: Mylly, J. (toim.), Poliittinen historia ja yhteiskuntatieteet, Turun yliopisto, Poliittinen historia, Julkaisuja C:23, 1989
- Kuhn, T.S., Tieteellisten vallankumousten rakenne, (suom. Pietilä, K.) Art House 1994
- Passmore, J., The Idea of a History of Philosophy, julkaisussa History and Theory, Beiheft 5, 1965
- Reé, J., The Vanity of Historicism, s. 961-983, julkaisussa: New Literary History, 22, 1991
- Rorty, R., The Historiography of Philosophy: Four Genres, s.49-75, teoksessa: Rorty, R., Schneewind J.B., Skinner, Q. (toim.), Philosophy in History, Cambridge University Press 1993
- Skinner, Q., Meaning and Understanding in the History of Ideas, s. 29-67, teoksessa: Tully, J. (toim.), Meaning and Context - Quentin Skinner and his Critics, Princeton University Press 1989a
- Skinner, Q., A Reply to my Critics, s. 231-288, teoksessa: Tully, J. (toim.), Meaning and Context - Quentin Skinner and his Critics, Princeton University Press 1989b
- Uurtimo, Y., Kehitysajattelun juuret, Tampereen yliopisto, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Julkaisuja 8/1994



## KAUNIITA JA HYVIÄ AJATUKSIA



Ilona Reiners & Anita Seppä (toim.):

*Etiikka ja estetiikka. Gaudeamus, Helsinki*  
1998. 302 s.

**E**tiikan ja estetiikan suhteet on aihepiiri, johon törmää erityisesti postmodernismi- ja estetisoitumiskeskustelussa melko usein. Tässä yhteydessä näiden kahden alueen vuorovaikutuksen luonne monesti problematisoidaan kyseenalaistamalla kantilais-modernistinen tapa jakaa maailma ja ajattelu siististi erillisiin tiedon (epistemologia), hyvyyden (etiikka) ja kauneuden (estetiikka) lokeroihin. Kysymyksiksi nousevat esimerkiksi se, kumpi kenttä dominoi toista, ja se, mitkä tekijät – jos mitkään – ylipäätään erottavat ne toisistaan. Millaisia muutoksia suhteessa on tapahtunut tämän vuosisadan aikana ja miksi? Miten käsitteiden "esteettinen" ja "eettinen" sisällöt ja käyttöalat ovat muuttuneet? Voiko yhtä olla ilman toista?

Ilona Reinersin ja Anita Sepän toimittama *Etiikka ja estetiikka* ei pyri luomaan tähän ongelmaavyhtiin systemaattista kokonaisnäkemystä, mutta tarjoaa ison kasan tarpeellisia ja pohdittuja palikoita sille, joka aihepiiriin haluaa pureutua.

Toimitusperiaatteena on ollut käsitellä etiikan ja estetiikan suhteita ajattelijakohtaisesti. Kantista kuljetaan Kierkegaardin, Nietzschen, Heideggerin, Benjaminin, Adornon, Sartren ja Levinasin kautta Derridaan ja Blanchothon; kukin filosofi – kahta viimeksi mainittua lukuunottamatta – saa oman lukunsa. Toimituksellinen ratkaisu tarkoittaa, että teksteissä paneudutaan ensisijaisesti nykyisen etiikka-estetiikka keskustelun historiallis-filosofisiin taustoihin. Akuutin keskustelun luotaamista – vaikkapa Michel Maffesolin, Martha Nussbaumin tai Wolfgang Welschin kautta – kirja ei suoraan ole. Tämä ei tietenkään ole minkäänlainen puute. Nykykeskustelunkin tajuamiselle historian tunteminen on välttämätöntä, ja erityisen tarpeelliseksi kirjan tekee se, että nimenomaan etiikka-estetiikka-suhteen historiaa ei ole (tietääkseni) näin perusteellisesti suomeksi käsitelty.

Mukaan otettavien henkilöiden valinnasta voisi tietysti kiistellä loputtomasti, ja jokaisella olisi esittää oma listansa. Missä ovat antiikin ajattelijat? Miksei Schillerille ole omaa lukua? Miksi Habermasista sanotaan niin vähän? Ja niin edelleen. On joka tapauksessa selvä, että kaikki mukana olevat ansaitsevat paikkansa. Yksi poikkeuksellisen ongelmallinen tapaus kuitenkin on: kun ottaa huomioon, että nimenomaan äsken mainitut nimet ovat mukana, Michel Foucaultin jättäminen vain puo-

littaiselle tarkastelulle muiden ajattelijoiden kautta kummaksuttaa ja sitä voi pitää melkoisen puutteena koko kirjalle. Ratkaisulle ei kovin helposti perusteita löydä. Foucault asettuu hyvin eritoten Nietzschestä lähtevään jatkumoon ja hän on käsitellyt esteettisen ja eettisen suhteita eksplisiitisti. Suomalaisessa 90-luvun lopun kontekstissa, johon Reinersin ja Sepän kirja väkisinikin asettuu, Foucault on lisäksi erittäin ajankohtainen referenssipiste mm. Seksuaalisuuden historia -suomennoksen takia. Selitykseksi ei kelpaa, että onhan Foucaultista paljon muuta kirjallisuutta saatavilla, koska niin on jokaisesta muustakin mukaan valitusta.

**K**irjan artikkelit ovat pääosin tiivistä ja selkeää luettavaa, eikä turhaa jaarittelua ole. Tätä ansiota pitää korostaa, koska tarpeettoman laveanaista jutustelua tuntuu filosofian alalla olevan aivan liikaa. Toistaalta juuri tässä kirjassa selvittelyä olisi joissakin kohdissa kaivannut vähän enemmänkin; erityisesti Hannu Siveniuksen Levinas- ja Jari Kauppisen Derrida-Blanchot-Levinas-artikkelit ovat kumpikin paikoitellen niin jargoniinsa pakautuneita, että – Kauppisen sanoin – "...valon katoamisen myötä kirjallisuus muuttuu mutinaksi ja kaukaisuudesta kuuluviksi ääniksi." Toisellakin lukemisella ihmetyttää, mitä tarkoittaa esimerkiksi Siveniuksen täsmennys (sic!) "Levinas tarkoittaa, että kun rytmi näyttää käyvän liikkumattomaksi liverrykseksi ja kun tämän muodostavassa liikkeen pidättäytymisessä syntyy toinen liike tai siinä tapahtuu jäsentymistä (esimerkiksi harmonian saavuttamisen ansiosta), niin vasta Toinen esiintulo "aukeamisen aukeamisessa" saa aikaan eettisen muutoksen" (s. 245). Tai mitä Kauppisen Levinasilta lainaama ajatus, että "Ö kirjoitus on Blanchotilla "kvasihullu rakenne" olemisen yleisessä ekonomiassa, jossa olemisen ei ole ekonomia" (s. 285), tahtoo kertoa? Olisiko etiikalle keskeistä toisen huomioon ottamista voinut soveltaa niin, että lukija-toisen tehtävää olisi helpotettu vähän enemmän? En väitä, että Levinas ja Derrida olisivat helppoja tarkasteltavia, mutta sitä eivät ole Kant tai Heideggerkaan, joista Jussi Kotkavirta ja Markku Lehtinen selviytyvät kirkaasti.

Yksittäisten ajattelijoiden eksektiikka lieinee "yleislukijan" tarpeet huomioon ottaen riittävästi kohdallaan, vaikka kunkin filosofin spesialistit löytävät varmasti kiistanalaisia tulintoja rakkaidensa kohdalta, kuten aina. Karkeita virheitä ei ainakaan minun silmiini kuitenkaan osunut, ja sellaisten löytyminen olisi kirjoittaja- ja toimittajakunnan huomioon ottaen ollutkin yllätys. Jokaisen tekstin anti kyseessä olevan ajattelijan ymmärtämiselle täytyy joka tapauksessa arvioida erikseen, mihin tässä ei ole mahdollisuutta.

Jotkin yleisemmät ajatuskulut sen sijaan olisivat kaivanneet lisäperusteluja; minulle ei

esimerkiksi avaudu, millä perusteella Jussi Vähämäki väittää Nietzsche-tekstissään, että "... tuntemisen ja lopulta taiteen itsenäisyys tiedon muotona ei olekaan kiinnostanut akateemista esteettistä teoriaa" (s. 84), "Akateeminen estetiikka on torjunut taiteen keskeisen aseman yhteiskunnassa..." (s. 85) tai että "Kyyvyttömänä ymmärtämään vieraantumisen houkutusta ja byrokratian viettelevyyttä moderni estetiikka on jäänyt paloitetujen elämänmuotojen estetiikaksi, joka löytää täytymyksensä taideteoksesta nautinnon ja toiminnan välineenä" (s.114). Mitä tässä tapauksessa ovat "akateeminen esteettinen teoria" ja "moderni estetiikka" ja ketkä sellaisia edustavat? Osoitteen tarkennus olisi kiinnostanut, koska vastaesimerkkejäkin näyttäisi olevan, esimerkiksi John Dewey ja hänen jalanjäljillään (sekä Adornon) Richard Shusterman.

Osittain Vähämäen tekstin herättämät kysymykset tietenkin syntyvät käsitteiden "esteettinen" ja "eettinen" väistämättömyydestä yleisestä epämääräisyydestä. Tämäkään kirja ei onnistu niitä lopullisesti suitsimaan, mikä on vain hyväksyttävä. Siihen ei pystyisi mikään muukaan teos.

**M**onien kirjan artikkeleiden kautta korostuu ajatus, että eettisyyteen liittyy olennaisesti toiminta, teot joiden kautta toimija on suhteessa muihin ihmisiin. Pelkkä teoria ei riitä. Tämä on yksi kirjan läpäisevistä teemoista ja samalla seikka, joka mietityttää aina etiikan teorioiden yhteydessä. Miten teoreettisia näkemyksiä pitäisi rakentaa, että ne olisivat yhteydessä toimintaan, käytäntöön, elämän onneen ja onnettomuuteen? Kysymys on vaikea, eikä *Etiikka ja estetiikka* siihen vastaa. Kirjan sivuilta siltä käytäntöön on joka tapauksessa rakennettava hyvin aktiivisesti itse, sillä teoriaa ei juurikaan ajankohtaisteta eikä tehdä konkreettiseksi edes esimerkkien avulla. Viime vuosien kirjelevät est-eettiset ongelmat vaikkapa entisen Jugoslavian tai suomalaisen väkivaltaelämän suhteen ovat jossakin toisaalla. En ole aivan varma, miten tällaiseen akateemisuuteen pitäisi suhtautua. Ajatukset voivat olla miten kauniita ja hyviä tahansa, mutta mitä niillä tehdään käytännössä? Tämä on tietysti filosofian ja teorian ongelma yleensä, eikä koske pelkästään tätä kirjaa. Toki se nostetaan artikkeleissakin esiin toistuvasti – teorian tasolla! Yhtä kaikki, lukukokemusta voi lihallistaa millä tahansa oman elämänsä kokemuksilla, mutta enemmän konkretisoi-vaa filosofista kirjallisuuttakin voi käyttää hyväksi. Sopivia pareja tällä kirjalle voisivat olla esimerkiksi 1992 ilmestynyt Leena Krohnin ja Eila Kostamon toimittama *Todistajan katse – Kirjoituksia taiteen ja kirjallisuuden etiikasta* tai 1994 ilmestynyt Christoph Wulfin, Dietmar Kamperin ja Hans Ulrich Gumbrechtin toimittama *Ethik der Aesthetik*.

Etiikka ja estetiikka on joka tapauksessa

kirja johon tietää palaavansa. Ketään kirjassa käsitellyistä ei voi etiikasta tai estetiikasta kiinnostunut sivuuttaa, eivätkä esiteltyt ajatukset vanhene vuodessa tai kahdessa. Kirja on pienine puutteineenkin onnistunut kokonaisuus, ja kestävyudessa on yksi sen suurimmista vahvuuksista.

Henkilöhakemistosta olisin ollut kiitollinen.

*Ossi Naukkarinen*

## ETNOGRAFINEN SUKELLUS VIDEOHARRASTAJAIN MAAILMAAN



Göran Bolin: *Filmbytare. Videoväld, kulturell produktion & unga män*. Boréa, Umeå 1998. 288 s.

Ruotsalainen tutkija Göran Bolin on tehnyt väitöskirjansa harvinaislaatuudesta ja ambivalentista aiheesta, videoväkivallasta. Kiinnostavaa on hänen valitsemansa mediaetnografinen lähestymistapa: hän on tutkinut ja haastatellut nuoria, n. 20–25-vuotiaita videoväkivallan harrastajia ja seurannut heidän arkielämäänsä. Väitöskirja *Filmbytare* liikkuu vaivattomasti monilla eri tieteenaloilla. Teos edustaa nuorisotutkimusta, elokuvatietedettä, etnografiaa, viestintää ja sosiologiaa. Tieteidenvälisyys sopiikin hyvin tämänkaltaiseen kohteeseen. Bolin on tehnyt väitöskirjansa Tukholman yliopiston media- ja viestintätutkimuksen laitokselle (hän väitteli helmikuussa), ja hänen työnohjaajanaan oli prof. Johan Fornäs, jolta on hiljattain suomennettu teos *Kulttuuriteoria*.

Bolin nimittää lähestymistapaansa mediaetnografiaksi: tarkastellaan tiettyä ihmisryhmää "median käyttäjänä eikä niinkään vastaanottajana" (*Filmbytare*, s. 234). Tarkastelun kohteena ovat olleet nuorten miesten "mediastrategiat" ja viestintäkeinot (tytöt eivät juuri harrasta väkivalta- eivätkä pornoelokuvia). Kyse on näin ollen paitsi elokuvista, joita nuoret katsovat, ja välineistä, joilla he pitävät yhteyttä toisiinsa, myös omasta julkaisu-toiminnasta, kuten fanzineista ja omista videofilmeistä.

