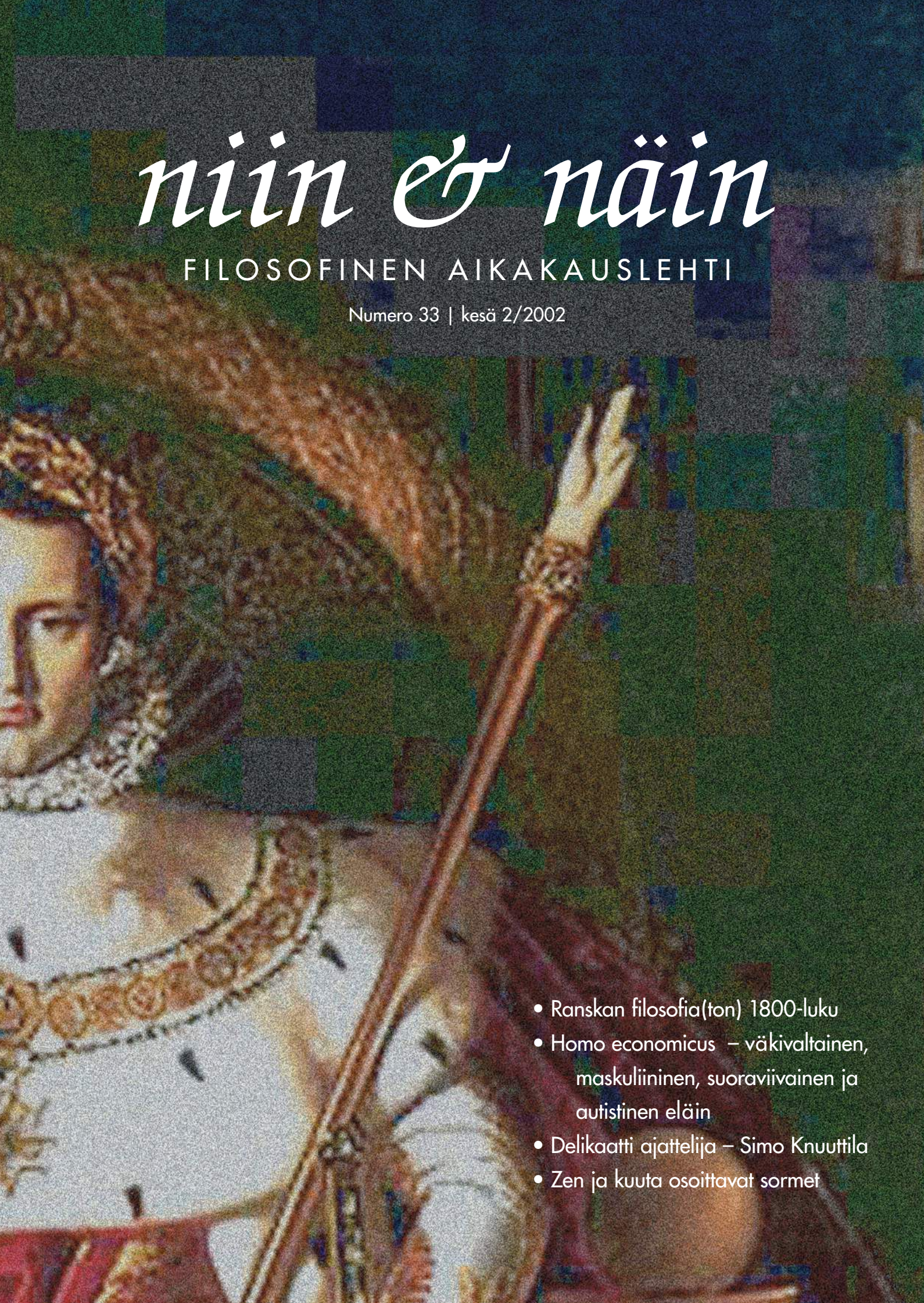


niin e' näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Número 33 | kesä 2/2002

- 
- Ranskan filosofia(ton) 1800-luku
 - Homo economicus – väkivaltainen, maskuliininen, suoraviivainen ja autistinen eläin
 - Delikaatti ajatteliija – Simo Knuuttila
 - Zen ja kuuta osoittavat sormet

niin & näin

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

Toimituskunta

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

Toimitusneuvosto

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

Tilauhinnot

Kestotilaus 12 kk 25 euroa
ulkomaille 34 euroa
Lehitoimiston kautta tilattaessa
lisämaksu. Kestotilaus jatkuu
uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti
tilauksensa tai muuttaa sen
määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa
vuodessa.
Tilaus- ja osoiteasiat
Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh.
03-362 3185 (k.)
Markkinointi Sami Syrjämäki, puh.
050-5400268
Ilmoitushinnat 1/1 sivu 330 euroa,
1/2 sivua 200 euroa, 1/4 sivua 110
euroa, takasisäkansi 400 euroa
Maksut ps-tili 800011-1010727
Julkaisija Eurooppalaisen filosofian seura ry
Ulkoasu ja taitto Kimmo Jylhä
www-sivut Samuli Kaarre,
samuli.kaarre@urova.levi.fi
Issn 1237-1645
9. vuosikerta
Painopaikka Karprint Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti
ry:n jäsen

Tämän numeron kirjoittajat

Kai Alhanen, fil. yo. Helsingin
yliopisto
Jan-Otto Andersson, Professori, Åbo
Akademi
Destutt de Tracy, ks. s. 20 -
Théophile Gautier, ks. s. 47-
Heini Hakosalo, assistentti, Historian
laitos, Oulun yliopisto
Jenny d'Héricourt, ks. s. 15
Jakke Holvas, FM, Filosofian laitos,
Helsingin yliopisto
Tapani Kilpeläinen
Tapio Koski, FT, filosofian laitos,
Tampereen yliopisto
Mikko Lahtinen, valtio-opin dosentti,
Tampereen yliopisto;
tutkijatohtori, Suomen Akatemia
Markku Lehto, Kansliapäällikkö,
Sosiaali- ja terveystieteiden
(Kansallisen terveystieteiden joh-
toryhmän puheenjohtaja)
Arne Nevanlinna, kirjailija,
arkkitehti, Helsinki
Jukka Määttä, toimittaja
Ismo Nikander, Düsseldorf, FT,
Heidelbergin yliopisto
Lisa Nyberg, tutkija, Oslo
Kirsti Penttilä, FM, Helsinki
Tuukka Perhoniemi, fil. yo. Helsingin
yliopisto
Pekka Pihlanto, Professori, Turun
kauppakorkeakoulu
Sami Pihlström, dosentti, Filosofian
laitos, Helsingin yliopisto
Kaija Rossi, FT, Filosofian laitos,
Turun yliopisto
Sami Syrjämäki, FM, tutkija, Filoso-
fian laitos, Tampereen yliopisto
Tuukka Tomperi, FM, lehtori,
Opettajankoulutuslaitos,
Tampereen yliopisto
Jarkko S. Tuusvuori, Turku
Heikki Suominen, HL, tutkija,
Terveystieteiden laitos, Tampereen
yliopisto
Juha Suoranta, professori,
Kasvatustieteiden tiedekunta,
Lapin yliopisto
Yrjö Uurtimo, YTL, artesaanioppilas,
Seinäjäki
Timo Uusitupa, YM, Yhteiskuntatieteiden
tutkimuslaitos, Tampereen
yliopisto
Tiina Vainio, KTT, opettaja, Kristiina-
instituutti, Helsingin yliopisto
Tommi Wallenius, fil. yo., Helsinki

SISÄLLYS

2/2002

Pääkirjoitus

1 Mikko Lahtinen, *Illuminismo nordico*

In memoriam Hans-Georg Gadamer

3 Ismo Nikander, *Hans-Georg Gadamer 11.2.1900 – 13.3.2002*
4 *Vuosisata filosofin elämässä: Hans-Georg Gadamer*
5 *Lyhyt Gadamer-bibliografia*

Ranskan filosofia(ton) XIX vuosisata

6 *Kronosofia*
8 Jarkko S. Tuusvuori, *Ranskan filosofinen 1800-luku*
15 Jenny d'Héricourt, *Vapautunut nainen*
16 Kirsti Penttilä, *Jenny d'Héricourt – vapaus? veljeys? tasa-arvo?*
20 Timo Uusitupa, *Destutt de Tracy: ideologia ensimmäisenä tieteenä*
21 Destutt de Tracy, *Johdanto Ideologian perusosien II osaan*
24 Lisa Nyberg, *X(IX)*
27 Mikko Lahtinen & Jarkko S. Tuusvuori, *Keskustelu Ranskan 1800-luvusta professori Matti Klingenin kanssa*
32 Tapani Kilpeläinen, *Oikeudesta laiskuuteen*
35 Heini Hakosalo, *Théodule Ribot'n naturalistinen psykologia*
39 Jarkko S. Tuusvuori, *Vuosisatavimma ja sen hoito*
47 Théophile Gautier, *Muodista*

Lehdet

50 Tommi Wallenius, *Magazine littéraire*

Kolumnit

52 Arne Nevanlinna, *Satumaa*
54 Jukka Määttä, *Mozartin Kegelstatt-trio venäläisen nukun tapaan*

Keskustelu Simo Knuutilan kanssa

56 Kai Alhanen & Tuukka Perhoniemi, *Simo Knuutila – deliikaatti ajattelija*
57 Kai Alhanen & Tuukka Perhoniemi, *Jumalasta, logiikasta ja rakkaudesta – keskustelu Simo Knuutilan kanssa*

Talous

62 Heikki Suominen, *Väkivaltainen, maskuliininen, suoraviivainen ja autistinen eläin*
63 Tuukka Tomperi, *Talous: elämä ja tiede*
66 Jakke Holvas, *Väkivalta, talous, radikaali vaihto Sopimusteoreettisen metafysiikan kritiikkiä*
71 Jan-Otto Andersson, *Homo economicus och homo reciprocans – autism, formalism och cynism*
75 Pekka Pihlanto, *Rationaalisen toimijan myytti talous-tieteissä, yritysmaailmassa ja yhteiskuntapolitiikassa*
79 Tiina Vainio, *X, kirjoitus ja talous – femiinin rajalla*
85 Markku Lehto, *Hyvinvointipolitiikka – vapautta, itsekkyyttä ja tasa-arvoa*
88 Heikki Suominen, *Anu Kantolan Markkinakuri ja managerivalta -kirjan arvio*
91 Heikki Suominen, *Jouko Kajanoja & Jussi simpuran Social Capital -kirjan arvio*

Artikkeleita

94 Tapio Koski, *D. T. Suzuki ja zen – kuuta osoittavat sormet*
101 Kaija Rossi, *Itsensä pettämisen ongelma*

Kirjat

106 Isaiah Berlin, *Vapaus, ihmisyys ja historia* (Sami Syrjämäki)
108 Boëthius, *Filosofian lohutus* (Yrjö Uurtimo)
109 Anders Enqvist, *Tiede ja uskonto* (Sami Pihlström)
110 Mika Ojakangas, *Pietas. Kasvatuksen mahdollisuus* (Juha Suoranta)

Illuminismo nordico

Fraasin mukaan suomalaisten kielitaito on nykyään paljon parempi kuin aikaisemmin. Nuoret puhuvat englantia sujuvasti ja ovat maailmalla kuin kotonaan. Varmasti onkin totta, että nuoremmat ikäluokat osaavat tätä kieltä paremmin kuin vanhempansa keskimäärin. Vierasta kieltä osataan myös muualla kuin lukion tai korkeakouluja käyneiden keskuudessa. Saamme kiittää televisiota, viihdeteollisuutta ja peruskoulua siitä, että nuoriso todellakin on kielitaitoista — kun puhe on englannista.

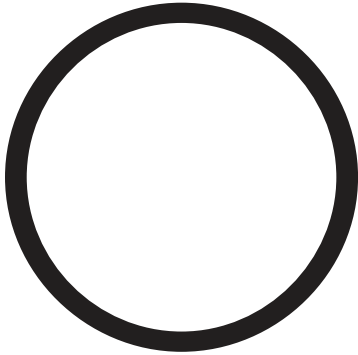
Toisen kotimaisen kieleemme kohdalla tilanne on jo paljon huonompi. Harvempi suomenkielinen nuori yrittää tulla ruotsilla toimeen Ruotsissa saati ruotsinkielisillä seuduillamme. Osaavathan ruotsinkieliset yleensä englantia tai suomea, joten niitä käytetään. Ruotsin pakollisia opintoja vastustavat sekä useat koululaiset että kansainvälisinä itseään pitävät varttuneemmat kansalaiset. Väitetään, että ruotsi vie tilaa ”hyödyllisempien” kielten, kuten ranskan ja saksan, opiskelulta. Matemaattisesti ajatellen tämä lienee totta, mikäli kokonaistuntimäärä on vakio. Silti voimme muista syistä epäillä, käytettäisiinkö vapautunut aika ”harvinaisten” kielten opiskeluun. Varmasti jotkut käyttäisivät tai pakotettaisiin käyttämään. Kielten harrastaminen ei kuitenkaan ole vain ajasta kiinni tai tekninen ongelma. Onhan kieli sentään mitä olennaisin inhimillisen kulttuurin ulottuvuus. Juuri puhetaito erottaa ihmisen äännelevistä eläimistä, esitti jo Aristoteles *Politiikassaan*.

Kielten opiskeleminen ja harrastaminen on syvästi kulttuurinen kysymys. Tämä pätee tietenkin myös kotimaisiin kieliimme. Niiden käyttäminen on mitä olennaisin osa suomalaista kulttuuria. Entä sitten englantia? Sen käyttö on tietenkin olennainen osa englanninkielisen

maailman kulttuuria. Kuten tiedetään, tuo angloamerikkalainen maailma levittäytyy yhä uusiin kolkkiin työntäen syrjään muunkielisiä elementtejä. Suomalaisten kielitaito ei olekaan aikaisempaa parempi, kun sitä arvioidaan muiden kuin englannin kielen suhteen. Yliopistoissa kielitaito ja monikielinen kulttuuriharrastus näyttää ennemminkin vähentyneen. Näin voi päätellä ainakin tutkintovaatimuksista, opinnäytteistä, muista tutkimuksista tai seuratuista kirjoista ja aikakauslehdistä. Niitä hallitseva englanninkielisyys ei kerro ”harvinaisten” kielten opiskelumahdollisuuksien puutteesta, vaan kulttuurimme orientaatiosta.

Esimerkiksi filosofiassa perustutkimon voi läpäistä pelkästään suomen- ja englanninkielistä kirjallisuutta tenttien. Opinnäytteissä voi käyttää käännöksiä jopa tutkimuksen keskeisissä lähteissä. Ongelman voi välttää rajaamalla tutkielmansa aiheen kielialueeseen, jonka kieltä osaa. Tutkielmien lähdeluetteloja selaamalla selviää, että useimmissa tapauksissa valinta on kohdistunut englanninkieliseen kulttuuriin. Sama pätee myös monien väitelleiden filosofiantutkijoiden töihin. Englanniksi kirjoitettu tai käännetty filosofia valtaa vuosi vuodelta yhä enemmän alaa. Ja vaikka muita kieliä periaatteessa osattaisiinkin, niistä ei ehkä katsota olevan suurta hyötyä angloamerikkalaisesti orientoituneessa tiedemaailmassa.

Saksan-, ranskan-, italian-, espanjan- tai ruotsinkielisten lähteiden käyttö rajoittuu juuri näihin alueisiin erikoistuneiden tutkijoiden töihin. Yhä useampi ”erikoistuu” englanninkieliseen kulttuuriin ja lukee vain käännöksinä muunkielistä filosofiaa. Pian koittanee sekin päivä, jolloin ranskalaisesta tai saksalaisesta filosofian klassikosta hyväksytään väitöskirja, jossa on käytetty vain englanninkielisiä käännöksiä tai käsitelty ainoastaan englanniksi käytyä keskustelua. Angloamerikkalaisessa maailmassa tämä on jo normaalia. Silloin oma menettely ei vastaa niitä filosofisia käsityksiä kielen, kulttuurin ja kääntämisen vahvoista yhteyksistä, joita ehkä tutkimustyössään teoriassa kannattaa.



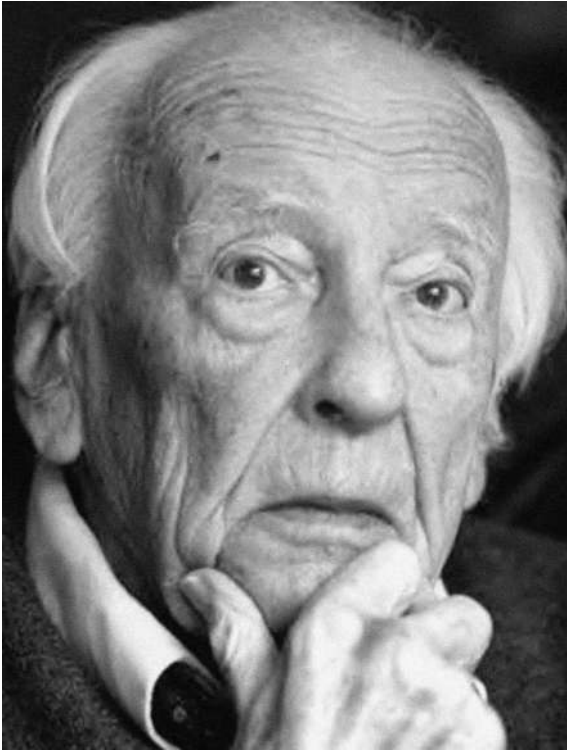
lisi mielenkiintoista tehdä selvitys, jossa kartoitettaisiin suomalaisen filosofian ”kielipoliittinen” nykytila. Kuinka laajaa kielitaitoa perustutkimuksessa edellytetään; mitkä kielet hallitsevat seminaaritöiden,

opinnäytteiden ja muiden tutkimusten lähdeluetteloita; kuinka usein turvaututaan käännöksiin? Jos filosofian tai ihmistieteiden opiskelu ja tutkimus todella suuntautuvat vain englanninkieliseen kulttuuriin, niin silloin suomalainen kulttuuri on sisällöltään köyhtymässä kaikesta ulkonaisesta kansainvälistymisestä huolimatta. Myös akateemisen kulttuurimme omaleimaisuus vähenee, kun opiskelijat ja tutkijat orientoituvat yhä enemmän yhden kielen hallitsemaan kulttuuriin. Toissa vuosisadalle saakka tämä kieli oli latina. Se oli kuitenkin universaalikieli, jota kaikki oppineet taisivat mutta kukaan ei puhunut äidinkielenään. Siksi latina ei muodostunut kansankielisten kulttuurien kehityksen ylittämättömäksi esteeksi. Latina ei myöskään nousut suoraan tietyn etuoikeutetussa asemassa olleen alueen ajattelu- ja toimintatavoista, vaikka katolisella kirkolla ja eteläisellä Euroopalla olikin vahva asema. Latinalaistuminen merkitsi suomalaisen kulttuurin eurooppalaistumista; englanninkielistyminen tarkoittaa suomalaisen ja eurooppalaisen kulttuurin angloamerikkalaistumista.

Englannista ja varsinkin Yhdysvalloista tulevat ajattelutavat vaikuttavat yhä enemmän myös täkäläisessä filosofisessa kulttuurissa. Samalla muilta kielialueilta tulevat vaikutukset heikkenevät. Koska mikään kulttuuri ei ole itseriittoinen, eikä elä vain ”omastaan”, niin kysymys muualta omaksuttavien vaikutusten luonteesta on perin tärkeä. Suomalaiset opiskelijat ja tutkijat voivat ottaa englanninkielistymisestä pikaisen hyödyn omaksumalla angloamerikkalaisen kulttuurin omakseen. Heillä on tähän paremmat mahdollisuudet kuin suuresta ei-englanninkielisestä kulttuurista tulevalta, jonka oma voimakas traditio on este nopealle angloamerikkalaistumiselle. Suomalaisten tai yleensä pohjoismaalaisten kohdalla pika-adaptaation strategia merkitsee sulautumista valtavirtaan. Tämä voi yksilön kohdalla onnistua erinomaisesti.

Suomalaisen kulttuurin todellista onnistumista ei voi mitata vain yksilöllisellä menestyksellä. On kysyttävä, onko suomalainen kulttuuri omaperäinen kulttuuri, jonka edustajilla on tuoda jotakin erikoista ja ainutlaatuista muiden kulttuurien hallitsemaan maailmaan. Mitään ”aidosti suomalaista” tämä ei voi olla. Se voi kuitenkin tarkoittaa sitä, että suomalaiset ja muut pohjoismaalaiset pystyvät esittämään suuria kulttuureja koskevia näkemyksiä ja tulkintoja, joihin niiden omat edustajat eivät itse kykene. Pohjoismaisilla filosofeilla on tällaiseen omaperäisyyteen hyvät edellytykset, mikäli yhdenkään suuren kulttuurialueen kieli, perinne ja ajattelutavat eivät yksinkertaisesti rajoita heidän näkemyksiään. Tässä voisi toteutua pohjoismaisten filosofien johtama ”Etyk”: Tähyillä Euroopan katolta eteläisempien, läntisempien ja itäisempien filosofien toimia ja esittää niistä tulkintoja, joiden ainutlaatuisuus perustuu kulttuuri- ja kielirajat ylittävään katsantokantaan. Tätä voisi tarjota pohjoinen valaistus eli Northern Enlightenment – Illuminismo nordico!

Mikko Lahtinen



Hans-Georg Gadamer 11.2.1900 – 13.3.2002

ISMO NIKANDER

Hans-Georg Gadamer, hermeneutiikan eli tulkinnan filosofian uudistaja ja yksi 1900-luvun tärkeimmistä filosofeista, kuoli Heidelbergissa 102-vuotiaana. Hänen persoonaansa kiteytyi paljon historian siipien havinaa: hän oli Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin aikalainen ja syntynyt vuonna, jona Friedrich Nietzsche kuoli ja Sigmund Freud julkaisi teoksensa *Unien tulkinta*. Hänen oma hermeneutiikkansa vaikutti merkittävästi mm. Richard Rortyn, Gianni Vattimon, Paul Ricoeurin ja Jürgen Habermasin filosofiaan sekä moniin eri tieteisiin, kuten kirjallisuustieteeseen, teologiaan, historiaan ja sosiologiaan.

Laajan humanistisen sivistyksen saaneena Gadamer puolusti etenkin henkítieteiden oikeutusta ja elävää vuoropuhelua yhä teknistyvässä maailmassa. Filosofisessa hermeneutiikassaan hän tarkasteli varsinkin kielen, tulkinnan ja ymmärtämisen ongelmaa. Tällöin hän ei tavoitellut niinkään käsitteiden yksiselitteisyyttä, vaan hahmotteli teorian siitä, mistä merkitysten loputon erilaisuus ja moninaisuus viime kädessä johtuu. Kieli ei ollut Gadamerille staattinen merkkijärjestelmä, vaan loputtomasti uusia merkityksiä tuottavaa keskustelua. Juuri keskustelussa ihminen kohtaa toisen ihmisen tai tekstiin kiteytyneen perinteen. Näin hän pystyy laajentamaan omaa horisonttiaan. Gadamer luonnehtikin hermeneutiikkaa ”taidoksi pystyä olemaan väärässä“, sillä sen avulla ihminen voi oppia keskustelukumppaniltaan ja perinteen teksteiltä.

Gadamer eli läpi koko viime vuosisadan. Hän koki aikalai-

senä tekniikan muutoksen, kun öljylamput ja hevosrattaat väistyivät sähkölamppujen ja auton tieltä ja kun radiota seurasi ensin televisio, sitten tietokoneet ja internet. Hän koki kaksi maailmansotaa ja harjoitti tutkimustaan diktatuurinkin ikeen alla. Valtiomuotojen vaihtuessa (Weimarin tasavalta, Natsi-Saksa, DDR, Länsi-Saksa ja yhdistynyt Saksa osana Euroopan Unionia) hän ilmentää sellaisen filosofian jatkuvuutta, joka puolustaa henkítieteiden autonomisuutta sovelta-
via luonnontieteitä ja niiden eksakteja metodeja vastaan.

Sokraattinen keskustelutaito

Kirjoittaessani filosofian väitöskirjaa Heidelbergin yliopistossa, kävin Gadamerin kanssa useita keskusteluja. Korkeasta iästään huolimatta hän otti vastaan vierailijoita ja kävi toisinaan kuuntelemaan vierailevia esitelmöitsijöitä. Keskustelut osoittivat varsin pian, ettei Gadamer edes yrittänyt erottaa filosofista oppiaan omasta henkilöhistoriastaan. Hän vastasi omaa filosofiaansa koskeviin kysymyksiin vain harvoin suoraan. Useimmiten hän viittasi milloin mihinkin Platonin dialogiin tai kertoi anekdootin opettajastaan Heideggerista. Viimeisinä vuosinaanakin hän puhui kunnioittaen Heideggerista, vaikka korosti myös eroaan tämän ajatteluun. Sokrateen tavoin Gadamer rakasti keskusteluja, elävää ajatustenvaihtoa.

Kun ikääntynyt Gadamer saatettiin apulaisten tukemana

puhujapöytäntöön, niin monet kuulijoista tunsivat varmasti sääliä. Mutta kun hän aloitti puheensa, niin kaikille oli selvää, että hän oli retoriikan mestari, joka vielä satavuotiaanakin jätti muut puhujat täysin varjoonsa. Hän puhui vapaasti ilman tekstiä ja poikkesi toistuvasti pääteemasta kertoakseen elämästään ja akateemisista tuttavuuksistaan, kuten Husserlista, Heideggerista, Jaspersista, Derridasta, Habermasista jne. Kerta toisensa jälkeen hän hurmasi kuulijansa sokraattisella ironiallaan: kuunneltuaan esimerkiksi päivänmittaisen luentosarjan muiden professorien esitelmiä hänen omasta filosofiaastaan, hän loppupuheenvuorossaan kehui niitä erinomaisiksi — sitten hän lisäsi, että iän myötä hänen kuulonsa on heikentynyt, niin että hänen täytyisi saada esitelmät myös luettavakseen, jotta todella ymmärtäisi niitä.

Gadamerin pääteos *Wahrheit und Methode* (Totuus ja metodi) ammensi vaikutteita Heideggerilta ja hedelmällisestä vuoropuhelusta antiikin filosofien Platonin ja Aristoteleen kanssa. Tämä jo 30-luvulla aloitettu ja 1960 ilmestynyt hermeneutiikan perusteos on kauan kypsytytelty taidonnäyte ajattelijalta, joka ei tuntenut ensisijaisesti tarvetta julkaista ajatuksiaan kirjallisesti vaan oli luonteeltaan ennen kaikkea keskustelija. Kirjoittaminen ei ollut hänelle yhtä tärkeää kuin keskustelussa tapahtuva elävä ymmärtäminen — näin siitäkkin huolimatta, että hänen kootut teoksensa sisältävät kymmenen paksua nidettä.

Ihmisen horisontin rajallisuus

Aikaisemmasta eli teologisesta, juristisesta ja filologisesta hermeneutiikasta poiketen Gadamer kehitti ymmärtämisen käsitteen, joka ei rajoitu vain tekstien tulkintaan. Ymmärtäminen osoittautuu ihmisen perustavaksi tavaksi olla olemassa: ihminen ymmärtää itseään ja perinnettään omasta, jatkuvasti muuttuvasta tulkintahorisontistaan käsin. Ymmärtäminen ei tarkoita Gadamerille intuitiivista, sanatonta oivaltamista, vaan toteutuu aina kysymyksen ja vastauksen välisenä dialogina, kuten jo Platon osoitti.

Kun Gadamerilta kysyttiin, mitä hän kuoleman vääjäämättä lähestyessä vielä toivoo, niin hän vastasi: ”Toivon vain, etten itse elä vanhemmaksi kuin oma järkeni.” Hänen toiveensa toteutui. Kuolemaansa saakka hän säilyi mieleltään kirkkaana. Soitin viime vuonna hänen sihteerilleen Heidelbergin yliopistossa esitelläkseni suunnitelmaani suomentaa kokoelman Gadamerin artikkeleita. Yllätyksekseni sihteerin puhelimeen vastasi itse Gadamer, joka kertoi päästäneensä sihteerin lähtemään jo aikaisemmin. Niinpä selvitin käännökseen liittyvät yksityiskohdat puhelimesta Gadamerin kanssa, ja hän kannusti minua hankkeessani. Suomennos valmistuu ensi kesänä.

Ymmärtämisemme rajallisuus on keskeinen ajatus Gadamerin hermeneutiikassa. Myös tässä kohdin hän sai vaikutteita Heideggerilta, jonka mukaan ihmisen eheä, väärentämätön oleminen on ymmärrettävissä vain elämän rajallisuudesta eli kuolemasta käsin. Vain ollessamme kuolemaa kohti käsittämme elämämme yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Kokonaisen vuosisadan ylittävä elämä on Gadamerin kohdalla nyt päätynyt. Hänen ajattelunsa säilyy kuitenkin elävänä, sillä se muodostaa osan sitä historiallisesti muuttuvaa ja keskusteluna toteutuvaa kielen kokonaisuutta, jota hänen hermeneutiikkansa on ansiokkaasti valaissut.

Vuosisata filosofin elämässä Hans-Georg Gadamer

- 1900: Gadamer syntyy 11. helmikuuta 1900 Marburgissa, Saksan keisarikunnassa. Hänen isänsä on kemian professori. Perhe muuttaa 1902 Breslauihin (nykyään Puolassa).
- 1918: Vastaperustetussa Weimarin tasavallassa Gadamer aloittaa filosofian opintonsa Breslaussa ja jatkaa niitä Marburgissa aikana, jolloin Nikolai Hartmannin vaikutus on suuri. Kemisti-isä neuvoo Gadameria olemaan menemättä henkítieteilijöiden eli ”tyhjää jutustelevien professorien” (Schwätzprofessoren) oppiin.
- 1922: Uuskantilaisen Paul Natorpin ja Nikolai Hartmannin ohjauksessa Gadamer väittelee tohtoriksi tutkielmalla Platonista.
- 1923: Gadamer käy Husserlin ja Heideggerin luennoilla Freiburgissa. Heidegger kutsuu lahjakkaan oppilaansa piilopirtilleen (kuuluisa Hütte).
- 1924: Filosofiasa tohtoriopintonsa päättänyt Gadamer aloittaa klassisen filologian opinnot Paul Friedländerin ohjauksessa oppiakseen tuntemaan filosofian alkua paremmin.
- 1929: Gadamer kirjoittaa habilitaationsa (Saksassa väitöskirjaa ylempi tutkinto) Heideggerin ja Friedländerin ohjauksessa Platonin dialektisesta etiikasta. Sen jälkeen dosenttina Marburgissa, vuodesta 1934 opetustyötä Kielissä ja vuodesta 1937 professorina Marburgissa.
- 1939: Gadamer astuu virkaan filosofian laitoksen johtajana ja professorina Leipzigin yliopistossa. Sodan aikana opetus- ja tutkimustyötä, 1941 luennoimaan Pariisiin ja 1944 Portugaliin. Sodan jälkeen hänet valitaan 1946 Leipzigin yliopiston rehtoriksi.
- 1947: Siirtyminen professoriksi Frankfurtin yliopistoon.
- 1949: Heidelbergin yliopiston professoriksi Karl Jaspersin seuraajana. Tällöin Gadamer joutuu jälleen Heideggerin suuren vaikutuksen alle.
- 1950: Gadamer julkaisee juhlaKirjoituksen Heideggerille. Samoihin aikoihin hän alkaa työstää teoriaa hermeneutiikasta.
- 1960: Pääteos *Wahrheit und Methode* (Totuus ja metodi) julkaistaan. Siinä Gadamer luonnostelee filosofisen hermeneutiikan perusteet.
- 1960-luku: Gadamer työskentelee saksalaisen filosofian uudelleenrakentamiseksi maailmansodan jälkeen, 1962 hänet valitaan Filosofisen yhdistyksen puheenjohtajaksi (Allgemeine Gesellschaft für Philosophie), 1964 hän perustaa Hegel-tutkimuksen kansainvälisen yhdistyksen (Internationale Vereinigung zur Förderung der Hegel-Studien), jonka puheenjohtajaksi hänet 1970 valitaan. 1966 hän järjestää Heidelbergissa suuren kongressin kielestä.
- 1967-1977: Gadamerin kirjoituksia julkaistaan neljässä niteessä otsikolla Kleinen Schriften; 1967-1971 debatti Jürgen Habermasin kanssa hermeneutiikasta ja ideologikritiikistä.
- 1968: Eläkkeelle jäätyäänkin Gadamer opettaa Heidelbergin yliopistossa.
- 1981: Debatti Jacques Derridan kanssa hermeneutiikasta, dekonstruktioista ja metafysiikasta.
- 1985-1995: Kootut teokset (*Gesammelte Werke*) julkaistaan kymmenessä niteessä.
- 2000: Suuri syntymäpäiväjuhla maineikkaine vieraineen Heidelbergissa; vielä yli satavuotiaana Gadamer pitää vastaanottoa työhuoneessaan filosofian laitoksella.
- 2002: Gadamer kuolee 13. maaliskuuta 2002 Heidelbergissä.



Lyhyt Gadamer-bibliografia

Gadamerin merkittävimmät kirjoitukset on julkaistu uudelleen hänen kootuissa teoksissaan, *Gesammelte Werke* (Mohr, Tübingen 1985-95; nidottuna: Mohr, Tübingen 2000). Myös tärkeimmät kirjoitukset neliosaisesta kokoelmasta *Kleine Schriften* (Mohr, Tübingen 1967-77) on otettu mukaan koottuihin teoksiin, joissa on seuraavat kymmenen nidettä:

Band 1: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Truth and Method*, Seabury press, New York 1975)

Tässä 1900-luvun hermeneutiikan tärkeimmässä teoksessa Gadamer korostaa kielen dialogista luonnetta ja luo henkityeille tietoteoreettisen perustan, joka osoittaa niiden tasaveroisuuden luonnontieteiden kanssa. Hän ei tosin täysin kiistä metodien merkitystä totuuden etsinnässä, mutta rajoittaa sitä olennaisella tavalla. Hän kritisoi hermeneutiikan aikaisempaa perinnettä, jossa ymmärtämistä pidettiin metodisena taitona, sillä ymmärtäminen tarkoittaa itse asiassa ihmisen tapaa olla maailmassa. Provokatiivisesti hän osoittaa, ettei totuus rajoitu tieteellisiin väitelauseisiin vaan voidaan kokea myös taiteen yhteydessä. Valistusajattelun vastaisesti ennakkoluulot eivät suinkaan ole este ymmärtämiselle, vaan sen edellytys.

Band 2: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register* (käännöksiä: *Philosophical Hermeneutics*, Univ. of California Press, Berkeley 1976; *Lectures on Philosophical Hermeneutics*, Univ. van Pretoria, Pretoria 1982; ”Käsittehistoria ja filosofian kieli”, suom. Jarkko S. Tuusvuori, niin & näin 2/96)

Nämä 1943-1985 kirjoitetut artikkelit havainnollistavat filosofisen hermeneutiikan esivaiheita, edelleenkehittelyä ja sovelluksia uusiin kysymyksenasetteluihin, jotka juontuivat mm. Gadamerin konfrontaatiosta Habermasin ja Derridan kanssa. Lisäksi hän tarkastelee juristista, teologista ja kirjallisuustieteellistä hermeneutiikkaa sekä retoriikkaa. Valikoima artikkelien suomennoksia ilmestyy syksyllä nimellä *Hermeneutiikka filosofian ja tieteiden lähtökohtana*.

Band 3: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger* (Käännöksiä: *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Yale UP, New Haven 1976; *Heidegger's Ways*, SUNY Press, Albany 1994).

Band 4: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*

Antiikin filosofian ohella Gadamerin ajatteluun vaikuttivat eniten saksalaisen filosofian kolme suurta H:ta eli Hegel, Husserl ja Heidegger. Neljänneksi voi lisätä hermeneutiikan perinteen. Vaikka Gadamer ammensikin ajattelussaan eniten juuri Heideggerilta, hän ei koskaan lakannut kritisoida tämän tulkintoja Platonin filosofiasta metafysiikan alkuna ja paradigma.

Band 5: *Griechische Philosophie I*

Band 6: *Griechische Philosophie II*

Band 7: *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*

(käännöksiä: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale UP, New Haven 1980; *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale UP, New Haven 1986; *Plato's Dialectical Ethics: Pheno-*

menological Interpretation Relating to the Philebus, Yale UP, New Haven 1991)

Väitöskirjallaan Platonin filosofiasta Gadamer aloitti 1922 lähes 80 vuotta kestäneen Platon-tutkimuksensa, sillä hän luennoi ja kirjoitti Platonista vielä 1990-luvun lopulla. Hän korosti toistuvasti Platonin valitsemien dialogi-genren merkitystä Platonin opin tulkinnessa: dialektiikkaa ei tule ymmärtää luutuneeksi systeemiksi, vaan eläväksi dialogiksi. Gadamer painotti, ettei ideoiden tietäminen tarkoittanut Platonille vain teoreettista tarkastelua, sillä vasta Aristoteles asetti teoreettisen ja käytännöllisen järjen selvästi vastakkain. Sitä vastoin ideoita koskevalla tiedolla on paljon yhteistä fronesiksen eli Aristoteleen käytännöllisen järjen kanssa. Antiikin filosofian tulkinta ei ole Gadamerille vain menneiden ajatusten selvittämistä, vaan sillä on merkitystä myös itseymmärryksellemme. Gadamer tulikin kuuluisaksi antiikin ajatusten soveltamisesta nykyisiin kysymyksenasetteluihin, ja hänen antiikin tutkimuksensa ovat paralleleja hänen omaan filosofiseen hermeneutiikkaansa.

Band 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*

Band 9: *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug* (Käännöksiä: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge UP, New York 1986; *Gadamer on Celan: "Who am I and Who are You?" and Other Essays*, SUNY Press, Albany; *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History: Applied Hermeneutics*, SUNY Press, Albany 1992; *Literature and Philosophy in Dialogue: Essays in German Literary Theory*, SUNY Press, Albany 1994)

Hermeneuttisista lähtökohdista Gadamer esittää kirjallisuutta koskevien tulkintojen ja teoreettisten pohdiskelujen avulla, miksi estetiikan lähestymistapa taiteeseen on väistämättä riittämätön.

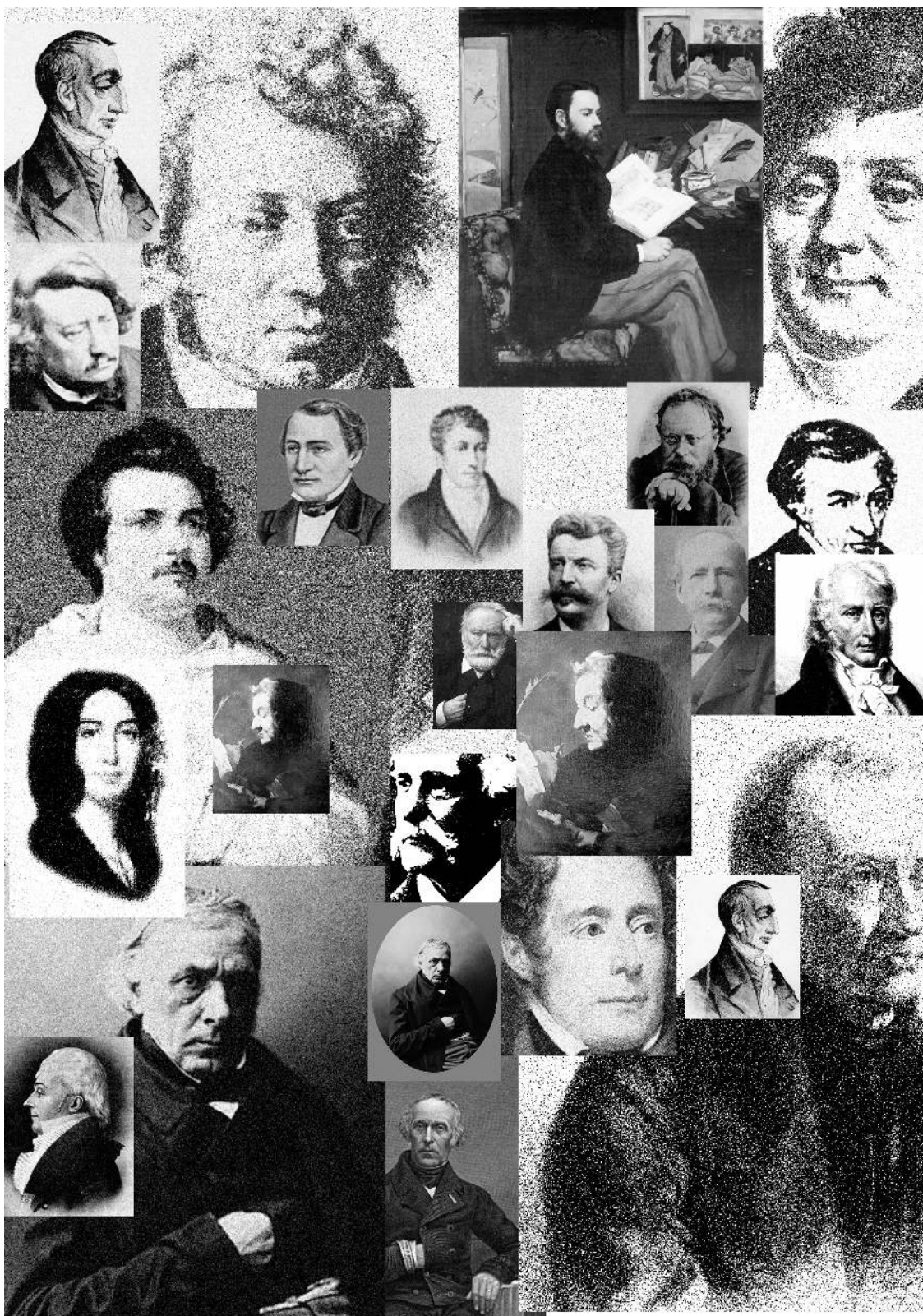
Band 10: *Hermeneutik im Rückblick*

Aikaisempia niteitä täydentäviä kirjoituksia etenkin 80- ja 90-luvuilta Gadamerin keskeisistä aiheista: Heidegger, dekonstruktio, metafysiikka, historianfilosofia, kääntäntölinen filosofia.

Tutustumisen arvoisia ovat myös Gadamerin omaelämäkerta *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (Klostermann, Frankfurt 1977) (*Philosophical Apprenticeships*, MIT Press, Cambridge MA 1985) sekä haastatteluteokset *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie* (Winter, Heidelberg 2000), *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori* (LIT Verlag, 2001) ja *Gadamer in Conversation: Reflections and commentary* (Continuum, New York 2001).

Lisäksi Gadamerilta on suomennettu ”Kuvataide ja sanataide” suom. Anna-Kaisa Pitkänen, teoksessa *Elämys, taide, totuus. Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta*, toim. Arto Haapala ja Markku Lehtinen; Gaudemus, Hki 2000, s. 39-54; sekä Gadamerin artikkeli Heideggerista ”Takaisin Syrakusasta?” suom. Janita Hämäläinen, teoksessa *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*, toim. Arto Haapala, Gaudemus Hki, 1998, s. 54-57; alkuteksti teoksessa: Jürg Altweg (toim.), *Die Heidegger-Kontroverse*. Athenäum, 1988, s. 176-179.

fra XIX^e



(Jean-François) Saint-Lambert
(1716-1803)
Jean(-Pierre) Robinet (1735-1820)
(Joseph-Louis) Lagrange (1736-1813)
(Louis-Claude de) Saint-Martin
(1743-1803)
(Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet,
Chevalier de) Lamarck (1744-1829)
Émmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836)
Dominique-Joseph Garat (1749-1833)
(Pierre Simon de) Laplace (1749-1827)
Joseph de Maistre (1753-1821)
Louis de Bonald (1754-1840)
(Antoine-Louis-Claude) Destutt de Tracy
(1754-1836)
Joseph Joubert (1754-1824)
(Pierre) Laromiguière (1756-1837)
(Pierre Jean Georges) Cabanis
(1757-1808)
(Constantin François Chassebœuf)
Comte de Volney (1757-1820)
Louis-François-Antoine Arbogast
(1759-1803)
(Claude-Henri de Rouvroy, Comte de)
Saint-Simon (1760-1825)
(Pierre Paul) Royer-Collard (1763-1845)
Hyacinthe Azais (1766-1845)
(Marie François Pierre) Gontier de Biran
Maine de Biran (1766-1824)
Benjamin Constant (1767-1830)
Charles de Villers (1767-1815)
François Broussais (1772-1838)
(François Marie) Charles Fourier
(1772-1837)
(Joseph-Marie) de Gérando (1772-1842)
André-Marie Ampère (1775-1836)
François Guillaume Cœssin (1782-?)
(Robert Hugues Félicité de) Lamennais
(1782-1854)
François Guizot (1787-1874)
Etienné Cabet (1788-1865)
SUURI VALLANKUMOUS ALKAA
1789 I. TASAVALTA 1792-99
Victor Cousin (1792-1867)
Joseph Willm (1792-1853)
Louis Bautain (1796-1867)
Philippe Buchez (1796-1865)
Jean-Philibert Damiron (1796-1862)
Prosper (Barthélemy) Enfantin
(1796-1864)
Théodore Jouffroy (1796-1842)
Auguste Comte (1798-1857)
Pierre Leroux (1798-1871)
Jules Michelet (1798-1874)
KONSULIVALTA 1799-1804
Antoine-Augustin Cournot (1801-77)
Saint-Marc-Girardin (1801-73)
Claude Tissot (1801-76)
Henri Lacordaire (1802-61)
Edgar Quinet (1803-75)
Flora Tristan (1803-44)
I KEISARIKUNTA 1804-1814/15
(Napoleon I)
Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1805-95)
Auguste Graty (1805-72)
Henri Maret (1805-84)
Alexis de Tocqueville (1805-59)
Émile de Girardin (1806-81)
Jean Reynaud (1806-63)
Adolphe Franck (1809-93)
Jenny d'Héricourt (1809-75)
Pierre-Joseph Proudhon (1809-65)
Étienne Vacherot (1809-97)
François Villegardelle (1810-?)
Louis Blanc (1811-82)

Joseph Ferrari (1812-76)
Claude Bernard (1813-78)
Francisque Bouillier (1813-99)
Frédéric Ozanam (1813-53)
Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900)
RESTAURAAATTO 1814/15-1830 (Ludvig
XVIII, Kaarle X)
Jules Lequier (1814-62)
Émile Saisset (1814-63)
Jules Simon (1814-96)
Charles Renouvier (1815-1903)
Edmond Scherer (1815-89)


HEINÄKUUN MONARKIA
1830-1848 (Ludvig Filip I)
Henri Beaunis (1830-1921)
Fustel de Coulanges (1830-89)
François-Thomas Pillon (1830-1914)
Clémence Royer (1830-1902)
Jules Lachelier (1832-1918)
Armand Sabatier (1834-1910)
François Evellin (1836-1910)
Alfred Fouillée (1838-1912)
Eugène Ménégoz (1838-1921)
Léon Olle-Laprune (1839-98)

**“Muutaman sukupolven kuluttua ihmiset
säälittelevät tätä 19. vuosisadan Ranskaa,
jota eräät ovat nyt valmiit pitämään sivistyk-
sen viimeisenä vaiheena; sanonpa heidän
sitä tuumivan samalla murheella ja inho-
tuksella kuin millä me suhtaudumme rap-
peutuvan Rooman mädännäisyyteen; ja kun
he näkevät meidän proletaarijoukkomme,
20-30 miljoonaa 32 miljoonasta, kaikesta
syrjäytettynä isänmaassa, joka 50 vuotta
sitten kirjoitti lippuunsa Tasa-arvon pyhän
nimen, he eivät enää ymmärrä ristiriitaa,
niin kuin mekään emme käsitä antiikin
aikaista orjuutta.” (Pierre Leroux 1832)**

Ernest Bersot (1816-80)
Saint-René-Taillandier (1817-79)
Jules Barni (1818-78)
Auguste Vera (1818-85)
Auguste Nefftzer (1820-76)
Paul Janet (1823-99)
Ernest Renan (1823-92)
J. A. Félix Lemoine (1824-74)
Edme Caro (1826-87)
(Joseph Pierre) Durand de Gros
(1826-1900)
Alexandre Foucher de Careil (1826-91)
Marcelin Bertholet (1827-1907)
Paul Armand Challemeil-Lacour
(1827-96)
Charles Dollfus (1827-1910)
Hippolyte Taine (1828-93)

Théodule Ribot (1839-1916)
Auguste Sabatier (1839-1901)
(René) Sully Prudhomme (1839-1907)
Gustave Le Bon (1841-1931)
Joseph Boussinesq (1842-1929)
Paul Lafargue (1842-1911)
Léon Marillier (1842-1901)
Gabriel Compayré (1843-1913)
Eugène de Roberty (1843-1915)
Paul Tannery (1843-1904)
Gabriel de Tarde (1843-1904)
Alfred Victor Espinas (1844-1922)
Émile Boutroux (1845-1921)
Joseph Gardair (1846-1911)
Louis Liard (1846-1917)
François-Henri Marion (1846-96)
Georges Sorel (1847-1922)

2. TASAVALTA 1848-52
Victor Brochard (1848-1907)
Victor Egger (1848-1909)
Charles Dunan (1849-1918)
Charles Richet (1850-1935)
Émile Boirac (1851-1917)
François Joseph Picavet (1851-1921)
2. KEISARIKUNTA 1852-70 (Napoleon
III)
Georges Fonsegrive-Lespinasse
(1852-1917)
Gabriel Seailles (1852-1922)
Paul Souriau (1852-1926)
Georges Lyon (1853-1929)
Henri Poincaré (1853-1912)
Jean-Marie Guyau (1854-88)
Charles Piat (1854-1918)
Octave Hamelin (1856-1907)
Arthur Hannequin (1856-1905)
Émile Picard (1856-1941)
Alfred Binet (1857-1911)
Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)
Alfred Loisy (1857-1940)
Henry Michel (1857-1904)
Raymond Thamin (1857-?)
Émile Durkheim (1858-1917)
Edmond Goblot (1858-1935)
Jean Izoulet (1858-1928)
Gaston Milhaud (1858-1918)
Gustave Belor (1859-1929)
Henri Bergson (1859-1941)
Jules Combarieu (1859-1916)
Pierre Janet (1859-1947)
Jean Jaurès (1859-1914)
Émile Meyerson (1859-1933)
Lucien Laberthonnière (1860-1932)
Maurice Blondel (1861-1949)
Pierre Duhem (1861-1916)
Frédéric Rauh (1861-1909)
Maurice Barrès (1862-1923)
Victor Delbos (1862-1916)
Victor Basch (1863-1944)
Henri Berr (1863-1954)
André Godfernaux (1864-1906)
Lucien Herr (1864-1926)
Charles Andler (1866-1933)
Georges Dumas (1866-1946)
Antoine Meillet (1866-1936)
André Lalande (1867-1963)
Louis Couturat (1868-1914)
Xavier Léon (1868-1935)
Charles Maurras (1868-1952)
Léon Brunschvicg (1869-1944)
Paul Lapie (1869-1927)
Félix Le Dantec (1869-1917)
René Worms (1869-1926)
3. TASAVALTA 1870-1940
Celestin Bougle (1870-1940)
Élie Halevy (1870-1937)
Édouard Le Roy (1870-1954)
Henri Lichtenberger (1870-?)
Dominique Parodi (1870-1955)
René Berthelot (1872-1960)
Paul Gaultier (1872-?)
Marcel Mauss (1872-1951)
Henri Delacroix (1873-1937)
Abel Rey (1873-1940)
François Simiand (1873-1935)
Paul Fauconnet (1874-1938)
Maurice Pradines (1874-1958)
Émile Brehier (1876-1952)
Albert Rivaud (1876-1956)
Réginald Marie Garrigou-Lagrange
(1877-1964)



JARKKO S. TUUSVUORI

Ranskan filosofinen 1800-luku

"[...] Ranska on luonnostaan filosofinen kansakunta, periaatteiden kansakunta, vankkumaton tavassaan viedä päätelmänsä loppuun asti. Puhdas spekulatio ja oppineisuus eivät ole koskaan tyydyttäneet sitä. Antiikin ajattelijat ja kaikki ne, joille pelkissä sanoissa ei ole kyllin, ovat aina nähneet filosofiassa ennen muuta opin ihmiselämästä. Jo 1600-luvun Ranska osoitti suurimmissa kirjailijoissaan ainutlaatuisen valmiutensa tarkastella moraalialla, suosia Jumalan mahdottoman synteisiin sijasta ihmisen tarkkaa erittelyä; 1700-luvulla Ranska antoi ratkaisevan yllykkeen ajattelun vapauttamiselle ja yhteishyvää koskevalle tutkimukselle, jota se nimenomaan kutsui filosofiaksi; ja kun suuri vallankumous puhkesi, Ranska alkoi ensimmäisenä Euroopan kansana koetella mahdollisuuksia muodostaa poliittinen järjestyksensä täysin rationaalisille perustuksille. [...]"

Takana loisteliäs *siècle des lumières*, edessä *belle époque*. Mennyttä koko maailman kumartama 1700-luvun hengenjättäiläisten joukko (Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau ynnä muut), tulematta kaikkien kiihkeästi seuraamat 1900-luvun suuruudet (Bergson, Sartre, Foucault, Deleuze ynnä muut). Ranskan 1800-luku on kuin filosofinen jättömaa, epäaika-avaruus, utopia ja ukronia.

Ranskalaisia kirjailijoita, tieteilijöitä, taiteilijoita ja poliitikkoja kyllä muistetaan XIX vuosisadalta. Ei filosofeja. Comten nimi on ehkä jäänyt mieliin. Hänet kuuluu mainita sosiologian isähahmona. Louis Althusser tosin piti Comtea muutenkin ainoana arvollisena maanmiehenään 1800-luvun filosofien joukossa. Kaikki muu filosofian nimissä puuhastelu oli hänen mukaansa silkkaa sivistymätöntä taantumusta, epäteoreettista hengellisyyttä ja patavanhoillista kansan halveksuntaa.²

Suuri osa Ranskan 19. vuosisadan filosofiasta saattaa hyvinkin joutaa unhoon. Jo siksi ketä tahansa sen unohdetuista filosofeista kannattaisi tutkia. Paitsi heitä, tulee toiselta puolen tutkia myös ajan muun ranskalaisen toimeliaisuuden filosofiisuutta.

”Filosofian poissaolo ja kieltö ovat ottaneet filosofian paikan,”³ arvioi Pierre Leroux tilannetta vuosisadan puolitiessä. Kiista filosofiasta kulkeutui jo aikalaiskeskusteluun. Leroux’n tapainen kriitikko osasi tehdä filosofisesti etevii havaintoja vaikka sitten filosofiakadosta.

Siirrot

Filosofinen aloite Euroopassa siirtyi 1700-luvun lopussa ranskalaisen ja brittivalistuksen piiristä Saksaan. Ranskan XIX vuosisadan filosofiaksi riittäisi jonkun mielestä vain selvittää, missä tahdissa ja muodossa sinne saapuivat Kantin ja Hegelin tai Darwinin ja muiden painavat ajatukset.⁴ Tai kuinka maan pääkaupunki tarjosi oleskelupaikan huomattaville emigrantti-intellektuelleille.

Sääli olisi jättää katsomatta, miten filosofinen ote siirtyi samaan aikaan Ranskassa filosofeilta journalistien, kirjailijoiden, tieteilijöiden, pappien ja poliitikkojen käsiin. Ehkä se oli niissä enimmäkseen ollutkin, ensin mainitut pois lukien. 1800-luvun tilanteita tulisi osata tarkkailla ranskalaisen filosofisen perinteen jatkona.

Tokko onkaan filosofisempaa aihetta

kuin etukäteen filosofiattomalta näyttävä kokonaisen kulttuurialueen kokonainen sataluku, joka vielä sijoittuu heti ”filosofiseksi vuosisadaksi” kutsutun aikakauden perään. 1800-luvun Ranskassa oli pakko miettiä, mihin filosofia oli joutunut ja mihin itse joutunut. Pakko elää uskontojen, taiteiden, tieteiden ja poliitikkojen vuorovaikutuksessa. Yhteiskunnallis-kulttuurinen konteksti, mielipiteet ja niiden ilmaisemisen edellytykset vaihtuivat lakkaamatta. Filosofoiminen yhtäältä demokratisoitui ja popularisoitui, toisaalta akatemisoitui ja spesialisoitui.

Filosofia on myös kamppailua ajattelun muodoista, välineistä ja sisällöistä. Sielläkin ja silloinkin, missä ja kun tämä kytkeytyneisyys ei ole niin selvää kuin 1800-luvun Ranskassa.

Ajanhenget

Renouvier jakoi 1800-luvun ranskalaisfilosofiat kolmia.⁵ Ensinnä erottuu ”restauraatio” eli vallankumousradikalismien hengellinen vastareaktio. Tätä uskonnollista palautusliikettä edustaisivat filosofimmin de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Lamennais, Lacordaire, Gratry ja Bautain.

Toisen virtauksen Renouvier otsikoi ”konsiliaatioksi”. Sitä leimasi yritys mustamaalata 1700-luvun (materialistiset) aatteet. Vanhaan palaamisen sijasta se korosti kuitenkin mukautumista vallankumouksen jälkeisiin valtarakenteisiin. Tähän sovituliikkeeseen kuuluisivat filosofianprofessorit Royer-Collard ja Cousin, kirjallisuuskritiikin sorbonnelainen auktoriteetti Villemain sekä Heinäkuun monarkian poliittisesti menestyneimmät oppineet Guizot, Thierry ja Thiers.

Kolmanneksi Renouvier tarjoaa ”saint-simonilaisuuden henkeä”. Puhe ei ole niinkään puolueesta tai lahkosta, vaan ”vuosisadalla tosiasiallisesti vaikuttavasta hengestä”. Tiettyihin nimiin – Saint-Simon, Comte, Littré, Fourier, Proudhon (osin), Buchez, Enfantin, Renan sekä vielä Saksassa Schelling ja Hegel ja Britanniassa Mill ja Spencer – tiivistyi aikakauden edistysmielisiin, myös nuoriin ja naisiin vedonnut organisoiva ajattelusuunta.

Jaottelu on altis kritiikille. Auki jäävät lähtötilanne sekä kolmijaon osapuolten väliset ja sisäiset jännitteet. Ulkopuolelle sulkeutuvat monet yksittäiset ajattelijat. Mutta tilanteen avoimuuden ja kiistalunonteen kuvaus tavoittaa tyydyttävästi. Yhtä ja toista filosofista oli käynnissä,

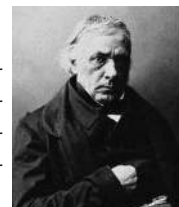
kuten täysi taistelu siitä, mitä filosofia on ja mitä ei. Siihen Renouvierkin osallistui kolmijakoineen ja muine töineen.

Ideologit ja eklektikot

XIX vuosisadan ranskalaista filosofiaa voi hahmottaa pääpiirteissään seuraavasti. Vallankumousajan lopulla keskeinen kysymys koski condillacilaisen sensualismin pesänselvitystä. Ideologeiksi kutsutut ajattelijat jatkoivat Condillacin jäljissä, kehittivät aistitietopohjaista katsantokantaa mestariaan kriittisesti tarkistaen, kuka uskollisemmin, kuka ohjelmallisemmin. Väljästi toisiinsa liitynyt ryhmä eri alojen tuntijoita – joukossaan poliitikko Sieyès, lääkäri Cabanis, kansantaloustieteilijä Say, astronomi Laplace, matemaatikko Arbogast ja kirjallisuusmies Ginguené – miehitti nuoren tasavallan vastaperustetun tiedeakatemia ja suunnitteli pitkälle meneviä uudistuksia muun muassa opetusallalla.

Vastalauseen Destutt de Tracy’n johtamille ideologeille voi karkeistaa kolmitahoiseksi. Ensinnäkin heidän avullaan valtaan päässyt Napoleon vei heiltä lopulta kunnan työmahdollisuudet ja leimasi vielä ideologien vapaamieliset rakennelmat hahmotteluksi. Toiseksi heidän kimpuunsa kävivät vanhan palauttamista vaativat uskonnolliset taantumukselliset, joiden mielestä sensualismi oli osasyllinen vallankumouksen vääryyksiin.

Kolmanneksi ideologien edustamaa perinnettä vastustettiin uuden yliopistofilosofian suunnalta. Reidilta ammentanut Royer-Collard valmisti tietä Cousinille. Tämä saattoi keisariajan päätteeksi luennoita XIX vuosisadan koulukunnista ja valita niistä sopivimmaksi skotlantilaisen *common sense* -ajattelun Kantin ja Locken/Condillacin sijasta. Jos Cousinin ’eklektismi’, kuten hän itse ajatteluun kutsui, ”tulisi jollakin lailla eläväksi filosofiaksi, olisi tämä onnittelujen arvoista edistystä, XIX vuosisadan iloisimpia voittoja, itsensä filosofisen hengen riemujuhlaa.”⁶



Radikaalit ja positivistit

Heinäkuun monarkian alkaessa historiallista valikoivuutta vaalinea eklektisistä, tai ainakin jo Cousinista itsestään, oli tullut intellektuaalinen valtaketus. Heräsi kritiikkiä. Leroux’n pamfletti

Réfutation du l'éclectisme (1839) sekä Sainte-Beuven essee abstraktin psykologian hedelmättömyydestä (1843) olivat varhaisimpia Cousinin vastaisia hyökkäyksiä. Populaarin ulkoakateemisen ajattelun radikaalit – Cabet, Tristan, Enfantin, Proudhon ja muut – herjasivat valtiofilosofiaksi muuttunutta suuntausta.

Toisaalta eklektismin varjossa kehittyi positivismi. Samaan aikaan kun eklektismi etabloitui, Comte loi positivistisen systeemin – kutakuinkin kaikkien instituutioiden ulkopuolella. École polytechnique, jossa hän lyhyen aikaa työskenteli vaatimattomassa toimessa, käy silti eräänlaisesta luonnontiedehenkisestä vastainstituutiosta. Laplacen ohella siellä toimi Saint-Simon, jonka sihteeriksi ja työtoveriksi Comte ryhtyi. Koottuaan eri tieteenalojen saavutuksia yleiseksi yhteiskuntakehitysoviksi, jonka tuli merkitä irtiottoa niin teologiasta kuin teologian vielä valistusfilosofiaan jättämistä jäljistä, Comte itse läheni uskonnollista ajattelua.

Positivismin asia siirtyi niinkin erilaisiin käsiin kuin Littréille, Renanille ja Tainelle. Heitä yhdisti toisiinsa ja Comteen enemmän vaikeus saada pitävää jalansijaa Ranskan akateemisessa maailmassa kuin mikään opinkappale. Vuosisadan loppupuolella Cousinille uskolliset koulufilosofit – Saisset, Franck, Simon, Bouillier,



Bersot, Caro ja Paul Janet – pitivät hallussaan keskeisiä filosofian oppitunteja Sorbonnessa, Collège de France ja École normale. Positivismi saattoi olla yleisesti kannatettu maailmankatsomus, mutta Ranskan filosofinen ilme ja valta oli eklektinen.

Virallista tunnustusta positivismi sai vasta 1870-luvulla. Ensin Littré ja sitten sekä Renan että Taine valittiin *Académie Française* jäseniksi. Sama korkein arvo sija suotiin XIX vuosisadan kuluessa myös seuraaville ajattelijoille: Destutt de Tracy, Royer-Collard, Cousin, Thiers, Guizot, Chateaubriand, Hugo, de Tocqueville, Saint-Marc-Girardin, Sainte-Beuve, Ampère, Lacordaire, Gratry, Caro, Saint-René-Taillandier, Simon, Sully Prudhomme, Brunetiere ja Challemel-Lacour.

Neospiritualistit

Uuden suunnan ajattelu, joka arvosteli niin positivismia kuin eklektismiäkin, lähti liikkeelle opetustarkastaja Ravaissonin 1868 kirjoittamasta kuuluisasta raportista. Hän sanoi siinä, että eklektinen filosofia on yhä hallitsemistaan älyllisistä valta-asemista huolimatta ”menettänyt paljon uskottavuudestaan ja vaikutuksestaan”. Katsaus nosti vuosisadan alusta esiin unohdetun yksinäisen ajattelijan, ideologien sensualismista omille teilleen erkaantuneen Maine de Biranin. Häntä tarvittiin nyt näyttämään

suuntaa spiritualistisen, elävän olennon aktiivisiin sielunkykyihin perustuvan filosofian rakentamiseen.⁷

Henkeä korostava uusmetafysiikka kuului vuosisadan lopun voittajiin. Mikään yksitahoinen suuntaus se ei ollut. Esimerkiksi Fouillée ei sosiologisista ja evolutionistisista lähtökohdistaan sulattanut Maine de Biranin mystiikkaa. Hänen historiikkinsa luku ”Ranskalainen filosofia 19. vuosisadalla” suostuu myös radikaalien ”bisarreja utopioita” ja cousinilaisen ajattelun omaperäisyyden puuttetuksi. Lisäksi tölväistään Comtea, joka ”väittää eikä todista [...] ja lopulta hävittää yksilönvapauden älyn aristokratian hyväksi”.⁸ Metafysiikan ”kriisiin” Fouillée koetti vastata ”tieteellisen naturalismin ja tieteellisen idealismin” toisiinsa sovittavalla filosofialla, jonka ytimen muodostivat *idées-forces*. Nämä olivat ideaattisia ja ideaalisia voimia, joissa ”ajattelun valtaisuus käsitti maailmankaikkeuden valtaisuuden”. Ne viittasivat fysikaalisiin oleviin oloihin palautumattomaan metafysiikkaan eli siihen, mikä voi olla tai minkä pitää olla.⁹

Uusi filosofipolvi seurasi Ravaissonia ja Lachelieria täyttäen kolmannen tasavallan aikana jyrkästi kasvanutta ammattifilosofien tarvetta. Boirac, Boutroux, Bergson ja Brunschvicg kuuluivat tähän joukkoon. Boutroux itse jakoi uudelleen heränneen ”metafyysisen liikkeen” kahteen päähaaraan: uusrationalismiin (Renouvier, Lachelier, Fouillée, Pillon,

LAROMIGUIÈRE (1756-1837)

Syntyi Livignacissa Rouergen maakunnassa. Professorina Sorbonnessa (1810-3) oppilanaan esimerkiksi tulevat professorit Victor Cousin ja Théodore Jouffroy. Yhteydessä ideologifilosofoihin. Pyrki jatkamaan Condillacin työtä havaintokokemuksen jäsentämiseksi. Korosti tajunnan aktiivista roolia, katsomista pelkän näkemisen sijasta. Hahmotti ymmärtämisen prosessin seuraavasti. Huomiossa kiinnitytään kohteeseen idean muodostamiseksi. Vertailussa se rinnastetaan toisesta kohteesta saatuun ideaan. Päätelmä asettaa tarkkaavaisuuden tulokset tasapainoon. Vastaavasti tahto on ensinnäkin halua, joka keskittyy kohteeseen nautinnon saamiseksi. Toiseksi suosiota, joka valitsee kahden nautinnonlähteen väliltä. Ja lopulta vapautta, joka ratkaisee asian tasapainoisesti. Kaikilla ideoilla on siten aistimuksellinen pohja. Eet-

tiset ideat juontuvat ’moraali-aistimuksesta’, jonka aiheuttavat huomioiminen, vertaileminen ja päättelemisen yhdessä tai erikseen. ”Tyyliänsä charmia” kiitetty enemmän kuin ajatustensa omaperäisyyttä. Määrittelytaipumuksistaan huolimatta vieroi ”kärsimättömyyttä nähdä määriteltynä se, minkä määrittelemisen aika ei vielä ole käsillä”. Sanotaan torjuneen valintansa Ranskan akatemiaan silkkä ujoutta. Julkaistiin vain luentoja.

CABANIS (1757-1808)

Ideologiryhmän johtohahmo Destutt de Tracyn kanssa. Condillacin, Holbachin, Franklinin, Jeffersonin, Mirabeau ja Condorcet’n ystävä. Akatemian jäsen 1795-1803. Tuki Napoleonin vallankaappausa, toimi konsuliajan sisäministerinä. Tuomitsi



lopulta keisarin häikäilemättömän vallankäytön. Lääkäri, joka ei harjoittanut ammattia, mutta julkaisi esimerkiksi teoksen *Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine* (1804, Silmäys lääketieteen vallankumouksiin). Filosofinen pääteos *Rapports du physique et morale de l'homme* (1796-1802, Fysiikan ja moraalin suhteet ihmisellä). Muita ideologeja jyrkempi materialistis-mekaanisen maailmankuvan kannattaja. Ammansi La Mettrien ’koneihmis’ -mallista. Rinnasti aivot ja mahan. Korosti kokonaisvaltaista organismin toimintaa. Painotti ihmisessä perinnöllisyyttä, unia ja automaatioita. Kootut filosofiset teokset toimitettiin 1950-luvulla.

DE GÉRANDO (1772-1842)

Ideologiryhmän nuorin jäsen. Työskenteli poliisivoimissa ja sisäministeriön pääsihteerinä 1804. Pääteos Berliinissä 1802 julkaistu

Boirac ym.) ja tiedekritisismiin (Boutroux, Liard, Evellin, Hannequin ym.).¹⁰

Sosio ja psyko

George Boas on kuvannut ranskalaisen 1800-luvun filosofioita traagisiksi. Katoliset reformaattorit erotettiin kirkosta. Ideologit petti Napoleon, jonka he itse olivat valinneet uudistustensa toteuttajaksi. Eklektismin suurista lupauksista syntyi pelkkää kesyä koulumestaroitinta, tiedepohjaisesta positivismista uskonnonkaltainen kultti. Samaan aikaan vallanpitäjät kokeilivat mitä mallia milloinkin uskoen, että inhimillisen onnen voi saavuttaa hallitustaidon keinoin.¹¹

Tragiikkaa voi nähdä siinäkin, että filosofiasta irtautui vuosisadan mittaan erityistieteitä. Tainen innoittamana ja Charcot'n ja Ribot'n alulle panemana alkoi systemaattinen kokeellinen psykologia houkutellessa filosofisesti suuntautuneita tutkijoita. Richet, Beaunis, Binet ja Pierre Janet kunnostautuivat tällä alueella. Littré katsoi Comtesta poiketen, että psykologia oli positivistisesta näkökulmasta tärkeä itsenäinen tiede.

Comten systeemin sekä Blancin työnjako- ja Espinasin eläinyhteisökartoitusten vanavedessä aloittivat omat sosiaalitutkimuksensa Durkheim, Izoulet, Mauss ja Michel. Vaikka Durkheimille saatiin Sorbonneen professuuri vasta 1913, sosiologit ehtivät jo 1800-luvulla aktiivisiin toimiin. Durkheim ja Fauconnet

perustivat julkaisun *Année sociologique* (1896), Worms taas alan kansainvälisen lehden (1892) ja instituutin (1894). Ajan ajattelutavoissa yksilökeskeistä otetta kyseenalaistivat jo sellaiset käsitteet kuin Durkheimin 'kollektiivinen tietoisuus', de Robertyn 'sosio-individuaalinen kokemus' ja Tarden 'intermentaalin sosiaalilogiikka'.

Tieteiden – kuten vuosisadan alkupuolella biologian – irtautuminen vanhasta luonnonfilosofiasta ja metafysiikasta oli tärkeä osa 1800-luvun filosofista maisemaa. Yhteisistä kosketuspinoista muistuttavat sellaiset vuosisadan merkkityöt kuin Lamarckin *Philosophie zoologique* (1809) ja Durand de Grosin *Essais de physiologie philosophique* (1866).

Tiede ja metafysiikka

Suurista tiedemiehistä filosofisesti etevin oli sähkövirtatutkija Ampère. Teokseensa *Essai sur la philosophie des sciences* (1829/1856) hän erotti ai-neellisia olioita tutkivat kosmologiset tieteet ajattelua ja yhteiskuntaa tutkivista noologisista tieteistä. Ajattelua itseään, sen luonnetta, alkuperää, varmuutta tai todellisuutta tutkivia tieteitä voitiin kutsua myös filosofisiksi tieteiksi. Lääketiede voi kohdata filosofian, kun tutkitaan (lääketieteellisesti) moraalien vaikutusta terveyteen tai (filo-



sofisesti) fysiikan vaikutusta moraalisiin. Ampèrella oli tarjota filosofinen peruste luokittelutyölle. ”Hankittuaan tietystä aiheesta tietyn määrän käsitteitä ihminen alkaa luonnollisesti asetella niitä määrättyyn järjestykseen saadakseen ne paremmin haltuunsa, päästäkseen niihin paremmin käsiksi, välittääkseen niitä tarpeen mukaan edelleen.” Kun havaintokohteesta karttuu tietoa, alkaa se näyttäytyä ”eri tahoiltaan” ja ”uusissa suhteissa”.¹²

Vuosisadan lopussa tieteilijäin tieteenfilosofiaa jatkoi kemisti ja senaattori Bertholet. Hänkin korosti uusia katsantokantoja: ”Jokaisen ratkaistun ongelman takaa ihmishenki nostaa oitis esiin uuden, vielä laajemman ongelman. [...] Välittömästi havainnoitavien suhteiden tiede ei koskaan ole täysin vastannut ihmiskunnan tarpeita.” Metafysiikassa oli hänen mukaansa kysymys ”tietystä tosi-seikkojen järjestyksestä, jolla ei kuitenkaan ole osoitettavissa olevaa eksistenssiä subjektin ulkopuolella.” Positiivisen tieteen oheen Bertholet teki tilaa ideaalitieteelle. Hän viittasi jokaisen ranskalaisen velvollisuuteen osallistua maanpuolustukseen ja politiikkaan. Näin Bertholet puolusti metafysiikkaa sekä tutkijan ja akateemikon että myös senaattorin ominaisuudessa: ”Ihanteellisen ja ehdottoman täydellisen hallitustavan aktuaalis- ta olemassaoloa on aina oikein pidetty



De la génération des connaissances humaines (uusi painos Fayard, Paris 1996; Inhimillisen tiedon tuottamisesta). Erkäni condillacilaisesta sensualismista korostamalla havaitsemisen tietoista ulottuvuutta. Tiedon alkuperän kysymyksen hän laajensi historialliseksi tarkasteluksi tutkimuksessaan *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement au principe des connaissances humaines* (1804). Varhaisimpia uuden saksalaisen ajattelun tunnetuksi tekijöitä Ranskassa: *Rapport sur les progrès de la philosophie* (1808, Filosofian edistymisen tilannekatsaus). Vaikutti antropologisen tutkimuksen heräämiseen: University of California Press julkaisi 1969 F. C. T. Mooren käännöksenä kirjan *The Observation of Savage Peoples*, johon E. E. Evans-Pritchard kirjoitti johdannon. Kehitteli myös kuuromyökkien opetusmenetelmiä ja otti osaa filantrooppiseen liikkeeseen.

DE LAMENNAIS (1782-1854)

Bretagnelaisyyntyinen katolinen pappi. 1810-20-luvuilla ultramontanismin – paavin keskusvaltaa yli kansallisten kirkkojen korostaneen liikkeen – voimahahmoja. Sai Pyhän Istuimen kiitokset esittämällä, ettei kukaan voi olla ajatuksissaan piittaamaton, vaan kaikki joutuvat ihmisyyden nimissä valitsemaan uskonnolliset uskomukset. Avainkäsite *sens commun* eli ylyksilöllinen yhteisjärki, jota edustaa Jumalan auktorisoima kirkko. Joutui 1832 epäsuosioon monisuuntaisella arvostelullaan, jonka paavi katsoi uhkaavan kirkon ja valtion sopusointua. Kriisiajan runomuotoinen *Paroles d'un croyant* (1834; *Uskovaisen sanoja*, suom. Edvin Hagfors, Karisto 1924) painotti hengellisyden ohella tasa-arvon ja kokoontumis-



vapauden merkitystä. Teos sai paavillisen tuomion. Ennen kuin ehdittiin erottaa kirkosta, luopui itse pappudesta ja ultramontanismita. Kirjoitti *Livre du peuplen* (Kansan kirja, 1937). Perusti Henri Lacordairen kanssa Pyhän Pietarin seurakunnan ja lehden *L'avenir* (Tulevaisuus). Läheni sosialismia. Pyrki yhdistämään ensyklopedistisen tiedonihanteen, luonnonfilosofian, uskonnollisuuden ja demokraattisen yhteiskuntanäkemyksen pääteoksessaan *Esquisse d'une philosophie* (Luonnonfilosofiaksi, 1840). Kootut teokset 1830- ja 40-lukujen vaihteessa. Valittiin vasemmistolaisena kansanedustajana vuoden 1848 kansalliskokoukseen. Eli loppuelämänsä köyhänä ja unohdettuna. Kieltäytyi viimeisestä voiteltusta. Paul Janet julkaisi Lamennais-tutkielman 1890. Suomeksi L. F. Rosendalin esittely *Katolisuuden kableissa* (WSOY 1942).

harhana; ja kumminkaan eivät ihmiset ole voineet säilyä hetkeäkään ilman jotakin enemmän tai vähemmän epätäydellistä hallintomallia. Samoin on älyn järjestyksen piirissä: olioiden kaikkeuden tarkka tunteminen ei ihmishengeltä onnistu, ja kumminkin on joka ihmisen pakko rakentaa itselleen – tai hyväksyä valmiina – jokin kokonaisjärjestelmä [...].”¹³

Ravaissonin mainitussa raportissa fyysikko Ampère nostettiin metafysiikko Maine de Biranin rinnalle. Nämä ystävykset olivat Ravaissonin sanoin osanneet löytää tien takaisin henkeen (tai aktiviteettiin) läpi aineen (tai aistimusten vastaanoton), jolloin ”filosofia saattoi irrottautua fysiikasta, jonka alaisuuteen Locke, Hume ja Condillac olivat sen musertaneet”.¹⁴

Tässä mielessä Ravaisson muotoili vain uudelleen Cousinin opetuksen 50 vuoden takaa. Sikäli sensualismin perintö ja havaintokokemuksen ydinongelman laajat kulttuuriset ja yhteiskunnalliset ulottuvuudet seurasivat ranskalaista filosofiaa läpi repaleisen 1800-luvun. Varhainen positivismi katsoi, että ”XIX vuosisadan filosofien” piti muodostaa ”XVIII vuosisadan filosofien” kumoaman teolo-



PIERRE LEROUX (1798-1871)

Pariisilainen painotyöntekijä. Varhaissozialismin vaikuttaja, sosiaalidemokratian tai revisionismin taustahahmo (Jack Bakunin, *Pierre Leroux and the Birth of Democratic Socialism*



1797-1848. New York 1976). Arvosteli yhteiskunnallista ja moraalista rappiota. Puhui ihmiskunnan ykseyden puolesta. Vaati kristinuskon tasa-arvoperiaatteita toteutettavaksi maanpäällisessä yhteiskunnassa. Osallistui malthusilaisten käymään keskusteluun köyhyydestä. Harrasti frenologiaa. Perusti P.-F. Dubois'n kanssa saint-simonismin äänenkannattajan *Globen*. Toimitti sen jälkeen useita sosiaalikirittisiä julkaisuja: *Revue encyclopédique*, *Revue sociale* ja *L'éclairer de l'indre et de l'espérance*. Ranskansi lehteen *Revue indépendante* Schellingin virkaanastujaisuksen 1842. Kuuluisin hanke Jean Reynaud'n kanssa tehty *Encyclopédie nouvelle*. Julkaisi Cousi-

gisen systeemin tilalle ”teollinen ja teellinen järjestelmä”¹⁵.

Toisaalla epäiltiin systeemejä. Proudhon yritti puolustaa käytännön ihmisen filosofisuutta: työtätekevän ”totunnainen kosketus asioihin [*choses*; olioihin, esineisiin, ei-vain-sanoihin] ehkäisee mielikuvittelulta ja tosilta systeemeiltä”¹⁶. Menestyksellisemmin nivelsi Cousin ”järjen ja sydämen” *sens commun* -filosofiansa oman aikansa ja paikkansa haasteisiin ja houkutuksiin:

”Filosofiset systeemit eivät ole sama asia kuin filosofia; ne pyrkivät toteuttamaan filosofian idean, kuten kansalaisyhteiskunnan instituutiot pyrkivät toteuttamaan oikeudenmukaisuuden idean, kuten taiteet ilmaisevat parhaansa mukaan ääretöntä kauneutta, kuten tieteet tähtäävät universaaliin tieteseen. [...] filosofiset järjestelmät seuraavat aikaansa eivätkä niinkään ohjaa sitä; ne saavat henkensä aikakautensa huomasta [*des mains de leur siècle*; ”vuosisatansa käsistä”]. Ludvig XV:n holhoojahallituksen loppulla ja hänen aikanaan Ranskaan tuotu Locken filosofia loi kuuluisan koulukunnan, joka hallitsi pitkään ja elää edelleenkin keskuudessamme vanhojen tapojen turvin, mutta radikaalissa ristiriidassa uusien laito-

nin vastaisen kirjan *Réfutation de l'éclectisme* (1839). 1840-luvulla Lyonissa ja Pariisissa yhteydessä Proudhonin, Cabet'n ja Fourierin kanssa. Kansanedustajaksi 1848. Kirjoja *De l'Égalité* (1848, Tasa-arvosta) ja *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* (1849, Puhe yhteiskunnan ja ihmishengen nykytilasta). 1973 julkaistu laaja kirjeenvaihto George Sandin kanssa.