Lähtökohtana Bolinilla on ollut kolme keikeistä teemaa: julkisuus, maku ja identiteetti. Julkisuudella hän tarkoittaa sitä, kuinka videoharrastajat viestivät keskenään; viestintä tarjoaa perustan maulle ja identiteetille. Hän tarkastelee, kuinka nuoret järjestävät oman vaihtoehtojulkisuutensa ja kuinka he suhtautuvat muihin julkisuuksiin. Maun osalta selvitetään, kuinka nuoret suhtautuvat vakiintuneeseen kulttuurikaanoniin ja toisiinsa (videoharrastajat eivät muodosta tasakoosteista joukkoa, vaikka ulkopuolinen saattaisi mielellään niin

ajatella). Kolmanneksi Bolin tarkastelee, miten videoharrastajien identiteetti rakentuu ryhmittelyissä ikä-sukupuoli, sosiaalinen-biologinen sukupuoli (ts. sex-gender) ja rotu-etnisyys. Laajimmin ja kiinnostavimmin hän analysoi sukupuolen merkitystä, mm. samastumista sukupuolirajan ylitse. Moinen on mahdollista siksi, että nuorukaiset eivät samastu niinkään sankarittareen vaan hänen murhaaja-kostajan rooliinsa; tällainen rooli liitetään yleensä miehiin ja miehuuden ongelmistoon (esimerkiksi aggression hallintaan). Toisaalta nuoret suhtautuvat – eritoten itse tehdyissä elokuvissa – ironisesti ja leikinomaisesti perinnäisiin miesten malleihin

Tutkimuksessa ei analysoida yksityisiä kauhu- ja väkivaltaelokuvia vaan nuorisoyhteisöä, joka muodostuu niiden ympärille. Bolin käyttää kahta tärkeää tutkimuskäsitettä, joista toinen, julkisuus eli Öffentlichkeit, on peräisin Jürgen Habermasilta ja toinen, erotuminen eli distinction, Pierre Bourdieultä. Bolinin hypoteesi on suorasukainen ja hyväksyttävä: harrastamalla väkivaltaelokuvia nuoret pyrkivät erottumaan valta- eli yleiskulttuurista ja muodostamaan oman ala- tai vastakulttuurinsa, joka paremmin tyydyttää heidän senhetkisiä tarpeitaan. Bolin on tutkinut nuoria heidän harrastelehtiensä eli fanzineinsa kautta sekä haastattelemaalla niiden tekijöitä. Näin hän on voinut sukeltaa nuorten maailmaan, ja hänen etnografista kuvaustaan voi pitää vähintäänkin kiinnostavana. Yleensä hän me torjumme kauhustuen esimerkiksi splatter-elokuvat (ruotsinkielinen nimitys huggfilm eli hakkuufilmi tuntuu varsin sattuvalta), ja tällöin jää huomaamatta, minkälainen yhteisö harrastajista muodostuu. Alakulttuuri voi olla uudenlainen ja teoreettisestikin kiinnostava, kun julkisuutta hallitaan ja käsitellään uudentavalla tavalla.

Filmiharrastajat ovat hakeutuneet varta vasten "erilaisten" elokuvien pariin; usein nämä elokuvat osoittavat huonoa makua, ja se koetaan vastalauseeksi valtakulttuurille. Arvosteluissa ei keuhutakaan elokuvia siksi, että ne olisivat hyviä, vaan siksi, että hyvää makua kohdellaan niin kaltoin kuin mahdollista.

"Jos oletetaan että videoharrastajien alkio-kenttä (embryonal fält) perustuu hyväksytyjen esteettisten arvojen kumoamiseen, osoitetaan harrastelijoiden kuvaamien pornofilmiin ylistäminen loogiseksi" (mts. 167).

Bourdieun mukaan toimijat eivät itse voi olla selvillä menettelynsä erottavista tarkoituspelistä, mutta Bolinin mukaan nuorilla on aavistus toimintansa hierarkkisista ulottuvuuksista; he ovat selvillä erottumispelin säännöistä omissa ironisissa videoelokuvissaan. – Erotumisen kannalta on kiinnostavaa myös se, kuinka eri fanzineille muodostuu oma linjansa. Mainitsematta koskaan toisiaan lehdet

– vai pitäisikö sanoa "läpyskät" – kilvoittelevat keskenään.

Nuoret ovat yhteiskunnan parialuokkaa: heillä ei ole poliittista, taloudellista eikä yhteiskunnallista valtaa, ja tämä pätee myös fiktioiden arvottamiseen. Kuten Bloin on huomannut, väheksytyt elokuvien harrastajat samastuvat muihin sorrettiuihin ryhmiin, kuten työmiehiin, neekereihin ja homoseksuaaleihin. Videoharrastajien sorto ilmenee valtollisen elokuvagensuurin muodossa, ja muutamat nuorista ovatkin osallistuneet julkiseen keskusteluun ja vaatineet aikuissensuurin poistamista Ruotsista. (Suomessa vastaavaa tavoitetta ajaa Dark Fantasy ry.) Heitä on haastateltukin Ruotsin valtalehdissä mutta valtalehdistön ehdoilla: kun nuoret ovat nähneet julkaistun haastattelun, heistä on tehty sairasmielisiä väkivallan palvojia. Tämä on hyvä esimerkki siitä, miten videoharrastajille ei ole sijaa "porvarillisessa julkisuudessa" vaan moraalisena pakokauhun vallassa heistä tehdään syntipukkeja; niinpä nuorten on luotava oma julkisuutensa.

Paradoksaalista kyllä keräilijöiden status riippuu elokuvagensuurista. Koska elokuvat ovat sensuurin kieltämiä, niitä on vaikea hankkia ja ne ovat siis arvokkaita. Jos jollakulla on esimerkiksi 700 nauhan kokoelma alkuperäisiä leikkaamattomia väkivalta- ja kauhuelokuvia, kuten Dr Blackilla, yhdellä Bolinin haastattelemissa nuorista, se takaa hänelle korkean aseman videoharrastajain yhteisössä.

"Elokuvagensuurin poistaminen toisi nämä elokuvat – joihin he ovat panneet tavattomasti vaivaa, tuoneet niitä yksityisesti ulkomailta ja/tai hankkineet vaihtelemalla – periaatteessa kenen tahansa saataville. Moinen sensuurin poistaminen merkitsisi näille keräilijöille suunnitelleen samaa kuin raju pörssiromahdus." (Mts. 157; ks. myös s. 231.)

Viimeisessä luvussa Bolin siirtyi itsetutkistelun tasolle ja pohtii, kuinka tutkimus on muuttanut hänen itseymmärrystään ja kuinka hänen tutkimustyönsä on vaikuttanut nuorten yhteisöön. Osallistuva havainnointi vaikuttaa väistämättä tutkimuksen kohteeseen; vaikutuksen voi minimoida, mutta sitä ei voi poistaa. Tästä dilemmasta huolimatta etnografisella tutkimuksella on etunsa tekstianalyysiin nähden, sillä tekstejä voidaan lukea myös vastakarvaan, kuten mm. Stuart Hall on tähdentänyt. *Filmbytare* on hyvin sujuva ja innostava väitöskirja. Kenttäpäiväkirjojen kautta lukija pääsee sisälle nuorten vaihtoehtoiseen julkisuuteen ja saa hetken kokea, kuinka taide sulautuu yhteen elämän kanssa, kuten Bolin hiukan ironisesti letkauttaa. Teoksen käyttökelpoisuutta lisää se, että keskeiset käsitteet on esitetty myös alkukielellä ja Bolin selvittää alaviitteissä niiden merkitystä ja käännösongelmia.

*Markus Lång*



## KULTTUURITEORIAA DIGITAALISESTA



Aki Järvinen: *Hyperteoria – lähtökohtia digitaalisen kulttuurin tutkimukselle.*

Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja,  
Jyväskylä 1999. 187 s.

Tietokonevälitteisen viestinnän muodot ja merkitykset ovat kokeneet sarjan huomattavia muutoksia viimeisten vuosien aikana. Tietokoneiden välille ja äärelle on kehittynyt niin uusia mediamuotoja kuin kokonaisia itsenäisiä kulttuurin muotoja. Tietoverkottomisen teoretisoiminen on valitettavan usein kuitenkin jäänyt vain teknologian ja sen kehityksen analysoinnin tasolle.

Tamperelainen kirjallisuudentutkija Aki Järvinen on lähtenyt rohkeasti vastaamaan omaan huutoonsa uusien käsitteiden tarpeesta (ks. *niin&näin* 3/97) ja kirjoittanut kirjan tietoverkkojen konstituomasta kulttuurista. Järvisen tutkimuksen keskiöön asettuvat ne rakenteet, kehykset ja ehdot, joilla tuotetaan merkityksiä digitaalisessa ja digitaalisesta. Tehtävä on kaikkea muuta kuin vähäpätöinen, mutta varsin tyylikkään siivun Järvinen onnistuu aiheesta leikkaamaan.

Järvinen esittelee tutkimuksensa johdannossa digitaalisen kulttuurin käsitteen, joka yhdistää näppärästi sekä tietokoneisiin liittyvät tottumukset ja käyttötavat että tietoverkkokulttuurille ominaiset merkityksenantostrategiat. Hyperteoria ei kuitenkaan pyri olemaan kaiken kattava esitys digitaalisesta kulttuurista, vaan Järvinen keskittyy lähinnä *World Wide Webin* (tällä hetkellä Internetin näkyvin osa-alue) ja hyperteekstin tapoihin luoda merkityksiä. Tällainen tiukka rajaus mahdollistaa sen, että Järvinen onnistuu pureutumaan varsin syväälle arkisen tietoverkoissa navigoimisen käytänteisiin. Nähdäkseni monografian suurin ansio onkin juuri se, että se ei pysähdy kulttuurihistorialliseen kontekstiin, vaan tarttuu ennakkoluulottomasti niihin konkreettisiin teknologisiin ja kulttuurisiin rakenteisiin, jotka pitkälti määrittävät tietoverkoissa sijaitsevien merkitysten maailmojen muotoutumista.

Hyperteoria jakautuu neljään osaan, jotka on nimetty seuraavasti: Hyperteekstin käsitteet ja tutkimus, Hyperteekstuaalisuus ja merkityksenanto, Hyperteekstin sommitelma ja Verkkoiteiden estetiikka. Ensimmäiset kolme osiota liittyvät elimellisesti toisiinsa. Niiden teoriapohja ammentaa kirjallisuudentutkimuksesta ja kulttuurifilosofiasta sekä mediatutkimuksen traditiosta. Tutkimuksen päättävä osio puolestaan lähestyy objekteejan taiteen teoriasta käsin ja pyrkii asettamaan

verkkotaidetta osaksi taidehistoriallista jatkumoa.

### Subjekti hyperteekstuaalisessa merkitystodellisuudessa

Hyperteekstin määrittelyn lähtökohdaksi Järvinen ottaa Roland Barthesin (jälki)struktuurilistisen tekstikäsitteiden. Dynaamisena tekstifragmenttien ja merkitysten kudelmana hyperteeksti pyrkii barthesilaisen tekstin tavoin horjuttamaan perinteisen tekstikäsitteiden (teoksen) valta-asemaa. Kuten Järvinen itsekin myöntää, Barthesin tekstin teoria voi kuitenkin toimia vain eräänlaisena viitteenä siitä, mitä tuleman pitää. Eräässä mielessä koko kirja voidaan ajatella projektiksi, jonka tavoitteena on säätää kirjoittamisen, lukemisen ja teekstuaalisuuden keskeiset kysymykset hyperteekstin ja tietoverkon kannalta aktuaalisiksi.

Jatkossa Järvinen kartoittaa hyperteekstitutkimuksen kenttää nostaten esiin eräitä teorianmuodostuksen kehitykseen vaikuttaneita puheenvuoroja. Katsaus osoittaa varsin terävästi "klassisten" hyperteeksteoreetikoiden osin epärealistiset lähtökohdat. Sen paremmin "kirjapainokulttuurin myöhäisaikaa" julistava Jay David Bolter kuin rajatuiden hyperteekstikorpuksen pohjalle omia teorioitaan luonut George Landow eivät sovellu Järvisen spesifisti tietoverkon hyperteekstuaalisuutta analysoivan projektin esikuviksi. Täysin vailla edeltäjiä ei matkaa kuitenkaan tarvitse tehdä, sillä norjalaisen Espen Aarsethin teorianmuodostuksesta Järvinen löytää tarkoituksiinsa sopivan ajankohtaistetun tekstin toimintaperiaatteita kuvaavan mallin.

Suomenkielinen Aarsethin teorian esittely on merkittävä palvelus kotimaiselle tiedeyhteisölle, sillä Aarsethin *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature* (1997) on sekä tekstin teorian että digitaalisen kulttuurin kannalta yksi viime vuosien tarkkanäköisimmistä teksteistä. Aarseth kyseenalaistaa tutkimuksessaan digitaalisten ja painetussa muodossa esiintyvien tekstien lähtökohtaisen erilaisuuden. Yhdistämään digitaalisia tekstejä ja myös painetussa muodossa esiintyviä dynaamisia teekstuaalisia strategioita Aarseth on kehittänyt kybertekstin käsitteen. Kybertekstin on muodoltaan teksti, joka edellyttää työtä ja arviointia jo rakenteensa tasolla. Tähän ominaisuuteen liittyy ergodisuus, Aarsethin toinen keskeinen käsite. Kybertekstuaalinen kirjallisuus on nimittäin aina ergodista, sillä se vaatii vastaanottajaltaan ponnisteluja tekstissä etenemiseksi. Järvinen on selvästi paneutunut Aarsethin tekstiin antaumuksella ja operoikin monimutkaisilla käsitteillä kauneusvirheittä. Aivan toinen asia on se, miten tarkoituksenmukaista tällaisen esoteerisen terminologian käyttö on, kun pyritään pureutumaan viime kädessä varsin arkisten merkityksenantoprosessin ytimeen.

Hyperteorian toinen osio keskittyy käsitteellistämään tietoverkon lukemista ja verkon äärellä rakentuvaa subjektiviteettia. Järvinen kutsuu digitaalisten tekstien lukemista navigoinniksi. Metafora korostaa varsin osuvasti tietoverkon spatiaalista olemusta. Samanlaisesti se ottaa huomioon myös web-sivujen multimediaalisen luonteen. En tiedä, miten syvällisesti Järvinen on metaforaansa pohtinut, mutta nähdäkseni navigoiminen paljastaa lisäksi jotain oleellista myös tietoverkkojen ideologisesta luonteesta. Navigoiminen terminä palautuu maailman kartoituksen ja valloituksen historiaan. Siinä lyövätkä harkitseva tiedemies ja yltiöpäinen kolonialisti. Tietoverkoissa navigoiminen asettuu siten osaksi länsimaisesti painottunutta transportaatio- ja kommunikaatioteknologioiden historiaa. Kuten Järvinen itsekin toisaalla muistuttaa, tietoverkkojen merkitystodellisuus ei tänä päivänä ole monikulttuuristen tai demokraattisten utopioiden mukainen, vaan elitistinen ja länsimaisesti väritynyt.

Uudenlaisen mediasubjektin analyysi on Hyperteorian näkemysellisimpiä lukuja. Järvinen lähestyy koneihmisen teemaa eritoten hyperteekstissä navigoivan subjektin lähtökohdista, ja onnistuukin nähdäkseni tämän rajauksen ansioista tavoittamaan jotain oleellista. Järvinen näkee kyborgin omaisen teknologiaan sulautumisen liian äärimmäisenä tapana kuvata arkipäiväistä tietoverkon käyttöä. Täydellinen immersio tai kommunikaation ekstaasi eivät puhuttele Järvistä, vaan hän korostaa näiden sijaan aktiivisen medialukutaidon ja elämyksellisyyden osuutta myöhäismodernin mediasubjektin rakentumisessa. Vaikka mediasubjektin konstituutio onkin alati liikkeessä, se ei ole satunnainen, vaan

"mediasubjektin identiteetti on tietoverkkoon sidottuna korostuneesti *kulttuurinen* identiteetti: affekteja tarjoavien tekstien ja symbolien konstituioima."