ÉTIENNE VACHEROT (1809-97)

Syntyi Torcenayssä. Opiskeli École normale supérieuressä (1827-9), jonka *maître des conférences* 1837. Cousinin seuraajana Sorbonnen professoriksi 1839. Jatkoi eklektismin filosofiaa ja historiaa: *Histoire de l'école d'Alexandrie* (1846-51, Aleksandrian koulun historia) ja *La métaphysique et la science* (1858, Metafysiikka ja tiede). Edellinen teos aiheutti kiistan, jossa tekijää vastaan asettui näkyvimmin Auguste Gratry. Vacherot pidätettiin ENS-virastaan hegeliläisyyden suosimisen takia 1851. Kieltäytyi uskollisuudenvalasta ja erotettiin. Sai vankilatuomion 1859 kirjansa

me ja uusien tarpeittemme kanssa. Myrskyn sylistä syntyneenä, vallankumouksella ravittuna, sodanhengen mieskurissa koulutettuna 19. vuosisata ei voi tuntea omaa kuvaansa ja tunnistaa vaistojaan Versailles'n hurman varjoista kumpuavassa filofiassa, joka ihailtavasti sopi mielivaltaisen monarkian vanhuudenheikkouteen, vaan ei lainkaan nuoren vapauden työteliäiseen elämään vihollisten ympäröimänä. Meidän on epäroimattä taisteltava aistimuksen filofiaa vastaan paitsi metafysiikassa, jonka se vaihtoi kartesiolaisuuteen, myös estetiikassa, jossa se alisti surkeuteensa suuren kansallisen 1600-lukulaisten taiteemme, ja moraalissa, jossa se palveli pelkkää omaa etua ja pyydettä.”¹⁷

Vuosisata

Latinan *saeculum* viittaa paitsi vuosisataan, myös ihmispolveen, kehitysvaiheeseen, hallituskauten, ajanhenkeen tai vain hyvin pitkään ajanjaksoon. Suurin piirtein samat ulottuvuudet tapaa *siècles*-tä. Ihmekö tuo, jos noin ladattua sanaa kosolti käytetään. Silti yllättää, kuinka 1800-luvun ranskalaisille filofeilille vuosisatapohjainen kannanmuodostus näytti kuuluneen ajattelun kulmakiviin.

La démocratie ansiosta. Teoksessa *La religion* (1868, Uskonto) palautti ’jumaluuden’ ihmismieleen. Tiedekatemian jäsen 1868. Vasemiston kansanedustaja 1871. Kirjoitti vielä uusista aatevirtauksista (*Le nouveau spiritualisme*, 1884) sekä kansanvaltaisesta politiikasta (*De la politique de la république*, 1881, *La démocratie libérale*, 1892).

JOSEPH FERRARI (1812-76)

Italialais-ranskalainen filofofi. Julkaisi Milanossa tutkimuksen Vicosta, jonka teoksia myös toimitti. Luennoi Strasbourgissa eklektikkofilofofi Louis Bautainin sijaisena Platonista ja Aristoteleesta. Erotettiin kommunistiepäilyjen tähden. Luennot julkaistu 1842. Sitten tutkielma historianfilofofiasta, toinen Machiavellista. Pamfletissaan *Les philosophes salariés* (1849; Palkkafilofofit) Ferrari kritisoi yliopistofilofofiaa, etenkin eklektikkoja. Samassa teoksessaan hän puhui sosialismin puolesta oikeana ja järkevänä, ”filofofisena”, suuntana tasavallassa. Klassikosta julkaistu uusi laitos Payot-kustantamon politiikkakritiikki-

He julkaisivat teoksia, joissa säätelivät asioikseen vuosisadan perusluonnetta: Damironin *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle* (1828), Proudhonin *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (1851), Tainen *Les philosophes français du XIXe siècle* (1857), Dollfusin *Le XIXe siècle* (1865), Ravaissonin *La philosophie en France au XIXe siècle* (1868), Saint-Simonin *Quelques opinions philosophiques à l'usage du XIXe siècle* (1875), Caron *Le pessimisme du XIXe siècle* (1878), Paul Janet'n *Les problèmes du XIXe siècle* (1872) ja de Robertyn *Philosophie du siècle. Criticisme – positivisme – évolutionnisme* (1891).

Listassa on lähes yhtä monta filosofista koulukuntaa tai suuntautumistapaa kuin on kirjoittajiaakin. Eri tilanteissa, eri ihmisille, näytti olevan tärkeä filosofinen pyrkimys käsittää oma aikansa. Tai osallistua meneillään olevaan kappailuun ajan johtavasta hahmotustavasta. Näin juonsi Comte ensiesityksen kuuluisan kolmiportaisen aikakausijakonsa kehityopsykologisesta versiosta:

[...] tänä päivänä jokainen vuosisatansa tasalla oleva ihminen voi vaivatta väittää itsestään, että hän luontoon oli teologi lapsuudessaan, metafysikko nuoruudessaan ja fyysikko miehuudessaan.¹⁸

sarjassa (Paris 1983). Valittiin Torinon parlamenttiin 1859. Liittovaltion kannattaja. Tutki *raison d'État*'n historiaa. Kirjoitti Kiinan ja Euroopan suhteista kirjan, josta julkaistiin äskettäin arvio ja katkelmia (Robert Bonnaud, *Y-a-t-il des tournants historiques mondiaux? La Chine, l'Europe et Ferrari*. Kimé, Paris 1992.)

CHARLES RENOUVIER (1815-1903)

Riippumaton, monipuolinen ja tuottelas tutkija. Kotoisin Montpellieristä. Opiskeli École polytechniquessä matematiikkaa, filosofiaa ja kansantaloutta. Nuorena saint-simonilainen. Julkaisi opaskirjat *Manuel de philosophie ancienne* (1842) ja *Manuel de philosophie moderne* (1844). Mukana 1840-luvun tasavaltalaisessa liikehdinnässä: *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848, Ihmisen ja kansalaisen tasavaltalainen käsikirja). Hahmotteli 'suoran demokratian' ajatusta. Napoleon III:n vallankaappauksen jälkeen omistautui tutkimustyölle. Kehitteli fenomenalistista neokritisismiään Comten, Hamiltonin, Leibnizin sekä etenkin Kantin pohjalta: *Essais de criti-*

Olisi taatusti parempi suomentaa yksinkertaisesti fraasilla "ajan tasalla". Mutta uusi, sosiaalisetkin ilmiöt kattava luonnonfilosofian "epookki, joka vihdoinkin oli koittanut", tuli myös numeroiduksi: "Tämän suuren filosofisen tehtävän on XIX vuosisadalle varannut älyllisen kehityksemme luonnollinen eteenpäinmeno." Juuri Comte perusteli voimallisimmin ajatusta, jonka mukaan vallankumouksen myötä oli siirrytty peruuttamattomasti uuteen aikakauteen.¹⁹ 1800-luku oli tuo uusi aika, Proudhoninkin sanoin "tieteellinen ja positiivinen vuosisata"²⁰.

Nuori Renan seisoi pitkälti samoilla linjoilla. Häntä harmitti se, ettei tiede herättänyt enää niin laajaa kiihkeyttä ihmisissä: ei oltu enää yhtä innostuneita "omasta vuosisadastamme, jona kaikki [...] alat ovat kiistattomasti edistyneet". Synkeästi hän totesi, että 19. "vuosisata tottelee vain kahta liikuttajaa, pyydettyä ja pelkoa". Silti Renan oli vakuuttunut oikeasta suunnasta. "XVIII vuosisata olkoon ikuinen mallimme", mutta "XIX vuosisata on kutsuttu toteuttamaan ja esittelemään positiivisen [*le positif*] kaikilla inhimillisen tiedon aloilla".²¹

Nuori Cousin ei ainoastaan mielinyt kutsua "ystäviäni ja opettajiani" Hegeliä



que générale (1851-64). Laati "uuden monadologian" ja remontoiki kantilaiset kategoriat korottamalla ylimmäksi relaation: "abstraktit käsitteet [*notions*] ilmaisevat yleisen järjestyksen suhteita". Idealistinen mutta pessimistinen eetikko: *La science de la morale* (1869). Julkaisi tutkimuksen *La philosophie analytique de l'histoire* (1896-8) sekä myös utooppisen tarkastelun siitä, mitä historia olisi voinut tuottaa: *Uchronie* (1857). Perusti vuosikirjan *Année philosophique* (1868), joka ilmestyi välillä kuukausilehtinä *Critique philosophique* (1878-85) ja *Critique religieuse* (1878-85). Keskeytyi vuosisadanvaihteessa metafysiikan kysymyksiin, jumaluuteen ja personalismiin.

JEAN-MARIE GUYAU (1854-88)

Lavalissa syntynyt, Ranskan Sudanissa asunut ja Mentonissa nuorena kuollut oimintakeinen ajattelija. Filosofit Alfred Fouilléen suojatti. Aloitti Epikuros-tutkielmalla 1878. Kommentoi myös ajan englantilaista etiikkaa. Kirjoitti 1880-luvulla seitsemän keskeisintä teostaan kirjasta *Vers d'un philosophe* (1881,

ja Schellingiä "vuosisatamme filosofian avainhahmoiksi". Hän myös tahtoi omaa eklektismiään markkinoidessaan ilmoittaa, että tässä ismissä paremmin kuin missään muussa "yhdeksännentoista vuosisadan henki tunnisti itsensä".²²

Cousinin tapaan de Lamennais oli jo 1821 valmis näkemään nuorena vuosisadassaan tietynlaista kokonaisuutta. Hänen mielestään 1700-lukua oli määrittänyt "uskonnottomuus", kun taas 1800-luvun tunnussana oli "epäily".²³

Leroux todistaa kenties vahvimmin vuosisata-ajattelun houkuttelevuudesta. Hän summasi eurooppalaiset aikakaudet seuraavasti. 6.-11. vuosisata: munkkien ja paavien aika. 12.-15. vuosisata: feodaali-aika, skolastiikka ja harhaopit. 16.-17. vuosisata: monarkian, tieteen, taiteen ja filosofian aika. 19. vuosisata: valistus tuhoaa läänitykset sekä kirkon omaisuutta ja arvovaltaa. "19. vuosisadan ihmisyyden miljöölle" antoivat Leroux'n mukaan leiman kärsimys ja epäily, räikeä epätasa-arvo, yhteiskunnallinen ja poliittinen anarkia.²⁴

Jouffroy tarjosi hillitymmän kronosofian. 1600-luku oli ollut "kronikoitten ja oppineisuuden vuosisata". Sitä oli seurannut valistuksen, tai kuten hän henkilöi, "Montesquieun ja Voltairen vuosisata". Uutta satalukua, "meidän aikakauttamme", vuorostaan luonnehti

Kohti filosofia) kirjaan *La genèse de l'idée du temps* (1890, Ajan idean synty). Pääteos *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885, Luonnos velvoitteettomaksi ja sanktiottomaksi moraaliksi) pyrki naturalisoimaan kantilaisen etiikan ja osoittamaan altruismin luonnollisen perustan. Korosti seksuaalisuuden perimmäistä moraalisuutta, koska se itsekkeisestä selibaatista poiketen edellytti toisen huomioimista. Kirjoitti myös estetiikasta ja kasvatuksesta. Yhdisti töissään positivistisen innoituksen spiritualistisiin painoituksiin, vitalistisiin avauksiin ja sosiologisiin yhteisöllisyyskorostuksiin. Käytti 'elämää' filosofisena avainkäsitteenä ja puhui "moraalin hedelmällisyydestä". Korosti kirjassaan *L'irréligion de l'avenir* (1887; L. Dalin ruotsinno 1907 *Framtidens irreligion*) ihmisten keskinäisriippuvuutta sekä ihmisten ja muun maailmankaikkeuden yhteistä etua. Fouillé julkaisi Guyaun ajattelusta monografian heti tämän kuoltua. Myös Royce, Bergson ja Ernst Bergmann huomioivat hänen merkityksensä.

Jouffroyn mukaan parhaiten filosofianhistorian esiintulo.²⁵

Innostus historiaan leimasi aikaa ja kaikki ajassa liikkunut varustettiin vuosisatamerkinnoin. Asiassa auttoi sattuma, kun vallankumous vei 1700-luvun viimeiset vuodet mennessään. Eikä vallankumous vain tapahtunut sopivasti XVIII vuosisadan päätteeksi, vaan se myös merkitsi uuden tasavaltalaisen kalenterin käyttöönottoa lokakuusta 1793 alkaen. Caesarilais-kirkollinen ajanlasku ja -nimistö pantiin uusiksi. Vuosi jaettiin suomalaisille tutunolaiseen tapaan: viinikuu (*vendémiaire*), sumukuu (*brumaire*), kuurakuu (*frimaire*), lumikuu (*nivôse*), sadekuu (*pluviôse*), tuulikuu (*ventôse*), itukuu (*germinal*), kukkakuu (*floréal*), niittykuu (*prairial*), elokuu (*messidor*), satokuu (*thermidor*).

Vaikka gregoriaaniseen kalenteriin paltiinkin melko pian Napoleonin ja paavin konkordatin aikana 1806, kokeilulla oli vaikutuksensa. 1800-luku ei ainoastaan ollut alun pitäen yhtä aikaa uusi vuosisata ja uusi hallituskausi, vaan myös kokonaan uusi aika. Vaikutelmaa vahvistivat sittemmin useat hallitusmuodon vaihdokset ja tyylikausisiirtymät. Sitä lujittivat modernin romaanin ja uudenaikaisen historian kirjoituksen esiintulot. Ja ajan henkeä oli nyt myös ensimmäistä kertaa historiassa luotaamassa säännöllisesti ilmestyvät lehdet.

Ranskan yhdeksästoista *siècle* oli ai-

kakausi, jolloin filosofinen mielenkiinto 'aikakautta' kohtaan edusti osapuulleen ainoaa jatkuvuutta.

Viitteet

1. Ch. Renouvier & F. Pillon 1872, 727-8.
2. Ks. Althusser 1965, 15-7.
3. Lainattu teoksen *Philosophie, France, XIXe siècle* 1994, toimittajien alkusanoissa, 6.
4. Maahantuonnissa kunnostautuivat esimerkiksi de Villers, de Gérando, Cousin, Saint-Marc-Girardin, Barni, Bouillier, Willm, Vera, Saint-René-Taillandier, Challemeil-Lacour, Foucher de Gareil, Caro, Renouvier ja Lichtenberger. 1875 Dollfus ja Neffizer perustivat *Revue germanique*n. Vielä ennen vuosisadan loppua Andler ja Jaurès ehtivät julkaista tutkimukset saksalaisen sosialismin vaiheista.
5. De la philosophie du XIXe siècle en France, Année philosophique (1867); ks. Douailler 1994, 649-50.
6. Cousin 1817-8, 433-6.
7. Ravaisson 1868, 14 & 243.
8. Fouillée 1879, 416-35.
9. Fouillée 1889, xiv-xvi & 270-1.
10. Boutroux 1908, 916-21.
11. Boas 1925, 306.
12. Ampère 1856, II, 161; I, xi & 1-2.
13. Bertholet 1886, 4 & 8 & 18-9 & 26.
14. Ravaisson 1868, 14.
15. Saint-Simon 1875, 657. Vrt. Comte 1826.
16. Ks. Vermeren 1994, 500.
17. Cousin 1817-8, 274-5.
18. Comte 1826, 660.
19. Comte 1826, 690.
20. Ks. Vermeren 1994, 501.
21. Renan 1848/1890, 110 & 105 & 154.
22. Cousin 1821, 108 & 122.
23. de Lamennais 1821, 233.
24. Leroux 1832.
25. Jouffroy 1824, 61.

an uudet periaatteet). Artikkeleita tietoteokseen *Nouveau dictionnaire d'économie politique* sekä lehtiin *Journal des économistes*, *La philosophie positive*, *La société nouvelle*, *Revue d'anthropologie* ja *Revue scientifique*. Kuoli Neuilly-sur-Seinessä.

Kirjallisuus

- Louis Althusser 1965, *Pour Marx*. Maspero, Paris 1969.
- André-Marie Ampère 1829/1856, *Essai sur la philosophie des sciences. Ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines I-II*. Mallet-Bachelier, Paris.
- Marcellin Bertholet 1886, *Science et philosophie*. Calmann Lévy, Paris.
- George Boas 1925, *French Philosophers of the Romantic Period*. The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Émile Boutroux 1908, *La philosophie en France depuis 1867*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 912-60.
- Auguste Comte 1986, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 659-718.
- Victor Cousin 1817-8, *Du vrai du beau et du bien*. Didier, Paris 1858.
- 1833, Préface de la deuxième édition des *Fragments philosophiques*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 76-124.
- Stéphane Douailler 1994, *Le savant, la femme, l'apôtre*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 641-54.
- Alfred Fouillée 1879, *Histoire de la philosophie*. 2. korj. p. Delagrave, Paris.
- 1889, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*. Alcan, Paris.
- Théodore Jouffroy 1824, *De la philosophie et du sens commun*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 60-75.
- Félicité de Lamennais 1821, *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 233-43.
- Pierre Leroux 1832, *Aux philosophes, De la situation actuelle de l'esprit humain*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 247-325.
- Philosophie, France, XIXe siècle. Écrits et opuscules*, toim. Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit & Patrice Vermeren. Le livre du poche, Paris 1994.
- Félix Ravaisson 1868, *Recueil de rapports sur les progrès des lettres et des sciences en France. La Philosophie en France au XIXe siècle*. Hachette, Paris.
- Ernest Renan 1848/1890, *L'avenir de la science*. 17. p. Calmann Lévy, Paris 1922.
- Ch. Renouvier & F. Pillon 1872, *La doctrine républicaine, ou ce que nous sommes, ce que nous voulons, La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire*, n:o 1, 8. elokuuta 1872. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 727-53.
- Saint-Simon 1875, *Sur la nécessité de faire une nouvelle Encyclopédie pour préparer la réorganisation sociale*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 655-8.
- Patrice Vermeren 1994, *Platon communiste*. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 469-504.

CLÉMENCE ROYER (1830-1902)

Nantesissa syntynyt naisfilofi ja evolutiionisti. Työskenteli lähellä positivismia. Perusti logiikan kurssin 1859, myöhemmin filosofian kurssin naisille. Ranskansi Darwinin pääteoksen 1862. Harjoitti luonnon- ja tieteenfilosofiaa, antropologiaa sekä yhteiskunta- ja talousteoriaa. Julkaisi tutkielmat muun muassa verotuksesta ja esihistoriallisista hautajaisriiteistä sekä romaanin *Les jumeaux d'Hellas* (1864). Muita kirjoja olivat *Origine de l'homme et des sociétés* (1869, Ihmisen ja yhteiskuntien alkuperä), *Du gouvernement des peuples et de l'hégémonie universelle* (1877, Kansain hallinto ja universaali hegemonia), *Le bien et la loi morale. Éthique et théologie* (1881, Hyvyys ja moraalilaki. Etiikka ja teologia) ja *Natura rerum. La constitution du monde, dynamique des atomes, nouveaux principes de philosophie naturelle* (1900, Maailman koostumus, atomien dynamiikka. Luonnonfilosofi-

Jenny d'Héricourt

Vapautunut nainen



Modernit uudistajat', vertaillkaa toinen toisianne yleisön, tuomarinne, edessä ja tiivistäkää itse sanomanne.

KOMMUNISTI

Sukupuolet eroavat toisistaan eivätkä täytä samoja tehtäviä; mutta *lain edessä ne ovat yhdenvertaisia*.

Jotta nainen todellisesti emansipoituisi, yhteiskuntatalous on uudesti valettava ja avioliitto lakkautettava.

PHILADELPHIALAINEN JA IKARIALAINEN

Veli, yhdyimme mielipiteeseenne muuten, paitsi avioliiton osalta.

PUHDASOPPINEN SAINT-SIMONILAINEN

Jos kristinuskko halventaa naista, mikäli se alistaa häntä, johtuu tämä siitä, että kristillisessä katsannossa nainen edustaa ainetta, maailmaa, pahuutta. Me tavoitimme vastikään pyhän kolminaisuuden toden merkityksen. Me palautamme arvoon ja selitämme sen, minkä edeltäjämme tuomitsivat. Nainen on miehen veroinen, sillä Jumalassa, joka on kaikkeus, aine ja henki ovat tasavertaisia. Nainen muodostaa miehen kanssa parin, sosiaalisen yksilön, toiminnallisen yksikön. Koska nainen on hyvin erilainen kuin mies, me emme hyväksy hänen arvostelemistaan. Tyydymme *vetoamaan* häneen, että hän ilmaisisi itse itsensä. Ajattelemme kuitenkin, että hän ei voi vapautua kuin emansipoitumalla rakkaudessa.

PIERRE LEROUX (kiihdyksissään)

Varokaa! Naisen ei pidä vapautua sukupuolena, vaan ainoastaan *puolisona ja inhimillisenä persoonana*. Sukupuoli hänellä on vain rakastamaansa varten; kaikille muille miehille hän on sitä, mitä he itsekin ovat: aistimusta – tuntemusta – tietämystä. Vapaa tulee naisen olla avioliitossa ja valtiossa, kuten miehenkin.

FUSIONISTI (keskeyttäen)

Olette oikeassa, Pierre Leroux; mutta aivan väärässä ei oltu myöskään ennen teitä. Nainen on vapaa ja miehen kanssa yhdenveroinen kaikessa, sillä henki ja aine ovat yhtä Jumalassa, koska mies ja nainen muodostavat yhdessä androgyynin ihmisen, jumalallisen androgyynin johdannaisen. Eikö totta, rakas sisareni?

MINÄ

Suokaa anteeksi, hyvät veljeni, jollen lähdekään mukaan teologiisiin väittelyihinne. Siipeni eivät kannata Jumalan syyliin, jotta pääsisin perille siitä, onko hän henkeä ja ainetta, androgyyni tai ei, kaksinainen, kolminainen, nelijäinen vai jotain aivan muuta. Minulle on siinä kylliksi, kun te kaikki myönätte, että naisen pitää olla vapaa ja miehen vertainen.

Yhden huomautuksen sallisin itselleni: teidän käsitteenne 'pari' tai 'androgyyni', pohjimmiltaan yksi ja sama asia, on omiaan orjuuttamaan oman sukupuoleni. Kun metaforan, fiktion avulla tehdään kahdesta olennosta, joilla kummallakin on erillinen oma tahto, vapaa päätösvalta ja äly, yksi ainoa yhtenäisyys, niin yhteiskunnallisessa käytännössä tämä yhtenäisyys ilmenee vain yhtenä ainoana älynä, yhtenä ainoana tahtona, yhtenä ainoana vapaana päätösvaltana. Maailmaa hallinnut yksi yksilöllisyys sen kuin voimistuu, toinen yksilöllisyys mitätöidään. Parille suotu oikeus ei todellisuudessa ole kuin vahvemman valtaa. Tästä fantasiasta ammentaa hra Proudhonin tapa vedota androgyyniaan. Samaa metafysiikkaa on puhe kolmijaoista. Loukkaamalla teitä, hyvät herrat, tunnustan jyrkän vastenmielisyyteni kaikenlaisia kolminaisuuksia ja androgyynioita kohtaan. Olen kaiken metafysiikan vannoutunut vihollinen, niin maallisen kuin pyhänkin. Kant koulukuntineen on syventänyt minussa tätä rakennevikaa ja pahetta.

KIRSTI PENTTILÄ

Jenny d'Héricourt – vapaus? veljeys? tasa-arvo?

Jeanne-Marie-Fabienne "Jenny" Poinard syntyi 1809 luterilais-kalvinistiseen perheeseen Franche-Comtén maakunnassa lähellä Sveitsin rajaa, Besançonin kaupungissa. Hän muutti äitinsä ja siskonsa kanssa Pariisiin kelloseppäisän kuoleman jälkeen. Nimen d'Héricourt hän omaksui isänsä suvun kotipaikan mukaan.

Jeanne-Marie-Fabienne "Jenny" Poinard syntyi 1809 luterilais-kalvinistiseen perheeseen Franche-Comtén maakunnassa lähellä Sveitsin rajaa, Besançonin kaupungissa. Hän muutti äitinsä ja siskonsa kanssa Pariisiin kelloseppäisän kuoleman jälkeen. Nimen d'Héricourt hän omaksui isänsä suvun kotipaikan mukaan.

Valmistuttuaan 18-vuotiaana opettajaksi d'Héricourt piti Pariisissa yksityistä sisäoppilaitosta. Hän avioitui, mutta muutti miehensä luota pois tämän uskottomuuden takia. Lapsettomana hän omistautui opiskelulle ja työnteolle. Hän perehtyi yksityisesti homeopaattiseen medisiinään, pätevoityi kätilöksi ja avasi oman naisten- ja lastentautien vastaanoton. Tekijänimellä Félix Lamb häneltä ilmestyi romaani *Le fils du réprouvé*.

Vapaamielisiin tasavaltalaisiin ihanteisiin kasvanut d'Héricourt kiinnostui taistelevan republikanismin aatteesta ja toiminnasta Heinäkuun monarkian lopulla. Etenkin naisten oikeudet ja niiden toteutuminen yhteiskunnassa tulivat hänelle tärkeiksi. Osana moni-ilmeistä uutta nai-

FALANSTERILAINEN

Jumalan tähden! Jättäkäämme, arvon herrat, mystiikka sikseen. Mies ja nainen eroavat, mutta he ovat yhtä tärkeitä ihmiskunnan suuren tehtävän toteuttamisessa: siis he ovat tasa-arvoisia. Kuten jokaisella yksilöllä on oikeus kehittää itseään kaikin puolin, ilmaista kokonaista itseään täyttääkseen osatehtävän, joka hänelle viehtymystensä mukaan lankeaa, ei myöskään voida asettaa kysymyksenalaiseksi toisen enempää kuin toisenkaan sukupuolen vapautta. Mies laulaa suuren, nainen pienen terassin perusointua; mutta niin tässä kuin kaikissa yleisissä toiminnoissa on kahden yhdelmä välttämätön. Selvästikin on yksien tultava yhdeksi kaksinkertaisuudeksi. Naisen ja miehen on kaikkialla täydennettävä toinen toisiaan.

Hra de GIRARDIN (äkeähkösti)

Hyvät herrat, kannatan näkemystänne: naisen tulee olla vapaa ja miehen kanssa tasavertainen; lisäksi ainoastaan, että hänen toimensa on huoltaa, säästää, kasvattaa lapsiaan, kun taas mies tekee työtä ja tuo kotiin työnsä tuoton.

Tahdon, että nainen vapahdetaan orjuudestaan, ja että kaikki lapset syntyisivät lain suojaamiksi. Siksi minä hävitän siviiliavioliiton ja perustan sen tilalle universaalien eläkkeen.

Hra LEGOUVÉ (hymyillen)

Rakas hyvä herrani, kovin nopeasti ja kovin pitkälle te etette; kaikkihan pian säikähtävät. Minä kuten tekin uskon sydämeni pohjasta sukupuolten tasa-arvoon, joka pohjaa eri toimintojen samanarvoisuuteen, mutta varon sanomasta tästä sanaakaan. Tyydyn vaatimaan naisille koulutusta, avio-orjuuden vähentämistä ja hyväntekeväisyystöitä: huomatkaa tykönnä, kuinka näiden uudistusten opeilla ja hyödyllä nainen

saktivismin aaltoa d'Héricourt perusti naisten keskustelupiiriin ja eturyhmän. 1848 vallankumouksen jälkeen hän tuki sosialisti Jeanne Deroinin valintaa parlamenttiin.

Étienne Cabet'n lehdestä *Le Populaire* tuli d'Héricourtin keskeinen julkaisuväylä. Toinen tärkeä foorumi hänelle oli torinolainen *La Ragione*. Kolmas lehti, Charles Fauvety'n toimittama avustama *Revue philosophique et religieuse*, jota myös Charles Renouvier ja Émile Littré avustivat, painoi d'Héricourtin kuuluisaksi tehneet kriitikit. Hän arvosteli voimakkaasti miehen ylemmyyteen uskovaa Proudhonia, joka oli radikaalisuudestaan huolimatta juuttunut vanha-kantaisiin perhearvoihin. Sattumoisin he olivat ikätovereita, kumpikin Pariisiin kotiutuneita besançonilaisia. d'Héricourtin kiistakirjoitussarja (1856-7) käännettiin saman tien englanniksikin. Osansa arvostelusta saivat myös aikakauden lukuisat muut reformaattorit sekä katolinen kirkko.

Brysselissä 1860 julkaistu *La femme*

voi jo vapauttaa itsensä kokonaan. No niin, varovaisuudestani ja maltillisuudestani huolimatta ymmärtänne, että eräät pitävät minua uskallettuna *femmelinä*, toiset jyrkkänä sanskullottina.

Hra MICHELET (nousten pystyyn kynelet silmissään)

Ah! Hyvät herrat, kaikki te olette väärillä jäljillä; ja minä kärsin suuresti, oma rakas akateemikkoni Legouvé, kun kuulen teidän käyttävän eleganttia lausetanne ohjataksenne naiset turmion ja kohtuuttomuuden tielle.

Teille muille herroille, jotka vaaditte naiselle vapautta ja oikeuksien tasavahvuutta, sanon: ei teitä ole nainen vaatimukseen valtuuttanut. Ei hän vaadi mitään oikeutta. Mihin pystyisi tuo heikko olento, alati sairas, aina haavoitettu! Raukka parka... Mikä muu hänen osansa täällä maan päällä, ellei olla aviomiehensä palvoma. Miehen tulee olla hänen opettajansa, lääkärinsä, rippi-isänsä, sairaanhoitajansa, kamaripalvelijansa; kasvattaa häntä kuin ansarissa. Ja kaikkien näiden monien askareiden lisäksi miehen tulee vielä hankkia jokapäiväinen leipä, sillä nainen ei osaa eikä saa tehdä työtä. Hän on miehen sydämen rakkaus ja alttari.

Osa teistä on rojhennut lausua pahan sanan: Avioero.

Ei eroa! Antautunut nainen on miehen merkitsemä. Ei häntä saa jättää, vaikka hänessä vikaa olisikin. Alkujaan ajattelin, että miehen kuollessa naisen täytyisi kantaa murhe hautaansa saakka, ennen sitä vallitkoon hänen ja hänen miehensä yhteensulautuminen rakkauden yhteisyydessä. Mutta olen muuttanut mieltäni: mies voi nimetä itselleen seuraajan.

(Kun hra Michelet istuutui silmiään kuivaten, nähtiin ruumisarkun kannen avautuvan.)

affranchie. Réponse à MM. Michelet, Proudhon, E. de Girardin, A. Comte et autres novateurs modernes muodostui d'Héricourtin pääteokseksi. Se osoitti perehtymystä utopistisocialistien ja näiden kiistakumppanien teorioihin. Erityishuomio kohdistui naisen olemuksesta ja asemasta velloneeseen väittelyyn. Kaksiosaisessa teoksessa tarkasteltiin ensin kärjistyneen naisongelman ratkaisuyrityksiä, joita muiden muassa Ernest Legouvé ja Émile de Girardin olivat tarjonneet. Sitten d'Héricourt luonnosteli oman naisia ohjeistavan näkemyksensä tasavon toteutumisesta.

Hän erotti uskonnolliset utopismit (saint-simonistit, fusionistit, philadelphialaiset) varsinaisista poliittisista utopismeista (egalitaarit, unitaarit, ikarialaiset). Edellisillä naisten oikeudet korostuivat enemmän. Saint-Simonia ja Fourieria seuraavia ajattelusuuntia arvioidessaan d'Héricourt tunnusti näiden tärkeän pohjatyön naisasiassa. Polttavaksi muodostuneessa seksuaalikeskustelussa d'Héricourt asettui silti toiselle kannalle kuin vapaan

rakkauden kannattajat. Näin hän otti etäisyyttä yhtä hyvin Saint-Simonin ja Fourierin perinteitä yhdistelleeseen Prosper Infantiniin kuin myös ay-feministi Flora Tristaniin.

d'Héricourt ei kuitenkaan nähnyt mitään perustetta sille, että 'tavarain, naisten ja lasten yhteisomistuksen' kieltäjän pitäisi saman tien syleillä proudhoni-laistyyppistä patriarkalisuutta. Hän ei myöskään tyytynyt asettamaan huonon todellisen tilanteen rinnalle omaa idealisoitua vaihtoehtoaan. Hän painotti, että naiset oli petetty kumouksellisissa vallan uusjaoissa, jotka kyllä olivat edistäneet monia muita tarpeellisia uudistuksia. Liian monet työläisten vapautusmiehet kokivat naiset kilpailijoikseen, jolloin naisemansipaatio uhkasi yhteistä hyvää. d'Héricourt kohtasi ehkä eniten arvostelua ja vähättelyä sen tähden, ettei liittynyt varauksetta edistysrintamaan ja jakanut niin monien aikalaistensa uskoa automaattiseen kehitykseen.

1863 hän siirtyi Yhdysvaltoihin. Hän toimi kymmenen vuotta Chicagossa

KUMEANKAMALA ÄÄNI

Kunniakkaasti ja ihailtavasti puhuttu, mainehikas professori!

ISTUNNON OSALLISTUJAT (yhteen ääneen)

Mitä! Te! Täällä! Emme siis lopulta täysin ja kaikkinemme kuolekaan, vaikka te olette niin valistaneet omia opetuslapsianne?

Hra COMTE

Emme, emme, hyvät herrat. Ilahduinhan minä vahvasti, kun tajusin erehtyneeni siinä asiassa. Mutta en palannut kertoakseni teille elämästä haudan takana; ei se aihe olisi ollut häiriön väärä. Tulin osoittaakseni suurelle professorille Michelet'lle kaiken kokemani tyydytyksen, kun tapaan hänet ryhtymästä rikkaalle runolle sen ihanteen äärellä, jonka minä naisesta muovasin, ja kukittamasta Aristoteleen *ihailtavaa* maksimiä ja suuren pyhän Paavalin *käskeyä*.

Kyllä, kolmasti kirkastettu Mestari, sanoitte sattuvasti: nainen on miestä varten tehty, miestä tottelemaan ja miehelle omistautumaan; nainen on yksinomaan yksityiselämän palvelonainen eikä ehdottomasti yhtään mitään julkisessa elämässä. Kyllä, miehen on työskenneltävä häntä varten; kyllä, avioliitto on purkamaton; kaikki tämä on moitteetonta *auguste-comtismiä*. Vain yhtä pahoittelen: ette vaalintu rukouksia, naisen rukouksia miehelle, miehen rukouksia naiselle: olisi hyväksi esimerkiksi ja kauniiksi vaikutukseksi nähdä heidät joka aamu polvistuneina toisiaan vastatusten käsi kädessä ja silmät ummistettuina. Toivon, ettette jättänyt tätä syrjään muun kuin unohduksen vuoksi, ja että korjaisitte asian seuraavassa teoslaitoksessanne. Onnittelen teitä korkeimmasti onnistuneesta ajatuksesta, jossa naisen imeytyminen mieheen oikeutetaan louk-

yhteistyössä sikäläisten naisasianaisten kanssa. d'Héricourtin yksilöllisyyskorostus näytti saavan parempaa vastakaikua Mary Livermoren, Kate Newell Douglassin ja Elizabeth Cady Stantonin johtamilta amerikkalaisilta feministeilta. *Femme affranchie* julkaistiin New Yorkissa 1864 pääotsikolla *A Woman's Philosophy of Woman*. Lehtiin, joita d'Héricourt avusti, kuuluivat *The Agitator* ja *Le droit des femmes*. Kymmenen USA-vuoden jälkeen d'Héricourt palasi kotimaahansa. Hän kuoli 1875. Testamenttiin sisältyi toive *Femme affranchien* huokeasta uusintapainoksesta.

Jenny d'Héricourt ei saanut juurikaan kannattajia oman aikansa Ranskassa. Huolimatta etevästä ja monipuolisesta osallistumisestaan aikansa aatekeskusteluun tämä vähän tutkittu naisfilosofi ei näytä vielääkään pääsevän hakusanaksi edes ranskalaisiin tietoteoksiin.

kaamisen keinoin ja hedelmöitysmysteerin avulla: tämä tepsii taatusti tietämättömiin.

Kapinalliset naiset ja heitä tukevat *turmeltuneen sydämen* älykääpiöt sanovat, että te olette poeettinen ja naiivi egoisti; että rakas Proudhonimme on brutaali egoisti; minä taas maattainen egoisti. Antaa niiden puhua: minä kannatan teitä ja pyhitän teidät.

(Kummitus teki jo lähtöä takaisin makuuksille arkkuunsa. Minä kun niin mielelläni ajelen aaveita, kurotin nykäistäkseni häntä käärinliinan kulumasta. Vaikka hän tarjosi minulle yksiselitteisen perääntymiseleen, uskaltauduin nöyrästi esittämään Suurpappi-vainaa, että hra Proudhonin julkisivu kaipaa samanlaista pyhitystä kuin hra Michelet'nkin. Kuollut kohotti *kunniakkaasti* luisen oikean kätensä etu- ja keskisormen ja vei ne suuren kriitikon kopean kunnioittamattoman pään päälle eikä tämä vielääkään taipunut eikä näyttänyt järin imarrellulta.)

Hra PROUDHON

Herrat kommunistit, philadelphialaiset, fusionistit, falansterilaiset, saint-simonilaiset, ja te, herrat de Girardin ja Legouvé, kukin kannattajinenne, *femmelin* on teistä jokainen ja kaikki tyynni olette te *kerkeitä mielettömyyteen*.

Ystävänä Michelet kultaa, parfymoi ja sokeroi. En pysty hänen puheenlahjojaan tai maltillisuuttaan haastamaan. Tiedätte, etten minä, P.-J. Proudhon, ole luonteenlaadultani hellä enkä myöskään runoilija. Sallikaa minun siksi lausua teille kaikessa hienostumattomuudessaan totuus kysymyksestä, *josta te ette ymmärrä sanaakaan*.

JARKKO S. TUUSVUORI

Emansipaatioista

Roomalaisessa oikeudessa emancipare tarkoitti sitä, että isä vapauttaa täysi-ikäisen poikansa omasta määräysvallastaan. Vanhan ranskalaisen lain mukaan 25-vuotias poika pääsi isänvallasta tai muusta holhouksesta, kun avioitui tai oli käynyt sotaväen. Aikuisiksi tulleen virallisen vapauttamisen merkityksessä 'emansipaatio' kuuluu yhä oikeudelliseen käsitteistöön.

1500-luvulla 'emansipaatio' kytkeytyi roomalaiskatolisen kirkon palvelijoiden asemaan reformoidun kristillisyyden maissa. Esimerkiksi Britanniassa katoliset papit alistettiin tiukoille rajoituksille, joista he vapautuivat vähitellen, osin 1829 säädetyn emansi-

Kirkko, Tuomas Akvinolainen, pyhä Bonaventura, pyhä Paavali, Auguste Comte, kuten myös roomalaiset, kreikkalaiset, Manu ja Muhammed, opettavat kaikki, että nainen on tehty miehen nautinnoksi ja hyödyksi, ja että hänen pitää tälle alistuman. Olen riittämiin todistanut nämä suuret totuudet osoittamalla niitä tukevat kiistattomat *affirmaatiot*. Nykypäivänä on toteen näytetty, että nainen on passiivinen olento, jossa ei itsessä ole mitään itua, vaan joka on kaiken velkaa miehelle, että nainen täten suhtautuu mieheen niin kuin teos suhtautuu tekijään. Oma ratkaisuni saattaa vaikuttaa hieman brutaalilta tai turhan muinaiselta tai keskiaikaiselta, siksi olen omaksunut moderneilta uudistajilta heidän harmittoman androgyniahölmöilynsä. Pariskunnasta olen tehnyt Oikeudenmukaisuuden välikappaleen: parissa miehen muuntamasta naisesta tulee kolminkertainen kauneus, papilleen tyyten alistettu kotijumalatar. Suljen naisen kotiin ja suon hänen osallistua juhliin ja esityksiin, lasten ja nuorten tyttöjen kasvatukseen ja sen sellaiseen. Eikö ole aivan ilmeistä, hyvät herrat, että nainen, koska on meitä heikompi, on *oikeudenmukaisesti* tuomittu tottelemaan meitä? Eikö myös *hänen vapautensa koostu siitä, että hän ei koe mitään rakkaudentunnetta, edes rakkautta omaan mieheensä?* Tästä seuraa ilmiselvästi, eikö totta, että te, jotka ette ajattele minun laillani, olette *femmeliniinijoukkoa, absurdia porukkaa*, ja että naiset, jotka eivät enää tahdo olla orjia, mitä me emme ole suostuneet olemaan vuodesta '89, ovat *kapinallisia, epäpuhtaita, jotka rutto on tehnyt hulluiksi?*

(Valtaosa kokousväestä nauraa; hra de Girardin kohauttee olkapäitään; hra Legouvé puree huultaan, ettei hymyilisi;

paatiolain myötä. Kirkon omassa terminologiassa 'emansipaatio' viittaa myös alemman (esimerkiksi apottikunnan) vapautukseen ylemmän (apotin) määräysvallasta.

1800-luvulla käsitteen sisältö laajeni voimakkaasti. "Aikakauden suuri tunnus oli emansipaatio, vapautuminen. Itsenäisten kansalaisten poliittinen emansipaatio hallitsijanvallasta äänioikeuden ja eduskuntien kautta, lehdistönvapauden ja yhdistystoiminnan avulla antoi sille ulkonaiset puitteet. Kehitys ammattikuntapakon poistamiseen, osakeyhtiömuotoon ja vapaakauppaan oli taloudellista emansipaatiota. Tieteen, filosofian ja taiteen vapautuminen kirkollisesta ja valtiollisesta sensuurista ja painostuksesta oli maailmankatsomuksen emansipaatiota."¹

Emansipaatiosta tuli valistuksen hengessä universaalia alaikäisyydestä vapautumista. Mutta samalla se merkitsi irtautumista myös 1700-luvun valistusisien ajattelusta. Théodore Jouffroy viittasi edeltäjiensä Maine de Biranin ja Royer-Collardin tarpeeseen emansipoitua *condillacilaisuuden ylivallasta*². Nuori Ernest Renan ylisti valistusta vain arvostellak-

seen sen yksisilmäisyyttä, keinotekoisuutta ja kankeutta kaiken sellaisen edessä, jolle ei näkyneet välitöntä syytä. Klassikot tuli asettaa vaikutusaikansa ympäristöön eikä luulotella, että mikään vanha hapatus voisi toimia sellaisenaan nykytilanteessa. Renanin sanoin 1800-luvun "ihmiskunta on peruuttamattomasti emansipoitunut, konstituoitunut itsensä vapaaksi persoonaksi, ja jos sen hetken herpaantumista käytettäisiin hyväksi ja sovitettaisiin sille uusia kauleita, se särkisi ne leikiten."³

Kolme erityiskiistaa värjäsi vahvimmin uutta *emancipationia*: (maa)orjien, työläisten ja naisten vapautus. Yhtäältä 'tasa-arvon' ja muun uudistusajattelun nimissä, toisaalta muuttuneitten tuotanto- ja kulutusolojen sallimana vaadittiin länsimaissa maanomistajien, työnantajien ja (avio)miesten ylivallan sääntelyä tai kumoamista. Uutuutena näissä moderneissa tapauksissa oli korostuneemman ryhmäirtautumisen lisäksi se, että toisen suoman vapauden tai vapauttamisen rinnalle nousi vapautuminen tai itsevapautus.⁴

Marxin mukaan "työläisten emansipaation tulee olla työläisten omaa tekoa". Monet sosialistit ajattelivatkin, että nais-

hra Michelet vaikuttaa huolestuneelta kiivailusta, joka saataisi mädättää kaiken. Lausueessaan sanan *insurgée*, ”naiskapinallinen”, puhuja oli katsonut merkitsevästi minua, minkä vuoksi en voinut olla hänelle vastaamatta.)

MINÄ.

Kyllä, ansaitseen kapinallisen nimen, kuten sen ansaitsevat vuoden ’89 uranuurtajat. Pelkään sen sijaan pahoin, että te, ellette tapojanne paranna, kuolette vielä asianmukaisesti ripittäytyneenä ja voideltuna... ja sen kaiken hyvin ansainneena!

(Oli herrojen kunnianarvoisan kokouksen aika äänestä.

Neljä koulukuntaa – kommunistit, saint-simonilaiset, fusionistit, falansterilaiset ja yksittäinen lehtimies hra de Girardin yhtä äänekkäänä kuin kokonainen koulukunta konsanaan – ovat naisen vapauden ja sukupuolten tasa-arvon kannalla.

Hrat Comte, Proudhon ja Michelet ovat naisen vapautta ja sukupuolten yhdenvertaisuutta vastaan.

Hra Legouvé lukemattomine kannattajineen tahtoo naisen vapautta ja haluaa, että nainen työskentelisi tullakseen miehen veroiseksi työtehtävien sama-arvoisuuden kautta.)

MINÄ.

Tämä tarkoittaa, että valtava enemmistö niistä, jotka ajattelevat, ovat vaihtelevassa määrin Emansipaatiomme kannalla.

Nyt kun lukijani ovat perillä eripuraisista katsantokan-

noistanne, hyvät herrat, minä, nainen, puhun itse oman oikeuteni puolesta turvautumatta muuhun kuin Oikeudenmukaisuuteen ja Järkeen.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

Viite

1. Katkelma teoksen *La femme affranchie* ensimmäisen niteen *Résumé*stä. Lacroix, Van meen & cie, Bruxelles 1860, 221-9. Julkaistu teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle. Écrits et opuscules*, toim. Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit & Patrice Vermeren. Le livre de poche, Paris 1994, 719-26. Toimittajien mainitsemat dialogin osanottajien taustahahmot ovat seuraavat. Kommunistit: Étienne Cabet, Théodore Dezamy ja Constantin Pecqueur. Saint-simonilaiset: Armand Bazard, Prosper Enfantin ja Pierre Leroux. Fusionistit: Louis de Tourreil. Falansterilaiset: Charles Fourier. Niin ikä toimittajien mainitsemat dialogin pohjatekstit ovat seuraavat. Étienne Cabet: *Le voyage en Icarie*. Émile de Girardin: *La liberté dans le mariage*. Ernest Legouvé: *Histoire morale des femmes*. Jules Michelet: *L’amour* sekä *La femme*. Auguste Comte: *Politique positive* sekä *Catéchisme positiviste*. Pierre-Joseph Proudhon: *La justice dans la Révolution et dans l’Église*. Toistuva käsite *égalité* eri johdoksineen on tässä käännetty vaihtelevasti sanojen ”tasa-arvo”, ”tasavertaisuus” ja ”yhdenvertaisuus” avulla. Käsite *équivalence* on käännetty sanalla ”samanarvoisuus”. – Suomentajan huomautus.

ten ja muitten sorrettujen ihmisryhmien vapauttaminen riippuu ensi sijassa siitä, kuinka vapaa tulee uudesta muutosvoimasta, työväestöstä. Marx yleisti käsitteen tavalla, joka sittemmin on herättänyt arvostelua (Althusser, Baudrillard). Hän tuli puhuneeksi ’yleisestä inhimillisestä emansipaatiosta’. Hegel-kritiikkinsä ohessa Marx totesi, että harhakuvitelmissä (kuten uskonnosta) ja etenkin niiden tarpeesta vapautuminen on kansan todellisen onnen edellytys.

Mahdollisimman yleisen merkityksen lisäksi ’emansipaatio’ sai 1800-luvulla myös mahdollisimman erityisiä merkityksiä. Iskusanavoimasta todistaa vaikkapa Eugen Dühringin populistifilosofian aikakausjulkaisu *Emanzipator*. Voidaan myös viitata kirjailija Karl Gutzkowin puheeseen ”lihan emansipaatiosta”.

Sanan etymologia on omiaan suuntaamaan ajatuksia erilaisten vapautumisten ohessa myös itse vapauden käsitteeseen. Emansipoituminen tarkoittaa latinalaisittain siirtymistä ”pois kädestä”. Roomassa sen merkitys ei rajoittunut siihen, että poika pääsee isänsä hyppysistä tai herra menettää otteensa orjaan. Se

tarkoitti myös muuta asioiden luovuttamista tai toisen haltuun uskomista. Siirtykö emansipoituneen hallinta ja omistus vain toisiin näkyviin tai näkymättömiin käsiin, emansipoituneen omiin käsiin vai kenties kokonaan pois päiväjärjestyksestä?

Tätä juuri 1800-luvulla kysyttiin. Ranskalaisessa filosofiassa koetettiin turvata tai tärvätä kansalaisten itsemääräämispyrkimyksiä. Yritettiin järjestää ja sekoittaa järjen, tunteen ja tahdon suhteita. Filosofia joutui kysymään itseltään, jääkö sille mitään käteen, kun erikoistieteet yksi toisensa jälkeen emansipoituivat sen vallasta.

Naisemansipaation kohdalla kysymykset kertautuivat ja vaikeutuivat. Avio puolisona ja jälkeläisenä nainen rinnastui ikuiseen alaikäiseen. Miesajattelijat joutuivat omituiseen tilanteeseen, kun yksi heidän rakkaimmista käsitteellisistä pelivälineistään – ’nainen’ – karkasi käsistä. Nainen täysi-ikäistyi valistuksen objektista valistuksen subjektiksi. Omin päin, käsin ja käsittein ajattelemaan alkanutta, filosofointiin ryhtynyttä ei enää

käynyt kesyttäminen eli ”totuttaminen käteen” (lat. *mansuefacere*).

Viitteet

1. Klinge 1994, 328-9.
2. Esipuheessaan 1829 toimittamiinsa Royer-Collardin luentoihin. Ks. Vermeren 1994, 17.
3. Renan 1848/1890, 30.
4. Ks. Greiffenhagen 1972, jossa myös Marxista ja muusta emansipaation käsittehistoriasta. Vrt. *Enzyklopädie* 1990.

Kirjallisuus

- Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Meiner, Hamburg 1990.
- M. Greiffenhagen, Emancipation. Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, toim. J. Ritter. Schwabe & co, Basel & Stuttgart 1972.
- Matti Klinge 1994, *Porvariston nousu*. Otava, Helsinki 1994.
- Ernest Renan 1848/1890, *L’avenir de la science*. 17. p. Calmann-Lévy, Paris 1922.
- Patrice Vermeren 1994, Une question de la Restauration: qu’est-ce que la philosophie?. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle. Écrits et opuscules*, toim. Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit & Patrice Vermeren. Le livre de poche, Paris 1994, 15-28.

Destutt de Tracy: ideologia ensimmäisenä tieteenä

Joidenkin mielestä filosofian yksi keskeinen tarkoitus on luoda uusia käsitteitä. Mikäli näin on, niin kreivi Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754–1836) on ainakin tämän vuoksi paikkansa ansainnut filosofian (ja usean muunkin tieteen) historiassa. Hän konstruoi sittemmin laajalle levinneen ideologian käsitteen ja teki siitä jopa filosofiansa peruskäsitteen. Tosin hän joutui jo elinaikanaan käsittehistoriasta tutun ilmiön uhriksi: termille annettiin uusia merkitysvahteita ja pian sillä ymmärrettiin jotain aivan muuta kuin mitä sen keksijä oli tarkoittanut.

Destutt de Tracy piti vuonna 1796 *Institut National des Sciences et des Artsin* moraalisten ja poliittisten tieteiden osaston ideoiden ja aistimusten analyysin jaostossa luennon, jossa hän pohdiskeli sopivaa nimeä jaoston edustamalle tieteenalalle (luento oli osa laajaa luentosarjaa, joka julkaistiin vuonna 1798 otsikolla *Mémoire sur la faculté de penser*). Hylättyään ensin 'metafyysiikan' ja 'psykologian' hän päätyi uudisanaan ideologia (kreikan kielen termeistä *eidos* ja *logos*). Sillä hän tarkoitti ideoita koskevaa tiedettä (*science des idées*) ja vielä tarkemmin ideoiden muodostumista koskevaa tiedettä tai havainnoimisen (aistihavaintojen) ja mielikuvien tutkimista. Koska kaikki tieteet koostuvat tavalla tai toisella ideoiden keksimisestä, yhdistelemisestä ja järjestelemisestä, oli luonnollista, että ideologia oli ensimmäinen tiede, teorioiden teoria tai tieteiden tiede, josta kaikki muut tieteet juontavat juurensa. Erityisen merkittävänä 'johdannais-tieteiden' kohteina hän piti kieltä, logiikkaa, moraalia, kasvatusta ja "taidoista tärkeintä", yhteiskunnan säätelyä. Viime mainitulla hän tarkoitti politiik-

kaa. Myöhemmissä kirjoituksissa ideologiaan kuuluivat käytännössä kaikki tieteenalat, joiden kohteista voi saada tietoa aistihavainnoilla. Ideologian ulkopuolelle rajautuivat esimerkiksi teologia, metafysiikka, alkemia ja astrologia.

Destutt de Tracy aloitti laajan ideologiaprojektinsa vuonna 1801 teoksella *Projet d'éléments d'idéologie* (toinen painos otsikolla *Éléments d'idéologie I: Idéologie proprement dite*). Tässä teoksessa hän esitti hämmennystä aiheuttaneen käsityksen, että ideologia on osa eläintiedettä. Tämä perustui siihen, että hänen mielestään ihmisen älyn ja ruumiin tutkiminen on osa luonnonhistoriaa, toisin sanoen niitä voi havainnoida ja kuvata kuten vaikkapa mineraalien ja vihannes-ten ominaisuuksia tai eläinten elämää.

Seuraavina 'ideologian aakkosista' ilmestyivät osat *Grammaire* (1803) ja *Logique* (1805). Kolmessa ensimmäisessä ideologiasarjan osassa Destutt de Tracy tarkastelee ideoiden syntyä, muotoutumista ja ilmenemismuotoja eli nykykielellä tieto-oppia ja mielen eli tietoisuuden sekä kielen filosofiaa. Poliittisten ongelmien vuoksi näiden teosten perustalle rakennetut moraalia, taloutta ja politiikkaa käsittelevät osat ilmestyivät vasta Napoleonin kukistuttua. Sarjan neljäntenä ja viidentenä osana ilmestyi vuonna 1815 yhteisnide *Traité de la volonté et de ses effets*, jonka edellisessä osassa käsitellään poliittista taloustiedettä ja jälkimmäisessä luonnosmaisessa osassa moraalia, passioita, tunteita ja rakkautta. Poliitiikkaan paneutuvan tekstin *Commentaire sur "l'Esprit des lois" de Montesquieu* (1819) otsikossa ei enää mainittu ideologiaa. Alkuperäiseen ideologiasarjan suunnitelmaan kuulunut fysiikkaa, geometriaa ja algebraa käsittelevä osa jäi kirjoittamatta, joskin lyhyt luonnostelma siitä sisältyy 'Logiikkaan'.

Destutt de Tracyn ympärille kerääntyi nopeasti joukko muitakin ajattelijoita, joita alettiin kutsua ideologeiksi (*idéologues*). Tämä oli tosin pikemminkin heidän poliittisten vastustajiensa käyttämä sana. Itse he käyttivät mieluummin termiä *idéologue*, ideologiaopin kannattaja. Destutt de Tracy osallistui innokkaasti politiikkaan ja oli lähes väistämättöä, että antiklerikaali ja liberaalis-tasavaltalainen valistusmies joutui hankaluuksiin Napoleonin valtakaudella. Keisari Napoleon ja rojalistinen lehdistö saivat 'ideologeista' sopivan syntipukin mitä moninaisimpiin ongelmiin. Napoleon

totesi vuonna 1812 hallituksen kokouksessa, että "ideologia, tämä perimmäisiä syitä etsivä hämähä metafysiikka, joka haluaa rakentaa perustalleen kansojen lainsäädännön sen sijaan että käyttäisi hyväkseen ihmissydämen tietoa ja historian opetusten lakeja, on syyppää kaikkiin niihin vastoinkäymisiin, jotka ovat kohdanneet kaunista Ranskaamme". Poliittisessa taistossa ideologia sai perin negatiivisen sävyn ja siitä tuli kaikenlaisen hämähän ja sekavan ajattelun sekä kelvottoman abstraktin teoretisoinnin vertauskuva, ja ideologit leimattiin edesvastouttomiksi poliittisiksi lurjuksiksi. Kokeellisen menetelmän ja eksaktin kielenkäytön kannattajasta sekä varman ja luotettavan tiedon etsijästä oli tullut 'metafyysikko'.

Valistushenkisissä piireissä Destutt de Tracy menestyi kuitenkin omana aikanaan erinomaisesti. Hänen teoksiaan käännettiin useille eurooppalaisille sivistyskielille. Italiaksi ja espanjaksi ilmestyi hänen koko keskeinen tuotantonsa. Yhdysvalloissa Thomas Jefferson oli innokas 'ideologisti' ja hänen valvonnassaan englanninnettiin ideologiasarjasta poliittista taloustiedettä käsittelevä osa sekä Montesquieu-kommentari (saatavilla verkossa osoitteessa www.econlib.org/library/Tracy/ddtMSLo.html); Destutt de Tracyn alkuperäistuotannosta suurin osa on luetavissa Ranskan kansalliskirjaston verkkosivuilta osoitteessa gallica.bnf.fr). Myöhemmin Destutt de Tracyn sensualistista ajattelua ei ole yleensä mainittu filosofian historioissa kuin korkeintaan alaviitetasolla. Lähinnä hänestä ovat olleet kiinnostuneita aatehistorioitsijat. Parina viime vuosikymmenenä Destutt de Tracy on ollut selvässä nousussa liberaalin talous- ja yhteiskuntateorian edelläkävijänä, koska hän kehitteli hyödyn periaatteelle rakentuvaa talouden ja politiikan teoriaa ja korosti yksilön vapautta, edustuksellisia instituutioita ja laillisuusperiaatetta. Parhaiten hänen yhteiskuntakäsitystään kuvaa ehkä termi *commerce*, joka tarkoittaa sekä kaupankäyntiä että kanssakäymistä ja seurustelua. Yhteiskunnallisen kehityksen pahimpana esteenä hän ei pitänyt niinkään esimerkiksi yhteiskunnallista eriarvoisuutta vaan ennakkoluuloja ja tietämättömyyttä. Kunnon valistusmiehen tavoin hänen mielestään oppineiden luokan tehtävänä oli niiden kitkeminen. Nykyisinhän meillä on heidän tilallaan 'asiantuntijat' ja 'konsultit', jotka puheisaan kauhistelevat valistuksen 'projektia', mutta toimivat usein kuten ideologit.

Destutt de Tracy

Johdanto^I Ideologian perusosien II osaan

Sanotaan, että kielioppi on merkkien tiedettä. Kannatan ajatusta. Mutta mieluummin soisin sanottavan, ja toivoisin aina sanotun, että se on jatkoa ideain tieteelle. Jos olisi onnistuttu päätyämään tällaiseen toteen ajattelutapaan, ei olisi luuloteltu, että merkkien teoriaan voi ryhtyä, ennen kuin on luotu, täydellistetty ja vakiinnutettu ideain teoria, ennen kuin on syvennetty tietoa siitä, kuinka muodostuvat ideat ja älylliset toimitukset, jotka niitä kehittelevät, tai joissa ideat paremmin kehkeytyvät.

Ihmislajin aikakirjat esittävät meille koko pituudessaan vain kaksi valon valtavaihetta, jotka tunnemme kyllin tarkasti voidaksemme niitä hyvin arvioida: toinen on kreikkalaisten ja roomalaisten säkenöinnin kausi ja toinen tämä viimeisten kolmen tai neljän vuosisadan jakso Euroopan eri kansakuntien tutkimuksia. Mikä näitä kausia edeltää ja mikä niitä toisistaan erottaa, se katoaa ajan yöhön tai tietämättömyyden pimeään.

Ensimmäisen kauniin eepokkin aikana antiikin ihmiset aloittivat taiteiden ja kirjallisuuden mestariteoksilla ja nautinnoilla. He edistyivät jonkin verran fysikaalisissa ja matemaattisissa tieteissä, sen jälkeen moraalifilosofia: lopulta koitti heille sofistien, grammatikkojen ja kriitikkojen aika. Nykyihmisillä tapahtumakulku on ollut, ja täytyntäkin olla, osapuilleen samanlainen: sen kohdalla huomataan vastaava etsiytyminen järkipäraseen kielioppiin ja metafyyssiseen analyysiin.

Melko yleisesti uskotaan, että hengen väsyminen ja kuluminen tuottaa harkitsemisen ja keskustelemisen vimman, ja dekadenssin merkinä pidetäänkin tämän tinkimättömän tarkan ja totisen hengen ilmaantumista, koska se kohdistuu niin olioihin kuin sanoihinkin, haluaa eritellä kaiken, tietää ja tuntee kaiken, arvioida kaiken ja koettaa pitää tiliä kaikista vaikutelmista aina vähäisimpiinkin yksityiskohtiin saakka. On kuitenkin vaivatonta nähdä, että tämä kaikki on yhä edistyyvää älyämme, edistystä, joka välttämättä seuraa aiemmasta voimatta sitä edeltää. Sillä vasta menestyttyään kaikilla aloilla voi ihminen kääntyä itsensä puoleen ja tekojaan tutkimalla etsiä niiden täydellisyyden yleisiä syitä sekä keinoja edetä yhä kauemmas entistäkin oikeellisemmin ja varmemmin: kaikista ihmisen urakoista ei tämä taatusti ole niukimmin pääntoimaa vaativa eikä vähäisimpiin tuloksiin vievä.

Yhtä kaikki niin hyödyllistä kuin säntillinen tutkiminen onkin, olisi varsin vaikeaa vakuuttua siitä, että antiikin ihmiset pääsivät siinä järin hedelmällisiin tuloksiin, vaikka poliittiset tapahtumat, jotka langettivat heidän osakseen tulla barbaarikansain orjiksi, eivät olisikaan keskeyttäneet valistuksen marssia. He olivat näet eksyneet tieteen tieltä jo ensi askelissaan. Kun ei ollut riittävästi aiempia havainnoimisia, apuvälineistöä, kiistakumppaneita tai vaivattomia viestimiskeinoja yhteyden pitämiseksi muuhun maailmaan, eloiset ja henkevät kreikkalaiset antautuivat luonnolliselle kärsimättömyydelleen ja lyhyesti puhuen tutkivat ennemminkin muuttaakseen kuin tunteakseen luontoa. En millään muotoa väitä, että heidän

keskuudessaan ei olisi ollut suuria havainnoitsijoita; jos sellaisen paradoksin esittäisin, Hippokrateen ja Aristoteleen hahmot kumoaisivat minut koska tahansa. Mutta näiden suurmiesten ponnisteluista huolimatta voidaan totuudenmukaisesti sanoa, että kreikkalaisille jäi vieraaksi kokemusten taide, etteivät he sen tähden ikinä päässeet riittävään havainnointiin pystyttäkseen laajempia ja uskaliaampia teorioita maailmankaikkeuden järjestyksestä ja sen laeista, saati universumin kokoonpanosta, muodostumisesta ja alkuperästä. Sama äkkinäisyyden henki ulottui heillä fyysikaalisista tieteistä myös moraalitieteisiin ja järkipäiseen filosofiaan. He rakensivat tuhansia järjestelmiä älynsä luonnollisille perustuksille tutkimatta ensin älyn toimintoja; ja kaikki he puolivat niin vankasti yhtä tai toista näistä sattumanvaraisista katsantokannoista, ettei heidän kielitietäjiensä tai dialektikkojensa päähän pälkähtänyt ryhtyä syvällisempiin tutkimuksiin omista älyllisistä kyvyistään. He juutuivat yksityiskohtiin, olosuhteisiin, muotoihin pystymättä milloinkaan nousemaan tosiin periaatteisiin.²

Tälle huonolle tielle lähteneet kreikkalaiset eivät muuta osanneet kuin alati pyöriä samassa kehässä vailla mitään todellista edistystä. Myöhempinäkään, ei ehkä kukoistavina mutta tutkimuksen vapauden sallivina aikoina kreikkalaiset eivät lisääntyneestä hienovaraisuudestaan ja kiistelevyydestään huolimatta todella valistuneet: tosiasioiden tutkimisen sijaan he keskustelivat vain hypoteeseistaan. Todennäköisesti juuri tästä syystä yhteiskuntataito ei heillä saavuttanut täydellisyyttä, joka olisi lahjoittanut heidän valtamailleen ylivertaisen sivistystason ja kiinteän organisaation, joka takaa todellisesti järjestäytyneitten kansakuntien olemassaolon ja asettaa ne kaikkien barbaarikansojen yläpuolelle.

Malttamattomuuden ja hätköinnin vaikutukset kreikkalaisilla vertautuvat siihen, mitä uskonnollisten näkemysten hirmuvalta on aiheuttanut meillä. Kiitos tiettyjen verrattomien miesten viitoittaman hyvän hengensuunnan, joka kannatteli kaikkien alojen tutkimuksia, valkeni vähitellen, että löytääkseen puheen ja päättelyn lait, tulee tuntee oma älymme, ja ennen kuin voi puhua kieliopista ja logiikasta, täytyy tutkia älyllisiä kykyjämme. Mutta kaikkien lahkojen teologiiden erioikeutena oli määrätä, miten muiden piti asiasta ajatella; eikä kukaan osannut tai uskaltanut tungetella heidän vallasspiireihinsä.³

Port-Royalinkin mitä ihailtavimmat harvinaislaatuiset lahjakkuudet, joiden muisto säilyy aina rakkaana järjen ja totuuden ystäville, lausuiivat oman järkipäisen *Kielioppinsa* alkajaisiksi lähes 150 vuotta sitten, että ”tieto siitä, mitä tajunnassamme tapahtuu, on välttämätöntä, jotta ymmärtäisimme

kieliopin perustukset”. Mutta he rajoittuvat vain kertomaan meille, että ”kaikki filosofit opettavat, että tietoisuuden toimenpiteitä on kolme: käsittäminen, arvosteleminen ja päättelyminen”, eivätkä nähneet lainkaan vaivaa tarkastellakseen tai kehitelläkseen tätä opinkappaletta.

Vaikka he monissa kohdin *Logiikkaansa* paneutuivatkin ideoittemme muodostumisen ja eräiden älyllisten kykyjemme yksityiskohtiin, he eivät kuitenkaan käsitelleet näitä aiheita kuin vain niin sanoaksemme oireitten tasolla, erillisin palasin ja alati sovinnaisesta opista lähtien. Niin ikään voidaan nähdä, kuinka lähes kaikki heidän sanomansa on epämääräistä, epätotta tai epätäydellistä, mikä on omiaan langettamaan varjon heidän koko työnsä ylle. Se palautuu valikoimaksi enemmän tai vähemmän hyviä havaintoja ilman keskinäistä yhteyttä, jolloin sitä ei voi pitää hyvänä logiikkana eli täydellisenä teoriana totuuden ja varmuuden luonteista.

Dumarsais'n teosten lukeminen herättää yhä samanlaisia mietteitä. En tiedä, kokevatko muut samoin, mutta itse pidän tekijää parhaana grammaatikkona; en ainakaan tunne toista, joka ilmaisee yhtä näppärästi todelliset ajatustoimitukset. d'Alembert sanookin Dumarsais'n työstä seuraavaa⁴: ”Tämä tarkastelu sisältää metafysiikkaa kaiken sen, mitä on lupa tietää, minkä vuoksi teos onkin sangen lyhyt.” Sitten hän lisää: ”ehkä sitä voisi lyhentää vielä enemmänkin”, mikä antaa aiheen uskoa, että d'Alembert ei tajunnut, kuinka valitettavaa oli, ettei Dumarsais alkanut käsitellä aihettaan *ex professo*. Jos hän olisi näin tehnyt, jos hän olisi uskaltanut yhdistää ja sovitella keskenään kaikki ideologiset havaintonsa, kielioppisuus ja logiikkaisuus olisivat seuranneet itsestään, ja todennäköisesti tämä juhlistu mies ei olisi päättänyt pitkää uraansa saamatta valmiiksi kallisarvoista työtä, josta hän antoi meille vain suunnitelman ja fragmentteja⁵.

Viimein ryhtyi Condillac vastuksiinsa huolimatta valaisemaan älymme kykyjä. Eikä edes itsensä Condillacin, joka voidaan katsoa ideologian perustajaksi, onnistunut saattaa päätökseen tätä tärkeää työtä. Hänen ideansa levittäytyivät useisiin kirjoitelmiin ja kärsivät tästä hajaannuksesta. Yhdennettyinä ne esiintyisivät paremmin edukseen. Mutta olosuhteiden kiusaamana ja esteiden tympäisemänä Condillac ei saanut vakioitua ideologiaansa vaihteluttomaksi, ennen kuin meni laatimaan kielioppinsa ja logiikkansa. Jos ne huolimatta etevistä ansioistaan jättävät, kuten itse asian näen, paljon toimomisen varaa, syytä tähän on turha hakea mistään muualta kuin jo sanotusta pohjatyön puutteellisuudesta.

Jotta järkipäisessä filosofiassa voisi ottaa suuria edistysaskelia, ja jotta voisi täydellistää tietämyksen ihmisestä, täytyy siis antiikin ajattelijoista riippumattomasti yhdistää toisiinsa

enenevä tiede ja enenevä varovaisuus. Moderniin tapaan havainnoiden tulisi voida tarkastella kaikkea ja saada ilmaista kaikki. Tähän ei vielä olla päästy. Hetki, jolloin ihmiset lopulta yhdistävät hankittujen tietojen suuren perustan, erinomaisen metodin ja kaikkinaisen vapauden, on heidän historiansaan absoluuttisesti uuden aikakauden alku. Tämä aikakausi on totisesti *ranskalainen aikakausi*. Sen tulisi saada meidät näkemään ennalta järjen kehityksen, ja onnen kasvun, joita on tähän asti yritetty arvioida menneiden vuosisatojen esimerkkien mukaan. Turhaan, sillä mikään tai kukaan ei vertaudu uranaukaisijaan.

Jotta emme kuitenkaan eksyisi aiheestamme, pankamme merkille, kuinka kaikkien, jopa filosofisimpienkin kielioppineiden erheenä on ollut tahto järkeillä merkkien kokoonpanoa, ennen kuin on selvennetty niiden edustamien ideoiden kokoonpano ja selkeästi paljastettu tuo älyllisten kykyjen peli, jossa kilpaillaan ensin ideoiden muodostamisesta ja sitten niiden ilmaisemisesta. Näin on aina menetelty, mutta enää ei moiseen menettelyyn tule mielestäni langeta. Ihmishenki on nyt saapunut pisteeseen, jossa se pystyy järkeilemään kaikkea omaan alaansa kuuluvaa. Se tahtoo luovia perimmäisimpiin periaatteisiin, jotka se suinkin saattaa tajuta. Siksi uskon olevani aloittaa tämän teoksen käsittelemällä ideologiaa. Tiedän, että se on uskalias hanke. En välitä tietää, onnistuuko se. Mutta niin epätäydellinen kuin tämä *Kielioppi* voikaan olla, olen varma, että sillä on yksi arvokas etu: alusta aloittamisen etu. Sen jälkeen kyetään annetun esimerkin mukaan etenevämmään tärkeisiin johtopäätöksiin. Vältetään tieteen kiertäminen lakkaamatta samassa kehässä, kuten on aina ennen käynyt, ja saadaan se todellisesti ja varmasti edistymään.

Kun kerran merkkien tiede ei voi olla muuta kuin ideoiden tieteen jatkoa, ja kun oman *Kielioppini* pääansio on jatkaa *Ideologiaa*, en voi vähätellä näiden työni kahden osan likeistä sidosta. Minun on siksi aloitettava muotoilemalla uudelleen lause, joka karkasi minulta teokseni *Éléments d'Idéologie* loppussa. Sivulla 354 lukee: ”Näiden valmistelevien tarkastelujen jatkoksi minun on helppo jäljittää puhe- ja päättelytaidon säännöt: mutta jne.”⁶

Näin pieneen määrään sanoja sain mahtumaan kaksi virhettä. Ensinnäkin ilmaisu on epätäsmällinen: teoksen jatko ei keskity puhetaitoon eikä päättelytaitoon, vaan ainoastaan siihen osaan ideain tiedettä, joka koskee ideoiden ilmaisemista ja johtamista. Taitaminen koskee kokoelmaa käytännöllisiä sääntöjä ja ohjenuoria, joiden huomioiminen ohjaa tekemään jonkin asian menestyksellisesti; tietäminen taas koostuu totuuksista, jotka seuraavat jonkin aiheen tutkimisesta. Näin millään taidolla ei voi olla varmoja periaatteita, siinä missä

tieteen totuudet tai tieteet, joista taito on peräisin, ovat löydettyjä ja todennettuja. Tietty kielioppi on siten taito; se on taito ilmaista hyvin ideansa jossakin kielessä. Tämän vuoksi mikään kielioppi ei voi olla todella hyvä, mikäli ideain ilmaisemisen yleistä tiedettä, yleistä kielioppia, ei ole hiottu täydellisyteen; ja yksinomaan tähän olemme keskittyvä.

Sama koskee *Logiikkaa*, joka jakautuu kahteen osaan. Tieteellinen puoli tarkastelee ideaimme totuuden ja varmuuden syitä. Tekninen puoli keskittyy keinoihin, joilla voi ohjata henkeään totuutta tutkiessaan. Nämä on liiaksi sekoitettu keskenään tai paremminkin on jälkimmäinen asetettu turhan usein etusijalle. Tieteellistä puolta on tarkasteltu suhteellisen epätäydellisesti, kun taas teknistä puolta on tarkasteltu ja opetettu yllin kyllin. Itse keskityn ainoastaan logiikan tieteelliseen osaan. Tästä teoksesta löytää hyödyllisiä käytännön neuvoja vain paikka paikoin. Ainoa tavoitteeni on aloittaa ideoittemme muodostumisesta ja edetä tuntemaan kunnolla, mistä koostuvat niiden ilmaisu ja oikeellisuus; onnistuessani tässä uskoisin olevani parhaiten hyödyksi.

Tein siis virheen, kun kuulutin puhe- ja päättelytaidosta; mutta yhä vääremmässä olin, kun sanoin, että minulta sujuisi vaivattomasti niiden työstäminen. Liian tarkoin tiedän, että se ei ole helppoa. Epäilyksettä tullaan merkittävään kohtaan, kun saadaan tilitetyiksi omat älylliset kyvyt ja niiden tulokset. Vakuuttuneisuus siitä, ettei asiassa näy enää mitään hämärää tai pulmallista, lujittaa luottamusta puheen ja päättelyn johtolangan löytymiseen. Voi tuskin käsittää, että jotkut ovat uskaltaneet etsiä sitä ilman sanottua esivalmistelua. Vaan niin suuri kuin tämä etu saattaakin olla, huomaa toimeen ryhtyvä nopeasti useat vaikeudet, jotka vielä täytyy voittaa. Hän näkee kirkkaasti, kuinka paljon on etäisyyttä ensimmäisistä totuuksista niiden viimeisiin seuraamuksiin; kuinka hankalaa on kulkea halki koko tuon välimatkan; kuinka helposti harhautuu tavoitteestaan; ja lannistuminen uhkaa syrjäyttää ylenmääräisen itseluottamuksen. Yhtä kaikki minne voikaan päätyä, kun aloittaa taiten tunnetusta lähtökohdasta ja seuraa hyvää reittiä?

Totta kyllä on kielioppi valtava tiede. Jos ei haluaisi antaa yhdenkään sen totuuksista joutua hukkaan, täytyisi heittäytyä tosiaankin kauhistuttaviin tutkimuksiin: mutta näin on laita kaikkien tietämistemme haarojen. Ei ole yhtään tiedonala, ei joutavintakaan, joka ei olisi totisesti ehtymätön, ja joka ei jatkuvasti tarjoaisi tutkittavaksi suurempaa määrää uusia yhdelmiä, sitä mukaa kun tietämys syvenee. Tämä ääretön hedelmällisyys juuri kiinnittää kunkin meistä tutkimustensa suosikkikohteeseen ja saa näkemään niin paljon kiinnostavia asioita aineksessa, joka piittaamattomasta tai perehtymättö-

mästä vaikuttaa kuivalta ja rajoittuneelta. Ei siis ole mitään aihetta, joka ei olisi rajaton, jolle rajoja osaa sille asettaa.

Nähdäkseni ainut keino rajata itsensä sopivasti on pitää silmissään itselleen asettamansa maali. Minä esimerkiksi olisin taatusti voinut laatia muhkeamman teoksen varsinaisesta ideologiasta. Mutta en ollut aikonut kuvata ihmishengen historiaa kaikkine hyvineen; tahdoin vain valaista ideaimme muodostumista riittämiin, jotta voisin varmasti perustaa teorian niiden ilmaisemisesta. Jouduin rajoittumaan puoleen tusinaan pääkohtaan: todella erillisten älyllisten kykyjemme lukumäärään, niiden kunkin tehokkuuteen, kokoonpantujen ideaimme muodostumiseen, kappaleitten olemassaolon ja ominaisuuksien tietämiseen, tapojen vaikutukseen, merkkien alkuperään ja vaikutuksiin. Mikäli jotkut näistä aiheista ovat hyödyttömiä jatkossa, olen sanonut liian paljon; jos taas olen ohittanut jotkut jatkon kannalta välttämättömät, tulemme huomaamaan tämän mitä kiusallisimmin. Toivon kuitenkin, ettei ratkaisuani koeta epämuikavaksi. Sen nimenomainen tarkoitus on erottaa käsillä oleva *Kielioppi* kaikista edeltäjistään, joista monet ehkä ovat sitä äärimmäisen paljon ylivoimaisempia muissa suhteissa.

Samoista syistä en tässä toisessakaan osassa tee yhdentekevää yritystä tyhjentää aihettani. Tahdon selvittää ideaimme ilmaisun ainoastaan siltä osin, mikä seuraa niiden muodostumisen kuvauksesta, ja tunnistaakseni niiden johtamisen todelliset lait. Näin on kulkuni kokonaan harkittu ja suunnitelmamiin piirretty; ja pääsemme enemmittä ponnistuksitta siitä, mitä jo tiedämme, siihen, mitä koetamme löytää. Minun kuuluu laatia reitti.

Jotta onnistuisin, tulee minun edetä niin kuin etenin en-

simmaisessa osassa. Merkeille on tehtävä samoin kuin tehtiin ideoille. Ei meitä noin vain viedä tilaan, jossa ihminen kokee ensimmäisen aistivaikutelmansa ja asettaa ajatustensa valtaisan järjestelmän ensimmäisen peruskiven. Aikomuksena ei ole konstruoida samankaltaista rakennelmaa *a priori*. Lähdän pisteestä, jossa me kaikki pienin eroin olemme. Olemassaolomme alusta alkaen on meille karttunut hahmottomaton luke-mattomien kokemusten ja havaintojen moneus: siitä olemme tarkemmin tapaa tietämättämme muodostaneet ihmeteltävän joukon ideoita. Valoa kannetaan aluksi tähän näennäiseen kaaokseen. Koetetaan löytää sekasorron kokoonpano ja tunnistaa sen pohjimmaiset perusosat. Niihin ulotuttamme voimme helposti muodostaa uudelleen sen, minkä jouduimme epätarkasti purkamaan. Näin palaamme esteittä yksinkertaisimmasta havainnosta ja kaikesta arvostelmasta riisutusta puhtaasta aistimuksesta takaisin päin aina abstrakteimpiin ideoihin, laajimpiin arvostelmiin ja monimutkaisimpiin haluihin saakka.

Merkkienkään kohdalla ei pidä puhua ensin substantiiveista ja adjektiiveista; jakaa niitä suvun, luvun ja tapauksen mukaan; liittää niihin verbiä; säätää niiden päätteet henkilön, luvun, ajan, tavan mukaan ja huolehtia siitä, kuinka nämä yhtyneet sanat muodostavat eri keinoin väitelauseita. Näin aloitetaan lopusta tai ainakin puolimatkasta, tilanteesta, jossa emme ole, ja johon päästään vain askel askeleelta, jotta tuntisimme sen paremmin ja jättäisimme sen vasta sitten edetäksemme pidemmälle.