Järvinen tunnustautuu itse kirjansa johdannossa digitaalisen kulttuurin ahkeraksi käyttäjäksi ja jopa faniksi. Tämä näkyy positiivisella tavalla Järvisen tekstissä: kiittävästi se navigoi ohi ulkokohtaisuuden ja korkeatoimaisen valistuksen karikoiden.

Monografian kolmas osa keskittyy kahdessa aiemmassa osassa esitellyn tematiikan ja terminologian kokoamiseen. Osuvien käsitteiden ja selventävien metaforien tarve onkin ilmeinen, sillä monimuotoiset hyperteekstuaaliset ympäristöt hahmottuvat heikosti arkiymmärrykselle. Tietoverkon dynaamista merkitystodellisuutta havainnollistaakseen Järvinen lainaa Deleuzelta ja Guattarilta rihmaston ja sommitelman metaforat ja lähtee kytkemään näitä aiemmin esittelemäänsä käsitteistöön. Tulokset ovat kuitenkin valitettavan ennalta arvattavia. Toisaalta Deleuzen ja Guattarin poikkitieteelliset ja moniselitteiset

termit eivät ainakaan minulle monografian teemoja selvennä. Pikemminkin yhdistyessään Aarsethin paikoin esoteeriseen käsitteistöön ne vain summentavat jo hetken selvältä tuntunutta kokonaiskuvaa. Tässä hämmennyksessä Järvisen omat käsitteet, kuten hauska ja osuva inter(net)tekstuaalisuus, jäävät vaille ansaitsemaansa huomiota.

### Taideteoria digitaalisesti uusinnettuna

Kirjan päättävässä neljännessä osassa Järvinen siirtyy käsittelemään tietoverkkotaiteen ilmentymiä ja ominaisuuksia. Osio erottuu edukseen lopulta varsin teoreettiseksi jäävistä aiemmista luvuista esimerkkiensä ja näkemyksellisen taidehistoriallisen kontekstoinnin ansiosta. Nähdäkseni "Verkkotaiteen estetiikka" laajentaa kirjan potentiaalista lukijakuntaa melkoisesti. Jos aiempien lukujen kehittyistä kiinnostuvat lähinnä teorianmuodostuksesta kiinnostuneet digitaalisen kulttuurin tuntijat ja ennakkoluulottomat tekstintutkijat, verkkotaiteen estetiikkaan sopisi paneutua jokaisen taideteoriasta kiinnostuneen – riippumatta siitä tuntee digitaalista taidetta aiemmin.

Järvisen käsittelyssä tietoverkkotaitee asetetaan osaksi niin sanotun mediataiteen traditiota. Verkkotaitee on sekä metodeiltaan että estetiikaltaan velkaa aiemmille performanssi-, installaatio- ja videotaiteen muodoille. Jo pikainen silmäys esimerkkeinä käytettyyn verkkotaiteeseen osoittaa tämän huomion oikeaksi. Taiteen metakommentaarisuus – niin tietoverkon teknologisten ominaisuuksien kuin sen kulttuuristen konventioiden arviointi ja kritiikki – on kenties verkkotaiteen tyypillisin tunnuspiirre. Myös taiteellisesta avantgardesta kumpuva taiteen ja arkielämän lähentäminen on verkkotaiteen arkea. Järvisen kiinnostuksen kohteena ovat erityisesti avantgarden traditiosta ammentavat visuaalisuutta ja interaktiota korostavat teokset. Erottaakseen tällaiset uuden teknologian mahdollisuuksia koettelevat pyrinnot perinteisemmistä webissä ilmenevistä taiteen muodoista Järvinen esittelee digitaalisen ja digitoidun taiteen käsitteet. Digitoidun taiteen kategoriaan kuuluvat esimerkiksi webgalleriat ja –museot, jotka sisältävät digitaaliseen muotoon (esim. skannaten) muutettua materiaalia. Digitaaliseen taiteeseen Järvinen puolestaan lukee formalistiset ja dynaamiset sivukokonaisuudet, jotka perustuvat sivunkuvauskielen kokeiluihin ja väärinkäyttöön. Jatkoissa Järvinen osoittaa yksityiskohtaisemmin eräiden verkkotaideteosten yhteyden dadaismin ja surrealismin metodeihin. Näiden esimerkkien kautta onkin helppo nähdä web-taiteen asettamat haasteet taiteen teorialle: kollektiivisesti luodut osin satunnaisista fragmenteista koostuvat kehittämät suorastaan kutsuvat määrittämään sekä taiteilijan että

teoksen uudelleen.

Hyperteorian viimeinen luku "Walter Benjaminin ajattelu digitaalisesti uusinnettuna" käsittelee Benjaminin omaperäisen kulttuuriteorian antia digitaalisen aikakaudelle. Järvinen lukee Benjaminin rinnalla oman vuosikymmenemme medioitumisen ja myöhäismodernin teoreetikoita ja kokoaa yhdistelmästä varsin ansiokkaan loppukaneetin työleen. Järvisen keitoksessa taideteoksen kadonnut aura uusintuu digitaalisessa vuorovaiikutteisuuden kautta ja shokkielämykset kytkeytyvät populaarikulttuurin affektiivisiin liit-toumiin. Järvisen lähiluku on oivaltavaa ja esimerkiksi paljon kalutun "Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella" -esseen hän kytkee digitaalisen tematiikkaan tuoreesti. Miten paljon tästä on Benjaminin moniselitteisen ja tulkinnoille avoimen kirjoitustyylin ansiota, ei liene merkityksestä tässä yhteydessä. Sekään, että "Walter Benjaminin ajattelu" on redusioitunut muutamaa suomen-nettuun artikkeliin, ei liene anteeksiantamata, kun muistetaan että kyseessä on toimitettu opinnäytetyö.

Järvinen onnistuu verkkotaiteen analyysinsä kautta nostaman pintaan viimeaikaisen taideteoreettisen keskustelun kannalta ajankohtaisia teemoja. Verkkotaitee asettaa vaatimuksen uudenlaisesta, aikamme havainnon ja elämyksen rakenteen huomioon ottavasta, taiteen kokemisen käsitteellistämistä. Se tapa, jolla Järvinen jo johdannossaan Gianni Vattimoa mukailen hylkää täysin klassisen estetiikan, tuntuu mielestäni kuitenkin sekä yllättävältä että hätköidyltä. En tarkoita tällä sitä, että esimerkiksi Kantin kauniin kategoriat yletyisivät selittämään verkkotaiteelle tyypillisiä affekteja. On kuitenkin eräitä seikkoja, jotka tekevät tietoverkkojenkin aikakaudella klassisen taiteen filosofian tuntemisen merkityksekkääksi.

Kuten Järvinen ansiokkaasti osoittaa, digitaalisen taiteen metodit ammentavat taiteellisen avantgarden traditiosta. Avantgardelle tyypillinen taideinstituution, taideteoksen tai tekijyyden kriittinen ja itsereflektiivinen tarkastelu ei kuitenkaan ole mahdollista, jos aiempia teoreettisia lähtökohtia ei tunneta. Nähdäkseni samoin nykyisen tietoverkkotaiteen kohdalla pelkkä populaari- ja verkkokulttuuristen omituisuuksien ja viittaussuhteiden tunteminen ei aina riitä paikantamaan teosten tuottaman mielihyvän lähdettä. Multimediaalisissa montaaesseissa toistuvat epäsuorat ja sarkastiset viittaukset täytyy tunnistaa, jotta ne muuttuvat merkityksellisiksi. Uskallankin väittää, että samoin kuin Järvinen asettaa kuvailemansa mediasubjektin historialliseen suhteeseen edeltävän (modernin) subjektin muodon kanssa, on hyödyllistä nähdä 'uusi' estetiikka aina suhteessa 'vanhaan'. Saattaa tosin olla, että lopulta klassisen estetiikan suurin merkitys uusien informaatio- ja viestintäteknologioiden aikakaudella

onkin aivan muualla kuin taiteen teorian alueella. Tekijänoikeuksien filosofinen rakenne nimittäin lepää edelleen varsin vahvasti jo valituksesta itävällä pohjalla. Kuten Gilbert Laroche osoittaa (ks. niin&näin 4/98), jälkistrukturalistinen kritiikki on pystynyt tekijänoikeuksien kohdalla tuottamaan lähinnä filosofisesti osuvia, mutta juridisesti absurdeja näkemyksiä.

### alt.digitaalinen.nyt

Kaiken kaikkiaan *Hyperteoria* tuo kaivatunlaisen maltillisen, mutta painokkaan, puheenvuoron suomalaisen yksioikoisen tietoyhteiskunta-ajattelun dominoimaan keskusteluun. Tietoverkon merkitykselliset struktuurit ja konventiot ovat kovaa vauhtia muotoutumassa ja vakiintumassa. Siksi niiden analyysi on juuri nyt äärimmäisen tärkeää. Järvinen hallitsee harvinaisella tavalla sekä ajankohtaisen kulttuuriteorian kiemurat että digitaalisen kulttuurin arjen käytänteet. Tästä syystä hän pystyy jättämään taakseen sekä utopistiset että ulkoilmaisella tavalla kriittiset äänenpanot.

Hyperteorian takakannessa kirjaa mainostetaan työkalupakiksi kaikille digitaalisen kulttuurin ilmiöistä kiinnostuneille. Tähän en ihan uskalla yhtyä, sillä Järvisen rakentama teoreettinen spektri vaatii lukijalta jonkin verran aiempaa paneutumista. Nähdäkseni Aki Järvisestä ei siis ainakaan vielä ole digitaalisen kulttuurin Petteri Järviseksi, mutta ehkä hyvä niin. Lopuksi haluaisin vielä esittää vienon toiveen, että jatkossa Järvinen voisi paneutua yhä laajemmalla skaalalla niihin digitaalisen kulttuurin osa-alueisiin, jotka tässä kirjassa jäävät lähinnä mainintojen tasolle. *Hyperteoria* on kiinnostava päänavaus. Toivottavasti näitä sivuja päivitetään.

Olli Sotamaa



## SUKUPOULITETTU IHMINEN



Petri Sipilä: *Sukupuolitettu ihminen*  
– kokonainen etiikka. Gaudeamus,  
Tampere 1998. 249 s.

Sukupuolen ja seksuaalisuuden voimakas korostaminen on länsimaisen kulttuurin erityispiirre, joka nähty keskeisesti ihmistä ja oleamista määrittävänä asiana. Vaikka viime vuosikymmeninä heteroseksuaalisuuden normeja ja raameja on ravisteltu feminismin vaikutuksesta, niin itse käsitys, että seksuaalisuus ja sukupuoli muodostavat yksilön identiteetin ytimen, on säilynyt ellei vahvistunut. Perinteisen heteroseksuaalisuuden rinnalle on tosin alkanut nousta aiemmin syrjittyjä sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden muotoja: homoseksuaalisuus, lesbolaisuus ja transseksuaalisuus ovat haastaneet ja kyseenalaistaneet heteroseksuaalisuuden perinteisen yksinvaltiaan aseman. Mutta samalla ne ovat antaneet lisää pontta näkemykselle, että ihminen on viime kädessä sukupuoliolento. Seksuaalinen vapautuminen on merkinnyt kuitenkin ihmisyymärtämisen kaventumista: monet ihmiset kokevat olevansa enemmän miehiä ja naisia, homoja ja lesboja ja muita sukupuolirooliolentoja kuin ihmisiä ja yksilöitä.

### Sukupuolittuminen ja etiikka

Petri Sipilän teos tarjoaa seksuaalisen vapautumisen tilalle vapautumista itse seksuaalisuudesta ja sukupuolesta. Hän tarkastelee ja arvioi sukupuolta ja seksuaalisuutta eettiseltä kannalta. Sipilän peruskysymys kuuluu: onko sukupuoli ja seksuaalisuus eettisesti oikeutettu vai ei, onko sukupuolen ja seksuaalisuuden asettaminen yksilön identiteetin perustaksi ristiriidassa eettisyyden ja ihmisyymärtämisen kanssa? Sipilän mukaan sukupuoli ei ole biologinen tai fysiologinen fakta, vaan kulttuurisesti tuotettu asia, tämä mahdollistaa edellisen kysymyksen sukupuolen oikeutuksesta. Eettisyys ja ihmisyys kietoutuvat Sipilällä yhteen, ne ovat kokonaisvaltaisia asioita ja koskettavat kaikkia yksilöitä samalla tavalla. Sukupuoli taas on aina vain ihmisen puolikas, edustaa ihmisyymärtämisen tiettyä rajattua osa-alueita. Näin samastuminen sukupuoleen leikkaa yksilön ihmisyymärtämisen kahtia. Samalla se halkaisee etiikan universaalisuusperiaatteen ja johtaa tietyn ryhmän, miesten ja naisten, erityisintressien ylikorostamiseen ohi yhteisten etujen. Ihmisyys ja eettisyys yhdistävät yksilöitä ja ryhmiä ja takaavat rauhanomaisen yhteiselämän onnistumisen, kun taas sukupuoli ja seksuaalisuus repivät yksilöt ja ryhmät toisistaan

irti, korostavat liikaa yksilöiden ja ryhmien välistä vastakohtaisuutta. Lisäksi ihmisen ja etiikan sukupuolittaminen kääntää monet selvästi epäeettiset asiat ja ominaisuudet eettiseksi hyveiksi ja vice versa. Näin erityisesti miesten kohdalla. Esimerkiksi väkivaltaisuus ja aggressiivisuus on nähty hyveinä, hellyys ja huolehtivaisuus taas paheina, kun ne esiintyvät miehessä. Kuitenkin ihmisyymärtämisen kannalta väkivaltaisuus ja aggressiivisuus ovat paheita ja hellyys ja huolehtivaisuus hyveitä esiintyvät ne sitten kenessä tahansa ihmisessä. Näyttää siis siltä, että eettisyyden ja sukupuolen välissä ammottaa syvä kuilu.

Tätä kuilua ei Sipilän mielestä feminismikään – vaikka se taisteleeekin sortoa ja vääryyttä vastaan – ole pystynyt ylittämään ja täyttämään. Feminismi kun pohjautuu siihen käsitykseen, että ihminen on perustavasti sukupuoliolento. Jo käsitteellisesti feminismi on naulittu sukupuoliolentoon kiinni: jos ihmiset olisivat vain ihmisiä vailla tietoakaan sukupuolesta, jo käsite "feminismi" olisi heille tuiki tuntematon ja tarpeeton. Tässä Sipilä onkin mielestäni oikeassa: kun feminismi radikaaleimmillaan haluaa muiden vastakkainasettelujen mukana murtaa myös mies/nais-jaottelun, se joutuu lähtökohtaisesti tekemään tyhjäksi myös itsensä, jos aikoo vapautua vastakohtaisuuksien pauloista toden teolla.