Syntymähetkestämme lähtien, siitä pitäen, kun tunnemme, ilmaisemme tuntemaamme, puhumme; meillä on kieli sanan laajimmassa merkityksessä. Voimme totta tosiaan sanoa, että olemme usein kovin kaunopuheisia, ennen kuin sen tie-

LISA NYBERG

X(I)X

1800-luvun ranskalaisfilosofija näkyy silmiinpistävästi vähän 1900-luvun ranskalaisfilosofien teksteissä. Ei näy paljon muuallakaan, mutta entä kotikenttäetu? Väijäämätön sosiaalitudinen oman kielialueen ja kulttuurin perinteisiin? Vai eikö mikään turvaa XIX vuosisadan ajattelijoille osuutta seuraavan vuosisadan hankkeissa? Olisiko vaikutus piilevämpää laatua? Löytyykö kaapista luuranko?

Michel Foucault'n artikkeli "La bibliothèque fantastique" on hieno analyysi Flaubertin merkillisimmästä teoksesta *La Tentation de Saint Antoine* (1874). Pierre Bourdieu on Flaubertin lisäksi kirjoittanut Balzacista, Jacques Derrida etenkin Mallarmésta. Gilles Deleuzen *Logique du sens* sisältää viittauksia Mallarméhen ja erillistarkastelun Zolan romaanitaiteesta.

Näillä XX vuosisadan ranskalaisilla suuruuksilla Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Husserl ja Heidegger syrjäyttävät XIX vuosisadan ranskalaiset ajattelijat (varsinkin jos muistaa, että Saussure oli sveitsiläinen). Deleuzen monografia Bergsonista ei asiaa muuksi muuta. Vai muuttaako? Ja pitäisikö Derridan

viittauksia Cousiniin lukea tarkemmin? Tutkia entistä lähemmin Duhemin ja Couturat'n töiden jatkuvuuksia? Tai palauttaa mieleen ranskalaisen sosiologian vahva ankkuroituminen XIX vuosisadan filosofisiin avauksiin?

Toistaiseksi tilanne näyttää harvinaisen selväpiirteiseltä. Samaan aikaan kun 1900-luvun loppupuolen ranskalainen ajattelu hämärsi voimakkaasti kirjallisuuden ja filosofian välistä rajavyöhykettä, se lohko kummallisen puhtaasti inspiraationsa ja tutkimuskohteensa. Se kääntyi saksalaisfilosofien ja ranskalaiskirjailijoiden puoleen. Toimenkuva ja työnjako olivat selvillä jo Heinrich – tai Henri – Heinella, kun hän lähti *Allgemeine*

dämme tai pystymme lausumaan yhtään artikuloitua sanaa. Emme koskaan hylkää tätä alkeellista kieltä, ainoa osaamaamme: me vain alinomaan jalostamme sitä; täydellistämme vähä vähältä sen eri osia seuraten sovinnastapoja, jotka perustetaan meitä ympäröivien ihmisten keskuudessa. Näin me kaikki päädyimme, tietämättä miksi tai miten, kieleen, joka on hyvin hiottua tai ainakin perin monimutkaista. Vasta myöhemmin meitä alkaa epäilyttää, onko olemassa muuttumattomia sääntöjä, jotka hallitsevat näitä operaatioita, ja ovatko ne oman rakentumisemme välittömästi ja välttämättömästi sanelemia; aivan kuin olisimme hankkineet kaikki ideamme havaitsematta itessämme niiden muodostamisen taitoa.

Monet ihmiset jäävät iäkseen tämän kaksinaisen epäilyn alaisiksi. Me olemme jo hävittäneet sen ideoiden kohdalta; toimitaan nyt samoin merkkien kanssa. Alkakaamme tutkimalla puhetta yleensä; koettakaamme löytää siitä todet perusosat; tähän päästyämme kootkaamme puhe uudelleen näistä löytämistämme perusosasta. Ainoastaan näin saamme tehtävämme suoritetuksi, aiheemme täysin eriteltyksi. Jos nimittäin halutaan, voidaan ”analyysi” tulkita eritteleväksi purkutyöksi ja ”synteesi” jälleen kokoonpaneväksi toiminnaksi. Mutta analyysi ei ole valmis, ennen kuin on onnistuneesti viety läpi molemmat toimenpiteet, joista toinen pohjustaa ja toinen todistaa. Tämän kaiken tulisi vihdoon päättää pitkät, antiikkiset kiistat synteettisen ja analyttisen menetelmän välillä. Jos rajoitutaan synteesiin tai rakennetaan jotain perusosasta, joista ei ole pidetty riittävää lukua, altistutaan suurille virheille; jos vakuututaan perusosien todellisuudesta, niiden oikeellisuudesta ja niiden sisältämien perimmäisten ideain joukosta, silloin

todella seurataan epäröimättä analyttista menetelmää, joka on tosiasiaa ainoa ihmishengen luonnon mukainen metodi. Soveltakaamme sitä siis puheen tutkimiseen.

Suomentanut Lisa Nyberg

Viitteet

1. Teokseen *Éléments d'Idéologie. II: Grammaire*. (1803) [Ideologian perusosat. II: Kielioppi]. 2. p. 1817. Näköisp. Vrin, Paris 1970. – Suomentajan huomautus.
2. Tässä en tee Aristoteleen hyväksi poikkeusta, vaikka hänen logiikallaan onkin ollut huikea vaikutus. Tuo logiikka on näet ollut jokseenkin jäärapäistä tekoa ja tuo vaikutus varsin vahingollista, koska se lepää väärillä perusteilla, kuten toivoakseni voim aikanaan osoittaa.
3. Teologit ovat filosofeja, jotka antiikin filosofien tapaan ovat kovin kärkeäitä olettamaan yhtä ja toista, ja jotka vieläpä uskottelevat, että heidän asettamuksensa ovat Jumalan päätöksiä. Tähän lisävaihtamaan, joka sulkee oven kaikilta tutkimuksilta, eivät antiikin ajattelijat sentään sortuneet.
4. d'Alembert, Éloge de Dumarsais. Teoksessa Dumarsais, *Œuvres*. Pougin, Paris V (1797). Ensimmäisen osan esipuhe. Julkaistu myös *Encyclopédie de Paris*'n seitsemännessä niteessä.
5. Hän tunsi hyvin työn välttämättömyyden. Ks. Dumarsais, *Grammaire raisonnée* esipuhe, mainitun teoslaitoksen mainitun ensiosan s. 206.
6. Lause ei enää sisälly toiseen painokseen [1804]: se kuului [1800] yhteen-vetoon, joka korvattiin lyhennelmällä selityksineen.

Zeitungin Pariisin-kirjeenvaihtajaksi 1831. Synnyinmaansa lukijoille Heine esitteli ranskalaista kirjallisuutta ja uudelle kotileisölleen saksalaista filosofiaa.

XX vuosisadan lopun ranskalaisen filosofian nokkamiesten tapa varata saksalaiseen viisaustieteeseen ja ranskalaiseen sanataiteeseen noudattaa ehkä välittömimmin Sartren linjaa. Hän ei piitannut maanmiestensä XIX vuosisadan filosofista, mutta tutki intensiivisesti Baudelairea ja Flaubertia.

Paljonpuhuvasti Sartre selviytyy teoksensa *Questions de méthode* (1957) polveilevista teoreettisista ja käytännöllisistä tarkasteluista ilman XIX vuosisadan ranskalaisfilosofien näkyvää apua. Koko joukko

muuta väkeä kyllä ehditään tavata: Marx, Kierkegaard, Kant, Hegel, Fichte, Locke, Lukács, Jaspers, Husserl, Scheler ja Heidegger. Viitatuista ranskalaisista Garaudy, Lefebvre, Kardiner, Wahl ja Valéry ovat 1900-lukulaisia. Diderot, Holbach, Helvétius ja Rousseau taas ovat 1700-lukulaisia ja Descartes 1600-lukulainen. XIX vuosisadan ranskalaisajattelu on Pariisissa viivähtäneen Plehanovin varassa. Ohimennen Sartre tosin viittaa työkeästi Brunshvicgin idealismiin. Se on ainoa varsinainen osuma 1800-luvun ranskalaisiin filosofeihin.

Paljon enemmän Sartrella riittää tässäkin reflektointirupeamassa sanottavaa Baudelairesta ja etenkin Flaubertista.

Myös Robespierre ja Napoleon ovat esillä. Nelikon kautta voikin tiivistää XX vuosisadan ranskalaisfilosofien huoneentaulussa XIX vuosisataa koskevan säännön. Muista aina upottaa ranskalaisten toiminnan miesten tekemiset ja supliikki-miesten sanomiset saksalaisten filosofien ajattelemisiin.



CIVIL SERVICE
ACADEMICUS

WATKINSE
E. R. ...

Filosofiasta, avarammin

KESKUSTELU RANSKAN 1800-LUVUSTA PROFESSORI MATTI KLINGEN KANSSA

”Modernin filosofian koko saattue saksalaisen sielun sopukoissa näyttää itse asiassa olevan varjokuvaa, kaikua poliittisesta elämästä ja tapahtumista, joiden keskuksena on ollut Ranska.” Näillä sanoilla aloitti monialauransa liberaali kriitikko Edgar Quinet. Hänen kärjistyksessään oppineiston syväfilosofiat kalpenivat vallanjakojen ja barrikadikamppailujen rinnalla. Quinet’n mukaan saksalaisten rauhassa rakentama järjestelmien seuraanto jäljitteli suurta linjaa, jolla ranskalaista järjestystä oli pidetty ja vaihdettu verissä päin. Kant vastasi kansalliskousta, Fichte konventtia, Schelling keisariutta ja Hegel pyhää allianssia.”¹

”Ei vailla viehätystä”

Katkelma on Matti Klingelle mieleen. Osuvuuden laita saattaa olla niin tai näin, mutta ”jännittävä ajatus” siihen Klinges-tä sisältyy. Historioitsijana hän siirtyy kuitenkin Quinet’n kautta historiankirjoituksen uudistamiseen. Quinet ranskansi Herderiä ja tutki muuan muassa antiikin Kreikkaa sekä nykyajan Italiaa ja Saksaa.

Keskeisin hahmo historian keinoin toteutetussa älyllis-kulttuurisessa remon-tissa oli Jules Michelet. Tämän ”kään-teentekeväksi intellektuaaliseksi elämyk-seksi” Klinge mainitsee italialaisklassiko Giambattista Vicon, jota Michelet käänsi 1820-luvulla. Sittemmin hän kirjoitti kuuluisan kirjan ’kansasta’. Radikaalien painotustensa tähden hän joutui lopettamaan Collège de Francen luen-tonsa toisen keisarikunnan tiukoissa olois-sa. (Kirjallisuuden professoriksi nimitet-ty Quinet koki jo 40-luvulla saman kohtalon uskontokriittisten luentojensa tähden.) Michelet sai silti viimeisteltyä laajat historiategokset Ranskasta yleensä ja vallankumouksesta erikseen. Yhdessä Quinet’n, François Guizot’n ja Augustin Thierryn kanssa hänestä tuli aikakauden johtava historioitsija.

Eittämättä pitää muistaa historialli-

sen ajattelutottumuksen vahvistuminen, kun hahmottelee aikakauden ranskalais-ta filosofisuutta. Ernest Renan nimitti ihmishengen historiaa ”XIX vuosisadan todelliseksi filosofiaksi”². Hippolyte Tainen sanoin se oli ”1800-luvun suurin ponnis-tus ja suurin saavutus”. Itsekin kirjalli-suus-, yhteiskunta- ja kulttuurihistoriaa harjoittanut multi-intellektuelli painotti historiaa ”tieteenä”. Hän korosti filologi-sen (lähde)kriitiikin, sympatian ja syste-matiikan leimaamaa murrosta. Painavim-min Taine, Renanin tapainen omapäi-nen positivistisesti, tähdensi kuitenkin historiallisessa tarkastelutavassa esittäytyvää ajan ”uutta henkeä”³.

Myös Klinge laajentaa historian mer-kitystä ajan ajattelutapoihin viittaamalla Auguste Comteen. Edistyksen ”asteik-koineen tai portaikkoineen” Comtekin oli historiallinen ajattelija. Ehdotukseen siitä, että Lamarckille kuuluisi kunnia täl-laisen näkökulman avaamisesta, Klinge vastaa periaatteellisen suopeasti. Hän ei kuitenkaan tarkastele väitettä sen vaka-vammin tai punnitse muitten, kuten Benoît de Maillet’n, Buffonin tai Robinet’n ehdokkuutta. Sen sijaan hän tarjoaa anekdootin kuin vastalahjaksi Quinet-sitaatista.

Sanat Lamarckin patsaan jalustassa ovat näet jääneet Klingen mieleen. Ne asettavat erään brittitutkijan myöhem-mät maineteot ainakin ranskalaispatri-oottisesti tarkastellen oikeisiin mitta-suhteisiin. (Darwinin selektiomekanismi ’olemassaolon taisteluineen’ ja ’sopivim-man loonjäämisineen’ kävi jo Klingen mukaan yksiin uusliberalistisen kapitalis-min kanssa.) Lamarckin muistomerkin pystyttäjien tervehdys miehelle, jolla oli selkärankaa ja joka myös ensimmäisenä erotti selkärangattomista, kuuluu: ”Kehitysoopin keksijälle”.

19. vuosisata

1800-lukuspesialisti ja Ranskan-tuntija Klingeltä sopii kysyä, missä määrin Ranskan XIX vuosisadasta kannattaa puhua omana aikakautenaan. ”Suuren Vallan-kumouksen ja ensimmäisen maailman-sodan välisen ajan Ranska on mielekäs kokonaisuus – sekä Ranskan että koko Euroopan historiassa. Ranska on pitkäl-ti avain koko 1800-luvun historian tutki-mukseen.”

Maa oli edellisellä vuosisadalla ”saa-vuttanut kulttuurisen ja intellektuaalisen dominanssin”. Tähän kuuluvat tietten-

kin väestölliset ja taloudelliset kehityskulut, mutta Klinge arvelee nyt olevan tärkeintä keskittyä intellektualiteetteihin. Kuten esimerkiksi aikakauden johtavan sivistyskielen määrittämiseen: ”1800-luvulla ranska dominoi ilman mitään kilpailua.”

Klinge muistuttaa lähtökohdasta: ”1800-luku alkaa Ranskan tappiolla. Maa miehitetään 1814. Se menettää sotilaallisen ja taloudellisen johtoaseman. Muiden valtioiden keskeiseksi huoleksi tulee pitää Ranska kontrollissaan ja estää toisaalta omissa yhteiskunnissaan Ranskan vallankumouksen kaltaiset tapahtumat.”

Avautuu väylä kiehtovaan aihepiiriin. Mutta aivan kuin Klinge antaisi ymmärtää, että tämänkaltaisille asetelmille riittää pikakatsaus. Niin kohdallaan kuin olisikin kysyä häneltä, millä tavoin vuosisadan loppua voisi hahmottaa – kuinka *fin de siècle* ja *la belle époque* erkanevat toisistaan tai miten muuten voisi erottaa kolmannen tasavallan kolme ensimmäistä vuosikymmentä 1900-luvun alusta – on helppo valita toisin. Tulee tilaisuus tarttua vieläkin filosofisempaan, tunnustella 1800-luvun yleistä kulttuuri-ilmastoa.

Porvaristo tulee

”Minua kiinnostaa etenkin porvarillisuuden muodostuminen. Vanha yläluokka säilyttää asemiaan ja omistuksiaan, mutta sen hallitsevan roolin syrjäyttää vahvistuva porvaristo tai keskiluokka. Tässä Ranska eroaa etenkin Venäjän, Itävallan ja Preussin tilanteista. Ranskan porvarillistuminen saa ilmenemysensä esimerkiksi parlamenttidebateissa ja lehdistössä, kirjallisuudessa.”

Tai niin kuin Klingen teoksen *Porvariston nousu* (1986/1994) viimeiset rivit kuuluvat:

”Saksalaiset professorit ja insinöörit, englantilaiset liikemiehet ja siirto-
maavirkailijat, ranskalaiset taiteilijat ja pankkiirit olivat lopullisesti astuneet johtoon. He kuuluivat kaikki porvariston laajan käsitteen piiriin. [...] Siitä mikä 1700-luvulla oli ollut pienen aristokratian kokeilua, tuli suurten porvarillisten ryhmien ominaisuutena konkreettista todellisuutta. [...] porvariston esiinmarssi, sen edustamien voimien vapaa vaikuttaminen, tapahtui vain osittain ylempien ja alempien luokkien kustannuksella. [...] Eurooppa astui suurim-

man loistonsa ja suurimman itseinhonsa aikakauteen.”⁴

Klinge mainitsee nyt nimet Cousin, Comte, Renan ja Michelet. Nämä keskeiset intellektuellit olivat – ”porvareita”. Samoin on laita puoliaristokraattisuu-
teen kurottaneiden kirjailijoiden Hugon ja Dumas’n. ”He ovat porvarillisia sekä mielikuvissamme että sen perusteella, mitä elämäkertojen perusteella tiedämme heidän elämäntyylistään, toimintavastaan ja ajattelumallistaan.”

Sosiaalisena luokkana porvaristo paikantuu suureen vaihteluväliin, ”käsityöläisistä pankkiireihin”. Ratkaisevaa on Klingen sanoin ”identifioitumisen tapa: ei olla aatelialta – ainakaan vanhaa aatelia.” Toinen erityispiirre on urbanisoituminen. Porvarillistuminen tarkoittaa ennen kaikkea uuden kaupunkilaisen keskiluokan syntymistä, kasvamista ja vahvistumista.

Vallankumouksen perintö

Hakemalla hakien voi löytää jännitteen Klingen lausumista. Yhtäältä hän alleviivaa 1800-luvun yleisluonnehdinnassa porvarillisuuden vastustamatonta voitokulkua. Toisaalta hän viittaa porvariston voimannäyttöön jo 1789 Suuren Vallankumouksen taustasyynä. Revoluution johti kuningas- ja läänityspersustaisen *l’Ancien Régimen* legitimitietin kato. Se taas aiheutui syvimmältään ”pitkäaikaisesta syvälle ulottuvasta aatteellisesta ja sosiaalisesta kehityksestä, porvariston ja porvarillisen ajattelutavan merkityksen suhteellisesta voimistumisesta”⁵.

Klinge kuittaa väitteiden välisen kitkan viittaamalla vallankumouksen ”kaksivaiheisuuteen”. Ensin tapahtui porvarillisen ’kolmannen säädyn’ esiinmarssi; ideologi Sieyès julkaisi 1789 kirjasen *Qu’est-ce que le tiers état?* Kolmas sääty muodosti perustuslaillisen kansalliskouksen, konstituantin. Vasta sitten, kansalliskonventin perustamisesta syyskuusta 1792 lähtien, radikalisoituttiin ja edettiin terroriin saakka.

Perusasetelmasta Klinge ohjaa yhteen vallankumouksen tunnussanaan – ”tasa-arvoon” – ja etenee läpi sen kirjainten aina unohtuneeseen sisältöön saakka. ”Vallankumouksen tärkeimpiä periaatteita oli itse asiassa omaisuuden suojeleminen. *Égalité* tarkoitti alkujaan ennen muuta sitä, että kaikki lapset saavat periä yhtäläisesti vanhempansa. Käytiin niin isän mielivaltaa kuin esikoispojan etuoikeuttakin vastaan. Konkreettinen por-

”Vallankumous poisti aateliston feodaalioikeudet. Samalla kirkko menetti omaisuutensa, mikä meillä ja muualla protestanttisilla alueilla oli tapahtunut jo 1500-luvulla. Tässä mielessä Suuri Vallankumous oli porvariston vallankumous.”

varillinen omaisuusturva oli kolmannen säädyn päävaatimuksia.”

1800-luku selittyy mullistuksen varhaisvaiheessa esiin murtautuneen porvarillisuuden jatkona ja kehittymisenä. *Porvariston nousu*ssa korostuu tavan takaa julkisuuden uusi merkitys. Hyväksyneekö Klinge sellaisen tulkinnan, että porvariston kumouksellisen esiintulon ymmärtämiseksi – porvariston itse itsensä ymmärtämiseksi – tarvittiin pitkä ja polveileva porvarillinen 1800-luku. Että kysymys on yleisestikin historiassa tavattavasta marssijärjestyksestä, jossa tapahtumaa seuraa sen merkitysten työstö. Aitutlaatuista oli nyt se, että suuren vallankumouksen jälkeen lujittuva ja itsetajuisu-
tuva ryhmä, porvaristo, kehitti erityisen kriittisen koneiston, eriytyvän taidon ja kilpailuhenkisen käytännön tähän itsemääräyksen prosessiin: lehdistön.

Miksei hän tätä kovasti klingeläistä tulkintaa hyväksyisi. ”Ehdottomasti on näin.” Klinge jatkaa:

”Jo 1700-luvulla maailmankaupan ja kulutuksen uudet muodot alkoivat horjuttaa perinteisiä säätyjakoja. Sisältä päin sääty-yhteiskuntaa taas murensivat toisenlaiset hierarkiat vapaamuurareiden kaltaisissa salaseuroissa sekä tietysti uudet aatteet ja filosofiat. Vallankumous poisti aateliston feodaalioikeudet. Samalla kirkko menetti omaisuutensa, mikä meillä ja muualla protestanttisilla alueilla oli tapahtunut jo 1500-luvulla. Tässä

mielessä Suuri Vallankumous oli porvariston vallankumous.”

Kun kuvataan porvarillisten 1800-lukulaisten tarvetta oivaltaa itsensä käsittämällä oman valtaantulonsa tausta ja alku, täytyy lisäksi ottaa huomioon Napoleonin konsuli- ja keisarikauden erityisyys. Kuten Klinge summaa, lyhyenä aikana ehdittiin ”saavuttaa ja menettää suurvalta-asema”. Kun muut voimat heikentyivät, porvaristo hyötyi ja kasvatti vaikutusvaltaansa.

1848

Vuoden 1830 vallankumous saa jäädä väliin, vaikka se olisikin perin mielenkiintoinen juuri Klingen teroittamien kahden pääseikan kannalta. Kuuluihan vallanvaihdon välittömiin syihin kuningas Kaarle X:n yritys suitsia sananvapautta. Ja seurasihan heinäkuista kapinaa ”porvariskuningas” Ludvig Filipin hallintokausi.

Vallankumousvuosi 1848 on silti jännittävämpi haaste porvarillisuusteesille. Voimansa näytti nyt vapaamielinen, tasa-vertainen porvaristo. Se oli edennyt sosialismin suuntaan jo niin pitkälle, että koko käsite ’porvarillinen’ alkaa muodostua hankalahkoksi osaksi selitysperstuaa.

Klingen mukaan koko ”hyvin mielenkiintoinen 1840-luku” vertautuu suorastaan 1960-lukuun: ”Ne olivat suurten ideologioiden aikakausia. Oli noussut esiin vaikutusvaltainen joukko, jolla oli intellektuaalinen kapasiteetti ja välineet – etenkin lehdistö – asioiden muuttamiseen. Molemmilla kerroilla koettiin vastareaktio vanhemman työväen ja etenkin vanhoillisen maaseutuväestön taholta.”

Tasavallan palauttamisen jälkeen ryhdyttiin voimallisiin uudistuksiin, kansallisten työpajojen kaltaisiin poikkeuksellisiin hankkeisiin. Ääkinäiset ja äärimmäiset muutokset johtivat kuitenkin edistys-älymystön ja suurten kansanjoukkojen väliseen juopaan. ”Pariisilaiset kuningasvallan kaatajat saivat tilalle vieläkin tiukemman keisarivallan.”

Klingen lähestymistavan toimivuudelle olennaista onkin, että kumouksellinen etujoukko hävisi heti voittonsa perään. Liikehdintää seurasi reaktio oikealle. Presidentiksi äänestettiin viisimiljoonaisen maalaisväestön tuella Napoleonin veljenpoika Louis-Napoleon Bonaparte. Tämä Michelet’n ”idiotiksi” luonnehtima mies kaappasi vallan 1852 ja julistautui pian keisariksi.

Vastavoimat

Yhtäältä Klinge sisällyttää ”porvariston laajaan käsitteeseen” niin sosio-ekonomisesti kuin aatteellisestikin laavan tyyppivalikoiman. Se sisältää myös perinpohjaisia yhteiskuntauudistuksia tavoittelevat hengensuunnat. Toisaalta porvaristo näyttyy vakauden ja turvallisuuden ruumiillistumana, subversivisuuden hillitsijänä.

Henkilötasolla ero näyttäisi kulkevan jossakin Hugon ja Proudhonin välillä. Ensin mainittu oli jo tunnustettuna kirjailijana ja akateemikkona Napoleon III:n ajan legendaarisin toisinajattelija. Klinge muistuttaa, kuinka Hugo hankki itselleen kuolemattomuuden maanpakolaisprofeettana, kriittisenä aaterunoilijana ja kansainvälisten pasifistikongressien johtajana. Toisesta mainitusta kuullaan klingeläinen *litote*: ”Proudhon meni varsin pitkälle”.

Klinge ei peittele vastenmielisyyttään erilaisia lineaarisen kehityksen malleja kohtaan. Onhan hän esimerkiksi kirjoittanut siitä, kuinka 1840-luvun kansallista ja sosialistista poliittista debattia tärkeämpi saattoi hyvinkin olla kiista uskonnollisuuden ja (katolisen) kirkon asemasta⁶. Jos luulee ajattelun painopisteen siirtyneen jo ikään kuin ohii hengellisyyden ja vanhojen instituutioiden, johtuu harhaan.

Hieman samaan suuntaan viittoili nuori Renan. Hän paitsi uskoi tieteilisyyden jatkavan – tai syvimmiltään olevan – uskonnollisuutta, myös lausui: ”Kristinuskon kunniaksi luettakoon, että se edelleen täyttää puolet ajatuksistamme ja kiinnittää itseensä kaikkien ajattelijoiden huomion, yhtä hyvin uskonnonvastustajien kuin uskovaistenkin”⁷.

Klingen näkökulmasta voi myöntää, että uudistusmielisten radikaalien väljä koalitio ”pakotti muut ryhmät dialogiin”. Tästä ei kuitenkaan pidä päätellä, että tapahtumain kulku olisi noudattanut yltiöpäisiä kaavailuja. Klingen sanoin ”se kai sentään eteni hieman toisin”. Toisekseen ei tule menetellä niin, että vastapuoli ja siten vuoropuhelu häviävät kuvasta. Jotain muistetaan turhan usein jonkin muun kustannuksella. Jää uupumaan unohdettujen tosiasiallinen panos ajatteluun. ”Eteviä ajattelijoita on ollut puolella jos toisellakin.”

”1800-luvulla uudenlaista yhteiskuntaa, verellistä tai veretöntä vallankumousta suunnitelleet ajattelijat” tulisi

Klingen mukaan nähdä yhteydessään porvariston konsolidaatioon. Radikaalien vastavoima eli ”porvariston ja pienkapitalistien suuri massa” oli vahvistunut. Yhä suuremmalla osalla ihmisistä ”kun oli jo vähän kapitaalia”.

Klinge arkistaa asian: pankkeihin luotamaton ranskalainen perheenemäntä alkoi pitää kotona piilossa ja varalla vaihtelevansuuruista kultaerää. Piti puolustaa jatkuvuutta ja vakautta. Uudistajia korostettaessa tulisi siksi muistaa vastavoiman painoarvo. ”Se määräsi varsinaisen elämänsävyä.”

Tyypittelyt

Aikakausien karakterisoinnista Klinge on kirjoittanut paljonkin. Hänen teoksensa *Idylli ja uhka* kuvaa Zachris Topeliusta yhtäaikaa 1840-luvun vilkkaan aatekeskustelun ja melskeisten tapahtumien seuraajana ja tulkitsijana sekä ajan atmosfääriin tai ’kokonaisluonteeseen’ katseensa tarkentavana historioitsijana⁸. Samansukuisen historioinnin saattaa tunnistaa jatkuvan ja muuntuvan Klingen omassa työssä.

’Varsinainen elämänsävy’ tapalee aikakauden filosofista yleisilmettä. Udel-takoon vielä Klingeltä, miten Ranskassa alaa ja kannatusta valtaava positivistinen ajattelutapa istuikaan porvarillistumiseen. Turvallisuushakuisen porvariston saattoi kai kuvitella toivottavan positivismin tervetulleeksi. Sen edustama järkipäriäinen yhteiskuntasuunnittelu ainakin loi vaurautta ja vaimensi kapinamieltä. Satumoisin kirjoittaa porvaristosta myös vuosisatamaalailussa kunnostautunut ja ’positiivisesta hengestä’ meteliä pitänyt nuori demokraatti Renan:

”Suurin ajankohtainen palvelus ihmishengelle olisi löytää menettelytapa, jolla tuotetaan kaikille aineellista apua. Ihmishenki ei ole todella vapaa, ennen kuin se on täydellisesti vapautettu aineellisista välttämättömyksistä, jotka nöyryyttävät ihmistä ja hidastavat hänen kehitystään. Näillä parannuksilla ei ole itseisarvoa; mutta ne ovat ihmisarvon ja yksilön täydellistymisen ehtona. Pitkä työ, jonka ansiosta porvariluokka rikastui keskiajalla, näyttää varsin epäpyhäältä ilmiöltä. Havainto muuttuu, kun tajutaan, että koko moderni sivilisaatio, joka on porvariston tekoa, olisi muuten jäänyt vaille mahdollisuut-

taan. Tieteen saattoi maallistaa vain riippumaton ja siis varallisuushuoleton luokka.”⁹

Klinge kertoo, kuinka tilaston käyttö yleisty- ti ja keskiarvon käsite keksittiin. Monet uusista hallinnan keinoista olivat peräi- sin armeijasta, ”täydellisimmästä organi- saatiosta”. Varsinkin ”Napoleonin ajan valtavi- en joukkojen” suunnittelu, siir- tely ja huolto vaikuttivat yleiseen ke- hitykseen. Yhteiskunnalliseksi kysymyk- seksi vuosisadan keskiöön nauliutuivat työn uudelleenjärjestelyn ja uusjaon on- gelmat, mistä muistuttavat esimerkiksi Louis Blancin *L'organisation du travail* (1840) ja Émile Durkheimin *De la divisi- on du travail social* (1893).

Samassa Klinge huomauttaa, että luokkaperusteinen jäsentämistapa oli ollut ajatustenvaihdon peruspiirteitä jo kauan ennen Marxia. Oli käyty vuosi- kymmenten talouskeskustelu, vaikkapa ideologifilosofia lähellä olleen Jean-Bap- tiste Sayn poliittisen ekonomian poh- jalta. Siksi Klinge varaa Marxin puheel- le upouuden post-utooppisen ’tieteelli- sen’ sosialismin perustamisesta epiteetin ’suuri huijaus’.

Klingen kritiikki antaisi lisäaiheen kysyä Marxin laatimista aikalaisrapor- teista ja Pariisin-kokemuksista. Mutta tiedustelluksi tulee nyt vain se, mahtaa- ko *Kommunistinen manifesti* porvariston muuttavan voiman kuvauksineen sitten- kin vaivihkaa taustoittaa myös klingeläi- tä 1800-lukutulkintaa. Klingelle ei tuota vaivaa tunnustaa Marx ”fiksiksi”.

Virtaamat

Askel varsinaisempaan filosofiaan pitäisi ottaa unohtamatta ongelmallista tuota ’varsinaista filosofiaa’. Piirretään pika- vedoin Klingen arvioitavaksi XIX vuosisadan ranskalaistrendit. Ideologien nousun ja tuhon jälkeisestä uusvanhoil- lisen hengellisyyden hallinnasta erottuu vähitellen eklektismin pyrky ja pääsy valta-asemaan. Kun se jatkaa virallisena (valtio)filosofiana, varjossa tai vastassa seisoo ensin positivismi. Eklektismin heiketessä ja positivismi hajautuessa 1800-luvun viimeisen kolmanneksen aikana esiin astuvat uusmetafyysikka ja uskantilaisuus sekä kokeellisen psyko- logian ja empiirisen sosiologian inspi- roimat erikoiskeskustelut.

Klinge pidättäytyy vastalauseista. Hän tyytyy huomauttamaan, että kokeel- linen psykologia ja kokeellisuus laajem-

minkin seurasi positivismin vanavedessä. Seuraavan vuosisadan alkuun mennessä vahvistuneesta antipositivismista Klinge on tarjonnut aatehistoriallisen yleiskuvan teoksessaan *Vihan veljistä valtiososialis- miin* (1972). Siinä esiintyy tärkeällä sijal- la – Klingen eri yhteyksissä esille tuoma – Henri Bergson. Hänen pian pyörretyk- si lähtökohdakseen kirja tarjoaa 1880-lu- vulla läpilyönyttä liberalistis-maallista ja positivistista maailmankäsitystä.

Kirjassaan *Romanus sum* (1991) Klinge taas valottaa filosofien roolia ennen Suurta Vallankumousta, sen aikana ja sen jälkeen. Filosofian tervehtiminen pe- lastajana tai tuhoajana heijastui henkilö- tasolla Voltairen ja Rousseauin vaihtelevaan kunnianarvoisuuteen ja kiistanalai- suuteen.¹⁰ Kun Klingeltä nyt kyselee ’fi- losofian’ käsitteen tärvetyksen perään kumouksen jälkeisten kohtuuttomien ke- hujen ja suhteettomien syytösten tulvas- sa, hän vastaa tyyneesti. Sanat *philosophie* ja *philosophique* eivät hänen tietääkseen sen kummemmin mullistuksissa turmel- tuneet. Ne esiintyvät neutraalien osoit- timien tapaan vaikkapa teosnimistössä. Rajatunmat ilmiöt tai tarkemmin erot- tuvat toimijat, kuten *les philosophes* tai *parti philosophique*, kylläkin aiheuttivat eripuraa.

Mikäli valistusfilosofian ja 1800-luvun filosofian välillä oli katkosta ollenkaan, se johtuu etupäässä filosofian monitulkintaisuudesta. Klinge toteaa, että jos käyttäisimme suurista valistajista nimitys- tää ”kirjailijat tai ensyklopedistit”, jatku- vuus kumouksen jälkeiseen aikaan olisi ilmeisempää.

Klinge tarkentaa vielä uskantilaisuus- den tapaisten virtausten irtiottohetken. Hän liittää ne Preussin sodan jälkeiseen suureen tieteen ja koulutuksen uudelleen- arviointiin. Tätä reformia edeltävä ’fi- losofia’ onkin monivivahteinen kysymys. Vastaamiseksi tarvitaan aikakausikarakte- ristiikkaa ja monien alojen luontevan rinnakkaiselon ymmärtämistä jopa yksis- sä ja samoissa toimijoissa.

Filosofiaton aikakausi ?

XIX vuosisadan Ranskan tekee filosofi- sesti vetovoimaiseksi eritoten sen filoso- fianhistoriallinen sivurooli. Kahden filo- sofisen kukoistuskauten välissä Ranska näyttää suorastaan olleen filosofiaa vailla. Ennen kaikkea Kantin johdosta filosofi- an painopiste siirtyi ranskalaisen ja brit- tivalistuksen piiristä Saksaan siellä myös pysyäkseen.

”Nykyään vallitsevat erottelut fiktion ja faktan välillä” tukkivat tietä. Niiden ”ylittämiseksi pitää palata aikaan, jolloin niiden erottamattomuus toimi luonnollisella tavalla.”

Klingen mielestä ”yleiskuvaus tuntuu oikealta”. Kaikkein ”tiukimmin rajatun filosofian kohdalla Ranskassa, kuten ymmärtääkseni Englannissakin, yleisesti tunnustettiin Saksan ylivalta.” (Hän toteaa, että Ranskassa osattiin yleisesti lukea saksaa, jonka puhuminen oli sitten kokoa- naan toinen asia.) Asetelma jatkui aina 1900-luvun alkuun, ”miksei sen jälkeen- kin, jos ajatellaan vaikka Heideggeriä”.

Mutta minkä vuoksi filosofian harjoitus elpyi ja kukoisti Saksassa, kun se näytti Ranskassa menettävän elinvoi- mansa? Klinge ei hae vastauksia kansanluonteista tai yhteiskuntakehitysten omaleimaisuusistakaan. Hän kernaam- min kyseenalaistaa itse kysymyksen.

Ensinnäkin ”ammattifilosofien rooli Saksassa oli erityinen.” Samantyyppisen tehtävän omaksuivat Klingen mukaan Ranskassa ”kirjallisuuskriitikot – kuten Sainte-Beuve – ja aaterunoilijat – kuten Victor Hugo”. Yleisemminkin lankesi kir- jailijoille tärkeä moralistin osa. Klinge jatkaa, että ”yhteiskunnallis-poliittiset ajattelijat tai aateilijat kävivät painavaa keskustelua” Montesquieun-Voltairen- linjaa eri tavoilla jatkaen. Renanin kal- tainen suuri nimi taas muistuttaa erään- laisen laajan kulttuurifilosofian harjoituk- sesta. Keskustelun arvoisena kysymyk- senä Klinge pitää sitä, missä mielessä poliittinen filosofia oli filosofiaa.

Tilanne on suotuisa filosofiselle itse- reflektiolle. Yksikäsitteistä tai -ulotteista filosofiaa ei tarvitse koettaa paikantaa, tai siihen tyytyä. Päästään selventämään ranskalaisen filosofisuuden erityislaatua. Avuksi otetaan Alexis de Tocqueville. Julistettuaan Yhdysvallat kutakuinkin filosofiattomaksi maaksi ryhtyi tämä mat- kakuvaja oitis luonnostelevaan maan asukkaitten uskomuksissa, asenteissa ja käytännöissä tavattavaa filosofisuutta.

Klinge ilahtuu de Tocquevillen huo- mioimisesta. Hänen tärkeytensä ei Klin-

gen mukaan ehdy ”näennäisesti Amerikkaa mutta tosiasiaa Ranskaa koskevaan kuuluisaan teokseensa”. Sen ja tekijänsä koko ”tyypin” kautta voisi kuvata historian ja filosofian moninaisuutta ja jälleen myös aikakauden porvarillistumiskehitystä. Vaan porvareista on keskusteltu jo pitkään, vieläpä varsin tocuquevilleläisessä hengessä. 1800-luvun muistetuin demokratian tulkki saa sen vuoksi näyttää suuntaa kansanvaltaistuvan Ranskan instituutioiden tarkasteluun.

Akateemistuminen

Kun vallankumousohallinto oli lakkauttanut vanhat yliopistot, Napoleon keksi perustaa joukon uusia. Klinge mainitsee ”tässä tärkeimpänä École Normale Supérieure”. Hän pitää 1800-luvun Ranskan yliopistolaitoksen organisaatiomuutoksia erittelemisen väärteinä jo senkin tähden, että suomalainen yliopisto saattaa ”saksalaisena ilmiönä” vinouttaa näkemystä. Ranskalaisyliopiston ytimen muodostavat yleisöluennot. Luennoitsija saatettiin erottaakin puheittensa todellisen tai pelätyn vaikutuksen johdosta, kuten kävi Quinet’lle ja Michelet’lle. Toissijaisiksi jäivät oppiartot, joita Collège de France ei antanut lainkaan. Klinge tiivistää: ”Suuri periaate oli luentojen julkisuus.”

Saksassa siirryttiin meritoitumaan yliopistosta toiseen, Klinge sanoo ja kontrastoi: ”Ranskassa kaikki, melkein kaikki, oli Pariisissa.” ENS:n käynyt toimi tavallisesti maaseutulyseon opettajana, joku ulkomaillakin, tai Ranskan osaksi liitetyssä Algeriassa. Mutta ”parhaat palasivat taas muutaman korttelin alueelle pääkaupunkiin”. Saksassa ”intellektuaalinen elämä tapahtui hyvin pitkälti pienissä yliopistoissa, niiden julkaisusarjoissa ja aikakauslehdissä”, Ranskassa taas Pariisissa. ”Tämä sääteli sen ilmenemismuotoja.” Yleiskuva terävöityy: urbaani vuorovaikutus ja julkisuus yliopiston erikoispiirteinä muistuttavat (suur- ja pää)kaupungistumisesta ja uudesta journalismista ranskalaisen porvarillisuuden runkopiirteinä.

Sotatappio Preussia vastaan saattoi vieroittaa ranskalaisia saksalaisen filosofian ihailusta. Sodan ja Pariisin kommuunin jälkeen syntynyt kolmas tasavalta omaksui kuitenkin huomattavassa määrin saksalaistyyppisen uuden koulutusstrategian. Klingen mukaan oppilaitosten tarjoama kasvatusta, sivistys, tiedot ja taidot alettiin nähdä yhteiskunnallisina, vieläpä sotilaallisina voimatekijöinä.

Ajateltiin, että Ranska hävisi sodan, koska ”preussilaiset olivat kaikki käyneet kansakoulun, osasivat ajatella ja toimia”. Järjestelmällisyys ja tehokkuus korostuivat. Klingen sanoin ”uudeksi kansalliseksi ideaalihakmoksi” sukeutui kansakoulunopettaja, joka tarjosi oppilaille luonnontieteisiin kytkeytyvää positivististyyppistä valistusta. Gallialaisen kylän vanhoillinen pappi ja radikaali opettaja muodostivat perusdialektisen parivaljakon.

Erot

Tänä päivänäkin Ranskassa vaikuttaa omanlaisensa oppineisuuden traditio. Se eroaa saksalais-yhdysvaltalaisesta ”yliopisto- ja oppituolisidonnaisesta ajattelusta”. Ranskalle tunnusomaisempaa on Klingen sanoin ”yksityisajattelu”.

Hän kysyy, ”mitä etikettejä liimataisiin” Sartreen tai Aroniin. Ja mikä onkaan ns. uusfilosofien, kuten Glucksmannin ja Lévyyn, suhde akateemisiin instituutioihin. Taaksepäin katsottaessa on tarjolla samankaltaista erikoisuutta tai epämääräisyyttä valistusfilosofien filosofisuuden laaduissa ja muodoissa.

1800-luvun lopulta vahvistuva saksalainen filosofianhistoriankirjoitus loi nykyäänkin vallitsevan arvojärjestyksen, joka etusijaistaa systeemikeskeisen filosofian. Sen kautta ei ranskalaisen filosofian merkitystä totisesti ole aivan helppo hahmottaa. Voltairekin kun Klingen välirepliikin mukaan oli ”varsinainen dekonstruktioinisti”.

Montaignen esseismi tai Voltairen runomuotoinen kommentaari Lissabonin maanjäristyksestä tuovat mieleen Hugon kaltaisen tuhattaiturin. Klingen suosikkikatkelmiin näyttää kuuluvan Hugon mahtirunoelman *La Légende des siècles* säkeet, joissa Aristoteleen suuruus ja tie-deihanne myönnetään. Tämä kuitenkin vain jotta päästään heti perään ilmaisemaan Sokrateen suurempi rakastettavuus ja hyveen ensisijaisuus.

Klinge sanoo, että Ranskassa Hugo saatetaan nähdä yhtä osaavaksi historioitsijaksi kuin Michelet tai Thierry. Nämä taas tunnustetaan verrattomiksi kirjoittajiksi. Kun sivutaan Balzacin yhteiskunta- tai arkianalyysia, Klinge viittaa kirjailijan maineeseen sosiologina tai yhteiskuntatutkijana.

Keskustelussa ollaan lähellä otetta, jonka Klinge on taipuvainen näkemään juuri 1800-luvun Ranskan *esprit*’n mukaiseksi. ”Nykyään vallitsevat erottelut

fiktio ja faktan välillä” tukkivat tietä. Niiden ”ylittämiseksi pitää palata aikaan, jolloin niiden erottamattomuus toimi luonnollisella tavalla.”

Klinge kieltää ja myöntää, että hän olisi pitänyt huolta filosofian avaramman tulkinnan mahdollisuudesta alan ammattilaisten nojautuessa suppeampaan itse-tajuun. Hän kokee kyllä ilmaiseensa, kuinka monet väheksytyt tai väistellyt ajattelutavat tai ajattelijahahmot ”kuuluvat sivistykseen, ovat muistamisen arvoisia”. Mutta ei hän ole ”nousseut niin korkeille koturneille”, että kulkisi julistamassa sitä ja tätä filosofiaksi.

Jos filosofit haluavat nähdä toimenkuvansa ja traditionsa totuttua moniulotteisempina, ei Klinge tätä suinkaan vastusta. Päävastoin. XIX vuosisadan ranskalaisuuden käsittelystä voi hyvinkin johtaa yleishyödyllisen imperatiivin: ”Filosofian käsite on saatava laajentumaan.”

Viitteet

1. Quinet 1831, 150-3.
2. Renan 1848/1890, 271.
3. Taine 1868, 303.
4. Klinge 1994, 329-30.
5. Klinge 1991/1989, 151.
6. Klinge 1998, 189-91.
7. Renan 1848/1890, 44.
8. Ks. Klinge 1998, 182-206. Tämä kirjan luku ”Historia on ylösnousemusta” on tärkeä myös Ranskan 1800-luvun aatekeskustelun kannalta.
9. Renan 1848/1890, 82.
10. Klinge 1991/1989, 174-89.

Kirjallisuus

- Matti Klinge 1972, *Vihan veljistä valtiososialismiin. Yhteiskunnallisia ja kansallisia näkemyksiä 1910- ja 1920-luvuilta*. 2. p. WSOY, Helsinki 1983.
- 1991, *Romanus sum. Kirjoituksia Euroopasta*. Otava, Helsinki.
- 1994, *Porvariston nousu*. Otava, Helsinki. (Ilmestyi alunperin 1986 *Otavan maailmanhistorian* 14. niteenä.)
- 1998, *Idylli ja uhka. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa*. WSOY, Helsinki.
- Edgar Quinet 1831, *De la révolution et de la philosophie*. Ote artikkelista teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle. Écrits et opuscules*, toim. Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit & Patrice Vermeren. Le Livre de Poche, Paris 1994, 149-59.
- Ernest Renan 1848/1890, *L’avenir de la science. Pensées de 1848*. 17. p. Calmann-Lévy, Paris 1922.
- Hippolyte Taine 1862, *Le bouddhisme*. Ote kirjasta *Nouveaux essais de critique et d’histoire* teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle*, 417-66.
- 1868, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*. 3. korj. p. Hachette, Paris. (1. p.: *Les philosophes français du XIXe siècle*, 1857.)

Oikeudesta laiskuuteen

”Olkaa päättäväisesti enää palvelematta, ja niin olette vapaita”, kirjoitti aikoinaan Étienne de La Boétie. Yksi kauneimmista tämän vapauden sanallistumista on Paul Lafargue (1842-1911) pamfletti *Le Droit à la paresse, Oikeus laiskuuteen*, joka ensin julkaistiin jatkosarjana *L'Égalité* -lehdessä 1881 ja esipuheella varustettuna kirjana 1883. Kiistakirjoituksesta on sittemmin tullut erittäin luettu: se on Lafarguen teoksista tunnetuin ja siinä voidaan nähdä maailmanhistoriallista vaikutustakin, sillä kirjasta otettiin Venäjällä vuosina 1905-1907 seitsemäntoista painosta.



Porvariskuningas Ludvig Filipin kumouduttua 1848 Ranskan väliaikainen hallitus oli määrännyt maaliskuussa työpäivän pituudeksi kymmenen tuntia Pariisissa ja yksitoista tuntia muualla Ranskassa. Todellisuus oli kuitenkin toisenlainen: monet työkentelivät neljätoista, jopa seitsemäntoista tuntia vuorokaudessa.² Kohtuuttoman pitkien työpäivien ohella merkittävä osa Ranskan työtätekevästä eli suoranaudessa nälänhädässä. Historioitsija Jules Michelet näki aikansa tehdastyöläisten elämän koneiden rytmittämänä helvettinä, jossa mekanisoituminen korosti olojen kurjuutta.³

Helmikuun vallankumouksen 1848 tärkeimmäksi saavutukseksi on joskus mainittu kansanjoukkojen tulo tietoiseksi poliittisesta voimastaan. Väki liikehtikin: kesäkuussa 1848 kukistettiin työläisten kapina, 1871 kaatui Pariisin kommuuni – tuolloin Bordeauxissa asuneen Lafarguen tehtävänä oli ohjata kansannousua

maakunnissa.⁴ Kirjoittaessaan *Oikeuden laiskuuteen* Lafargue oli poliittisen ja kirjallisen toimintansa vuoksi saanut jo tutustua niin maanpakoon kuin vankilaankin. Lafargue laati kiistakirjoituksensa Lontoossa: Ranskaan hän saattoi palata vasta vuoden 1882 armahdulakien tultua voimaan.

Lafarguen pääväite on yksinkertainen: työtä janoavat väkijoukot janoavat itse asiassa kurjuutta ja rappiota, sillä jatkuvasta ylituotannosta huolimatta työtätekevän väestön asema ei parane. Sen sijaan että työläiset saisivat nauttia ylituotannon tuloksista heidät pannaan kilpailemaan keskenään elatuksesta ja työpaikoista. Heidän raataessaan henkensä pitimiksi kaikki aika kuluu työntekoon. Työ ei tuota hyvinvointia vaan onnettomuutta.

Englannissa lakisääteisen työajan lyhentäminen oli johtanut tuotannon kasvuun ja niinpä Lafargue yleistää: tuotavuutta voidaan lisätä vain työaikaa vähen-

tämällä – ja juhlapäiviä lisäämällä.⁵ Erityisesti koneellistumiseen toivonsa panneen Lafarguen iloisen optimistisessä tulevaisuudenkuvassa ylenpalttisesti vapaa-aikaa omaava kansa kuluttaa ylituotannon hedelmät pantagruelisesti ahmien. Toiveikkuuden puolesta Lafarguen visio tuo mieleen Fourierin suunnitelmat limonadiksi muutetuista valtameristä. Työläisten kurjuutta vasten suunnitelma on kuitenkin kaunis, jopa hellyttävä: Lafargue haluaa muuttaa joukkojen elämän jonkinlaiseksi yleiseksi festivaaliksi.

Teollisuusyhteiskunta kohtelee ihmistä koneen osana pyrkien hävittämään hänen ilonsa ja intohimonsa⁶ – ihminen voi siis nauttia elämästä vasta kun hän pääsee työn orjuudesta. Kärjekkäimmillään Lafargue tekee työstä vikapään kaikkeen älylliseen rappeutumiseen ja jopa elimellisiin vääristymiin.⁷ Vaikka maailmasta ei löydy ainoatakaan todistetta työn jalostavasta vaikutuksesta, sen ylistystä laulavat kaikki, niin kirkko, porva-

rit kuin vasemmistolaiset. Sen siunaavat moraalin puolustajat ja ne, joille työ on rangaistus jolle yhtä kaikki on alistuttava. Ongelmaan on olemassa ratkaisu: kiusattujen työn orjien on tultava laiskoiksi, toimettomiksi.

Ortodoksinen tapa lukea Lafarguen kiistakirjoitusta on pitää sitä *pelkkänä* parodia: Lafargue ei vastustaisikaan työtä sinänsä, vaan ainoastaan liiallista työtä, semmoista joka syö ihmistä⁸. Lafarguen vimmailu työtä vastaan olisi pohjimmiltaan retorista ylilyöntiä, joka ei saa panna kelpo sosialistia unohtamaan, että viime kädessä – tosiasia – työ tekee vapaaksi. Lafargue tosin sanoo työväen pettäneen vaistonsa ja ymmärtäneen väärin historiallisen tehtävänsä tultuaan työnteon opinkappaleen turmelemaksi.⁹ Hän ei epäröi nimittää työn rakastamista hulluudeksi ja sairaalloiseksi intohimoksi.¹⁰

Entä jos Lafargue tarkoitti mitä sanoi (voi yllätys ja ihme!)? Hän muistuttaa Kreikan loistokauden ajattelijoiden halveksineen työtä, sillä *työ on jotakin vapaan ihmisen arvolle kelpaamatonta*.¹¹ Se on aina toimintaa joka alistaa ihmisen. Se on toimintaa joka väistämättä on ristiriidassa inhimillisen vapauden tai sen, mitä sanalla *vapaus* sopii nimetä, kanssa. ”Talous on tehnyt ihmisen kauppatavarankuvaksi, antanut hänelle käyttöarvon ja vaihtoarvon”,¹² kirjoittaa meidän päivinämmme Raoul Vaneigem. Jos työläinen Lafarguen aikaan oli koneen osa, nyt hän on esine. Mutta kreikkalaiset tunnustivat vain älyllisen valmentautumisen ja ruumiinharjoitusten arvon: arvoa on vain sillä mihin ihminen ryhtyy vapaaehtoisesti, sillä missä ihmistä ei ole alistettu millekään ulkopuoliselle. Lafarguen tuomio palkkatyöstä on selvä: ”kansalainen, joka antaa työnsä rahaa vastaan, halpenee orjien tasolle, hän tekee rikoksen, josta hän ansaitsee vuosikausien vankilatuomion”.¹³ Antiikin oppineita palkkatyön ajatus ei ollut turmellut. Siksi porvaristo onkin Lafarguen mukaan pyrkinyt pimittämään työläisiltä Platonin, Ksenofonin tai Ciceron viisauden.

Lafargue sanoo vain orjien kykenevän vaatimaan ”oikeutta työhön”.¹⁴ Olisi virhe käsittää hänen kiistakirjoituksensa pelkäksi yhteiskunnallisten uudistusten ajamiseksi. *Oikeudessa laiskuuteen* on – ja tässä on kirjoituksen levottomuutta heittävin voima – myös metafyyssistä kapinaa joka on jyrkempää kuin mikään heidiggeriläinen *Gelassenheit*. Lafargue

kyseenalaistaa työn niin taloudellisenä, moraalisenä kuin metafyyssisenäkin käsitteenä.¹⁵ Hän hahmottelee myös vastausta kysymykseen siitä, millainen ehkä on työn ja hyvän liitto: mikä laiskuuudessa, toimeen rupeamattomuudessa, on pöyristyttävää.

”Köyhtyy, joka laiskasti kättä käyttä, mutta ahkerain käsi rikastuttaa” (Sananl. 9:4), sanotaan Raamatussa. Kirkonvihollinen Lafargue tekee tämänkaltaisista rehkimiskehotuksista huolimatta Jehovasta laiskottelun puolustajan, onhan tämä kuuden päivän luomisen jälkeen lepäillyt iankaikkisesti.¹⁶ Tällainen on suuren satiirikon pirullinen leimaus: niin kauan kuin Jumalaa käytetään hyväksi ihmisten alistamisessa työlle on vasemmiston luettava Raamattua kuin piru Raamattua. Joutenolo on alistumattomuutta.

Michel Onfrayn mukaan vasemmiston ja demonisen yhteenliittäminen ei ole tapahtunut syyttä: kristillisessä ajattelussa se joka kapinoi on paholainen,¹⁷ paholainen se joka sanoo ”non serviam”. Paholainen ei suostu minkään opin tai johtajan ohjattavaksi. Onfray perustelee vertaustaan sillä, että vasemmiston parhaisiin perinteisiin kuuluu niin auktoriteettien kieltäminen kuin toimiminen yhteiskunnan ”kirottujen”, köyhien ja hyväksikäytettyjen parissa.¹⁸

Tässä näkyy Lafarguen optimismin synkkä tausta. Työn vihattavuus on pohjimmiltaan siinä, että se vie onnen ja nautinnon mahdollisuuden niiltä, joilla muutenkaan ei ole mahdollisuutta nautintoon, nujertamalla heidät aina pahemmin työn velvoitteen alle. Palkkatyölle perustuva yhteiskunta ei edistä ihmiselämää vaan muuttaa sen irvokkaiksi ivamukaelmiksi ihmiselämästä. Ja hirtehisintä tässä on se, että paarustava rupusakki on kyllin harhainen vaatiakseen yhä uusia alistumisia.

”Laiskuuden hallitusmuodossa on aina speaktaakkeleita ja teatteriesityksiä, jotta voimme tappaa aikaa, joka tappaa meidät sekunti sekunnilta”,¹⁹ kirjoittaa Lafargue. Aika tappaa meidät joka tapauksessa, eikä työ tapa aikaa. Lafargue halusi selvittää, miten ihmisen aika voisi olla jotakin muuta kuin murheen aikaa. Hänen ajattelunsa otti kuoleman väistämättömyyden johdonmukaisesti huomioon.

Lafarguen katsomuksessa elämä vailla nautintoa ei enää ollut elämisen arvoista. *Oikeudessa laiskuuteen* hän tuomitsi tehdastyön juuri siksi, että se vie elämästä kaiken sen mikä tekee siitä kau-

nista – alaviitteessä hän jopa valitteli aikansa proletariaatin rappiota, se kun valitsee mieluummin kurjuuden kuin kuoleman.²⁰

Lafargue itse toimi toisin. Marraskuussa 1911 hän teki kaksoissemurhan yhdessä vaimonsa Lauran – Karl Marxin tyttären – kanssa. Lafarguejen hautajaisissa puhunut Lenin tuomitsi teon jälkeenpäin yksityiskeskusteluissa; hänen mukaansa sosialisti ei kuulunut itselleen vaan puolueelle, Lafarguen teko oli vastuuton.²¹ Lafargue osoitti alistumattomuutensa kun vielä ennätti.

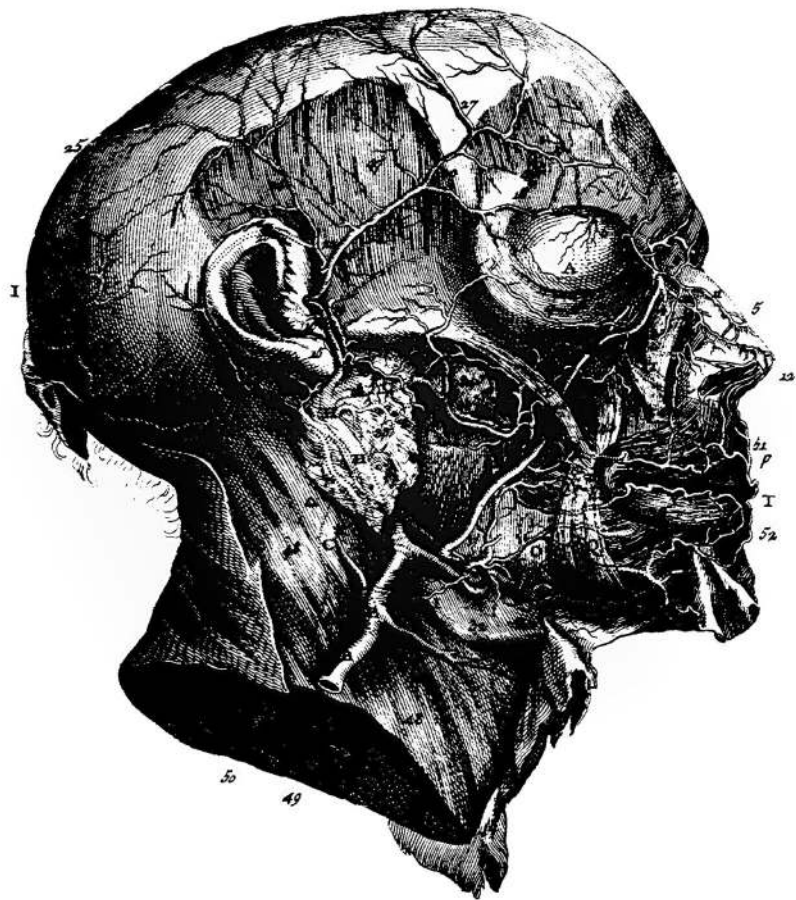
Olkaa palvelematta ja olette vapaita.

Viitteet

1. La Boétie 1546, 15. La Boétien kirjoituksen valmistumisajaksi esitetään yleensä Michel de Montaignea seuraten vuodet 1546-8.
2. Tiedot Dommanget 1970, 39-40.
3. Michelet 1846, 97-8.
4. anon. 1999, 74.
5. Lafargue 1883, 53. Lafarguen teos on myös suomennettu nimellä *Oikeus laiskuuteen* (1880 JA 1981), mutta valitettavasti minulla ei ole ollut suomenkielistä laitosta käytössäni.
6. Lafargue 1883, 7-8.
7. Lafargue 1883, 12.
8. Oikeaoppista luentaa esim. Dommanget 1970, 24.
9. Lafargue 1883, 16.
10. Lafargue 1883, 11.
11. Lafargue 1883, 14.
12. Vaneigem 1996, 54.
13. Lafargue 1883, 68.
14. Lafargue 1883, 19.
15. Lafargue aloittaa työn filosofian samassa mielessä kuin Nietzsche ravitsemuksen filosofian, hahmottaa genealogian joka vielääkään ei ole valmis.
16. Lafargue 1883, 15.
17. Onfray 1997, 137.
18. Onfray 1997, 138-9.
19. Lafargue 1883, 60.
20. Lafargue 1883, 26-7.
21. Dommanget 1970, 111.

Kirjallisuus

- anonymi (1999), Notice. Teoksessa Lafargue 1883, 73-6.
- Maurice Dommanget 1970, Présentation. Teoksessa Lafargue 1883/1970, *Le droit à la paresse*. Maspero, Paris 1978, 7-113.
- Étienne de La Boétie 1546, *Discours sur la servitude volontaire*. Nykyransaksi käänntänyt Séverine Auffret. Mille et une nuits, Paris 1995.
- Paul Lafargue 1883, *Le droit à la paresse*. Allia, Paris 1999.
- Jules Michelet 1846, *Le peuple*. Flammarion, Paris 1974.
- Michel Onfray 1997, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*. Livre de poche, Paris 1999.
- Raoul Vaneigem 1996, *Nous qui désirons sans fin*. Gallimard, Paris 1998.



Patologian avulla metafysiikkaa vastaan: Théodule Ribot'n naturalistinen psykologia

1800-luvun ranskalaisen filosofian historian tarkastelu saa melkein uskomaan hegeliläiseen dialektiikkaan: sensualismi, spiritualismi ja naturalismi seuraavat toisiaan teesin, antiteesin ja synteessin säännönmukaisuudella. Ja 1800-luvun lopussa heiluri heilahtaa taas, kun Henri Bergson (1859-1941) kyseenalaistaa eräitä naturalismin perusoletuksista. Filosofian historia on kiinnittänyt eniten huomiota sensualisteihin ja Bergsoniin. Spiritualismi ohitetaan helposti steriilinä koulufilosofiana ja naturalismi perusluonteeltaan ei-filosofisena puuhasteluna.

Kerron seuraavassa naturalismin tärkeimmän edustajan Théodule Ribot'n (1839-1916) yrityksestä rivata tilaa tieteelliselle (ts. naturalistiselle) psykologialle filosofian ja lääketieteen välimaastoon. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista kartoittaa kattavasti hänen projektinsa taustatekijöitä tai pohtia syitä sen epäonnistumiseen. Nostan kuitenkin esiin erään hänen projektinsa perusedellytyksistä: fysiologisen sairauskäsityksen, jonka yhdisti Ribot'ta sekä positivistiseen filosofiaan että eräisiin johtaviin lääketieteen edustajiin.

Ribot ja hänen ohjelmansa

Nykyisin Ribot ei kuulu sen paremmin psykologian kuin filosofiankaan historian suuriin nimiin, mutta 1870-luvulta 1900-luvun alkuvuosiin hän oli Ranskan *Hra Psykologia*, hahmo, jota kukaan psykologiasta vakavasti kiinnostunut ei voinut kokonaan ohittaa.

Ribot'n ura tarjoaa kouluesimerkin siitä, miten menestyksekkäs akateeminen ura eteni 1800-luvun Ranskassa: siihen sisältyy koulutus jossain ”suurista kouluista” (*École normale supérieure* 1862-65), *agrégation*-tutkinto (1866), muutama vuosi opettamista provinssilukiassa, tohtoritutkinto (1873), opettamista yliopistossa (kokeellisen psykologian kurssit Sorbonnessa 1885-88), professuuri (”kokeelli-

sen ja vertailevan psykologian” oppituo-
li Collège de Francesta 1888) sekä yhden tai useamman akatemian ja kunnialegioonan jäsenyys. Ribot julkaisi paljon, ja hänen kirjoituksiaan luettiin innolla sekä Ranskassa että ulkomailla. 1873 nimellä *L'Hérédité* julkaistu väitöskirja teki hänestä tunnetun henkilön akateemisissa piireissä.¹ Psykologisen perinnöllisyyden lisäksi hänen teoksensa käsitelivät muun muassa muistia (*Les maladies de la mémoire*, 1881), tahtoa (*Les maladies de la volonté*, 1883), persoonallisuushäiriöitä (*Maladies de la personnalité*, 1885) ja emootioita (*La psychologie des sentiments*, 1896). Ribot kirjoitti myös kirjanmittaiset esiteltyt saksalaisesta psykologiasta (*La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*, 1879) ja englantilaisesta psykologiasta (*La psychologique anglaise contemporaine*, 1870). Ribot'n tavoite oli käynnistää Ranskassa tieteellisen psykologian opetus ja tutkimus, ja monet hänen kirjoituksistaan ovat vahvasti ohjelmallisia.

Vuonna 1876 Ribot perusti kausijulkaisun nimeltä *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Ribot kertoo avausartikkelissa, että se ”filosofinen liike”, jota lehti edustaa, on luonteeltaan avoin. Vaikka se painottaa psykologiaa, yhteiskuntatieteitä (*sciences morales*) ja luonnontieteitä, myös muiden alojen edustajat ovat tervetulleita mukaan keskus-

teluun. Tästä säännöstä on vain yksi poikkeus: metafysiikka voidaan hyväksyä vain, jos se luopuu ”loogisista tempuisuista”, ”imaginaarisista luomuksistaan” ja ”mystisistä tunteenpurkauksistaan” – piirteistä, joita Ribot aivan ilmeisesti piti metafysiikan omimpina piirteinä. Ribot'n hyökkäyksen kohde tarkentuu, kun hän lisää että uusi liike on suunnattu jäykkiä koulukuntia, opinkappaleita ja systeemejä vastaan.² Nämä asiat Ribot yhdisti koulufilosofiaa ja -psykologiaa hallitsevaan koulukuntaan, spiritualisteihin.

Spiritualismia edustivat Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845), Théodore Jouffroy (1796-1842) ja ennen kaikkea Victor Cousin (1792-1867). Paul Janet'ta (1823-1899) on nimitetty koulun viimeiseksi edustajaksi.³ 1870-luvulla, kun Ribot aloitti kampanjansa, koulukunta oli eittämättä jo taantumassa ainakin siinä mielessä, että se ei juuri tuottanut uutta tutkimusta. Hippolyte Taine (1828-1893) oli vuonna 1857 kohdistanut spiritualisteihin murskaavaa kritiikkiä teoksessaan *Les philosophes français du XIXe siècle*, ja Auguste Comte (1798-1857) oli puhunut halveksivasti ”filosofisista lahkoista”, jotka nojaavat introspektioon ja ovat kiinnostuneet vain rationaalisen ajattelun tutkimuksesta.⁴ Ribot ei kuitenkaan taistellut pelkkiä pelättimiä vastaan. Spiritualismin asema kouluopetuksessa oli edelleen vahva. Tämä johtui osittain siitä, että Royer-Collard ja Cousin olivat aikoinaan toimineet johtavissa asemassa kouluhallinnossa ja vaikuttaneet siihen, millaisen aseman filosofia kouluopetuksessa sai ja miten sitä opetettiin.

Ribot haastoi spiritualistisen filosofian kohta kohdalta. Spiritualistit alistavat hänen mukaansa mielen tutkimuksen metafysiikalle. Ribot'lle metafysiikka ei ole vain yksi filosofisen ajattelun erityisalue. Positivistisessä viitekehyksessä, jonka myös Ribot oli pitkälle omaksunut, ihmiskunta saattoi siirtyä korkeimman eli positiivisen ajattelun vaiheeseen vasta, kun metafyyminen ajattelun vaihe oli ohitettu. Ribot'lle spiritualistit ovat metafyymsisen ajattelutavan ruumiillistuma, kun taas hänen oma tehtävänsä on sysätä psykologinen ajattelu positiivisen aikakauden kynnyksen yli.

Spiritualistit korostivat sielun riippumattomuutta ruumiista. Mentaalisia taapahtumia ei heidän mukaansa voi selittää vetoamalla orgaanisiin muutoksiin esimerkiksi aivokudoksessa. Ihmisellä on vapaa tahto. Ribot omaksui vastakkaisen kannan: mielet tilat ovat seurausta

orgaanisista muutoksista, jokaista psyykkistä tilaa vastaa spesifi hermostollinen tila.⁵ Mitä vapaaseen tahtoon tulee, Ribot korosti Comten hengessä – Comten mukaan yksi positiivisen ajattelun piirteistä on tietoisuus inhimillisen ajattelun rajoista – että tieteellinen psykologia ”pidättäytyy tiukasti kaikesta perimmäisistä syistä (*causes premières*) koskevasta tutkimuksesta”. Tällainen kysymys on esimerkiksi kysymys vapaasta tahdosta.⁶

Spiritualistit painottivat paitsi sielun henkisyyttä myös sen jakamattomuutta. Sielu on heille yksi ja jakamaton.⁷ Ribot sen sijaan korosti, että minuus, ego, on vain kooste vaihtuvia mentaalisia tiloja, jotka ankuroituvat hermojärjestelmän muutoksiin. Sikäli kun egon yhtenäisyydestä ylipäättään on mielekästä puhua, se on yhtenäinen vain samassa merkityksessä kuin ”hyvin monimutkainen kone”⁸. Myös tietyt mentaalisen toiminnan alueet, kuten muisti, ovat jakautuneita: ”viime kädessä ei ole olemassa muuta kuin erilisiä tai, kuten jotkut kirjoittajat sanovat, lokaalisia, muisteja.”⁹

Siinä missä spiritualistit vetosivat selityksissään Jumalaan ja vapaaseen tahtoon, Ribot ylpeili tiukalla determinismissillään. Determinismi on hänelle kaiken tieteellisen ajattelun kulmakivi. Olipa kyse sitten luonnosta, yhteiskunnasta tai yksilöstä, ”tiede alkaa vasta lainmukaisuuksien tutkimisen myötä”.¹⁰ Tieteellisen tutkimuksen tulee pyrkiä kohti yhä yleisempiä lainmukaisuuksia. Esimerkiksi perinnöllisyyslait ovat Ribot’n mukaan vain muunnella termodynamiikan toisesta peruslaista eli energian säilymisen laista.¹¹

Spiritualisteille tärkein keino ihmismielen tutkimuksessa oli introspektio. Ribot myöntää introspektiolle vain tiukasti rajatun roolin psykologiassa. Hän on jälleen samoilla linjoilla kuin Comte, jonka mukaan koko introspektion periaate oli ”perinjuurin absurdi”.¹² Ribot kirjoittaa, että introspektio on tarpeellinen mutta yksinään täysin riittämätön menetelmä psykologiassa. Sen avulla voidaan kuvailla, mutta ei selittää, ja eräs keskeinen psykologian tutkimuskohde, tiedostamattomat mentaaliset prosessit, jää kokonaan sen kompetenssialueen ulkopuolelle.¹³

Patologinen menetelmä ja fysiologinen sairauskäsitys

Introspektion tärkein vaihtoehto, vipu, jolla psykologia kammetaan metafysi-

kan harhaisesta maailmasta positiivisen tieteen vankalle maaperälle, on patologinen menetelmä. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että paras tapa oppia tuntemaan tervettä mieltä on tutkia mielen sairauksia. Tieteellinen psykologia *à la Ribot* ”tutkii anomalioita ja vetää tästä tutkimuksesta normaalitilaa koskevia johtopäätöksiä.”¹⁴ Tämä tekee lääketieteestä, etenkin psykiatriasta ja neuropatologias- ta, psykologian tärkeimpiä liittolaisia.

Myös käytännön tasolla Ribot teki parhaansa liiton lujittamiseksi. Hän kävi lääketieteen luennoilla, perehtyi laajasti aikansa lääketieteelliseen kirjallisuuteen, perusti yhdessä lääkäreiden kanssa fysiologisen psykologian seuran (*Société de psychologie physiologique*, 1885) ja edisti psykologien laboratorioden perustamista Salpêtrièren (1890) ja Sainte-Annen (1897) sairaaloihin. Näitä laboratorioita pyörittivät hänen oppilaansa Pierre Janet (1857-1947) ja Georges Dumas (1866-1946). Ribot’n tärkein yhteistyökumppani oli Jean-Martin Charcot (1825-1893), Salpêtrièren koulun johtaja ja yksi Pariisin lääketieteellisen eliitin vaikutusvaltaisimmista edustajista. Charcot luki innolla Ribot’n tutkimuksia, osallistui hänen kanssaan fysiologisen psykologian seuran perustamiseen, otti osaa vuonna 1889 ensimmäisen, Pariisissa järjestyn kansainvälisen psykologian konferenssin järjestylihin ja otti Janet’n siipiensä suojaan.¹⁵ Kun Charcot’n oppilas Gilbert Ballet kirjoittaa vuonna 1886, että ”tervetullut valankumous on tapahtumaisillaan”, kun psykologia on liittoutunut neuropatologian kanssa ja vapautunut ”metafyysikan ahdistavasta ja raskaasta orjuudesta”¹⁶, on siinä helppo kuulla kaikuja Ribot’n ohjelmanjulistuksesta. Charcot’n kuolema vuonna 1893 oli ankara isku Ribot’n projektille.

Ribot’laisen psykologian ja lääketieteen liiton tärkein kognitiivinen edellytys oli vankka jalansija, jonka fysiologinen sairauskäsitys oli 1800-luvulla ehtinyt saada sekä (positivistisen) filosofian että lääketieteen piirissä. Tämän käsityksen mukaan terveys ja sairaus eroavat toisistaan vain määrällisesti, eivät laadullisesti. Sairaus on isompi tai pienempi poikkeama normista. Tällaista käsitystä edustivat 1800-luvun Ranskassa mm. Pariisin lääketieteellisen koulun tunnetuimpiin edustajiin kuuluva François Broussais (1772-1838), Auguste Comte ja fysiologi Claude Bernard (1813-1878). Nietzsche omaksui käsityksen Bernardin kirjoituksista.¹⁷ Comten mukaan sairau-

det tulee nähdä fysiologisen tilan ”enemmän tai vähemmän pitkälle menevinä muunnelmoina.”¹⁸ Tämä ”loistava aforismi” muodostaa hänen mukaansa lääketieteellisen filosofian perustan.¹⁹ Bernard korostaa lääketieteen filosofian klassikokseen *Introduction à la médecine expérimentale* (1865), että ”samat voimat ohjaavat fysiologia ja patologia tiloja”.²⁰

Se millaisia johtopäätöksiä tästä perus- oletuksesta vedettiin, vaihteli kirjoittajasta riippuen. Bernard katsoi, että jo sairauden perusluonteesta johtuen fysiologinen tutkimus – siis tietämys ihmisruumiin normaalitoiminnoista – on ensisijaista suhteessa patologiaan.²¹ Tutkija voi tunnistaa merkittävän (patologisen) variaation normista, vasta kun hän tietää mikä on norminmukaista. Luotettavin ja täsmällisin, sanalla sanoen tieteellisin tapa määrittää, mikä on norminmukaista, on kokeellinen tutkimus laboratorio-olosuhteissa.²² Sen sijaan Comtelle fysiologinen sairauskäsitys merkitsi ennen kaikkea sitä, että ihmisen ruumista ja mieltä voi ja tulee tutkia sairauksien avulla. Sairaus on eräänlainen instrumentti, luonnon koe, joka korvaa ja ylittää keinotekoiset kokeet.²³

Ribot omaksuu Comten näkemyksen. Hänen mukaansa sairaus on ”taidokkaammanlaatuinen koe, jonka luonto itse järjestää hyvin määritellyissä olosuhteissa ja käyttäen sellaisia menetelmiä, joita ihmisellä ei ole hallussaan: se saavuttaa saavuttamattoman”.²⁴ Ribot soveltaa tätä ajatusta sekä muistin sairauksia että tahdon sairauksia käsittelevissä teoksissaan. Esimerkiksi muistin sairaudet, jotka lääkärille ovat pelkkiä oireita, ovat psykologille ”morbideja psyykkisiä tiloja jotka auttavat paremmin ymmärtämään tervettä tilaa”.²⁵ Menetelmän käyttöalue ei rajoitu tiettyihin psykologian osa-alueisiin, vaan ”kaikkia henkisen toiminnan ilmenemismuotoja voidaan tutkia patologisessa muodossa”, ts. patologisesta näkökulmasta.²⁶

Tärkein yksittäinen esimerkki patologisen menetelmän hedelmällisyydestä oli Ribot’lle afasia tai, kuten hän mieluummin sanoi, semanttinen amnesia. Termi afasia viittaa ei-synnynnäisiin aivo-peräisiin häiriöihin puheen ja kirjoituksen tuottamisessa ja vastaanottamisessa. Ribot’n määritelmän mukaan semanttinen amnesia on ”patologinen tila, jossa ajatus on säilynyt kokonaan tai lähes kokonaan, mutta ajatuksen ilmaisemiseen tarvittavat merkit on menetetty joko väliaikaisesti tai lopullisesti”.²⁷ Afasiaa oli

vuodesta 1861 saakka tutkittu innokkaasti sekä Ranskassa että muualla. Ribot tunsu afasiologisen kirjallisuuden erinomaisesti ja käytti sitä materiaalina puheessaan semanttisesta amnesiasta.

Semanttinen amnesia oli Ribot'lle ensiarvoisen tärkeä argumentatiivinen väline, koska hän saattoi sen avulla tukea ja havainnollistaa kolmea väitettä, joiden varassa hänen tiedekäsityksensä ja ohjelmansa lepäsi: (1) koska afasia voidaan yleisen käsityksen mukaan palauttaa orgaaniseen vaurioon tietyllä aivokuoren alueella, afasiatutkimus todistaa että mielen liikkeet ja mielen sairaudet tulee selittää orgaanisesta perustastaan käsin (naturalismi); (2) afasia osoittaa, että yksi muistin osa-alue (semanttinen muisti) voi vaurioutua tai tuhoutua, samalla kun muut osa-alueet jatkavat toimintaansa normaalisti, joten se osoittaa myös, että ihmismieli ei ole jakamaton ja yksiköllinen, niin kuin spiritualistit väittävät (mielen aggregaattimalli); (3) koska afasia kehittyy aina tiettyssä järjestyksessä, noudattaen ”regression lakia” (tai, kuten ranskalaiset sanoivat, Ribot'n lakia), se osoittaa, että myös mentaaliset ilmiöt voidaan palauttaa yleisiin lainalaisuuksiin (determinismi).²⁸

Mutta Ribot'n tutkimukset, mukaan lukien se, mitä hän sanoi semanttisesta amnesiasta, osoittivat hänen tahtomattaan myös jotain sellaista, mikä oli omiaan kaivamaan maata hänen projektinsa alta, nimittäin fysiologisen psykologian epäitsenäisyyden suhteessa lääketieteeseen. Tämä epäitsenäisyys ei ollut vain institutionaalista, vaikka on selvää, että lääketiede dominoi tässä liitossa, vaan myös kognitiivista: on vaikea argumentoida vakuuttavasti itsenäisen tieteenalan tarpeen puolesta, jos tutkimuksen raaka-aine on valtaosin toisen tieteenalan edustajien tuottamaa. Jos sairaudet ovat tärkein tie psykologiseen tietoon ja jos sairauksien tutkimus on, kuten Ribot auliisti myönsi, lääkärin työtä, psykologin rooli supistuu lääkärin tekemän tutkimuksen uudelleentulkintaan psykologisesta näkökulmasta. Juuri tätä Ribot tekee tärkeimmissä teoksissaan.

Tieteenhistorian näkökulmasta Ribot'n ajattelua voi tarkastella yhtenä esimerkkinä laajemmasta 1800-luvun ranskalaisesta ajattelusta leimaavasta ilmiöstä: filosofian ja lääketieteen läheisestä suhteesta. Kun nämä kaksi ajatteluradiota nykyisin elävät lähes täysin erillistä elämää, jää helposti huomaamatta, kuinka monissa kohdissa filosofinen ja lääketieteellinen diskurssi sivusivat ja leikkasivat toisiaan

1800-luvun Ranskassa. Sensualistisen filosofian tiivis kytkentä lääketieteeseen tunnetaan kyllä hyvin. Mutta lääketiede antoi tärkeitä viittaushkohteita, joskin pääasiassa negatiivisia, myös spiritualisteille. Comten vaikutus tuntui voimakkaasti myös lääketieteen alueella. Lääketiede, ja erityisesti afasiologia, tarjosi Bergsonille eräät hänen keskeisistä argumenteistaan assosiationismia vastaan, ja ranskalaiset afasiologit puolestaan lukivat Bergsoninsa tarkkaan.²⁹ Ei ole liioiteltua sanoa, että 1800-luvun ranskalaista filosofiaa on vaikea täysin ymmärtää ottamatta huomioon sen suhdetta lääketieteelliseen ajatteluun.

Viitteet

1. Ribot'ista ei ole kirjoitettu täysimittaista elämäkertaa. Hänen elämänvaiheistaan ks. Nicolas & Murray 2000.
2. Ribot 1876, s. 1-4.
3. Dwelshauer 1920, s. 44.
4. Comte 1869, s. 542-44.
5. Ribot 1879, lainaus teoksessa Ribot 1912, s. 85.
6. Ribot 1883, s. 2.
7. Ribot 1875, s. 71.
8. Ribot 1881, s. 85.
9. Ribot 1881, s. 112. Ks. myös 1885, s. 6.
10. Ribot 1875, s. 135-136.
11. Ribot 1875, s. 391.
12. Comte 1869, s. 539.
13. Ribot 1870, lainaus teoksessa Ribot 1912, s. 121, 127.
14. Ribot 1883, s. 1.
15. Ribot ei ollut pelkästään vastaanottava osapuoli tässä suhteessa. Jacques Gasser, joka on tutkinut Charcot'n arkistoa, sanoo että Ribot on yksi eniten siteeratuista kirjoittajista Charcot'n muistiinpanoissa. Gasser 1994, s. 532.
16. Ballet 1886, s. vii.
17. Canguilhem 1978, s. 13-15, 29.
18. Comte 1869, s. 232-233.
19. Comte 1869, s. 232, 577-578.
20. Bernard 1957, s. 10.
21. Bernard 1957, s. 2.
22. Bernard 1858, s. 6; Bernard 1957, passim.
23. Comte 1869, s. 233.
24. Ribot 1912, s. 125.
25. Ribot 1881, s. 53.
26. Ribot 1912, s. 125.
27. Ribot 1881, s. 156.
28. Tämän lain mukaan semanttinen muisti katoaa asteittain. Ensimmäisessä vaiheessa katoaa rationaalinen kieli, toisessa vaiheessa emotionaalinen kieli (huudahdukset ja interjektiot) ja viimeiseksi eleet. Myös ensimmäinen vaihe noudattaa lainmukaista järjestystä. Ensin unohdetaan erisnimet, sitten yleisnimet, sitten adjektiivit. Ribot'n mielestä tämä spesifi laki puolestaan on yksi variaatio siitä ”suuresta biologisesta laista”, jonka mukaan

viimeksi syntyneet toiminnot rappeutuvat ensimmäisinä. Ks. Ribot 1881, s. 92-93; Ribot 1882, s. 112, 127, 165-166; Ribot 1883, s. 151, 161.

29. Bergson kirjoittaa afasiasta teoksessaan *Matière et mémoire* (1896). Bergsonin vaikutuksesta ranskalaisen afasiologian kehitykseen, ks. Benton 2000, s. 189-199.

Kirjallisuus

- Gilberot Ballet, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*. Félix Alcan, Paris 1886.
- Arthur Benton, *Exploring the History of Neuropsychology. Selected Papers*. Oxford University Press, Oxford 2000.
- Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. 46. painos. Presses universitaires de France, Paris 1946.
- Claude Bernard, *Leçons sur la physiologie et la pathologie du système nerveux*, 2 osaa. J.B. Baillière, Paris 1858.
- Claude Bernard, *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*. Dover, New York 1957.
- Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*. Reidel, Dordrecht 1978.
- Auguste Comte. *Cours de la philosophie positive III: La philosophie chimique et la philosophie biologique*. Kolmas painos. J.B. Baillière et fils, Paris 1869.
- Georges Dwelshauvers, *La psychologie française contemporaine*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1920.
- Jacques Gasser, Charcot et les localisations cérébrales. De l'aphasie à l'amnésie, *Revue neurologique* 150 (1994) 8-9, s. 529-35.
- Serge Nicolas & David J. Murray, Le fondateur de la psychologie ”scientifique” française: Théodule Ribot (1839-1916). *Psychologie et Histoire* 1 / 2000, s. 1-42.
- Théodule Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*. Paris, 1870.
- Théodule Ribot, *L'hérédité, étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*. Paris, 1873.
- Théodule Ribot, *Heredity: A psychological study of its phenomena, laws, causes, and consequences*. Henry S. King & Co., London 1875.
- Théodule Ribot, [Otsikoimaton avausartikkeli] *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 1 / 1876, s. 1-4.
- Théodule Ribot, *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*. Paris, 1879.
- Théodule Ribot, *Les maladies de la mémoire*. Baillière et Cie, Paris 1881.
- Théodule Ribot, *Les maladies de la volonté*. Librairie Germer Baillière, Paris 1883.
- Théodule Ribot, *Les maladies de la personnalité*. Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, Paris 1885.
- Théodule Ribot, *La psychologie des sentiments*. Paris, 1896.
- Théodule Ribot, *Psychologie*. Teoksessa: F. Thomas (toim.), *De la méthode dans les sciences*. Alcan, Paris 1909, s. 229-257.
- Théodule Ribot, *Th. Ribot. Toimittanut ja johdannolla varustanut G. Lamarque*. Louis-Michaux, Paris, 1912.



Vuosisatavimma ja sen hoito (vastaanotolla ja kirjallisuuskuurilla)

”Intellektuaalinen XIX vuosisata – vähintäänkin tarkasteltuna vuoteen 1870 saakka ja hyvin todennäköisesti kokonaisuudessaan – syntyi vallankumous- ja keisariajan sekä näiden suurten muutosten Ranskassa luoman aivan uudenlaisen yhteiskunnan tuotteena. Ensimmäisenä uutena asiana suuri vallankumous ja ensimmäinen keisarikunta loivat yleisön, joka oli tyystin erilainen kuin ennen vuotta 1789. [...] Tässä on tärkein ero, tärkeämpi muita.”¹

Näin laati Émile Faguet tilinpäätöstä viimeisiään vedelleestä 1800-luvusta. Sanataiteen selittäjänä hän korosti siirtymää yhteiskirjallisuudesta moderniin viestintään. Kynäilijät joutuivat 1700-lukulaisesta puolen tusinan pariisilaissalongin muodostamasta seura- ja lukupiiristä uppo-outoon tilanteeseen. ”Vuodesta 1815 lähtien yleisö tarkoittaa koko kansakuntaa, kokonaista kansaa [...]”²

Kirjallisen 19. vuosisadan loppu on hankalampi täsmentää. Pitäisi halkaista Preussin-Ranskan sodan ja ensimmäisen maailmansodan välinen aika. Erään kirjallisuushistoriallisen tietoteoksen luku ”XIX vuosisata” päätetään jo vuoteen 1892. Peruste on ulkokirjallinen: kolmas tasavalta ”astuu aikuisikään”, ”asettuu”, muuttuu ”kiistattomaksi”.³ Demokratiaa uhannut boulangismi kuuluisi siis vielä 19., kulttuuriyhteiskuntaa horjuttanut Dreyfus-afääri jo 20. vuosisataan.

Useimmin tyydytään tasalukuun. Ranskalaisissa kirjallisuuskatsauksissa tapaa 1800-luku ulottua vallankumouksesta 1900-luvun alkuun ja esiintyä suuremmitta selityksittä omana kokonaisuutenaan. Näin on laita esimerkiksi perusteosten *Recueil de textes littéraires français* (Hachette 1968), *Histoire de la littérature française* (Bordas 1972), *Littérature. Textes et documents* (Nathan 1987) ja *Itinéraires littéraires* (Hatier 1988). Jollei muuhun voi vedota, niin kenties siihen, että yksi asiaankuuluva 1800-luvun tuote – itse Émile Faguet – sai lopullisen tun-

nustuksensa – kutsun Ranskan Akatemiaan – tasan 1900, ei enemminkin eikä myöhemmin.

Suomessa julkaistiin 1998 Tuija Vertaisen yleisesitys *Ranskan kirjallisuuden historiaa. Esiromantiikasta postmoderniin*. Tällaista ilmestymistä voi huoletta kutsua yhtä odottamattomaksi kuin ilahduttavaksikin. Paras mennä tekijää kuulemaan, semminkin kun kirjaan sisältyy mainittujen historiikkien tapaan tutusti otsikoitu osio: ”1800-luku”.

Turun yliopistossa lehtoraattia hoitavan Vertaisen työnä on ”perehdyttää opiskelijoita ranskalaiseen kulttuuriin kielen ja kirjallisuuden kautta”. Hän sanoo omasta opuksestaan, että se vastasi kouriintuntuvaan tarpeeseen. Täytyi saada suomenkielinen kokonaisuusmotus modernista ranskalaisesta kirjallisuudesta. Johtotähtenä oli Vertaisen mukaan tarjota ”Ranskan kielen ja kirjallisuuden” oppiaineen vasta-alkajille suomalaisille samankaltainen kokonaiskuva kuin mikä Ranskassakin opetetaan. Pedagogin kokemus täkäläisten opiskelijoiden erityistavoista ja -vaikeuksista auttoi painotusten valinnassa.

Vertaisella ei ole mitään sitä vastaan, että hänen kirjaansa luonnehtii suuren mittakaavan kartaksi. Sen kattamia yksittäisiä alueita lähemmin tutkaillakseen tarvitsee tarkempia maastokuvauksia. Kokeillaan tässä muutaman kirjailijataipauksen verran tuota hajautetumpaa ja tarkennetumpaa kartografiaa vallankin filosofisten nähtävyyksien paikanta-

miseksi. Mutta palataan vähän päästä Yliopiston- eli Ryssänmäen länsirinteelle Jusleniaan, ranskan laitokselle, vaivaamaan Vertaista visaisimmilla vuosisata-asioilla.



Constant

Ranskan 1800-luvun kirjallisuus voidaan virittää François-René de Chateaubriandin *Renén* (1802) ja Alfred Jarryn *Kuningas Ubun* (1896) välille. Tai Madame de Staëlin *Corinnen* (1807) ja André Giden *Les Nourritures terrestresin* (1897) välille. Tai Senancourin *Obermanin* (1804) ja Paul Verlainen *Confessionsin* (1895) välille.⁴

Joka tapauksessa Marcel Proust on jo leimallisesti 1900-lukulaisen uudistuksen merkkihahmo. Verlaine ja Arthur Rimbaud, kuten Guy de Maupassantkin, taas lakkasivat soveliaasti olemasta 1800-luvun viimeisellä vuosikymmenellä. Selkeästi kahden vuosisadan kirjoittajiin kuuluvat Gide ja Anatole France.

Vielä yksi vaihtoehto on sijoittaa kirjallinen 1800-luku Benjamin Constantin (1767-1830) päiväkirjojen kirjoittamisen (1804-16) ja julkaisemisen (*Journal intime*, 1895) väliin. Kosmopoliitti Constant oli ideologifilosofien ystävä ja lainoppinut restauraatioajan kansanedustaja. Hän tuli tunnetuksi romaanistaan *Adolphe* (1816) sekä 1820- ja 30-luvuilla osin postuumeina julkaistuista sosiaalilihistoriallisista uskontotutkimuksistaan. Kirjoittajauransa hän oli aloittanut jo 1797 osallistumalla Kant-keskusteluun.

Constantin merkinnöissä ivataan ihmisten tapaa juuttua itseensä. ”Tasa-arvo’ kelpaa heille niin kauan kuin se ei tasaa heidän omaa arvoaan. ’Suvaitsevaisuus’ passaa, kunhan ei tarvitse sietää muita kuin itseään. Omempi itsetutkittelu Constantin *Journal intimestä* keskittyy sangen kiusallisiin huoliin urasta ja työstä, mutta hetkittäin teksti tihenee. Kun saavutaan tapaamaan läheisensä menettänyttä Madame de Staëlia, päiväkirjan kirjautuu seuraavaa:

”En tunne muuta minää kuin sen, joka tempautuu tuntemaan enemmän toisia kuin itseään kohtaan, sillä minua seuraa myötätunto, ja kipu, joka heikentyy henkilökohtaisuudes-

ta, uusiutuu lakkaamatta aina oivaltaessani, etten minä kaipaa lohdu-
tusta, vaan joku muu. Omien tuskie-
ni kestämisessä minua auttaa voima
ja liikkuvaisuus. Eräitä poikkeuksel-
lisiä ominaisuuksia – ylvyttä, ante-
liaisuutta, kiintyväisyyttä – minulla
on, mutta minä en ole kaikin puolin
todellinen olento. Minussa on kaksi
persoonaa, joista toinen tarkkailee
toista hyvin tietäen, että kärsimyksen
kouristuksetkin päättyvät aikanaan.
Tällä hetkellä olen surullinen, mutta
jos niin tahtoisin, olisin samassa
lohdutettu, suorastaan erkaantunut
täten mitätöidystä tuskastani, mutta
en tahdo sitä, koska tunnen että
Mme de Staël tarvitsee paitsi lohdu-
tustani myös kärsimystäni.”⁵

*Adolphe*akin valmistelleet päiväkirjat pai-
nottuvat Constantin Saksan-vuosiin.
Niissä hämmästellään, kuinka Napoleo-
nin uushengellinen Ranska on voinut
nimittää Kantin maahantuonnissa kun-
nostautuneen de Villersin kansallisen
Instituuttinsa jäseneksi, vaikka tämän
Luther-kirja on perin juurin katolisuuden
vastainen. Yhtä paljon ällistellään Fich-
ten ulkomaankauppavihamielistä kan-
santalousteoriaa: miten voikaan kirjoit-
taa ”modernille sivilisaatiolle ja olemas-
saolomme osaksi muuttuneille tarpeille”
noin vierasta lähtökohdista. Uskon-
nollista konservatiivisuutta, mystiikkaa
sekä itsevaltiutta päiväkirjassa suomitaan
ankarasti:

”Ajanhenki [*l'esprit du siècle*] rajoit-
taa epäilemättä despotismia, mutta ei
tarpeeksi vahvasti. Yksi väkivaltaisen
ihminen riittää saamaan heikot hal-
litukset koolle pyyhkäisemään pois
kaikki rajoitukset vähät välittämättä
ajanhengestä.”⁶

Constant itse ylsi väkivaltaisen Napoleo-
nin ”sadan päivän jatkokauden” aikana
valtioneuvokseksi. Hän laati tärkeän pe-
rustuslain lisäystekstin vapaista vaaleista
ja lehdistöstä. Neuvotteluissa keisarin
kanssa hän taivutteli itsevaltiasta tajua-
maan yhteiskunnan liberalisoimisen vält-
tämättömyyden. Waterloon tappiota seu-
rannessa kaaoksessa kesäkuussa 1815
diaristi soimaa kiihkoilijoita: ”Kurjat! He
palvelivat häntä intomielisesti, kun hän
murskasi heidän vapautensa; kun hän
sitten takaa heille heidän vapautensa, he
hylkäävät hänet.”⁷

Muutoin muistiin piirretty maukkaita

geofilosofisia vertailuja ja kriittisiä mer-
kintöjä tapaamisista esimerkiksi Goethen,
Schillerin, Schlegel-veljesten ja ”uuden
saksalaisen filosofian” kohutuimman
tähtien, Schellingin kanssa. Epäily muo-
tiajattelua kohtaan ei estä uteliaisuutta.
Saksalaisfilosofien hankkeissa Constant
tunnistaa samanlaista pyrintöä kuin
ranskalaisilla journalisteilla. Mutta kun
lehtimiehet eivät anna syvämieltyy-
den hämääntä liiaksi kokemusta, filosofit
ovat vapaita tuntemaan ylemmyyttä ja
etäisyyttä.

Constant ei suinkaan pidättäydy
oman kulttuurinsa arvostelemisesta. Päin-
vastoin: ”Ranskalaiset ajattelevat vain
tehdäkseen vaikutuksen.” Tai: ”Meille
kelpaa vain sellainen filosofia, jonka voi
sijoittaa *vaudeville* -esitykseen tai romaani-
niin.”⁸

Vuosisadan vointi

Romaaniin sijoittuvaa filosofiaa on määrä
etsiä. Saattaisi luulla, kuten Faguet toteaa,
että uusi 1800-lukulainen – ”hajautunut,
valtaisa, ankarista arvojärjestyksistä irron-
nut, kurinalaistamaton” – julkisuus tuotti
entistä ”yleisempää, laajempaa, kattavam-
paa” kirjallisuutta. Uuden demokraatti-
semman yhteiskunnan kirvoittama kir-
jallisuus oli kuitenkin ”henkilökohtaista
ja yksilöllistä”.⁹

Monille kirjoittajille tämä merkitsi epä-
vakaan hallintomallin kuvaamista epävar-
man tietoisuuden kautta nostalgian ja dys-
topian merkeissä. 1800-luvun alun romant-
tisen romaanin mahdollisuuksista kertoo
hyvin se, että tilitysmuoto sopi yhtä hyvin
jopa keskenään täysin vastakkaisia näkemyk-
siä esittäneille kirjoittajille.

Vapaamielisen Constantin tapaan
konservatiivinen Chateaubriand (1768
–1848) kirjoitti päiväkirjaa, romaania ja
historiaa sekä toimi valtiollisissa tehtä-
vissä. Chateaubriandin lääke vallanku-
mouksellista vihaa vastaan oli turvaami-
nen kristinuskoon. Reseptin hän kirjoit-
ti teokseensa *Le génie du christianisme*
(1802), jota Constant piti ”absurdina
julkaisuna”¹⁰. Chateaubriandin onnistui
yhtä kaikki sekä tehdä uskonnosta kassa-
ra Napoleonin käteen että kuvata kristil-
lisyyden nuorisoa kiehtovalla tavalla.

Hippolyte Taine kiteytti myöhem-
min romanttisen ”tunnepuolueen” syn-
tysyyn: ”Uskoon kasvatetut isät epäili-
vät; epäilyyn koulutetut pojat tahtoivat
uskoa.” Kun Rousseau oli saanut ”valtuu-
tetuksi tunteen, pyhitetyksi ihanteen ja
julistetuksi näkymättömän”, Chateaub-

riandin kaltaiset kertojat pääsivät kor-
jaamaan yleisen haaveellisuuden satoa.
1700-luvun filosofeilta oli jäänyt perin-
nöksi persous metafysiikkaan, mutta
heidän analyysikorostuksensa hylättiin.
Tainen mukaan ”ensimmäistä kertaa maa-
ilmassa” uneksuminen yhtyi nyt syste-
maattiseen abstraktiin spekulatioon.”¹¹

Vallankumousta alkuun kannattanut
Chateaubriand tavoitti romantiikan yk-
silöllis-yleisen äänilajin vaikeroimalla,
kuinka hänen 1800-luvun alkuun men-
nessä varttunut sukupolvensa jäi ”kahden
aikakauden väliin”. Kun ”vanha vuosi-
sata torjui”, uusi sai sulkea syntymä-
väsyneen lauseen syleilyynsä. Chateaub-
riand laski liikkeelle heti laajaan käyttöön
omitun termin kuvaamaan ranskalaista
kansanvaivaa: *mal du pays*. Hän itse sai-
rastui siihen kahta pahemmin ajaututtu-
aan välirikoon Napoleonin kanssa. Res-
tauraation aikana Chateaubriand kohosi
kuitenkin aina ulkoministeriksi asti ja
sommitteli muistelmansa, jotka sovittiin
julkaistavaksi postuumisti.

Samaan aikaan edettiin kuuluisam-
man iskusanan, *mal du siècle*, työstöön.
Alfred de Musset'n (1810–1857) päästessä
vauhtiin kulu(tta)va vuosisata ja äityvä
sairaus määrittivät jo tiukasti toisiaan.
Kaikki vanha oli hävitetty, kaikki tuleva
kesken. ”Vuosisadan lapsen” vuodatuk-
sessaan *La confession d'un enfant du siècle*
(1836) Musset teki aikakaudesta pahan-
laatuista löydöksiä.

Realismiin johdattaneessa veljesten
Jules (1830–70) ja Edmond de Goncour-
tin (1822–96) julkapäiväkirjaromaanissa
puhuttiin ”epäkunnioittavuuden vuosi-
sadasta”. Tyylikausivaihteluista ja mieli-
pide-eroista huolimatta keskustelussa säi-
lyivät ajankuvat ja tilannehahmotukset
vuosisadan yleiskunnan taustaa vasten.
Lopumpana vuosisataa *mal du siècle* alkoi
olla jo liiallinen käsite. Sinänsä neutraali
ajanilmaus *fin du siècle* nimesi saman
asian ja vähän enemmänkin.

Kieli

Vertainen ei lähde suin päin mukaan
vuosisatavimmaan. Vahvistaapa vain sata-
lukujakojen käytön ranskalaisessa kirjal-
lisuuskeskustelussa. Lisäksi hän myös
muistuttaa, kuinka ”1800-luvun kirjoihin
ja kirjailijoihin perehtyneitä tutkijoita
kutsutaan erityisellä nimellä *dix-neuviè-
mistes*”.

Jostain syystä termissä on tautiluo-
kituksen makua. Niin tai näin muuan
tällainen ”yhdeksästoistalainen”, Daniel

Couty, on puhunut (tapahtuma)historian ja kirjallisuuden ”osmoosista”: ”Koko vuosisata ja sen elämä astuvat kirjoihin: Balzacin muhkeasta hankkeesta aina Nervalin pieniin tarinoihin ei ole moniakaan tekstejä, jotka eivät kirjaisi aikakautta kerrontansa dynamiikkaan”.¹²

Romaanin ja yleisemmin tyylin merkittävänä uudistajana vaikutti Stendhal (1783-1842). Hänen tunnetuin teoksensa *Le rouge et le noir* valmistui 1831. Se varustettiin alaotsikolla *Yhdeksännentoista vuosisadan kronikka*. Kirja sisältää tuhdisti *ennuitä* ja muuta romantiikalta aina *fin de siècle*n kirjoittajille periytynyttä ainesta, kuten huippukohdan voihkaisun: ”Oi yhdeksästoista vuosisata!” Tässä mielessä vuosisataneuroosi sen kuin syveni. Mutta valtaosin teksti on rapeaa tai kuulasta, stendhalilaista. Luvussa ”Maaseudun nautinnot” sivutaan urbanisoituvan yhteiskunnan perusristiriitaa: ”Pariisissa väsyin tähän alituisen komediaan, johon velvoittaa se, mitä XIX vuosisadan sivilisaatioksi kutsutaan. Janosin hyväntahtoisuutta ja yksinkertaisuutta.”¹³

Balzac ei Stendhalin romaanihenkilön tapaan väsynyt Pariisiin jokapäiväisyyksiin. Jumalaisen näytelmän sijasta hän loi niistä 137-osaiseksi suunnitellun mutta vain 91-osaiseksi surkastuneen ’inhimillisen komedian’. Erilliset romaaninsa Balzac jäsensi ”tapatutkielmiin”, ”analyttisiin tutkielmiin” ja ”filosofisiin tutkielmiin”.

Vertainen on vaivihkaa avannut *La comédie humaine* kannet. Mahtilaitoksen sivuilta pääsee vapaasti pälyämään Balzacin tekstiä. Eikä paluuta ole.



Balzac

1842 kirjoitetussa esipuheessa Honoré de Balzac (1799-1850) viittaa turhia kainostelematta ”valtavan” projektinsa taustaan: ”Walter Scott korotti romaanin historiofilosofiseen arvoonsa [...] minä pidän systeemiä sekä otollisena työni suorittamiseen että sen suorittamisen mahdollistavana tekijänä.”

Sitten hän esittää kuuluisan perusideansa. Sen mukaan luonnontiede in-

spiroi romaanitaidetta tutkimaan ihmisytyden ja elämytyden, luonnon ja yhteiskunnan suhdetta aina siinä määrin, että eläinlajien lisäksi erotetaan ”sosiaaliset lajit”. Rinnastus ei yksinkertaista. Pääinvastoin painottuu monimutkaisuus ihmislouonnossa ja sen tutkimisessa yhteiselämään eri muodoissa, eri aikoina. On tarkattava ihmistä ja elämää eli ”persoonia ja heidän ajattelunsa aineellista representaatiota”. Osana tätä innoitusta balzacilainen romaani ”kansanomaistaa” tieteen tutkimia, magnetismin kaltaisia ”hämmästyttäviä tosiasioita”.

Alkusanoihinsa Balzac mahdollistaa tuenilmaukset kirkolle ja kruunulle. Avoimesti debonaldilaisen pysähtyneisyyden puolesta puhuen hän tähdentää kuitenkin yhteiskunnan täydellistävää vaikutusta ihmiseen. *Bon sens* edellyttää vallitsevan katolisuuden ja monarkian vahvistamista. Silti taiteen tehtävänä on olla yhtä totuudenmukaista kuin historiankirjoitus ja aina paremman maailman asialla. Arjen tarkka kuvaus kertoo arjen tulemisesta kuvaamisen väärtiksi:

”Jos oikein tajuaa käsillä olevan komposition mielen, huomaa, että suon pysyville, jokapäiväisille, ilmiselville tosiseikoille, yksilön elämän tapauksille, niiden syyille ja periaatteille yhtä suuren arvon kuin minkä historioitsijat ovat tähän saakka liittäneet kansojen julkisen elämän tapahtumiin.”

Tämä voisi pidemmän päälle puuduttaa, joten Balzac kertoo jahtaavansa ”intohimoa”, joka vasta antaa ponnin ”uskonnolle, historialle, romaanille, taiteelle”. Heti perään hän vakuuttaa, ettei aja sensualismin tai materialismin asiaa. Hän on sentään luomassa ”aikakauden huomattavimpien kahden, kolmen tuhannen hahmon” kokoelmaa. Romaanisarja esittelee ”kunkin sukupolven tyypistön kokonaisuutta”. Tämän runkohenkilöstön kautta ei kuvata ainoastaan ihmistä, sillä ”elämän päätapahtumatkin muotoutuvat tyyppien [tai tyyppillisten vaiheiden] mukaan”.

Siksi kysymys ei ole yksilöpsykologiasta ahtaudesta, vaan halusta ”jäljentää” yhteiselämän ”liikahduksia”. Filosofiksi tutkimuksiksi nimittämissään romaaneissa Balzac ”maalaa itse Elämän käsikähmään Halun, kaiken Intohimon periaatteen kanssa”. Filosofisinta Balzacin hankkeessa on kuitenkin koko keskenkoinen mutta komea kokonaisuus itsessään keskentekoisine mutta terävine

tuoteselosteineen. Isolla kirjoitettu elämä vihjaa idealisaatiosta. Oli tärkeää luoda hahmoille totta todellisempi varjo-1800-luku, sille oma ajantasainen järjestelmänsä ja lukuohjeistonsa.

Balzacin henkilöhaamot ovat luojansa sanoin *conçus dans les entrailles de leur siècle*. Fysiologiaan avoimesti nojaava kirjailija ei varmaan pannut pahakseen lausumansa kaksimielisyyttä. Sen mukaan romaanihenkilöiden piti syntyä ”aikakauden sydäimestä tai kohdusta”. Tai toisin kääntäen ne oli paras käsittää ”vuosisadan sisälmyksistä käsin”.

Romaani ja runo

1800-luvusta puhutaan ”romaanin vuosisatana”. Vanha keksintö nousi ”itsenäisyyteen ja arvoon”.¹⁴ Esiin murtautuvan modernin romaanin tuli ikään kuin huolehtia siitä, että kieli pysyisi henkilöiden ja tapahtumien uskottavuudelle asettuvien ja muuttuvien psyko-sosiaalisten ehtojen tasalla.

Jännittävästi uusi historia nousi yhtä jalkaa uuden romaanin kanssa. Monesti tarinankertojain toimenkuvat limittyivät. *Carmen*istä muistettu kirjailija Prosper Mérimée toimi valtionarkeologin virassa. Suosittu kirjailija Eugène Sue, jonka yhteiskuntakriittisiä kurjuuskuvauksia luettiin kauhuviihteenä, julkaisi laajan merenkulkuhistoriikin. Vastaavasti historioitsija Thierry sai innoituksen työhönsä Scottin romaaneista ja kollega Michelet’n kirjoituksia ihaillaan yhä laatukirjallisuutena.

Vertainen myöntää, että kirjallisuudelle saattoi 1800-luvun Ranskassa hyvinkin langeta tietty filosofoimisen vastuu. Hän varoittaa kuitenkin ylikorostamasta romaania. 1800-luvun ranskalaisessa kirjallisuudessa kukoisti myös runous. Toinen kysymys on sitten molempien suhde filosofiaan. Vertainen viittaa 1800-luvun lopun symbolismiin: esimerkiksi Julia Kristevan tutkimukset Lautréamontin ja Mallarmén työstä liittyvät silloiset runouden uudistukset oman aikamme filosofisiin virtauksiin.

Kirjasto kutsuu taas. Haetaan poliittikkona ja historioitsijanakin kunnostautuneen Alphonse de Lamartinen (1790-1869) menestyksekkäs esikoisrunokokoelma *Méditations poétiques* (1820). Oiotaan aleksandriinimittaa ja uhrataan sävyjä sen verran, että saadaan runon hohteesta talteen kelmeä ajatus. 23. meditaatio tähtää ”ihmisjärjen epä- tai selkeyksiin/ Platonin harha- tahi nä-

kemyksiin”. Runon filosofijanoineen puhuja tahtoo omine hyvineen selvittää, josko ”sielu on suuren Olevaisen henkäs”. Yritys epäonnistuu, sillä ”mahtava korkeus johon silmä kantoi/ pelkkää epäilyä, turhuutta antoi”. Runo päättyy neljään kysymykseen, joista viimeinen on pikemminkin väittävä kuin kysyvä:

”Taistella vai totella kohtalooan?
Määränpää, reitti vaatiiko vaihtooan?
Vie viisauteen toinen tie ohii tämän?
Onnentaito ainut taito elämän.”¹⁵

Paul Valéry on sanonut, että puhe ”runoilija-filosofista” perustuu sekaannukseen. Poikkeuksesta käy Lucretius. Mutta jonkun Alfred de Vignyn nimittäminen filosofiksi on sama kuin ”sekoittaisi toisiinsa merimaalarin ja aluksen kapteenin”.¹⁶

Valéry vertaa myös 1600-lukulaista tragediarepliekkijä moderniin kirjallisuuteen. ”Sangen pompöösinkin” Racinen puhe ”tuli elävän henkilön suusta”. Sen sijaan Hugon tai Mallarmén puhe lähenei ”ei-inhimillistä” tai ”absoluuttista diskursia”. Se ”loitsi esiin ties minkä kaikesta henkilöydestä riippumattoman olennon, – kielen jumaluuden, – joka valaisi Sanojen Yhteisön Kaikkivaltiutta. [...] puhuvaa puhekykyä [...]”.¹⁷

Joku voisi väittää, että 1800-luvun filosofien ongelmaksi tuli heidän toisteinen ja vanhentunut mongerruksensa, joka uhkasi viedä kieleltä kyvyn kantaa ajattelua. Uusi romaani saattoi pitää kieltä ajan tasalla. Mutta uusi runous piti sitä elossa. Kokemuksen mahdollisimman välityksettömänä välityksenä, luonnollisen puheen kuunteluna tai persoonattoman äänen esiin manaamisena se esti kieltä tyhjentyä ajantasaiseksi jargoniksi.

Vuoden ja vuosisadan sankari

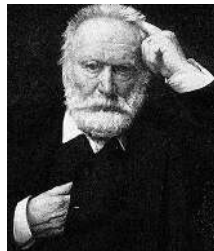
Vertainen pinoaa huoneensa vapaille tasopinnoille meneillään olevan Victor Hugon syntymän 200-vuotisjuhluvuoden erikoispainatteita. Erillisille arkeille hän on koonnut listaa verkkosivuista, joilla kunnianteko kirjailijalle jatkuu. Ranskassa Hugo kuuluu suuriin: hän kirjoitti lakkaamatta ja antoi yliverlaisen mallin kriittiselle tosinajattelijalle.

Varta vasten Vertainen korostaa Hugon roolia runoilijana. Kovin lyyriinen ei nimittäin ole meikäläinen Hugo-kuva. Sen muodostavat Hollywood-filmatisointi *Notre-Damen kellonsoittaja*

ja lyhennettynä suomennettu, menestysmusikaaliksikin sovitettu *Les misérables* eli *Kurjat*. Valikoima Hugon runoutta kuuluisi hänen mielestään ilman muuta kannatettaviin suomennoshankkeisiin.

Vertainen alkaa lämmetä vuosisatafiksaatiolle. Hän kertoo, kuinka Hugo muistetaan Ranskassa ”vuosisadan äänenä”. Miten Hugo kutsui itseään ”vuosisadan pojaksi”. Ja että hänen merkkiteoksiinsa kuuluu historiallinen sarjarunoelma *La légende des siècles*. Sen oli Hugon sanoin määrä pusertaa ihmiskunnan ydinmehu ”eräänlaiseen sykliiseen teokseen; maalata ihmisyyden kaikissa ilmenemismuodoissaan perättäin ja rinnakkain, historia, satu, filosofia, uskonto, tiede, koottuna yhteen valtavaan nousukiittoa kohti valo”¹⁸.

Turhaan ei Vertainen lyö rumpua. Hugon kaltainen aaterunoilija ja ikidissidentti ruumiillisesti filosofian ja kirjallisuuden ja politiikan yhteenliittymistä 1800-luvun Ranskassa. Aikalaisfilosofi Charles Renouvier julkaisikin kaksi eri monografiaa: *Filosofi Victor Hugo* ja *Runoilija Victor Hugo*. Uusimman tutkielman Hugosta filosofisena kirjoittajana on laatinut Myriam Roman 1995. Hän avustaa jutullaan *magazine littéraire*’n tammikuista teemanumeroa. Roman väittää hugolaisen romanttisen romaanin kaikessa tunnepohjaisuudessaankin puhuttelevan ennen muuta ”ajattelevaa lukijaa”. Otetaan Vertaisen vilauttama lehti lähempään lukuun.



Hugo

magazine’n sivuilta hyökkäävät neljän kustantamon huppeat Hugo-kirjamainokset. Takakannen haukkaa kansalliskirjaston näyttelyjuliste Hugo-sitaatteineen: ”Lahjoitan kaikki käsikirjoitukseni ja kaiken, minkä olen kirjoittanut tai piirtänyt, Pariisiin Kansalliskirjastolle, joka on jonakin päivänä oleva Euroopan Yhdysvaltojen Kirjasto.”

Tukeva Hugo-paketti saa otsikon ”Legendan kaksi vuosisataa”. Mukaan mahtuu uusimman Hugo-biografin, J.-M. Hovassen, haastattelu. Yhdessä artikkelissa kehutaan, kuinka kirjailijan ”gallostrismi” hyvittyi niin ”teknofobi-

an” kuin ”teknofilian” väistäneellä edistyskriittisellä mutta tiedemyönteisellä demokraattisella kosmohumanismilla.

Teemapaketin mottona on lainaus 1802 syntyneen ”taistelurunoilijan” (*poète combattant*) teoksesta *Les feuilles d'automne*: ”Tämä vuosisata oli kahden vanha [...]”. Sattuvasti saa vanhemman polven 1800-lukuspesialisti, hiljattain teoksen *Bibliographie du XIXe siècle* viimeistellyt Claude Duchet kirjoittaa vuosisata-aiheesta otsikolla ”Hugo, home-siècle?” Hän lainaa Hugon tekstiä vuodelta 1864: ”1800-luvun kirjailijoilla ja runoilijoilla on tämä hämmästyttävä onni olla erään alun perua, työskennellä maailmanlopun jälkeen.”

Hugolle ”romantiikka ja sosialismi” olivat ”19. vuosisadan pseudonyymit”. Hän katsoi puhuvansa asioista (tai sanoin), ”jotka ylittävät vuosisadan horisontin”. Vastaavasti Hugo itse toivoi voivansa ”kuolla maanpaossa ja saada muistomerkkinsä 20. vuosisadan kynnykselle.”

Duchet’n mukaan Hugolla sekoittuu *sièclen* maallinen ja uskonnollinen puoli ”oksymoronisesti”. Ihminen saa jumalallisia piirteitä, kun taas Jumala siirtyy tämänpuoleiseen esimerkiksi ’edistyksen’ muodossa. Taivaan tulo maan päälle tai (eettisten) ideain muuttuminen (poliittis-sosiaalisiksi) tosiasioiksi asettuivat osaksi Hugon uneksimaa 1800-lukua. Hänen omalle vuosisadalleen ”varustamansa ulottuvuudet ja missiot” eivät Duchet’n sanoin mahtuneet tuon sataluvun rajoihin. Jos ne ollenkaan kuuluivat historian tai ajattelun piiriin, ne jäivät 1900-luvun huoleksi. 1800-luku itse oli vallankumouksen ”hylky” ja uuden ajan toteutumaton ”uni”, ”konstruktio” tai ”käsite”.

Paksuhkojen passusten päätteeksi Duchet toteaa, että jotain ”pateettista ja traagista” piilee tämän vuosisatamiehen ja hänen vuosisatansa ”kahdenolossa”. Silti ja siksi hugolaisuus jää parhaaksi väyläksi romanttis-modernin ’1800-lukulaisuuden’ tajuamiseen.

Listakärki

Kun kerran tiukataan, Vertainen mainitsee kymmenen nimeä. Hän poimii ensimmäiseksi nämä: Hugo, Sand, Flaubert, Baudelaire, Rimbaud, Stendhal, Balzac ja Zola. Ja lisää sitten Dumas’n ja Vernen. Puhe on 1800-luvun vaikutuksekkaimista kirjailijoista.

Ajankohtaisista käännoshaasteista

Vertainen toi jo esiin Hugo-valikoiman. Toisekseen tarvittaisiin uusi laitos Baude- lairen teoksesta *Pahan kukkia*. Yrjö Kai- järven vanha suomennos on Vertaisen mielestä säilyttänyt tuoreutensa, muttei kata koko alkutekstiä. Kolmanneksi suomennettavaksi lyyrikoksi saisi joku hyvin ottaa ”kirottuihin runoilijoihin” lasketun Marceline Desbordes-Valmoren. 1800-luvun ranskalaista suoraa sanaa voisi saattaa nykysuomeksi esimerkiksi kääntä- mällä *fin de siècle*-kauden merkkityön, Jo- ris-Karl Huysmansin romaanin *A rebours* (1884).

Sandin tärkeyttä Vertainen alleviivaa ennen muuta tämän historiallis-kulttuurisen roolin tähden. Uskomattoman tuot- telias romaanikirjailija ja kirjeenvaihtaja oli aikanaan arvostettu vaikuttaja, jolta kernaasti kysyttiin mielipidettä ja neuvoa. Osin hänen ansiokseen voi myös lukea sukupuolikysymyksen kasvaneen paino- arvon 1800-luvun Ranskassa



Sand

Madame de Staëlin lisäksi George Sand (1804-76) on XIX vuosisadan leimalli- sesti kirjailijoina muistetuista hahmoista ainoa, joka pääsi esiteltäväksi aikakau- den filosofiaa kokoavaan *Livre de Poche*-antologiaan (1994). Siihen myös otetiin kaksi Sandin 1848 julkaisemaa ”kir- jettä kansalle”. Lähinnä niiden ansiosta hänestä tuli yksi venäläisen 1860-luvun myös sukupuolipoliittisesti radikaalin in- telligentsijan suosikeista. Jossain Hugon kaltaisen naisten oikeuksien puolustajan, Proudhonin tyyppisen sovinistin ja En- fantinin tapaisen Naissmessias-utopistin joukossa kirjoitti myös useita naisia.

Sand lisäsi romaaninsa *La mare du diable* (1846) alkuun ”Huomautuksen”. Hän ei sen mukaan lupaa ”systemiä”. Tarjolla on ajaton maaseututarina, ”ei mitään kirjallista vallankumousta”. Sand tarkentaa, että ”[k]ukaan ei tee ypöyk- sin omaa vallankumoustaan”. Hänen mu- kaansa ”varsinkin taiteessa” revoluitiot tapahtuvat ”kaikkien” toimesta ”kenen- kään tietämättä kunnolla miten”.¹⁹

Sinänsä kumoukselliselta näyttää san-

dilainen yhteisöllisyys verrattuna vaikka- pa Balzaciin. Tämän romaanit viritettiin eittämättä sosiaalisiksi, mutta tunnustuk- sellisen taantumuksellisuutensa lisäksi ne haaskahtivat pahasti kirjailijaneroa pai- suttelevalta mieheltä tärkeilyltä. Jotain muuta oli Sandin matala profiili. 1848 vallankumouksen populaareissa puheis- saan hän käytti hieman suurempaa suuta, samalla kun koetti kallistaa painopistettä yhteistunnosta yhteistoimintaan:

”Oi kansa! [...] Uusi elämä alkaa: käymme tutustumaan toisiimme, rakastamaan toinen toistamme, yhdes- sä etsimään ja löytämään sosiaalisen totuuden [...]. Turhaan tavoittelime sitä yksinämme. Saavutamme sen, emme vielä huomenna emmekä ehkä ensimmäisissä kansalliskokouksissamme, mutta ajan kanssa, yrittämällä, kokemuksen myötä ja ennen kaik- kea yhteishengellä ja vilpittömyydel- lä, jota ilman tasavaltaa ei olisi ole- massakaan.”²⁰

Sandin sanoin ”toivo” oli ”vuosisadan va- kaumus”²¹. Kun vallankumouksen tavoit- teet tärväytyivät, sandilainen sana vetäy- tyi taas kuoreensa. Romaaniin *La petite Fadette* Sand kirjoitti esipuheen ensin syyskuussa 1848 ja sitten joulukuussa 1851. Toteutunutta tasavaltahaavetta seu- ranneet pettymykset tunkevat juontoon, joka kuuluttaa suloisen lastenkirjan vailla ”viittauksia päiväkohtaisiin onnettomuu- siin”. Romaanin harmittomuudesta tuli *Mare du diable* verrattuna väkinäisem- min ohjelmallista. Se sai heijastaa tekijän- sä, ”runoilijaraukan ja joutilaan naisen”, pohdiskeluja, joita ei ”toiminnan mies- ten” tapaan voitu purkaa taistelulentäl- lä. Kirjan ja kirjoittajan hakeutuminen kohti puhdasta ja lempeää – ”tehtävänä on olla *rakastettava*” – oli rekyylivoiman vaikutusta, tulosta todellisten tapahtumi- en aiheuttamasta ”vihän ja koston pelos- ta”. Sand selittää:

”Jos harjoittaisin filosofin ammattia, voisin uskoa tai uskotella, että usko ideoihin tuo mukanaan mielenrau- han nykyluonnon tuhoisten tosiasia- ain äärellä; näin ei ole laitani olen- kaan, ja tunnustankin nöyrästi, että varmuus liepeästä tulevaisuudes- ta ei sulkisi taiteilijan sielusta pois tuskaa, joka aiheutuu kulkemisesta halki kansalaissodan pimentämän ja pirstoman nykyajan.”²²

Kirjallisuus ja filosofisuus

Kun mietitään 1800-luvun ranskalaisen kirjallisuuden filosofisimpia ilmiöitä, Ver- tainen kallistuu kannattamaan Hugon ja Sandin ajattelijuuksien lisäksi Balza- cin ja Zolan tavattoman laajoja teossarjo- ja. Hengenharjoitustakaan unohtamatta nämä kertojat halusivat eritellä kirjojensa sivuilla yhteiskuntaruumiin anatomian ja toimivan kokonaisuuden.

He pyrkivät eräänlaiseen täyssosiaa- liseen tai läpikulttuuriseen esitykseen ajan ja ajattelun käytännöistä. Vertainen korostaa romaanikirjoittamisen muuttu- mista Balzacilla ja Zolalla suuren mitta- luokan toiminnaksi, joka vaati vahvaa tutkimuksellista otetta. Ailahtelevainen mutta tuottelias Balzac perusti yhden miehen romaanitehtaan. Kustantajana- kin menestynyt Zola onnistui paremmin yhdistämään suuret suunnitelmansa ja laajat pohjatyönsä tasalaatuisen tuotta- vuuteen. Kaikkein tuotteliain, ja suosi- tuin, oli Alexandre Dumas (1802-70), mutta terävistä aikalaiskuvauksistaan huo- limatta hänen otteensa ei ollut samassa mielessä tutkiva. Realistien kuningas Gus- tave Flaubert (1821-80) taas loi vähem- män yhtenäistä *corpusta*, mutta hänen si- täkin viimeistellympi lauseensa ja kokei- leva otteensa pohjasivat, kuten Vertainen teroittaa, äärimmäisiin taustatyöponnis- tuksiin.

Balzac ja Zola ottivat vauhtia kehi- tyksen veturina näyttäytyneistä luonnon- tieteistä. Suhde filosofiaan on oikullisem- pi. Balzac koetti kirkon ja kuninkaan ke- humisella selittää sosioromaanistaan pois hylättävät (sensualistis-materialistiset) fi- losofiset lähtökohdat ja seuraamukset, siinä missä Zolalle tieteellisyydestä tuli hylättävän (metafyysis-idealistic-spekula- tiivisen) filosofian vastainen voima. Näiden kahden epookkimaalarin tilan- teet 1800-luvun ”miljöössä”²³ erosivat koko lailla toisistaan. Balzac oli epäon- ninen konservatiivikirjailija Heinäkuun monarkian aikana 1830-40-luvuilla. Zola oli onnekas radikaalikirjailija kolmannen tasavallan aikana 1870-90-luvuilla.

Yksittäisiä Balzacin tai Zolan romaa- neja voi lukea miten ikinä. Ja heidät voi erottaa toisistaan poliittisin perustein edellisen vanhoillisuuden ja toisen sosia- listisuuden mukaan. Mutta kummankin kirjailijan hankkeet kokonaissuunnitelmi- neen ja esipuheistuksineen olivat erään- laisen järjestelmällisen filosofian laadin- ta. Jahka Zolankin kohdalta on päästy tätä arvioimaan – yhden esipuheen

ja Vertaisen esiin kaivaman esseen pohjalta – voi tulkita kummankin kirjailijan itseyttä, heidän esittämänsä käsityksen omasta työstään, olleen tässä mielessä filosofinen.



Zola

”Temperamenttien ja miljöiden kaksoiskäsitelmä” asettui Émile Zolan (1840–1902) romaanitaiteen ytimeen. Massiivinen kirjailija *Les Rougon-Macquart* – 20 osaa 1871–1893 – kanto alaotsikkoa ”Erään perheen luonnon- ja sosiaalishistoria II keisarikunnan aikana”. Sanalla *histoire* on myös merkitys ”kertomus”, mutta ”perinnöllisyyttä” tähdentävässä kontekstissa sopivalta tuntuu korkeintaan viittaus potilaskertomukseen. Esipuheen mukaan tarkoituksena oli ”seurata lankaa, joka kulki matemaattisesti ihmisestä toiseen”. Oli määrä ”analysoida yhtä aikaa kunkin perheenjäsenen tahtoa ja koko suvun yleistä työntövoimaa”. Sarjan avausosalla *La fortune des Rougon* oli myös ”tieteellinen otsikko”: *Alku*[tai synty]*perä*.²⁴

Zola kertoi ”koonneensa dokumentteja” muutamia vuosia. Hän aikoi ”tutkia” romaaniperhettä ”sen pyrintöjen kompleksisuudessa”. Hankkeessa oli ”fysiologinen” ulottuvuutensa, joka painotti hermotoiminnan vaikutuksia. Toinen puoli oli Zolan sanoin ”historiallinen”: piti tarkasteltaman ”olennaisesti modernia impulssia” eli sitä, kuinka ”alaluokat liikkuvat halki yhteiskuntaruumiin”.

Historia, fysiologia ja sosiologia pantiin näin määrittämään toisiaan ristiin. Valéryn mukaan on tuskin koettu ”etäisempää yhteyttä kuin silloin, kun Zola ja [parnassolaisiin kuulunut runoilija Théodore de] Banville asuivat puolen tunnin matkan päässä toisistaan, toinen rue de l'Éperonilla, toinen rue de Douailla”. Hänen mukaansa kirjallisuus virittyi kahden vaiheille. Realisti (Zola) uskoo ”täsmälliseen kuvailuun, kohteiden luomiseen sanoilla”. Nominalisti (de Banville) tyytyy ”sanojen vapaaseen leikkiin”.²⁵

Kirjoituksessa ”Kokeellinen romaani”²⁶ Zola painottaa ”paluuta luontoon”. Hän tarkentaa puhuvansa ”naturalistisesta evoluutiosta, joka valtaa koko vuosisa-

dan, ajaa vähitellen kaikki inhimillisen älyn ilmenemismuodot samalle tieteelliselle tielle”. Keskeisin käsite on otsikon ”eksperimentaalinen”.

Zola viittaa Claude Bernardin teokseen *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865). Se saa toimia ”kiinteänä perustuksena” kirjalliselle ”soveltukselle”. Ote pitää. Esseensä kahden ensimmäisen kappaleen aikana Zola ehtii käyttää ”solidin” ja ”tieteellisen” lisäksi iskusanoja ”täsmällinen”, ”kattava”, ”determinoitu”, ”hyödyllinen”, ”terävä”, ”lopullinen”, ”kumoamaton”, ”välttämätön”, ”kirjas” ja ”ankara”.

Bernard oli todistellut fysiikan ja kemian lainalaisuuksien pätevän myös elävien kohdalla. Zola otti tehtäväkseen osoittaa, kuinka bernardilainen metodi ”ohjaa myös tuntemaan passionaalisen intellektuaalista elämää”. Matkalla ”kemiasta fysiologiaan, sitten fysiologiasta antropologiaan ja sosiologiaan” oli kysymys asteeroista.

Zola korosti bernardilaista lähtökohdasta: kokeellisissa otteissa sivuutetaan ”olioiden *miksi*” ja huomioidaan vain niiden ”*miten*”. Pysyteltiin ”ilmiöiden tutkimisessa, jotta päästään niiden herraksi”. Toisin ilmaisten tutkija herruuttaa ”elämän sitä ohjatakseensa”.

Unelmista oli Bernardin jälkeen päästy toteutukseen: *l'âge scientifique réalisté*. Oltiin Zolan mielestä astumassa ”aikakauteen, jona kaikkivoipa ihminen on orjuuttanut luonnon ja hyödyntää sen lakeja, jotta maan päällä voisi vallita suurimman mahdollisen määrän oikeudenmukaisuutta ja vapautta”.

Aika oli ”kokeellisten moralistien”. He ottaisivat selvää ja osoittaisivat, miten passiot toimivat ”sosiaalisessa miljöössä”. Ideat tai tuntemukset olivat järjen tuen ja kokemuksen todennuksen tarpeessa. Neroutta ei mitattu enää ”romanttisen sairauden” tai idealististen ”typeryyksien ja hulluuksien” moninaisuudella, vaan havainnoinnin ja kokemuksen testein. Silkkä ”irrationaalisuutta” olivat vetoamiset ”ilmoitukseen, traditioon tai sovinnaiseen auktoriteettiin”. Sisätotuusien tai äärihypoteesien edustajat joutivat väistyä. Lisätiedon valloittamiseen sisältyi ainoa sallittu ”ihanteen yllyke”.

Entistä vaatimattomammaksi tuli romaanikirjailijan tehtävä. Ja kuitenkin ylvertaisen vaativaksi: koska kirjailijat ”käsittelivät kaikkea”, heidän ”tuli tietää kaikki”. Romanista tuli ”yleinen tutkimus luonnosta ja ihmisestä”. Se asetui avoimesti vastahankaan *poésien* ja

lyrismen kanssa. Mutta runonkin kohdalla oli, Zola ennusti ja vaati, tulla naturalistis-kokeelliseksi.

Hänen romaaninsa oli myös filosofian vastainen. Ilmiötasopainotukseen kuului juuri filosofeille jätetty turha ”*miksin* ideaali”. Sen enempiä runouden kuin filosofiankaan älyttömyyksiä ei kaivattu, kun etsittiin ”luonnon mekanismeja sen alkuperästä piittaamatta”. Zolalle ”spekulaation” vastustus oli samalla työn (*travailler, ouvrier*) ylistystä.

Kokeellinen romaani voi saada ”ensinnoituksensa henkilökohtaisesta tunteuksesta”. Heti perään on luonnon todistettujen tosiasioiden vuoro eliminoida valheen valta kerronnasta. Zola linjasi: ”Metafyysinen ihminen on kuollut, koko maastomme muuntuu fysiologisen ihmisen myötä. [...] Näkökulma on uusi, siitä tulee filosofisen sijasta kokeellinen.”

Rooliitus

1900-luvun ranskalaisen kirjallisuuden filosofista osajakoa kuvittelee piirtävänsä vaivatta. Kiinnitetään ensin filosofi, joka harjoitti myös sanataidetta: Sartre tai Kristeva. Toiseksi kirjailija, joka harjoitti myös filosofiaa: de Beauvoir, Camus, Bataille, Blanchot, Artaud tai Breton. Kolmantena kirjailija, jonka kirjallisuutta luettiin myös filosofiana: Proust, Cocteau, Ionesco, Malraux tai Yourcenar. Neljänneksi ja viimeiseksi filosofi, jonka filosofiaa luettiin myös sanataiteena: Bergson tai joku muu.

Vertaiselta pitää kysyä, miten vastaaviin osiin saataisiin 1800-lukulaiset kirjoittajat. Hän ei lähde päätä pahkaa arveluttavaan luokitteluun, mutta ei varsinaisesti vastaakaan väitää, kun Constantia sovitellaan ensi hätään filosofiksi, joka antautui myös kaunokirjailijaksi. Filosofian julkaisesta kirjailijoista Vertainen ei täysin vakuutu litterääriin Madame de Staëlin sopivuudesta rooliin. Paremminkin hän kelpuuttaa Sully Prudhommea, joka muistetaan etupäässä runoilijana. Tämä insinööri kirjoitti kuitenkin filosofiaa paitsi säkeisiinsä, myös yhtä hyvin kaunokirjallista ilmaisua ja Pascalin uskontonäkemyksiä kuin vaikuttavia syitä koskeviin tutkimuksiinsa. Toinen hyvä ehdokas olisi näytelmäkirjailija André Godfernaux, joka julkaisi 1894 painavan tutkielman *Le sentiment et la pensée*. Vertainen mainitsee Maeterlinckin ja miksei hän Pariisiin asettuneena belgialaisena käy ainakin satelliitiksi Ranskan 1800-luvun tähtikarttaan.

Filosofisesti virittynyttä sanataidetta tuottanutta kirjailijaa on työläs enää nimetä, kun Balzacin ja Zolan massiiviset hankkeet haittaavat näkyvyyttä. Toisenlainen tapaus voisi olla Edmond Rostandin näytelmä *Cyrano de Bergerac* (1897), joka löyhästi perustuu 1600-luvulla eläneen sotilaan ja kartesiolaisuuteen perehtyneen vapaa-ajattelijan elämään. Mutta jos ajatellaan filosofisia keskusteluja kaulokirjallisena aineksena, päädytään väkisin Henri Murgerin romaaniin *Scènes de la vie bohème* (1851). Tätä Vertainen ei pane ollenkaan pahakseen, romaani kun on säilyttänyt sydämellisen viehätyksensä hyvin. Hän muistuttaa, että se myös asiallisesti ottaen muunsi koko 'boheemin' käsitteen nykyiseen merkitykseensä.

Siinä mielessä Murger ei tarjoa ainoastaan filosofista saivartelua lempeän humoristisesti kuvaavaa tarinaa ystävyystyöstä. Romaanin esipuheessa arvioidaan uudelleen haukkumasanana siihen saakka käytetty avaintermi. Niin onnistunut filosofinen väliintulo kuin boheemiuden uustulkinta onkin – ja niin mainiota ajankuvaa kuin Murger piirtääkin – siitä ei pääse mihinkään, että romaanin boheemeista huvittavin on auttamatta filosofi Colline. Tämä Quartier latinin kahviloiden parantumaton tyhjänpuhuja tuo mieleen Tainen toteamuksen, että vuosisadan puolimaissa oli jo olemassa erikseen spiritualistinen filosofia kirjanoppi-neille ja positivistinen filosofia tieteellisesti asennoituville:

”1852 elin latinalaiskortteleissa, seuranani asui puolen tusinaa nuorta ihmistä, jotka rakastivat lukemista. He viettivät päivänsä kirjastoissa ja amfiteattereissa ja huvittelivat iltaisin väittelemällä keskenään. [...] Melkein jokainen näistä nuorista oli harjoittanut jotain tiedettä, mikä oli saanut heidät tympääntymään kirjalliseen filosofiaan; he eivät nähneet siinä muuta kuin eleganttia puhetta, ja kun heiltä kysyttiin, mitä on klassinen filosofia, he vastasivat, että se on filosofiaa koululuokkien käyttöön.”²⁷

Taine sopisi varsin hyvin viimeiseen täyttämättä jääneeseen rooliin: 1800-lukulaiseksi filosofiksi, jonka filosofialla oli vahva sanataiteellinen ulottuvuutensa. Renan on kuitenkin nimi, jonka Vertainen työhuoneessaan pitkän keskustelun päätteeksi mainitsee. Esittäköön siis

nuori Renan positivismin sisäistä arvostelua:

”Hra Comten metodi ihmiskunnan tieteissä on siis puhtaasti *a priori*. Sen sijaan että hän seurailisi ihmisyhteisöjen äärettömän joustavaisia kehityskulkuja, haaroittumisia ja oikkuja, sen sijaan että hän laskisi tämän valtaisan vavahtelun lopputulosta, hra Comte pyrkii hetimiten yksinkertaisuuteen, jota ihmiskunnan laeissa on vielä paljon vähemmän kuin fyysisen maailman laeissa. [...] Moraalilla, runoudella, uskonnoilla, mytologioilla ei ole mitään sijaa [hra Comten ajattelussa], ne ovat kaikki puhdasta arvotonta mielikuvitusta. [...] Hra Comten onnettomuutena on hänen systeeminsä: hän ei asetu kyllin laajasti ihmishengen avomaastoon kaikkien tuulten ilmapiiriin.”²⁸

Ehkä kritiikki purisi osittain Zolan romaanitieteeseen. Joka tapauksessa Renan ryöpytti Comtea, koska tämä ei ymmärtänyt (kartesiolaisen) varman ynnä autoritaarisen ja (voltairelaisen) skeptisen ynnä avoimen systeemin välistä (paremmuus)eroa. Suositeltavampi jälkimmäinen järjestelmällisyys tarkoitti *esprit*'n ja jatkuvan kysymisen etusijaa varsinaiseen systeemiin nähden. Se oli Renanin mukaan edistyksellinen ”tapa nähdä asiat”. Se oli historian ja kirjallisuuden – Herderin ja Lamartinen – kuin myös ei-länsimaalaisen ajattelun sisältävä ”filosofia” eli ”tapa suhtautua elämään ja olioihin”.²⁹



de Maupassant

Äkkipäätä epäteoreettiselta – ja tässä suhteessa epäfilosofiselta – kirjailijalta vaikuttava Guy de Maupassant (1850-93) kirjoitti 1880-luvulla kaksi tärkeää kirjoitusta käsitteestä 'romaanista'. Romaanin *Pierre et Jean* (1888) alukkeena julkaistu ”Le roman” tunnusti Flaubertin ratkaisevan uudistustyön, otti etäisyyttä naturalismiin ja korosti taiteilijan vapautta. Teksti huipentui kielentäjän teroittamiseen:

”Nykyisen taidekirjoituksen bisarria, monimutkaista, monilukuista, kiinalaista sanastoa ei tarvita kunkin yksittäisen ajatusvivahteen määrittämiseksi; sitä vastoin tulee äärimmäisen kirkkaasti erottaa sanan merkitysmuunnemat sen haltuunsa ottaman paikan mukaan. [...] Ranskan kieli on puhdas virta, jota maneerikirjoittajat eivät ole ikinä kenneet eivätkä ikinä kykene tarvelemaan. Jokainen vuosisata on asettanut tähän läpikuultavaan kymeen omat muotorakenteensa, omat omahyväiset arkaisminsa ja hienoutensa, vaan ei yksikään noista joutavista yrityksistä, väsuista kokeiluista kuitenkaan enää näy sen veden pinnalla. Tämän kielen luonto on kirkas, looginen ja hermoherkkä. Sitä ei käy heikentäminen, hämärtäminen, turmeleminen.”³⁰

Vuotta myöhemmin ilmestynyt essee³¹ käsitteli romaanin kehitystä 1800-luvulla. de Maupassant ilmoitti jättävänsä syrjään ”taparomaanit” ja viihdyttävät ”seikkailuromaanit”. Niiden sijaan piirtyi kolme 1700-luvulta juontavaa perinnettä. Ensimmäinen mainittiin Alain René Lesagen sanataide, jossa henkevää satujen sepitystä ja mielikuvitusolentojen elävöitystä maustoi kertojan herkkävaistoinen ja hienopiirteinen tyyli.

Toisekseen erottui Jean-Jacques Rousseau'hon jäljittyvä ”romaanikirjailija-filosofien” kehityslinja. Sen päätehtävänä oli saattaa ”kirjoittamisen taito [...] yleisten ideain palvelukseen”. Kirjoittajat ”valitsivat teesin ja laittoivat sen toimeen. Heidän draamansa ei ole elämästä otettua, vaan käsitettyä, yhdisteltyä ja kehitettyä siten, että voidaan osoittaa jonkin järjestelmän totuus tai epätotuus.” Virtuosi Chateaubriand jatkoi suuntausta pystyen ilmaisemaan ajatuksen jo pelkän rytmin ja soinnin keinoin. Sand taas oli ”tämän perimälinjan viimeinen nerokas lapsi”. Hän osasi ”personifoida” väittämät ja tehdä henkilöhahmoistaan ”kirjoittajan opinkappaleiden asiamiehiä”.

Kolmas vanha romaaniperinne on säilynyt elossa 1800-luvun lopulle. Sen alkuperäksi de Maupassant esittää [Antoine François] abbé Prévost[d'Exiles]in kirjailijantyötä. Sittemmin oopperakappaleena tunnettu *Manon Lescaut* (1731) osoittautuu aidon nykyromaanin varhaisimmaksi edustajaksi:

”Tässä kirjassa kirjailija lakkaa ensimmäistä kertaa olemasta yksinomaan

taiteilija, henkilöhahmojen nerokkaasta esittelijästä tulee äkisti ja vailla ennalta omaksuttuja teorioita, silkasta neroutensa voimasta ja luonnosta, rehellinen, ihailtava inhimillisten olentojen esiinloitsija. Ensimmäistä kertaa saamme syvän, liikuttavan, vastustamattoman vaikutelman kaltaisistamme, totuuden kiehtomista ja piinaamista ihmisistä, jotka elävät elämänsä, meidän elämäämme, meidän laillamme sivujen välissä rakastaen ja kärsien.”

de Maupassant hahmottaa vuosisatansa kirjallisen kehityksen seuraavasti. Koska kirjallisuuden vaatimat ”ajattelun ajanjaksot” ovat ”tyvenen epookkeja”, vallankumous- ja Napoleonin keisariaika olivat sille kuolettavia. Älynharjoitus toipui brutaliteeteista Lamartinen, Vignyn, Musset’n, Baudelairen ja Hugon runoudessa sekä Stendhalin ja Balzacin romaanitaiteessa. Esitaistelija Stendhal juuttui de Maupassantin mielestä liiaksi ajatteli-juuteen ollakseen täysimääräinen taiteilija. Tarmonpesä Balzac ailahteli ja tuotti yli tarpeen: kohtuuttomalta toimeliaisuudelta ja kaavavuilta ei jäänyt aikaa viimeistelyyn. Balzacin seuraajat taas pyrkivät todellisten elämäntarinoiden tylsämieliseen kirjoitointiin ilman mestarinsa jumalaista ylitsepuvuutta.

”Tähän mennessä kaikki kirjailijat, jotka huolekkaasti pyrkivät saamaan kirjoihinsa toden tunnun, näyttivät perin huolettomilta sen suhteen, mitä kutsutaan kirjoittamisen taidoksi. Tyyli oli heille eräänlainen toteutuksen sovinnaisuus, jota ei sopinut erottaa kirjan konseptin sovinnaisuudesta, ja hiotussa taidekielessä viipyi jotain teennäistä, romaanihenkilöissä epätodellista ilmettä, vaikka niiden piti muistuttaman katujen kansalaisia.”

Vasta Flaubert yhdisti modernin havainnoinnin moderniin tyyliin. Totuusvaikutelman jahdissa edettiin hänen ohitseen dokumentteihin etenkin Goncourtin veljesten viitoittamaa tietä. Omilla tavoillaan tätä avautta jatkoivat karheampi Zola, hienostuneempi Daudet sekä seuraavan polven Bourget ja de Bonnières. de Maupassant kuvaa realistisen suuntauksen umpikujan, kun nuoret kirjailijat alkoivat uteliaan elämänasenteen sijasta kallistua velvollisuudentuntoisen omaelä-

mäkerran, ”Minän maalaustaiteen”, puoleen:

”Mutta kun sama sydän ei millään saata tarjota loputtomasti aiheita, vaikka sitä kaikilta kulmiltaan katsastaisi, kun kerran saman sielun spektaakkeli muuttuu kymmenosaisena kohtalokkaan yksitoikkoiseksi, he etsiytyivät todellisten kiihotusten ja tutkittujen hurmioiden kautta kohti neurooseja tuottaakseen sisälään poikkeuksellisen bisarreja ta-
juntuja, joita he sitten koettivat ilmaista poikkeuksellisen kuvaannollisilla, mielikuvituksellisilla ja hienosyisillä sanoilla.”

Näin oltiin de Maupassantin mukaan kokemassa paluu, degeneroituminen constantilaisen *Adolphin* maailmaan. Oltiin menetetty havainnoimisen kyky ja ote ympäristöön. Taannuttu kahta pahempaan sisäisten tunteiden tilitykseen, oman persoonallisuuden näytteillepanoon.

Viitteet

1. Faguet 1899, i. Vrt. Brunel et al 1972, 386: ”Vallankumous hävitti vanhan hallinto- ja elämänmallin. Uuden perustamiseen tarvittiin Ranskassa yksi vuosisata.”
2. Faguet 1899, i-ii.
3. Ks. *Histoire de la littérature française* 1988/2000, luku ”XXe siècle”.
4. Viimeistä lukuun ottamatta kaikki nämä kirjat mainitaan teoksessa Vertainen 1998. Artikkelissa esiteltävät kirjat ja kirjailijat kuvataan, ellei toisin viitata, pääosin siihen nojautuen ja kauttaaltaan sen sekä huhtikuussa 2002 käydyin opettavaisen ja hauskan keskustelun inspiroimana.
5. Constant 1804/1895, 172.
6. Constant 1804/1895, 161.
7. Constant 1815/1895, 355.
8. Constant 1804/1895, 187.
9. Faguet 1899, ii.
10. Constant 1804/1895, 158.
11. Taine 1868, 296-7.
12. Ks. *Histoire de la littérature française* 1988/2000, 465.
13. Stendhal 1831, II, 8 & 278 & I, luku VI.
14. Ks. Brunel et al 1972, 386-.
15. de Lamartine 1820, 85.
16. Valéry 1943, 269.
17. Valéry 1943, 262-3.
18. Hugo 1859-83, 13.
19. Sand 1846, 25.
20. Sand 1848, 585.
21. Ks. Renan 1848/1890, 75.
22. Sand 1851, 15-16.
23. Aikakausipuheen lisäksi ”miljöö” kuului niin Balzacin kuin Zolankin perussanastoon. Vrt. Renan 1848/1890, 190-3: ”Teoksen kauneutta ei pidä syynätä koskaan abstraktisti riippumatta sen synty-ympäristöstä. [...] Tietyin aikakauden tosi kirjallisuus maalaa ja ilmai-

see tuota aikakautta. [...] [Esimerkiksi] XVI vuosisadan kirjallisuus [...] on kytkettävä miljööseensä, XVI vuosisataan.”

24. Seuraavassa lähiluetaan kirjoitusta Zola 1871.
25. Valéry 1943, 269.
26. Seuraavassa lähiluetaan artikkelia Zola 1880.
27. Taine 1868, iv.
28. Renan 1848/1890, 149-50.
29. Renan 1848/1890, 55 & 63.
30. de Maupassant 1888, 60.
31. Seuraavassa lähiluetaan artikkelia de Maupassant 1889.

Kirjallisuus

- Honoré de Balzac 1842, *Avant-propos de la Comédie humaine*. Teoksessa *Ceuvres complètes*. III. Renaissance du livre, Paris 1911, 2869-73.
- Pierre Brunel et al 1972, *Histoire de la littérature française*. Bordas, Paris.
- Émile Faguet 1899, Introduction. Teoksessa *Histoire de la langue et de la littérature française*, toim. L. Petit de Julleville, VII. Colin, Paris.
- Histoire de la littérature française* (1988), toim. Daniel Couty. Larousse, Paris 2000.
- Victor Hugo 1859-83, *La légende des siècles*. Nelson, Paris 1934.
- Alphonse de Lamartine 1820-53, *Méditations*. Garnier Frères, Paris 1968.
- magazine littéraire*, janvier 2002, erikoisnumero: ”Hugo, deux siècles de légende”. (Sisältää lainatut artikkelit: Claude Duchet: ”Hugo, l’homme-siècle?”; Myriam Roman: ”La sensibilité du roman”).
- Guy de Maupassant 1888, Le roman. Teoksessa *Pierre et Jean*, toim. Bernard Pingaud. Gallimard, Paris 1982, 45-60.
- 1889, L’évolution du roman au XIXe siècle. Teoksessa *Pierre et Jean*, toim. Bernard Pingaud. Gallimard, Paris 1982, 234-9.
- Ernest Renan 1848, *L’avenir de la science*. 17. p. Calmann-Lévy, Paris 1922.
- George Sand 1846, *La mare au diable*. Internationale Bibliothek, Berlin 1922.
- 1848, Lettres au peuple. Première lettre: Hier et aujourd’hui. Teoksessa *Philosophie, France, XIXe siècle. Écrits et opuscules*, toim. Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit & Patrice Vermeren. Le livre de poche, Paris, 578-86.
- 1848/1851, *La petite Fadette*. Le livre de poche, Paris 1973.
- Stendhal 1831, *Le rouge et le noir. Chronique du XIXe siècle*. (Cetuvres) Hilsun, Paris 1931.
- Hippolyte Taine 1868, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*. 3. korj. p. Hachette, Paris. (1. p. *Les philosophes français du XIXe siècle*, 1857).
- Paul Valéry 1943, Rhumbs. Teoksessa *Tel quel*. Gallimard, Paris 1996.
- Tuija Vertainen 1998, *Ranskan kirjallisuuden historiaa. Esiromantiikasta postmoderniin*. Finn Lectura, Helsinki.
- Émile Zola 1871, Préface de l’auteur. Teoksessa *Les Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d’une famille sous le second Empire* (1871-93), toim. Colette Becker. Laffont, Paris 1991.
- 1880, Le roman expérimental. Ote teoksessa *Anthologie des préfaces de romans français du XIXe siècle*. Julliard, Paris 1964, 257-303.

Théophile Gautier

Muodista

Suomentajan alkusana

Théophile Gautier (1811–1872) oli ranskalainen kirjailija, jonka jälkimaailma muistaa lähinnä "l'art pour l'art"-periaatteen puolestapuhujana ja Baudelairen ystävänä. Gautier kirjoitti romanttisia runoja ja romaaneja sekä henkensä pitimiksi satakunta viihdekirjaa. Hän aloitti kuitenkin taidemaalarina. Esseen Muodista (De la mode, 1858) löysi grenoblelainen kirjastonhoitaja Laurent Heinrichs. Actes Sud -kustantamo julkaisi kirjoituksen pikku kirjaseksi vuonna 1993.

Tapani Kilpeläinen

Miksi pukeutumistaide on kokonaan hylätty räätälien ja ompelijoiden oikeille sivilisaatiossa, jossa asu merkitsee paljon, koska ilmaston ja moraalisten ajatusten vuoksi alastonta ei koskaan nähdä? Vaatteesta on modernilla aikakaudella tullut ihmiselle eräänlainen iho, josta hän ei luovu millään verukkeella ja joka on hänessä kiinni kuin eläimessä turkki, siinä määrin, että ruumiin todellinen muoto on meidän päivinämmekokonaan unohtunut. Jokainen, jolla on hieman suhteita maalareihin, ja joka sattumalta on astunut sisään ateljeehen mallin poseeraamisen aikana, on, siihen liikaa huomiota kiinnittämättä, kokenut kepeään vastenmielisyyteen sekoittuneen yllätyksen nähdessään tuntemattoman elukan, pöydälle asettautuneen koiras- tai naarassammakon. Hiljattain Keski-Australiasta tuotu ennennäkemätön eläinlaji ei eläintieteellisestä näkökulmasta ole varmasti odottamattomampi ja uudempi, ja yksi Jardin des plantesin häkeistä pitäisi toden totta varata kahdelle *homo* -sukuun kuuluvalla yksilöllä, koiraalle ja naaraalle, jotka on riisuttu keinotekoisesta nahastaan. Heitä tarkkailtaisiin

yltä uteliaina kuin kirahvia, aasianvilliaasia, tapiiria, vesinokaeläintä, gorillaa tai pussirottia.

Ilman antiikin veistotaiteen ihailtavia jäännöksiä ihmisen muodon perinne olisi kadonnut kokonaan. Näitä marmoreja ja pronseja tai niiden mukaan muotoiltuja kipsiveistoksia tarkkailemalla ja niitä alastomaan malliin vertaamalla taiteilijat onnistuvat vaivalloisesti toteuttamaan veistoksissa, korokuvissa ja tauluissa nähdyn ihanteellisen olennon. Onko näiden abstraktien hahmojen ja niitä katsovien pukeutuneiden katsojien välillä mitään suhdetta? Uskoisiko heidän kuuluvan samaan rotuun? Ei mitenkään.

Kaipaamme ikuisesti *alastonta*, joka on jopa itse taiteen periaate, koska ihminen ei voi kuvitella täydellisempää muotoa kuin oma muotonsa, Jumalan kuvan muoto. Ihmiskunnan nuoruudessa, kun runous ja taiteet puhkesivat kukoistukseen kuin älyllisen kevään kukat, Kreikan jumalallisessa ilmastossa alaston oli *luonnollinen* ja tuotti Fidiaksen, Lysippoksen, Kleomeneen, Agasiaan, Agesandroksen, Apelluksen, Zeuxiin, Polygnoteen kuten se myöhemmin tuotti Michelangelon ja renessanssin loistavat taiteilijat (sanaan *alaston* sisällyttämme kankaan, joka on alastomuuden välttämätön täydennys kuten harmonia melodian); mutta

tuolloin alaston ei enää ollut kuin sopimus; ihmisen näkyvä muoto oli asu.

Kuvanveistäjät ja maalarit valittavat tätä asiaintilaa, jota he tosin eivät voisi muuttaa, mutta muuntaa omaksi edukseen. He sanovat modernin asun estävän heitä tekemästä mestariteoksia; heidän mukaansa on mustien asujen, lyhyiden päällystakkien ja krinoliinien syytä etteivät he ole Tizianeita, Van Dyckeja ja Vélasquejeja. Silti suuret miehet ovat maalanneet aikalaisensa sellaisissa vaatteissa, jotka antoivat alastomuuden näkyä yhtä vähän kuin meidän vaatteemme, ja jotka, vaikka joskus olivatkin hienostuneita, olivat usein häpeällisiä tai kummallisia. Onko meidän pukeutumisemme sitä paitsi niin rumaa kuin ajatellaan? Eikö sillä juuri ole oma merkityksensä, jota antiikkisten ajatusten valtaamat taiteilijat eivät ymmärrä? Yksinkertaisella leikkauksellaan ja neutraalilla värityksellään pukeutumisemme antaa suuren arvon päälle, älyn tyyssijalle, ja käsille, ajattelun välineille tai rodun merkille; se pitää ruumiin alallaan ja osoittaa vaikutuksen tekemiseksi välttämättömät uhraukset. Kuvitelkaa Rembrandt kasvotusten mustiin pukeutuneen aikamme ihmisen kanssa; hän keskittäisi hieman ylhäältä tulevan valon otsalle, valaisisi toisen posken, upottaisi toisen lämpimään varjoon, panisi muutaman viiksi- ja partakarvan värisemään, värittäisi asun rikkaalla ja kuurolla mustalla, silittäisi kankaaseen suuren sipaisun halkeillutta valkoista, painaisi kaksi tai kolme kiiltävää pistettä kellonvitjaan, nostaisi kaiken esiin harmahtavasta, bitumilla glaseeratusta taustasta. Tämän jälkeen pariisilaisen frakki olisi teistä yhtä komea ja luonteenomainen kuin hollantilaisen pormestarin vartalonmukainen vaate tai tunika. Jos pidätte väripiirroksista, katsokaa Ingresin piirtämää herra Bertinin muotokuva. Eivätkö päällystakin tai housujen rypyt ole yhtä varmat, jalot ja puhtaat kuin kreikkalaisen sotilasvaipan tai toogan rypyt? Eikö ruumis elä proosallisten vaatteidensa alla kuten patsaan ruumis kankaan alla?

Meidän aikakautemme ihmisen tyyppillisiä piirteitä eivät enää ole kauneus ja voima. Tänään Antinous olisi naurettava. Pieninkin vipu suorittaa Alkideen lihastoimet. Ei pidä siis koristaa sitä, millä ei ole todellista merkitystä; kyse on vain raskauden, vulgaariuden, hienostumattomuuden välttämisestä ja ruumiin piilottamisesta kuoreen, joka ei ole liian suuri eikä liian tiukka, joka ei näytä linjoja tarkasti, joka on kaikille lähes samanlainen kuin naamiaisten domino. Ei kultaa, ei kirjailuja, ei näkyviä värisävyjä; ei mitään teatraalista: täytyy saada vaikutelma hyvin pukeutuneesta ihmisestä ilman, että jälkeensä muistaa ainoatakaan yksityiskohtaa hänen asustaan. Kankaan hienous, leikkauksen täydellisyys, kuosin viimeistely ja ennen kaikkea kaiken tämän hieno kantaminen muodostaa *arvokkuuden* [distinction]. Nämä vivahteet karkaavat ainakin useimmilta taiteilijoilta, koska he rakastavat eläviä värejä, ylenpalttisia ryppyjä, välkkyyden laskeutuvia kankaita, vartaloita joiden rintalihakset erottuvat selvästi, veistoksellisia hauislihaksia. He valittavat, ettei joku nuori hienostelija oikeasta käytä höyhenmyssyä ja tulipunaista takkia; ja he hämmästyvät maailman ihmisten sinnikkyyttä kantaa tätä niin surullista, niin vaisua, niin yksitoikkoista asua. On kuin kysyttäisiin, miksi Venetsiassa kaikki gondolit ovat mustia.

Mikään ei ole kuitenkaan helpompaa kuin erottaa näennäisessä yhdenkaltaisuudessa aatellisen gondoli porvarin gondolista.

Mutta, esimerkiksi, jos taiteilijoilla onkin perusteita nousta vastustamaan miesten asua, jonka he jättävät räätälien mielikuvituksen varaan sen sijaan että piirtäisivät sen itse, heillä ei ole mitään aihetta käydä naisten asua vastaan. Jos he menisivät useammin maailmaan ja haluaisivat yhden illan ajaksi luopua ateljee-ennakkoluuloistaan, he näkisivät, että tanssiaispukeutuminen tyydyttää vaikeimpiakin, ja että maalari, joka käsittelisi sitä historiallisesti ja tyylikkäästi, lakkaamatta silti olemasta tarkka, saavuttaisi kauneus-, hienostuneisuus- ja värivaikutuksia, joita hämmästyttäisiin. Tarvitaan koko väärän klassisen koulutuksen voima jotta voi olla vaikuttumatta hurmaavuudesta, jonka tarjoaa ooppera-ilta, salooniin istunut tai seisaallaan peilipöydän tai takan ääressä keskusteleva naisten ryhmä.

Kampaukset eivät ehkä koskaan ole olleet parempia: hiukset ovat laineilla, ne on tupeerattu, palmikoitu, kohotettu siiviksi, vedetty taakse, kiedottu nyöriksi todella upeasti. Pariisilainen kampa on kreikkalaisten saksien veroinen, ja hiukset alistuvat tottelevaisemmin kuin Paroksen tai Pentelikonin marmori. Katsokaa noita kauniita mustia hiusnauhoja, jotka näkyvät puhtaina viivoina kalpealla otsalla ja jotka diadeemin tavoin painaa otsalle nyöri joka lähtee nutturasta ja palaa siihen; tämä vaalea kruunu, jossa rakastunut vihuri näyttää värähtelevän ja joka muodostaa kuin kultaisen sädekehän valkoiseen ja ruusunpunaiseen päähän! Katsokaa millä maulla kerääntyvät niskaan nämä solmut, kiharat, itsensä ympärille kierretyt letit kuin Ammonin sarvi tai kuin joonialaisen pylväänpäähän voluutta! Oliko ateenalaisella kuvanveistäjällä tai renessanssin maalarella enemmän suloutta, nerokkuutta ja tyyliä? Emme usko.