Näin feminismi ei kuitenkaan ole menetellyt, joten sitä raskauttavat edellä esitellyt ongelmat. Feminismi on joutunut lähtökohtien pakottamana kehittämään perinteisen miesten luoman etiikan rinnalle oman naiserytyisyyteen pohjautuvan naisetieteen, ja etiikan ja ihmisyymärtämisen universaalisuus on jäänyt siltä tavoittamatta. Kärjistyneimmillään tämän naisetieteen on väitetty perustuvan naisen biologiseen tai psykologiseen erityisyyteen ja näin siitä on tullut miehille jo periaatteessa saavuttamaton asia. Tämä on mielestäni erityisesti naisetieteen ja naisille itselleen hyvin kohtalokasta ja traagista. Näin naiseettisistä ominaisuuksista on nimittäin pidetty toisista välittämistä ja huolehtimista ja muita rauhallista yhteiselämää ylläpitäviä piirteitä. Mutta jos näiden ominaisuuksien nähdään olevan jo lähtökohtaisesti miesten ulottumattomissa, on miesten pakko – niidenkin, jotka eivät sitä haluaisikaan – jatkaa sodan ja sorron levittämistä maailmaan. Heidän miehinen erityisluontonsa on heidät tähän osaan ikuisesti tuominut. Vaikka naisetieteen alunperin pyrki poistamaan sodan ja väkivallan maailmasta, se tuottaakin maailmaan vain lisää sotaa ja väkivaltaa, jonka kohteena ovat usein juuri naiset. Ainoa keino saavuttaa etiikan ja ihmisyymärtämisen ylevät ihanteet olisi siis Sipilän ja myös allekirjoittaneen mielestä ylittää sukupuoliolento ja löytää sen takaa aito kaikkia samalla tavalla koskeva ihmisyymärtäminen ja etiikka.

Toisaalta feminismi on mielestäni luonut tälle pohjaa paljastamalla sen, että monet itseään puolueettomiksi ja puhdasta ihmisyymärtämistä

edustaviksi mainostavat näkemykset ovatkin olleet yksipuolisen miehisiä luonteeltaan. Esimerkiksi filosofian ja tieteen samastaminen puhtaaseen järkeen ja tunteiden ja ruumiillisuuden poissulkeminen ajattelun alueelta ilmentää enemmän miehisyymärtämistä kuin ihmisyymärtämistä. Samoin etiikan perustaminen vain järjen asiaksi ja tunteiden ja ruumiin tuomitseminen kaiken pahan aluksi ja juureksi heijastaa miehisiä pelkoja ja ennakkoluuloja eikä ihmisyymärtämistä. Näin feminismi on mielestäni oikeutettu tietynä historiallisena väli- ja siirtymävaiheena: voimme tavoittaa aidon etiikan ja ihmisyymärtämisen vain paljastamalla ja purkamalla kaikki valheelliset ja teeskentelevät eettisyyden ja ilimisyymärtämisen kulissit, jotka peittävät ne alleen.

Tämän Sipiläkin myöntää. Hänen näkemyksensä feminismistä jää kuitenkin kokonaisuutena varsin mustavalkoiseksi ja negatiiviseksi. Lukija, joka ei ole perehtynyt feminismiin, saa kirjasta feminismistä sellaisen kuvan, että feministit ovat joko miehiksi pyrkiviä miehistä aggressiiviset ja sotaiset asenteet omaksuneita antinaisia, jotka haluavat vain kalifiksi kalifin paikalle tai sitten koko miehisyymärtämistä ja miesten maailmaa vastaan omaan kulttuuriinsa ja arvomaailmaansa linnottautuneita miestenvihaajia. Molemmissa tapauksissa feministit eivät edes pyri edustamaan aitoa etiikkaa ja yhteistä hyvää, vaan vain heittävät lisää polttoainetta sukupuolisuuden koneistoihin, ovat aivan yhtä riidanhalluisia ja puolueellisia kuin kritisoimansa miehetkin. Käytännön tasolla Sipilä kyllä liepee oikeassa, ainakin ensimmäisen vaihtoehdon suhteen. Yhteiskuntamme on jatkuvasti hyvinvointivaltion purkamishankkeineen ja kovaan kilpailuun suuntautuneisuudessaan muuttunassa yhä miehismmäksi, vaikka naisia näkee entistä enemmän joka puolella johtavissa asemissa. Tässä suhteessa meidän feministisen tietoisuuden synnyttänyt aikakautemme on miehempä kuin mikään muu aikakausi: ennen oli sentään naisia ja miehiä, vaikka miehet olivatkin niskan päällä, mutta nyt näyttää siltä, että naisia tapaa naisten rooleissa kohta enää vain pornolehdissä ja kaduilla.

### Feminimi vs. naarashegemonia

Sen sijaan feminismi tieteen ja kirjallisuuden tasolla on huomattavasti moni-ilmeisempää ja värikkäämpää kuin Sipilä antaa ymmärtää. Esimerkiksi naiserytyisyyttä vaalivat feministit eivät suhtaudu miehiin niin penseästi kuin Sipilä väittää. Muun muassa Luce Irigaray peräänkuuluttaa dialogia ja vastavuoroisuutta naisten ja miesten välille. Hän vain toivoo, että nainen ei miesten miehisen maailman saartamana menettäisi naiseuttaan ja muuttuisi mieheksi. Samoin eivät "feminiinistä kirjoittamista" esiin tuovat naiset halua kieltää tätä runollista ilmaisumuotoa miehiltä, vaikka Sipilä tätä pelkää. Esimerkiksi biseksuaalisuutta kannat-

tava Helen Cixous on iloinen siitä, jos löytyy myös miehiä, jotka haluavat ja kykenevät ilmaisemaan itseään "feminiinisellä kielellä". Paikoin Sipilän suhteeseen feminismiin liittyy tietynlaista vittuilumentaliteettia, joka kärjistää Sipilän olettamaa feministien miesvihamielisyyttä jo groteskiuden rajoille saakka.

Sipilä esimerkiksi esittää, että lesbofeministit katsovat miehiä niin karsaasti, että heidän suurin huolensa suvunjatkamisen suhteen on se, miten lisätä lesbojen määrää (lesbojen eettisenä ihanteena on pelkäämistään lesbojen kansoittama yhteiskunta) siten, että miesten sukupuolielimiä ei tarvittaisi lainkaan. Koska miehiä tässä kuitenkin tarvitaan, lesbojen ratkaisu on tyytyä pitkän hampain spermankkeihin ja alistaa miehiä käyttämällä heitä pelkkinä siitosoreina. Ja ne syntyvät poikalapset, joita ei tarvita edellä mainittuun tehtävään, eliminoidaan armotta. Tämä mustalla huumorilla sävytetty kauhukuva lesbofeministeistä tuskin löytää vastinetta todellisuudesta. Tasa-arvofeminismin suhteen Sipilä väittää, että elämme jo "naarashegemonian" kynnyksellä ja että naislähtöisestä diskurssista on muodostumassa hallitseva diskurssi. Sipilä voivottelee esimerkiksi sitä, miten jo pikkutyttöistä on tullut nyrkkit pystyssä riehuvia riivittäjiä, joiden julmia touhuja pikkupojat seuraavat sivusta naama kalpeana vaaleanpunaisissa mekoissa ja tukka palmikolla. Vaikka "vaaleanpunaiset mekot" ja "palmikkotukat" ovat vain metaforia, voi väittää, että eivät roolit sentään näin rajusti ole kuperkeikkaa heittäneet; kyllä suurimmat ja julmimmat raakuudet ovat edelleen miesten ja poikien käsialaa ja naisten ja tyttöjen – aggressiivisempienkin ja väkivaltaisempienkin – on vielä tyytyminen perässähiitäjän osaan. Tällaisia ylilyönnejä löytyy Sipilän kirjasta liikaa, vaikka hän paikoitellen myöntää, että on olemassa myös toisenlaisia feministejä ja feminismejä. Sipilän ongelma on siinä, että hän samastaa feminismin sen ns. ensimmäiseen, tasa-arvofeministiseen vaiheeseen, jossa naiset pyrkivät muuttamaan miehiksi ja jonkin verran feminismin toiseen, nais erityisyydellä juhliwaan kauden. Ja lisäksi kärjistää ja yksinkertaistaa molempia. Feminismin kolmas vaihe, erilaiset vastakkainasettelut – myös miehen ja naisen väliset – ylittämään ja yhdistämään pyrkivä vaihe jää Sipilällä marginaaliin. Näin Sipilä itse syyllistyy feminismin dikotomisoimiseen ja mustavalkoiseksi maalaamiseen. Tämä tulee ehkä traagisimmin esiin siinä, miten Sipilä tekee suuren ongelman synnyttämisestä ja äitiydestä.

### Suvunjatkaminen ja feminismi

Vaikka Sipilä haluaa kyseenalaistaa sukupuolen ja seksuaalisuuden, hän näkee, että siitä jää jäljelle suvunjatkaminen ja lajinsäilyminen. Halu jatkaa ihmiskuntaa on Sipilän mielestä aidosti eettinen ominaisuus. Ongelmana on

vain se, miten motivoida feministisen tietoisuuden sisäistänyt nainen synnyttämiseen ja äitiyteen: miksi nykynainen haluaisi tahrata käntensä synnyttämisen ja äitiyden likaisessa työssä, kun voi kilpailla miesten kanssa kunnikkaasta urasta suurine setelitukkuineen ja ansiomitalleineen.

Tätä ongelmaa Sipilä veivaa kirjassaan suhteellisen paljon eikä tunnu pääsevän sen kanssa oikein puusta pitkään. Välillä hän naisten synnytyshaluttomuutta pohtiessaan viittaa pahamaineiseen Shulamith Firestoneen, jonka mielestä äitiydestä luopuminen on naisen vapautumisen perusehto. Kuitenkin Sipilä Firestoneen tapaan nostaa esiin teknologian mahdollisuudet ongelman ratkaisemisessa. Tosin hän toteaa, että naisen kohdun korvaaminen koneilla ja koeputkilla manaa esiin taas uusia ongelmia. Edellä esitetty keinohedelmöitysongelma kuuluu kuitenkin itse feministisessä tutkimustraditiossa jo kauan sitten ohitettuun ensimmäiseen vaiheeseen. En ole nähnyt kenenkään nykyfeministitutkijan enää viittaavan Firestoneen muuten kuin historiallisena muistomerkkinä siltä ajalta kun feminismi vielä taapersi lapsenkengissään. Ehkä käytännön tasolla Sipilä tässäkin osuu maaliin, mutta nykyinen tieteellinen feminismi suhtautuu synnyttämiseen ja äitiyteen, ja ruumiiseen ja ruumiillisuuteen yleensä jo huomattavasti suopeammin. Nyt ongelmana on pikemminkin se, miten ylittää yksityisen ja julkisen välinen dikotomia, miten liittää toisiinsa ansiotyö ja kotielämä. Mutta Sipilän rajoittuminen feminismin ensimmäiseen ja toiseen vaiheeseen estää häntä näkemästä tätä. Tätä rajoittumista vielä pahentaa ja pönkittää se, että Sipilä ei riittävän selkeästi huomaa erottaa toisistaan feminismiä teorioiden tasolla siitä, miten ne ovat onnistuneet toteutumaan käytännössä.

### Etiikka ja ihmisyys

Sipilälle etiikka ja ihmisyys ylittävät kaikki yksilöitä erottavat dikotomiat: ikä, rotu, yhteiskunnallinen asema ja tietysti sukupuoli ovat esimerkkejä yksilöitä toisistaan etäännyttäivistä asioista. Ihmisyys ja etiikka sen sijaan toimivat yksilöitä yhdistävinä ja edellä mainittujen tekijöiden tuottamia eturistiriitoja tasoitavina asioina. Ihmisyys ja sukupuolen välistä ristiriitaa ja välimatkaa kokoonkurovana siltana Sipilä käyttää ideaa androgyniasta. Androgynian käsite on ikivanha ja se on saanut eri aikoina ja eri tilanteissa hieman erilaisia merkityksiä. Kuitenkin se on aina viitannut yksilöön kokonaisuutena: androgyninen yksilö on itsessään täydellinen ja kokonainen olento. Usein androgyniseksi on kutsuttu yksilöä, joka on pystynyt löytämään ja yhdistämään itsessään feminiiniset ja maskuliiniset puolensa, eikä tunne enää raastavaa tuskaa ja kaipuuta löytää kadotettu puoliskonsa itsensä ulkopuolelta. Tällainen androgynian käsite

esiintyi myös feminismissä 60- ja 70-luvuilla, jolloin feministit näkivät, että sukupuolisorron perinmäinen syy on yksilön rajoittuminen vain toiseen sukupuoliskoon. Sipilä kuitenkin tarkkana tutkijana huomaa sen, että androgynian käsite, joka kätkee sisäänsä feminiiniset ja maskuliiniset puolet on vielä kiinni sukupuolijajattelussa; se on vain siirtänyt sukupuolijaon yksilön ulkopuolelta yksilön sisälle. Sipilä etsii tilalle uutta käsitettä, joka olisi tässä suhteessa muotoa vailla kokonaan ja täten täysin vapaa sukupuolisuudesta. Sipilä ehdottaa, että androgynian käsitettä tulisi käyttää vain väliaikaisena siltäkäsittteenä ja siirtyä puhumaan "ihmisytydestä", joka viittaa kaikki erot ja dikotomiat ylittävään ja häivyttävään universaaliin periaatteeseen meissä kaikissa.

### Universaalisuuden ongelma

Ensivaikutelmana näyttää siltä, että Sipilä kannattaa universaalisuuden painottamisessaan ja erojen vähättelyssään perinteistä olemusajattelua ja arvo-objektivismia. Näin pitkälle hän ei kuitenkaan mene. Sipilä ei oleta, että eettiset ideaalit ja ihmisyys universaalisuudessaan olisivat ihmistodellisuuden tuolla puolen. Hän ei väitä, että eettinen "hyvä" ja "ihmisyys" olisivat jonkinlaisia platonisia yleisiä olemuksia, jotka eksistoinvat yksityisten ihmisten yläpuolella ja asettavat niille normeja ja veloitteita metafysiseltä valtaistuimeltaan. Vaikka Sipilä suhtautuu kielteisesti postmodernismiin ja siihen liittyvään eroja yli kaiken korostavaan relativismiin, hän kuitenkin olettaa, että maailma koostuu viimekädessä ihmisistä ja että sekä ihmisyys-ideaali että etiikka universaalisuusprinsippiineen on ihmisen luomus. Sipilä kyllä puhuu lähes aina hämäävästi "ihmisestä" yksikkömuodossa, mistä saa helposti sen kuvan, että kyse on jonkinlaisesta metafysisestä supersubjektista, joka elää yksityisten ihmisten yläpuolella ja luo näille moraalien. Mutta kun Sipilä käyttää "ihmisen" yksikkömuotoa myös yksilöllisyyttä yli kaiken korostavaa eksistentialismia tutkaillessaan, oletan, että "ihminen" viittaa viimekädessä yksityisiin ja konkreettisiin ihmisyksilöihin. Tämä on kuitenkin ristiriidassa Sipilän perimmäisen tavoitteen kanssa; sen että on löydettävä sellainen ihmisyys-ideaali ja eettinen kaikkien hyvä, josta kaikki olisivat yhtä mieltä ja jota kohti kaikki ponnistelisivat yhtä innokkaasti. Kun kerran ihmisyys ja etiikka ovat ihmisyksilöiden luomuksia, niin mikä takaa sen, ettei ihmisyys ja eettisen hyvän käsitteitä ole yhtä paljon kuin niiden määrittelijöitäkin? Mikä turvaa sen, ettei ihmisyys ja eettisen hyvän sisältöä tarkemmin määriteltäessä synny syviä näkemuseroja eri yksilöiden välille, jotka sitten johtavat tuttuun tapaan yksilöiden välisiin sotiin ja kahakointiin? Relativismin peikko väijyy siis Sipilänkin näkemysten taustalla. Näitä vaaroja vielä vahvistaa se, että Sipiläkin on haluton



määrittelemään, mitä "hyvä" on ja väittää jopa että "hyvän" määrittelyminen saattaa olla mahdotonta jo periaatteessa. Joskin hän toteaa, että esimerkiksi onnellisuus, laadukas elämä ja suvunjatkaminen ovat hyviä, kaikkien tavoiteltavia asioita. Mutta mikä varmistaa sen, että kaikki määrittelevät "onnellisuuden" ja "laadukkaan elämän" samalla tavalla tai ovat edes yhtä mieltä siitä, että ihmissuvun jatkuminen on arvokas asia.