Kun tähän saakka olemme puhuneet vain hiuksien järjestyksestä, mitä sanoisimme päättyessämme varsinaisiinampauksiin; haastamme taiteen keksimään parempaa. Joskus kampauksissa on kukkia, joissa kastepisarat värisivät avaten terälehtensä merenvihreässä, punaisessa tai vihreässä lehvisrössä; joskus taipuisia hentoja oksia, jotka laskeutuvat huolimattomasti olkapäille; tai sitten sekiinejä, helmistä tehtyjä hiusverkkoja, filigraanikuulista tehtyjä tai turkooseista muo-

toiltuja hiusneuloja, hiusten kanssa yhteen solmittuja kultaisia pieniä nauhoja, värillisten höyryjen kaltaisia keveitä höyheniä, kuin sateenkaaria, ruusunsydänten kaltaisiksi lehditettyjä rypistetyistä nauhoista tehtyjä solmuja, samettiverkkoja, kullattuja ja hopeoituja gazilloneja joiden jokainen laskos välkkyy valossa, vaaleanpunaisesta korallista tehtyjä vyyhtejä, ametiterttuja, rubiiniherukoita, kalliista kivistä tehtyjä perhosia, metallinhoitoisia lasikuplia, kovakuoriaisensiipiä, kaikkea tuoreinta, koketeinta, upeinta mitä mielikuvitus voi keksiä, ja kaikki tämä vailla ylilatautumista, vailla liioittelua, vailla irvokasta ahtamista, vailla naurettavaa ylellisyyttä, sopusoinnussa kasvojen ilmeen ja pään mittasuhteiden kanssa; jos Milon Venus heräisi eloon ja maailmannainen haluaisi lainata hänelle puseron, hän voisi mennä iltaan nykynaisen tavoin kammattuna. Mikä ylistys aikamme muodille!

Vaan krinoliini, sanotte te; vanteilla varustetut hameet, jousitetut mekot, joita korjataan kuin seppä kelloa kun ne rikkoontuvat, eikö se ole inhottavaa, vastenmielistä, taiteelle vastakkaista? Emme ole tätä mieltä: naiset, jotka pitävät kiinni krinoliinista vitseistä, ivakuvista, esityksistä ja kaikenlaisista häväistyksistä huolimatta, ovat oikeassa.

On hyvä, että he suosivat näitä avaria, topattuja, voimakkaita, laajasti katseelle levittyviä hameita niiden kapeiden hameiden sijasta, joihin heidän isoäitinsä ja äitinsä ahtautuivat. Tästä pyörivän dervissin helmojen tavoin laajenevien taitosten ylenpalttisuudesta vartalo tulee esiin hienostuneena ja hoikkana; ruumiin yläosa erottuu edullisesti, koko persoona muodostaa sulokkaan pyramidin. Tämä runsaiden toppausten massa on kuin jalusta povelille ja päälle, jotka ovat ainoat merkittävät ruumiinosat nyt kun alastomuutta ei enää sallita. Jos meille sallittaisiin mytologinen vertaus näin modernissa kysymyksessä, sanoisimme, että tanssiaisiiin pukeutunut nainen noudattaa antiikin olympolaista etikettiä. Korkeimmat jumalat kuvattiin torso alastomana; runsaslaskoiset kankaat peittivät heidät lanteilta jalkoihin. Tämän vuoksi on pukeutuessaan paljastettava rintakehä, hartiat ja käsivarret. Sama muoti on Jaavalla, jossa hovin edessä ei voi esiintyä kuin vyötärölle asti alastomana.

Oppineisuudesta ja pilanteosta huolimatta avokaulainen nuori nainen käsivarret paljaina, kertomallamme tavalla kammattuna ja vetäen perässään aalloittain antiikkista mohairia, satiinia tai taftia, kaksinkertaisine hameineen tai monine volangeineen näyttää meistä niin kauniilta ja niin hyvin pukeutuneelta kuin mahdollista, emmekä juurikaan näe mistä taide voisi häntä arvostella. Valitettavasti nykymaalareita ei ole olemassa; ne, jotka näyttävät elävän meidän aikakaudellamme, kuuluvat kadonneille kausille. Huonosti ymmärretty antiikki estää heitä tuntemasta nykyhetkeä. Heillä on valmis käsitys kauniista ja moderni ihanne on heille suljettu kirjain.

Vakavampi vastalause olisi krinoliinin yhteensopimattomuus modernin arkkitehtuurin ja kalustamisen kanssa. Naisien kantaessa koreja salongit olivat valtavia, ovet aukenivat kahtena suurena ovenpuoliskona, nojatuolit kiskoivat naisten käsivarsia eri suuntiin, vaunut ottivat helposti vastaan hameiden suuruuden; teatterin istuimet eivät muistuttaneet lipaston laatikoita. Hyvä on! rakennetaan salongit suuremmiksi, muutetaan huonekalujen ja vaunujen muotoa, hävitetään teatterit! Hieno! sillä naiset eivät luovu krinoliinista sen paremmin kuin riisijauheesta toisesta arkipäiväisen sanahelinän teemasta, jota ainoankaan taiteilijan ei käy muuntaminen.

Heitä luonnehtivan harvinaisen harmoniantajun avulla naiset ovat ymmärtäneet, että suuren laittautumisen ja *luonnollisen* hahmon välillä on eräänlainen riitasointu. Samalla tavoin kuin taitavat maalarit luovat ihon ja kankaan sopusoinnun keveiden kuultovärien avulla, naiset valkaisevat ihonsa, joka näyttäisi vähäiseltä mohairin, pitsien sekä satiinin rinnalla, ja antavat sille yhtenäisen sävyn, joka on parempi kuin nuo valkoisen, keltaisen ja roosan taonnat, jotka puhtaimmat värit tarjoavat. Tämän hienon tomun avulla naiset ottavat orvaskedelleen marmorin kiilteen ja poistavat väriltään tuon punertavan terveyden, joka meidän sivilisaatiossamme on karkeutta, sillä se edellyttää fyysisten halujen hallitsevan älyllisiä vaistoja. Ehkä jopa kevyt häveliäisyyden värähdys velvoittaa naiset laittamaan kaulalleen, olkapäilleen, povelleen ja käsivarsilleen tämän kepeän valkoisen tomun hunnun lieventämään alastomuutta ottamalla siltä pois elämän kuumat ja kiihottavat värit. Näin muoto lähestyy kuvanveistoa; se hengellistyy ja puhdistuu. Puhukaamme silmäväristä, jota sitäkin on kyllin moitittu: nämä korostetut piirteet pidentävät silmäripsiä, piirtävät kulmakarvojen kaaren, lisäävät silmien loistoa ja ovat kuin taidonnäytteitä joilla mestarit päättävät mestariteoksensa. Muoti on joka asiassa oikeassa.

Jos Veronesen kaltainen taiteilija maalaisi Oopperan portaat tai italialaisten eteisen kun maailman tai puolimaailman herttuattaret odottavat vaunujaan valkoisiin viittoihin, raidallisiin paksuihin takkeihin, karpännahkahartiaviittoihin, kaikkien maiden ihmeellisillä toppauksilla täytettyihin ja joutsenella reunustettuihin ulkoviittoihin kietoutuneina; pää kukkien ja timanttien tähdittämänä, käsine hieman kavaljeerin hihalla, kauneutensa, nuoruutensa ja ylellisyytensä kaikessa julkeudessa, niin saisitte nähdä, puhutaanko tuon taulun edessä pukeutumisemme köyhyydestä!

Suomenkos Tapani Kilpeläinen

TOMMI WALLENIUS

magazine litteraire

Ranskalainen Magazine litteraire voi nimensä puolesta vaikuttaa pelkältä kirjallisuuslehdeltä, mutta sen filosofinen anti on niin painava, että filosofian harrastajan on hyvä pitää lehteä silmällä. Ranskassahan filosofian ja kirjallisuuden suhde on historian saatossa ollut likeinen ja moniulotteinen. Yhtäältä valistuksesta alkaen filosofia on laskettu laajasti ymmärretyn ”kirjallisuuden” (littérature) alaan, minkä voi huomata vielä nykyäänkin vaikkapa etsiessä filosofisia teoksia ranskalaisen webbikirjakaupan sivuilta. Toisaalta ranskalainen filosofia on usein ollut leimallisesti kirjallisuutta siinä mielessä, että ”kirjailijan” ja ”filosofin” nykyisin vallitseva rajanveto on useassa tapauksessa ongelmallinen; tästä löytyy esimerkkejä niin valistusajalta (Voltaire, Direrot) kuin nykypäivästäkin (esim. Sartre, de Beauvoir, Camus, Bernard-Henri Lévy). Filosofia ymmärretään Ranskassa usein yhä muuksikin kuin puhtaaksi akateemiseksi oppiaineeksi, vaikka onhan se toki myös sitäkin.

11 kertaa vuodessa ilmestyvän *Magazine litteraire* (ML) jokainen numero on teemanumero. Lehden teemat ovat moninaisia, ne voivat keskittyä valottamaan yhtä kirjoittajaa, suuntausta, teemaa tai kielellis-maantieteellistä aluetta. Viime kuukausina noin joka toinen ML:n numero on teemansa puolesta painottunut vahvasti filosofiaan: Walter Benjamin (huhtikuu), nykypäivän Italia (maaliskuu), Gilles Deleuze (helmikuu), Victor Hugo (tammikuu), rock-kirjailijat (joulukuu), fenomenologia (marraskuu). Lehden alkuaajoista – ensimmäinen numero ilmestyi marraskuussa 1966 – viime vuosiin verrattuna näyttää filosofisen panoksen määrä vain kasvaneen. Filosofista näkökulmaa ja sisältöä löytyy myös niidenkin teemojen sisältä, jotka eivät otsikkonsa puolesta suoraan filosofiaan viittaa. Näin ollen esim. nyky-Italiaa käsittelevässä teemassa on mukana artikkeli jossa tutkitaan mitä uutta löytyy italialaisesta filosofiasta, Hugo-numerossa taas ei unohdeta tarkastella hänen filosofisia ulottuvuuksiaan.

Magazine litteraire uusin numero, *Les écritures du Moi* (toukokuu 2002), on järjestysluvultaan 409, joten vuosien

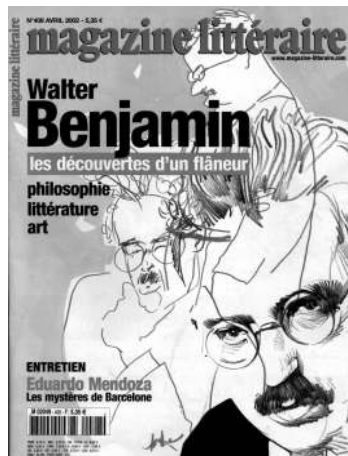
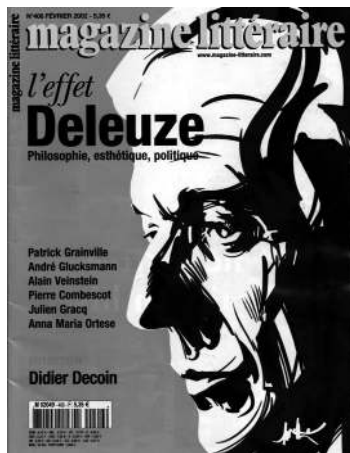
varrella varsin monet merkittävät filosofian klassikot ja nykyfilosofit ovat saaneet osakseen oman teemanumeronsa. 1900-luvun filosofiksi(kin) tituleeratavista kynäniekoista listalta löytyvät mm. Sartre, de Beauvoir, Bataille, Lévi-Strauss, Foucault, Heidegger, Lacan, Aron, Eco, Derrida, Althusser, Wittgenstein, Ricoeur ja juuri edesmennyt Bourdieu. Filosofian klassikoista teemanumeron aiheena ovat olleet esim. Rousseau, Nietzsche, Kant, Darwin, Marx, Descartes, Spinoza, Machiavelli. Tietenkin mukana on paljon ranskalaisen kirjallisuuden klassikkoja – Dumas, Flaubert, Balzac, Zola, Proust jne. – mutta myös muiden kielialuiden merkkihenkilöitä on muistettu (Shakespeare, Grass, Hemingway, Cervantès, Wilde, Borges, Dostojevski jne.). ML ei ole rajoittunut tarkasteluun vain jo manan maille painuneisiin henkilöihin vaan useat henkilöt on nostettu teeman arvoisiksi jo elinaikanaan.

Vaikka teemat ovat tietenkin usein Ranska-painotteisia, myös muiden kielialueiden kirjallisuus ja kulttuuri ovat esillä. Näin teemojen joukosta löytyy vaikkapa Prahan, Portugalin,

arabialaisen maailman, Yhdysvaltojen, Neuvostoliiton tai Kiinan kirjailijoita esittelevät numerot. Kirjallisuuden käsittely ei ole rajoittunut vain kansakunnan kaapin päälle nostettuihin mahtimiehiin, vaan tarkasteltavana ovat myös populaarimmat tyylilajit; mm. dekkarit, scifi sekä sarjakuva ja eroottinen kirjallisuus.

ML:n numeroiden sivumäärä on yli sata, ja teema vie tästä noin puolet. Koska artikkelit eivät ole mämmuttipitkiä, jokaiseen teemaan on saatu mahtumaan parisenkymmentä eri kirjoittajien näkökulmaa. Näkökulmien runsaus tekeekin teemoista antoisia samalla sekä yleissivistystään paikkaaville että myös aiheeseen erikoistuneellekin lukijalle. Jutut ovat usein yliopistoihmisten kirjoittamia, mutta raskaat viiteapparaatit on säästetty toisiin julkaisuihin.

Kirjoittajat ovat pääasiassa ranskalaisia ja ranskalaiselta kielialueelta, mutta poikkeuksiakin on. Esimerkiksi Fenomenologia-numerossa (ML 403) kirjoittaa Suomessakin vierailut filosofi Dan Zahavi, joka rohkaisee artikkelissaan analyttistä ja fenomenologista filosofiaa käymään suurempaa keskustelua, sillä se olisi



molemmille hedelmällistä. Zahavin esimerkit osoittavat, että erityisesti nykyiselle analyttiselle filosofialle olisi hyödyllistä tutkia mitä fenomenologit ovat monista analyttisen filosofian kentällä viime aikoina ajankohtaisiksi nousseista kysymyksistä jo mietineet. Fenomenologian vaarana on taas ollut Zahavin mukaan liiallinen käpertyminen fenomenologian mestareiden loputtomiin selittelyihin. Muiden traditioiden kohtaaminen auttaisi fenomenologiaa todistamaan elinvoimaisuutensa ja osuvuutensa myös tänä päivänä. Tosin toisaalla samassa numerossa François-David Sebbah toistaa muidenkin ranskalaisten korostamaa huomiota, että fenomenologia ei ole Ranskassa kuivunut vain historiallisen tutkimuksen kohteeksi vaan se on ollut erityisen kukoistava ja kehittyvä sekä moni-ilmeinen traditio.

Jokaisen *Magazine littéraire* -numeron toisessa suuressa osastossa, kirja-arvosteluissa, esitellään ranskankielisiä – ja ranskannettuja – kuukauden kirjajulkaisuja varsin kattavasti; esseistä dekkareihin. Kirja-arvosteluosuus tarjoaa hyvän läpileikkauksen Ranskassa julkaistaviin

kirjoihin, vaikka siihen ei toki aina filosofisia teoksia osukaan.

Sen sijaan lehdessä silloin tällöin ilmestyvissä teemojen ulkopuolisissa haastatteluissa filosofit esiintyvät tiheään. Viimeksi haastattelussa ovat olleet naapurimaiden tuotteliaat filosofit Peter Sloterdijk (*ML* 407) ja Gianni Vattimo (*ML* 402). Sloterdijkin trilogian *Sphären* ensimmäinen osa *Blasen* on juuri käännetty ranskaksi, joten tässä haastattelussa lähdetään liikkeelle tuon teoksen ideoiden kautta, mutta käsitellään myös pari vuotta sitten kohua herättäneen *Das Menschentreibhaus* -tekstin teemoja. Nykyään myös eurokansanedustajana tunnetun Vattimon haastattelussa keskitytään analysoimaan ja syventämään hänen esseessään *Fare Gustizia del Diritto* esittämiä ajatuksia nihilistiselle ajattelulle perustuvasta oikeudesta ja oikeudenmukaisuudesta.

Jokaisen lehden alkuosassa on monensortin pikku-uutisia kirjallisesta maailmasta, ja muutamia veikeitä vakiopalstoja. *ML* on kautta linjan ammattimaisesti toimitettu sekä taitettu huolellisesti ja tyylikkäästi. Huomionarvoisa on ranskalaisten tapa ottaa intellektuelleista valokuvia, joissa

heidät saadaan näyttämään vakavastiotettavan arvokkailta ja vastaananomattoman fiksuilta. Tämä on varmasti tärkeä tekijä ylläpidettäessä mielikuvaa ranskalaisen hengenelämän korkealentoisuudesta.

Lehden internetsivuilta (www.magazine-litteraire.com) löytyy mm. valikoima arkistoituja artikkeleita, lyhyitä kirjaesittelyjä, lista lehden teemoista ensimmäisestä numerosta alkaen sekä lista vielä saatavilla olevista irtonumeroista. Paperilehteä *ML:n* nettitarjonta ei korvaa, mutta se tarjoaa pieniä maistiaisia.

ARNE NEVANLINNA

Satumaa

Vuosituhanen kallistuessa kohti loppuaan suomalaiselle arkkitehdille kävi kutsu tulla puoleksi vuodeksi Amerikkaan, St. Louisin kaupunkiin, vierailevaksi professoriksi sikäläiseen arkkitehtikouluun. Aiheena eivät olleet hänen omat ansionsa, vaan väärinkäsitys siitä, että kaikki suomalaiset arkkitehdit ovat saaneet Eliel Saarisen, Eero Saarisen ja Alvar Aallon taikamanttelit syntymälahjakseen.

Ylpeästi hänelle kerrottiin kaupungin kukoistuskaudesta vuosisadan alussa. Silloin pidettiin olympialaiset ja maailmannäyttely, silloin rakennettiin nyt yliopiston käytössä olevat rakennukset. Surullisena hän kuunteli kuinka Chicagon mafianousukkaiden usko rautatiehen, teollisuuteen, teurastukseen ja loistavaan tulevaisuuteen syrjäytti St. Louisin omistajaperheiden uskon siipiraslaivaan, puuvillaan, orjatyöhön ja loistavaan menneisyyteen.

Hän asui suuren hotellin kolmannessatoista kerroksessa, kyltin mukaan neljännessätoista, sillä kukapa nyt kolmannessatoista suostuisi asumaan, vaikkei taikauskoinen olisikaan. Suoraan hänen ikkunansa alapuolella oli muurein eristetty alue. Siellä olivat kaupungin mahtimiehet aikanaan asuneet, komeissa huviloissaan, pyssymiesten vartioiman portin suojassa, kaukana joesta ja orjien jälkeläisistä.

Eräänä keväisenä aamuna hän poikkesi uteliaisuuttaan alueelle. Portti oli auki eikä vartiokopissa näkynyt ketään, tietenkään, sillä olihan kyseessä demokraattinen asuntoalue, josta kuka tahansa saattoi ostaa talon kunhan vain rahat riittivät.

Siinä mietteissään kävellessään, kuinka ollakaan, hänen vasen kenkänsä upposi vastalevitettyyn betonivelliin. Remonttimies pyyteli anteeksi, väläytti Louis Armstrong-hymyn ja lohdutteli, että kyllä se lähtee vedellä ja harjalla ihan helposti, ja jollei lähde niin tuossa kulman takana on serkkupoika Joen omistama suutarinliike. Epäonnistuttuaan puhdistusyrityksissään professori jätti operaation Joen huoleksi ja ajatteli, kuinka paljon ystävällisempiä

amerikkalaiset ovat kuin jurot suomalaiset.

Aikanaan professori sai kutsun illalliselle mahtimiehen luo, ei taaskaan omista ansoistaan, vaan koska niin oli tapa. Tilaisuus oli häikäisevä. Daamit ja herrat pöyhistelivät juhla-asuissaan, juvelit ja päärlyt säihkyivät, hopeaveitset ja -haarukat kiilsivät, kristallikruunut ja -lasit kimalisivat, pöytä- ja lautasliinat hohtivat. Vieraiden takana seisoivat frakkiin ja valkeisiin hansikkaisiin puettu mustien tarjoilijoiden ryhdikäs rivistö.

Professori oli jättänyt juhlatamineet Suomeen siinä uskossa, että kukapa nyt sellaisia demokraattisessa Amerikassa tarvitsee. Niinpä hänen juttunsa ohitettiin hajamielisellä välinpitämättömyydellä, merkitsevillä katseilla, olan tai kulmakarvojen kohautuksilla, taivaaseen katsomisilla tai äännettömyydellä, kunnes hän tuli kertoneeksi käynnistään aidatulla alueella. Tämä kiinnosti seuruetta suuresti.

Uskomatonta, sanoi mahtimies, kävittekö todella aidatulla alueella? Kyllä kyllä, vastasi professori. Voittekö todistaa sen? Jalkakäytävältä löytyy minun vasemman kenkäni jälki, vakuutti vieras. Menkäämme yhdessä katsomaan puhuuko hän totta, huusi seurue. Mikäpä siinä, myönteli professori ja ajatteli, että ehkä tällaiset pilat kuuluvat paikalliseen juhlaperinteeseen.

Livrepukuiset palvelijat auttoivat soopeliviittoihinsa kääriytyneet daamit ja silinterihattuihinsa sonnustautuneet miehet vaunuihin ja muljauttivat valkoisia silmämuniaan. Livrepukuiset kuskit maiskauttivat negroidisia huuliaan ja heilauttivat helmikoristeisia

piiskojaan. Ja kohta kavioiden rytmikäs kopse täytti öisen St. Louisin.

Perillä, sen jälkeen kun kesken uniaan herätetty vartiomies oli tunnistanut mahtimiehen, avannut portin ja jäykistynyt asentoon, professori johdatti seurueen paikalle, otti vasemman kengän jalastaan ja asetti sen painaumaan. Ne eivät sopineet toisiinsa. Voi ei, huudahti professori ja löi otsaansa, tämä on tietysti ykköskenkä, kakkoskenkä on puhdistettavana suutarilla. Mikä hänen nimensä on, kysyi mahtimies rypistäen tuuheita kulmiaan. Joe, vastasi professori. No problem, huusi seurue, kyllä me tiedämme missä Old Joe majailee.

Ajettuaan pari mailia kohti itää he saapuivat suutarin asunnolle, joka oli valkoisten hylkäämä talo valkoisten hylkäämällä alueella, ryskyttivät ovea, hätistivät säikähtäneen vaimon ja kesken uniaan herätetyt kahdeksan lasta nurkkaan ja komensivat Joen nousemaan pukille kuskin viereen. Mutta en minä voi herrasväen kanssa yöpaidassa ja sukkaillani lähteä, valitti suutari, enkä minä ihan selväkään ole, tuli maistettua... Kyllä voit, huusi seurue, ja jollet tottele saat maistaa selkäsaunaa, eikä suinkaan helmikoristeisella piiskalla, vaan solmukoristeisella ruoskalla, joka on aina muknamme sinun kaltaisiasi lurjuksia varten.

Seurue humaltui kuohuvasta evässampanjasta samaa tahtia kuin suutari ja professori raitistuivat viileästä yötuulesta. Joe haki hyllystä kengän, jonka lapussa luki white and bald, ja ojensi sen mahtimiehelle. Suutari on tehnyt tehtävänsä, suutari jääköön tänne, huusi seurue.

Livrepukuiset palvelijat auttoivat soopeliviittoihinsa kääriytyneet daamit ja silinterihattuihinsa sonnustautuneet herrat vaunuihin ja muljauttivat valkoisia silmämuniaan. Livrepukuiset kuskit maiskauttivat negroidisia huuliaan ja heilauttivat helmikoristeisia piiskojaan. Ja kohta kavioiden rytmikäs kopse täytti öisen St. Louisin.

Paikan päällä kenkää verrattiin taas painaumaan. Sopii kuin valettu, huusi seurue, professori oli oikeassa. Hiljaa, jylysi mahtimies, ja rypisti tuuheita kulmiaan. Kertaakaan emme ole kuulleet hänen kiittävän meitä tilaisuudesta nauttia maailman rikkaimman maan elintasosta ja maailman demokraattisimman maan vapaudesta, vaikka on itse kotoisin itäeurooppalaisesta kehitysmaasta. Sen sijaan hän on jatkuvasti esittänyt meille outoja kysymyksiä.

Kerro heti minkälaisia, huusi seurue.

Hän kutsui Alvar Aaltoa snobiksi, vaikka me pidämme häntä maailman parhaana ulkomaisena arkkitehtina. Hän vertasi hotellia ja Moskovan yliopistoa toisiinsa, vaikka meidän arkkitehtuurimme on urauurtavaa rationalismia ja heidän arkkitehtuurinsa taantumuksellista stalinismia. Hän väitti ettei yliopistossa ole mustia opiskelijoita, vaikka heitä on ainakin kaksi. Hän päivitteli kaupunkisuunnitteluviraston pienuutta, vaikka työntekijöitä on ainakin kuusi. Hän ihmetteli julkisen liikenteen puuttumista, vaikka Amerikassa kaikilla on oma auto. Hän kysyi miksi moottoritiet halkovat keskikaupunkia eivätkä kierrä kehää kuten Euroopassa, vaikka näin me pääsemme perille paljon nopeammin. Hän säällitteli vanhan keskustan rappeutumista, vaikka syypäitä ovat

kulkutaudin tavoin leviävät slummit. Hän käveli mustien asuntoalueiden läpi, vaikkei autossa ollut mitään vikaa. Hän sanoi thank you kun tarjottiin ruokaa, kaadettiin viiniä tai korjattiin astioita, vaikka tarjoilija oli musta.

Kerro lisää, huusi seurue.

Hän sanoi aamuisin itsepintaisesti good morning, vaikka tietää vallan hyvin että oikea tervehdys on how are you doing.

Ei voi olla totta, huusi seurue.

Hän tunkeutui aidatulle alueelle, vaikka hän tietää vallan hyvin että minä olen kieltänyt sen.

Anteeksiantamatonta, huusi seurue.

Professori avasi suunsa puolustautuakseen, mutta mahtimies keskeytti hänet, siirsi katseensa etäisyyteen ja pani kätensä sydämelle. Ken ei ole meidän puolellamme, on meitä vastaan, so help me God.

Professori on tehnyt tehtävänsä, professori jääköön tänne, huusi seurue.

Livrepukuiset palvelijat auttoivat soopeliviittoihinsa kääriytyneet daamit ja silinterihattuihinsa sonnustautuneet herrat vaunuihin ja muljauttivat valkoisia silmämuniaan. Livrepukuiset kuskit maiskauttivat negroidisia huuliaan ja heilauttivat helmikoristeisia piiskojaan. Ja kohta kavioiden rytmikäs kopse täytti öisen St. Louisin.

Sitä chicagolaisten on by the way ihan turha kehua omaksi keksinnökseen, että jalkoihin valetaan betonimöhkäle ja mies upotetaan jokeen. Meillä St. Louisissa näin tehtiin jo ennen kuin Jimmy Hoffa oli edes syntynyt. Mutta ei milloinkaan ilman painavaa syytä.

Mozartin Kegelstatt-trio venäläisen nukken tapaan

Kolme ydintahtia ja maailmanrakenne

Igor Stravinski sanoo kuuluisien Norton-luentojensa johdannossa: ”Ilmiöiden todellinen hierarkia, kuten suhteidenkin, aktualisoituu ja saa muodon aivan muualla kuin sovinnainten luokittelujen tasolla”.

Esimerkiksi asioiden erotteleminen ”ensisijaisiin ja toisarvoisiin” tai ”pää- ja sivuasioihin” johtuu vain käytännöllisestä välttämättömyydestä – eli tasan samasta tarpeesta, mikä Lichtenbergin mukaan pakottaa postuloimaan minän.

Stravinski puhuu kuitenkin hierarkiasta, joka sanakirjan mukaan tarkoittaa (papiston) arvoasteikkoa, ankaraa arvojärjestystä. Haistan nimenomaan siinä sovinnainta luokittelua; pahaiseen apupappiin ja ylhäiseen piispaan ei nyt ainakaan ensi ajattelemalta tule soveltaneeksi teesiä, jonka mukaan ensimmäiset tulevat viimeisiksi ja viimeiset ensimmäisiksi.

Yhtäkaikki Stravinskin huomio on mieltä kiinnostava. Tulen heti sen yhteydessä ajatelleksi matemaattista, suorakulmaista, siistiä ja selkeää koordinaatistoa, jonka taustalla väikkyy se todellinen (käyräviivainen?) koordinaatisto ... ikään kuin sovinnaisesti luokitteleva ilmiö kätkeysi taakseen asian sinänsä, kantilaista vokabulaaria käyttäkemme.

Tarkastelkaamme kahdesta näkökulmasta Mozartin ns. Kegelstatt-

trioa klarinetille, alttoviululle ja pianolle, jonka säveltäjä ihan oikeasti kai laati keilatessaan klarinetistiystävänsä Anton Stadlerin kanssa.

Perinnäisen muotoanalyysin mukaan trio jakaantuu kolmeen osaan. Ensimmäinen osa (*Andante*) on tulkittavissa sonaattimuodoksi; huomiota tosin kiinnittää, että pää- ja sivuteema ovat selvästi sukua toisilleen ja että ns. kehittely on lyhyt, muutaman tahdin mittainen. Toinen osa (*Menuett*) noudattaa aivan normaalia ABA-kaavaa eli keskellä sijaitsevan Trion jälkeen alkujakso toistetaan, ei sentään ihan yksi yhteen. Kolmas osa (*Allegretto*) on taas tyypillinen rondo, jossa tietty teema aika ajoin pullahtaa järkkymättä esiin, olivatpa sivuepisodioiden houkutukset kuinka hiveleviä tahansa.

Muotoanalyysi kertoo triosta vallan päteviä ja hyödyllisiä asioita, mutta olisin silti taipuvainen liittämään sen sovinnainten luokittelujen kategoriaan. Tämä nimenomainen trio näet aukeaa todelliseen merkitykseensä aivan muuta kautta eli sisäkkäisenä rakenteena, kertomuksina kertomuksissa, näytelminä näytelmissä, *As You Like It*.

Nyt tulee tietysti mieleen Hamlet ... mutta ennen kaikkea venäläinen ajattelutapa. Nukken sisältä löytyy aina

uusi nukke ja jos pienimmän nukken sisältä ei löydykään mitään, lapsi parahtaa itkuun. Ennakkovaroitukseksi ja -lohdutukseksi: Mozartin trion sisimmässä ei ole tyhjää, vaan jopa jonkinmoinen Nukkien Nukke.

Tässä on hyvä palauttaa mieleen Vladimir Nabokovin verrattomia Gogol-mietteitä – esimerkiksi tulkinta Kuolleiden sielujen päähenkilön Tshitshikovin matka-arkun kuvauksesta. Arkku kuoritaan auki omistajansa sielunkerrostumien tahdissa; sisinnä on rahalipas, Tshitshikovin sydän, jota avataan ja suljetaan aina niin sai(tai)turimaisen vikkellästi, ettei pirukaan ota selvää, mikä on systolea, mikä diastolea.

Ruvetkaamme siis purkamaan trion sisäkkäistä rakennetta. Teos on kolmiosainen, mutta se ei ole olennaisesti kolmen osan jono. Ääriosien sävellaji on Es-duuri, väliosan taas B-duuri. Onkin luontevaa tulkita niin, että Es-duuri luonnehtii pääkertomusta ja väliosa on ”kertomus kertomuksessa”, upotus (*mise en abime*), jonkalaisia kirjallisuudessa tavataan tuon tuostakin.

Totesimme väliosan noudattavan normaalia ABA-kaavaa, mutta nyt kiinnittää huomiota, että tämä kaava toistaa teoksen sisäkkäisen kokonaiskaavan eli pääkertomuksen

(*Es-duurissa*) ja sen keskellä olevan ”kertomuksen kertomuksessa” (*B-duurissa*). Väliosan pääkertomus on siis B-duurissa, ”kertomus kertomuksessa” taas g-mollissa. Tällaista kaavan sisäkkäistä toistumista kutsutaan matematiikassa tunnetusti kultaiseksi leikkaukseksi, joka jatkuu periaatteessa ad infinitum.

Taiteessa leikkausta ei voida käytännössä jatkaa loputtomiin (fysiikassa voitaisiin kyllä jos haluttaisiin). Mutta Mozart tekee Kegelstatt-trionsa ytimessä hämmästyttävän, jäljittelemättömän tempun: kolmen tahdin mitassa hän paljastaa maailman rakenteen eli tekee tyylipuhtaan näkökulman vaihdoksen juuri päinvastaiseksi.

Tarhoitan seuraavaa: jos nämä kolme tahtia ilmaisevat maailman rakenteen, koko Kegelstatt-trio on upotus tässä samaisessa maailmassa samalla kun (tämä samainen) maailma on upotus Kegelstatt-triossa. Eli päinvastaiset näkökulmat ovat yhtäaikaa voimassa, aivan niin kuin reikä oli sukassa ja sukka puolestaan reiässä -kolumnissani (*niin & näin* 3/2001).

Kysymys on siis suhteellisuusperiaatteesta, jonka mukaisesti muuan musiikkikappale, *mirabile dictu*, haastaa tasaveroiseen peliin koko maailmankaikkeuden.

Kerrataanpa vielä. Kegelstatt-trio kaikkineen on siis kertomus Es-duurissa, josta pulpahtaa upotuksena esiin ”kertomus kertomuksessa” B-duurissa. Tämä taas on kertomus, josta pulpahtaa upotuksena esiin ”kertomus tässä kertomuksessa” g-mollissa. Ja, vihdoin, ”kertomuksena tässä kertomuksessa” pulpahtavat esiin nuo kolme tahtia varsinaisena ydinupotuksena ja näkökulman totaalisenä kääntäjänä.

Sivumennen: kun kuulen näitä kolmea tahtia soitettavan, näen sieluni silmin Kaikkivaltiaan syvissä mietteissä ennen luomistyön alkua. ”Jos teen kaaoksesta kosmoksen, asiahan olisi kertaheitolla selvä. Mutta minoin rationaalisuus ei oikeastaan ole minun alaani; kilpaillit siis kaaos ja kosmos alati ylivoimalla eli jatkukoon luominen hamaan ikuisuuteen asti.”

Käsitykseni mukaan maailman rakennetta hallitsee suhteellisuusperiaate eli päinvastaisen näkökulmien voimassaolo yhtäaikaa. Miten tämä ilmenee näissä kolmessa tahdissa, jotka olen asettanut niin paljon haltijaksi?

Musiikkiterminologiaan kummemmin turvautumatta riittänee ohje: millä viivastolla (kolmesta mahdollisesta) näettekin musiikin liikettä (ylös tai alas), huomaatte, että

yhtäaikaa liikkuu (*trioleina*) vain kaksi ääntä (*motiivia*) siten, että toisen suunta on ylöspäin, toisen taas alaspäin. Juuri tässä mielessä toteutuu päinvastaisen näkökulmien voimassaolo yhtäaikaa (musiikissa puhutaan tällöin kontrapunktista). Motiivit voivat asettua ”päällekkäin” kumminpäin tahansa, mikä merkitsee näkökulmien tasa-arvoa.

Itse asiassa, mihin vain katseensa kääntää, huomaa suhteellisuusperiaatteen toteutumia. Näin äskettäin Henrik Ibsenin Villisoran Kellariteatterin intensiivisenä esityksenä.

Draamaa luo mm. kysymys Hedvig Ekdalin polveutumuksesta eli onko hän Hjalmar Ekdalin vai vanhan Werlen tytär. Sovinnaisen luokittelun näkökulmasta hänen täytyy olla jomman kumman jälkeläinen ja yleisesti suosituin syyllinen on Werle.

Mutta Ibsen antaa vihjeitä myös Hjalmarin suuntaan, lähinnä tyttären perinnöllisen silmänsairauden suhteen. Draaman tehon kannalta onkin täysin yhdentekevää, kuka todella siitti Hedvigin, olkoonkin, että kaksi miestä uskoi tehneensä näin.

No, mitäs muuta tämä on kuin vastakkaisten näkökulmien tasa-arvoa, voimassaoloa yht’äikää.



Simo Knuuttila: Delikaatti ajattelijaa

KAI ALHANEN JA TUUKKA PERHONIEMI
KUVAT MARIA LÄHTENMÄKI

Simo Knuuttila on jännittävä. Akatemianprofessorina toimiva Knuuttila osaa puhalttaa innostavan hengen keskiajan teologisiin kysymyksiin ja antiikin logiikkaan kuin muihinkin filosofian historian kysymyksiin. Hiljattain hän kertoi radiossa vitsejä arabifilosofi Avicennasta. Myös kirjoja pursuavassa työhuoneessaan Knuuttila paljastuu hauskaksi ja samalla teräväksi ajattelijaksi. Hän saattaa äityä selvittämään esimerkiksi keskiajan modaalisylogismien kiemuroita poikamainen hymy kasvoillaan. Tarpeen tullen hän siteeraa ulkomuistista Platonia, Aristotelesta tai jotain skolastiikan auktoriteeteista, suomeksi, kreikaksi tai latinaksi.

Knuuttilan innostukseen yhdistyy historiallinen tarkkuus ja hienostunut pyrkimys löytää menneisyydestä nykyelämälle tärkeitä ajatuksia. Nämä kiinnostavat mielessään Knuuttila on tutkinut länsimaisen filosofian ja teologian historiaa jo 30 vuotta. Keskeisen sijan hänen tutkimuksissaan ovat saaneet modaalikäsitteiden eli välttämättömyyden ja mahdollisuuden jne. tarkastelu sekä tunteita koskevat historialliset teoriat. Vaikka aiheet voivat vaikuttaa kuivilta, ei tarvit-

se viettää kuin muutama hetki Knuuttilan seurassa, niin ne alkavat tuntua erinomaisen mielenkiintoisilta ja hedelmällisiltä filosofisilta kysymyksiltä.

Hämmästyttävien piirteiden Knuuttilassa on se, että hän saa kaiken tuntumaan kovin helpolta: opetellaan vähän kieliä, kaivellaan esille anonyymejä traktaatteja 1200-luvulta ja kirjoitetaan aatehistoriaa entistä parempaan järjestykseen. Erityisen mielenkiintoista Knuuttilan tutkimuksissa on nimittäin ollut moderneiksi kutsuttujen ajatusten löytyminen jo 1300-luvulta ja siten uuden ajan alun siirtäminen aatehistoriallisesti 300 vuotta totuttua aikaisemmaksi.

Kansainvälisen tutkimustoiminnan lisäksi Knuuttila paljastuu antiikin klassikkoteosten suomennosten takaa. Hän ollut mukana Platonin teosten suomennostyössä ja johtaa Aristoteleen teosten suomennostyötä. Knuuttila johtaa Suomen akatemian mielen historian tutkimusyksikköä, joka on aloittanut toimintansa tänä vuonna. Yksikkö tutkii teorioita mielen rakenteesta ja toiminnasta antiikin, keskiajan ja uuden ajan alun filosofiassa. Hän on myös julkaissut

runsaasti kirjoituksia sekä Suomessa että ulkomailla. Hän on toimittanut useita kansainvälisiä tutkimusalansa teoksia ja toimii sarjan The New Synthese Historical Library päätoimittajana sekä kansainvälisen tutkimusverkoston Early Modern Thought (The European Science Foundation) puheenjohtajana.

Simo Knuuttilan valikoitu bibliografia:

- Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (ilmeystyy)
- Järjen ja tunteen kerrostumat* (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 215, Helsinki, 1998)
- Modalities in Medieval Philosophy* (Routledge, London – New York, 1993)
- Aristoteles (käännös ja selitykset), *Nikomakhoksen etiikka* (Gaudeamus, Helsinki, 1989) ja *Ensimmäinen analytiikka* (Gaudeamus, Helsinki, 1994)
- Modern Modalities* (toim., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988)
- Logic of Being* (toim. Jaakko Hintikan kanssa, Reidel, Dordrecht, 1986)
- Reforging the Great Chain of Being* (toim., Reidel, Dordrecht, 1981)

Keskustelu Simo Knuutilan kanssa **Jumalasta, logiikasta ja rakkaudesta**

Miten käyttämämme käsitteet ovat muuttuneet historian saatossa? Entä onko käsityksemme tunteista pysynyt samana halki vuosisatojen? Haastattelimme akatemiaprofessori Simo Knuutilaa selvittääksemme miten antiikin ja keskiajan filosofia on vaikuttanut käsityksiimme järjestä ja tunteista..

**KAI ALHANEN JA TUUKKA PERHONIEMI
KUVAT MARIA LÄHTEENMÄKI**

Haastattelijat: *Merkittävä osa kirjoituksiasi koskee keskiajan ajattelua ja filosofiaa. Mikä tekee keskiajan tutkimisesta mielenkiintoista?*

Simo Knuutila: Olen tutkinut aika paljon myös antiikin filosofiaa. Keskiajan filosofiaa ei eurooppalaisessa perinteessä voi tutkia ilman antiikin filosofiaa, koska keskiajan filosofia perustuu niin paljon antiikin tekstien kommentointiin. Filosofian historiassa kiinnostus yleensä liittyy siihen, miten filosofia eroaa tieteestä. Kun tiede etenee, se unohtaa mitä on tehnyt aiemmin, mikä on tavallaan tieteelle eduksikin. Filosofia ei tee näin. Eurooppalaisessa perinteessä se keskustelee klassikoiden ja niiden keskeisten tekstien kanssa, jotka ovat tarpeeksi elinvoimaisia pysyäksään keskustelussa mukana. Filosofia on keskustelemaa toimintaa ja se sisällyttää tähän suuren osan perinnettään. Historiallisten filosofien tekstien keskustelu ihmisenä olemisen ehdoista koskee paljolti kysymyksiä, jotka ovat samat joka sukupolvelle. Keskiajalla antiikin perintö tuli eurooppalaiseen filosofiseen keskusteluun latinankielisten käännösten

kautta. Samaan aikaan käännettiin latinaksi myös islamin filosofien keskeiset teokset. Nämäkin tekstit pohjautuivat antiikin tekstien tutkimiselle. Antiikin ja keskiajan filosofia on filosofisille henkilöille tietysti ensisijaisesti kiinnostavaa samasta syystä kuin mikä tahansa hyvä ja vakava filosofia.

Historiallisesta näkökulmasta keskiajan filosofiaan liittyy eräitä mielenkiintoisia erityispiirteitä, joista yksi oli halu irtautua eräistä antiikin ajattelutavoista sen jälkeen, kun ne olivat tulleet tutuiksi 1200-luvulla. Eräät myöhäiskeskiajan ajattelijat halusivat pitää itseään moderneina ja katsoa, minkälaisia perustavia oletuksia antiikin filosofiasa tehdään ilman, että niitä voisi pitää sitovina. Tällainen kohtalaisen iso murros ajoittuu nimenomaan myöhäiskeskiajalle. Tätä osaa keskiajan filosofiasta voi sanoa modernien ajattelutapojen syntykontekstiksi. Usein ajattelemme, että keskeiset modernit ajattelutavat syntyivät 1600- ja 1700-luvulla. Näyttää kuitenkin siltä, että useat näistä syntyivät jo 1300-luvun yliopistofilosofiassa. Ajattelutapojemme ymmärtäminen kasvaa,

kun tiedämme, miten ne ovat syntyneet jossakin historiallisessa kontekstissa. Kun filosofiasa halutaan tarpeeksi perustavalla tasolla selvittää, miksi ajattelemme jollakin tavoin, on usein hyödyllistä tarkastella myöhäiskeskiajan filosofiaa.

Mikä merkitys keskiajan filosofian tutkimuksella on nykyajattelulle?

SK: Jos ajatellaan, mitä filosofia akateemisena oppianeena on ja miksi filosofinen kulttuuri on olemassa, sen yksi keskeinen teema on pyrkimys syventää asioiden ymmärtämistä. Filosofian ei ole reaalitiede. Filosofialle tyypillistä on asioiden lähtökohtien tarkasteleminen. Se selvittää kognitiivisten järjestelmien perusoletuksia ja sillä tavoin lisää tietoisuuttamme siitä, miksi ajattelemme niin kuin ajattelemme. Tätä voi tehdä kahdella tavalla. Ensinnäkin, tieteellisessä kielessä ja arkikielessä on esimerkiksi mahdollisuuden, välttämättömyyden ja mahdottomuuden käsitteitä, joita käytämme kuten meidän mielestämme niitä nykyään on tapana käyttää. Filosofinen tutkimus on puolestaan kiinnos-

”1100-luvulla on tavallista, että puhuttaessa Jumalan kaikkivaltiuudesta ajateltiin, että on olemassa mahdollisuuksia, jotka eivät toteudu. Muutenhan Jumala ei olisi vapaa.”

tunut siitä, mitä ihmiset tarkoittavat puhuessaan tällaisista asioista – se pyrkii eksploikimaan termien merkityksen selvittämällä, mitä niihin oletetaan sisältyvän ja mitä ei. Tällaista tutkimusta voi sanoa filosofiseksi semantiikaksi.

Toinen näkökulma on se, että näitä termejä käytetään jollakin tavalla, koska niitä on historiallisista syistä totuttu käyttämään tietyllä tavalla. Kun katsomme esimerkiksi joitakin 1200- tai 1700-luvun kirjoittajia, huomaamme, että he eivät käytä näitä termejä aivan samalla tavalla kuin me käytämme. Voimme pyrkiä selvittämään, millä tavoin näiden käsitteiden merkitys on muuttunut, ja tutkia, minkä takia se on muuttunut. Kiinnostavaa on tietenkin se, jos joidenkin hyvin keskeisten käsitteiden käyttö on muuttunut erittäin paljon. Tämä voi johtua siitä, että jossakin vaiheessa on syntynyt uusia filosofisia ideoita ja ne ovat puolestaan muuttaneet joidenkin keskeisten filosofisten termien käyttöä. Historiallinen näkökulma on mielestäni hyödyllinen systemaattisen filosofian kannalta senkin takia, että se osoittaa, että filosofisen kie-

lemme peruskäsitteet ovat historiallisia ja siten kontingenteja. Ne siis voisivat olla jotakin muita eli niiden merkitys voisi olla toinen. Filosofisessa kontekstissa on erittäin hyödyllistä olla tietoinen siitä, että operoidaan sellaisella välineistöllä, joka on syntynyt joskus.

Onko niin, että kun ymmärrämme käyttämiemme filosofisten käsitteiden olevan historiallisia ja kontingenteja, niin tämä mahdollistaa meille jonkinlaista vapautta ja kriittisyyttä nykyistä ajattelumme kohtaan?

SK: Näin asia mielestäni on. Tällainen suosittaa etäisyyden ottamista siihen, mitä pidetään itsestään selvänä. Mikään kontingenttihan ei voi olla itsestään selvää. Näyttää, että filosofissa on aika paljon oletuksia, joita pidetään miltei analyttisinä totuuksina, mutta jotka ovat kuitenkin syntyneet ajan saatossa. Voidaan kysyä, kuinka paljon on olemassa välttämättömiä totuuksia, sellaisia totuuksia jotka pikemminkin löydetään kuin keksitään. Niiden määrä ei ole kovin suuri. Juuri näin alettiin ajatella myöhäiskeskiajalla. Eräät kirjoittajat esitivät, että antiikin filosofissa on liian suuri määrä välttämättöminä pidettyjä totuuksia. Kun katsotaan, mitä antiikissa ajatellaan epäilemättömiksi totuuksiksi, niin huomataan, että niiden määrä onkin paljon pienempi kuin mitä siellä oletettiin.

MODAALIKÄSITTEISTÄ MODERNIIN

Olet tutkinut erityisesti modaalikäsitteiden semantiikkaa. Tapabtuiko juuri modaalikäsitteissä keskiajalla merkittäviä muutoksia?

SK: Kyllä. Modaalikäsitteet ovat keskiajan filosofissa erittäin tärkeä aihe, koska niiden semantiikka muuttui paljon. Välttämättömyys ja mahdollisuus ovat yleensäkin filosofian kannalta kiinnostavia käsitteitä. Niitä käytetään myös tieteellisessä kielessä ja arkikielessä. Modaalikäsitteet ovat yksi sanaryhmä, jossa näkyy että meidän kielenkäyttömme, myös arki kielenkäyttömme, eroaa selvästi antiikin kielenkäytöstä. Muutoksen taustalla on ilmeisestikin myöhäiskeskiajan keskustelut, joissa mahdollisuuden käsitteelle annetaan uudenlainen semantiikka. Tästä keskustelusta uudenlainen kielenkäyttö on siirtynyt eurooppalaisiin kansankieliin. Tämän kielenkäytön mukaan on luontevaa ajatella, että jokin voi olla mahdollista, vaikka se ei välttämättä toteu-

dukaan. Näin ei ollut luontevaa ajatella antiikin filosofissa.

Mikä sai tämän muutoksen aikaiseksi keskiajan keskusteluissa? Kirjoitustesi pohjalta välittyy kuva, että tämä keskustelu oli voimakkaasti sidoksissa aikakauden uskonnolliseen keskusteluun.

SK: Tässä vaikuttaa tietysti se, että keskiaikaisessa kulttuurissa ja filosofiasa, sekä eurooppalaisessa että arabialaisessa, uskonto oli voimakas tekijä. Tämän vuoksi filosofisten kirjoittajien tekstit usein liittyvät uskonnolliseen kieleen. Monet kysymykset, joita pidettiin filosofisina kysymyksinä, olivat peräisin uskonnollisesta ja opillisesta kontekstista. Ratkaisut käsiteltyihin ongelmiin saattoivat olla joko uskonnollisia tai filosofisia. Ero filosofian ja teologian välillä on siinä, että jos sillä mitä sanotaan on merkitystä vain uskonnollisen kontekstin kannalta, niin kyse on teologiasta. Kuitenkin eräät ideat, joita tuolloin esitettiin, olivat luonteeltaan enemmänkin loogisia tai filosofisia. Syy miksi jokin teksti jäi elämään, ei välttämättä ollut sen alkuperäinen uskonnollinen konteksti, vaan usein sen sisältämät filosofiset ideat, joilla oli käyttöä myös muissa yhteyksissä. Näin tapahtui keskiajalla usein.

Keskiajan kiinnostusta modaalitermeihin määräsi keskustelu Jumalan kaikkivaltiuudesta eli siitä, mikä on mahdollista Jumalalle. Pohdittiin, olisiko Jumala voinut tehdä toisenlaisen maailman. Tämä kysymyksenasettelu suosi selaista modaalikäsitteiden käyttöä, jossa mahdollinen ja välttämätön irrotettiin välittömästä yhteydestä historialliseen todellisuuteen. Nämä käsitteet saivat perinnäisten modaaliparadigmojen rinnalle käytön, jossa niiden merkitystä ei johdeta yhden maailmanhistorian sisältä. Oikeastaan jo Augustinus, joka oli erittäin vaikutusvaltainen ajattelija keskiajalla, esitti tämän ajatuksen myös filosofisena kysymyksenä. 1100-luvulla on tavallista, että puhuttaessa Jumalan kaikkivaltiuudesta ajateltiin, että on olemassa mahdollisuuksia, jotka eivät toteudu. Muutenhan Jumala ei olisi vapaa. Myös 1200-1300-luvun vaihteessa puhutaan samasta teologisesta kysymyksestä, mutta horisontti on muuttunut siten, että semantiikka, joka annetaan mahdollisen ja välttämättömän käsitteille on yleinen ja se koskee myös filosofian ja tieteen kieltä.

En kuitenkaan korostaisi kristinuskon tai islamin uskonnollista merkitystä modaalisemantiikan kehitykseen siten



kuin joskus näkee tehtävän. Uusia modaaliteorioita olisi syntynyt ilman niitäkin, kuten näkyy siitä, että myöhäisantiikin Aristoteles-kommentaattoreiden teoksissa pyritään kehittämään teoriaa kontrafaktuaalisuudesta ja kiinnittämään tässä yhteydessä huomiota perinnäisten ajattelutapojen rajoituksiin. Mutta monoteistiset luomisuskonnot tarjosivat luontevan lähtökohdan kehittää juuri mahdollisuuden käsitteen logiikkaa.

Olet joissakin kirjoituksissasi esittänyt, että modaalikäsitteiden muutoksella on ollut myös merkittäviä seurauksia esimerkiksi länsimaiselle ihmiskäsitykselle ja luonnontieteelle. Millaisia nämä seuraukset ovat?

SK: Nämä seuraukset liittyvät 1300-luvun keskusteluihin. Erilaisten vaiheiden jälkeen 1200-1300-luvun vaihteessa näyttää käyvän niin, että kun oli tarpeeksi keskusteltu edellä puhutuista aiheista, syntyi uusi yksityiskohtainen modaalisemantiikka. Tässä yhteydessä tehtiin peruserotteluja, joita sen jälkeen on aina tehty. Yksi niistä on, että erote-

taan loogisesti mahdolliset asiantilat reaalisesti mahdollisista asiantiloista. Loogisesti mahdollinen on käsitteellisesti ristiriidatonta. Reaalisesti mahdollisen voidaan ajatella toteutuvan maailmassa ilman, että maailman yleisten struktuurien täytyisi olla erilaiset. Tällaisessa ajattelussa pidetään luontevana, että modaalitermit viittaavat vaihtoehtoisin synkronisiin maailmoihin. Eli ajatellaan, että asiat voisivat olla myös toisella tavalla kuin ne nyt ovat. Aktuaaliselle asiantilalle on olemassa lukematon määrä vaihtoehtoisia asiantiloja. Näistä osa on sellaisia, jotka olisivat voineet tapahtua myös tässä maailmassa. Tällainen ajattelutapa on ollut siitä lähtien filosofiassa mahdollinen, joskaan ei ainoa. Tämä näkyy Leibnizin filosofiassa ja modernissa mahdollisten maailmojen semantiikassa. Leibnizin teoria perustuu ajatuksiin, jotka olivat alun perin Duns Scotuksen.

Kun tehtiin selvä ero loogisen välttämättömyyden ja reaalisen välttämättömyyden välille, tällä oli vaikutuksia luonnonfilosofiaan ja myöhemmin luonnontieteeseen. Syntyi ajattelutapa jossa

kysyttiin, kuinka paljon Aristoteleen fysiikassaan esittämistä välttämättömyyksistä on myös loogisesti välttämättömiä. Vaikutti siltä, että suurin osa niistä ei ole loogisia välttämättömyyksiä, koska voidaan ristiriidattomasti kuvitella toisenlaisia asiantiloja. Voitiin siis kysyä, mistä Aristoteles tietää, että tietyt fysiikan lait ovat välttämättömiä. Täytyi olla jokin selvitys siitä, mihin välttämättömyys perustuu ja mitä välttämättömyydellä tarkoitetaan. Tämä merkitsi uudenlaisten tutkimusongelmien syntymistä fysiikkaan. Jean Buridan, joka oli 1300-luvun alkupuolella Pariisin yliopistossa filosofian professorina, kirjoitti logiikan teoksia ja Aristoteles-kommentaareja, joilla oli erittäin suuri vaikutus 1500-luvulle saakka. Buridanin luonnonfilosofiassa esitettiin uudentyyppisiä kysymyksiä ja suositettiin, että luonnonfilosofian pitäisi olla enemmän tutkimuksellista. Koska Aristoteleen luonnonfilosofian väittämät eivät ole loogisia välttämättömyyksiä, pitäisi tarkistaa, ovatko ne luonnonvälttämättömyyksiä. Buridan sanoi Fysiikan kommentaarissa, että eräät Aristoteleen

“Vaikka fransiskaaniajattelijat kuten Duns Scotus ja William Ockham kehittivät individualistisen ihmiskäsityksen perusideoita, he eivät erityisesti arvostaneet individualismia eikä siihen liittyvä ‘autenttisuus’ ollut arvo sinänsä.”

väitteet näyttävät olevan päteviä, mutta näiden joukko ei ole kovin suuri verrattuna siihen, kuinka paljon asiasta voitaisiin tietää. Buridanin mukaan uusien totuuksien löytäminen fysiikassa on epäilemättä mahdollista, koska niistä tiedetään vain murto-osa evidentialisesti. Aristoteleen fysiikan totuudet ovat aika ilmeisiä, jotka ihmiset voivat päivittäin todeta. Uusien totuuksien löytäminen on puolestaan vaikeaa, koska niitä varten täytyy olla suuri joukko tutkijoita, jotka selvittävät luonnonilmiöitä. Buridanin piti ideaansa tieteestä laajana organisoituna tutkimusinstituutiona utooppisena juuri sen uutuuden takia. Oleellista Buridanin ajattelussa oli se, että luonnonlait täytyy löytää tutkimalla, koska niitä ei voi tietää *a priori*.

Millaisia olivat modaalisemantiikan muutoksen vaikutukset yksilökäsitykseen?

SK: Voidaan kysyä, miksi yksilöstä puhuttaessa tarvitaan mukaan myös tämän toteutumattomat mahdollisuudet, kuten eräät loogikot keskiajalla ajattelivat. No, se on omalla laillaan luonteva ajatus silloin, jos puhumme mahdollisuudesta tavalla, jonka mukaan henkilö olisi voinut olla toisenlainen kuin on. Tällöin on voitava ajatella henkilö vaihtoehtoisessa, vain mahdollisessa asiantilassa ja identifioitava henkilö eri maailmoihin. Scotuksen teologiassa on luontevaa ajatella, että kun henkilö on jossain tilanteessa ja toimii yhdellä tavalla, niin hän olisi voinut toimia jollain toisella tavalla.

Toisin toimiminen ei ole mitenkään mahdotonta eikä tarkoita, että kyseessä olisi täytynyt olla toinen henkilö. Tämä liittyy siihen, että toiminnan perustana on viime kädessä tahto. Tahto on myös vapaa, sillä mikään ulkoinen seikka ei pakota sitä tekemään niin tai näin. Voluntaristisen perinteen ajattelutapa on, että henkilö valitsee, kuka hän on. Henkilö valitsee oman historiansa vaihtoehtoisten historioiden joukosta.

Voidaanko ajatella, että henkilö koko ajan luo omaa yksilöllisyyttään?

SK: Eräässä mielessä juuri näin. Ero aristoteeliseen näkemykseen on, että kun henkilö valitsee mitä tekee, niin joka kerta valitessaan henkilö valitsee myös omat arvonsa. Aristoteelisessa psykologiassahan ajatellaan, että kun arvot on omaksuttu, sen jälkeen yksittäisissä tilanteissa tehdään valintoja näiden arvojen perusteella, jotka myös määrittävät henkilön luonteen. Henkilö siis soveltaa olemassa olevia arvojaan tietyissä tilanteissa. Voluntaristisessa teoriassa ajatellaan niin, että yksittäinen valinta ei ole pelkästään valinta siitä, kuinka arvoa sovelletaan, vaan se on samalla aina arvonn uusi valinta. Tässä on mielestäni paljon sellaista, joka muistuttaa eksistentialistista näkemystä, etenkin Sartren filosofiaa. Keskiajan voluntaristit eivät kuitenkaan olleet eksistentialisteja. Heidän mielestään ihminen on vapaa valitsija, mutta ihmisen kuuluu valita tietyllä tavalla. He olivat katolisen kirkon poikia ja ajattelivat, että ihmisen kuuluu valita katolisen opin mukaan. Vaikka fransiskaaniajattelijat kuten Duns Scotus ja William Ockham kehittivät individualistisen ihmiskäsityksen perusideoita, he eivät erityisesti arvostaneet individualismia eikä siihen liittyvä ‘autenttisuus’ ollut arvo sinänsä.

Voluntarismiin liittyy myös sellainen erikoinen piirre, että kun aristoteelisessa teoriassa paino on valmiiden luonteenpiirteiden määrittämässä toiminnassa, fransiskaaneille tyypillisessä voluntarismissa painopiste siirtyi oletettujen toimintavalmiuksien puolelta yksittäiseen subjektiin, jota viime kädessä määrää tahto. Tämä kuulostaa myös Augustinuksen idealta. Scotus ja Ockham huomasivat tämän olevan kummallinen ajattelutapa, koska

ihminen on sitten ikään kuin oman tahtonsa armoilla. Voi käydä niin, että kun herää jonain aamuna, niin huomaa, ettei olekaan enää fransiskaani. Aamulla pitäisi osallistua aamumessuun, mutta huomaa, ettei halua enää osallistua. Mitä on tapahtunut? Tahto on muuttunut. Näin pitäisi voida käydä fransiskaaniensa voluntaristisen teorian mukaan. Vaikka tämä ei ole yleistä, voi näin käydä, koska tahdonaktille ei ole muuta syytä kuin tahto itse. Hurskas fransiskaani voisi ehkä rukoilla, ettei hänen tahtonsa muutu.

EMOOTOIDEN FILOSOFIAN HISTORIA

Miten kiinnostuit antiikin ja keskiajan emootioteorioiden tutkimisesta?

SK: Kiinnostuin emootioteorioista kahdesta eri syystä. Ensimmäinen oli se, että 1980-luvun lopulla mielenfilosofiasa emootiot olivat suosittu aihe ja minusta oli mielenkiintoista katsoa mitä niistä oli kirjoitettu filosofisen psykologian historiassa. Itseäkin yllätti, kuinka suosittu aihe on ollut filosofian historiassa. Siitä on filosofiassa kirjoitettu mieluummin liikaa kuin liian vähän, antiikista lähtien. Toinen syy oli, että luin Edward Westermarckin kirjoituksia, joissa käsiteltiin tunteita sosiologisessa antropologiassa. Westermarck tuntui olevan taipuvainen ajattelemaan, että voidaan tarkastella yksittäisen tunteen historiaa ikään kuin se olisi yhteisössä elävä entiteetti. Tämä tuntui aika kiinnostavalta ajatuksesta. Ajattelin myös, että voisin tehdä vähän toisenlaisia kuin logiikkaan liittyviä juttuja, joita olin harrastanut pitkään. Itse asiassa kolme käsittelemääni aihetta ovat aika klassisia filosofisia teemoja: jumalasta, logiikasta ja rakkaudesta. Tiedemiehet ja -naiset tekevät jotain muuta, mutta nuo kolme ovat ne aihepiirit, joita filosofiassa harrastetaan – ainakin jos ymmärretään jumalan viittaavan metaforisesti olevaan ja logiikan kognitioon.

Oma käsitykseni filosofian historiasta ei ole kovin doksografinen, siis sellainen, että kerrotaan, mitä filosofit ovat sanoneet, kuvaillaan niitä. Se on yksi tapa tehdä filosofian historiaa, eikä minulla ole mitään sitä vastaan. En kuitenkaan suhtaudu kovinkaan sympaattisesti sellaiseen anakronistiseen filosofian historiaan,

jossa katsotaan, miten jotain kysymystä on käsitelty siellä ja täällä samalla tavalla kuin nykyään käsitellään. Vaikka tämä olisikin filosofista, niin se on liian diletanttista ollakseen kiinnostavaa. Pelkkiä yhtäläisyyksiä ja samanlaisuuksiahan löytyy historiasta, jos vain viitsii lukea, koska historian aikana käsiteltyjä filosofisia kysymyksiä ei ole kovinkaan paljon.

Toinen tapa tehdä filosofian historiaa on olla kiinnostunut tekstien filosofisesta sisällöstä. Silloin voi esimerkiksi huomata, ettei tekstissä puhuta lainkaan asiasta, jonka voisi olettaa esiintyvän siinä, jos se olisi nykykeskustelussa kirjoitettu. Tällaisen huomion voi tehdä, eikä se ole mitenkään anakronistinen. Tällöin ei väitetä alkuperäisen kirjoittajan sanoneen jotain, mitä kirjoittaja ei sanonut. Tämä vain kertoo, että jotain kysymystä käsitellään kyseisessä tekstissä toisella tavalla kuin nykyään. Tämä ei ole enää doksografista tutkimusta, koska ollaan filosofisessa mielessä kiinnostuneita siitä, mitä sellaista kyseinen kirjoittaja edellyttää, mitä joku toinen kirjoittaja ei ehkä edellyttäisi. Tämä on sellaista filosofian historiaa, jolla on aika läheinen liittymäkohta oman ajan systemaattiseen filosofiaan. Tarkoituksena ei ole siirtää omia ajatuksia toisen tekstiin, eikä myöskään väittää, että teksti sanoo suoraan jotakin oman ajan keskusteluun. Filosofinen historiallinen tutkimus lisää tietoisuutta tekstien erityisluonteesta ja omasta ajattelusta.

Osaa antiikin ja keskiajan emootiokeskustelusta on valaisevaa lukea mielenfilosofian kannalta, koska niissä on tarpeeksi samanlaisia teemoja kuin nykyisessä keskustelussa. Toinen osa historiallisessa emootiokeskustelussa on sellainen, joka mielestäni myös kuuluu filosofian historiaan, vaikka sillä ei ole juurikaan liittymää nykykeskusteluun, esimerkiksi silloin kun käsitellään emootioita, joita ihmisillä ei enää ole. Näitäkin voi ymmärtää, vaikka niillä ei ole jälkivaikutusta, ja ne voivat olla hyviä filosofisia tarkasteluja.

Nykyajattelulle on siis merkityksellistä, että historiasta voi löytää yhteyksiä, joita ei nykykeskustelussa ole.

SK: Kyllä, mutta se ei tarkoita sitä, että vanhoja ajatusmalleja tarvitsisi elvyttää. Riittää, että ollaan tietoisia siitä, että

on olemassa aika työstettyjä käsitteellisiä malleja, jotka voisivat olla käytössä nykyajattelussa, mutta eivät ole.

Eli taas ymmärrämme paremmin, mille meidän nykyinen ajattelumme perustuu.

SK: Kyllä, se on valikoima. Ehkä sitä ei ole kukaan valinnut, mutta se on valikoima.

Mikä arvo emootioiden filosofisella tutkimuksella on tieteellisen psykologian rinnalla?

SK: Mielenfilosofiasahan on kaksi eri tapaa lähestyä asioita. Toinen on kognitiotieteeseen liittyvä, jossa yhdistyy eräitä psykologian, filosofian, kieli-tieteen ja tekoälyn tutkimuksen ajatuksia. Toinen, perinteisempi mielenfilosofia katsoo mentaalisisä yhteyksissä käytettyjen käsitteiden luonnetta ja suhteita. Mitä esimerkiksi jotkin psykologien käyttämät termit tarkoittavat tai missä merkityksessä ihmiset normaalissa kielessä käyttävät tunteisiin liittyviä termejä. Filosofit joutuvat miettimään näitä asioita myös, jos ovat kiinnostuneita etiikasta tai politiikan teoriasta. Näidenkin yhteydessä joudutaan puhumaan tunteista.

Onko niin, että tieteellisellä psykologialla ja emootioiden filosofialla on eri kohde?

SK: Niillä on osittain eri kohde, mutta tosin myös osa psykologista tutkimusta on kognitiivista emootiotutkimusta. Jos tarkastellaan asiaa kokemuksen näkökulmasta, tullaan lähemmäksi filosofista analyysia. Nykyään on myös paljon kirjoja, joissa on sekä psykologien että filosofien artikkeleita ja joiden näkökulmana ei ole pelkästään luonnontieteellinen selittäminen, vaan tietoisien kokijan näkökulma.

Emootiot ovat filosofisesti suosittu teema, koska ne liittyvät moneen erilaiseen filosofian kysymykseen. Minusta on hyvä, että filosofisissa teorioissa käsitellään tunteita liittymällä siihen, miten ihmiset puhuvat tunteistaan. Eräässä mielessä tämä on tietysti lähtökohta mille tahansa tutkimukselle, jonka sanotaan tutkivan tunteita – meidänhän tulee tietää, mistä puhutaan. Filosofinen analyysi pyrkii selittämään arkikielenkäyttöä ja siihen liittyviä kokemusmuotoja

”Osaa antiikin ja keskiajan emootiokeskustelusta on valaisevaa lukea mielenfilosofian kannalta, koska niissä on tarpeeksi samanlaisia teemoja kuin nykyisessä keskustelussa.”

suoraan keskustelemalla ihmisten kanssa. Tiede tekee sitä jollakin muulla tavalla. Filosofiahan ei ole tiede, se on keskustelu. Klassisesti filosofiaa pidetään keskustelutoimintona. Dialogi on filosofian tyyli paremminkin kuin monologi.

Olet sanonut, että keskiajan loppuun mennessä melkein kaikki tunteita koskevat teoriat tai ajatukset oli jo esitetty. Eivätkö esimerkiksi Freud, Wittgenstein tai fenomenologia ole tuoneet uusia näkemyksiä emootioihin?

SK: Kyllähän ne ovat tuoneet. Filosofisessa keskustelussa perusteorioita ei kuitenkaan ole kovin monta. Niiden variaatioita on sitten enemmän ja niissä on tapahtunut edistystä. Kuitenkin filosofin tunneteoriat on ehkä sellainen alue, jossa ei ole mitään suurta kehityskaarta. Sitä voi verrata esimerkiksi logiikkaan, jossa on kehitetty myös kokonaan uusia teoriakokonaisuuksia. Tunneteorioiden kohdalla aika samantapaiset perusideat ovat olleet esillä jo viimeistään renessanssin aikana. Kontekstit, joissa keskustelua on käyty, ovat kyllä muuttuneet. Jos ajattelee antiikin keskustelua emootioista ja sitä, että antiikin tunneteoriat ovat kognitiivisia teorioita, joissa oli ongelmia kognition ja affektin välisen suhteen käsittelyssä, niin huomaa että jo tuolloin keskusteltiin samantapaisista filosofisen tunneteorian perusongelmista kuin nykyään. Perusrakenteet keskustelussa ovat pysyneet aika samoina.

tohtori

HEIKKI SUOMINEN

Väkivaltainen, maskuliininen, suoraviivainen ja autistinen eläin?

PERINTEINEN LIBERAALI ajatteluperinne esittää, että jokainen yksilö tietää parhaiten oman etunsa. Toisaalta vanha on sekin ajatteluperinne, jonka mukaan yksilöillä ei ole riittävästi tietoa eivätkä he aina toimi omaksi ja muiden parhaaksi. Yhteiskunta joutuu tarjoamaan esimerkiksi koulutusta ja liikenneyhteyksiä, koska yksilöt eivät ymmärrä tai voi niitä itse rakentaa ja hankkia. Länsimaiset markkinataloudet ovat luoneet valtavasti vaurautta ja hyvinvointia. Ilman yhteiskunnallista demokraattista keskustelua ja päätöksentekoa sekä resurssien ja lopputuloksen uudelleenjakamista tuo varaus ja hyvinvointi ei ehkä olisi yhtä korkealla tasolla. Tässä suhteessa taloustieteellinen talouskäsitelmä edustaa varsin kapeata ihmiskäsitystä, joka ei ota kaikkia talouskasvuun liittyviä relevantteja tekijöitä huomioon saati sitten oikeudenmukaiseen jakoon liittyviä näkökohtia.

Seuraavissa talousartikkelissa käsitellään taloustieteen teoreettisia, olemuksellisia ja käytännön piirteitä eri näkökulmista. Jakke Holvas esittää kritiikkiä taloustieteen sopimus-teoreettista metafysiikkaa kohtaan. Hänen mukaansa ihmisestä periytyvä näkökulma käsitys eläimenä, joka meistä tulee esiin, kun sosiaalinen riisutaan. Jan Otto Anderssonin artikkelissa nykyinen taloustieteellinen valtavirta näyttää ennen kaikkea kyvyttömänä keskustelemaan ja ottamaan sosiaalista vastuuta. Tuukka Tomperi esittää, että vaikka elävien ihmisten maailmassa ei esiinny erillistä talouden sfääriä, perustuu ekonominen globalisaatio juuri hallinto-, neuvottelu- ja oikeusrakenteisiin, joissa toiminnan ehdoksi asetetaan talouden erillisyys sosiaalisista, ekologisista, eettisistä ja muista vas-

taavista sidoksista. Pekka Pihlannon mukaan niin kansantaloustieteessä kuin liiketaloustieteessäkin on pitkään nojaututtu rationaalisen toimijan oletukseen. Vaikka vaihtoehtojakin olisi, on juuri tämä käsitys heijastunut myös käytännön talouselämään ja julkishallintoon. Tiina Vainio puolestaan kysyy, miten päästä irti etukäteisoletuksiin suljetusta talouskäsitelmästä, joka rajaa ulkopuolelleen mitkä tahansa käsitykset ihmisestä. Talouden kieli on maskuliinisen valtaama kieli, joka jättää naisen äänen ulkopuolelleen.

Markku Lehdon artikkeli muistuttaa, että meillä on sosiaalisen vastuun kannalta jo käytännön kokemusta siitä, miten yhteiskunnan kannattaa kantaa vastuuta. Jos esimerkiksi sosiaalisen ja terveydellisen turvan hankkimisessa otetaan huomioon kaikki taloudelliset ja ehkä muutkin kulut sekä turvan kattavuus väestössä, niin pohjoismainen hyvinvointiyhteiskunta on tuottanut turvaa halvalla. Samalla hyvinvointiyhteiskunta on pärjännyt hyvin myös taloudellisesti.

Mutta Lehdon mukaan yhteiskunnan eriytyminen myös jatkuu, jolloin vanhat hyvinvointipoliittiset ajatukset ja keinot menettävät tehoaan tai lakkaavat vastaamasta uusiin haasteisiin. Tehtävä on vaikea, jos ihminen nähdään vain ohuen sosiaalisen värityksen alla olemassaolostaan kamppailevana eläimenä, joka maskuliinisesti jättää heikommat sivuun ja pyrkii rationaalisesti tyydyttämään vain omat tarpeensa – ja jos tämä näkemys kyetään oikeuttamaan teoriolla, jonka valtaa on lähes mahdoton horjuttaa ja joka kieltäytyy johdonmukaisesti kuuntelemasta muita vaihtoehtoja.

UUS

TUUKKA TOMPERI

Talous: elämä ja tiede

”Kirjoittajista, jotka ovat yrittäneet tunnistaa ihmisluonnosta sen alkuperäiset piirteet ja osoittaa eron luonnon ja ihmisen aikaansaannosten välillä, muutamat ovat esittäneet ihmisen alkutilassaan pelkän eläimellisen tunnevoiman hallitsemana. He ovat esittäneet ihmisen kuin hänellä ei olisi mitään hänet pedoista erottavia mielenkykyjä, ei mitään poliittista yhteisyyttä, ei mitään keinoja ymmärtää tuntemukseensa, eikä edes mitään sellaisia ymmärryksen ja tunteen muotoja, joita ääni ja ele ovat niin omiaan ilmaisemaan. Toiset ovat kuvanneet luonnontilan pysyväksi sotatilaksi, jota lietsoo kilpailu eduista ja valta-asemista, jossa jokainen yksilö kilpailee yksinään muita vastaan, ja missä kanssaihminen läsnäolo on vain uuden kamppailun merkki. ---

Halu valaa perusta valitulle systeemille tai kiintyminen uskumukseen, että meidän on kyettävä tunkeutumaan luonnon salaisuuksiin aina olemassaolon ensilähteille saakka, ovat tässä aiheessa johtaneet moniin hedelmättömiin tutkimuksiin ja antaneet aiheetta monille villeille oletuksille. Ihmisen moninaisten ominaisuuksien joukosta valitsemme yhden tai muutaman tietyn, joiden perustalle rakennamme teorian, ja näin rajaamalla oman kuvauksemme siihen, millainen ihminen muka oli jossakin kuvitteellisessa luonnontilassa, jätämme huomiotta kaiken sen, millaisena ihminen on aina ilmentynyt omien havaintojemme puitteissa ja historian tiedoissa. ---

Jos sekä varhaisimmat että tuoreimmat kuvaukset mistä tahansa maailmankolkasta esittävät ihmiset aina kokoontuneina joukoiksi ja kunniksi; ja yksilön aina liittyneenä kiintymyksellään johonkin ryhmään, vaikka onkin mahdollisesti toista vastaan; harjoittamassa musiikkiä ja ennakoinnin kykyjä; tottuneena viestimään omista tunteistaan, ja halukkaana ymmärtämään toisten tunteita – silloin nämä tosiseikat on hyväksyttävä kaiken ihmistä koskevan pohdintamme perustaksi. ---

Ihmistä on tarkasteltava osana ryhmiä, koska siten hän on aina elänyt. Yksilön historia on vain yksittäinen esimerkki niistä tuntemuksista ja ajatuksista, jotka ovat hänelle tyypillisiä oman lajinsa edustajana; ja jokainen tästä aiheesta tehtävä ajatuskoe on tehtävä suhteessa kokonaiseen yhteiskuntaan eikä suhteessa yksittäisiin ihmisiin.”

(Adam Ferguson: An Essay on the History of Civil Society, 1767.)

VIIME VUOSISADAN loppupuoliskolle asti politiikkaan osallistuneet luokat ja kansanryhmät omasivat aktiivisia tavoitteita, joista keskusteltiin avoimesti. Utooppinen kuvittelukyky ja poliittinen tavoitteenasettelu olivat keskeinen osa kansallisvaltioiden toimintaa, myös kaikissa rauhanomaisen, ei-vallankumouksellisen kehityksen läpikäyneissä maissa. Vielä 1930-luvun lamavuosien aikana tämä oli näkyvässä esimerkiksi Rooseveltin *New Deal*'issa ja Ranskan *Front Populaire*'ssa, sodan jälkeen monien itsenäistyneiden siirtomaiden halussa rakentaa oikeudenmukaista yhteiskuntaa, sodan loppumisen paikoin synnyttämässä paradoksaalisessa toivon orastuksessa, taloudellisessa ja sosiaalisessa regeneraatiopyrkimyksessä.

Ero nykyilmapiiriin kertoo omasta ajastamme ja sitä hallitsevien voimien hegemoniasta. 1980-luvulta lähtien poliittiseen agendaan on kuulunut lähinnä reaktiivisia strategioita, joko ennaltaehkäisy-yrityksiä tai toimintaa tapahtuneen jälkeen. Poliitikasta on tullut hallinnointia, *policya*, tai liik-

keenjohtoa, *managementia*, joka tapauksessa pyrkimystä hallita uhkaavia talouskriisejä ja samalla yhä tehostaa vahvimille taloudellisille voimille suotuisaa pääomien kasautumista. Järjestelmä ei ole koskaan ”vakautunut”, eikä ole ainuttakaan taloustieteilijää, joka haluaisi väittää sen voivankaan vakautua.

Johtavien taloustieteilijöiden enemmistö ei näe muuta vaihtoehtoa kuin nöyrytyä tekemään kaikkemme näiden pääoman virtausten sujuvoittamiseksi. Blairin ja Schröderin ”kolmannet tiet” ovat tämän *Realpolitikin* talousmetafysiikan ja -mystiikan mukaista huonoa pilaa. Ja jos kerran vaihtoehtoa ei ole, niin sehän vain todistaa että elämme parhaassa *mahdollisessa* maailmassa.¹ Tähän fatalismiin sorruttaessa katoavat samalla itsenäisyytemme rippeetkin, mutta ehkä se on talouden sujuvuuden lopullinen hinta.

Kysymys siitä, onko *vapaa markkinatalous* hyvästä vai ei, on absurdi, koska sellaista asiantilaa ei ole koskaan vallinnut. Entistä selvempää tämä on nykyajassa. Kylmän sodan päättymisen synnyttämästä vapautumisen tunteesta havahduttiin vain huomaamaan entistä voimakkaampi vallan polarisaatio. *Teknologian* hallinta, *rahavirtojen* hallinta (pankkien, vakuutuslaitosten ja eläkerahastojen omistuksen kautta), *luonnonvarojen* hallinta, *median ja tietoliikenteen* hallinta, ja *massatuhoasemarkkinoiden* hallinta ovat keskittyneet läntisten suurvaltain taloudellisesti ja sosiaalisesti varakkaimmalle eliitille.² Tällöin on mahdotonta puhua ”vapaista” markkinoista tai edes kuvitella, miten sellaiset vielä voitaisiin saada aikaan.

Huolimatta tämän näkymättömän käden puristuksesta taloustieteen valtavirta keskittyy valmiissa kehyksessä tehtävään kustannus-hyöty –analyysiin, sen sijaan, että taloustieteen perustanlaskijoiden tapaan rohkenisi käydä kiinni kehukseen itseensä, tämän taloudellisen elämänmuodon syntyyn, perustuksiin ja rakenteisiin. Näin taloustieteestä on rakentunut funktionalismin viimeinen linnake klassisten yhteiskuntatieteiden joukossa. Talouden kehys on muuttunut hallitsevuutensa vuoksi niin näkymättömäksi, että se on jo osa maailmankuvamme kyseenalaistamatonta perustaa.

Kuten on usein muistutettu, kapitalistisen elämänmuodon oikeuttaminen on etenkin tuon elämänmuodon *luonnollistamista*, sen ideologisen luonteen kiistämistä. Kapitalismin tuottama *homo oeconomicus* on ihmisen luonnollinen

osa ja kapitalismi kuin luonto itse, koska kaikki luonnossa on kamppailua ja kilpailua eloonjäämisestä ja menestyksestä. Sillä ei ole mitään väliä, ettei tämä biologisesti pidä paikkaansa, tai että taloustieteenkin totuus olisi kovin toinen, jos Adam Smithin ihmiskuvan sijaan olisi uskottu hänen maanmiestään, aikalaistaan ja kaimaansa Adam Fergusonia.

Toisekseen on onnistuttu irrottamaan taloudellinen järjestys kaikista toimintayhteyksistään. Vaikka elävien ihmisten maailmassa ei esiinny erillistä talouden sfääriä, perustuu ekonominen globalisaatio juuri hallinto-, neuvottelu- ja oikeusrakenteisiin, joissa toiminnan ehdoksi asetetaan talouden erillisyyden sosiaalisista, ekologisista, eettisistä ja muista vastaavista sidoksista.³ WTO, IMF ja Maailmanpankki eivät ansaitse kritiikkiä siitä, että ne pyrkivät *tehostamaan* talouden toimintaa, vaan juuri siitä perversiosta, että talouden tehokkuuden standardina toimii vain talous itse, ja tuon tehokkuuden arviointi suoritetaan vahvimpien länsimaisten toimijoiden näkökulmasta.⁴ Vielä 1900-luvulla vallitsi ajatus siitä, että toiminnan ja tavoitteiden arviointia voidaan suorittaa ilman viittauksia eettiseen hyvään ja pahaan – että taloudellinen menestys voi olla mittari itselleen, taloudellisesti menestyksekkäimpien toimiessa itse mittamiehinä.

Vastarinta edellyttää yllä olevien ennakoasetusten tiedostamista, esillä pitämistä ja kritisointia, mikä tapahtuu päivittäin käytävissä tulkintakamppailuissa. Samalla on osattava tunnistaa sellaisia toiminta-alueita, joiden hallinta on tehnyt tietyistä toimijoista toisia merkittävämpiä. Korporatiivinen, kommunikaatioteknologioiden tehostumisen ajan kapitalismi on ollut ylivoimainen suhteessa vastavoimiinsa kolmella ratkaisevan tärkeällä alueella: kyvyssään organisoida kollektiiveja ja kokonaisuuksia ja rationalisoida niiden toimintaa; kyvyssään hallita massajulkisuutta sekä materiaalisesti että ideologisesti; kyvyssään tuottaa ja ohjata yksilöiden affektiivisia panostuksia – haluja, koettuja tarpeita, toiveita, unelmia, ihanteita, motiiveja, elämyksiä ja eläytymisiä.

On selvää, että vasta-ajattelun vaikuttavuus on sidoksissa kykyyn vaikuttaa kullakin yllämainituista osa-alueista avautuvaan kenttään. Samalla lienee tarpeetonta muistuttaa, että juuri näillä kentillä – kollektiivien ja organisaatioiden ratio-

nalisoinnissa, julkisuuden hallinnassa, affektien ohjaamisessa – sijaitsevat myös suurimmat yhteiskunnalliset riskit, kollektiivisten ääriliikkeiden irrationaalisesta väkivallasta aina organisatoristen rationaliteettien elämismaailmaamme tunkeutuvaan voimaan.

On siis valittava eri reittien väliltä: joko kamppailu, jossa näitä kenttiä vallataan takaisin, kaikkine siitä seuraavine riskeineen, tai näiden kenttien hylkääminen ja kokonaan uusien toimintamuotojen etsiminen. Kumpikaan reitti ei vaikuta kovin uskottavalta. Olisiko liian ennalta-arvattavaa esittää, että vastarinta voisi sen sijaan yhä toimia sisältä käsin: liikkuu yllämainituilla kentillä, niin perinteisessä, hohtonsa kadottaneessa ja muotoon sidotussa parlamentaarisessa politiikassa kuin identiteettipolitiikkaan kietoutuneessa mediakulttuurisakin – mutta vastarintamiehenä, joka siirto kerrallaan liikuttaa peliä kohti inhimillisempiä päämääriä ja kauemmaksi sieltä, mihin maailman mahtavat omia asemiaan vahvistaakseen tähtäävät.

Kuten toteaa myös Habermas vannottaessaan luopumaan siitä ”metodisesta harhasta, joka liittyy yrityksiin hahmottaa tulevien elämänmahdollisuuksien konkreettinen totaliteetti”⁴, toisin näkeminen ja erilaisten vaihtoehtojen tunnistaminen yksittäisissä tilanteissa on tärkeämpää kuin parhaan mahdollisen maailman kuvan luominen. Uuden yleiskatsauksen aikaansaaminen ei enää ole utooppisen ajattelun välttämätön ehto, mutta yhteiskunnallisella tutkimuksella ja niin myös taloustieteellisellä tutkimuksella on silti paikkansa, jos uskotaan aikalaiskriitikoistamme valppainta:

”Meidän ei tule toimia niin kuin ne, jotka haluaisivat käyttää kuvitelmaansa yhteiskunnallisten lakien kohtalonomaisuudesta alibina voidakseen antautua fatalismille ja kyynisyydelle, vaan meidän täytyy muistaa, että tieteellinen selitys, joka antaa meille välineitä ymmärtää asioita – ja vapautua niistä – voi tehdä meidät myös kykeneviksi muuttamaan niitä. [...]

Sen tulisi opettaa ihmistä näkemään velvollisuuksiensa olevan siellä, missä hänen todelliset vapautensa ovat ja opettaa hänet ehdottomasti luopumaan kaikesta sellaisesta pelkuruudesta ja leväperäisyydestä, joka äärimmäisen pienenäkin

annoksena riittää antamaan yhteiskunnalliselle välttämättömyydelle kaiken vallan. Sen tulisi opettaa ihmisen taistellen vastustamaan sellaista hänessä itsessään ja toisissa ihmisissä piilevää opportunistista välinpitämättömyyttä tai illuusioista vapaata konformistisuutta, joka antaa yhteiskunnalliselle maailmalle, mitä se vaatii – pieniä myönnytyksiä, hyväntahtoista kohtaloonsa tyytymistä ja nöyryä rikoskumppanuutta.”

Pierre Bourdieu i. 8. 1930 – 23. i. 2002

Viitteet

1. Tätä Leibnizin ”parhaan mahdollisen maailman” teodikean maallistettua muotoa Bourdieu nimittää ”sosioidikeaksi”.
2. Ks. Samir Amin, ”The Political Economy of the Twentieth Century” (transl. Pascale Ghazaleh), *Monthly Review*, Vol. 52, 2/2000. Sääntöön on muutama vähäinen poikkeus, joista mainittakoon Venäjän, Kiinan, Intian ja Pakistanin ydinaseet sekä arabimaiden öljy, joskin useiden näidenkin maiden tapauksissa valtaa pitävä eliitti on omaksunut kapitalistiset perusarvot ja länsimaiset tavat.
3. William K. Tabb: ”The World Trade Organization? Stop World Take-over”, *Monthly Review*, Vol. 51, 8/2000.
4. Smith & Moran, ”WTO 101. Myths about the World Trade Organization”, *Dissent Spring* 2000.
5. Jürgen Habermas, ”Uusi yleiskatsauksettomuus”, teoksessa *Järki ja kommunikaatio* (toim. Jussi Kotkavirta). Gaudeamus, Helsinki, 1987.

Väkivalta, talous, radikaali vaihto

Sopimusteoreettisen metafysiikan kritiikkiä



Olipa kyse taloudellisesta käytännöstä, taloustieteestä tai taloudellisesta diskurssista, taloudelliset ennakoedellytykset tulisi kyseenalaistaa. Aivan erityistä kritiikkiä ansaitsisi nk. sopimusteoreettinen metafysiikka.

SOPIMUSTEOREETTINEN METAFYSIIKKA on kattava immanenttimalli, joka on kaksijakoinen: yhtäältä se sisältää ongelman, toisaalta ratkaisun. Sopimusteoreettisen mallin lähtökohtainen ongelma on *alkuperäinen elämäntaistelu*; ratkaisu puolestaan on taloudellinen *yhteiskuntasopimus*. Sopimusteoreettisen metafysiikan ongelma-ratkaisu -mallissa mikä tahansa kolmas positio tulkitaan sokeudeksi, jonka pelätään ja väitetään johtavan takaisin lähtökohtaan, epähumaniin alkuperäiseen elämäntaisteluun.

Sopimusteoreettisen metafysiikan alkuperäinen elämäntaistelu on postulaatti, joka oikeuttaa banaalin hyvinvointikäsitteksen, josta sosiaalipoliitikot voivat tehdä statistiikkaa, mutta jota myös filosofimme voivat vatvoa kristillisen lähimmäisenrakkauden kannalta. Ennen kaikkea alkuperäisen elämäntaistelun postulaatti toimii uhkakuvana, pelotteena, jolla oikeutetaan poliittisen filosofian teemalaulut armosta ja oikeudesta. Se on ikään kuin veitsi filosofin kurkulla: ”*Jos et* harjoita rakkauden politiikkaa, *niin silloin* jäät tuohon alkuperäisen väkivallan barbaariin tilaan, jossa....”

Miten oletus alkuperäisestä elämäntaistelusta ilmenee? Kadunmiehen muotoilussa kyse on viidakon laista. Armoton todellisuus paljastuu juuri sellaisena hetkenä kun ihminen yrittää hyötyä muista ihmisistä, läheisistään, kun hän käyttää kynnärpäitä, iskee toisen heikkouksiin kuin hyeena. Homo homini lupus. ”Se on todellisuutta. Sellainen ihminen on. Sellaisia me *kaikki* olemme.”



Voimia luonnontilassa

Käsitys egoistisesti ja hyödyllisesti purkautuvasta energiasta, laajenevasta materiasta ja karusta todellisuudesta löytyy paitsi common sense -ajattelusta myös filosofiasta. Jos lähdetäisiin tarkastelemaan henkilöhistorioita, elämäntaistelupostulaatti löytyisi todennäköisesti filosofeilta, joiden kriittisyys-ideaatio on tapahtunut elämää kokeneen ja itsetyytyväisesti murahtelevalle miehen toimesta. Niin tai näin, jollain omalaatuisella tavalla periytyvä naiivi käsitys ihmisestä eläimenä, rumana olentona, joka meistä tulee esiin, kun sosiaalinen riisutaan. Olemme aina syvällä ego-lokeroisamme, joista vilkuilemme toisiamme karsaasti. Tämä on totuus, kunhan kaikki turhat muodollisuudet lakkautetaan, fasadit, naamiot ja teeskentely poistetaan.

Alkuperäisen väkivallan ajatusten taustalle voidaan olettaa Thomas Hobbesin kuvaukset sopimuksettomasta sotatilasta ja John Locken määritelmät luonnontilasta. Hobbesin lähtökohdaksi on ajatus, että ihmisen päämäärä on ensi sijassa oma hengissä pysyminen, ja vihollisuus syntyy, kun kaksi ihmistä haluavat samaa asiaa, jota he eivät kuitenkaan voi saada. Tämän vuoksi he yrittävät tuhota ja alistaa toisensa. Hobbes kirjoittaa: "(...) Siellä missä ei ole yhteiskuntaa on jokaisen ihmisen alituinen sota lähimmäisiään vastaan (...)"¹ John Locke puolestaan määrittelee luonnontilan täydellisen vapauden tilaksi, jossa ihminen voi keneltäkään lupaa kysymättä, joskin luonnollisen lain rajoissa, käyttää omaisuuttaan niin kuin katsoo soveliaaksi. Luonnontilassa omaisuuden suojeleminen on puutteellista eikä tässä tilassa ole valtiollista oikeusjärjestelmää, vaan jokainen on oma tuomarinsa.²

Karl Polanyi toteaa, että Hobbesille luonnonlaki ei ollut luonnollinen siinä mielessä kuin luonto nykyään ymmärretään. Hobbesille luonto ja sen lait olivat pikemminkin inhimillisten lakien metaforia. Polanyi kirjoittaa: "Jos Hobbesin mielestä ihminen oli toiselle ihmiselle susi, kyse oli siitä, että yhteiskunnan ulkopuolella ihminen käyttäytyi kuin susi eikä siitä, että ihmisellä ja sudella olisi ollut jokin yhteinen biologinen nimittäjä."³ Jos tarkkoja ollaan, edes Locken sopimusteoriassa luonnontila ei ollut puhtaisten voimien konfliktuaalista törmäilyä. Locke ajatteli, että jokainen asettaa itse omat lakinsa, joten hän uskoi, että myös luonnontilassa on jotakin yhteistä, kenties vain sanaton sopimus, mutta joka tapauksessa lakeja, jotka eivät ole mielivaltaista "luonnoltaan alistavaa" energiaa.

Hobbesilta ja Lockelta voidaan kummaltakin löytää alkuperäisen elämäntaistelun postulaatti, joskaan ei sellaisessa merkityksessä, jossa ihminen on vitaalien voimien määrittämä eläin. Nykyinen energeettisempi, biologisempi ja viettillisempi (psykologinen) elämäntaistelupostulaatti muodostui pikemminkin 1700-luvulla, kun luonto löydettiin voimien potentiaalina. Michel Foucault'n mukaan elinvoiman, elämän säilymisen kannalta välttämättömän voiman, toi esiin Baron Cuvier. Cuvierille elämä sijoittui piilossa oleviin orgaanisiin rakenteisiin, elävien olentojen vitaaleihin funktioihin, joiden on kaiken aikaa hyödynnettävä ulkoisia elementtejä, jotta niiden oma rakenne säilyisi ja kehittyisi.⁴

Luonnontilan ja luonnollisen selviytymistaistelun taloushistoriallisesta taustasta voidaan saada lisäselkoa Richard Tawneylta. Tawney toteaa, että moderni sosiaalinen teoria kehittyi vasta sen jälkeen kun yhteiskunta pystyttiin uskonnollisen

selityksen sijaan ymmärtämään naturalistisella tavalla. Ratkaiseva aika oli 1500- ja 1600-luvuilla, ja merkittävin paikka oli Englanti, jossa sosiaalinen ja taloudellinen filosofia maallistivat, ja jossa yhteiskunnan rakenteen transformaatio oli varhaisin ja täydellisin.⁵ Tawney kirjoittaa: ”Keski-ikäiset kirjoittajat rajoittivat taloudellisia oman edun tavoittelijoita vetoamalla moraaliseen luonnonlakiin. 1600-luvulle tultaessa tapahtui merkittävä mullistus. Luonto ei viitannut enää jumalalliseen alkuperään, vaan inhimillisiin taipumuksiin, ja puolustaakseen vapaata oman edun tavoittelua, ajan individualismi vetosi luonnollisiin oikeuksiin.”⁶

Kyynisen järjen kritiikki

”En ole täysin kyyninen, minulla vain on kokemusta — ne ovat melko samanlaisia.”

Oscar Wilden sanonta muistuttaa siitä, että kyynisyys ei ole tosiasia, vaan nimenomaan kokemus, joka on syntynyt vaikutuksista, historiasta, diskussista. Aikamme on tuottanut subjektin, jonka mielestä on houkuttelevan rehellistä sanoa, tunnustaa, että me kaikki ajattelemme vain itseämme, olemme narsisteja ja se on luonnollista.

Omien kaunojemme kannalta olisi toki vapauttavaa ajatella kyynisesti, että tosiasiat ovat kyynisiä, ja että koko sivilisaatiomme on lumetta. Jollakin perverssillä tavalla (joka loppujen lopuksi on hyvinkin simppele) olisi helpottavaa olettaa, että kun tosiasioihin mennään, siellä on aina väkivaltaa, sotaa tai vähintään riitaa.

Mutta miksi filosofian tehtävänä olisi kaunasäkkien lohduttaminen yleistämällä juuri heidän ongelmansa? Pikemminkin filosofia kaipaa puhtaan (Kant) ja seksuaalisen (Foucault) järjen kritiikin jälkeen kyynisen järjen kritiikkiä. Kyynisen järjen kritiikki ei kumpua inhimillisen altruismin perspektiivistä eikä se kohdistu Antistheneen tai Diogeneen kyynisyyteen. Se kohdistuu intuitiivisesti varmaan aikalaiskäsitykseemme, jonka mukaan ihmiset hyväksikäyttävät toisiaan, koska: ”heiiiii, tunnustetaan tämä nyt viimeinkin, sellainen ihminen on; sellaisia me kaikki olemme”... blaa blaa blaa.

Kyynisen järjen kritiikki osoittaa, että luonnon- ja sotatilan affirmoiva ”viileän välinpitämätön ja kylmästi analysoiva kyyninen” katsantokanta on englantilaisuuden sivutuote. Nykyaikainen luonnontila-käsitys saa ravintonsa mauttomasta filosofisesta sopasta, jonka pohjalla on paitsi itsetiedottomasti sovellettu Hobbesia ja Lockeä, myös englantilaista tilastollis-luonnontieteellistä viisautta, sellaiset kuumat nimet kuten Thomas Malthus, utilitaristit (Bentham, Mill), Charles Darwin ja Herbert Spencer.

Darwinilaiset selviytymistaistelun teemat luonnonlakeineen tulivat talouden kysymyksiksi Malthusin kautta.⁷ Darwinia inspiroivat juuri Malthusin ajatukset, kuten Malthusin kuuluisa väestölaki — matemaattinen huomio, jonka mukaan vapaasti lisääntyvä väestö kasvaa aina huomattavasti nopeammin kuin ruoan tuotanto — sekä Malthusin käsitykset ihmislajin keskuudessa käynnissä olevasta eloonjäämistäistelusta. Siis: ensin Malthus, sitten Darwin, sitten luonnonvalintaan vetoava taloustiede ja yhteiskuntapolitiikka, jollaista edusti mm. Herbert Spencer, jonka mukaan luonnollisessa valinnassa heikomman taloudellisen suorituskyvyn omaava ihmisaines väistyy vahvemman tieltä.

Taistelun syyt

Teoksessaan *Les mots et les choses* Michel Foucault toteaa, että siirryttäessä klassiselta ajalta modernin tiedon järjestykseen huomio suunnataan elämisen rajallisuuteen, kuoleman välttämättömyyteen.⁸ Foucault kirjoittaa: ”Itse asiassa työ, taloudellinen aktiviteetti, ilmestyi maailmanhistoriaan vasta silloin kun ihmisiä alkoi olla niin paljon, ettei maa pystynyt ylläpitämään spontaania hedelmällisyyttään. Jotkut kuolivat hengentipitmiensä puutteessa, ja monet muut olisivat kuolleet elleivät olisi alkaneet työstää maata. [...] Historian jokaisena hetkenä ihmiskunta tekee työtä kuolemanuhalla: jokainen populaatio, joka ei löydä uusia resursseja, on tuhoon tuomittu.”⁹

Foucault sanoo, että työnteke luonnon muokkaamisena sisältää modernin ihmisen paradoksin: Mitä enemmän ihminen pyrkii olemaan maailmassa kuin kotonaan, sitä laaja-alaisempaa on luonnon omistaminen, sitä vahvemmin ihminen tuntee rajallisuuden paineen, ja sitä lähemmäksi hän kulkee kohti kuolemaa.¹⁰ Georges Bataille käsitteellistää kriisin seuraavasti: Kun elämä ja energia täyttää paikkoja, syntyy intensiteetti, paine. Maapallo itsessään on rajallinen paikka, ja kun paine aiheuttaa laajenemista ja lisääntymistä, seurauksena on väistämättä myös päinvastaista, taistelu, yksilöiden väheneminen, joka äärimmillään merkitsee kuolemaa.¹¹

Foucault jatkaa, että kuolemanuhka kasvaa suhteellisesti aina vain pahemmaksi, koska välttämättömät elinkustannukset on aina vain vaikeampi saavuttaa. Vastaavasti työn intensiteetin on aina vain lisääntytävä ja työstä on tehtävä kaikin keinoin entistä tuottoisampaa. Tästä voidaan vetää kaksi johtopäätöstä.

Ensimmäinen johtopäätös on se, että kun taloustiede määrittää työn, *se määrittää ainoan keinon ylittää luonnon perustava riittämättömyys ja välttää kuolema*. Taloustieteestä tulee siis — kenties yllättäen — ratkaisu antropologiseen kysymyksenasetteluun. Toinen johtopäätös on se, että *taloustieteen tekee mahdolliseksi pysyvä ja perustava tila: niukkuus*.¹²

Eräs niukkuuden tuolla puolen asioita käsitteellistänyt ajattelija on Friedrich Nietzsche. Vallantahdosta tehdyissä vulgääritulkinnossa Nietzschen filosofia liitetään alkuperäisen elämäntaistelun postulaattiin. Tällaisissa tulkinnossa kuitenkin sivuutetaan se, että Nietzsche kritisoi darwinistista olemassaolon taistelua; Nietzsche sanoi inhoavansa myös egoismin ja altruismin välisestä sovinnosta jaarittelevaa Herbert Spence-riä, joka perusteli funktionalistisesti korostetut yhteiskuntapolitiittiset kannanottonsa kyvykkäimpien eloonjäännillä.¹³ Nietzschen mukaan englantilainen luonnontutkija (organisuuden tutkija) on kuin ahtaudessa ahertava pikkueläin, joka tekee selviämiskamppailu-päätelmiään ummentuneessa hajussa. ”Luonnossa ei vallitse hätätila, vaan yltäkylläisyys, aina mielettömyyteen saakka. Olemassaolon taistelu on vain poikkeus”, Nietzsche toteaa.¹⁴

Tässä yhteydessä niukkuusoletusta tärkeämpi on kuitenkin Foucault’n ensimmäinen johtopäätös kasvavasta kuoleman uhasta ja työn tehostamisesta. Foucault’n mukaan työn määrittävä taloustiede kertoo ainoan keinon ylittää luonnon perustava riittämättömyys ja välttää kuolema. Foucault tiivistää mainiosti kaksivaiheisen ihmiskäsityksen, joka on projisoitu taloustieteisiin, ja joka on keskellä sopimusteoreettista metafysiikkaa: ihminen näyttyy olentona, jolla on haluja ja tarpeita, joita hän pyrkii tyydyttämään, minkä vuoksi ihmisellä puolestaan on intressejä, voiton halua, joka asettaa hänet

vastakkain muiden ihmisten kanssa. Näin ollen ihminen on redusioimattomassa konflikti-tilanteessa. Foucault jatkaa, että ihminen voi välttää konfliktit, selviytyä niistä tai hallita niitä, etsiä ristiriitoihin ratkaisun edes jollain tasolla ja joksikin aikaa. Hän kehittää joukon sääntöjä, jotka sekä rajoittavat konfliktia että ovat sen tulos. Talouden alueella, vaihdon piirissä, käsitepari *konflikti* ja *sääntö* kattavat periaatteessa kaiken mitä ihmisestä voidaan tietää. Mainitut käsitteet ovat valideja myös muissa ihmistieteissä, mutta tärkeimpiä ne ovat taloustieteessä ja sittemmin sosiologiassa.¹⁵

Näin on kuvattu sopimusteoreettisen metafysiikan pieni historia ja homo oeconomicuksen paikka siinä. Entä tuon historian kyseenalaistaminen ja mahdollisen vaihtoehto historian kirjoittaminen?

Ongelman pitkittäminen vai jättäminen?

Ei voida liikaa korostaa, että sopimusteoriame metafysiikan ”dekonstruktion” kannalta pääongelma ei ole sääntö eikä yhteiskuntasopimus. Ongelmana on ongelma. Ensisijainen ongelma on konflikti, ristiriita, elämäntaistelu, väkivalta; tai tarkemmin sanoen ongelmana on alkuperäisen elämäntaistelun postulaatti käsitteenä, periaatteena, jopa ontologiana ja diskursiivisena.

Olisi kyseenalaistettava käsitys, jonka mukaan diskurssi ylipäänsä on alun perin väkivaltainen. Tiedättehän nämä toistuvat teemalaulut: filosofin on väistämättä vaikutettava ja kirjoitettava tiettyssä valossa, joka on valistusta ja väkivaltaa, historian väkivaltaa; väkivallan sivuuttaminen olisi palaamista eskantilaiseen dogmatismiin, jossa ei aseteta kysymystä oman rajallisen filosofisen diskurssin vastuusta. Ja niin edelleen.

Olen yrittänyt osoittaa, että asian voi ajatella päinvastoin: juuri väkivallan (alkuperäisyyden tai edeltävyyden) olettaminen on dogmatismia. Juuri alkuperäisen elämäntaistelun postulaatti on se, jonka valistuksesta ja valosta emme osaa astua pois. Alkuperäinen elämäntaistelu on syväänjuurtunut postulaatti primaarista väkivallasta, joka ilmenee diskurssin väkivaltana, kuoleman uhkana (jonka Foucault historiallistaa ja josta tulee mannermaisten filosofien dogma), Malthusin väestölain johtopäätöksinä, niukkuutena, Bataillen kuvaamana ylenpalttisuudesta johtuvana paineena, ylipäänsä hätätilana tai konfliktina. Kaiken tämän ”tosiasiallisen olemassaolon” voi ”päättellä” käytännöistä (historia) ja teorioista (ideologia).

Nämä tosiasialliset ongelmat ja vääryydet ovat niitä ääri-kysymyksiä, joihin vedoten voidaan oikeuttaa henkevyuden (esprit) neutraloiva hyvinvointikoneisto, poliittiset ja taloudelliset järjestelmät, ainaiset sovitteluperiaatteet, kuten lupaukset oikeudenmukaisesta ja mitatusta vastavuoroisuudesta. Sopimusteoreettinen metafysiikka pakottaa jäsentämään ajattelun liikkeet näin: kysymys on egoismi ja vastaus on altruismi, kysymys on niukkuus ja vastaus on tarpeentyydytys, kysymys on paine ja vastaus on purkautuminen, kysymys on riita ja vastaus on sovinto jne. Kun sopimusteoreettisen metafysiikan valossa yritämme puhua eettisistä kysymyksistä, emme voi seistä muualla kuin keskellä imelää sympatiaa, kristillistä moraalia, vastuuetiikkaa jne., sillä jos me emme seisoi niiden joukoissa, näin meille kerrotaan, olisimme jälleen barbariassa, sotatilassa, jonka armollinen sopimusteoria onneksemme poisti...

Mikäli sopimusteoreettinen metafysiikka halutaan haastaa, olisi ehdottomasti virhe jäädä Filosofiseen Haluun, joka ”rat-

kaisee” ongelman jäämällä kysymiseen ja lykkäämällä vastausta. Jotta voitaisiin siirtyä radikaalisti toiselle tasolle, olisi oivallettava, että vastauksista pidättyminen jättää kysymisen periaatteen koskemattomaksi. Pahimmassa mahdollisessa vaihtoehdossa kysyminen jää anomaan vastausta loputtomiin, mikä sopii tietysti yhteiskuntasopimusten puolustajille, sillä juuri kysymisten (ongelmien) avulla energiaa voidaan jatkuvasti pidättää ja padota, sekä potentialisesti tai virtuaalisesti kana-voida, vaihtoa voidaan ekonomisesti säädellä ja hallinnoida.

Kysymyksiin ei saisi jäädä, vaan itse *kysymykset olisi jätettävä*. Tämä tarkoittaa sitä, että tiettyssä mielessä ei ole mitään alkuperäistä väkivaltaa, ei ole puhdasta julmaa voimankäyttöä, ei ole primaaria diskriminointia. Väitän, että jopa Nietzscheä voidaan lukea tältä kannalta: ei ole vallantahtoa materiaalisessa ja funktionaalisessa merkityksessä, ei ilman agonia ja haastetta.

Koko perinteinen yhteiskuntasopimus pitäisi korvata *radikaalilla yhteiskuntasopimuksella*.¹⁶ Radikaalin yhteiskuntasopimuksen vaikutuspiiri on hyvin- ja pahoinvoinnin tuolla puolen, joten se ei ole reaktiivinen sopimus. Radikaali yhteiskuntasopimus ei vastaa mihinkään kysymykseen eikä korjaa ongelmaa, vaan sivuuttaa ongelmat ja affirmoi viattomat vastaiskut, syyttömän palautuvuuden. Se on sanaton sopimus, esoteeristä solidaarisuutta, rikoskumppanuutta, vastalahjojen vuorottelua, leikkiä, jossa vaikuttaa olento nimeltä homo ludens.¹⁷

Miksi kuvittelemme olevamme erillisiä yksilöitä intimitteetinemme taistelemassa fyysisiä loukkauksia vastaan, kun keran tosiasiaa olemme kohtalonomaisesti toisiimme kytkeytyneitä pelureita, erilaisten kutsujen, loukkausten, katseiden jne. vaihtajia? Miksi emme voi myöntää haasteiden vaihtoa, ja affirmoida sitä, että myös meidän aikanamme on varhaiskreikkalaisesta kulttuurista tuttua agonaalista kumppanuutta, jota mikään naturalismi ei vie meiltä pois? Miksi emme myönnä radikaalia vaihtoa?

Viitteet

1. Thomas Hobbes, *Léviathan*. Suom. Tuomo Aho, Vastapaino 1999, s. 218 sekä 122 - 123.
2. John Locke, *Tutkielma hallitusvallasta*. Suom. Mikko Yrjönsuuri, Gaudeamus 1995, s. 46, 151, 117.
3. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944). Beacon Press 1957, s. 114.
4. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard 1966, s. 275-291.
5. Richard Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926). Pelican Books 1977, s. 21.
6. Emt. 183.
7. Kari Saastamoinen, *Eurooppalainen liberalismismi*. Atena Kustannus Oy, Juva 1998, s. 57-59.
8. Foucault 1966, s. 237-238.
9. Emt. 268-269.
10. Emt. 271.
11. Georges Bataille, *The Accursed Share. An Essay on General Economy, volume 1: Consumption*. Kääntänyt Robert Hurley, Zone Books 1991, s. 29-32.
12. Foucault, 268-269.
13. Friedrich Nietzsche, *Iloinen tiede*. Suom. J.A.Hollo, Otava 1989, § 373.
14. Emt. § 350.
15. Foucault, s. 368-369.
16. Radikaalista yhteiskuntasopimuksesta ks. Jakke Holvas, ”Radikaali vaihto — Marcel Maussin lahja johdatuksena ei-taloudelliseen vastavuoroisuuteen”. *Tiede ja edistys* 2/00, s. 108-110.
17. Ks. Johan Huizinga, *Leikkivä ihminen*. Suom. Sirkka Salomaa, WSOY 1984.



Homo economicus och homo reciprocans

Autism, formalism och cynism

I juni 2000 publicerade en grupp franska ekonomistuderande en petition i vilken de protesterade mot att nationalekonomin blivit en "autistisk vetenskap". Autism är en sjukdom eller en kontaktstörning, som tar sig uttryck i självförsjunkhet, otillgänglighet och opåverkbarhet. Gruppen, som kallade sig "Post-autistiska ekonomer"¹ fick en snabb och bred respons. Studenterna uppmanade sina professorer att reformera undervisningen och forskningen "för att rädda nationalekonomin från dess autistiska och socialt oansvariga tillstånd".

DE FRANSKA STUDENTERNA var ingalunda de första som på detta sätt kritiserade den av neoklassisk formalism präglade nationalekonomiska huvudfåran – "mainstream economics". Institutionalisterna som Gunnar Myrdal och John Kenneth Galbraith hade gjort det. Postkeynesianerna som Joan Robinson och Nicholas Kaldor hade gjort det. Radikala ekonomer, sociala ekonomer, humana ekonomer, evolutionära ekonomer, feministiska ekonomer och ekologiska ekonomer hade också gjort det. Men effekten har uteblivit. "The mainstream" verkar inte att ha berörts. Den har renodlat sina metoder och begrepp ytterligare och avstått från dialog med de allt talrikare, men också allt mer frustrerade kritikerna.^{2,3}

Till skillnad från klassiker som Adam Smith, John Stuart Mill och Karl Marx, uppfattar neoklassikerna sig själva som värdenetrala. De hyllar ett positivistiskt, som de själva tror naturvetenskapligt, vetenskapideal. Trots detta är deras konstruktion av vetenskapsområdet baserad på en specifik människosyn - den nytto-maximerande rationella varelsen: "economic man" – och på en dualistisk uppfattning av vad som kan uppfattas som ekonomisk vetenskaplighet.

Irene van Staveren har nyligen skrivit en bok – *The Values of Economics. An Aristotelian Perspective*⁴ – i vilken hon utreder vilka värden den neoklassiska nationalekonomin bygger på, och vilka den utesluter. Jag citerar:

"First and foremost I have asserted that modernist economic methodology is constructed on the basis of dualisms: utility is defined as economic, morality is not; reason is regarded as part of economics, emotion is not; choice is seen as economic whereas the attributed opposite, coercion is not; finally independent behaviour is included in economic theory, while interdependent relationships between actors are not."⁵

Nytta, kalkylerande förnuft, fria val och obundna aktörer är centrala ingredienser i ekonomin. Däremot utesluts moral,

känslor, tvång och ömsesidiga bindningar. Inom den neoklassiska traditionen finns det två sätt att förhålla sig till detta uteslutna "icke-ekonomiska".

Det ena sättet är att se detta 'icke-ekonomiska' som utifrån givet. Människorna är helt enkelt utrustade med vissa preferenser, som nationalekonomen ger en allmän form: en nyttofunktion som skall uppfylla vissa matematiska villkor. Nationalekonomens uppgift är emellertid inte att söka efter förklaringar till varför preferenserna är sådana de är. Inte heller är det hans uppgift att uttala sig värderande om dem eller att försöka påverka dem. Ur en strikt positivistisk ekonomisk synvinkel är det inte tillåtet att bry sig om ifall en person föredrar att köpa knark istället för mat åt sina barn.

Det andra, svårare men mer sofistikerade sättet, är att låta åtminstone en del av preferenserna påverkas av individernas tidigare handlingar och erfarenheter och av den miljö hon befinner sig i. Det mest ambitiösa försöket i denna riktning har gjorts av Gary Becker i boken *Accounting for Tastes* (1996). Becker låter emellertid aktörerna välja eller påverka sina preferenser i syfte att öka sin nytta. Man eftersträvar respekt eller håller sig med vissa moraliska värden därför att det "lönar sig". Preferenser och värderingar är inte något som binder den enskilda. De är inte heller mål i sig, utan medel för individuell nytto-maximering. I Beckers värld är kärlek något som man stärker eller försvagar beroende på vad som är fördelaktigt för en själv eller möjligen ens barn. Även om det är ett metodologiskt framsteg att överge den egendomliga tanken att preferenser och värderingar är givna, oberoende av människornas handlingar och av det samhälle de lever i, leder emellertid detta försök att 'endogenisera' dem till en outhärdlig cynism. Våra värderingar och känslor är egentligen inte äkta. De är endast hjälpmedel för att uppnå det i sista hand eftersträvarsvärda: maximal nytta för oss själva.

Neoklassisk teori och nyliberal ideologi

Spelar det någon roll för andra än nationalekonomerna själva vilken människo- och samhällssyn de har? En grupp som direkt berörs är studenterna. Många väljer att läsa nationalekonomi för att de vill minska nöden och orättvisorna i världen. De ställs därför inför ett moraliskt dilemma när de får lära sig en teori som utgår ifrån att människorna är kalkylerande egoister. Kan man åstadkomma något gott i en värld som enligt vetenskapen befolkas av varelser som tycks sakna förmågan eller viljan att handla etiskt? Det har genom experiment visats att studenter som genomgått en grundkurs i nationalekonomi har blivit mer benägna att bli fripassagerare, dvs att inte bidra till kollektiva nyttigheter lika gärna som de gjorde före kursen.

Det finns starka intressen i samhället som gynnas av en ideologi som betonar fria individuella val, nödvändigheten av tydliga monetära incitament och välsignelsen av ekonomisk tillväxt, men som undviker att befatta sig med frågor om makt, tvång och ojämlikhet. Den neoliberala hegemoni som växte fram från och med 1970-talet utnyttjade medvetet viktiga delar av den neoklassiska huvudfårans grundantaganden och resultat. Monetarismen, teorin om rationella förväntningar, utbudsekonomin, teorin om egendomsrättigheter och 'public choice'-skolan gav alla viktiga bidrag till neoliberalismens ideologiska segertåg. Om vi idag lever i en värld där marknaderna förefaller att disciplinera inte bara enskilda aktörer utan också mäktiga stater, så är det en värld som flera inom den nationalekonomiska huvudfåran först idealiserade och sedan gav sin välsignelse.

Den neoklassiska teorins segertåg var emellertid inte bara en följd av att dess teorier kunde utnyttjas av mäktiga intressenter. Det finns också en viktig inomvetenskaplig orsak. I en serie artiklar från början av 1990-talet lyckades ekonomerna Arrow och Debreu matematiskt visa att en marknadsekonomi i vilken alla aktörer är rationella nytto-maximerare under vissa (mycket strikta) betingelser leder till jämviktslösningar som är Pareto-optimala, dvs det går inte att öka nyttan för någon utan att samtidigt minska nyttan för någon annan. Arrows och Debreus allmänna jämviktsmodell gav den matematiska neoklassiska ekonomin ett nytt liv. Man hade nu en till synes vetenskapligt bevisad grundsyn, som sade att en ekonomi som uppfyllde vissa (matematiskt formulerade) villkor skulle ge upphov till stabila och effektiva marknadslösningar. Trots att denna ekonomi befolkades av amoraliska, rationella nytto-maximerare kunde slutresultatet bli det bästa möjliga - en effektiv användning av de tillgängliga resurserna. Arrow och Debreu hade angett villkoren för realiseringen av en utopi. Vad det nu gällde var att förändra verkligheten så att den närmade sig detta ideala tillstånd: väl fungerande marknader för allt i ett samhälle bestående av välinformerade rationella nytto-sökande individer.

I den neoklassiska allmänna jämviktsmodellen förenas de kanske viktigaste ingredienserna i den västerländska livs-skådningen: förnuft, individuell frihet, nytto-tänkande och framstegstro. När dessutom de två högst värderade sfärerna för mänsklig aktivitet, Vetenskap och Ekonomi, förenas i en avancerad tankekonstruktion, är det inte svårt att förstå den ideologiska genomslagskraft den allmänna jämviktsmodellen först utövade på nationalekonomerna och sedan på hela samhället.

Trots att neoklassikerna själva kraftigt understryker sin värdenutralitet råder det inget tvivel om att det centrala mänskliga värde som teorin bygger på är *frihet*. Därför visar så många ekonomer entusiasm inför fria val, fria marknader, frihandel och den fria individen. Exempelen på hur nationalekonomer resonerar utgående från föreställningen att varje aktör fritt bör få välja det som är bäst ur den egna synvinkeln är givetvis många, eftersom endast individen själv vet vad som är bäst för den. Samma princip gäller också kollektiv, t ex nationerna. I en översiktsartikel i den prestigefyllda nationalekonomiska tidskriften, *Journal of Economic Literature* (december 2000), konstaterar Gordon Brown att vissa länder, bl a USA, kan gynnas av den globala uppvärmningen, och att de därför inte vill samarbeta för att minska koldioxidutsläppen. "Why should they?", frågar han oskuldsfullt.

Ett annat exempel på hur en standardekonom kan resonera är Lawrence H. Summers (då chefsekonom på Världsbanken, senare USA:s finansminister) PM i vilket han lekte med att tanken att Världsbanken borde understöda utflyttningen av smutsiga industrier till u-länderna. Han byggde resonemanget på tre argument som alla har stöd i neoklassiska standardteori. För det första skulle de ekonomiska förlusterna av ökad morbiditet bli mindre i u-länderna. "I think the economic logic behind dumping a load of toxic waste in the lowest-wage country is impeccable and we should face up to that."⁶ För det andra ansåg Summers att nedsmutsningen borde spridas mera jämt för att inte bli för farlig lokalt. Ur denna synvinkel var många länder i t ex Africa "vastly under-polluted". För det tredje är efterfrågan på en estetiskt tilltalande och ren natur mycket inkomstelastisk: ju högre inkomster desto större efterfrågan på en bra miljö. Eftersom människorna i u-länderna värderar en ren miljö relativt sett mindre än i i-länderna (kanske de också värderar extra inkomster av produktionen relativt sett högre), vore det till fördel för båda parter om u-länderna specialiserade sig på nersmutsande produktion.

Summers avslutade sitt PM med ett ur hans eget perspektiv farligt resonemang: "The problems with the arguments against all of these proposals for more pollution in LDCs (intrinsic rights to certain goods, moral reasons, social concerns, lack of adequate markets, etc) could be turned around and used more or less efficiently against every Bank proposal for liberalisation."⁷

Vad Summers här säger är att standardargumenten för liberaliseringspolitiken ofta står i konflikt med olika allmänt accepterade etiska betraktelsesätt. Friheten att handla måste alltså ha ett mycket högt värde antingen i sig eller som ett medel för något annat värde. Kan det vara välfärd eller ekonomisk tillväxt?⁸

Den nödvändiga tron på gränslös tillväxt

Till begeistringen för den individuella valfriheten hör också försvaret av föreställningen om en gränslös ekonomisk tillväxt. När den ekologiska ekonomen Herman E. Daly undrade om det inte var viktigt att försöka anpassa ekonomins storlek till det totala ekosystemet, svarade den ovan nämnde Summers helt enkelt: "That's not the right way to look at it."⁹ För ekologer och andra icke-ekonomer är föreställningen om en gränslös tillväxt ofta chockerande. Viltforskaren Brian Czech är en av dem. I boken *Shoveling Fuel for a Runaway Train*¹⁰ skjuter

han ner de standardargument som baserar sig på substituerbarhet, effektivitet och mänskligt kapital. I sin kritiska sammanfattning av tillväxtentusiasten Julian Simons idéer skriver Czech:

”In a nutshell, his thesis was that we didn’t have to worry about ecological limits to economic growth because we would overcome such limits with brainpower. Why would such brainpower be employed? Because we would continually come up against ecological limits that would cause us to worry and therefore act! Not only is such a thesis self-contradictory, but it illustrates how some people promote the concern and put forth the effort needed to solve problems as the limits to growth are approached, while some watch and write about it, keeping their hands clean and their consumption up while they claim there are no limits.”¹¹

Men varför är föreställningen om en gränslös tillväxt så viktig för en neoklassisk ekonom? En orsak kan vara att utan denna föreställning intar fördelnings- och andra etiska frågeställningar en plats som är svår att förena med den neoklassiska synen på värdenneutralitet – eller, i själva verket, med det outtalade övergripande värdet: individuell valfrihet.

Frihet, jämlikhet och omsorg

De alternativa ekonomiska traditionerna har på olika sätt försökt förändra och fördjupa värdegrunden för ämnet nationalekonomi. Ekologiska ekonomer betonar värden som *hållbarhet*, *besinning* och *gemenskap*. Radikala och postkeynesianska ekonomer, som öppet tar upp frågor om makt och tvång, framhåller värden som *rättvisa* och *jämlikhet*. Institutionalistiska och evolutionära ekonomer – bäst representerade av Geoffrey M. Hodgson – betonar hur kultur- och situationsbundna människornas värderingar och beteenden är.¹² Därmed vill de framhålla den neoklassiska huvudfärens metodologiska svagheter, när denna baserar sig på idén om den obundna och rationellt beräknande ekonomiska människan.

Irene van Staveren, vars analys av neoklassiska värderingar omnämndes inledningsvis, har influerats av humanistisk och feministisk kritik. Hon understryker i Aristoteles, Adam Smiths och Charlotte Perkins Gilmans efterföljd betydelsen av aktörernas etiska förmåga att förbinda sig, att visa medkänsla, att tänka efter, och att samverka. Hon visar hur ekonomin är beroende av tre sammanflätade värdeområden: frihetsdomänen, rättvisedomänen och omsorgsdomänen. *Liberté, Égalité, Fraternité* står för varsin ekonomisk logik: marknaden (*agora*), staten (*polis*) och omsorgs ekonomin (*oikos*). Denna indelningen är den samma som Karl Polanyis indelning i tre ekonomiska organisationsformer: utbyte (*exchange*), omfördelning (*redistribution*) och ömsesidighet (*reciprocity*).

En empirisk studie som letts av Samuel Bowles har försökt utreda i hur hög grad människorna är *Homo economicus*, *Homo equalis* och *Homo reciprocans*. Ett team bestående av tolv antropologer och fem ekonomer utförde fältexperiment i sjutton enkla samhällen på fem kontinenter. Man fann inga ”nobla vildar”, även om man fann utbredda starka bindningar till rättvis- och generositetsnormer. Den ekonomiska människan finns och lever gott i endel av de undersökta samhällen,

men överallt utgör han en minoritet i förhållande till sina mer sociala motsvarigheter. Detta resultat bestyrker de hundratals experiment som tidigare har gjorts med framför allt studerande, och visar att ett ensidigt fasthållande vid de neoklassiska axiomen inte bara är problematiskt ur etiska synpunkter, utan också ur en strikt positivisk-vetenskaplig.¹³

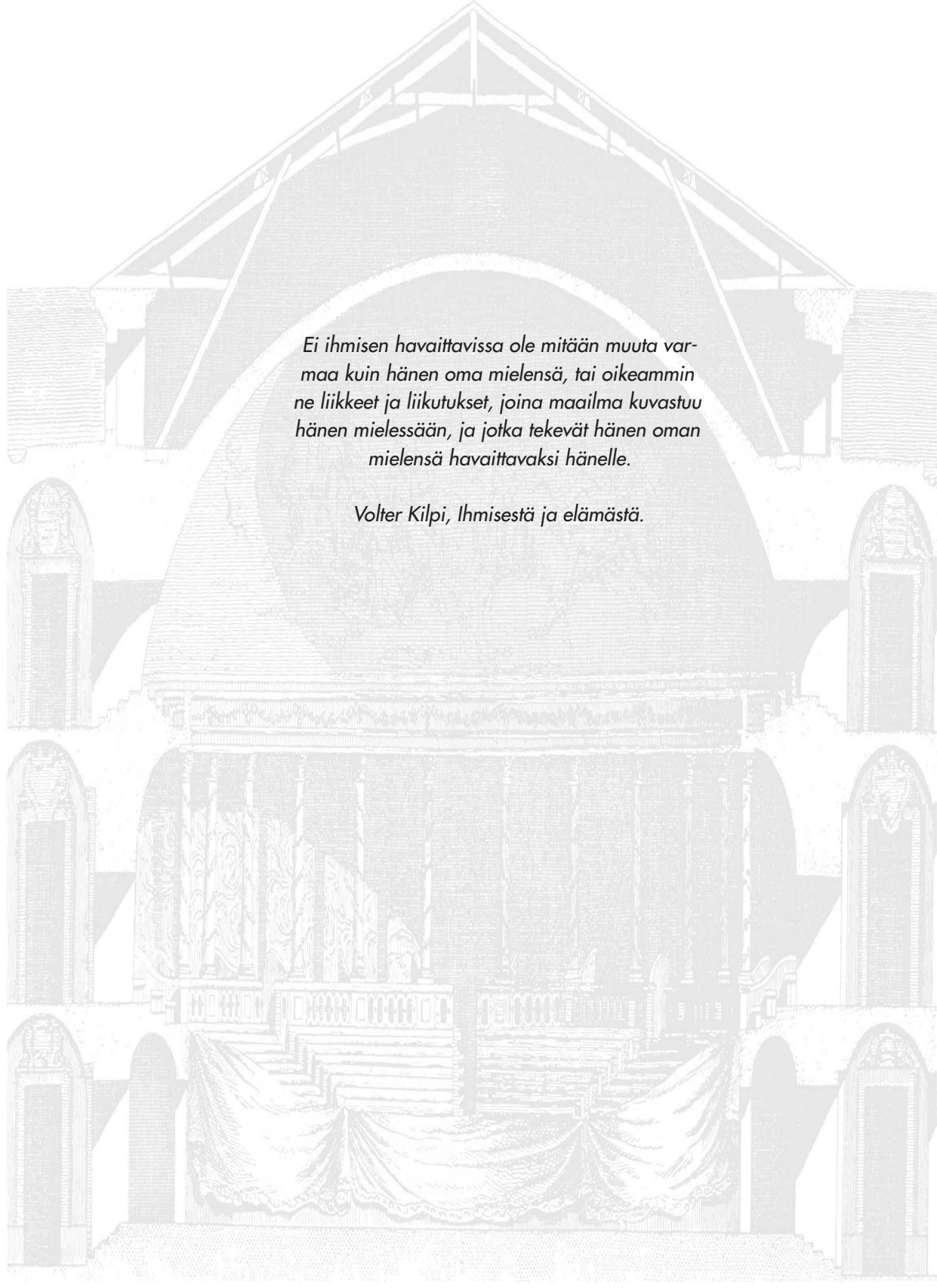
Nationalekonomerna har i huvudsak ägnat sig åt att analysera frihetsdomänen/marknaden, men också i rätt hög grad rättvisedomänen/staten. Genom att till fullo erkänna vikten av även en tredje domän, omsorgs ekonomin, inom vilken resenemang som baseras på föreställningen om *economic man* med nödvändighet blir vrångbilder, tvingas nationalekonomin till större realism. Till denna större realism hör inte bara att man beaktar annat beteende än det som är naturligt på en marknad, utan också att man medvetet tar med de etiska värdenas betydelse inom var och en av de tre domänerna och i fråga om hur dessa borde förhålla sig till varandra.

Det finns knappast någon annan vetenskap där frågorna om etik och människouppfattning är så avgörande som inom nationalekonomin. De etiska värderingarna och synen på människan är givetvis avgörande för hur den ekonomiska forskningen bedrivs, men ännu viktigare är, att de också spelar en avgörande roll för mänskligt tänkande och handlande, liksom för den ideologiska hegemonin i samhället. Detta förklarar varför just nationalekonomin är en vetenskap som, trots att den är en samhällsvetenskap och som sådan präglad av olika värderingar och skolbildningar, samtidigt kännetecknas av en hegemonisk huvudfära, som egenmäktigt har kunnat ignorera de alternativa angreppssätten.

Referenser

1. Post-autistic economics network kan besökas på adressen: www.paecon.net
2. Ett digert verk om heterodoxa nationalekonomer är A Bibliographical Dictionary of Dissenting Economists. Ett försök att i Europa förena kritikerna är EAEPE, The European Association for Evolutionary Political Economy, <http://eaepe.tuwien.ac.at/>
3. Philip Arestis & Malcolm Sawyer (eds), *A Bibliographical Dictionary of Dissenting Economists*. Edward Elgar 1992.
4. Irene van Staveren, *The Values of Economics. An Aristotelian Perspective*. Routledge 2001.
5. Ibid., 202: Först och främst har jag hävdad att den modernistiska ekonomiska metodologin är uppbyggd på basen av dualismer: nytta definieras som ekonomiskt, moral däremot inte; förnuft uppfattas som en del av ekonomin, känslor däremot inte; val ses som ekonomiskt, medan dess motsats, tvång, inte gör det; slutligen, innefattas oberoende beteende i den ekonomiska teorin, medan ömsesidiga beroendeförhållanden mellan aktörerna inte gör det.
6. Economist 8.2. 1992, 66.
7. Ibid.
8. En utmärkt analys av Summers argumentation finns i Daniel M. Hausman & Michael S. McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge University Press 1966.
9. Herman E. Daly, *Beyond Growth*. Beacon Press 1996.
10. Brian Chech, *Shoveling Fuel for a Runaway Train*. University of California Press 2000
11. Ibid., 76.
12. Geoffrey Hodgson, *How Economics Forgot History. The Problem of Historical Specificity in Social Science*. Routledge 2001.
13. Samuel Bowles, ”In Search of Homo Economicus: Behavioral Experiments on Five Continents”. Föredrag hållet i Santa Fe 17.10.2001. <http://www.santafe.edu/sfi/events/publicLectures.html>

Rationaalisen toimijan myytti taloustieteissä, yritysmaailmassa ja yhteiskuntapolitiikassa



Ei ihmisen havaittavissa ole mitään muuta varmaa kuin hänen oma mielensä, tai oikeammin ne liikkeet ja liikutukset, joina maailma kuvastuu hänen mielessään, ja jotka tekevät hänen oman mielensä havaittavaksi hänelle.

Volter Kilpi, Ihmisestä ja elämästä.

Taloustieteiden mekanistinen rationaalinen toimija

Niin kansantaloustieteessä kuin liiketaloustieteessäkin on pitkään nojaututtu rationaalisen toimijan oletukseen (rational-economic man). Tämä on luonnollisesti heijastunut myös käytännön talouselämään ja julkishallintoon mm. yliopistollisten tutkintojen ja tieteen popularisoinnin myötä. Varsinkin kansantaloustiede eli taloustiede, mutta myös rahoitustiede (finance) on ollut rationaalisen toimijan oletuksen vankina ilmeisesti paljolti siitä syystä, että ne ovat nojautuneet yksinomaan nomoteettiseen luonnontiedelähtöiseen (objektivistiseen) tieteenkäsitykseen. Samalla ne ovat pyrkineet mallintamaan tutkimansa ilmiöt ja hyödyntäneet matematiikkaa analyyseissaan. Taloustiede on hieman kärjistäen kuitannut taloudelliset toimijat hyötyfunktioilla, jonka taustalla on omaa taloudellista hyötyään maksimoivien toimijoiden joukko.

Rahoituksen alueella tuijotetaan yritysten pörssikursseihin ja oletetaan rationaalisten sijoittajien heijastelevan päätöksillään niihin kaiken relevantin talousinformaation. Koska pörssikursseja voidaan tarkastella ja jopa kuvitella ennustettavankin matemaattisilla ja tilastollisilla menetelmillä, ”tieteellisyyden” ja järkipärisyyden vaikutelma on voimakas. Tähän kaikkeen liittyvä rationaalisuuden idea on sitäkin hämmästyttävämpi, kun jokainen voi todeta, miten pörssikurssit muuttuvat voimakkaasti varsin vähäistenkin tiedonmurujen ja jopa huhujen ansiosta – palatakseen taas hysterian liennyttyä maltillisempiin lukemiin. Jos taustalla ovat järkipärisyyteen tähtäävien toimijoiden päätökset, itse lopputulos ei aina näytä kovinkaan järkevältä.

Ellei erikseen toisin mainita, tässä artikkelissa pidetään jatkossa silmällä sitä väljäköä määritelmää rationaalisuudesta, jonka mukaan järki ja logiikka toimivat tiedon lähteinä ja sen pätevyuden ratkaisijoina. Liiketaloustieteessä yleiseen tapaan tässäkin katsotaan rationaalisen päätösprosessin etenevän selvästi identifioitavissa olevina vaiheina, jotka voivat olla esimerkiksi määrittely, diagnoosi, muotoilu ja päätös.¹

Homo economicuksesta monimutkaiseen ja fragmentoituneeseen ihmiseen

Liiketaloustieteessä on tarkasteltu erilaisia ihmiskäsityksiä, joita on lainattu mm. käyttäytymispsykologiasta, humanisesta psykologiasta, kognitiivisesta psykologiasta, psykoanalyysista ja filosofiasta. Näihin ihmiskäsityksiin sisältyy paitsi taloudellis-rationaalinen, mm. myös sosiaalinen, itseään toteuttava, monimutkainen, navigoiva ja fragmentoitu ihminen² Valtavirtatutkimus nojaa kuitenkin edelleen enemmän tai vähemmän selvästi taloudellis-rationaaliseen ihmiseen eli homo economicukseen. Asiaa ei ratkaisevasti muuttanut esimerkiksi rajoitetun rationaalisuuden (bounded rationality) käsitteen lanseeraaminen. Tämä toi mukanaan lähinnä vain sen melko itsestään selvän näkökohdan, että toimija tyytyy tekemään päätöksensä pyrkimättä hankkimaan epävarmuuden vallitessa kaikkea informaatiota – koska se olisi mahdotonta tai tulisi kustannuksiltaan liian kalliiksi.

Ihmisen toiminnassa voidaan korostaa vaihtoehtoisia asioita ja ulottuvuuksia. Niiden yhteydessä saattaa olla mahdollista puhua jonkinlaisesta rationaalisuudesta, joka on kuitenkin toisenlaista kuin vaikkapa taloudellinen rationaalisuus.

Esimerkiksi itseään toteuttava ihminen voi mieltää toimintansa rationaaliseksi, kunhan hän toiminnallaan pääsee toteuttamaan itseään vaikkapa ”mihin hintaan hyvänsä”. Rationaalisuus on tässä valossa varsin subjektiivinen ja näkökulmaan sidottu ilmiö.

Objektivismi ja subjektivismi perusvaihtoehtoina

Metodologinen ajattelu on eräs perusta, jolta ihmisen määrittely tai määrittelemättä jättäminen mahdollisine rationaalisuusoletuksineen kumpuaa – edellä viitattiinkin luonnontiedelähtöisen tieteenkäsityksen potentiaaliseen vaikutukseen taloustieteessä omaksuttuun rationaalisen toimijan oletukseen. Sosiologian alueella on tehty perusjaottelu subjektivistiseen ja objektivistiseen lähestymistapaan³ Sitä on sovellettu varsin paljon mm. liiketaloustieteessä. Jaottelu toi aikoinaan perinteiseen yksioikoiseen ajatteluun nähden uutta valoa toimijan ja rationaalisuudenkin problematiikkaan. Perinteinen objektivistinen (nomoteettinen) ajattelu näkee ihmisen determinoituna toimijana. Determinoitu ihminen on itse asiassa ajopuu, johon ei tarvitse juurikaan kiinnittää huomiota – tutkimus tulee yleensä toimeen ilman häntäkin. Subjektivistinen vaihtoehto määrittelee ihmisen vapaatahtoiseksi, voluntaristiseksi. Ihmisellä on siis periaatteessa valinnan vapaus ja vaihtoehtoja toimintansa suuntaamiselle, vaikka luonnollisesti tilanne ja sen rajoitteet aina vaikuttavatkin hänen liikkumatilaansa.

Objektivistinen lähestymistapa valitsee ontologiseksi oletukseksi realismin. Sen mukaan maailmalla on todellinen rakenteensa, joka voidaan paljastaa ”tieteellisen metodin” avulla. Subjektivistinen lähestymistapa puolestaan tekee nominalismin mukaisen ontologisen oletuksen eli otaksuu ihmisen luovan omia käsitteistöjään ja rakenteitaan pyrkiessään ymmärtämään maailmaa. Epistemologisen oletuksensa pohjaksi objektivismi valitsee positivismin ja näkee tieteellisen tiedonhankinnan kumulatiiviseksi toiminnan selittämisen- ja ennakoitintyöprosessiksi – paljolti luonnontieteiden tapaan. Subjektivistisen anti-positivistisen epistemologisen oletuksen mukaan tieto onkin ihmisiin sitoutunutta ja sitä on näin ollen haettava näiltä itseltään. Siten ihminen nousee subjektivismin oletuksissa fokukseen ja tiedon hankintatavatkin ovat vastaavasti idiografisia, eivät nomoteettisia, lainalaisuuksia etsiviä kuten objektivismissa.

Edellä mottona käytetty Volter Kilpi -sitaatti kertoo osaltaan, että viime vuosisadan alkupuolella vaikuttanut kirjailija ymmärsi ihmisen subjektiivisuuden ja sen mukaisen näkemyksen ihmisen mahdollisuuksista hankkia tietoa maailmasta. Täydennyksenä esitettäköön vielä toinenkin Kilpi-sitaatti, joka sekin nostaa ihmisen ja hänen tajuntansa huomion kohteeksi:

”Ei olekaan mitään muuta objektiivista, jokaiselle pätevää esitystapaa, kuin oman tuntemuksen tarkka ja sitova esitys. --- Ainoastaan tarkin ja johdonmukaisella huolella noudatettu subjektiivisuus on porttina yleispätevään objektiivisuuteen esityksessä.”⁴

Tämä on paradoksaaliselta vaikuttava kannanotto: objektiivisuuden mahdollisuus löytyykin vain ihmisen sisältä, tajunnasta, hänen väistämättömästä subjektiivisuudestaan.

Edellä Burrelliin & Morganiin viitaten esitettyä objektivistinen-subjektivistinen vastakohtaisuutta on tietenkin lähestytty muillakin tavoin ja muita käsitteitä käyttäen, mutta asia

sinänsä on joka tapauksessa olennainen. On kysymys siitä, nähdäänkö maailma konkreettisenä ja objektiivisena, paljolti ihmisestä riippumattomana järjestelmänä (objektivismi), vai katsotaanko sen olevan keskeisiltä osin sosiaalinen, vapaatah-toisten ihmisten tajunnoissaan luoma konstruktio (subjektivismi). Tämä ontologinen ja ihmisen ominaisuuksiin liittyvä perusjako johtaa sitten vastaavaan epistemologiseen ja metodiseen valintaan. Kun ihminen nousee subjektivistisessä vaihtoehdossa keskeiseksi todellisuuden ja tiedon arkkitehdiksi, hänen määrittelynsä on kiinnitettävä erityistä huomiota. Tämä merkitsee mielestäni kaiken muun ohella sitä, että ihmisen toimintaa ei voida kuitata epärealistisella ja ihmisen todellista perusluontoa vastaamattomalla taloudellisen tai oikeastaan minkään muunkaan rationaalisuuden oletuksella.

Rabinin ideat taloustieteessä

Rationaalisuusajattelun vahvassa linnakkeessa (kansan-)taloustieteessä on äskettäin noussut julkisuuteen uusi yrittäjä, yhdysvaltalainen professori Matthew Rabin, joka on asettanut kyseenalaiseksi taloudellisen toimijan tavoitteellisuuden ja rationaalisuuden oletukset.⁵ Rabin on tehnyt sen varsin itseltään selvän havainnon, että arkielämän toiminta ei ole läheskään aina rationaalista. Miten sitten toiminta organisaatioissa sitä olisi, kun ihminen on kuitenkin aina sama? Vallitseva taloustiede olettaa, että ihmisellä on riittävästi itseuria, jota tarvitaan rationaalisen toiminnan toteuttamiseksi. Usein tämä itseuri näyttää kuitenkin Rabinin mukaan puuttuvan ja ihminen haluaa palkkion välittömästi, vaikka sen saamisen lykkääminen tuottaisi tulevaisuudessa paljon suuremman hyödyn. Myös monella tavoin itsetuhoinen käyttäytyminen, joka on ilmeisesti yleistynyt, viittaa Rabinin mukaan selvästi rationaalisuuden puuttumiseen.

Rabinin ”keksinnön” herättämä suuri huomio osoittaa ehkä eri tieteenalojen välisen muurin korkeutta ja taloustieteen suurta ylivaltaa. Edellä mainittujen tieteenalojen näkökulmasta voidaan hänen ajatella vain keksineen ruudin uudelleen, mutta hyvä näinkin.

Aivotutkimuksen anti

Aivotutkimuksen alueella esimerkiksi Baarsin⁶ (1997) lanseeraama teatterimetafora korostaa ihmisen aivojen tiedostamattomien prosessien suurta merkitystä. Tämä metafora esittää, että vain pieni osa aivojen prosesseista tapahtuu ”tietoisuuden näyttämöllä” eli tietoisessa ohjauksessamme.⁷ Esimerkiksi Damasio⁸ ja LeDoux⁹ katsovat, että emme voi useinkaan kontrolloida tahdonvoimin reaktioitamme ja emootioitamme, sillä ärsykkeet saapuvat ensin tiedostamattomia prosesseja ohjaviin aivokerroksiin ja vasta sen jälkeen corteksiin eli tiedostavaan osaan. Vaikka ihmisellä on käytettävissään monenlaisia suunnittelun keinoja ja välineitä, joilla hän voi valmistella ”rationaaliseksi” ajateltua päätöksentekoa, hän ei pääse tästä aivojen ominaisuudesta irti.

Päätöksentekijä saattaa jopa ”luulla”, että se päätös, johon hän päätyi, on tiukasti rationaalinen, mutta tosiasiallisesti hän ei kykene havaitsemaan, miten tiedostamattomat ja tunnepohjaiset virikkeet – Volter Kilpeen viitaten ”ne liikkeet ja liikutukset, joina maailma kuvastuu hänen mielessään” – todelli-

suudessa ohjasivat ja johdattelivat häntä. Näin on siitakin huolimatta, että päätöksen perusteet olisi kirjattu eksaktilta vaikuttavaan kvantitatiiviseen muotoon sekä päätöksenteossa olisi edetty tiukkaa loogisuutta noudattaen.

Holistinen ihmiskäsitys ja rationaalisen toimijan oletus

Lauri Rauhalan kehittelemä holistinen ihmiskäsitys¹⁰ viittaa varsin selvästi samaan suuntaan kuin aivotutkimusten tulokset – ja sopii hyvin yhteen Volter Kilpi-sitaattien kanssakin. Kun aivotutkimus keskittyy luonteensa mukaisesti pääasiassa keholisuuden piiriin luettavien aivojen alueelle, holistinen ihmiskäsitys suuntaa mielenkiintonsa lähinnä – paitsi ihmisen ”kolmiyhteisen” kokonaisuuden korostamiseen – erityisesti tajunnallisuuden ja situationaalisuuden puolelle.

Tämän ihmiskäsityksen mukaan yksilön kunkin hetkinen kokemus peilautuu aikaisemmista kokemuksista maailmankuvaan ankkuroituneisiin subjektiivisiin merkityksiin, jotka ohjaavat ja rajaavat sitä, miten hän käsittää vallitsevan päätös- tai muun tilanteensa. Oman ryytinsä tähän antavat ihmisen situatiossa olevat muut asiat ja ilmiöt, sillä mitään kohdetta ei koeta ja ymmärretä sellaisenaan ja erikseen, vaan suhteessa oman tilanteen muihin komponentteihin – tekijöihin, joiden kanssa ihminen on tekemisissä tavalla tai toisella. Näistä syistä kukaan ei yleensä kykene pelkistämään päätöstilannetta vain faktuaalisiin ja loogisiin ainesosiinsa, vaan monet hallitsemattomat ja tunnistamattomat merkitykset, esimerkiksi tunnetta ja uskoa – ”omaa tuntemusta” – edustavat, pääsevät sekaantumaan peliin. Tästähän on esitetty aivotutkimuksen termein evidenssiä.

Näin siis holistisen ihmiskäsityksen määrittelemät subjektiivisen maailmankuvan ja yksilöllisen, ainutlaatuisen situationaalisuuden käsitteet viittaavat siihen, että ihmisen toiminnan rationaalisuus taloudellisessa ja yleensäkin tavanomaisessa merkityksessä on itse asiassa mahdoton tavoite: miten perusominaisuuksiltaan subjektiivinen ihminen pystyisi olemaan – ainaakaan läheskään aina – taloudellisesti rationaalinen tai yleensäkin tiukan järkipäinen? Ihmisen rationaalisuus vaikuttaa tässä valossa lähinnä myyttiltä.

Rationaalisuus hyödyllinen korkeintaan ideaalina

On myös tilanteita, joissa rationaalinen lähestymistapa ei selvästikään edes olisi suositeltava vaihtoehto, vaikka se katsottaisiin periaatteessa mahdolliseksi. Esimerkiksi päätöksenteon ja strategioiden tutkijat Mintzberg & Westley¹¹ esittelevät kolme erilaisiin päätöstilanteisiin sopivaa lähestymistapaa. Perinteisen rationaalisen ”thinking first”-tyylin lisäksi he määrittelevät visioivan, ideoivan ”seeing first”- sekä toiminnallisen, vaistoamisen ”doing first”-tyylin. Tässä kolmikossa järki, tunne ja toiminta tukevat toisiaan ja painottuvat tilanteesta riippuen eri tavoin. Kirjoittajat tosin tuntuvat ajattelevan, että rationaalisuuskin toimintatapana on periaatteessa mahdollinen.

Rationaalisuus saattaa kuitenkin olla hyödyllinen ehkä korkeintaan ideaalina, joka ei yksin riitä ja jota on yleensä vaikea toteuttaa. Tämän käsitteen yksioikoinen viljeleminen saattaa suorastaan johtaa harhaan antamalla ihmisille sen illuusion, että rationaalisuuspyrkimys on sinänsä aina hyvä ja mahdollinen.

Olisikin ehkä parasta korvata rationaalisuus vaikkapa taroituksenmukaisuuden käsitteellä: ihminen on kaikessa subjek-

tiivisuudessaan periaatteessa tarkoitushakuinen ja pyrkii omalta kannaltaan hyviin, tyydyttäviin, sopiviin, mahdollisiin, ”muka-viin” jne. – tarkoituksenmukaisina pitämiinsä – tuloksiin, uskot- telipa hän itselleen ja muille mitä muuta tahansa. Nämä pyrki- mykset saattavat olla enemmän tai vähemmän ”vaistomaisia” ja ihminen poikkeaa niistä usein oikkujensa johdattelemana. Toi- sin sanoen, näiden pyrkimysten suunta ja sisältö voivat muut- tua hyvin nopeasti ja ilman tunnistettavaa ”järkevää” syytä. Lisäksi ihminen haluaa ehkä peittää ainakin osan tietoisista pyr- kimyksistään erilaisin strategioin. Eräs tällainen on juuri viit- taaminen oman toiminnan rationaalisuuteen. On siis hyödyksi tiedostaa, että ilmoitettu ja manifestoitu rationaalisuus saatta- vatkin edustaa lähinnä vain retoriikkaa – tai ehkä joskus myös vilpittöntä tietämättömyyttä todellisuuden sekä ihmisen henki- sen ja kehollisen toiminnan rajoista.

Rationaalisen toimijan oletus yritys- ja yliopistomaailmassa

Kun taloustieteen ja liiketaloustieteen opetuksessa sekä yritys- toiminnassa uskotaan laajalti rationaaliseen ihmiseen, päädy- tään helposti todellisuutta vastaamattomilta vaikuttaviin aja- tusrakennelmiin ja toimintatapoihin. Edellä jo viitattiin osake- markkinoita koskevaan esimerkkiin. Muillakaan alueilla ratio- naaliset mallit eivät nähdäkseni toimi riittävän tyydyttävästi. Silloin toimijat joutuvat omaksuma- todellisuuteen parem- min sopivia menettelytapoja omatoimisesti ja osittain tiedos- tamattaankin. Rationaalisen ihmisen kuvaa joudutaan siis käy- tännön toiminnassa pakosta muokkaamaan sattumanvaraisesti ja ymmärtämättä täysin sitä, mistä on kysymys. Vielä huo- nompia on tilanne, jos tällaista korjausta ei lainkaan tehdä, sillä silloin menetellään ikään kuin toimija itse ja muut todella oli- sivat tiukan rationaalisia, vaikka he eivät voi sitä olla. Kun sitten yllätyksiä ja virheitä sattuu, eikä itse perusongelmaa – ihmisen toiminnan luonnetta koskevaa väärää kuvaa – tiedos- teta, syitä etsitään muualta. Syytetään epävarmoja olosuhteita ja selitellään, että ennusteet menivät vikaan täysin yllättävän, ennustamattoman tapahtuman johdosta tai sälytetään vika muiden ihmisten niskoille, jotka eivät toimineetkaan ”oikein” eli rationaalisesti.

Eräs oire rationaalisuuden myytistä ja samalla laajemmas- takin ihmisen unohtamisesta on yritysmaailman ylikorostu- nut tehokkuus- ja tulosajattelu, joka on ajautunut myös jul- kishallintoon. Tulosjohtamisen ja muiden yrityksistä kopioitu- jen mallien myötä huomio on suunnattu vain taloudellisiin ja muihin määrällisiin mittareihin laadullisten kustannuksella. Rationaalisuuden ideaahan ei ilmeisesti voida ylläpitää ilman määrällistä tavoitteenasettelua ja mittausta. Samalla kun laa- dullinen ulottuvuus sivuutetaan, myös ihminen joutuu sivu- rooliin ja uhriksi. Ihmisten kärsimät tappiot eivät merkitse juuri mitään, sillä ne eivät näy määrällisissä ja nimenomaan rahamääräisissä mittareissa – niitä ei siis ole olemassa. Ihmi- nen ymmärretään vain korvattavissa olevana resurssina.

Laadun alueella syntyneistä tappioista varoittavana esimerk- kinä voidaan mainita yliopistomaailma. Kun mittaus kohdis- tetaan tutkintojen ja joissakin tapauksissa myös tutkimusten määriin, joiden perusteella rahoitusta jaetaan, syntyy pakosta- kin toiminnan laatua heikentäviä vaikutuksia. Samalla henki- löstön hyvinvointi vähenee, kun se joutuu yhä verisempään määräkilpailuun, joka on vastoin yliopiston toiminnan todel- lista luonnetta.

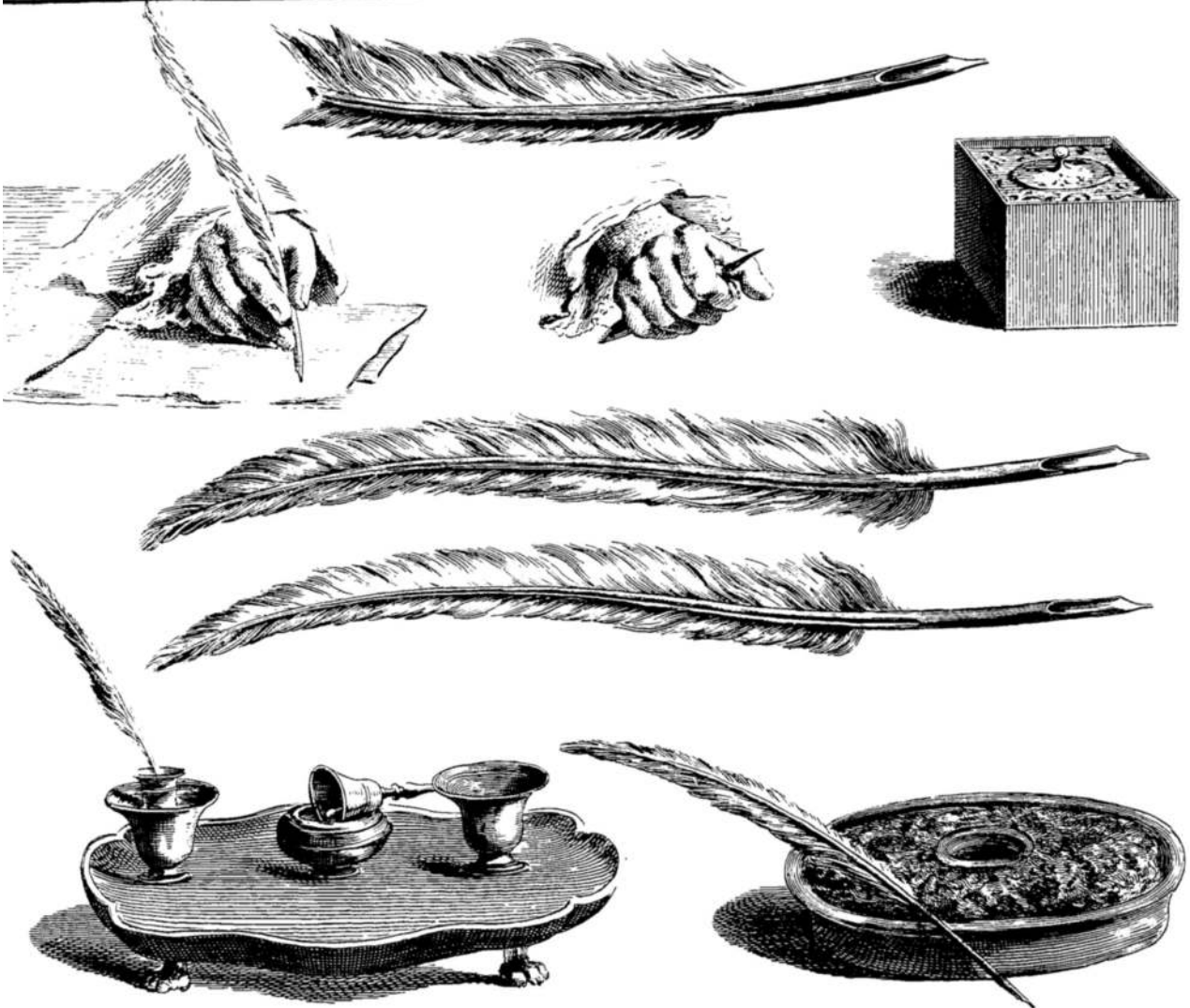
Rationaalisuusetuksen haitat hyvinvointipalvelujen ja –politiikan alueella

Samaan tapaan hyvinvointipalvelujen ja –politiikan alueella toimintaa arvioitaessa on alettu kiinnittää yhä enemmän huo- miota määrällisiin mittareihin. Sosiaali- ja terveystalouden leikkaukset ovat osuva esimerkki taloudellisesti rationaalisen ajattelun oudoista hedelmistä. Suomessa taloudellinen tilanne ei liene juuri koskaan ollut niin suotuisa kuin tällä hetkellä, mutta se ei juurikaan näy näiden ”pehmeiden” sektoreiden asi- akkaiden hyvinvointina. Joku voi väittää, että hyvä taloudelli- nen tilanne on saavutettu juuri rationaalisen ja tiukan talous- politiikan keinoin, mutta joka tapauksessa sen inhimilliset kus- tannukset – joita ei tosin yleensä mitata – ovat erittäin suuret. Vähitellen nämä kustannukset muuttuvat monien vaikutussuh- teiden kautta myös taloudellisiksi kustannuksiksi, mutta se tapahtuu hitaasti ja tavalla, jota ei välttämättä tunnusteta tai tunnusteta rationaalisuusajattelun aikaansaannokseksi.

Hieman positiivisiakin merkkejä on kuitenkin näkyvissä. Sitra julkaisi viime kesäkuussa raportin, jossa korostetaan maamme tarvitsevan pehmeitä arvoja menestyäkseen. Voita- siin todeta, että raportti edustaa oikean suuntaista, mutta riit- tämätöntä toimenpidettä, sillä itse rationaalisuuden myyttiä ei siinä rohjeta kyseenalaistaa. Oireellista on myös se, että puhu- taan kyllä arvoista, mutta ei kuitenkaan ihmisestä ja tämän perusluonteesta – rationaalisuuden myytin piilevää vaikutusta luultavasti tämän laiminlyönti. Vaikka liikutaankin ihmisen asialla, häpeillään menemästä itse ongelman ytimeen eli siihen, mitä ihminen on ja mitkä ovat ihmisen rajat niin yhteiskunnal- lisessa kuin kaikessa muussakin toiminnassa. Mielestäni tämä- kin esimerkki vahvistaa käsitystä, että filosofien ja filosofiaa har- rastavien olisi pidettävä ihmisen asiaa jatkuvasti esillä.

Viitteet

1. Rationaalisuudesta filosofiassa ks. esim. A. Flew, (editorial consultant), *A Dictionary of Philosophy*. Pan Books, London 1984. 1984, 298-299.
2. Ks. yhteenvedo tavanomaisimmista ihmiskäsityksistä A. Carr & Pihlanto P., *From Homo Mechanicus to the Holistic Individual: A New Phoenix for the Field of Organisation Behaviour?* Teoksessa M. A. Rahim & R. T. Golembiewski & C. C. Lundberg (toim.), *Current Topics in Management*, Vol. 3, 1998. JAI Press, Stamford, Connecticut, USA.
3. Burrell & Morgan 1979. G. Burrell & G. Morgan, *Sociological Paradigms and Organizational Analysis*. Heinemann, London 1979.
4. V. Kilpi, *Ihmistä ja elämästä. Kirjotelmia 1900-1911*. 2. painos. Suomalai- sen Kirjallisuuden Seura, Jyväskylä 1990, 32.
5. R. Thomas, *A Win for the Dismal Science*. *Newsweek*, May 14, 2001, 37.
6. B. J. Baars, *In the Theater of Consciousness. The Workspace of the Mind*. Oxford University Press, Oxford 1997.
7. ks. myös P. Pihlanto, *Decision-making in the Theater of Consciousness: A Theater Metaphor for Conscious Experience and the Holistic Concept of Man in Understanding the User of Accounting Information*. Teok- sessa T. Reponen (toim.) *Management Expertise for the New Millennium. In Commemoration of the 50th Anniversary of the Turku School of Econo- mics and Business Administration*. Publications of the Turku School of Economics and Business Administration. Series A-1: 2000.
8. A. Damasio, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harcourt Brace & Co, New York 1999.
9. J. LeDoux, *The Emotional Brain – The Mysterious Underpinnings of Emo- tional Life*. Simon & Schuster, New York 1998.
10. L. Rauhala, *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Gaudeamus, Helsinki 1986.
11. H. Mintzberg & F. Westley, *Decision Making: It's Not What You Think*. MIT Sloan Management Review, Spring 2001.



χ, kirjoitus ja talous

femiinisen rajalla

Kiasma χ eli epäsymmetrisen kirjoittautumisen tapahtuma on syytä kotiuttaa taloustieteellisen tutkimuksen arkisille näyttämöille. Käsittelen tässä artikkelissa feministisen taloustieteen sävyttämää ehdotusta monipuolistaa ja ongelmaistaa tavanomaiseksi vakiintunutta taloustiedon juhlintaa: Vertauskuvien kumartelua nokkelimman tiedon sitojan johdatuksella, hänen hohtavan valkoisen liitunsa piirtämällä viivalla.

Kiasma

Kiasma eli epäsymmetrisen kirjoittautumisen tapahtuma viittaa tässä Jacques Derridan työhön. Minua kiinnostaa siirtyä käsitteisiin suljetusta talouden ajatuksesta ehkä vaiheittain talouden nimeämisen ongelmaan. Mainittu raja on välttämätönkin monitieteisen taloustutkimuksen tapauksessa.