Sipilä on itsekin tietoinen siitä, että eri ihmiset antavat "hyvälle" erilaisia merkityksiä. Hän yrittää ratkaista ongelman tekemällä jyrkän jaon ns. "puhtaan etiikan" ja "faktasekoittuneen etiikan" välillä. Puhdas etiikka ja hyvä ovat täysin muodollisia ja ideaalisia periaatteita vailla minkäänlaisia sisällöllisiä määreitä ja kytentää käytännön elämään. Faktasekoittunut etiikka taas koskee käytännön toimintaa ja valintoja. Esimerkiksi "hyvästä" voimme sanoa puhtaan etiikan tasolla vain sen, että se on olemassa ja että kaikkien tulee siihen pyrkiä. Faktasekoittuneesta "hyvästä" taas voimme luoda määritelmiä ja puhua yllykkyllin, kukin oman makunsa mukaan. Puhtaan etiikan tasolla "hyvä" on yksi ja universaali, faktasekoittuneen sfäärissä se hajoaa erilaisiksi "hyvyyksiksi". Sipilä esittääkin, että hänen tutkimuksensa liikkuu ainoastaan puhtaan ja ideaalisen etiikan tasolla, ja jättää faktasekoittuneen etiikan muiden, etiikan sovelluksista kiinnostuneiden pohdittavaksi. Tätä ratkaisua vastaan voisin esittää kaksi argumenttia. Ensinnäkin, jos tämä erottelu tehdään ja puhdas etiikka kohotetaan erilliseksi muodolliseksi kuvioksi ilman sisällöllisiä luonnehdintoja, niin mitä iloa ja apua siitä on käytännön toiminnan tasolla: heti kun sitä aletaan soveltaa käytäntöön se pirstoutuu erilaisiksi ja (usein) keskenään riiteleviksi etikoiksi.

Näin etiikka säilyttäisi universaalisuutensa ja muut ylevät piirteensä vain pysyttelemällä korkealla käytännön maailman yläpuolella. Mutta käytäntö etiikassa on tärkeintä, etiikkasahan on usein kysymys elämästä ja kuolemasta. Puhdas käytännön elämän tuolla puolen leijaileva etiikka ja "hyvä" supistuu täten tyhjäksi ja merkityksettömäksi abstraktioksi, josta ei ole apua silloin kun todellisia valintoja ja päätöksiä on tehtävä. Toinen vasta-argumenttini perustuu jo esittämäni kritiikkiin, joka koski Sipilän tahatonta kompastumista relativismiin. Kun Sipilä väittää, että eettiset teoriat ovat viime kädessä ihmisten rakennelmia vailla ankureita ihmistodellisuuden takaiseen maailmaan, hän samalla piilevästi myöntää sen, että myös hänen oma eettinen näkemyksensä universaalisuusihteineen ja puhdas/faktasekoittunut- etiikka dikotomioineen on vain Sipilän näkemys. Puhdas etiikka ja sen oletettu kaikkia ihmisiä sitova universaalisuus on vain yksi näkemys muiden joukossa. Ainoastaan jos Sipilä yrittäisi ja pystyisi osoittamaan sen, että puhdas etiikka ja "hyvä"

asustaa jossakin objektiivisessa todellisuudessa ihmisyksilöiden päiden tuolla puolen, hän voisi vaatia myös muita ihmisiä ottamaan sen omakseen. Näin Sipilän näkemysten taustalla kummitteleva relativismien peikko repii alas ja hajoittaa myös puhtaan etiikan koskemattomaksi oletetun sfäärin.

Näin Sipilän näkemysten taustalla kummitteleva relativismien peikko repii alas ja hajoittaa myös puhtaan etiikan koskemattomaksi oletetun sfäärin.

Sipilä tuo (ainakin osittain huomaamattaan) tähän ongelmaan vielä yhden ulottuvuuden lisää, mikä kärjistää sen äärimmilleen. Hän sanoo kirjaansa sivulla 109, että vaikka etiikka onkin ihmisten luomus, "hyvällä" on joitain piirteitä, joista kaikki voivat olla huoletta yhtä mieltä. Kukaan ei esimerkiksi pyri tietoisesti ja tahallisesti asettamaan eettiseksi päämääriseksi ympäristönsä, ainakaan kukaan ei halua tuottaa sitä itselleen. Sipilä toteaa:

"Tuntuu järjettömältä, jos ihminen ei haluaisi välttää pahaa tai suorastaan tavoittelisi sitä, kuten saatananpalvojat väittävät tekevänsä."

Samana sivuna alaviitteessä edelliseen hän jatkaa:

"Hyvän kieltämistä saati pahan palvomista on vaikea ymmärtää: pahaa ylistävän saatananpalvojan kai pitäisi toivoa tiilikiven putoavan päähänsä kadulla, ellei hän sitten luokittele tällaista tapahtumaa hyväksi."

Sipilälle, kuten useimmille meistä on siis päivänsevä se, että "hyvä" ei hajoa täysin pirstaleiksi ihmisten luomuksenakaan, vaan tietyt asiat ovat niin selvästi pahoiksi luokiteltavia, että niiden pahuutta ei tarvitse erikseen pohdita ja perustella ja että niiden tietoinen tavoittelu on ilmeisen järjetöntä ja yli ymmärryksen käyvää. Kuitenkin Sipilä sitaatin viimeisessä lauseessa vihjaa siihen, on mahdollista pitää pahaa hyvänä ja hyvää pahana. Mutta hän ei kehitele tätä eteenpäin, että joku määrittelee ja kokee hyvänä sen, mikä yleensä luokitellaan pahaksi ja toisinpäin: se että etiikka on vain ihmisten tuotetta sallii sen, että ihmiset voivat määritellä vaikka minkälaiset asiat hyväksi. Tämän valossa saatananpalvojen touhut eivät näytä lainkaan epäloogisilta ja absurdiltilta; he tavoittelevat hyvää siinä missä muutkin ihmiset, heillä on siitä vain erilainen käsitys kuin ihmisillä yleensä.

Näin Sipilän oma lähtökohdista ihmisyksilöiden asettaminen eettisten määritelmien luojiksi, lyö jalat alta hänen yleviltä eettisiltä ihanteiltaan, eikä etiikan ja "hyvän" universaalisuudesta näytä jäävän jäljelle atomiakaan.

Tämä ei kuitenkaan mielestäni ole vain Sipilän ongelma. Kaikki ylyksilölliset ja ylihistorialliset arvot ja ihanteet ovat viime vuo-

sisadalta lähtien alkaneet murtua ympäriltämme pala palalta, ja jäljelle ovat jääneet vain yksilöt kaikessa yksinäisyydessään ja ainutkertaisuudessaan. Ja tämä nähdäkseni johtaa väistämättä tietynlaiseen relativismiin. Vaikka relativismi päästää myös "pahan" sisään avatessaan ovet kaikille eettisille vakaumuksille, ovat arvo-objektivismi ja olemusajattelu niinkään saaneet paljon tuhoa ja hävitystä aikaan. Niiden nimissä harjoitettu etiikan pakko-syyttö on enemmän heikentänyt kuin kasvat-tanut yksilöitä aitoon eettisyyteen: aidon eettisen vakaumuksen perusehtohan on se, että yksilö voi vapaasti valita sen, mitä pitää hyvänä ja pahana. Eihän koko etiikkaa olisi lainkaan olemassa, ellei ihmisellä olisi vapaata tahtoa; juuri ihmisen radikaali vapaus valita mitä vain luo tarpeen etiikalle ja eettisille rajauksille. Ja tähän vapautteen liittyy väistämättä se mahdollisuus, että ihminen valitseekin "hyvän" sijasta "pahan". Tätä itse asiassa Sipiläkin monin paikoin kirjassaan painottaa, vaikka muuten ylistääkin etiikan universaalisuutta ja yhteisyyttä yli kaiken.

## Lopuksi

Sipilän teos on kuitenkin mielenkiintoinen ja haastava erityisesti feministisen keskustelun suhteen. Kirjan keskeinen teesi, jonka mukaan olisi aika suunnata katse sukupuolesta ihmisyhteeseen, on mielestäni feminismissäkin ajankohtainen. Feminismihän alunperin arvosteli perinteistä filosofiaa ja tiedettä siksi, että niiden sukupuolineutraalisuus ja kaikille avoimuus oli sukupuolineutraalisuutta ja avoimuutta vain näennäisesti. Toisin sanoen, feminismi ei pyrkinyt – vaikka usein niin väitetään – sukupuolittamaan filosofiaa ja tiedettä, vaan päinvastoin juuri siitä feminismi arvosteli perinteistä filosofiaa ja tiedettä. Feminismi paljasti perinteisen filosofian ja tieteen subjektin olevan neutraalin 'ihmisen' kaapuun piiloutunut miessubjekti, joka halusi pitää naiset ja naiseuden filosofian ja tieteen ulkopuolella. Näin feminismiin peruspäämääränä oli täydellistää ja eheyttää tämä yksipuolinen subjekti nostamalla esiin ja liittämällä siihen syrjityt naiselliset ulottuvuudet ja luoda uusi aidosti neutraali ja kokonaisvaltainen subjekti, joka pitää sisällään sekä naisellisen että miehi-sen näkökulman, ja ehkä lisäksi vielä muitakin näkökulmia. Tälle tendenssille Sipilän teos antaa uusia näkökulmia, eikä täten ole pohjimmiltaan – arvostelemaani feminismin yksipuolistamista ja vääristelemistä lukuunottamatta – ristiriidassa feminismin peruspyrkimysten kanssa.

Sipilä ei ole rajoittanut sukupuolimuurien purkamistyötään vain teorian tasolle, vaan on rohkeasti toteuttanut ihanteitaan myös käytännössä, mikä on, erityisesti akateemisessa maailmassa harvinaista. Tätä teoria/käytäntö-dikotomian ylittämistä ilmentää ehkä parhaiten Sipilän toiminta Plastic Ponyssa, joka pyr-

kii hälventämään sukupuolirajoja erikoisten vaatteiden ja meikkien avulla. Ryhmän jäsenet esittävät performansseja sonnistautuneina omituisiin ja hätkähdyttäviin asusteisiin ja meikkeihin. He ovatkin vakuuttaneet monet ihmiset siitä, että miehen ja naisen tilalle tai rinnalle on nousemassa uusi ja vielä nimeä vailla oleva olentoluokka.

*Pekka Wahstedt*

## BIOLOGIAN FILOSOFIASTA



**Matti Sintonen (toim.): *Biologian filosofian näkökulmia*. Gaudeamus, Helsinki 1998.**

347 s.

**B***Biologian filosofian näkökulmia* on tarpeellinen julkaisu, eikä vain biologissa ja etenkin evoluutioteoriassa käynnissä olevien murrosten tähden. Kiistanalaisia käsitteitä käytetään myös paljon arkikielessä tavalla, joka ei ole herkkä tieteenalan muutoksille. Luontodokumenttien yksiluotteinen kuva "luonnon tasapainosta" on tuttu esimerkki, mutta merkittävämpää lienee sellainen käyttö, johon liittyy ideologisia intimoja. Teoksen keskeisimmän teeman, evoluutioteorian, käsitteistä on muodostunut enemmän tai vähemmän tiedostettuja taustaoletuksia. Näitä oletuksia tarjotaan niin selityksiksi kuin oikeutuksiksi maailmanmenoa koskeville oletuksille.

Siksi olisikin suonut, että itsenäisten esseiden kokoelmaa olisi pyritty rikastamaan esipuheella, joka olisi tarjonnut niille paremman pääsyn, jotka eivät ole tieteenalaan vihkittyneitä. Kattava sanasto teoksen lopussa auttaa, mutta vain vähän matkaa. Tällaisenaan kirja on kokoelma keskustelupuheenvuoroja, arvokkaita kylläkin. Mutta taustalla olevan keskustelun ja rintamalinjojen selviäminen vaatii lukijalta paljon. Tämän onnistuessa kokoelma on kuitenkin valaiseva lukukokemus. Suuri osa biologian keskeisestä käsitteistöstä käydään kriittisesti lävitse, ja vaikka lukijan ennakoasenne olisi valmiiksi kriittinen, näin monipuolinen käsittely on kenelle tahansa antava.

Kokoelma on jaettu viiteen osaan. Kuten esipuheessa sanotaan, suuri osa esseistä sivuaa evoluutioteoriaa, mutta samalla ne avaa- vat laajempia näkökulmia biologissa käytyjen kiistojen käsitteelliseen taustaan. Etenkin

kaksi viimeistä osaa koskevat tällaisia yleisempiä tieteellisiä näkemyksiä.

Ensimmäinen osa "Evoluutioteoria: biologian kattoteoria" on ehdottomasti teoksen kiintoisin. *Matti Sintonen* essee "Biologian filosofia: reduktiosta päättämiseen" on evoluutioteorian historiallinen esitys, joka sitoo käsittelyn vahvasti tieteenfilosofiin näkemyksiin. Luku käy myös paremman puutteessa johdannoksi koko teokseen. Essee tekee evoluutioteoriassa käytyjä kiistoja ymmärrettävämmiksi ja korostaa sitä, että yleisestä käytöstään huolimatta sen käsitteet eivät ole yksiselitteisiä. Niitä käsitelläänkin monissa myöhemmissä esseissä. Toinen esseen tärkeä teema on reduktio ja sen vaikeus tai mahdottomuus biologissa, mitä käsitellään kattavammin viimeisessä osassa.