Ajattelun taloutta, nimeämisen ehtoja, on kyettävä koskettamaan. Ajattelen näin, jotta käsitteellinen ”selkokieliisyys” voisi näyttäytyä omia maskejaan vasten. Tarkoitin tällä loogisia ehtoja, puhujan (= logos) mukaan liikkuvia mahdollisuuksia. Kysymys kuuluu: Miten päästä irti talous-käsitteen ohjelmoimasta (*a priori*) ja silti läsnäolevaksi argumentoidusta talouden mahdollisuuden ehdosta? Etukäteinen, oletuksiin suljettu talouskäsitteitys rajaa väistämättä ulkopuolelleen mitkä tahansa käsitykset ihmisestä (*human*). Feministisen taloustutkimuksen kannalta argumenttina voisi toimia maskuliinisen valtaama talouden kieli, joka jättää naisen äänen ”ymmärrettävästi” ulkopuolelleen. Etukäteisen talous-käsitteiselviön ongelmaa voisi perustella myös toisin: Kyseenalaistamalla logosent-

rismin oletukset suljetaan lingvistiikan vartioiman kielen mahdollisuus. Tutkijalle avautuu fyysisen kietoutuvan symbolisen kysymys, merkkien talous ilman toimivaa koodia sanoman yksiselitteiseksi pelkistämiseksi. Välineellinen talouslogiikka saadaan ajettua omia ehtojaan vasten. Talouden selvät ilmiörajat saadaan näin tutkimuskeskustelun piiriin sen sijaan, että niitä tulisi edelleenkin toistella empiiristen esimerkkien vahvistamiin suuntiin.

Käsitteeseen sidottu talouden merkitys on riippuvainen siitä logiikasta, jolla käsite on ehdollistettu. Taloustieteessä tavanomaiseksi vakiinnutettu käsitteellinen mallikieli olettaa kunkin käytettävän käsitteen autonomian. Näin on pakko tehdä. Muussa tapauksessa mallin analyttiset suhteet ovat vaarassa pettaa. Tällä tavalla etenevän tutkimuksen käsitteelliset nimet muurautuvat oletustensa sanelemiin perustoihinsa. Oletukset alkavat allekirjoittaa tutkimustuloksille omaa muotoaan, etukäteen, ennen minkäänlaisten empiiristen tulosten esittelyä. Positiivistiseksi tai normatiiviseksi tiivistetty vaihtoeh-

tojen valikoima ei jätä taloustutkimukselle mitään mahdollisuutta kyseenalaistaa omia oletuksiaan. Tästä seuraa institution pakkopaita. Siihen kasvatetuista kilteistä tytöistä ja pojista saattaa tuntua kurjalta olla ”ulkoo, yhteiskunnan erikielisiä puhelavoilta satavan kritiikin kohteina”. Taloustutkijat ovat valtavirtaisen tietonsa portinvartijoita. He seisovat paikoillaan ilman ajantasaisia välineitä 1) ymmärtää mistä kritiikissä on oikeastaan kysymys tai 2) puolustautua päteillä vastakysymyksillä. Sen sijaan väistämättä naurunalaiseksi joutuminen on merkki instituution rajan saavuttamisesta, skolastisen kirjanoppineitten yhteisön tuen pettämisestä juuri sillä hetkellä, kun tutkija sitä kipeimmin tarvitsee.

Feminiinisen rajoilla

Feminiinisen rajat antaa kiasmaattisen mahdollisuuden koko valtavirtaiselle taloustieteelle pysyä abstrahoidun argumentaation piirissä samalla, kun taloustieteen kalleimmat kul-tajyvät voidaan nostaa alkemistien työpöydälle uudelleen hinnoiteltaviksi.

Monimutkaisissa teoreettisissa malleissa käytetään lukuisia samanaikaisia oletuksia. Perustelu, selitys ja ennustus taloudeksi kutsutusta ilmiötodellisuudesta tulostuu moninkertaisesti peiteltyinä representaation genealogioina. Taloustieteessä on laajalti käytössä deduktiiviseen päättelyyn pitäytyvä tiedon tuotannon tapa. Deduktion määritelmän mukaan johtopäätös seuraa premisseistä täydellä varmuudella. Jos talouden nimi on etukäteen käsitteenä määritelty, käsitteiden määräämään talousilmion läsnäolevuus muuttuu mustaksi aukoksi talousteorian. Teorian tehtävänä, modernin tiederiitin mukaan, on selittää teorian osoittaman käsitteiden toiminta. Jos talouden nimi jätetään yksinomaan modernin käsitelukkonsa paikantamaksi, käytettyjen käsitteiden määräämään talousilmion läsnäolevuus muuttuu mustaksi aukoksi suhteessa niin läsnäoleviksi väitetyille talousselityksille kuin tutkimuksen tuotamille käsityksille empiirisen taloustodellisuuden vaiheista.

Feminiinisen rajoilla on ehdotus paikantaa elämälle perustavaksi käsitetty, havainnon tavoittamattoman eron sitoma tapahtuma talous-käsitteen määrittelykeskustelussa. Maskuliinisen ja feminiinisen käsitteellinen kumppanuus on vanhaa perua. Binaarisen eli yksiarvoisen metafysiikan vallitessa vastinpariksi nostetut kielelliset arvot joutuvat radikaalin eriarvoistamisen kohteeksi. Naistutkimuksessa periytyvä valitus kuuluttaa maskuliinisen vallan kaiken julkisesti arvokkaan, feminiinisen jäätyä yksityisen piiriin, samanlaistavan oikeuskäytännön tavoittamattomiin. Taloustieteilijöiden suusta saattaa edelleenkin lipsahdella lupauksia unohtaa koko maskuliinisen ja feminiinisen ero. Samanlaistavan tasa-arvon mallimaaksi nostetussa Suomessa saattaisi ajatella ikaikaisen sukupuolieron vihdoinkin häviävän: Naisista on naistutkimuksen avulla tehty miehiä, jolloin perinteinen ja monien kulttuurien edelleenkin ylläpitämä ajatus toisenlaiseksi pakotetusta naisesta voidaan jättää omaan arvoonsa.

Olen havainnon tavoittamattoman eron asialla. Ajattelen sukupuolieron toimivan aktiivisen toiston varassa, tapahtuma-kohtaisesti, yksittäisesti suuntiin jos toisiinkin. Ongelmana on sukupuolieroistavan todellisuuden järjestäminen tutkimuksen vaatiman nimeämisen koodiin. Ehdotan kiasmaattista lähilu-

kua fyysisen ja symbolisen yhteenkietovasta mahdollisuudesta, jossa käsitykset omiin rajoihinsa jäävästä immanenssista on asetettava rajansa tunnetusti ylittävää transsendenssia vasten. Väliin jää saranapuoli, jonka puristuksissa on feministit tehty.

Kiasmaattinen markkinan mahdollisuus kääntää sijoiltaan tulkinnat talouden ontologisesta perustasta. Epäsymmetrinen kirjoittautumisen tapahtuma ajallistuu ja tilallistuu feminiinien mahdollisuudeksi taloustutkimuksen kentillä. Femini-meissä mahdollistuvat fyysisen ja symbolisen toisiinsa kietoutuva lähtökohtaisuus ilman, että fyysistä tai symbolista vaadit-taiisiin etukäteen käsitteellistettäväksi omaan transsendenttiin mahdollisuuteensa. Fyysisen ja symbolisen yhteen kietoutumisen tapahtuma auttaa tarttumaan feministisessä tutkimuksessa motiivina käytettyyn omakohtaisuuden ajatukseen.

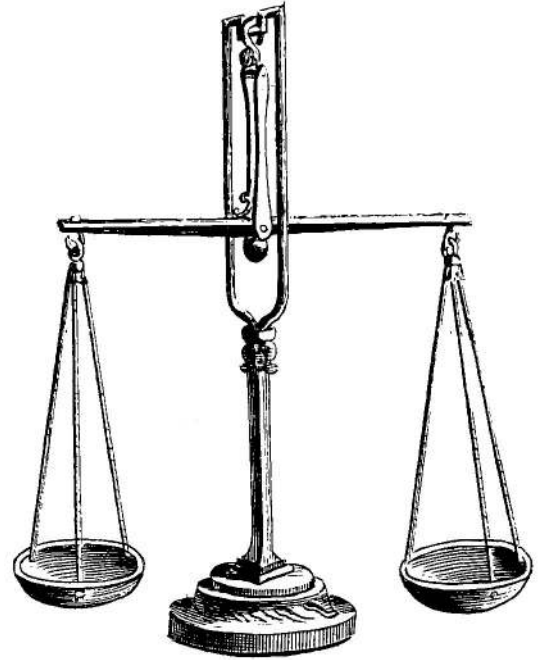
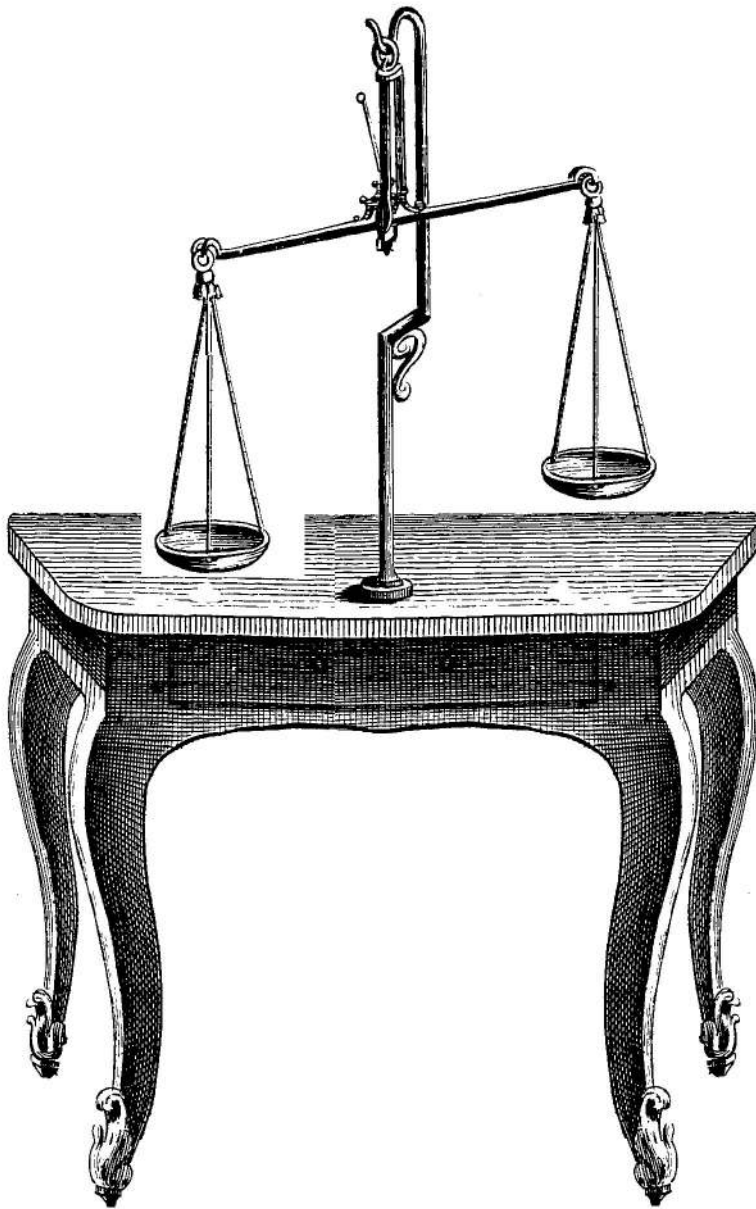
Omakohtaisuuden hyväksyminen monitieteisen taloustutkimuksen mahdollisuudeksi vaatii laajempaa taloustieteellisten tutkimus- ja koulutusinstituutioiden ravistelemista. Siihen ei yksittäisten naisten ääni riitä. Taloustieteen dekonstruktio vaatii koulukuntaisen avaruuslaivan ampumista radaltaan kauas avaruuteen, josta toivon tuliaisiksi kvasitranssendentin vakuuttuneisuuden: Tuolta puolelta on mahdollista palata vaikka samanlainen toissapäivä ei ole enää omin voimin toistettavissa.

Feminiinisen rajalla piiskaa ajatuksena maskuliiniseksi ristittyä ”talouden kieltä” puntaroimaan omien muotohejojensa mahdottomuutta, kun tutkimuksen tekijä on väistämättä esitys-järjestyksensä, metodisen vakuuttuneisuutensa ja globaalien humanin asianajaja. Oikeudenmukaisuutta ei Jacques Deridan mukaan voi dekonstruoida. Oikeuden käynnistä on matkaa oikeudenkäyntiin (vrt. Ari Hirvonen 2000). Oikeuden väistämätön konservatismi on nostettava talouden, oikeudomian omakohtaisuuden vartijaksi. Radikaalin feminismin avulla taloustieteen lienee mahdollista ymmärtää jännittyneen institutionalisminsa hallitsemattomia laavavirtoja.

Transsendenssin ja immanenssin puristava sarana

Epäsymmetrisen kirjoittautumisen teema on kiehtonut minua tutkijan elämäni alusta lähtien. Vastikään olen viikon verran miettinyt, miten pakata viikon intensiivikurssin aiheisto yhteen tuntiin. Naisen ja talouden, feminismin ja taloustieteen (tai regionaalisen ontologian eli erityistieteellisyyden ja sukupuoli-eroistavan tiedekäsityksen) ymppääminen samaan lauseeseen salpaa hengen keneltä tahansa naistutkijalta, puhumattakaan maisterista, joka kinkkaa eteenpäin kansantaloudeksi nimettyä aihekokonaisuutta maailmankuvanaan paapoen.

Ei ole ollut tapana alkaa kyseenalaistaa (kansan)taloustiedettä, jonka osa meistä tuntee täsmällisenä, opillisesti luotettavana lakikokoelmana taloudeksi kutsutun valtavaiman liikkeistä tai sen mekanismeista, tuolla ulkona oikeassa todellisuudessa. Puhun hengettömästä luottamuksesta tiettyyn aksio-logiaan eli arvo-oppiin, jossa keskeisenä käsitteenä liikkuu arvovapaus. Onko kyse luonnonoikeudesta, luonnollisesti vastuuseen oikeutettujen tahojen valvomasta totuudesta? On ja ei ole. Kyse on luonnonoikeuteen perustuvasta käsityksestä talouden moraaliksi kutsutussa tilassa, oletetussa nykyhetkessä, vaikka kukaan ei välitä sitä valvoa tai pysty tähän tehtävään oman rajallisuutensa ansiosta. Traagisin muisto valtavirtaisen



taloustiedon teatterista on, että sekä oppi että sen johtavaksi kriitikoksi asetettu Marx olivat liikuttavan yksimielisiä käsityksissään tiedon sukupuolettomuudesta.

Taloustiede edustaa luottamusta luonnonoikeuden ehdollistamaan arvovapauteen, mikä tiivistyy myös puheeksi rahasta ilman arvoa.

Taloustiedon arvokkaimmat ankkurit

Taloustiedon arvokkaimmat ankkurit on tavan mukaan laskettu rikkumattomaan luottamukseen omistamisen universaa-

lista oikeudenmukaisuudesta. Asetelmaa tarjotaan ja on tarjottu hyvinvoinnin takaajaksi taloustiedon arkaaisista esihenkiloistä lähtien. Oppi jatkuu tästä asetelmasta juontuvaan kisailuun omaisuuden jakoperusteiden paikantumisesta itse kunkin kukkaraan, rahaksi. Ympäri käydään ja yhteen tullaan, luulotellun tasapainon vallitessa, oletuksen mukaan samanaisten riippumattomien toimijoiden kesken. Tämä tarkoittaa rajallisenkin rationaalisen valinnan riittävän leimaksi ei pelkästään merkitykselliseksi vaan ylipäänsä taloudellisessa mielessä olemassa olevaksi lasketulle. Freud, Marx, Engels ja Jung ovat osaltaan selvittäneet taloudellisten miesten ja heidän naisensa suhteita, talouden käsitteissä sukupuolisokeuttaan kaihi-

tamatta tai sitä piilottelematta. Katsotaan, mihin naiset jaksavat juttuaan kehittää.

Minun tehtäväkseni on jäänyt feministisen kysymyksen-asettelun rajaaminen ja ehdollistunut mahdollistaminen siellä, missä sanaa feminismi ei ole valmistauduttu käsittämään talouden piiriin millään tavalla kuuluvana etuliitteenä.

Naisten talouskirja

Aloitin talouspuheen pitoni vastikään ilmestyneen, toimittamani *Naisten talouskirjan* rakenteesta. Muistan kiitollisena Kansan Uutiset –nimistä aviisia, joka otsikoi etusivullaan kirjastamme keskiviikkona 17. tammikuuta vuonna 1 lausuen: ”Naisten talouskirja kyseenalaistaa talouden rakenteen.” Viitataan samalla – tosin ohimennen – ympäristötaloustutkimuksen argumentoimaan keskusteluun erilaisista tavoista ottaa ympäristö huomioon kestäväksi kehitykseksi nimetyn eetoksen mielessä. Toinen minulle mieluinen viite menee kodin taloustieteen suuntaan, jossa on toistamasta päästyä toistettu, vuosisadan verran, ajatusta kodin keskeisyydestä minkään muun talouden muodon ehtona, mahdollisuutena ja ilona.

Tuntemamme makrotalousoffin käsitteellinen ilmeettömyys, luonnollistettu ilmeisyys käyristyy julkisuudessa eteemme ja muotoilee vastaanottavaa yleisöä *selkokielisyyteen naamioidun käännsöngelman* tulkiksi. Tätä ei Naisten talouskirja tee. Teos on sujuvaa luentaa taloustieteen rakenteellisista oletuksista naisen aseman ja feminismien tiedon näkökulmista. Voisiko ongelma olla myös (kansan)taloustieteen opissa tai opillisissa instituutioissa, joiden käsitykset talouden nimiin luettavasta kokemuksesta ovat ehkä sovinistisia, kapeita ja sokeiden pisteiden pimentämiä?

Naisten talouskirja keksi Suomessa liittää feminismien tiedon tekstien työnä taloudeksi ja naiseksi tai mieheksi nimettyjen aiheiden tutkimukseen. Ole hyvä, mene ja opeta, feminismien tietoa talouden tulevaisuuden asiantuntijoille.

Markkinatalouden ajatuksen kirjoittamisesta

Markkinatalouden ideologia kaipaa uudistamista. Tätäkään ei Naisten talouskirja keksinyt. Feministinen taloustiede ajaa feminismien tiedon liittämistä nomologis-deduktiivisen logiikan kokoelmana tunnettuun talouspaatokseen. Suosittelen tuttua radikaalismina tunnetun induktiivisen logiikan suonsilmän ylittämistä, harppausta suoraan syltityhtealle. Pyydän riepottelemaan käsitystä talouden tiedosta regionaalisenä ontologiassa, yhä uusiin aksiologisiin pyykkinarusomitelmiin hirttäytyvinä määritelminä talouden feministisestä toimijasta. Jotta talouden laki saataisiin pakotettua selkää seinää vasten. Jotta raha ymmärrettäisiin hallitsemattomaksi. Jotta talouden tunnetut kansantalousoffit voitaisiin avata kansojen varallisuuden vakuudeksi muuratusta oikeellisuudestaan toistelemaan toisenlaista todellisuutta, missä ehtymätön toinen kieltäytyy jakelemasta omastaan. Missä toinen on pistänyt suunsa suppuun. Missä minä en voi ostaa sitä, koska se ei kerro hintaansa. Ei hievahdakaan kaiken maailman varallisuuden maksuksi tarjoamisesta tai lupaamisesta huolimatta. Todella jäää tämä toinen, näyttää ihan feministiltä. Mutta missä se on? Mitä tämä tarkoittaa? Aloittaisimmeko alusta ja katsoisimme kuvia, jotta

sellainenkin tajunta, jossa silmä on ainoa aistisen sanansaattaja saisi materiaalia aivojensa ahmia.

Taloustiede: seksuaalinen fetissi kaiken muun jo saaneelle?

Taloustieteellisen tutkimuksen suhde sukupuolisuuden kysymykseen on selkiintymätön. Feministisen tutkimuksen historia taloustieteellisen tutkimuksen alueella on dokumentoidun todellisuuden peittämää tai unohtamaa. On aika alkaa purkaa talouden tiedoksi kutsutun taloustieteellisen tutkimusinstituution arvovapausteesejä ja niiden edellyttämiin oletuksiin piiloutuvaa käsitystä tiedon sukupuolettomuudesta. Seksikkäämpää alaa kuin talous saa hakea?

Feministisen taloustieteen ehtona ja lainomaisuuden tapaisena kohtalona on toimia feministisen politiikan kautta siinä tiedon todellisuudessa, joka periytyy länsimaisen ajattelun välityksellä. Alan tutkimushaasteena on kehittää vallitsevaa, institutionaalista talousoymmärrystä täydentävä ja luovasti häiritsevä tutkimuksen arki, jota yliopiston on opittava kunnioittamaan, kuuntelemaan ja kutsumaan keskustelukumppanikseen. Ehdottamani sarana monitieteisen taloustutkimuksen tueksi kiertyy tiedon itseidenttisen representaation ongelmaistamisen varaan. Kehittyneempänä tulkintana tarkoittamalleni muotoilulle voin esitellä Jacques Derridan työn ja *différance* –nimen, kirjoittamaan yli ajallisesti lykkäävää ja tilallisesti siirtävää, kirjoitusta metafysiikan nimen korvaavaksi taloudeksi.

Systeemin vähättelevä voima

Feministisen taloustieteen tärkein tehtävä on naisiin ja heitä paikantaviin kysymyksiin kohdistuvan systemaattisen vähätelyn, naisten räikeän vaientamisen ehkäiseminen. Asialistalla seuraa feminiinisen ongelmaistaminen. Tarvitaan käsitteitä, olemisen määreitä, tiedolle nimiä, jotta todellisuuden epätasa-arvoinen rakentuminen ja seksuaalisuuteen kietoutuva leimaaminen olisi mahdollista tulkita ja sulkea keskustelun piiriin. Jotta feminismin periytyvä motiivi saataisiin raukemaan, tarvitaan ajattelua, joka ylittää länsimaisen rationaalisuuden ja tiedon etukäteen ongelmatomiksi oletetut mallimuodot.

Feministinen todellisuus, feminiinisen ideologian todentama paikallisuus on hyvä nimetä. Tehtävä on vaikea ja törmää sekä ideologian että yhteismitallisuuden ehtoihin, samantyyppisen tiedon piiriin saattamisen ongelmaan. Onko feminismi purettavissa tavoitteelleen uskollisena, tasa-arvon nimiin vanovan yhteiskunnallisen todellisuuden piirissä, feminiinisen ideologiaksi? Onko feminiinisen mahdollista säilyttää sille säilytetty, peritty ominaislaatunsa käsitteellisen feminismin piirissä? Pitäisikö näin olla?

Tutkimushaaste on mittava

Tutkimushaaste on mittava. Feminiinisen periytyvä kumppanuus maskuliinisen parina, maskuliinisen tiedostetun toisena, antaa feministiselle tulkinnalle oman kaikkunsa. Miten tahansa feminiinistä yrittää käsitteellistää, feminismi pakottaa feminiinisen itseidenttisen ideologiakäsitteen piiriin. Näin määriteltynä feminismi kadottaa toiseutensa avaaman mahdollisuuden. Itseidenttisenä, itse itselleen läsnäolevana käsiteoletuk-

sena feminISMI syö feminiinisen perimysjärjestyksen jäsenyyksiä. Lepattaa tavoittamattomissa, olla saavuttamaton, eteerinen, ylevä, kaunis, hyvä? Olla feminiininen? Jota ensi sijassa kohdellaan suojeltavan, varjeltavan, kallisarvoisimman tavoin?

Näillä pohdinnoilla on erityistä merkitystä taloustieteellisen tutkimuksen feminisoimisen kannalta. Taloustieteen helimä ja yksinomaisena institutionaalisen totuutenaan toittotama markkinaehtoinen vaihdon talous on omien heikkouksiensa ehdollistamaa. Vaikka markkina toimiikin lupaavana ja hedelmällisenä viljelyalustana minkäläisille tuottotoivoille tahansa, markkinan vaihtoperiaatteeeseen perustuva toiminta-oikeus on erittäin ongelmallinen sukupuolistavan todellisuuden vallitessa. Onko muunlaista todellisuutta olemassakaan? Talouspolitiikan piiriin luettavissa asiaryhmissä?

Läheisyyden sitoma talous

Yleistäen voisi todeta, että taloustieteen markkinaehtoinen historia on valinnut lähtökohdaksen markkinan käsitteen läheisyyden sitoman todellisuuden sijasta. Riittäisikö syyksi tai selitykseksi tapahtuneelle maskuliinisen itse itselleen ottama, aikojen myötä luonnollistunut oikeus nimetä? Viitataan suvereeniin lakiin määritellä minkä tahansa yhteiskunnallisesti nivoutuneen tulkinnan paikka miehuudesta ja miehekkyydestä käsin, jota velvoittavat naisellisen, lapsellisen ja toisen suojeleminen. Jotta kunniallinen julkisuus olisi käsitteenä mahdollinen.

Etäännyttä. Luo lumetta.

Sekä markkina että maskuliininen etäännyttävät todellisuutta ja luovat lumetta, jonka mukaan jossain tuolla, ulkona, on paikka taloudelle, julkiselle, kaikille samanlaiselle todellisuudelle. Ei ole myöhäistä myöntää, että ajatus julkisen samanlaisuudesta on verrattavissa itse perkeleeseen, käsitteenä. Samanlainen julkisuus tekee mediatodellisuudesta ylivertaisen talouden tuomarin, jolle kaikki arvonmääritys on vain ja ainoastaan mahdollista. Jotta vaihdon lain alainen markkina olisi samalla läsnä, muuttamassa arvotuseet määrämiksi, hinnoiksi.

Talouden tutkimuksen kannalta esitetty tulkinta tarkoittaa maskuliinisen markkinakäsityksen todentavan (ja edellyttävän) ajatusta hierarkisesti hallitusta todellisuudesta, jossa minikäänlainen monitahoisuus, läheisyyden ristiriitaisena koettu läsnäolo, voidaan unohtaa ilman vastaväitteitä. Esitetty ratkaisu on metodisesti varmistettu asettamalla taloustieteellisen tutkimuksen oletukseksi sitoutuminen arvovapauden väitteeseen. Se perustuu ajatukseen matemaattisen kuviotodellisuuden läpinäkyvyydestä ja hallittavuudesta. Tämä informaatiota sellaisenaan välittävä media on varmistettu oletuksella, jossa argumentoitu symbolitodellisuus on käsitteellisesti siirretty transsendentaalisen merkitysijän varaan. Talouden lauseet kalisevat lingvistien vartioimassa kopissa.

Mielenkiintoni suuntautuu matemaattisen esittämisen vakiinnuttamiin, institutionaalisen ritualistiikan ehtoihin. Väite matemaattikan läpivalaisemasta elämästä todentuu instituutiossa, joka vaatii jäseniltään sitoumusta, uskoa ja luottamusta paitsi länsimaisen ajattelun perinteen moitteettomuuteen myös matemaattisen lauseavaruuden kattavuuteen. Sen tulee kuvata, selittää ja ongelmaistaa kaikki mahdollinen, mitä

talouden tutkimuksen kannalta ikinä voidaan olettaa tarpeelliseksi tutkia ja sitä tietä väittää.

Positiivistisen tieteen rippeet

Feministinen tutkimus on sanoutunut irti positiivistisen tieteenperinnön riittävydestä lukuisia kertoja. Genevieve Lloyd, Susan Bordo ja Luce Irigaray ovat esimerkkejä tieteen filosofian ja filosofian historiaa tutkineista feministeistä, joiden työstä voi oppia länsimaisen ajattelun ehdoista sen maskuliinista leimautumista toisen, feminiinisen kustannuksella. Femininiininen, ajattelun periytyvänä toisena, tuo mieleen kysymyksen binaarisen todellisuuden ehdoista yleensä. Universaaliksi argumentoidun olemassaolon mahdollisuus on länsimaisen perinteen mukaan sidottavissa binaariin logiikkaan, jossa numeropari 1-0 pelkistyy loppujen lopuksi vastaamaan mielekkyyden kysymykseen missä ja milloin tahansa. Metafyysiseen binaarisuuteen sidottu feminiinisyiden tulkinta tarkoittaa toiseksi asetetun pyyhkiytymistä pois, kun aletaan puhua olevasta, sen totuudesta ja sisällöstä. Femininiinisydestä tulee ohimenevä toinen, maskuliinisen halun, katseen tai unen kohde. Selityksiä riittää miehen dekonstruktioita odotellessa. Naisen objektivoiminen ja väsymätön läpivalaisu on erityisen silmiinpistävää sekä taiteen tutkimuksen että psykoanalyysin historiassa.

Miten feministinen pitäisi tulkita talouden tutkimuksen tukena, täydennyksenä, kumppanina tai kohteena? Ehdotan feministisen taloustieteen piiriin sulkeutuvan tutkimuksen lähestymistavaksi feministisen politiikan harjoittamista siellä, missä taloustieteellisen matematiikan valtamerellä surffaavat kollegat ovat ainoa seura. Kollegiaalinen yhteys institutionaalisen matematiikkapuheen varassa tarkoittaa elämän pelkistymistä binaarisen metafysiikan varjostamaan tosiolevan totuuteen ja sen peittämän toiseuden radikaaliin olemattomuuteen. Ei mitään, ei ketään, ei kukaan jää auttamatta puheen ulkopuolelle, logosentrisen ajatuksen tavoittamattomiin.

Toinen on?

Toinen on. Siitä ei yli päästä vaikka se ei missään näy, kuulu tai toimi. Toinen tuntuu. Toinen on länsimaisen ajattelun kaaren periytyvä varjo, jonka oleva ykkönen sijoittaa omaksi haamukseen ajattelun perinteen rakenteellisten ehtojen oikeuttamana, velvoittamana, huomaamattaan pakottamana. Koska toista ei näy, sen oleminen jää ratkaisematta. Toista ei ole eliminoitu länsimaisen ajattelun varassa. Se on painettu metafyyssisen tiedon ehdon taustalle, nollaksi nollien joukkoon.

Feministisen taloustieteen haasteena ja tuliaisina moniteisellemme taloustutkimukselle on tuon haamun nostaminen sijoiltaan, sen itse identtistä subjektiaan saavuttamattoman, ratkaisemattoman, omaehtoisen kirjoittautumisen oikeuttaminen. Ehdotan paikantumisen ongelmaistamista kaikelle sille, mitä taloustiede on tottunut pitämään omana ilmiönään, selviönä, jolle matemaattinen mallikone rouskuttaa itsensä oloisia kuvia niin kuin paremmasta ei olisi väliä.



Hyvinvointipolitiikka

– vapautta, itsekkyyttä ja tasa-arvoa

Hyvinvointipolitiikasta on jo vuosisatainen kokemus. Onko sen perusteella pääteltävissä, miten hyvinvointipolitiikka on muuttanut yhteiskuntaa ja onko elämänmeno sen ansiosta oikeudenmukaisempi? Ovatko ihmiset hyvinvointiyhteiskunnassa tulleet sosiaalisemmiksi ja onko hyvinvointipolitiikka juurtunut lähtemättömästi yhteiskuntaan? Onko hyvinvointipolitiikka tuonut mukanaan vapautta ja tasa-arvoisuutta vai tehottomuutta ja välinpitämättömyyttä? Nämä kysymykset askarruttavat monia ja tietysti meitä, jotka teemme päivätyötämme sosiaalipolitiikan parissa.

Vapaus ja tasa-arvo

Hyvinvointipolitiikan juuret ulottuvat valistuksen ajan esiin nostamiin ajatuksiin. Oli mullistavaa ajatella, että ihminen syntyy maailmaan ilman erityisiä etuoikeuksia. Sananvapaus oli tämän tasa-arvon välttämätön edellytys ja säätyjen erioikeudet sen toteutumisen este. Ranskan Suuren Vallankumouksen tunnus, ”vapaus, veljeys ja tasa-arvo” korosti vapautta itsevaltiudesta ja ihmisten tasa-arvoa syntymän hetkellä. Amerikan Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistus kuvaa erinomaisella tavalla tätä ajattelua. Ihanteeksi asetettiin tavanomaisesti sanottuna, ettei kenenkään tielle saa asettaa keinotekoisia esteitä. Jokaisella on oikeus käyttää samoja keinoja hyvinvointinsa parantamiseksi.

Teollistumisen myötä kävi selväksi, ettei vapaus tuo automaattisesti tasa-arvoa tullessaan. Ihmisten eriarvoisuus tosiasiasa lisääntyi, vaikka säätyjen erioikeudet poistettiin. Vapaus oli vahvempien vapautta ja sitä korosti se, että samalla mureniivat perinteiset patriarkaaliset vastuusuhteet. Alettiin ymmärtää, ettei tasa-arvon ihanne toteudu, vaikka jokainen saa vapaasti yrittää. Näin sai alkunsa ideologinen jako, joka on jatkunut näihin päiviin asti. Toisen suunnan oppi-isä, Karl Marx ilmaisi asian iskulauseella: Jokaiselle tarpeidensa mukaan, kailta kykyjensä mukaan. Lievässä muodossa näin ymmärretty marxilaisuus on pyyhkinyt yli koko maapallon, koska kaikkialla, missä tunnustetaan ihmisoikeudet, tunnustetaan myös yhteiskunnan velvollisuus kantaa huolta vähäosaisista. Sen sijaan puhdasoppinen tulkinta iskulauseesta ei ole osoittautunut elinvoimaiseksi.

Sosiaaliturvaa kehitettäessä tavoitteena oli vapauttaa ihminen tavanomaisista elämänkaareen kuuluvista riskeistä tai ainakin tehdä niistä hallittavia. Köyhyydessä tai köyhyyden rajoilla elävän ihmisen elämä ajautui katastrofiin, jos hän sairastui tai tuli työkyvyttömäksi. Vanhuuden varalle oli tarjolla ruotuhoito kaikessa stigmaattisuudessaan. Hyvinvointipolitiikan laajentumisesta kuluneen parin sukupolven aikana voi päätellä sillä olleen todellinen tilaus yhteiskunnassa. Sosiaalimenojen suhde kansantuloon on kohonnut useimmissa EU-maissa 30 prosentin tuntumaan. Toimeentuloturva kattaa sairaut, vauhukset, työkyvyttömät ja työttömät. Lisäksi julkinen valta on järjestänyt ja rahoittanut terveydenhuoltoa ja koulutusta sekä kehittänyt lapsiperheille tarkoitettuja tukimuotoja.

Kun tarkastellaan yhteiskunnan kehitystä viimeisen sadan vuoden ajalta, näyttää kiistattomalta, että hyvinvointipolitiikka on antanut enemmän vapausasteita nimenomaan vähäväkisimmälle väestön osalle. Mutta voisiko tämä sittenkin olla näköharha.² On perusteltua kysyä mitä olisi tapahtunut, jos julkinen valta ei olisi ottanut huolehtiakseen sosiaaliturvasta.

Aivan varmasti markkinatalous olisi hoitanut osan asiasta. Jokainen, jonka taloudellinen tilanne olisi sen sallinut, olisi hankkinut itselleen vakuutuksen tai realisoitavaa omaisuutta, joka olisi kattanut sairaanhoidon kustannuksia ja antanut turvaa vanhuuden varalle. Kaikki eivät olisi siihen kyyenneet. Tuskin heitä olisi hylätty ja jätetty yksin kurjuuteensa. He olisivat erilaisten syrjäytymisohjelmien ja muiden erillistöimien varassa. Niinpä voi edelleen kysyä, olisivatko asiat heidän kannaltaan huonommin, onhan pitkälle viljellyissä hyvinvointivaltioissakin köyhiä ja leipäjonoja.

Tilastoista havaitsemme, että niissä maissa, joissa on hyvin kattava sosiaaliturva, kuten Pohjoismaissa, köyhyysaste on muita maita alempi. Vastaavasti niissä maissa, joissa sosiaalipolitiikka toimii valikoiden, tuloerot ovat suuremmat. Elävä todellisuus ei näytä puoltavan sitä aina silloin tällöin esitettyä ajatusta, että kattava sosiaaliturva on paitsi tuhlailtavaa myös turmiollinen kaikkein eniten apua tarvitsevien kannalta, koska valikoivan sosiaaliturvan avulla voitaisiin erityisen painokkaasti ottaa huomioon pienituloisimmat. Yhtenä selityksenä, miksi näin ei tosiasiasa käy on se, että poliittinen mielenkiinto marginaalissa eläviin ihmisiin ei ole kovin kaksinen missään maassa. Silloin kun sama malli kattaa koko väestön puhuttiinpa terveydenhuollosta tai perhepolitiikasta, myös heikoin väestön osa tulee laadukkaiden palvelujen ja kohtuullisen toimeentuloturvan piiriin.

Entä taloudellisuus ja tehokkuus?

Voimme siis sanoa, että hyvinvointipolitiikka on tuonut mukanaan tasa-arvoa ja samalla vapauttanut suuren osan väestöstä elämän tavanomaisista riskeistä. Mutta eikö se samalla ole kaventanut niiden ihmisten elämää, joiden on rahoitettava tämä kat-

”Jos otamme toiseksi esimerkiksi Yhdysvaltojen terveydenhuollon, havaitsemme valikoivan järjestelmän toimivan hyvin tuhlaavasti. Ovathan terveydenhuollon kokonaisuudet siellä bruttokansantuotteeseen suhteutettuna kaksinkertaiset Suomeen verrattuna ja silti kymmeniä miljoonia ihmisiä jää vaille asianmukaista sairaanhoitoa. Osa tietysti saa mitä parhaita hoitoa.”

tava sosiaaliturva. Ei välttämättä ja ainakin paljon vähemmän kuin yleensä luullaan. Mielenkiintoista on nimittäin havaita, että ihmisten tavoittelema turvan taso asettuu maasta riippumatta suhteellisen lähelle toisiaan. Ainakin tämä on ollut nähtävissä eläkevertailuissa. Jos lakisääteinen eläketurva on matala, sitä täydennetään muilla vakuutuksilla. Verot ja pakolliset vakuutusmaksut korvautuvat vapaaehtoisilla vakuutusmaksuilla. Eläkkeiden lisäksi hankitaan yksityisiä sairausvakuutuksia ja varaudutaan säästämällä työttömyyden varalle. Kaikesta tästä syntyy kotitaloudelle huomattavia kuluja. Kun katetaan sosiaaliturvaan liittyvä vähemmän transaktiokustannuksia kuin lukuisiin yksilöllisiin sommiteltuihin vakuutuksiin, se osoittautuu vertailussa hyvinkin taloudelliseksi ratkaisuksi.

Olisiko valikoiva malli tehokkaampi? Varmaa vastausta emme voi antaa, koska mallin voi rakentaa monin eri tavoin. Hyvinvointipolitiikan kompleksisuutta lisää se, että kysymys ei ole vain jakamisesta, vaan jaettavan potin kasvattamisesta. Jos kasvu on hitaampaa, kun jaetaan enemmän, kumpi on tärkeämpi, kasvu vai tasaus? Onko parempi olla absoluuttisesti alemmalla elintasolla, kunhan ei poikkea jyrkästi muista? Tähän ei ole ehdotonta vastausta. Ottakaamme esimerkki. On sanottu, että Ruotsi on pudonnut rikkaimpien maiden kärjestä voimakkaasti hyvinvointipolitiikkansa takia. Syy-seuraussuhde on vähintään epävarma. Kärjestä on pudonnut myös maita, joissa hyvinvointipolitiikasta ei ole juuri tietoa. Mutta olettakaamme väite oikeaksi. Sen jälkeen voimme nimittäin edelleen kysyä, olisivatko ruotsalaiset onnellisempia rikkaamassa, mutta samalla eriarvoisemmassa Ruotsissa. Tuskin, jos he pitäisivät kiinni nykyisistä arvoistaan!

Jos otamme toiseksi esimerkiksi Yhdysvaltojen terveydenhuollon, havaitsemme valikoivan järjestelmän toimivan hyvin tuhlaavasti. Ovathan terveydenhuollon kokonaisuudet siellä bruttokansantuotteeseen suhteutettuna kaksinkertaiset Suomeen verrattuna ja silti kymmeniä miljoonia ihmisiä jää vaille asianmukaista sairaanhoitoa. Osa tietysti saa mitä parhaita hoitoa. Kukaan ei kuitenkaan pidä mallia kopioimisen arvoisena. Suomalaista terveydenhuoltoa arvioineet ulkomaiset ryhmät ovat sen sijaan pitäneet rakennelmaamme puutteineenkin onnistuneena.

Viime aikoina kritiikki on suuntautunut verotukseen. On sanottu, että kattavan ja hyvätasoisien sosiaaliturvan vaatima verotus tuo mukanaan tehottomuutta ja työttömyyttä. Väit-

teessä on osa totta. Jos kerran hyvinvointivaltio pyrkii vähentämään yksilön riskejä, se samalla hidastaa sopeutumista nopeasti muuttuviin oloihin. Ihmisten ei tarvitse millä ehdoilla tahansa syöksyä minkä tahansa työvaihtoehdon perään. Turvallisuuteen liittyy tehottomuutta. Yhdysvaltojen ja EU-maiden talouskasvujen vertailu viimeisen kymmenen vuoden aikana antaa tälle ajatukselle tukea. Uuden teknologian läpimurto eteni Yhdysvalloissa nopeammin.

Mutta tehokkuutta ei synny vain kovilla markkinatalouden ehdoilla. Yhteiskunnan kyky kilpailla markkinoilla perustuu moniin osatekijöihin. Sosiaalisen pääoman avulla on selitetty, että hyvinvointivaltioiden itse asiassa hyvin kilpailukykyisiä. Niissä sosiaaliset suhteet ovat ennustettavia ja samalla yhteiskunta on vakaa ja mahdollistaa turvalliset investoinnit. Hyvinvointivaltioissa normien kunnioitus ja luottamus asioiden oikeudenmukaiseen käsittelyyn on kohtalaisen korkea ja siitä seuraa alhainen korruptioaste. Näin taloudelliset transaktiokustannukset jäävät pieneksi, koska sopimusten voidaan olettaa pitävän vaikeissakin oloissa.

Saattaa olla, että kattava hyvinvointipolitiikka onkin erityisesti pienen maan vahvuus. Ainakin se on mielenkiintoinen hypoteesi. Perusteena on väite, että suuressa maassa tulos perustuu suuruuden ekonomiaan, johon liittyy kiistaton tehokkuus, mutta myös paljon resurssien tuhlaamista. Tehokkuudessa voitetaan, mutta tuhlailevuudessa siitä menetetään osa. Pienen maan vahvuus on kattava osaamisen rekrytointi, joka edellyttää kattavaa koulutusjärjestelmää. Vahvuuksiin kuuluu myös sosiaalinen kontrolli, joka mahdollistaa kattavan ja taloudellisesti toteutetun sosiaaliturvan. Tehokkuus on heikompi, mutta taloudellisuus parempi kuin suuren ekonomian maissa.

Hyvinvointipolitiikan ihanteet ja motiivit

On tarpeen kysyä, onko hyvinvointipolitiikka arkipäiväistynyt ja ovatko hyvinvointipolitiikan motiivit irronneet ihanteista. Onko arki osoitus siitä, että henki on altis, mutta liha heikko vai onko arki tietoista opportunistia. Tämä ero on tärkeä oivaltaa. Saatamme puhua ihanteista vähän ja latistuneesti, koska ne eivät enää houkuttele uutuudellaan. Tyydyimme leipäpapin rooliin, jolloin riittää järjestelmän vaaliminen ja selvittäminen. Emme koe olevamme erityisemmin edistyksen etujoukoissa, vaan enemmänkin jo kertaalleen luodun järjestelmän puolustajia.

Mutta todelliset motiivimme saattavat myös olla muuta kuin mitä olemme ihanteina lausuneet. Olemme saattaneet myös tietoisesti laskelmoida saavuttavamme joitakin käytännön hyötyjä, jos politiikassa korostetaan hyvinvointiyhteiskunnan ihanteita. Siirrämme ihanteet syrjään, jos muut alkavat hyötyä liikaa samojen ihanteiden varjolla. Toisin sanoen ihanteet ovatkin välineitä ja kelvollisia niin kauan kuin niistä on hyötyä. Ihanteet ovat olleetkin kulissi, joka on häveliäästi peittänyt varsinaiset valtapyrkimyksemme. Arkielämässä on helppo havaita, ketkä korostavat tasa-arvoa ja ketkä valinnanvapautta ihanteena. On kuitenkin myönnettävä, ettei ketään voida muodollisesti syyttää opportunistiksi sillä perusteella, että ihanteet ja hyödyt yhdistyvät.

Voidaan myös kysyä, kuinka voimakkaasti ihanteiden tulisi hallita päivänpolitiikkaa. Yhdellä tavalla katsottuna ero ihan-

teiden ja arjen välillä kulkee tiukkailmeisen aktivistin ja yhteistyötä korostavan kompromissin tekijän välillä. Aktivistit ovat aikanaan olleet tekemässä Suur-Suomea, sittemmin liittämässä Suomea Neuvostoliittoon ja viime aikoina vapauttamassa minkkejä häkeistä. Näiden esimerkkien perusteella moni on valmis kannattamaan Karl Popperia, joka varoitti meitä idealien nimeen vannovista poliitikoista. Popperin esimerkkinä olivat Hitler ja Stalin. Mutta ero ihanteiden ja kompromissien välillä ei ole aivan niin yksinkertainen.

Myös ihanteettomuus johtaa yksiulotteisuuteen. Silloin valitsevat tavat saavat ylliotteen ja ihmisinä ja luovina olina kutistumme hedonistis-materialistisen elämäntavan ortjiksi. Olemme valmiita tekemään mitä tahansa kompromisseja voidaksemme nauttia häiriöttömästi elämästämme ja uhraamme samalla suuremmin surematta tulevien sukupolvien kelvolliset elinehdot. Ihanteettomuuskaan ei ole ihmiskunnalle hyväksi.

Aina ei ole selvää, onko kysymys ihanteista vai politiikkatavoitteista. Kun puhutaan esimerkiksi ihmisoikeuksista, kummasta puhutaan. Epäselvyyttä voi liittyä siihen, miten tekstejä tulkitaan. Perustuslain pykälät eivät voi kuvata ihanteita, vaan toteutettavaa politiikkaa ja tavanomaista lainsäädäntöä ohjaavaa normistoa, mutta kuinka niitä pitäisi lukea. Onko laki tässäkin tapauksessa ”niin kuin se luetaan”? Ilmeisesti niin on, koska peruspalvelujen taso voi vaihdella niinkin paljon kuin vaihtelee ja ennen kaikkea niiden riittämättömyyden ei tulkiteta olevan ristiriidassa perustuslain kanssa. Perusoikeuksien tulkinnanvaraisuus näkyy myös tavassa, jolla laman aikana ja sen jälkeen tehtyjä sosiaaliturvan leikkauksia on kohdennettu. Kun julkisen talouden tasapainon saavuttamiseksi menoja oli supistettava, palvelujen heikennys kohdistui erityisesti vähävaltaisimpiin ryhmiin.

Hyvinvointipolitiikan puolesta puhujat korostavat mielellään tämän politiikan osoittavan ihmiskunnan kykyä nousta puolustamaan heikkoja vahvoja vastaan, ihmisen epäitsekkyuden voittoa itsekkyydestä ja samalla hyvän voittoa pahasta. Monet näkevät asian niin, että sosiaalipolitiikka edustaa epäitsekkyyttä ja talouspolitiikka itsekkyyttä. Näky ei ole kokonaan väärä, mutta ei oikeakaan. Kun katsoo, ketkä korostavat hintakilpailukyvyyn merkitystä, ymmärtää tavoitteen ja asianomaisen oman hyvinvoinnin olevan läheisessä suhteessa keskenään. Mutta kun katsoo, miten sosiaalipoliittiset vaatimukset ja asianomaisten omat edut yhdistyvät, alkaa epäillä sosiaalipolitiikan nimellä harjoitettavan toiminnan epäitsekkyyttä.

Yhtä kaikki, hyvinvointipolitiikan arki on samanlaista kuin politiikan arki on. Se on kamppailua vallasta. Ilman valtaa ei ole voimaa ajaa ihanteita eteenpäin. Mutta turmeleeko valta ihanteet? Niinhän väitetään. Sanotaan, että ehdoton valta turmelee ehdottomasti. Omasta puolestani vastaan myönteisesti. En väitä, että valta tekee ihmisistä pahoja, vaan valta sitoo ihmiset rakenteisiin. Ja ennemmin tai myöhemmin rakenteet ja ihanteet ovat ristiriidassa keskenään. On jokseenkin varmaa, että silloin valta voittaa ihanteet.

On sanottu, että viime kädessä hyvinvointipolitiikka on kasvaneen keskiluokan projekti, johon ei pitkään aikaan ole liittynyt mitään erityisiä ihanteita. Keskiluokalle hyvinvointivaltio on edullinen vakuutuslaitos, joka hoitaa vakuuttamisen viran puolesta. Kun äänestäjien enemmistö on keskiluokkaista ja keskituloista, se voi olla kohtalaisen varma lopputuloksesta.

”Kysymyksen hyvinvointivaltioiden ihanteiden ja ihmisten itsekkyyden välisistä suhteista voimme pelkistää sanomalla, että heikkojen ihanteet näytävät toteutuneen veljeyden osalta. Se on jäänyt iskulauseen kolmiyhdydessä eniten unohtuiksi. Yhteenkuuluvuutena veljeys on jotain enemmän kuin kaavamainen tasa-arvo. Se on välitöntä vastuun kantamista lähimmäisestä, epäitsekästä uhrautumista toisen puolesta.”

Poliittinen valta on kuuliainen tälle joukolle ja huolehtii sen eduista.

Keskiluokalle hyvinvointivaltio on ollut edullinen ratkaisu useastakin syystä. Suurituloiset on saatu rahoittamaan järjestelmää, huomattava osa rahoituksesta on siirretty seuraaville sukupolville ja vähäväkisimmät on saatu hiljaisiksi. Tässä ei ole mitään sinänsä pahaa, kaikki on tapahtunut demokraattisesti. Mutta tässä valossa hyvinvointivaltio ei myöskään sisällä kovin paljon ihanteellisuutta.

Kysymyksen hyvinvointivaltioiden ihanteiden ja ihmisten itsekkyyden välisistä suhteista voimme pelkistää sanomalla, että heikkojen ihanteet näyttävät toteutuneen veljeyden osalta. Se on jäänyt iskulauseen kolmiyhdydessä eniten unohtuiksi. Yhteenkuuluvuutena veljeys on jotain enemmän kuin kaavamainen tasa-arvo. Se on välitöntä vastuun kantamista lähimmäisestä, epäitsekästä uhrautumista toisen puolesta. Kollektiiviset ratkaisut ovat välttämättömiä tasa-arvon edellytyksinä, mutta on asioita, joiden aito hoitaminen voi perustua vain lähimmäissuhteisiin.

Ihanteiden eriaineksisuus näkyy siinä, että Yhdysvaltojen voi sanoa omaksuneen näistä kolmesta korostuneesti vapauden valistuksen tarkoittamassa muodossa. Euroopan, erityisesti Pohjoismaiden ihanteisiin liittyy tasa-arvo paitsi mahdollisuuksien tasa-arvona myös tulosten tasaamisena. Paradoksin voi halutessaan nähdä siinä, että veljeys korostuu ennen muuta Kaukoidän vanhoissa kungfutselaisuuteen perustuvissa perinteissä, joilla taas ei ole mitään tekemistä valistuksen oppien kanssa.

Globaali talous, uusi teknologia ja tasa-arvo

Monet merkit viittaavat siihen, että globaalistuvassa maailmassa eriarvoisuus kasvaa perinteisten hyvinvointivaltioiden sisällä. Pitkäjänteinen stake holder -ajattelu on vaihtunut nopeam- poiseen share holder -ajatteluun. Yhteiskuntasidosten sijasta uskotaan neljännesvuosikatsausten voimaan ohjata yhteiskuntakehitystä. Eriarvoisuutta lisää tiedon kumuloitumisen ja tiedon siirron nopeutumisen mukana lisääntyvä markkina-arvojen muutos. Huippukyvyistä kannattaa maksaa huippuhintoja. Toisaalta monet taidot menettävät kokonaan markkina-arvonsa ja usein tämä koskee väestöryhmiä, joiden taidot entuudestaan ovat olleet niukat.

Sosiaalisen pääoman pesiytyminen kielenkäyttöön saattaa heijastella ajatustavan muutosta toiseen suuntaan. Pyritäänhän näin sanomaan, että hyvinvointi-ihanteet ja talouden realiteetit eivät sulje toisiaan pois, koska sosiaalinen pääoma parantaa kilpailukykyä. Olen taipuvainen hyväksymään väitteen yleisluontoisesti. Ihanteet ja arki eivät tältäkö osin ole toisistaan irrallaan.

Mutta olisi liioiteltua väittää, ettei hyvinvointi-ihanteiden ja globaalien talouden pyrkimysten välillä ole mitään ristiriitaa. Mitä tehdään silloin, kun ristiriita – todellinen tai kuviteltu – on tosiasia? Käykö niin, että yritys puolustaa sosiaalipolitiikkaa tai hyvinvointivaltiota sosiaalisen pääoman ja kilpailukyvyn avulla johtaa identiteettiongelmiin? Johtaako kilpailukyvyn käyttäminen argumenttina siihen, että on alistettava hyvinvointipolitiikka yhdeksi kilpailukykypolitiikan osatekijäksi?

Tuskinpa olemme siihen halukkaita, ihmisarvo ei ole kaupan. Tämä kuitenkin osoittaa, ettei ole aivan ongelmatonta hankkia ihanteille hyväksyminen myymällä ne toisen otsikon alla. Hyvinvointipolitiikalla on oma tehtävänsä ja sen tavoitteiden saavuttamiseksi on uskallettava tinkiä tarvittaessa myös taloudellisen kasvun tavoitteista. Näin sanoessani en pyri kanonisoimaan harjoitetun hyvinvointipolitiikan muotoja. Hyvinvointivaltio syntyi poistamaan teollisen yhteiskunnan epäkohdista ja kuten olemme voineet todeta, myös onnistui siinä kohtalaisen hyvin. Mutta yhteiskunnan eriytyminen jatkuu, vanhat keinot menettävät tehoaan tai eivät vastaa ollenkaan uusiin haasteisiin.

Hyvinvointipolitiikka kaipaa ravistelua useastakin syystä, mutta ei vähiten ihanteiden selkeyttämiseksi. Globalistuvassa maailmassa ihmisarvoinen elämä vaatii jokaiselta entistä parempia kykyjä selvitä jatkuvista elinolojen muutoksista. Enää ei riitä, että pyrimme turvaamaan toimeentulon ja peruspalvelut. Jos kunnioitamme ihmisarvoa, pyrimme toimimaan niin, että jokaisella olisi mahdollisuus arvokkaaseen elämään, johon kuuluu itsenäisyys ja omavastuu, mutta myös lähimmäis- ja yhteisvastuu. Kun tavoittelemme tasa-arvoa, meidän on sanottava painotammeko mahdollisuuksien ja elämänhallinnan tasa-arvoistamista vai lopputuloksen tasaamista.

Näyttää siltä, että lopputuloksen tasaamisen sijasta etsitään yhä selvemmin keinoja, jotka antavat ihmiselle eväitä oman elämän rakentamiseen. Työ- ja toimintakyvyn ja sen edellytysten nostaminen johtavien tavoitteiden joukkoon korostaa itsenäisen elämän arvostamista. Hyvinvointipolitiikan tehtävänä ei ole toimia ihmisen sijasta, vaan antaa ihmiselle keinot, joilla hän selviytyy arjen huolista.

Moralisoimalla ja syyllistämällä ei kuitenkaan synny tuloksia. Tuskin pääsemme kovin pitkälle siirtämällä ihmisille vastuuta, jota he eivät voi kantaa. Elämänhallinnan kunnioittamisen tulee näkyä monella tavalla arjen järjestelyissä, ei vähiten työelämässä, yhdyskuntien suunnittelussa, kauppojen ja koulujen sijainnissa tai palkan ja sosiaaliturvan yhteensovituksessa. Hyvinvointipolitiikalla on monia tekijöitä ja niiden joukossa hyvinvointivaltiolla on edelleen oma merkittävä roolinsa.

HEIKKI SUOMINEN

Markkinat hallintana

Anu Kantola. *Markkinakuri ja managerivalta. Poliittinen hallinta Suomen 1990-luvun talouskriisissä*. Loki-Kirjat & Helsingin yliopiston viestinnän laitos. Helsinki. 2002. 353 sivua.

ANU KANTOLAN väitöskirja *Markkinakuri ja managerivalta* on yksi Suomen Akatemian 1990-luvun talouskriisiä käsittelevän tutkimusohjelman tutkimuksista (ks. koottu tulkinta Kiander 2001).¹ Alunperin Kantola sanoo tavoitteekseen selvittää miten media välitti talouspoliittisten eliittien puhetta talouskriisissä. Lehtikirjoitukset, mediaausunnot ja -esiintymiset tuntuivat tutkijasta kuitenkin varta vasten julkisuuteen sovitetuilta, epätavallisen jyrkiltä ja yksinkertaisilta, minkä vuoksi Kantola halusi kurkistaa talouspoliittisten eliittien ajattelua ja ajattelutapoihin. Se ajattelutapa mihin varsinainen päätöksenteko nojasi osoittautui hänen mukaansa yllättäen hyvin erilaiseksi verrattuna julkisiin argumentteihin.

Eliittien talouskriisiä koskevaa ajattelua, aikoja ja ohjelmia Kantola tarkastelee Foucault'n modernin hallinnan näkökulmasta. Foucault'n biovallan käsite esittää, että teknologia, normalisaatio ja kontrolli korvaavat vähitellen oikeuden lain ja rangaistuksen. Kysymykset itsen, sielujen, elämän, lasten ja lopulta valtion hallinnasta nousevat esiin 1500-luvulta lähtien. Valta rakentuu vähitellen kehittyvistä hallinnollisista ja valtiollisista koneistoista ja kohdistuu yhä selkeämmin väestöön. Modernin hallinnan keskeisimpiä piirteitä ovat tiedon uudet muodot, joiden avulla väestöä luokitellaan, analysoidaan ja hallinnoidaan. Hallinnan käsite on tutkimuksessa tapa ymmärtää talouskriisin poliittista hallintaa. Kantolan tutkimuksen kohteena on kuinka vallankäyttö tosiasiallisesti legitimoitaa ja oikeutetaan ajattelutapoina ja mentaliteetteina.

Tutkimuksen empiirisenä aineistona on Sitran vuonna 1995 teettämät haastattelut; tutkijan kannalta siis valmis tekstiaineisto. Haastateltavat koostuivat vaikuttajista, jotka olivat kaikkein korkeimmissa asemissa talouskriisissä. Päättäjät saivat itse vaikuttaa siihen, keitä muita haastateltiin (lumipallo-otanta). Tähän eliittiin ei ilmeisesti juurikaan kuulu vaaleilla valittuja päättäjiä, mikä vahvistaa perinteisten eliittitutkimusten näkemystä siitä, että valta saadaan muilla keinoilla kuin vaaleilla. Ennen haastat-

”Poliittiset päättäjät ottivat talouskriisin Kantolan mukaan varsin myönteisenä ilmiönä. Haastateltavat eliitit näkivät kriisin syyt usein sairauksina. Mennyt säännelty maailma nähtiin sairaana, koska siinä vallitsi poliittinen ohjaus eivätkä vapaat markkinat ja kilpailu toimineet. Sekä valtio ja kunnat, mutta myös suuryritykset nähtiin byrokraattisina eli epäterveinä. Markkinat sen sijaan edustivat terveyttä tuovia voimia.”

telua heille toimitettiin teemalista. Päättäjät saivat haastateluissa vapaasti kertoa talouskriisistä ja siinä mukanaolostaan. Haastateltavien vaatimuksesta haastatteluita stilisoitiin enemmän kirjakieliseksi. Lisäksi haastattelut oli mahdollista julistaa kokonaan salaisiksi. Kantola kääntää nämä asiat tutkimuksensa vahvuudeksi. Hänen mukaansa aineistosta muodostui juuri sellaista puhetta, jonka haastattelijat halusivat välittyvän jälkipolville. Aineisto jaettiin tutkimuksessa rahapolitiikan, finanssipolitiikan ja tulopolitiikan päättäjiin sekä ekonomisteihin.

Tehokkuus ja sen tekniikat

Kantolan mukaan Suomen talouskriisi ajoittui poliittiseen ja taloudelliseen murroskauteen, jossa yhtenä tärkeänä lähtökohtana oli valtion sääntelyn purkaminen ja markkinoiden entistä laaja-alaisempi vapauttaminen moninaisine seurauksineen. Kantolan tutkimus eliitti suhtautui markkinoihin ja niiden vapauttamiseen ulkopuolelta tulevana tosiasiana, josta ei ollut tarpeen keskustella. Markkinoista tuli voima, jolle piti opetella olemaan herkkä. Niinpä päätöksiä ryhdyttiin tekemään markkinoiden vaatimassa tahdissa. Samalla myös politiikan aikajänne lyheni, koska hallituksen päätökset mitattiin heti markkinoilla.

Poliittiset päättäjät ottivat talouskriisin Kantolan mukaan varsin myönteisenä ilmiönä. Haastateltavat eliitit näkivät kriisin syyt usein sairauksina. Mennyt säännelty maailma nähtiin sairaana, koska siinä vallitsi poliittinen ohjaus eivätkä vapaat markkinat ja kilpailu toimineet. Sekä valtio ja kunnat, mutta myös suuryritykset nähtiin byrokraattisina eli epäterveinä. Markkinat sen sijaan edustivat terveyttä tuovia voimia. Harjoitetussa talouspolitiikassa ei päättäjien mielestä ollut niinkään vikaa, vaan kyse oli lähinnä teknisesti virheellisesti suoritetuista päätöksistä. Sen sijaan kansa lankesi päättäjien mukaan rahan houkutuksiin ja joutui kulutusjuhlien valtaan. Kansan itsekuri petti ja kriisissä paljastui ihmisen ahne perusluonne. Ihmisten ahneus ajoi eliitin mielestä kansantalouden suohon. Löysyyden ja piittamattomuuden tilalle tuli kriisin ansiosta itsekuria ja tarmokkuutta. Lama oli päättäjien mielestä tarpeellista katkaisuhuhoita – tuskallista, mutta sellaista, joka havahduttaa reaalielämään.

Mielenkiintoisinta on, että Kantolan tulkinnan mukaan päättäjät eivät asetu tulkintoineen ja mielipiteineen vastakkain (esimerkiksi ay-liikkeen päättäjät työnantajien kanssa), vaan he etsivät ja rakentavat yhteistä tulkintaa kriisille. Esimerkiksi julkinen sektori sai päättäjiltä puoluerajoista riippumatta tuomion jäykistyneenä ja tehottomana. Toinen mielenkiintoinen seikka on, että päättäjät eivät olleet lainkaan kiinnostuneita, miten niin monelle ihmiselle laman aikana kävi. Päinvastoin, jo haastatteluvuonna 1995 (jolloin alettiin voimakkaasti puhua esimerkiksi lasten ja nuorten pahoinvoinnista laman seurauksena), oli lama-aika jo kultautumassa päättäjien puheessa. Eliitti ei ollut huolissaan esimerkiksi työttömyydestä, koska se on ennen kaikkea osoitus siitä, kuinka löysää työnteko on aiemmin ollut. Päättäjät eivät myöskään pohtineet työttömyyden merkitystä yhteiskunnassa tai ihmisten kannalta. Markkinahallinnan strategia tässä kohdin tarkoittaa, että tyhmit työntekijät olisi saatava ymmärtämään tekevän palkkavaatimuksineen kollegansa työttömiksi. Kun otetaan huomioon näkemys työttömyydestä, ei eliitti ole kovin uskottava sanoessaan, että jos ihmiset olisivat ymmärtäneet alentaa palkkojaan, heitä voitaisiin joidenkin päättäjien mielestä työllistää enemmän.

Managerin eetos

Kantolan mukaan päättäjillä keskeinen poliittisen hallinnan on keino tehokkuus. Hänen mukaansa talouskriisin suomalaisissa päättäjissä synnyttämään hallinnan eetosta voi kutsua managerismiksi. Managerismia on esimerkiksi julkiseen hallintoon ajettu jo vuosikymmeniä (ns. New Public Management –liike), joten se ei ole Kantolan tai muiden lamatutkijoiden merkityksellistämä havainto, vaan sen kritiikkiä. Managerismi liittyy kuitenkin erityisen voimakkaasti 1990-luvun markkina-ajatteluun, jolloin koettiin julkisessa hallinnossa ehkä kaikkien aikojen suurimmat muutokset. Managerialismi edustaa innovatiivisuutta, aktiivisuutta, tuloksia, dynaamisuutta ja tehokkuutta. Sen ideaan kuuluu, että managerilla ei ikään kuin ole mitään tekemistä politiikan kanssa. Manageri pyrkii asioiden käytännölliseen ratkaisemiseen ja hänen asemansa oikeuttaa asiantuntijuus. Kun päälle paukahtaa talouskriisi, keskeistä on silloinkin taloudenhoito, jossa annetut resurssit on käytettävä mahdollisimman tehokkaasti.

”Samalla kun politiikka on kaikkien yhteistä neuvottelua, siitä on tullut myös ihmisiä kontrolloiva ja ohjaava voima. Siitä on tullut modernia hallintaa, joka erityisesti tapahtuu prosessissa, jossa ihmiset itse muokkaavat omia käsityksiään ja tuottavat uusia vastauksia heille esitettyihin kysymyksiin. Valta ei tämän mukaan ole ulko- tai yläpuolelta tulevia käskyjä, määräyksiä ja lakeja, vaan yksilöt tuottavat – heidät saadaan tuottamaan – hallintaa itse itseään kohtaan. Kantolan mukaan tämä tapahtuu markkinoiden ja tehokkuuden ideoiden avulla.”

Suomen talouskriisissä nimenomaan taloudellisen asiantuntijuuden vahva asema pistää Kantolan mukaan silmiin. Päättäjien manageristisessa eetoksessa itsekritiikki on Kantolan mukaan enintään teknistä. Tavoitteet ja valinnat ovat oikeita, enintään päättäjät olivat toteuttaneet ne toisella tavalla. Syylliset talouskriisiin löytyvät ympäriltä. Kantolan ns. katoavan järjen kehä kuvaa tilannetta, jossa päättäjät näkevät itsensä päätöksenteon järkevässä ytimessä, jonka ympärille muut toimijat ryhmittyvät. Mitä kauemmaksi kehällä ajaututaan, sitä vähemmän toimijoilla on päättäjien mielestä kykyä järkevään toimintaan. Kauimpana tällä kehällä ovat eduskunta, kansanedustajat, äänestäjät, julkisen sektorin työntekijät ja kansalaiset. Esimerkiksi sellaiset poliittiset päätökset kuin lasten päivähoidon laajentaminen ovat päättäjien mielestä keinotekoisia ratkaisuja, jotka ennemmin tai myöhemmin lyövät pahasti takaisin.

Arvio demokratiasta

Kantola kontekstoi tutkimuksensa vahvasti 1990-luvun konkreettisiin muutoksiin ja niiden tulkintaan yhteiskunnassa. Hän kysyy, kuinka on ollut mahdollista saada poliittisesti ja vieläpä väestön hiljaisella tuella läpi näin voimakas saneeraus. Hänen mukaansa tähän liittyy osin päättäjien selvää voimattomuutta musertavien lukujen edessä, mutta toisaalta talouskriisi oli yllättävän monessa suhteessa myönteinen asia päättäjille. Sen avulla saatiin kaivatut muutokset saatiin uppoamaan kansaan.

Kantolan mukaan yksi syy liittyy uusliberaalin hallinnan tapaan nähdä yhteiskunta. Uusliberalistisen hallinnan elementit ovat markkinoiden asettama kuri ja sitä vastaava manageristinen eetos (joka ei sinänsä ole uutta ja vain 1990-luvun kriisille ominaista). Managerialistiseen yhteiskuntaan kuuluu puhe ja politiikka, jota hallitsee toisaalta lupaukset vapaudesta ja toisaalta kasvavat yksilöllisen kurin vaatimukset. Puheessa tätä oikeuttaa hallinnan tapa nähdä yhteiskuntamme moraalisen rappion ja hedonismin uhkaamana. Tilanne nähdään Kan-

tolan mukaan erityisesti vanhan ja uuden välisenä suhteena. Esimerkiksi hyvinvointiajattelu joutaa pois: se edustaa tehotto- muutta, politiikkaa, lyhytnäköisyyttä, sairautta, keinotekoista, löysää jne. Sen sijaan uusi aika edustaa tehokkuutta, asiantuntemusta, kaukonäköisyyttä, terveyttä, todellista, tuottavuutta jne.

Markkinoistumisesta on Kantolan mukaan tullut jatkuva uhka, joka vakiintuu politiikkaa ohjaavaksi raamiksi. Toisaalta hänen mukaansa siitä poliittisesta järjestelmästä, joka toteuttaa poliittisen puheen ja neuvottelun kommunikatiivisia ihanteita on myös itsessään tullut erilaisten poliittiseen ohjaukseen liittyvien ongelmien lähde. Samalla kun politiikka on kaikkien yhteistä neuvottelua, siitä on tullut myös ihmisiä kontrolloiva ja ohjaava voima. Siitä on tullut modernia hallintaa, joka erityisesti tapahtuu prosessissa, jossa ihmiset itse muokkaavat omia käsityksiään ja tuottavat uusia vastauksia heille esitettyihin kysymyksiin. Valta ei tämän mukaan ole ulko- tai yläpuolelta tulevia käskyjä, määräyksiä ja lakeja, vaan yksilöt tuottavat – heidät saadaan tuottamaan – hallintaa itse itseään kohtaan. Kantolan mukaan tämä tapahtuu markkinoiden ja tehokkuuden ideoiden avulla.

Kantola pohtii lopuksi paradoksia, joka kiteytyy hänen mukaansa Zigmunt Baumanin toteamuksessa ”jos vapaus on voittanut, miten on mahdollista, että me tunnemme itsemme koko ajan entistä voimattommaksi?” Kantolan tutkimuksen valossa kyse kamppailu, jota yhteiskunnassa käydään muuttaa luonnettaan. Uusliberaalissa hallinnassa ja politiikassa on keskeistä, miten yksilöt järjestävät keskinäiset suhteensa. Ihmisten pitää talouden eliitin mukaan toimia yhdessä (vrt. globalisaatio), mutta vain taloudellisesti. He eivät saa toimia poliittisesti eivätkä liittyä muodolliseen demokratiaan ja poliittiseen järjestelmään. Ihmiset tulevat määriteltyiksi myös suhteessa talouteen uudella tavalla. Liberaaleissa hallinnan regiimeissä ihmiseltä edellytetään aktiivisuutta oman elämänsä hallinnassa. Hallinnan strategiat, kuten koululaitos, ydinperhe jne. nojautuvat periaatteeseen, jossa ihmiset hallitsevat ja ohjaavat itse itseään. Tässä hallinnassa Kantolan mukaan moraalit yksilöllistyy ja muuttuu yksilön sisäiseksi moraalisiksi kamppailuksi. Kehityksen päätepiste on Kantolan mukaan ihminen, joka ymmärtää itsensä talousyksiköksi eli oman persoonansa manageriksi.

Mutta mitä politiikan vastaisen, tehokkuutta palvovan manageripuheen vastapainoksi tarvitaan? Kantolan mukaan edustuksellisen demokratian keskeinen ehto on ryhmien muodostaminen ja niiden edustaminen. Puutetta on hänen mukaansa sellaisesta puheesta, joka yhdistäisi yksittäisten ihmisten huolet yhteisiksi ongelmiksi ja toisi ne päätöksenteon keskiöön.

Viite

1. Jaakko Kiander. Laman opetukset. Suomen 1990-luvun kriisin syyt ja seuraukset. Valtion taloudellinen tutkimuskeskus. Vatt-julkaisuja 27:5. Helsinki, 2001. 143 sivua.

HEIKKI SUOMINEN

Näkökulmia sosiaaliseen pääomaan

Social Capital. Global and Local Perspectives. Jouko Kajanoja & Jussi Simpura (toim.). VATT & Stakes. Helsinki. 2000. 187 sivua.

Näkökulmia sosiaaliseen pääomaan

Teoksessa yhteiskunta- ja taloustutkijat analysoivat sosiaalisen pääoman käsitettä eri näkökulmista. Teoksen artikkelit perustuvat Helsingissä huhtikuussa 1999 pidetyn seminaarin esityksiin. Kirjassa on kymmenen artikkelia, joista kolme on merkitty kommentiksi edelliselle kirjoittajalle. Sosiaalisen pääoman käsitettä on Suomeen pyrkinyt tuomaan varsinkin Valtion taloudellinen tutkimuskeskus. Tähän pyrkimykseen käsillä oleva kirjakin liittyy.

Vuosituhaten taitteessa sosiaalisen pääoman käsite esiintyy yhä enemmän yhteiskunta- ja taloustieteellisissä teksteissä ja konferenssien aiheina. Siitä on tullut iskusana ja muotitermi melkein joka lähtöön ja esimerkiksi yritysmaailmassa on kukoistava tarjonta sosiaalisesta pääomasta kertovia johtamisoppaita. Sosiaalisen pääoman käsitteen avulla on pyritty yhdistämään sosiaaliset rakenteet, arvot, asenteet ja normit taloudelliseen toimintaan ja sen tehokkuuteen. Käsite esittää, että ihmisten keskinäiset suhteet ja sosiaaliset instituutiot ovat ratkaisevasti yhteydessä taloudelliseen kehitykseen. Ajatuksena käsite ei siis ole uusi. Intellektuaalihistoriallisesta näkökulmasta yhteiskunta- ja taloustieteiden klassikot, kuten Smith, Marx, Durkheim ja Weber olivat kiinnostuneita sosiaalisten ja taloudellisten rakenteiden vuorovaikutuksesta. Uutta on se, että ne otetaan konkreettisen empiirisen tutkimuksen kohteeksi.

Sosiaalisen pääoman käsite tuli tunnetuksi James Colemanin ja Robert Putnamin tutkimusten myötä 1990-luvulla. Coleman selvitti koulunkäynnin keskeyttämisen syitä. Hän erotti toisistaan taloudellisen, inhimillisen ja sosiaalisen pääoman. Vanhempien taloudellinen varallisuus tai koulutus eivät vaikuttaneet oppilaan menestykseen koulussa yhtä pal-

jon kuin perheen sisäinen vuorovaikutus sekä perheen ulkoinen vuorovaikutus yhteisönsä kanssa. Colemanilla sosiaalinen pääoma tarkoitti vuorovaikutuksen voimakkuutta. Sosiaalisen pääoman käsitteen vakiinnutti Robert Putnam. 1993 julkaisussa teoksessaan *How to Make Democracy Work* hän vertaili keskenään Pohjois- ja Etelä-Italiaa. Putnamin mukaan Pohjois-Italia menestyy Etelä-Italiaa niin paljon paremmin siksi, että pohjoisessa on huomattavasti etelää enemmän pitkäkestoisia keskinäiseen luottamukseen ja vastavuoroisuuteen perustuvia sosiaalisia verkostoja. Myöhemmin Putnam on kiinnittänyt huomiota mm. Yhdysvaltojen sosiaalisen pääoman ja kansalaisten sosiaalisen osallistumisen jatkuvaan heikentymiseen.¹

Sosiaalisen pääoman käsite alkoi kuitenkin muodostua jo aiemmin. Pierre Bourdieu esitteli taloudellisen, kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman 1970-luvun lopulla, tosin keskittyen taloudelliseen ja kulttuuriseen pääomaan. Nämä käsitteet kuitenkin sisälsivät sosiaalisen pääoman. Myöhemmin Bourdieu piti sosiaalista pääomaa kokoelmana olemassaolevia ja mahdollisia resursseja, jotka ovat yhteydessä institutionalistoihin suhteisiin ja tuttavuuksiin. Tällaiset suhteet ja tuttavuudet muodostavat verkoston ja verkostot puolestaan kollektiivisesti kontrolloidun pääoman, jota toimijat voivat käyttää hyödyksi. Timo Voipio esittää kirjassa kuitenkin, että Bourdieu ja Putnam tulkitsivat sosiaalisen pääoman täysin eri tavoin. Bourdieu painotti yksilön resursseja, Putnam yhteiskunnan tai yhteisön resursseja.

Mark Granovetter, niinikään yksi sosiaalisen pääoman keskeisiä hahmoja, on kiinnittänyt huomion sosiaalisten siteiden dynamiikkaan. Heikkoihin sosiaaliisiin siteisiin perustuvassa sosiaalisessa verkostossa yhteydet monenlaisiin vuorovaikutuk-

sen muotoihin ovat yleisiä. Sen sijaan vahvoihin siteisiin perustuvat verkostot kiinnittävät yksilöt ja ryhmät tiukasti omiin erillisiin ryhmiinsä. Niinpä Putnamin Italia-tutkimuksessa Etelä-Italia menestyy heikosti siksi, että siellä suvulla ja perheellä on vahvat sisäiset auktoriteettiin perustuvat suhteet ja samalla vähäisesti suhteita suvun ja perheen ulkopuolelle.

Sosiaalisen pääoman käsite viittaa sekä ihmisiin että talouteen. Klassisessa taloustieteessä on taloudellinen kasvu selitetty luonnonpääomien hyödyntämisen sekä teknisten innovaatioiden avulla. Keskeistä klassisessa taloustieteessä on ollut inhimillinen pääoma, osaaminen ja koulutukseen investoiminen. Inhimillinen pääoma viittaa yksilöiden kykyihin. Olen havainnut, että sosiaalinen pääoma samaistetaan esimerkiksi julkisen hallinnon asiakirjoissa ja ohjelmissa joskus virheellisesti inhimilliseen pääomaan, jolloin sosiaalinen pääoma on yksilön ominaisuus, jota hän voi kehittää omavastuisella toiminnallaan ja itsekurilla. Käsillä olevassa teoksessa sosiaalinen pääoma on sen sijaan nimenomaisesti yhteisöllinen ilmiö, kumppanuuteen, vuorovaikutukseen ja luottamukseen perustuva ominaisuus ja voimavara.

Teoksen artikkelit

Jouko Kajanoja ja Jussi Simpura toteavat johdannossa, että sosiaalisen pääoman juuret ovat paikallisyhteisöjen ja alueiden arvioinnissa. Colemanin ja Putnamin urauurtavia tutkimuksia ovat täydentäneet erilaiset maiden ja maaryhmien väliset vertailut. Tutkimukset voivat ulottua pienryhmä- tai -yritystasolta jopa maanosien väliseen vertailuun. Sosiaalisen pääoman globaalia luonnetta sekä teoreettisten että käytännöllisten tavoitteiden kautta on korostanut erityisesti Maailmanpankki. Se on kehittänyt käsitettä yhdessä ekologisesti ja taloudellisesti painotetun kestävä kehityksen käsitteen kanssa. Euroopan unioni puolestaan korostaa paikallista sosiaalista pääomaa työttömyyden ja syrjäytymisen hillinnässä. Suomessa korostetaan tärkeimpänä sosiaalisena investointina koulutusta.

Kajanoja ja Simpura esittävät, että sosiaalisilla suhteilla ja sosiaalisilla instituutioilla on julkisten hyödykkeiden luonne. Julkisia hyödykkeitä on vaikea kuluttaa yksityisesti, joten suuri osa ”rationaalisista” yksilötoimijoista investoi niihin liian vähän. Tämän vuoksi julkinen tuki sosiaalisille suhteille ja instituutioille on keskeistä. Tämä on samalla mielestäni ehkä voimakkain argumentti uusliberalistista näkemystä vastaan: Julkinen tuki ja julkiset palvelut eivät suinkaan tuhoa yhteisöjä ja yhteisöllistä vuorovaikutusta ja luottamusta, vaan edistävät niiden muodostumista. Uusliberalistinen valtion ja kansalaisyhteiskunnan vastakkainasettelu sivuuttaa sen tosiasian, että juuri hyvinvointivaltiossa kansalaisjärjestöt kukoistavat. Eivätkä ne kukoista siitä huolimatta tai sen vaihtoehtona, vaan sen tuella ja sen kanssa yhteistyössä.