*Juha Tuomen* essee "Darwinin metodi ja evoluutioteoria" käsittelee evoluutioteoriaa vastaan usein kohdistettua tautologisuuden syytettä ja siitä seurannutta darwinismin ideologista leimaa. Tuomen mukaan teorian taatologinen luonne (esimerkiksi kelpoisuuden määrittely lisääntymismenestykseksi ja lisääntymismenestyksen selitys kelpoisuudella) johtuu kriitikojen omasta darwinismin tulkinnasta, ei teorian itsensä luonteesta. Essee on seuraavien rinnalla hieman valju, eikä siinä ole tarpeeksi kriittistä latausta esim. Darwinin kilpailukeskeisyyttä kohtaan. Tuomen anti on kuitenkin tärkeä kokoelman loppupuolen esseiden kannalta, sillä hän kyseenalaistaa evoluutioteorian luonteen hypoteettis-deduktiivisena järjestelmänä. Sen sijaan hän pohdiskelee löyhempää käsitteellistä synteisiä avaten tietä myöhempien esseiden pohdinoille.

*Stephen Jay Gould* käsittelee esseessään "Darwinismi ja evoluutioteorian laajeneminen" Darwinin teoriaa Tuomea kriittisemmin. Hän näkee saman darwinismin ideologisen luonteen, mutta tarkastelee sen syntyä myös Darwinin oman tuotannon kautta. Siinä on toisaalta paljon unohtettuja ja ohitettuja puolia, mutta toisaalta vanha naturalisti näyttäytyy aikansa lapsena. Keskeinen esseen väite on, että siitä huolimatta, että luonnonvalinta ja kilpailu ovat Darwinilla keskeisessä asemassa, tämän teoria ei kiellä muiden lajinkehityksen mekanismien olemassaoloa. Gould kritisoi Darwinin painotusten vaikutusta evoluutioteorian kehitykseen, etenkin vaiheittaisten pienten muutosten näkemystä (gradualismi), ja nostaa rinnalle edustamansa punktualistisen näkemyksen, joka vaiheittaisuuden sijaan korostaa pitkiä tasapainotiloja ja äkillisiä muutoksia. Kriitikistään huolimatta Gould ei kuitenkaan pyri kumoamaan Darwinia, vaan säilyttämään tämän argumentin yleisemmällä tasolla. Yksiluotteisen valintamallin tilalle on kuitenkin saatava monipuolisempi, hierarkkinen evoluutioteoria.

*Marjorie Grenen* essee "Onko evoluutio tienhaarassa?" tarkastelee evoluutioteorian

modernia synteisiä ja eri tieteenalojen vaikutusta evoluutioteorian kehitykseen. Pyrkimys on vastata kysymykseen siitä, onko näiden tieteenalojen antamissa haasteissa kyse koko evoluutioteorian perusteiden muuttumisesta vai vain teorian muunnelmasta. Tämän tieteidenvälisen dynamiikan selvittämisen lisäksi essee on hyödyllinen myös jatkon, etenkin satunnaisuuden ja lajin käsitteen ongelmien ymmärtämisen kannalta. Grenen mukaan uutta evoluution paradigmaa tai kattoteoriaa ei ole nähtävissä, eivätkä esitetyt vastaväitteet johda teoriaperustan murtumiseen vaan rikastumiseen.

**T**oinen osa "Luonnonvalinta, kelpoisuus ja sopeutuminen" uppoaa yksityiskohtaisemmin evoluutioteorian peruskäsitteiden tutkimiseen. Jos ensimmäisen osan esseet loivat monipuolisemman kuvan evoluutioteorian historiasta, kohdistuvat nämä tarkemmin yksittäisiin lajinkehitystä koskeviin oletuksiimme. *Stephen Jay Gouldin* ja *Richard Lewontinin* "Pyhän Markuksen kirkon holvikolmiot ja panglossinen paradigma: adaptationistisen ohjelman kritiikki" on rakentunut kauniin vertauskuvan pohjalle. Kirjoittajat tarkastelevat holvikaarien kannatteleman arkkitehtuurin välttämätöntä piirrettä, kaarien ja katon välissä olevia kolmioita, jotka on usein koristeltu taidokkaasi. Perusajatus on se, että omaksumiemme biologisten taustaoletusten vuoksi meidän tapamme lähteä analysoimaan lajinkehitystä on vinoutunut. Sopeutuma (kaarikolmio) itse otetaan analyysin lähtökohdaksi, eikä nähdä sen synnyttäneitä reuna-ehtoja (arkkitehtuuri). Kirjoittajien mukaan on ymmärrettävä, että rajoitus on ensisijainen, ei sopeutuma, "koriste". Taustana vallitsevalle analyysitavalle on nk. adaptationistinen ohjelma, valintaperiaatteen ylikorostus, johon Gould puuttui jo edellisessä esseessään. Ohjelma näkee luonnonvalinnan kaikkivoipana voimana, jonka tuloksena syntyy väistämättä paras mahdollisista maailmoista. Tämä onnistuu vain atomisoimalla olio *piirteiden* kokoelmaksi. Luonnonvalinnan prosessissa nämä piirteet pyrkivät optimoitumaan.

Kirjoittajien vastareaktiota voisi havainnollistaa optimise-satisfy -erottelulla: lajinkehityksessä ei ole kyse parhaimman mahdollisen ratkaisun etsimisestä, vaan tarpeeksi hyvästä ratkaisusta, hengissä pysymisestä. Tämä ei ole kuitenkaan kritiikin ainoa anti, vaan koko ajatus atomisoiduista piirteistä kritisoidaan. Eliöt ovat integroituneita, jolloin kokonaisuus tarjoaa rajoitteita kehitykselle. Yksinkertaistaen monista eliön rakenteista on hyötyä, mutta nämä hyödyt eivät ole rakenteen olemassaolon syy, kuten adaptationistinen ohjelma väittää. Kirjoittajat eivät kiistä luonnonvalinnan mekanismin tärkeyttä, mutta kiistävät adaptationismin ideologian. He sivuavat myös mielenkiintoisesti sitä, miten adaptationismista on muodostunut osa yh-



teistä kulttuuriperintöömme.

*Richard Burianin* esseessä "Sopeutuminen" näiden teemojen käsittely jatkuu. Burian haluaa selvittää sopeutuman ja sopeutumisen käsitteiden ympärille syntyneitä käsitteellisiä sekaannusta. Hänen mukaansa tämä sekaannus on juuri houkutelut syyteitä evoluutioteorian tautologisuudesta ja kehämäisyydestä. Kuten edelliset kirjoittajat, hän kritisoii vallitsevaa taipumusta olettaa automaattisesti, että sopeutumisessa on kyse valinnan tuotteesta. Adaptaation käsitteen on hänen mukaansa kyettävä erottamaan sopeutuma ja satunnaisuus, mutta toisaalta on otettava huomioon evoluution opportunistinen luonne, eli kyky kääntää yllättävä muutos eduksi. Toisaalta on erotettava historiallinen käsite sopeutuma ja ei-historiallinen käsite sopeutuneisuus (tiettyssä ajassa ja paikassa). Ilman tätä erottamista ei kyetä erottelemaan toteutuneen ja odotettavissa olevan sopeutumiskäsitteen eroa.

**K**olmannessa osassa "Lajin käsite ja kenttäbiologian ongelmat" esseiden välillä ei ole edeltävän kaltaista keskusteluvuutta. Tästä teeman löyhyydestä huolimatta molemmat esseet ovat kiinnostavia. *Paavo Voipion* "Lajin ongelma" kumpuaa lajikäsitteen aiheuttamasta filosofisesta ahdistuksesta. Hän kirjoittaa lajikäsitteen historiaa morfologisesta, muodon havainnointiin perustuvasta, biologiseen, lisääntymismekanismiin perustuvaan lajikäsitteeseen ja sen kautta uudempiin kriittisiin esityksiin. Kysymys lajin ontologisesta statuksesta on esseiden perustana. Sekä morfologinen että biologinen lajikäsite ovat kohdanneet ylipääsemättömiä ongelmia, mutta liioin evolutiiviset ja ekologiset muunnelmat eivät ole tarjonneet kestävä vaihtoehtoa. Voipio esittää uutta biologis-pragmaattista lajikäsitystä, jonka biologisena pohjana toimivat lajien *toisilleen tunnistamisen* mekanismit, kyky tunnistaa pariutumiskumppani muiden lajien joukosta. Tämä määritelmä ei nojaa vain tietoiseen tunnistamiseen, vaan kaikenlaisiin eliöiden viestintäjärjestelmiin. Etuna vanhaan lisääntymisisolaatioon nojaavaan käsitteeseen on se, että lajinmäärittely ei tapahdu negaation kautta, vaan havaittavan ominaisuuden. Tämäkin lajin määritelmä ei kuitenkaan ole immuuni edeltäjiensä ongelmille, joten sen on etsittävä tukea muualta tarpeen mukaan: evoluutiohistoriasta ja ekologisten roolien määrittelystä.

*Yrjö Hailan* "Luonnon mittaaminen: teoria ja aineisto ekologisessa tutkimuksessa" kuvastaa ekologiatieteen ideologista historiaa maastobiologian näkökulmasta. Esseiden peruslähtökohta on, että ekologisessa tutkimuksessa, kuten kaikessa tieteessä, "aineisto" on sidoksissa teoreettisiin oletuksiin sekä ideologisiin ja yhteiskunnallisiin näkemyksiin. Näkemys puhtaasta kuvauksesta on harha, jos mittarit nojaavat teoriataustaan. Tämän

harhan puolustamisen sijaan olisi luotava ekologiatieteen erityisluonteelle sensitiivinen havainnointijärjestelmä, jossa yhteys teorian ja empirian välille on aukikirjoitettu. Maastotutkimuksen historian lisäksi esseet tarttuu yleisempiin kysymyksiin siitä, mitä mieltä on inhimillisen ja luonnollisen muutoksen käsitteellisessä erottamisessa. Tässä esseessä ongelman pintaa vain sipaistaan, mutta kyse ei ole vain käytännöllisestä ongelmasta (ei "puhdasta" tutkimuskohdetta) vaan laajemmasta filosofisesta kysymyksestä.

**N**eljännessä osassa "Teleologia ja funktionaalinen selittäminen" esitetään kaksi näkemystä funktion käsitteestä ja funktionaalista selittämisestä. Tämä osa olisi ollut mielenkiintoinen, mutta esseiltä olisi toivonut enemmän herkkyyttä aiemmin käsitellyille teemoille. Nyt tuskallisen monessa kohtaa lukija haluaisi kehottaa kirjoittajia palaamaan vaikkapa Gouldin ja Lewontinin esseeseen. Tämä koskee etenkin *Larry Wrightin* esseitä "Funktio", jossa on hyviä ajatuksia, mutta kokonaisuus ei tähän kokoelmaan istu. Esseiden lähtökohta on funktion (sekä toiminnan että tehtävän merkityksessä) käsitteen monimielisyys. Wright tarkastelee funktion ja päämäärän suhdetta, satunnaista ja funktionaalista toimintaa sekä luonnollisen ja tietoisien funktion eroja ja yhtäläisyyksiä. Tarkoituksena on luoda tietoisuudesta riippumaton funktion käsitteen määritelmä. Etenkin kirjoittaessaan syntyhistoriasta funktion määrittämisen perusteena Wright horjuu pahasti, hänen lajikehityksen käsitteensä nojaa lähes täysin luonnonvalinnalle eräänlaisena "tietoisien" suunnittelun analogiana. Joissain tilanteissa analogia voi toimia, mutta käsite ohittaa täysin edeltävän valintakeskeisyyden kritiikin.

*Robert Cummins*in "Funktionaalinen analyyssi" sopii paremmin kokoelman muiden esseiden rinnalle. Lähtökohta on Hempelin klassisen funktion käsitteen kritiikki, jossa Cumminsin mukaan sulautetaan funktio olemassaolon syynä ja toimintana järjestelmässä. Cumminsin mukaan funktionaalinen toimiminen jossain järjestelmässä ei sinänsä selitä asian alkuperää, vaan selityksen kohteeksi on otettava järjestelmä kokonaisuudessaan. Tässä Cummins osuu hyvin lähelle Gouldin ja Lewontinin käsityksiä.

Viides osa "Reduktio ja tieteen ykseys" on kiinnostava, ja vaikka se edellisen osan tavoin muodostaa itsenäisen aihepiirinsä, se soveltuu hyvin kokoelmaan. Molemmat esseet kritisoivat perinteisen reduktionistisen teesin soveltamista biologiaan. *Alexander Rosenbergin* esseet "Biologisten käsitteiden päättäminen" ehdottaa *päättämisen* (supervenience) käsitettä reduktion sijaan kuvaamaan eri biologisten teorioiden kuin tarkastelutasojen suhdetta. Etenkin toisen osan esseiden rinnalla hänen esimerkinsä, kelpoisuus, on mielenkiintoinen. Kuten mainitun osan kir-

joittajat, hänkin lähestyy teemaa tautologia-syytösten kautta, mikä viimeistään kertoo tämän hyökkäyksen aiheuttamasta hämmennyksestä. Rosenbergin mukaan kelpoisuus on olion määriteltävissä oleva funktionaalinen ominaisuus, ei vain hyödyllinen fiktio. Sitä ei voida kuitenkaan redusoida mihinkään tiettyyn ominaisuusjoukkoon, sillä evoluutiolle on ominaista kyky toteuttaa sama tehtävä useilla toisistaan riippumattomilla tavoilla. Rosenbergin mukaan reduktionistien väitteet voivat toimia jollain teoreettisella tasolla, mutta ne hävittävät kaiken hyödyllisen informaation muodostuessaan loputtomiksi tapauskertomuksiksi. Päättämisen käsite jättää reduktionistille edes vakaumuksen, joskaan ei käytäntöä. Joka tapauksessa jää hieman epäselväksi, onko päättäminen loppujen lopuksi enempää kuin yksi uusi sana kuvaamaan vanhaa ongelmaa.

*Harold Kincaidin* "Molekyylibiologia ja tieteen ykseys" on saman asian aggressiivisempi kuvaus. Kincaid tutkii molekyylibiologian ja biokemian suhdetta reduktiokriittisesti. Hänen mukaansa yritys redusoida biologinen kohtaa ongelmia, jotka eivät ole vain käytännöllisiä (tieteen menetelmien puutteellisuus), vaan käsitteellisiä. Perusvaikeutena on biologisen ykseyden takaa löytyvä biokemiallinen moneus, joka selittyy aiemmin mainitulla evoluution opportunistisella luonteella. Reduktiolle on siten aina useita vaihtoehtoja, molekyylibiologian tapauksessa kirjaimellisesti miljardeja. Kuten Rosenberg, hän näkee reduktion muuttuvan hyödyttömäksi erilaisten toteutumien luetteloksi. Biologian reduktio lisäksi hävittäisi lukuisia heuristisia mahdollisuuksia, sillä redusoidessaankin biokemia nojaa biologisiin ongelmanasetteluihin, tavallaan edellyttää korkeamman asteen selitysten olemassaoloa. Kincaid kuvailee biologisten tieteiden ei-reduktiivista ykseyttä, joka muistuttaa Rosenbergin päättämistä, mutta jälkimmäinen lienee Kincaidille liian löysä käsite. Hänen mukaansa molekyylibiologia on malliesimerkki nk. integroituneesta tasojen välisestä teoriasta, jonka oman ontologisen statuksen voi asettaa kyseenalaiseksi, mutta jonka olemassaolo sekä ylemmän että alemman asteen teorioille on tärkeää.

## SEMIOTIIKAN UUSIA SUUNTIA



Eero Tarasti: *Sävelten sankareita – eurooppalaisia musiikkiesseitä*. WSOY, Helsinki 1998. 244 s.

Irma Vierimaa, Kari Kilpeläinen ja Anne Siivoja-Gunaratnam (toim.): *Siltoja ja synteesejä. Esseitä semiotiikasta, kulttuurista ja taiteesta*. Gaudeamus, Helsinki 1998. 403 s.

Professori Eero Tarastin tutkimustyö sai viime syksynä huomiota osakseen kahden kirjan muodossa. Tarasti itse julkaisi esseekokoelman *Sävelten sankareita*, johon hän on alaotsikon mukaisesti koonnut "eurooppalaisia musiikkiesseitä". Hänen 50-vuotispäivänsä kunniaksi julkaistiin mittava juhlakirja *Siltoja ja synteesejä*, jonka monipuolinen aiheisto kuvastaa osuvasti Tarastin tutkimusten monipuolisuutta. Hän ei näet ole vain musiikkitieteilijä vaan myös semiotikko – Kari Salosaaren juhlakirja-artikkelin innoittamana häntä voisi kutsua Suomen semiotiikan isäksi –, ja semiotikkona hän on käsitellyt taiteen ja kulttuurin kiinnostavimpia aloja: kirjallisuutta, filosofiaa, psykologiaa, mytologiaa, arkeologiaa jne.

Artikkelikokoelma *Sävelten sankareita* on kiehtova kokoelma Tarastin viimeaikaisista tutkielmista ja esitelmistä. Kirjasta voi erottaa kaksi tärkeää painopistettä: Richard Wagner sekä jälkikolonialistinen musiikintutkimus. Tarastin Wagner-ihailu on yleisesti tiedossa, ja Wagner-aiheisia esseitä on kirjassa useita (keskeisimpinä "Wagnerin puolustus" ja "Brünnhilden valinta") ja näiden vastapainona pieni essee Johannes Brahmsista. Kieltämättä Wagner on innoittanut Tarastia kiehtovampiin kehitelmiin. Kun hän analysoi Wagnerin *Valkyrian 2.* näytöstä ja ottaa huomioon musiikillisen kudoksen ja näyttämötahtumat, käy Wagnerin "kokonaistaideteoksen" kompleksisuus havainnollisesti ilmi, esimerkiksi se kuinka elimellisesti musiikki liittyy tahtumiin: "Orkesteria voi pitää Wagnerilla eräänlaisena kollektiivisena aktorina, jonkinlaisena super- tai arkkiaktorina, näyttämön aktorien rinnalla" (*Sävelten sankareita*, s. 80).

Vaikka kirjoittajan Wagner-ihailu ei ole ylikorostunutta, voisi seuraavasta käsituksesta kuitenkin olla eri mieltä:

"[...] W[ag]nerin draamat ovat siten rakennettuja, että jokainen kohtausta tulee toteuttaa niin tarkoin kuin mahdollista hänen partituuriin

kirjoittamiensa viitteiden mukaan. Ainoastaan ohjaus, joka noudattaa hänen omia ohjeitaan, voi olla tyydyttävä ja tuottaa oikean vaikutuksen." (S. 79.)

Asiaa ei voitane ajatella aivan noin jyrkästi. Hermeneutiikan opetusten mukaan teoksella voi olla muitakin merkityksiä kuin historiallisesti alkuperäinen merkitys; säveltäjän tahdon mukainen esitys on yksi lukuisista mahdollisuuksista, eikä välttämättä juuri se tuota aikojen muuttuessa "oikeaa vaikutusta" – mitä tämä sitten onkin.

Kansallisuuteen ja nationalismiin liittyvät kysymykset tuntuvat yhdistävän molempia teoksia, esseekokoelmaa ja juhlakirjaa. Esseissään Tarasti käsittelee Jean Sibeliuksen kansainvälistä reseptiä aivan uudesta näkökulmasta, jota hän luonnehtii jälkikolonialistiseksi. Me suomalaisethan olemme pienenä kansakuntana olleet kovin arkoja sen suhteen, mitä meistä ulkomailla ajatellaan, ja Sibeliuksen musiikin vastaanotto on ollut kriittinen paikka: Keski-Euroopassa – Saksassa ja Ranskassa – Sibeliuksen musiikkiin on suhtauduttu ylenkatseellisesti ja säveltäjä on suljettu klassisen kaanonin ulkopuolelle jopa pilkallisin äänenpainoin (René Leibowitz, "Sibelius – le plus mauvais compositeur du monde"; T. W. Adorno, "Glosse über Sibelius"). Tarasti erittelee näitä kirjoituksia ja osoittaa niissä piileviä rasistisia, essentialistisia, kolonialisoivia ennako-oletuksia. Adorno torjui Sibeliuksen jyrkästi, mutta perusteet ovat kiistanalaisia: hän moittii Sibeliusista siitä, ettei tämä osaa kirjoittaa kunnon koraalisatsia; mutta kun Wagner kirjoittaa kunnon koraalisatsia, sekin antaa aiheen moitteisiin.

Silkkojen musiikillisten piirteiden nojalla Sibeliuksen musiikki ei eroa muusta eurooppalaisesta musiikkiperinteestä, mutta musiikkiarvostelijat ja -kirjoittajat ovat lähes pakonomaisella vimmalla liittäneet kaiken Sibeliuksen musiikin suomalaiseen luontoon, Kalevalaan yms. ja näin latistaneet sen yleisinhimillisiä piirteitä. "Sibelius rajataan tarkasti tiettyyn paikkaan liittyväksi erikoisuudeksi" (s. 145). Tarasti huomauttaa eräistä amerikkalaisista kirjoittajista, että heidän kirjoituksensa ovat "harrastelijamaisuudessaan enemmän kulttuurisemioottisesti paljastavia tuodessaan esiin piileviä stereotyyppioita" (s. 185). Olin Downes oli ensimmäisiä jälkikolonialistisia kritikoita, jotka arvioivat Sibeliuksen ja muiden "eksoottisten" säveltäjien, kuten Heitor Villa-Lobosin, musiikkia sen omilla ehdoilla.

Saksalaiset kriitikot ovat käyttäneet hiukan toisenlaista strategiaa. He kirjoittavat saksalaisen musiikin historiaa mutta antavat ymmärtää, että kysymys on musiikinhistoriasta ylipäänsä (esim. Hans Eggebrecht).

"Jokainen sellainen kertomus, joka pyrkii häivyttämään kertojan roolin taka-alalle ja tekeytymään yleispäteväksi viestiksi, joka perustuu itse asioiden olemukseen, luontoon, pyrkii vain kätkemään kyseisen diskurssin ideologisen kytkennän" (s. 149).

Jälkikolonialistinen tutkimus pyrkii paljastamaan diskurssin taustalla piileviä alistuskytkentöjä. Varsin osuvasti Tarasti huomauttaa:

"Ei ole niin pientä ja alistettua yhteisöä, ettei se voisi vuorostaan esiintyä kolonialisoijana kaikkine sen diskurssiin kuuluvine aseineen (suomalaiset Baltiassa ja Karjalassa, virolaiset inkeriläisiä tai setukaisia kohtaan)" (s. 142).

Suomessa sama suhtautumistapa näkyy vaikkapa silloin kun Martti Pokelan kamarimusiikkia ei haluta tarkastella sen omilla ehdoilla vaan säveltäjää pidetään vain pelimannina. Tästä paljastuu oivallisesti, mistä essentialismissa on kysymys: halutaan määrittää ilmiön merkitys joutumatta kosketuksiin ilmiön kanssa – se olisi turhan vaivalloista, ja tarkastelija saattaisi jopa joutua tarkistamaan käsityksiään.

Jean Sibeliuksen musiikin ulkomaalaista vastaanottoa on siis leimannut vahva idealistinen perusvire, kun musiikin luonne on haluttu määrittää taustan perusteella. Tämä on joko ohjannut torjumaan Sibeliuksen tai suhtautumaan häneen alentuvasti "pohjoisena erikoisuutena".

Kansalliset aiheet ovat esillä myös juhlakirjassa *Siltoja ja synteesejä*. 150-vuotiaasta *Maamme*-laulusta kirjoittavat paitsi Tarasti myös Erkki Salmenhaara ja Vilmos Voigt. – *Siltoja ja synteesejä* on erinomaisen onnistunut ja runsas juhlakirja, monin paikoin kirjoitettu erittäin sujuvasti. Tarastin oma tutkimustoiminta on tarjonnut virikkeitä useiden eri alojen tutkijoille: musiikkitieteilijöille, historioitsijoille, semiootikoille, filosofeille ym. Kirjoittajia on 34.

Aiheisto laajenee inhimilliseen suuntaan, kun puoliso Eila Tarasti ja prof. H. K. Riikonen esittelevät Tarastia aviomiehenä ja lapsuudentoverina. Tarasti ja Riikonen ovat hiljattain julkaisseet nuoruuden kirjeenvaihtoaan kirjana (*Eero ja Hannu*, Yliopistopaino 1998). Juhlakirjan kiinnostavimmat artikkelit käsittelevät Sibeliusista, "karvalakkioopperoita" ja kansallisuuskysymyksiä. Mikko Heiniö on tutkinut ns. karvalakkioopperoiden – Joonas Kokkosen *Viimeisten kiusausten* ja Aulis Sallisen *Ratsumiehen ja Punaisen viivan* – kansainvälistä vastaanottoa diskurssianalyttisesti näkökulmasta. Me suomalaiset olemme kovin kiinnostuneita siitä, mitä meistä maail-



malla ajatellaan. Heiniö tarkastelee, miten lehtikirjoittelussa on pohdittu ja vatvottu ulkomaalaisten mielipiteitä.

Veijo Murtomäki tarkastelee Sibeliuksen *Metsänneidon* eroottista taustaa. Tällaisiin "näennäisfreudilaisiin" spekulatioihin pitää nee kuitenkin suhtautua hienoisin varauksin. Murtomäki käsittelee säveltäjän ja musiikin suhdetta seuraavasti: "Mitä ilmeisemmin [*sic*] kromaattinen melodia ja Tristan-sointu viittaavat Sibeliuksen 1890-luvun tuotannossa toistuvasti kiellettyyn rakkauteen sekä siihen liittyvään traagiseen, 'balladimaiseen' päätökseen" (*Siltoja ja synteesejä*, s. 100). Tällaisissa tulkinnoissa rinnastetaan liian yksioikaisesti säveltäjän elämäkerta ja musiikin käänneet. Paitsi että tämä latistaa musiikkia ja lyö lukkoon yhden tietyn tulkinnan, tässä myös tyydytetään kyseenalaisella tavalla yleisön tirkistelyviettyämyksiä.

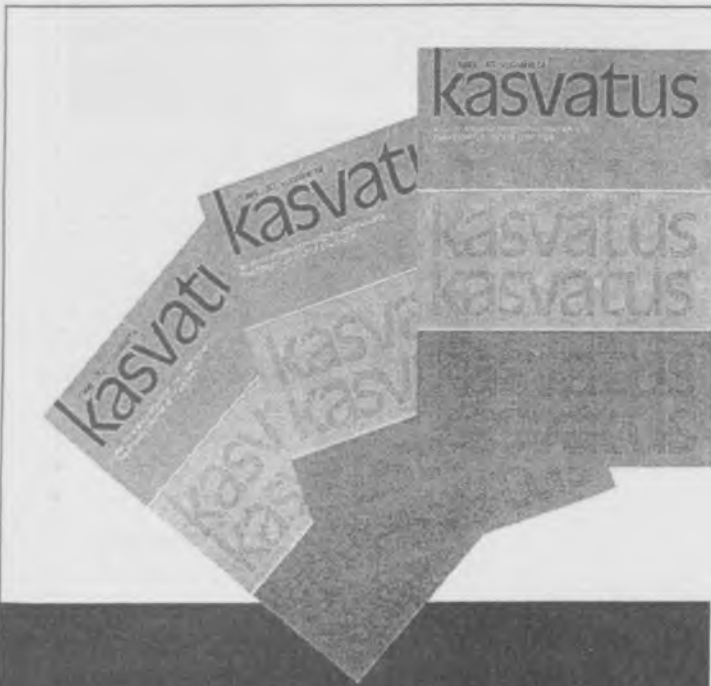
Ongelmallinen on myös se rekonstruktio,

joka säveltäjän persoonallisuudesta tarjotaan; jää selvittämättä, missä määrin kirjoittaja on tiedostamattaan projisoinut omaa persoonallisuuttaan tutkimuskohteeseen. Myös rekonstruktion säännöllisyys herättää epäilyksiä: säveltäjän elämänvaiheet heijastuvat musiikista sellaisenaan, muutta mutkitta; kohdehenkilö on aina esimerkillisen heteroseksuaalinen; 1890-luvun ihminen aivan samanlainen kuin 1990-luvun ihminen. Tässä havainnollistuu oikeastaan myös se, mitä Tarasti kritisoi omassa kirjassaan: Sibelius kohotetaan ikonin asemaan ja mitättömimmätkin arkiasiat ja käytöspiirteet ja teot saavat yhtäkkiä jättimäiset mittasuhteet (*Sävelten sankareita*, s. 170–176).

*Siltoja ja synteesejä* on sikäläkin tyyppinen juhla-kirja, että kokonaisuus on hieman hajanaainen; kukin kirjoittaja kulkee viime kädessä omaa polkuaan. Kansallisten kysymysten ympärille voi silti ryhmittää muutaman kiinnostava-

van artikkelin: Robert Kajanuksen pienoiselämäkerta (Matti Vainio), Martin Wegeliuksen pienoiselämäkerta (Seija Lappalainen), karjalaiset kirjallisuudessamme (Maija Lehtonen), G. P. Telemann ja kansalliset kulttuurit (Tomi Mäkelä). Ajankohtaisia aiheita ovat Diana-ilmiö (Hannele Koivunen) sekä musiikki ja hyödykkeistyminen (Erkki Pekkilä). Matti Klinge flaneeraa Pariisissa (Les Ballets Russes). Pirkko Moisala tarkastelee musiikkitiedettä uusien haasteiden (feminismin) edessä ja muistuttaa, että niinkin epäpoliittinen tiede kuin musikologia "on aina positioitunut" (*Siltoja ja synteesejä*, s. 328). Näillä huomioillaan Moisala viitoittaa musiikkitieteelle samanlaista suuntaa kuin Tarasti viimeaikaisissa tutkimuksissaan: kohti ideologista kritiikkiä.

Markus Lång



**KASVATUS** on edelleen tutkijoiden, opettajien, kasvattajien, opiskelijoiden ja opetushallinnon työntekijöiden oma kasvatustieteellinen ammattilehti.

**KASVATUS** julkaisee vuosittain noin 50 kasvatustieteiden ja koulutuksen teoriaa ja käytäntöä käsittelevää artikkelia ja katsausta, alan uutisia, puheenvuoroja ja kirjallisuusarvioita.

# KASVATUS ON TÄNÄ VUONNA ALOITTANUT JO 30. VUOSIKERTANSA



Tilaukset:

Aikakauskirja *Kasvatus*  
Koulutuksen tutkimuslaitos

Jyväskylän yliopisto  
PL 35

40351 JYVÄSKYLÄ

Puh. (014) 260 3210

Faksi (014) 260 3241

Sähköp. raiskila@piaget.jyu.fi

# Filosofinen aikakauslehti *niine'näin*



**4/98** Larochele, *Mitä tekijän-  
oikeudesta jää jäljelle?*; Laari, *Foucault, Wahlstedt, Seksuaalisuuden historiaa*; Rauno Huttunen, *Indoktrinatiivisista opetuksista*; Salmela, *Korvako indoktrinatio opetuksenä*; Vainio, *Sofian ja sokrateen virtuaalimaailma*; Lappalainen, *Politiittinen arviointi*; Virtanen, *Karvainen mestari*; Lähde, Val Plumwoodin haastattelu; Vaden, *Oksasen haastattelu*; Flew, *Teologian falsifikaatio*; Lähde, *Marcus*; Passmore, *Fanattisuus, suvaitsevaisuus ja filosofia*; Valdes, *Onko moraalista järkevyyttä matiteettoman moraalin mittapuiksi jne.*



**3/98** von Wrightin haastattelu; Wittgenstein, *Otteita muistiinpanoista*; Uschanov, *Tractatus logikan kritiikkina*; Kuusela, *Wittgensteinin kielipillinen filosofia*; Ahonen, *Wittgenstein ja formalismi*; Tukiainen, *Ylevä ja banaali etiikka*; Wittgenstein bibliografiaa; Pihström, *Jaakko Hintikka*; Hankamäki, *Rakkauten filosofiaa*; Filosofian reaalkoe 1998; Tomperi, *Sivistyskellinen kasvatustajattelu*; Nevanlinna, *Kananluta ja pyykinpesu*; Kuçuradi, *Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus*; Aarnio, *Laki, oikeus ja oikeudenmukaisuus jne.*



**2/98** Oksala, *Aristoteleen Poetiikan kolmas tuleminen*; Sarsila, *Vivat ars oratoria et moriatur, nisi bene vixerit*; Palonen, *Kääntöfenno-maniaa*; Kallinen, *Fysiikka: Aristotelisen luonnontieteen perusteet*; Pekonen, *Mihin metafysiikka enää tarvitaan?*; Luoma, *Michèle Barretin haastattelu*; Husa & Suoranta, *Bruno Latourista*; Läng, *Väkiavallan ruumiintavaus*; Silkelä, *Tunteiden filosofinen ongelma*; Ruoho, *Mikko Salmeen haastattelu*; Whorf, *Hopiintiaanien maailmankäsitteiden malli*; Arho, *Kuvia musiikista jne.*

## *niine'näin* filosofinen aikakauslehti

**1/98** Burke, *Johdatus makuun*; Kotkavirta, *Kantin Prolegomena eli vaikeus popularisoida filosofiaa*; Korhonen ja Vilkkio, *Kant ja formaalinen logiikka*; Jylhämä, *Elämäiskaupunki*; Passinmäki, *Kaupunkisuunnittelun erilaisia lähestymistapoja*; Karjalainen, *Kaupungin eri olomuotoja*; Nyman, *Kaupunki luontona*; Nevanlinna, *Mistä kaupunki vaikeenee, siitä on puhuttava*; Pylkkö, *Suomen kieli...*; Hannula, *Taide ja filosofia*; Ojakangas, *Karvainen ja poliittisuus*; Kakkori, *Heidegger taideteoksesta*; Reiners, *Kirjettä maanpaosta jne.*



**4/97** Hume, *Tragediasta: Jylhämä*, Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia; *Mäyrä*, *Tragedian daimonista tekstin demonisuuuteen*; *Laine*, *Tragedian etiikka*; *Bahtin*, *Shakespearesta*; *Pumpjanski*, *Dostojevski traagikkona*; *Pumpjanski*, *Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa*; *Kiteppä*, *Sokal*, *Kvanttigravitaation hermeneutiikka*; *Vehkavaara*, *Huijauksia vai konstruktioita*; *Birnbaum*, *Läpituokea katsa*; *Vehkavaara*, *Sympaattinen johdatus Toulminin filosofiaan*; *Laitinen*, *Johdatus alkoholisin filosofiaan jne.*



**3/97** Alanen, *Pohjoismaiden naiset filosofissa*; Haaparanta, *Feministisen politiikan mahdollisuuden ehdoista*; Rantonen, *Muukalaisnaiset materiaana*; Kosonen, *Flyvä Irigaray*; Heinämaa, *Pinnan liikettä*; Kylmänen, *Suomenkielistä feminismiin ja filosofian kirjallisuutta*; Elo, *Filosofia reaalikokeessa*; Tomperi, *prologi*; Rée, *Kääntäjän paluu*; Engel, *Voiko analyttinen filosofia olla ranskalaista?*; Klinger, *Mestari-ajattelijoista vailla valtiota*; Tuusvuori, *Mannermainen / analyttinen*; Siukonen, *Taitteen ääkkönen*; *Baumanin haastattelu*; *Peuhu*, *Naturalistinen manifesti*; *Varto*, *Adolf Reinach jne.*



**2/97** Hegel, *Hengen fenomenologia: johdanto*; *Stegmaier*, *Hengestä...*; *Hume*, *Maun ja passion herkkyydestä*; *Kuuskoski*, *Sokrateen viimeinen viisi*; *Alanen*, *Lääketiede tieteenä*; *Konttinen*, *Toden näköistä elämää*; *Varto*, *Onko kloonaminen eettinen ongelma*; *Rauhala*, *Sairauden käsite...*; *Kaltiala-Heino*, *Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito*; *Sajama*, *Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys*; *Suominen*, *Terveydestä tarpeena*; *Kuusela*, *Laadun metafysiikka...*; *Uurimo*, *Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella jne.*



**1/97** *Aristoteles*, *Retoriikasta*; *Palonen*, *Sofistiikka filosofian vaihtoehtona*; *Mehkonen*, *O-taio*; *Vauhkonen*, *Matkailupu retoriikan valtakuntaan*; *Sihvola*, *Pelkkää retoriikkaa*; *Lappalainen*, *Politiikan tyylikyys*; *Hume*, *Puhe-taidosta*; *Lähde*, *Radikaalin ekologisen filosofian kiistoista*; *Derrida*, *Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa*; *Nikander*, *Merkkien loputon leikki*; *Varto*, *Vastuu aidsin aikakaudella*; *Kainulainen*, *Ajka vaatii vapautta...*; *Rauhala*, *Tajunnan tutkimusta...*; *Laari*, *Subjektin ideologian myllyssä jne.*

## TILAAAN FILOSOFISEN AIKAKAUSLEHTI *niine'näin*

Tilaukset myös netistä [www.netn.fi](http://www.netn.fi)

- Tilaan filosofisen aikakauslehti *niine'näin* vuodeksi 1999 (140 mk/4 numeroa).
- Tilaan filosofisen aikakauslehti *niine'näin* vuosikerran 95/96/97 hintaan 100 mk/vuosikerta (Vuosikerta '98 hinta 120 mk). Ympyröin haluamani vuosikerran.
- Tilaan filosofisen aikakauslehti *niine'näin* irtonumerot (1994-98) \_\_\_\_\_ (ä 30mk).

Nimi \_\_\_\_\_

Osoite \_\_\_\_\_

Postinumero ja -paikka \_\_\_\_\_

Päiväys ja allekirjoitus \_\_\_\_\_

Vastaanottaja  
maksaa posti-  
maksun

*niine'näin*

PL 730

Vastauslähetyt

Sopimus 33100 - 4031

33103 TAMPERE



## TAMPERE-TALON SUURI FILOSOFIATAPAHTUMA 22.-23.5.1999

### GLOBAALI ETIIKKA - MIKÄ IHMISIÄ YHDISTÄÄ

**Lauantai 22.5.99 klo 10.15 - 13.00**

Professori Hans Küng: **Human Rights and Responsibilities in Global Perspective**  
Emeritusarkkipiispa John Vikström: **Uskontojen rooli globaalien etiikan kehityksessä**  
Professori Hidé Ishiguro: **Global Ethic and Cultural Differences**

**Sunnuntai 23.5.99 klo 9.15 - 12.00**

Professori Ilkka Niiniluoto: **Voivatko järki ja moraali olla universaalisia?**  
Sosiologi Thanh-Dam Truong: **The Human Body and Global Ethic**  
Professori Ulla-Maija Kivikuru: **Media maailman määrittäjänä**

#### Symposiot:

##### Lauantai

14.00 - 16.00

##### **Uskontojen ja kulttuurien törmäys - mistä vaihtoehto**

Professori Reijo E. Heinonen: *Miksi ei fundamentalismi*  
Professori Sami Pihlström: *Etiikka ja uskonto - ytimessä yksilö?*

15.00 - 17.00

##### **Gloaalien markkinatalouden kasvot**

Dosentti Jan-Otto Andersson: *Tasa-arvo globaalissa markkinataloudessa*  
Valt. tri Marjaana Kopperi: *Onko globaalitaloudessa tilaa eettiselle liiketoiminnalle?*

16.00 - 18.00

##### **Historian opetukset**

Dosentti Aino Katermaa: *Hyvä ja paha historiassa*  
Professori Juha Siltala: *Vapaus, veljeys, tasa-arvo 210 vuotta - ihmisoikeuksista kilpailun esteiksi*

19.00 - 22.00

Elokuva: *Kohtalo*, tarjoilu, väliaika

##### Sunnuntai

13.30 - 15.30

##### **Arvokasvatus**

Tekn. iis. Helena Kekkonen: *Kasvatus voi sitoa pahan - miten?*  
Tutkija Tuukka Tomperi: *Kohti moraalisuutta merkitysyhteyksissään*

14.30 - 16.30

##### **Median vastuu**

Päätoimittaja Tapani Ruokanen: *Median maailmat ja todellisuus*  
Kulttuuritoimituksen esimies Maila-Katriina Tuominen: *Kenen media, sen maailma*

15.30 - 17.30

##### **Minne valta kuuluu, siirtyy tai pakenee**

Professori Jorma Sipilä: *Vihattu ja rakastettu valta*  
Professori Leila Haaparanta: *Sivistys ja valta*

Lippujen hinnat: Viikonloppu 220,- mk, yksi päivä 130,- mk, opiskelijat, eläkeläiset ja työttömät 50 %.  
Tiedustelut puh. (03) 243 4111.

## TOLLE, LEGE (ELI OTA JA LUE)

"Est profecto animi medicina, philosophia: cuius auxilium non, ut in corporis morbis, petendum est foris; omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus elaborandum est. Quamquam de universa philosophia, quantopere et expetenda esset et colenda, satis, ut arbitror, dictum est in Hortensio."

(Cicero, Tusculanarum disputationum liber III)

"Filosofia todellakin on mielen lääkettä, jonka apua ei ole haettava ulkoa kuten ruumiin sairauksissa; on uurastettava kaikkien niiden väkevien apukeinojen avulla, joilla voimme tervehdyttää itse itsemme. Katson kuitenkin, että kaikesta filosofiasta, sikäli kun sitä pidetään tärkeänä tutkia ja harjoittaa, on jo sanottu aivan kylliksi Hortensiuksessa." (Cicero, Tusculumilaisten filosofisten keskustelujen 3.kirja)

"... ab undeciesimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis Hortensio, excitatus eram studio sapientiae, et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cuius non inventio, sed vel sola inquisitio iam praeponebatur erat etiam inventis thesauris regnisque gentium...."

(Augustinus, Confessiones, liber VIII)

"...yhdeksänneistöistä ikävuodestani lähtien, luettuani Ciceron Hortensiusta, olin herätetty tavoittelemaan viisautta. En kuitenkaan ollut vielä vaihtanut maisen onnen tavoittelua viisauden etsimisen vapauteen, vaikka jo totuuden etsiminen eikä sen löytäminen olisi ollut asetettava kaiken maailman aarteiden ja valtakuntien edelle....." (Augustinus, Tunnustusten 8. kirja)

*Aurelius Augustinus* (354-430) tunnustaa *Hortensiuksen* herättäneen hänessä elinikäisen palon totuuden etsimiseen. Hortensius on eräs niistä antiikin kirjallisuuden lukuisista teoksista, joista tunnetaan enää vain katkelmia tai viitteitä. Kadonneiden teosten laajaan luokkaan kuuluu myös esimerkiksi Aristoteleen, Herakleitoksen ja Demokritoksen teoksia. Löytyessään monet näistä saattaisivat tuottaa filosofianhistorian tutkimukselle jopa käänteentekeviä muutoksia. Kuitenkin nykymediassa vaikkapa juuri Hortensiuksen löytymisen (mikä on siis edelleen mahdollista) varsinainen uutisarvo rajoittuisi korkeintaan kuriositeetiksi tai loppukevennykseksi muiden uutisten tulvan vuoksi.

Monien kadonneiden teosten vaikutushistorian spekulointi voi laittaa mielikuvituksen liikkeeseen. Entäpä jos Augustinustinuksen "sytyttänyt" Hortensius olisikin hävinnyt jo Ciceron aikana tai että se ei olisi tullut koskaan kirjoitetuksi? Olisikohan Aurelius Augustinus tällöin jäänyt vain erään jo unohdetun retoriikan opettajan jo unohdetuksi nimeksi? Jos näin olisi ja jos keskiajan aatemaailman eräät "kivijalat", nimittäin teokset *Confessiones* ja *De Civitate Dei*, olisivat jääneet kokonaan kirjoittamatta, millainen mahtaisi ollut olla keskiajan Euroopan uskonnollinen, poliittinen ja tieteellinen ilmapiiri? Olisiko ristiretkiin löytynyt pontta? Entäpä olisivatko erään protestimielisen saksalaisen augustinolaismunkin kauaskantoiset edesottamukset jääneet näkemättä? Entä olisikohan nk. latinalaisen Amerikan eurooppalaistaminen voinut sujua edes vähän *humaanimmin*? Varmaankaan edellä fantasiaidussa kontrafaktuaalisessa maailmassa ei ainakaan Erasmus Rotterdamilaisen mm. Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen näkemyksiä oikeutetusta sodasta kritisovaa *Querela pacis* (vapaasti suomennettuna *Rauhanvoivottelu*) -nimistä pikku kirjasta olisi koskaan ilmestynyt.

*Mikko Leinonen*