Michael Woolcock jäljittää sosiaalisen pääoman intellektuaalihistoriaa ja tekee synteessin eri näkökulmista. Hän jakaa määritelmät kommunitaristisiin, verkostoperustaisiin sekä institutionaalisiiin. Kommunitaristinen näkökulma pitää tärkeänä vain yhteisöjä, jopa romanttisen ideaalisesti. Verkostonäkökulma keskittyy samaten yhteisöihin, esimerkiksi elinkeinoelämässä ja naapurustoissa, mutta ottaa huomioon myös eri yhteisöiden väliset ja sisäiset suhteet. Institutionaalinen näkökulma keskittää huomionsa valtion ja (kansalais)yhteiskunnan väliseen suhteeseen. Oma näkökulmaansa Woolcock kutsuu

”Sosiaalinen pääoma samaistetaan esimerkiksi julkisen hallinnon asiakirjoissa ja ohjelmissa joskus virheellisesti inhimilliseen pääomaan, jolloin sosiaalinen pääoma on yksilön ominaisuus, jota hän voi kehittää omavastuisella toiminnallaan ja itsekurilla. Käsillä olevassa teoksessa sosiaalinen pääoma on sen sijaan nimenomaisesti yhteisöllinen ilmiö, kumppanuuteen, vuorovaikutukseen ja luottamukseen perustuva ominaisuus ja voimavara.”

synergistiseksi. Synergistisessä näkökulmassa yksityinen, julkinen ja yhteisöt muodostavat kokonaisuuden. Hänen mukaansa tälle näkökulmalle näyttää löytyvän eniten empiiristä tukea. Woolcock määrittelee sosiaalisen pääoman normeiksi ja sosiaalisiksi suhteiksi, jotka kiinnittyvät yhteiskunnan sosiaaliseen rakenteeseen ja jotka mahdollistavat näin ihmisten toimia tasa-vertaisesti haluttujen päämäärien saavuttamiseksi. Sosiaalisella pääomalla on useita ulottuvuuksia ja erilaiset yhdistelmät tuottavat erilaisia myönteisiä tai kielteisiä vaikutuksia. Julkisen vallan on toimittava sen suuntaisesti, että toiminnalla on myönteisiä ulkoisvaikutuksia.

Jouko Kajanoja kommentoi Woolcockin esitystä ja erityisesti siinä esitettyä määritelmää. Kajanojan mukaan on mahdollista kuvitella sosiaalisia normeja, joilla on myönteisiä vaikutuksia, mutta jotka eivät vaadi mitään tasavertaista toimintaa. Yksi tällainen on esimerkiksi työ vetelehtimisen sijaan. Niin ikään Woolcockin määritelmä on Kajanojan mukaan niin laaja, että se jättää sosiaalisen pääoman lähinnä vain sateenvarjotermiksi, jota ei tulla käyttämään empiirisissä tutkimuksissa.

Pekka Sutela esittää esimerkin siitä, miten sosiaalisen pääoman käsitettä voidaan käyttää maiden välisessä taloudellisessa vertailussa. Hän vertailee entisen Neuvostoliiton alueen maista Viroa ja Venäjää. Viron arveltiin jo kymmenen vuotta sitten olevan ensimmäisiä jäseniä EU:ssa sen itälaajentumisen myötä. Miksi Viro menestyy Venäjää paremmin, vaikka monissa suhteissa Viron taloudelliset ja muut lähtökohdat olivat jopa Venäjää huonommat.² Sillä on ollut Venäjään verrattuna vähäiset luonnonvarat, kielellinen kahtiajako ja vähäinen asukasmäärä. Viron muisto itsenäisyydestä ja markkinataloudesta sekä läheinen suhde Pohjoismaihin olivat sen sosiaalista pääomaa. Selitystä voidaan etsiä Sutelan mukaan valtion heikkoudesta. Heikko valtio on epäonnistumista olojen vakiinnuttamisessa. Yksi mahdollisuus tarkastella valtion heikkoutta tai vahvuutta on kiinnittää huomio valtion ja (kansalais)yhteiskunnan väliseen suhteeseen. Virolaisilla on ollut toisin kuin venäläisillä selkeä tavoite, mm. pyrkimys EU:hun ja Natoon. Tämä

ei tarkoita, että valtio olisi samalla tavalla vahva enää liittymisen jälkeen, mutta tavoitteella on kuitenkin ollut poliittisesti kiinteä ja ennustettavuutta lisäävää voimaa.

Aku Alasen ja Lea Pelkosen artikkeli on esimerkki sosiaalisen pääoman käyttämisestä tilastotieteellisessä tutkimuksessa. Kirjoittajat ovat mitanneet sosiaalista elämää kuvaavien muutujien avulla tuotannon kasvua Suomen lääneissä vuosien 1970-1995 välisenä aikana. Esimerkiksi osallistuminen vapaa-ajan toimintoihin sekä kunnalliset investoinnit sosiaaliseen pääomaan, kuten kirjastoihin, puistoihin ja vapaa-ajanviriksytykseen korreloivat jossakin määrin positiivisesti paikallisen tuotannon kasvun kanssa.

Timo Voipio tarkastelee köyhyyden vähentämisen strategioita. Eniten huomiota saavat kansainvälisten organisaatioiden strategiat. Keskeistä köyhyyden vähentämisessä on kiinnittää fyysisen ja luonnon pääomien sijaan tai rinnalla huomio inhimilliseen ja sosiaaliseen pääomaan. Vaikka köyhyyden vähentäminen on keskeinen tavoite, se ei välttämättä tähtää kovinkaan pitkälle. Toisin kuin luonnonvarat ja taloudellinen pääoma, sosiaalinen ja inhimillinen pääoma voivat kasaantua ilman, että rajat kasautumiselle tulevat vastaan.

Santiago Lorange-Garcia tarkastelee eräiden EU-ohjelmien panosta ja vaikutusta sosiaalisen pääoman luomiseksi. Ohjelmissa käytetään hänen mukaansa harvoin sosiaalisen pääoman termiä. Yleensä niissä esiintyy termi sosiaalinen koheesio. Alue- ja paikallistasolle suunnatuissa ohjelmissa käsite on kuitenkin implisiittisesti läsnä. Lorange-Garcian mukaan EU tukee erityisesti paikallisia yritysten ja kolmannen sektorin verkostoja tarkoituksenaan mobilisoida paikallisia resursseja uudentyypisen taloudellisen aktiivisuuden lisäämiseksi. Tässä aktiivisuudessa erityisesti kolmannen sektorin toimijoilla on keskeinen rooli. Niiden toimintaa tukemalla EU-ohjelmissa uskotaan voitavan luoda uutta pienimuotoista sosiaalista yrittäjyyttä ja vähentävän työttömyyttä. Tavoitteena on varsinkin yritysten ja kolmannen sektorin välinen kumppanuus.

Jussi Simpura kommentoi Lorange-Garcian esitystä. Simpuran mukaan EU:n pyrkimykset ovat poliittisia, eivät tieteellisiä. Hänen mukaansa sosiologisin termein kyse on interventioista siinä mielessä kuin toimintateoria asian esittää. Kyse on interventioista eri maiden olemassaoleviin rakenteisiin ja toimintamuotoihin. Simpura huomauttaa, että Suomessa valtiota ei pidetä kansalaisyhteiskunnan vihollisena, vaan kumppanina. Pohjoismaissa valtion idea on pitkälle samalla tavoin muodostettu kuin mitä EU:ssa ajatellaan paikallisista yrityksistä ja kolmannen sektorin toimijoista.

Reijo Väärälän mukaan suomalaisen hyvinvointivaltion historia on ymmärrettävä erilaisten sopimusten valossa. Sopimus tarkoittaa tiettyä tasapainotilaa tietyssä historiallisessa vaiheessa, esimerkiksi yksilön ja yhteisön vastuun välillä. Solidaarisuussopimuksella Väärälä viittaa tilanteeseen, jossa kansalaisella on turva mm. sairauden, vammaisuuden, vanhuuden, työttömyyden, köyhyyden ja lapsilla haavoittavien olosuhteiden varalta. Sopimus normaalista työsuhteesta viittaa puolestaan teollisuusyhteiskunnan aikana omaksuttuun yleisperiaatteeseen, jossa keskeistä on työ ja siitä maksettu palkka. Tämä merkitsee paitsi perustoimeentuloa myös elämäntapaa. Väärän sukupolvisopimus viittaa varsinkin lasten kasvatukseen, koulutusjärjestelmään sekä vanhuksista huolehtimiseen. Kuten muutkin sopimukset, tämäkin on tehnyt velvollisuudesta aiempaa sosiaalisemman kysymyksen. Esimerkiksi lapset eivät enää vastaa vanhemmistaan yksilöinä tai sukunsa jäseninä. Tällä

hetkellä perussopimukset ovat muuttumassa. Väärälä tarkastelee näiden sopimusten muuttumisen valossa eri politiikan lohkoja ja niiden yhteyttä hyvinvointipolitiikkaan sekä syrjäytymiseen.

Kaj Ilmosen kirjoitus valaisee sosiaalisen pääoman käsitteen suosion taustaa ja käsitteen ongelmia. Hän kytkee käsitteen yhteiskuntaa koskevien teorioiden kehittymiseen. Kansantalouden kasvua ei Ilmosen mukaan enää arvioida vain luonnonvarojen ja taloudellisten investointien perusteella. Keskeisiä ovat paitsi yksilöiden ammatilliset taidot myös työn sosiaaliset ulottuvuudet, esimerkiksi yritystasolla työn sosiaalinen organisointi. Sosiaalisen pääoman keskeinen elementti on luottamus (trust). Ilmosen mukaan sosiaalinen pääomaan kietoutuu kolme tekijää, joiden vuoksi käsitteestä on tullut niin suosittu.

Ensinnäkin, käsite esittää sosiaaliset verkostot ja organisoitumistavat formaalisti. Verkostot pysyvät koossa sen jäsenen keskinäisen luottamuksen avulla. Sosiaalista pääomaa ei toisin kuin taloudellista pääomaa voida erottaa toimijoista ja näiden välisistä suhteista. Toiseksi, jatkuva muutos tuottaa riskejä. Vaikka sosiaalinen maailma jakautuu mm. työn suhteen voittajiin ja häviäjiin, kuuluminen sosiaalisiin verkostoihin vähentää riskiä kuulua häviäjiin. Tässä suhteessa kyse on myös paradoksista: mitä enemmän tarvitaan luottamusta, sitä suurempia ovat riskit – ja mitä enemmän on riskejä, sitä enemmän tarvitaan luottamusta. Individualisoituminen, urbanisoituminen ja sosiaalinen differentioituminen ovat pakottaneet ihmiset vuorovaikutukseen tuntemattomien kanssa. Tuntemattomat ihmiset merkitsevät riskiä, jota hallitaan keskinäisen luottamuksen, mutta samalla siihen sisältyvän riskin avulla.

Jan-Erik Johanson esittelee tutkimusta, jossa tarkasteltiin toimijoiden mahdollisuutta kontrolliin ja informaatiohyötyihin kahden eri teorian valossa. Harvat sosiaaliset verkostot antavat enemmän kilpailuetua erityyppisen informaation muodossa kuin tiheät sosiaaliset verkostot, jotka puolestaan rohkaisevat yhteistyöhön. Johansonin näkemys perustuu Granovetterin teoriaan heikoista ja vahvoista siteistä. Vahvat siteet viittaavat jonkin sosiaalisen ryhmän jäsenyyteen, kuten sosiaaliluokkaan, ammattiasemaan, etnisyyteen, uskonnolliseen ryhmään jne. Heikot siteet ulottuvat laajemmalle ja ovat sosiaalisen integraation kannalta ratkaisevampia kuin vahvat sitoumukset.

Teoksen mukaan sosiaalinen pääoma on yksi pääoman laji, jonka merkitystä voi mitata taloudellisen tuotannon keskeisenä tai ainakin merkittävänä resurssilähteenä. Sosiaalisen pääoman operationalisoiminen ja empiirinen tutkimus on vasta alkutekijöissään. Tutkimuksen haaste on Kajanon ja Simpuran mukaan löytää oikeat menetelmät ja mittarit, joiden avulla voidaan selvittää miten sosiaalisen pääoman kehittymistä ja siten myös taloudellista kehitystä tuetaan parhaiten. Kajanon ja Simpuran mukaan sosiaalisen pääoman käsite indikoi siltojen luomista sosiologian ja taloustieteen välille, mutta, kuten Kaj Ilmonen teoksessa toteaa, sosiaalisesta pääomasta ajatellaan eri tavoin eivätkä nämä eri ajatustavat ja käytännöt helposti käänny diskurssista toiseen.

Viite

1. Robert D. Putnam, *The Strange Disappearance of Civic America*. www.prospect.org/print/v7/24/putnam-r.html

Daisetz Teitaro Suzuki (1870 - 1966) on tunnetuin ja merkittävin zenistä 1900-luvulla kirjoittanut henkilö. Mittavan elämäntyönsä hän teki Otanin yliopistossa Kiotossa buddhalaisen filosofian professorina opettaen myöskin useissa yliopistoissa ympäri maailman. Hän on kirjoittanut lukuisia zen-buddhalaisuutta käsitteleviä teoksia, artikkeleita ja esseitä, joista englanninkielellä tunnetuimpia ovat *Zen and Japanese Culture* ja kolmiosainen *Essays in Zen Buddhism*. Suzukia pidetään miehenä, joka toi zenin länteen.

TAPIO KOSKI

D.T. Suzuki ja zen – kuuta osoittavat sormet^I

Zeniä on usein pidetty anti-filosofiana ja älyllisenä kikkailuna. Zen ei kuitenkaan ole sen enempää tempuilua kuin mitä elämä itse on. Ensijaista zenissä on todellinen omakohtainen elämä eikä käsitteellinen analyysi elämästä, maailmankaikkeudesta ja sen sellaisesta.



ZENISSÄ ON kysymys henkilökohtaisista kokemuksista. Jokaisen on itse koettava ne. Tähän voi pyrkiä harjoittelun avulla. Se ei ole tekstien lukemista vaan meditatiivista hiljentymistä. Harjoittelussa käytetään myös paradoksaalisia kysymyksiä, kuten ”millaiset olivat alkuperäiset kasvosi ennen kuin vanhempasi olivat syntyneet?” Suzuki kirjoittaa, että zen ei koskaan erkane jokapäiväisestä elämästämme. Mutta tämän lisäksi siinä on myös viisautta, joka ylittää tavanomaisuudessakin arkipäivän tavanomaisuuden: syön kun on nälkä, nukun kun väsyttää.

Tavoitena on valaistuminen, *satori*, josta voidaan sanoa, että se on oman todellisen itsen löytyminen. Se on oman olemassaolon kokemuksellisuuden löytämistä, se on kotiinpaluu.²

Kuolevainen minä etsii tätä kotia, jonne johtava tie alkaa usein ”portittoman portin” kautta. Tätä porttia ei pidä etsiä vain sanojen avulla, vaan sanat ovat kuin sormi, joka osoittaa kuuhan – ei pidä ymmärtää sormeaa kuuna. Tosin sanat ovat tärkeitä siinä mielessä, että usein niiden avulla tapahtuu ensikosketus zeniin, mikä voi antaa innoituksen ja halun lähteä astelemaan zenin polkua.

Historiallisesti zenin perusta on buddhalaisuus. Zen kuleutui Japaniin 1200-luvulla Kiinasta, jossa zeniä nimitettiin *chaniksi*. *Chan* on buddhalaisuuden yhden haaran, *mahayana*-buddhalaisuuden, meditaatiokoulukunta. Sana *chan* juontaa juurensa sanskritin kielen sanasta *dhyana*, joka tarkoittaa meditaatiota; meditaatiotekniikoiden perusta on intialaisissa joogatekniikoissa. Kiinassa *chan* sai vaikutteita taolaisuudesta³ ja kiinalaisten maanläheiseksi sanotusta tavasta suhtautua elämään.

Mitä on zen? Suzuki toteaa, että ”zenissä on koko idän filosofia kiteytyneenä...” Zen on hänen mukaansa filosofinen järjestelmä mutta ei filosofian tavanomaisessa merkityksessä. Tämä tarkoittaa sitä, että zen ei ole logiikkaan ja analyysiin perustuva järjestelmä. Se on pikemminkin vastakohta logiikalle, jos logiikalla tarkoitetaan dualistista ajattelutapaa. Zenissä ei ole kysymys todellisuuden älyllisestä erittelystä. Eikä siinä ole mitään ehdottomia opinkappaleita, jotka kaikkien tulee hyväksyä. Hän kirjoittaa, että ”zenissä ei tunneta pyhiä kirjoja tai dogmeja eikä myöskään symbolisia kaavoja, joiden avulla voisi päästä perille zenin tarkoituksesta.”⁴



Zenissä ei ole jumalaa tai jumalia, joita tulisi palvoa (jumalan olemassoloa ei kielletä eikä myöskään väitetä hänen olevan olemassa), ei uskonnollisia seremonioita eikä helvettiä, jonne joutuu jos tekee syntiä. Ei ole myöskään sielua, johon monet ihmiset ovat hyvin vakaasti kiintyneet – tai tarkemmin sanottuna sielun olemassaolo tai olemassaolemattomuus ei ole jumalan tavoin tärkeä kiinnostuksen kohde. Suzukin sanoin: ”Zen on vapaa kaikista näistä dogmaattisista ja ’uskonnollisista’ rasiuksista.”⁵

Ainoa asia, johon ymmärtääkseni pitää uskoa, on usko ihmisen kehittymisen mahdollisuuteen ja kehittymiseen omin ponnisteluin. Tämä ponnistelu on harjoittelua tai harjoitusta, pyrkimystä oman ”todellisen itsen” löytämiseen. Löysin myös toisen uskomisen kohteen. Suzuki kirjoittaa, että ”zen uskoo ihmisen sisäiseen puhtauteen ja hyvyyteen.”⁶

Kun kysytään, ”mitä on zen?” perinteinen tapa on sanoa, että se on kaikkien määrittelyjen tavoittamattomissa. Zen on ensisijaisesti elävä kokemus, joka tämän vuoksi ei ole sanojen avulla tyhjentävästi selitettävissä. Sanoilla vain viitataan

inhimilliseen kokemukseen – yritän siis jotain mahdotonta. Ainoa keinoni on olla kuuta osoittava ihmisen näköinen sormi. Suzuki korostaa:

Tärkeintä on muistaa, että buddhalaiset opetukset ovat syntyneet lämpimästä sydäimestä kaikkia tuntevia olentoja kohtaan eivätkä kylmästä järjestä, joka yrittää ratkaista olemassaolon salaisuudet logiikan avulla. Tämä tarkoittaa, että buddhalaisuus on henkilökohtainen kokemus eikä persoonatonta filosofiaa.⁷

Lainauksesta käy hyvin ilmi zeniin sisältyvä – sanoisinko solidaarisuus – kaikkiin olemassaoleviin olentoihin. Tämän ajatuksen näkyvä muoto on zen-buddhalaisuuden yksi ihmisenä olemisen ideaali, *bodddhisattva*-ideaali, joka korostaa elämistä muiden ihmisten kanssa eikä vetäytymistä omaan yksinäisyyteen.

Zenistä on sanottu, että sitä on hyvin vaikea ymmärtää. Toisaalta zen on kuitenkin äärimmäisen yksinkertaista. Tämä

ristiriita johtuu pyrkimyksestä ymmärtää zen pelkkien käsitteiden avulla älyllisesti. Zen viittaa kokemuksellisuuteen, jota pyritään myös käsitteellisesti ilmentämään, eikä käsitteiden välisiin suhteisiin.

Ihmisillä on tapana takertua käsitteisiin ja niiden välisiin suhteisiin ja loogiseen johdonmukaisuuteen, mitä kautta he pyrkivät ymmärtämään zeniä. Zen taas 'pyrkii' saamaan meidät ymmärtämään maailmaa. Pyrimme siis ymmärtämään käsitteitä sen sijaan, että pyrkisimme ymmärtämään maailmaa, vaikka tiedämme, että maailma ei ole tyhjentävästi kuvattavissa käsitteiden avulla.⁸ Ongelma on siinä, että ennen kuin zeniin saadaan omakohtainen kosketus, sitä pyritään ymmärtämään käsitteellisesti, koska ensi kosketus tapahtuu lähes poikkeuksetta käsitteiden avulla. Suzuki⁹ ajattelee, että "käsitteellisesti ilmaistu on toissijaista. Niin kauan kuin ihminen on pysähtynyt todellisuuden käsitteellisen tai symbolisen esittämisen tasolle, hän ei voi ymmärtää mistä itse asiassa on kysymys." Kirjallisessa muodossa välitetyt kokemukset ja esitetyt asiat saavat enemmän tai vähemmän teknisen luonteen. Tämän vuoksi ulkokohtaisesti opitut asiat saavat sisällöllisen merkityksen vasta omakohtaisen kokemuksen kautta. Ilmiönä zen ei voi esittäytyä sellaisena kuin se olemukseltaan on ellei ilmiön "sisään" pääse. Zenin on realisoiduttava subjektissa eli ihmisessä.¹⁰

Zen on myös yksinkertaisuudessaankin lähes paradoksaalista. Kun zenin yhden koulukunnan Soto-koulun perustaja Dogen saapui Kiinasta opiskeltuaan siellä monta vuotta zeniä, ainoa asia minkä hän sanoi oppineensa oli se, että ihmisen silmät sijaitsevat horisontaalisesti ja nenä vertikaalisesti.

Tärkeää ei ole tietää (käsitteellisesti), mitä zen on. Olennaisinta zen-buddhalaisuudessa on sen pyrkimys herättää ihminen kokemuksellisesti. Zen-buddhalaisuutta tutkineen Masao Aben näkemys zenistä on, että "zen on itse-heräämistä."¹¹ Aben mielestä harjoitus¹² on zenin ymmärtämiseksi absoluuttisen välttämätöntä. Se mihin zen viittaa ja mitä se pyrkii ihmiselle "antamaan," realisoituu vain henkilökohtaisia kokemuksia tuottavan harjoituksen kautta.¹³

Zen-harjoitus ja sen merkitys

Zenissä uskotaan – ja siis luotetaan – ihmisen mahdollisuuden kehittyä harjoituksen kautta. Zen on filosofis-metodinen järjestelmä, jonka avulla voi onnistuneesti tavoitella hyvää elämää. Zen-harjoituksessa pyritään elämän taidon kasvuun ja henkiseen kasvuun. Zen on pitkän ajan kuluessa kehittynyt menetelmä ja ajattelutapa, joka on periytynyt sukupolvelta toiselle. Se on lukemattomien ihmisten todentama ja siten se on tässä mielessä perustellut ja todistanut toimivuutensa.

Zen-harjoituksilla pyritään murtamaan egoon perustuva vieraantunut tapamme hahmottaa maailmaa, saattamaan suhteemme todellisuuteen elinvoimaiseksi ja kokonaiseksi. Päämäärä on *satori*, valaistuminen, todellisen itsen löytäminen. Suzuki kirjoittaa, että "satori voidaan määritellä asioiden intuitiiviseksi näkemiseksi erotuksena niiden älyllisestä ja loogisesta ymmärtämisestä. Olipa määritelmä mikä hyvänsä, satori merkitsee uuden maailman paljastumista, maailman joka tähän saakka on jäänyt huomaamatta..."¹⁴ "Satori on eräänlaista sisäistä tajuamista, ei minkään erillisen, yksittäisen kohteen tajuamista, vaan todellisuuden itsensä."¹⁵ "Koska satori iskee

olemassaolon alkujuureen, sen saavuttaminen merkitsee tavallisesti käännekohtaa ihmisen elämässä."¹⁶

Zen-harjoittelussa pyritään siis saamaan perustavaa laatua oleva omakohtainen kosketus maailmaan ja todelliseen itseeseen. Tämä on sanoja apuna käyttäen mahdotonta. Tärkein harjoitus on istuen suoritettava meditaatio. On myös muita tapoja. Zenissä todellisuuden rationaalinen haltuunotto eli todellisuuden ymmärtäminen ja selittäminen järjen avulla, pyritään murtamaan mm. "järjettömyyksillä", joihin kuuluu paradokseja, oppilaan nenästä vääntämistä, *koaneita* eli kielellisesti esitettävistä ei-rationaalisiin keinoin ratkaistavissa olevia arvoituksia, pelästytämällä oppilas äkkinäisellä huudolla ja niin edelleen. Sitä, mitä ei voi esittää käsitteellisesti sanojen avulla, on esitettävä käsitteellisen ylittävällä tavalla. Zen-mestarit yrittävät murtaa oppilaan rationaalisen ajattelun, jotta todellisuus saisi tilaisuuden näyttäytyä uudella tavalla. Kun ihminen luopuu subjekti–objekti-asetelmasta (tarkoittaa asetelmaa, jossa on minä, subjekti, ja maailma eli objekti), hänen on – kuten Juha Varto toteaa – "luonnollista kuunnella sitä alkuperäistä yhteenkuuluvuutta, joka ihmisen ja todellisuuden välillä on."¹⁷

Mikä on koan? Koan on esimerkiksi kysymys, minkälainen on yhden käden ääni (kun kahden käden ääni on läpsähdys). Sellainen on myös kysymys, jonka zen-mestari esittää oppilaalleen: "Millaiset olivat alkuperäiset kasvosi ennen kuin vanhemmasi olivat syntyneet?" Näitä koaneita pohditaan meditaation aikana, niihin keskitytään, sulaututaan ja pyritään tulemaan niiksi. Vastaus koaniin annetaan aina kahden kesken opettajalle.

Zen-harjoituksen tavoite voidaan myös ilmaista sanomalla, että tärkeintä on kokemuksellinen oivaltaminen ja herääminen "tässä-ja-nyt"-hetkeen. "Tässä-ja-nyt"-hetkessä eläminen on tietysti jossain mielessä itsestäänselvyys, koska tosiasiallisestihan ihminen kehollisena olentona elää vain ja ainoastaan "tässä hetkessä." Tavoitteena on otteen saaminen välittömästä elämän sykkeestä ja tekisipä mieleni sanoa – elämän lihasta. Itse löysin tietoisuudestani – oliko se nyt vuonna 1990 – sellaisen määritelmän, että tavoite on oman olemassaolon kokemuksellisuuden löytäminen.

Zeniä on perinteisesti harjoitettu myös monien taitojen avulla. Tällaisia ovat teeseremonia, kukkien asettelu, kampsipailutaidot, kalligrafia ja niin edelleen. Toisin sanoen zeniä voi harjoitella perinteisellä tavalla (istuva meditaatio) ja/tai 'toiminnallisempien' taitolajien avulla. On sanottu, että zeniä on helpompi harjoitella näiden toiminnallisempien taitojen avulla.

Zen ja kuolevainen minä

Millä tavoin "minä", minän kuolevaisuus ja zen liittyvät yhteen? Koetan valaista asiaa yhden zeniin perustuvan budolajin, kyudon, jousella ampumisen, kautta. Käytän tässä apuna Eugen Herrigelin kirjaa *Zen ja jousella ampumisen taito*, johon Suzuki on kirjoittanut esipuheen.

Herrigel¹⁸ kuvaa omaa harjoitustaan jousen tien parissa seuraavasti: Jousiammunnan tarkoitus ei ole ampua jousella vaan tehdä jotain sisäisesti itsensä kanssa. Kun länsimainen jousiampuja tähtää maaliin, kyudon harrastaja tähtää itseensä, omaan mieleensä. Jousi ja nuoli ovat vain harjoittelun apuvälineitä, joita tarvitaan, koska kyudossa zeniä harjoitellaan toiminnal-

lisesti. Kun samaa suoritusta toistetaan yhä uudestaan, niin ”alkujaan fyysisinä pidetyt suoritukset muuttuvat tapahtumiksi, joita sellaisinaan ei voi enää ymmärtää.”¹⁹

Herrigel kirjoittaa kuinka hän onnistumatta yrittää ja yrittää laukaista jousen tähtämättä ja mestarin haluamalla tavalla. Mestari Awa sanoo: ”Kuta lujemmin te takerrutte ajatukseen, että haluatte oppia ampumaan nuolen niin että varmasti osutte maaliin, sitä vähemmän pystytte siihen ja sitä kauemmaksi maali siirtyy. Liian voimakas tahtonne on teidän tiellänne.”²⁰ Herrigel kuitenkin huomauttaa mestarille tämän sanoneen, että jousiammunnan kohdalla kysymys ei ole ajanvietteestä vaan elämästä ja kuolemasta. Mestari vastaa näin olevankin ja sanoo, että Herrigel ei vielä ymmärrä elämän ja kuoleman merkitystä jousiammunnassa. Hän kirjoittaa:

”Mitä minun pitää siis tehdä?” kysyin mietteläänä.

”Teidän täytyy oppia odottamaan oikein.”

”Ja miten se opitaan?”

”Irtaantumalla itsestänne, luopumalla niin ehdoitta itsestänne ja itsenne kuuluvasta, ettei mitään muuta jää jäljelle kuin viritys, jota ei suoriteta minkään tarkoituksen vuoksi.”

”Minun on siis oltava tarkoituksella tarkoitukseton”, tulin sanoneeksi.²¹

Päämäärä, jota Herrigel tavoitteli, saavutetaan vain harjoituksen avulla. Sitten yhtäkkiä se vain tapahtuu jos on tapahtuakseen. Meidän on unohdettava tietoinen yrittäminen ja annettava kehon toimia, ja näin loputtomalta tuntuvan harjoituksen tuottaa sellaista, joka on itse teknisen harjoituksen ja taidon tuolla puolen. Tietoinen yrittäminen voi estää mielen hiljenemisen, koska juuri minä pyrkii antamaan käskyn milloin laukaista. Ihmistä, tajunnallisena ja itsetietoisena olentona, voisi verrata lampeen. Tietoinen yrittäminen on kuin hämmäntäisi lammen pintaa silloin, kun yritetään nähdä sen pohjaan. Tehtävä on juuri päinvastoin, koska tällöin lammen pinta tyyntyy ja näemme pohjaan.

Olellainen kohta ja ongelma on kyky olla tarkoituksella tarkoitukseton. Sanonta tarkoittaa ego-tietoisuuden ylittävää tajunnan tilaa. Mestari Awa neuvoo Herrigeliä odottamaan ja nimenomaan odottamaan oikealla tavalla. Kysymys ei ole mistä tahansa odottamisesta, vaan olemisen tilasta, joka muistuttaa Heideggerin lanseeraamaa meditatiivista ajattelua, jossa odottaminen on odottamista 1) ilman tietoista odotusta, 2) ilman tietoista ei-odottamista. (Japanissa eli muinoin rakastavainen pari, joka joutui eroon toisistaan. Nuori mies ei voinut olla ajattelemaan rakastettuaan, mikä tuotti hänelle suurta tuskaa. Siispä hän ajatteli, ettei saisi ajatella rakastettuaan. Mutta ajatellessaan ettei saisi ajatella häntä, hän tuli tuolloin ajatelleeksi morsiantaan!)

Jousella-ampuja ei saa laukaista tietoisesti vaan laukauksen on tapahduttava kuin lumen luiskahduksen bambun lehdeksi. Kun mieli ei ole tarkoituksella tarkoituksellinen, se on tyhjä, se on ei-mieli. Herrigelinkin kohdalla ongelma on se, ettei hän pysty irtaantumaa tietoisesta minästään.²² Vaikka hän tietää, että tietoista laukaisua pitää välttää, hän ei näe muuta mahdollisuutta. Hän kirjoittaa: ”Huolimatta kaikista yrityksistäni en onnistunut välinpitämättömästi odottamaan laukaisun irtoamista. Edelleenkin ei ollut muuta ratkaisua kuin lau-

kaista tietoisesti.”²³ Tämä Herrigelin ongelma johtuu siitä, että hänen egonsa tietoisena tajunnan rakenteena ei näe muuta kuin itsensä. Se mikä pitäisi nähdä, on egolle näkymätön. Tämä näkymätön on todellinen itse, jonka varaan egokin rakentuu.

Ongelmana on, kuinka harjoitella tietoisesti hellittämättä mutta kuitenkin yrittämättä. Jotta jousella voisi ylipäänsä ampua, jousen kanssa on asetettava tietoisesti sellaiseen suhteeseen, että ampuminen on mahdollista. Kuinka on mahdollista yhtäaikaan ponnistella tietyn päämäärän saavuttaakseen ja samalla olla ponnistelematta?

Herrigelin opettaja sanoo, että *se* laukaisee. Herrigel haluaa tietää, mikä on tuo mystinen *se*. Hän kirjoittaa mestari Awan vastaavan, että:

”sitten kun te sen ymmärrätte, ette tarvitse minua enää. Ja jos auttaisid teidät sen jäljille ja säästäisin teidät omilta kokemuksiltanne, olisin huonoin kaikista opettajista ja minut saisi ajaa tieheni. Joten älkäämme enää puhuko, vaan harjoitelkaamme.” Kului viikkoja enkä päässyt askeltakaan eteenpäin. Mutta huomasin että se ei liikuttanut minua vähäkään. Olinko siis kyllästynyt koko asiaan? Opinko sen vai enkö opi, tulenko tietämään mitä mestari tarkoittaa sanalla ”se” vai enkö tule sitä tietämään, selviääkö zen minulle vai eikö selviä – tuo kaikki tuntui minusta yhtäkkiä niin kaukaiselta ja yhdentekevältä, ettei se vaivannut minua enää. – Niin elin päivästä toiseen, hoidin parhaani mukaan virkani enkä enää surrut, että kaikki se, jota vuosia olin lujasti tavoitellut, oli käynyt minulle yhdentekeväksi. Sitten eräänä päivänä erään laukauksen jälkeen mestari kumarsi syvään ja keskeytti siten opetuksen. ”Äsken ’se’ ampui,” hän sanoi, kun tuijotin häntä hämmästyneenä. Ja kun vihdoinkin ymmärsin mitä hän tarkoitti en pystynyt hillitsemään voimakkaasti purkautuvaa iloani. ”Se mitä minä sanoin,” mestari moitti, ”ei ollut kehumista vaan toteamus, joka ei saa liikuttaa teitä. En myöskään kumartanut teille, koska teillä ei ole mitään tekemistä laukauksen kanssa. – Ja nyt jatkakaa harjoitusta niin kuin mitään ei olisi tapahtunut.”²⁴

Jotta laukaisu olisi ei-laukaisu, laukaisijan on oltava joku muu kuin ihmisen tietoinen minä. Niin kauan kuin ihmisen mieli on tietoinen itsestään, jokin muu ei laukaise. Tämä muu on egotietoisuudesta vapaa ihminen. Kun ihminen ei tietoisesti laukaise jouta (sen lauetessa), sen tekee ei-tietoisesti toimintaansa suhtautuva ihminen.

Ja edelleen. Mitä koetaan silloin, kun koetaan niin sanottu ei-minä tai minän olemattomuus tai ettei mitään samana pysyvää minää ole edes olemassa? Jos näin on, mitä tai mikä on silloin olemassa ja mikä on se olento (ja sen olennon ”viimekätinen olemus”), joka pystyy sanomaan ”minä olen.” Mikä on ego?

Tarkasti ottaen on hieman virheellistä puhua, että laukaisun suorittaa ei-tietoisesti toimiva ihminen, sillä kysymyksessä on kokonaisuus, jossa laukaisu tapahtuu. Tästä kokonaisuudesta ei voida erottaa laukaisijaa, jouta, nuolta ja maalitaulua toisistaan. Itse asiassa Herrigel ei kykene sanomaan kuka laukaisee ja mitä yleensä tapahtuu:

Minäkö viritän jousen vai jousiko vetää minut täyteen viritykseen? Minäkö osun maaliin vai osuuko maali minuun? Onko 'se' ruumiin kannalta henkinen ja hengen kannalta ruumiillinen – onko se molempia vai ei kumpikaan? Tuo kaikki: jousi, nuoli, maali ja minä kietoudumme toisiimme, niin etten enää voi erottaa niitä. Jopa tarvekin erottaa niitä on häipynyt. Sillä niin pian kuin otan jousen käteeni ja ammun, kaikki on niin selvää ja kirkasta ja niin naurettavan yksinkertaista – .²⁵

Jousiammuntaan samoinkuin muutamiin muihinkin Japanissa ja kaukoidän maissa harjoitettaviin taiteenhaaroihin liittyy olennaisena piirteenä se, että niitä ei harjoiteta käytännön tarkoituksien eikä myöskään pelkän esteettisen nautinnon vuoksi. Niiden avulla koulutetaan ihmisen tietoisuutta ja saatetaan se perimmäisen todellisuuden yhteyteen. Jousiammuntaa ei siis harjoiteta vain, jotta opittaisiin osumaan maali- tauluun, miekkaa ei heiluteta vastustajan nujertamiseksi, tanssitaiteilija ei tanssi vain suorittaakseen rytmisiä liikkeitä, vaan tarkoituksena on saada tiedostettu ja tiedostamaton tasapainoiseen yhteistoimintaan ihmisessä.²⁶

Suzuki kirjoittaa, että kun mielestä tulee ei-mieli, tulemme ”kuolleiksi.”²⁷ Kun minä tai ego kuolee, havahdutaan todelliseen itseen, mitä voi kutsua uudelleensyntymäksi.

Länsimaisen ajattelutavan mukaan voimme lähteä ajattelun kautta selvittämään asiaa. Tällöin on tietysti kysyttävä, mitä tarkoittaa kuoleminen ja minän kuoleminen? Eli on kysyttävä myös, mitä tarkoitamme kun puhumme minästä. Mikä on se maailmassa oleva olio, jonka voimme erottaa omaksi kokonaisuudekseen? – tai jota ainakin pyrimme erottamaan. Missä minä on? Mistä sen voi löytää? Ja jos sen löytää, mistä tiedämme että se on minämme? Mitä silloin koetaan kun löydetään tai tiedostetaan minä? Miten voin kokemuksellisesti sanoa tietäväni mitä minä on/olen. Minullahan saattaa olla vain useita erilaisia toisistaan poikkeavia kokemuksia minästä. Loputtomasti, kysymyksiä kysymysten perään. Mielettömästi käsitteitä ja mielettömämmin niiden yhdistelmiä ja vielä mielettömämmin tämän koko paketin osasten tulkintoja. Jos tavoite on ”päästä kotiin,” kysyminen ja ajattelu johtaa vain ovelle asti.

Buddhalaisuuden mukaan maailmassa kaikki on muuttuvaa ja katoavaa. Tämän näkemyksen mukaan millään oliolla ei ole muuttumatonta olemusta. Muistan jostain lukeneeni, että ihmisen minuuden katsotaan koostuvan viidestä eri elementistä, jotka ovat ruumis, havainnot, tunteet, ärsykkeet ja tietoisuus. Kaikki nämä ovat muuttuvia, mikään niistä ei pysy samana.

Toisin sanoen minän kuolemisen voidaan katsoa olevan kokemuksellista havahtumista siihen, että mitään pysyvää ja muuttumatonta minää ei siis ole olemassa. Tämä on vapauttava kokemus – ovi aukeaa ja astumme sisään.

Zeniin on vaikuttanut intialaisen Nagarjunan ”tyhjyyden filosofia,” jonka mukaan kaiken olevaisen viimekätinen luonne on tyhjä. Tämä tyhjyys tarkoittaa, että kaikki muuttuu ja häviää, uusia olevaisia syntyy ja niin edelleen. Minäkin on olemassaolon tapahtumien, mielikuvien ja niin edelleen tuote tai kooste. Maailma piirtää jälkensä ihmiseen, jonka tajunnan tietoista osaa kutsutaan egoksi.

The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion määrit-

telee egon, lyhyesti ja vapaasti käännettynä, seuraavalla tavalla: Ego, ymmärrettynä ihmisen tietoisuudeksi omasta minästä, nähdään buddhalaisuudessa ja zen-buddhalaisuudessa muodostuneen muuttuvista ja sattumanvaraisista tekijöistä. Ego ei ole mitään pysyvää, pohjimmiltaan sillä ei ole todellista olemusta. Tämän perusteella se katsotaan harhaksi. Ego syntyy, kun ihminen tulee itsetietoiseksi. Yksilö hahmottaa itsensä tietoisuuden ansiosta omaksi kokonaisuudekseen, jota maailma on ikään kuin vastassa. Näin muodostuu ero minän ja maailman välille. Egoon kiinnittyvät halut, tunteet, mieltymykset jne, jotka rakenteistavat ihmisen elämää. Nämä halut, tunteet ja mieltymykset muodostavat kärsimyksen perustan. Zen-harjoituksella pyritään 'ylittämään' ego, "sammuttamaan" sen valta ihmiseen ja löytämään todellinen itse, jolloin paljastuu myös egon harhainen olemus.

Tavoitteena zen-buddhalaisuudessa voidaankin sanoa olevan minän sammuttaminen, kuolettaminen, toisin sanoen minän kuolema. Jos usein minän kuolevaisuutta harmitellaan, zenissä sitä tavoitellaan.

Ihmiset samastavat itsensä, sen mitä he ovat, mielensä sisältöihin ja siihen miten tietoinen minä ymmärtää itsensä (miten ihminen tietoisesti käsitteellisesti ymmärtää itsensä). Toisin sanoen ihmiset samastavat liikaa itsensä siihen, mitä tietoisesti ymmärtävät olevansa – tähän ymmärrykseen sisältyy tällöin myös se, miten muut ihmiset kokevat 'sinut.' Yksilö on kokonaisuutena kuitenkin enemmän kuin tämä ohut näkemys omasta egosta. Toisin sanoen ihminen on kuitenkin paljon enemmän kuin sosiaalisen vuorovaikutuksen ja oman reflektiivisen ajattelun perustalta syntynyt käsitys. Yleensä mieli on täynnä puhetta, monologia tai dialogia. Kun mieli tyyntyy, ego hellittää otteensa, jolloin voi nähdä syvemmälle itseen, jolloin yksilölle paljastuu ja näyttäytyy enemmän sitä mitä hän on. Tämä on sellaista, mitä esimerkiksi muut ihmiset eivät pysty välittämään tai kertomaan. Tällaisella syvälle itseen katsovalla kokemuksella on syvälinen merkitys yksilölle. Kyseessä on voimallinen eksistentiaalinen kokemus.

Kuolemasta elämään

Zenissä ei olla kiinnostuneita kuolemasta eikä sen jälkeisestä elämästä. Voisin ajatella, että zen-mestari ei ole myöskään kiinnostunut elämästä, elämästä *käsitteenä*. Voidaan ajatella, että elämä käsitteenä on ajallisesti laaja. Se kattaa menneisyyden, nykyisyyden ja tulevan. Kun yksilö kokee oivalluksen, eläminen tai elämä ikään kuin tiivistyy menneisyydestä ja tulevaisuudesta nykyhetkeen, siihen ainoaan mikä tosiasiallisesti on koska mitään muuta ei ole. Nykyhetki on kuin aallonharja, joka liikkuu koko ajan. Zen-mestari, valaistunut, se jonka henkinen silmä on avautunut, ratsastaa aallon harjalla, istuu kahareisin sen päällä. Toisen jalan voidaan ajatella olevan menneisyydessä ja toisen tulevaisuudessa. Mutta ymmärrykseensä sisältyvän käsitteellisen ajattelun kautta hän on yhteydessä myös käsitteelliseen todellisuuteen. Nykyhetkessä eläminen ei tarkoita tietoisuuden ja ajattelun 'nollausta.'

Varmaankin zen-mestari on alkujaan ollut kiinnostunut käsitteestä elämä, koska muuten hän ei ehkä olisi alkanut harjoittamaan zeniä. Mutta valaistumisen jälkeen hän ei enää tarvitse elämän käsitettä. Elämä käsitteenä ikään kuin todellistuu, tulee kokemuksellisesti lihaksi hänessä itsessään ja maail-

massa. Inhimillisestä näkökulmasta zenimäisesti sanoen voin-kin todeta, että eläminen on pikemminkin olemisen tapa, joka tuottaa elämän.

Tärkeintä on se, että on saatu kokemuksellinen ote elämästä. Ajattelu – käsitteellinen – ei ole ensijaista vaan työkalu, jota käytetään materiaalin työstämiseen. Materiaali on todellinen elämä, se josta pyritään saamaan ote tai johon pyritään sulautumaan tai kokemaan ja havahtumaan ettei koskaan ole ollutkaan erossa siitä.

Zenin perinteessä on tarina, jossa kerrotaan miehestä, joka hukkasi päänsä. Hän etsi sitä joka paikasta. Hän kyseli ihmisiltä olivatko he nähneet hänen päätänsä. Ihmiset sanoivat, että ei hänen päänsä ole hukassa. Se on omalla paikallaan harjoitusten päällä. Tämä ei tyydyttänyt päätöntä miestä vaan hän jatkoi hänelle niin rakkaan päänsä etsimistä. Kunnes, eräänä synkkänä ja myrskyisenä yönä häntä onnisti. Mies löysi itsensä pienen mökin edestä. Pihalla kasvoi villiruohoa ja siellä oli kolmijalkainen keittopata, jonka jalat olivat murtuneet. Mökin ikkunasta loisti valoa, ja hän päätti mennä sisään. Sisällä oli vanha mies. Päätön mies esitti kysymyksensä. Vanhus katsoi häntä, nousi ylös istuimeltaan ja antoi mojavon tällin avokämmenellä kysyjän korvalle – näin ainakin kysyjä sen itse koki. Tämä kiljaisi kivusta ja tarrasi kädellään kipeään päähänsä. Siinä samassa hän tunsi sanoinkuvaamattoman ilon ja valon tulvivan koko olemukseensa. Hänen henkinen silmänsä avautui. Hän oli löytänyt päänsä. Kiitollisena hän vaipui polvilleen kiittämään vanhaa miestä. Tämä kuitenkin sanoi: ”Älä minua kiitä vaan kiitä tuota lattialla pakoon pötkivää skorpionia, joka oli juuri pistämäsillään sinua ennen kuin huitaisin sen pois.”

Tähän liittyen Suzuki kirjoittaa: ”Kun mieli on syystä tai toisesta valmis, linnun lento tai kellon sointi palauttaa sinut oitis alkuperäiseen kotiisi; löydät toisin sanoen nyt todellisen itsesi. Aivan alusta saakka mitään ei ole pidetty sinulta salassa. Kaikki mitä olet halunnut nähdä on ollut koko ajan edessäsi, vain sinä itse suljit silmäsi todellisuudelta. Sen tähden zenissä ei ole mitään opetettavaa, joka enentää tietojasi. Mikään tieto ei ole todella omaasi, ellei se ole peräisin itsestäsi. Se on vain lainahöyheniä.”²⁸

Viitteet

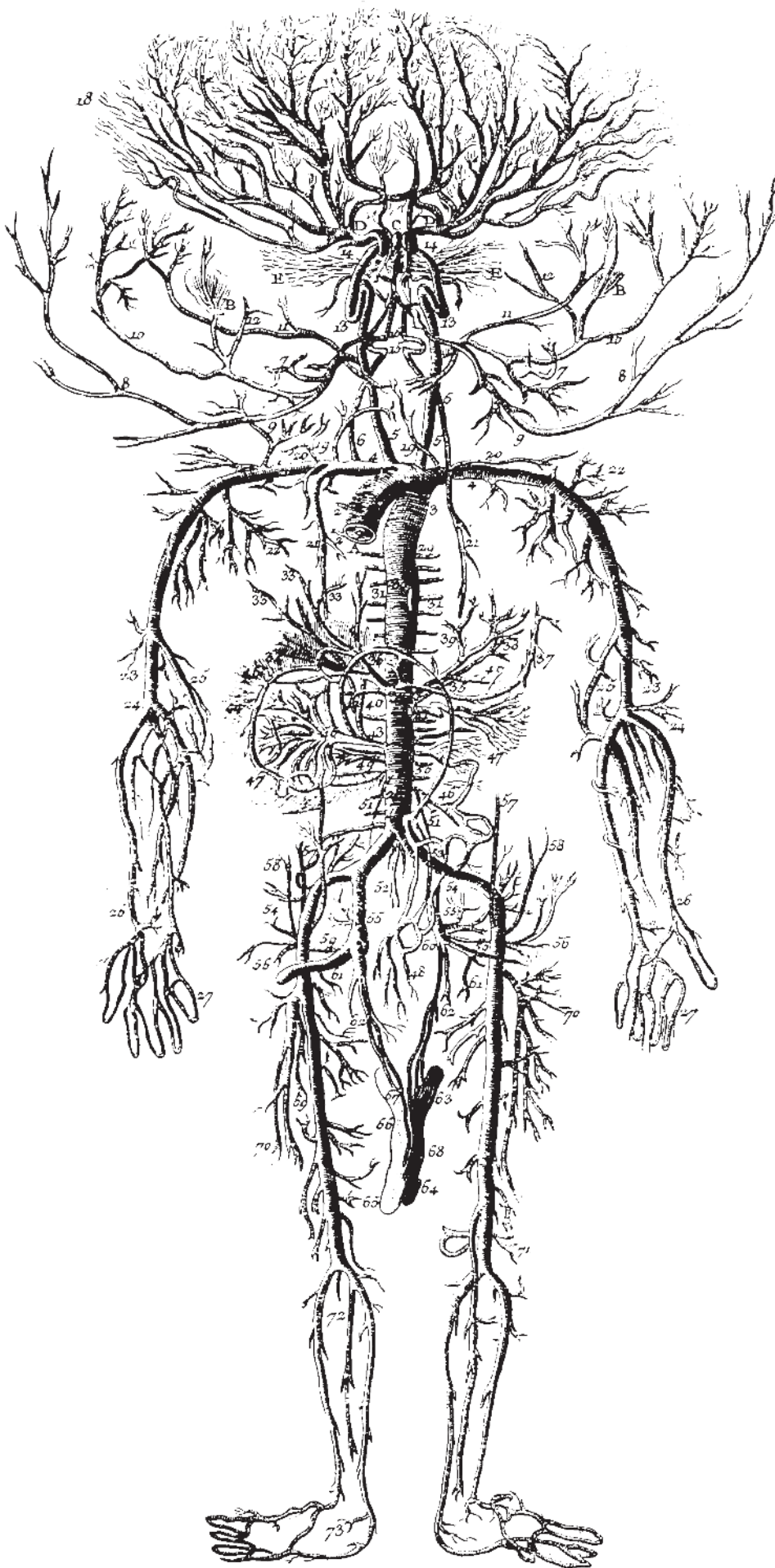
1. Artikkelin pohjautuu pääosin väitöskirjaani *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä* (Tampere University Press, Tampere 2000).
2. Olen tammikuun alussa v. 2002 pohdiskellut mikä on Martin Heideggerilla (*Oleminen ja aika* -teoksessa) olemisen mielen kysymisen merkitys. Tämä kappale voisi olla vastaus.
3. Ks. Suzuki 1985, I, 79-86; Dumoulin 1985, 14-22; Watts 1973, 65. Zenistä on olemassa suunnaton määrä kirjallisuutta. Yksi zen-bibliografia on Thomas Hooverin kirjassa *Zen Culture*. London: Routledge 1988, 235-244.
4. Suzuki 1976a, 20.
5. Suzuki 1976a, 21.
6. Suzuki 1976a, 22.
7. Suzuki 1985, III, 214.
8. Myös länsimaisessa filosofiassa on samanlaisia näkemyksiä inhimillisen kokemuksen ja maailman suhteesta kuin zenissä. Esim. ranskalainen filosofi Maurice Merleau-Ponty korostaa sitä todellista kokemusta maailmassa, joka edeltää tietoisuuden siitä tekemiä määritelmiä. Tämä on maailma koettuna, maailma sellaisena, joka on jo valmiiksi olemassa ennen kuin ihminen herää sitä tiedostamaan. Kyseessä ei ole puhdas

objektiivinen maailma, joka voisi olla sellainen vain puhtaalle abstraktille kehottomalle tietoisuudelle. Vain tästä ’inhimillisestä’ lähtökohdasta - eli että elämme elämämme kehollisina olentoina maailmassa - me voimme ymmärtää maailmaa, ihmistä ja itseämme sen osana. (Merleau-Ponty 1987, 69.)

9. Suzuki 1973, 135.
10. Norjalainen tutkija Johan Wetlesen (1979, x) toteaa, että jokaisen uuden sukupolven on kokemuksessaan uusinnettava traditiota ylläpitävä kokemuksellinen aines, muuten perinne rutinoituu ja degeneroituu pelkiksi ulkokohtaisiksi tavoiksi ja mahdollisesti kuihtuu pois.
11. ”Zen is – Self-Awakening”, Abe 1985, 21.
12. Zenin perinteessä harjoitus on perinteisesti *zazenä*, istuen suoritettavaa mietiskelyä (ks. esim. Kapleau 1988, 7-26, jossa on hyvä opastus *zazenin*).
13. Abe 1985, 4.
14. Suzuki 1976b, 37.
15. Suzuki 1976b, 42.
16. Suzuki 1976b, 43.
17. Varto 1989, 2.
18. Herrigel 1978, 12.
19. Herrigel 1978, 16.
20. Herrigel 1978, 32.
21. Herrigel 1978, 32-33.
22. Herrigel 1978, 46.
23. Herrigel 1978, 47.
24. Herrigel 1978, 50-51.
25. Herrigel 1978, 59-60.
26. Suzuki esipuheessaan Herrigelin (1978, 5) kirjaan.
27. Suzuki 1976c, 28.
28. Suzuki 1976b, 41-42.

Lähteet

- Masao Abe. *Zen and Western Thought*. London: MacMillan Press 1985.
- The *Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Boston: Shambala 1989.
- Heinrich Dumoulin. *Zen Enlightenment. Origins and Meaning*. New York: Weatherhill 1985 (1976).
- Philip Kapleau. *Three Pillars of Zen*. London: Routledge 1987.
- Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard 1987.
- Daisetz T. Suzuki. *Zen And Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press 1973.
- Daisetz T. Suzuki. ”Mitä on zen?” teoksessa *Zenin ilosanoma*. Porvoo: Werner Söderström 1976a, s. 20-22.
- Daisetz T. Suzuki. ”Satori.” teoksessa *Zenin ilosanoma*. Porvoo: Werner Söderström 1976b, s. 37-44.
- Daisetz T. Suzuki. ”Elämän taitelija.” teoksessa *Zenin ilosanoma*. Porvoo: Werner Söderström 1976c, s. 26-28.
- Daisetz T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism, I-III*. Essex: Rider 1985.
- Juha Varto. Heidegger ja salaisuus. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag. Esitelmä. Helsinki 27.9.1989.
- Alan W. Watts. *Zen*. Keuruu: Otava 1973.
- Jon Wetlesen. *The Sage and the Way*. Assen: Van Gorcum 1979.



Itsensä pettämisen ongelma*

Amerikkalaisfilosofi Alfred R. Melen mukaan itsepetoksessa on kyse motiiviemme aiheuttamasta vinoutumisesta uskomusten muodostumisessa. Tällaista näkemystä voidaan kuitenkin arvostella, sillä siinä oletetaan uskomustemme olevan täysin motiiveistamme riippumattomia. Olisi tärkeää erottaa, millä tavoin itsensäpettäjän uskomukset ovat vinoutuneita ja miten ne eroavat tavallisten uskomustemme vinoutuneisuudesta.

Itsepetos on meille kaikille tuttu ilmiö. Vakavasti sairas ihminen, joka ilmeisestä todistusaineistosta piittaamatta uskoo olevansa terve, on tyypillinen itsensäpettjä. Henkilö siis uskoo jotain, minkä haluaisi olevan totta, vaikka hänen pitäisi selkeästi ymmärtää olevansa väärässä. Ilmiö on helposti ulkopuolisen tunnistettavissa, ja sen aikaansaavista syistä on useita arkipäivän käsityksiä. Yksi yleisimmistä selityksistä on, ettei yksilö pysty kohtaamaan epämiellyttävältä tuntuvaa todellisuutta ja pakenee sitä valehtelemalla itselleen. Jollakin tasolla hän kuitenkin tuntuu tietävän totuuden, jota pyrkii välttämään.

Arkipäiväisyydestään huolimatta itsepetoksen selittäminen on haastanut sekä mielenfilosofeja että psykologeja. Itsepetoksessa on kyse irrationaalisesta uskomuksen muodostamisesta, jota on vaikea selittää. Itsepetos on myös herättänyt kysymyksiä tavallisten ihmisten rationaalisuudesta sekä vastuusta uskomustensa muodostamisessa. Miksi ihmiset muodostavat selkeästi irrationaalisia uskomuksia, miten he siihen kykenevät ja mitä tämä merkitsee heidän moraalisen vastuunsa kannalta?

Analyttisessä filosofiassa on viime aikoina otettu usein kantaa 60-luvulla alkaneeseen keskusteluun itsepetoksen selittämisen ongelmallisuudesta. Pyrin seuraavassa selvittämään ongelmia, joita itsepetosta analysoineet filosofit ovat kohdanneet. Keskityn erityisesti Alfred R. Melen laajasti huomiota saaneeseen teoriaan, joka näyttää onnistuvan välttämään perinteiset ongelmat. Myös Melen analyysiä voidaan kuitenkin arvostella. Hänen tarjoamansa ehdot perustuvat ennako-oletuksiin, jotka eivät vastaa käsitystämme tavallisten uskomusten muodostajien kyvyistä. Melen tarkastelutapa onkin esimerkki

siitä, miten tiettyyn rationaalisuuden ihanteeseen perustuva filosofinen analyysi ei onnistu selittämään tavallisten toimijoiden irrationaalista toimintaa.

Itsepetoksen paradoksaalisuus

Tavanomainen itsensäpettjä uskoo haluamansa uskomuksen, vaikkei evidenssi sitä puollakaan. Harvinaisempi esimerkki itsepetoksesta on niin sanottu kieroutunut itsensäpettjä, joka uskoo uskomuksen, jonka ei haluaisi olevan tosi ja jonka uskomiseen hänellä ei ole perusteita. Tätä ilmiötä on pyritty selittämään muun muassa sillä, että henkilö varautuu ennalta pahimpaan.¹ Se tulkitaan siis jonkinlaiseksi suojautumismekanismissä, joka on kuitenkin harvinaisempi itsepetoksen muoto. Itsepetosteoriat on kuitenkin yleisesti muotoiltu selittämään lähinnä tavanomaisempaa itsepetosta.

Merkittävä osa filosofisista itsepetosanalyyseistä on perustunut *petoksen* käsitteen tietynlaiselle määritelmälle. Tämän määritelmän mukaan itsepetos on analoginen henkilöiden välisen petoksen kanssa – yksilö siis pettää itseään samalla tavalla kuin ihminen pettää toista. Näin itsepetoksessa olisi kyse itselle valehtelusta. Tästä seuraa, että itsepetoksen on katsottu olevan intentionaalista sekä vaativan samanaikaisesti uskomista keskenään ristiriitaisiin uskomuksiin.²

Ristiriitainen uskominen vaikuttaa kuitenkin paradoksaaliselta, sillä on vaikeaa ymmärtää, miten ihminen voisi uskoa uskomuksen ja sen loogisen vastakohtan samanaikaisesti.

Myös sitä on hankalaa selittää, miten ihminen voisi intentionaalisesti saada aikaan uskomuksen huomaamatta sitä.

Paradoksaalista ristiriitaisen uskomisen ongelmaa on pyritty ratkaisemaan useilla eri tavoilla. Yleisimpiä ovat jonkinlaisen mielen jakamiseen perustuvat teoriat.³

Tavallisinta on ollut vedota toisen uskomuksen tiedostamattomuuteen. Tämä ratkaisu on kuitenkin huono, sillä yksilö, joka ei tiedosta uskovansa ristiriitaisesti, ei juuri eroa tavallisesta unohtajasta tai huolimattomasta muistajasta. Uskomusjärjestelmämme ei ole koherentti joukko uskomuksia, vaan sisältää ristiriitaisuuksia, joita emme huomaa. Itsepetoksen määritelmässä, jossa ristiriitainen uskominen on vaatimuksena, oletetaan henkilön olevan jotenkin tietoinen uskomustensa ristiriitaisuudesta.⁴ Jaetun mielen teorioiden kannattajien heikkoutena onkin heidän erittelyidensä taipumus latistaa itsepetos tavalliseksi ”järjestelmähäiriöksi”. Problemaattista on erityisesti se, ettei voida varmistaa sitä, onko itsepetoksellisen uskomuksen hylkäävän yksilön uusi tosi uskomus vanhaa tietoa, joka oli jo olemassa jollakin mielen tasolla. Sehän voi olla myös uusi huolellisemman evidenssinarvioinnin tulos.⁵ Lisäksi vetoaminen alitajuisiin uskomuksiin on ongelmallista, sillä lukuisista yrityksistä huolimatta pätevää empiiristä todistusta alitajuisesta ristiriitaisesta uskomisesta ei ole onnistuttu saavuttamaan.⁶

Ehkä onnistunein ratkaisu ristiriitaisen uskomisen paradoksiin on väite, ettei uskomisen tarvitse seurata logiikan lakeja. Vaikka ristiriita merkitseekin sitä, etteivät molemmat uskomukset voi olla tosia, tämä ei tarkoita, etteikö niitä voitaisi uskoa yhtäaikaaisesti. Mahdollisesti irrationaalisesta uskomisesta ei seuraa uskomisen tosiasiallinen mahdottomuus. Onkin kysyttävä, *miksi* ihmiset uskovat irrationaalisesti eikä *miten* tällainen uskominen on mahdollista.⁷

Vaikka ristiriitainen uskominen olisikin mahdollista, voidaan edelleen kysyä, miten yksilö pystyy saamaan aikaan uskomuksen, jonka vastakohtaan hän jo uskoo. Intentionaalinen toden uskomuksen huomioimatta jättäminen vaikuttaa välttämättömältä vaatimukselta erityisesti, jos oletetaan, että henkilö uskoo uskomuksen alitajuisesti. Kuitenkin huomioimatta jättäminen johtaa regressioon, sillä myös intentio olla huomioimatta uskomusta vaatii tämän intention huomioimatta jättämisen ja niin edelleen. Jos huomioimatta jättäminen taas ei ole intentionaalista, itsepetosta on hyvin vaikeaa erottaa tavallisesta unohtamisesta.

Paradoksi on pyritty ratkaisemaan muun muassa homunkulaarisella mielen mallilla, jonka mukaan mielessä toimii joukko itsenäisiä alatoimijoita, jotka pettävät toisiaan.⁸

Homunkulaarinen teoria sisältää kuitenkin heikkouksia, jotka tekevät siitä epäilyttävän lähtökohdan itsepetoksen tarkastelulle. Se on epätäydellinen malli, koska sillä ei esimerkiksi voida erotella fenomenaalisia ominaisuuksia, sillä se yksilöi mielentilat puhtaasti relationaalisin termein. Toiseksi homunkulaarisen käsityksen kannattajien näkemys ihmismielestä on kovin lähellä jakomielistä. Lisäksi näkemys on kyseenalainen, sillä sen kuvaamassa tilanteessa on vaikea puhua itsepetoksesta, jos mielen sisällä alatoimijat pettävät *toisiaan*.

On vaikeaa käsittää, miten ihminen voisi tahallisesti saada itsensä uskomaan jotain, mitä haluaa, riippumatta uskomuksen totuusarvosta. Näin on, vaikka emme olettaisikaan ristiriitaista uskomista välttämättömäksi itsensäpettämisen ehdoksi. Yleensä uskomisen oletetaan perustuvan evidenssille, ei haluille eikä intentioille. Epätoden uskomuksen aikaansaaminen ilman,

että yksilö huomaa, mitä on tekemässä, vaikuttaa hyvin vaikealta. Jos taas intentio pettää itseään on tiedostamaton, herää kysymys, miten tietoinen olento voi yrittää jotain tiedostamatta sitä.

Voidaankin todeta, ettei itsepetoksen analysoiminen petoksen käsitteen avulla ole onnistunut, vaan herättää uusia selitystä vaativia kysymyksiä. Lisäksi useat ratkaisumallit perustuvat sellaisiin käsityksiin ihmismielestä, jotka ovat hyvin spekulatiivisia ja vaikuttavat *ad hoc* -ratkaisuilta kiperän tilanteen selvittämiseksi. On epäilyttävää, jos pulman ilmetessä ratkaisua tavoitellaan mielen rakenteen monimutkaistamisen kautta – kuten homunkulaarisissa mallissa – vaikkei meillä ole empiirisiä todisteita tällaisten rakenteiden olemassaolosta eikä mahdollisuutta arvioida niiden keskinäistä uskottavuutta. Vaikuttaisikin siltä, että itsepetosta tulisi lähestyä toisella tavalla.

Alfred R. Melen itsepetosanalyysi

Amerikkalaisfilosofi Alfred R. Mele on julkaissut useita itsepetosta käsitteleviä kirjoituksia. Kirjassaan *Self-Deception Unmasked* (2001) hän tarjoaa perinteisistä erittelyistä poikkeavan ratkaisun itsepetoksen ongelmaan. Mele on pyrkinyt ratkaisemaan itsepetoksen paradoksit teoriallaan, jossa itsepetosta pidetään ennen kaikkea *selittävänä* käsitteenä. Analogia henkilöiden välisen petoksen kanssa ei ole hänen mukaansa onnistunut lähtökohta ilmiön analysoinnille. Itsepetoksen selittämisen ei tulisi myöskään perustua eksoottisiin mielenmalleihin tai tiedostamattomiin uskomuksiin ja intentioihin, joiden olemassaolon todistaminen on hankalaa. Tavallisen ilmiön analyysin tulisi olla sitä selventävä eikä herättää lisäkysymyksiä.

Melen mukaan itsepetoksellisen uskomuksen muodostamisen riittävät ehdot ovat seuraavat neljä kriteeriä. *Ensinnäkin* henkilön uskomuksen tulee olla epätosi. Käsitteellisesti ihminen voi *pettää* itseään vain, jos uskomus, jonka hän muodostaa, on epätosi. Itsensäpettäjän uskomuksen tulee olla epätosi, koska vinoutuneesti käsitelty todistusaineisto saattaa johtaa myös epätodennäköiseen, mutta toteen uskomukseen.⁹

Toiseksi itsensäpettäjän motiivien tulee vaikuttaa hänen evidenssinkäsittelynsä sitä vinouttavasti. Melen mukaan tällaisia tapoja on useita. Neljä tavallista tapaa ovat hänestä niin sanotut positiivinen ja negatiivinen väärintulkinta, valikoiva evidenssinkerääminen sekä valikoiva tarkkaavaisuus.¹⁰

Kun kyse on todistusaineiston väärintulkinnasta, henkilö painottaa hallussaan olevan evidenssin arvoa joko liikaa tai liian vähän, jotta hänen haluamansa uskomus vaikuttaisi todennäköisemmältä. Kun hän painottaa todisteiden arvoa vähemmän kuin hän painottaisi, jos hänellä ei olisi preferenssiä uskomuksen suhteen, kyseessä on *negatiivinen väärintulkinta*. Esimerkiksi tutkija, jonka artikkelia ei olla suostuttu julkaisemaan *niin & näin* -lehdessä, saattaa lukea päätöksestä ilmoittavan kirjeen tavalla, joka tukee uskomusta, että artikkeli hylättiin väärin perustein. Jos yksilö painottaa todistusaineiston arvoa enemmän kuin ilman preferenssiä uskomuksen suhteen, kyseessä on *positiivinen väärintulkinta*. Mies, joka on ihastunut naiseen, joka jatkuvasti torjuu hänet, saattaa tulkita tämän käytöksen peliksi, jossa nainen vain pyrkii olemaan vaikeasti tavoiteltava, koska tosiasia on kiinnostunut miehestä.¹¹

Itensäpettäjä saattaa etsiä vaikeastikin saavutettavia perusteita, jotta hänen haluamansa uskomus saisi tarvittavaa tukea.

Poliitikon avustajan toive siitä, etteivät vastapuolen väitteet hänen esimiehensä moraalista selkärangattomuudesta olisi tosia, voi saada hänet välttelemään vastapuolen tarjoamia perusteluita. Vaikka helposti saatava tieto tukee päinvastaista uskomusta, henkilö saattaa ryhtyä *valikoivaan evidenssin keräämiseen* ja kysyä esimerkiksi vain oman puolueensa kannattajilta näiden vaikutelmia politiikan käytöksestä.¹²

Itsensäpettjä voi myös täysin jättää huomioimatta evidenssiä, joka uhkaa haluttua uskomusta ja korostaa uskomusta puoltavaa informaatiota. Esimerkkinä *valikoivasta tarkkaavaisuudesta* voi olla aikuinen, joka toivoi lapsena olevansa opettajan suosikkioppilas. Hän saattaa muistelllessaan keskittyä vain niihin hetkiin, jolloin opettaja kiinnitti häneen erityistä huomiota ja pyrkii unohtamaan ne ajankohdat, jolloin joku muu oli etusijalla. Tietysti ihmisten uskomukset voivat vinoutua myös ilman preferenssiä uskomusten suhteen. Esimerkiksi huolellisesti esitetty informaatio vaikuttaa vakuuttavammalta kuin epä johdonmukainen ja sen painoarvo uskomuksia muodostettaessa on suurempi kuin huonosti jäsennetyllä informaatiolla.¹³

Melen *kolmannen* ehdon mukaan epätoden uskomuksen tulee syntyä suoraan motiiveista johtuvan vinoutuneen evidenssin käsittelyn seurauksena eikä esimerkiksi intentionaalisesti tai epähuomiossa. Ehdon pyrkimyksenä on siis taata uskonnolle määrätynlainen kausaalinen alkuperä.¹⁴

Neljänneksi itsensäpettäjän hallussa olevan kokonaisevidenssin tulee tukea uskomusta, joka on tosi. Melen mukaan tämä ehto ei kuitenkaan ole välttämätön, sillä yksilön hallussa oleva todistusaineisto voi vinoutuneen käsittelyn seurauksena tukea myös uskomusta, joka on epätosi.¹⁵ Ehdon muuttaminen koskemaan saatavilla olevaa evidenssiä on kuitenkin liian vaikeaa määrittellä kahdesta syystä. Ensinnäkin on hyvin vaikeaa arvioida, missä kulkee raja uskomuksen kannalta relevanttien ja irrelevanttien todisteiden välillä. Toisaalta ihmisiä ei voida vaatia huomioimaan kaikkea mahdollista evidenssiä uskomuksia muodostaessaan. Ongelma on tyypillinen uskomusten oikeuttamisen määrittelyssä. Mele vaikuttaakin pyrkivän välttämään tiedollisten kriteereiden määrittelyn kieltämällä ehtonsa välttämättömyyden.

Melen mukaan itsepetoksellisen uskomuksen muodostamiseen vaikuttaa lisäksi se, miten tärkeää yksilön tulevaisuuden kannalta on muodostaa todenmukainen uskomus. Mikäli kustannukset, jotka seuraavat epätodesta uskonnuksesta, ovat hyvin suuret, on todennäköisempää, että henkilö uskoo rationaalisesti, vaikka haluaisikin toisin. Esimerkiksi maanpetoksesta epäillyn hallituksen agentin vanhemmat uskovat todennäköisemmin lapsensa syyttömyyteen kiistattomien todisteiden edessä kuin tämän työtoverit. Vanhemmille tuska lapsen rikoksesta voi olla suurempi kuin epätosi uskomus väärästä tuomiosta, kun taas työtoverien tulevaisuudessa epätoden uskomuksen uskomisen voi aiheuttaa vakavaa haittaa.¹⁶

Melen ehdot vaikuttavat järkeviltä. Ne selittävät itsepetoksellisten uskomusten synnyn ilman mentaalista eksotiikkaa ja selittävät sen, miksi ihmiset toisinaan pettävät itseään ja toisinaan taas eivät. Mikäli oletamme, että mahdollisimman yksinkertainen ja uskottava selitys asioille on tavoiteltava asia, Mele näyttää saavuttaneen tavoitteen hyvin. Mutta onko Melen analyysi muuten onnistunut?

Paradoksien ratkaisu

Melen teorialla voidaan ratkaista molemmat itsepetoksen paradoksit. Koska yksilön ei tarvitse uskoa molempia keskenään ristiriitaisista uskomuksista, ei ensimmäistä paradoksia pääse edes syntymään.¹⁷

Vaikuttaa myös järkevältä ajatella, ettei itsensäpettjä *ensin* usko jotain ja sen *jälkeen* usko päinvastaista. Itseen pettävä alkoholisti tuskin uskoo ensin, ettei voi hallita juomistaan ja sen jälkeen päättää uskoa, että voi lopettaa milloin tahansa. Hän saattaa epäillä juomisensa olevan holtitonta, mutta epäily ei ole sama asia kuin uskominen.

Intentionaalisuus kysymyksen ratkaisu voi vaikuttaa helpolta, jos ristiriitaisista uskomuksista ei vaadita, sillä silloin henkilön ei tarvitse saada aikaan uskomusta, jonka vastakohtaan jo uskoo. Ongelman voi kuitenkin muotoilla toisinkin: miten ihminen voi ylipäänsä saada aikaan uskomuksen tahallisesti huomaamatta aiettaan? Melen tarjoama ratkaisu on yksinkertainen. Yksilö ei pyri pettämään itseään, vaan motivaatio johtaa vinoutuneen evidenssin tulkinna kautta epätodenteen haluttuun uskomukseen. Motivaatio uskoa jotakin on eri asia kuin intentio pettää itseään. Itsepetos voi sisältää intentionaalista toimintaa, mutta tästä ei seuraa, että itsensäpettäminen olisi intentionaalista.¹⁸ Analyysi vaikuttaakin uskottavammalta kuin esimerkiksi alitajuisiin intentioihin perustuvat teoriat, sillä motiivien tiedostamattomuus on huomattavasti helpompaa ymmärtää kuin intentioiden tiedostamattomuus. Se, etteivät ihmiset aina tunnista todellisia toimintansa syitä, on helpompaa käsittää, kuin se, etteivät he tiedosta *yrityvänsä*.

Melen analyysin kritiikkiä

Melen erittely vaikuttaa onnistuneelta. Se onnistuu välttämään monimutkaistetut mielen mallit ja välttää paradoksaalisilta vaikuttavilta johtopäätöksiltä. Koska Melen teoria ei perustu samoille alkuoletuksille kuin useat muut itsepetosteoriat, häneen on kohdistettu kritiikkiä muun muassa siitä, ettei hänen analyysinsä selvennä itsepetosta ensinkään.¹⁹ Mikäli intentionaalisuus ja ristiriitainen uskomisen hylätään itsepetoksen ehdoista, ei enää ole kyse siitä ilmiöstä, jota kutsumme itsepetokseksi. Kriitikkojen mukaan Melen teoria koskeekin vain vinoutunutta uskomuksen muodostamista, joka ei ole itsepetosta.

Melen argumenttia on kritikoitu myös siitä, ettei se erota toiveajattelua ja itsepetosta riittävän selkeästi toisistaan.²⁰ Useat Melen esimerkit näyttäisivät olevan esimerkkejä pikemminkin toiveista kuin itsepetoksesta. Esimerkiksi henkilö, joka uskoo, että hänen lempijalkapallojoukkueellaan tulee olemaan loistava kausi, vaikka yhtään peliä ei ole pelattu, vaikuttaa toiveajattelijalta tai vain toiveikkaalta. Hänestä tulee itsensäpettjä vasta, kun hän uskoo joukkueensa menestykseen, vaikka se on hävinnyt kaikki pelaamansa pelit ja kausi lähenee loppuaan.

Itsepetoksen ja toiveajattelun erottamisen vaikeus perustuu kriitikkojen mukaan siihen, ettei Melen analyysissä huomioida ahdistuksen tunnetta, joka itsepetokseen varmaankin liittyy – itsensäpettjä näyttäisi salaa tietävän, miten ikävästi asiat todellisuudessa ovat. Joidenkin kirjoittajien mukaan itsepetoksen selittämiseksi olisi tärkeämpää selvittää uskomuksen säilyttämisen kuin siihen päättymisen tapa.²¹ Mele käsittelee

pelkästään uskomuksen syntymistä, kun kriitikkojen mukaan juuri uskomuksen säilyttäminen todisteista huolimatta on se tekijä, joka erottaa itsepetoksen muista vääristyneistä uskomuksista ja toiveajattelusta. Vaikuttaakin siltä, ettei Melen teoriaa voida pitää onnistuneena ennen kuin sillä voidaan selittää uskomuksen muodostumisen lisäksi myös uskomuksen säilyttämisen mekanismit.

Itsepetos ja motivaation vaikutus uskomiseen

Melen rajaus itsepetokseksi laskettaville ilmiöille vaikuttaa siis liian laajalta. Tämän huomioineet kriitikot ovat selittäneet puutteen Melen erittelyn keskeneräisyydellä ja ehtojen riittämättömyydellä. Analyysin muodostamisessa hyljeksitty monitkaistaminen näyttääkin välttämättömältä ilmiön tarkan selittämisen kannalta. Melen arvostama yksinkertaisuus johtaa yksinkertaistamiseen ja selitettävän ilmiön epätarkkaan rajamiseen.

Näyttäisi kuitenkin siltä, että teoria sisältää perustavaman heikkouden, johon häntä kritisoivat filosofit eivät puutu ja joka ainakin osittain selittää rajauksen epätarkkuuden. Melen mukaan itsensäpettjä eroaa uskomustensa muodostamisesta tavallisesta, oikein uskomuksensa muodostavasta henkilöstä siten, että hänen motiivinsa vaikuttavat vinouttavasti muodostettuihin uskomuksiin. Argumentin taustaoletuksena on siis se, että tavallisen, oikeanlaisiin uskomuksiin päätyvien ihmisten uskomukset eivät olisi motiivien vinouttavia. Tosiin uskomuksiin päätyvien yksilöiden uskomukset ovat siis puhtaita sekä haluista että arvoista, ja niihin on päädytty evidenssistä päättelemällä. Toisin sanoen ne ovat tässä mielessä objektiivisia ja rationaalisia.

Ajatusta uskomustemme objektiivisuudesta on kuitenkin helppoa arvostella. Ei ole ollenkaan selvää, että uskomusten tuloksena syntyneet uskomukset olisivat objektiivisia siinä mielessä kuin Mele olettaa. Melen esimerkeissä henkilöt muodostavat uskomuksia, jotka ovat heidän henkilökohtaisten halujensa mukaisia. Hän ei huomioi, että ihmisten uskomuksiin vaikuttavat halut ja motiivit voivat olla laajempia kulttuuriin ja sosiaalisiin käytäntöihin liittyviä, jolloin niiden huomiointi on hyvin vaikeaa. Kulttuurisesti määrittynyt käsityksemme maailmasta saa aikaan tietynlaisia uskomuksenmuodostamista ohjaavia motiiveja. Esimerkiksi tieteellinen maailmankuva on luonut tarpeen selittää maailmaa muulla tavalla kuin uskonnollisiin voimiin vetoamalla. Myös se, mitä pidämme tärkeänä ja arvokkaana, vaihtelee kulttuureittain.

Tieteenfilosofiassa on pitkään kritikoitu ajatusta, että ihmiset olisivat uskomusten muodostajina täysin luotettavia. Tieteen tuottama tieto ei ole arvoista puhdasta eikä vinoutumatonta.²² Tutkijat eivät tulkitse ilmiöitä neutraaleina tarkkailijoina, vaan heidän tutkimuskohteidensa valintaa, tulosten tulkintaa ja todistusaineiston painotusta ohjaavat erilaiset ennako-oletukset, motiivit ja poliittiset intressit. Muun muassa feministiset tieteenfilosofit ovat kiinnittäneet huomionsa tieteen tuottaman tiedon vinoutuneisuuteen, osittaisuuteen ja puolueellisuuteen.²³ Niin sanotun naisnäkökulman lisääminen siihen, mitä pidetään arvokkaana tietona tai tieteellisesti kiinnostavana on muuttanut tieteellisen tiedon luonnetta. Se on lisäksi laajentanut tieteessä tuotetun tiedon aluetta koskemaan myös ”naisellisia” pidettyjä aiheita.

Laajentuminen ei kuitenkaan ole ratkaissut edellä tarkastel-



tua ongelmaa, joka liittyy objektiivisen tiedon saavuttamattomuuteen. Vaikka tieteellisen tiedon voi sanoa lähestyneen täydellisempää kuvausta maailmasta, se ei edelleenkään ole objektiivista, sillä ihmiset ovat vastuussa senkin tuottamisesta. Tavallisiinkin maailmaa koskeviin uskomuksiin vaikuttavat erilaiset arvot, poliittiset sitoumukset, ennakkoluulot ja motiivit siten, ettei puhdasta objektiivista tietoa ole mahdollista koskaan saavuttaa. Kaikki tiedon tuottaminen tapahtuu kontekstissa, josta yksilöt eivät voi irrottautua ja joka vinouttaa heidän tuottaamaansa tietoa.

Jos tuottamastamme tiedosta suuri osa on motiivien vinouttamaa, vaikuttaisi siltä, että Melen teorian mukaan lähes kaikki uskomuksemme olisivat itsepetosta. Sen mukaan ainoa erottava tekijä oikeanlaisen ja itsepetoksellisen uskomuksen välillä on uskomusten totuusarvo. Itsepetos eroaisi siis muista uskomuksista siten, että se olisi epätoden uskomuksen uskomista. Tämä ei kuitenkaan voi olla ainoa ero tavallisen ja itsepetoksellisen uskomuksen välillä. Vinoumien vuoksi emme edes ole kovin luotettavia uskomusten totuusarvojen selvittäjinä (vaikka tietysti tunnistammekin arkirutiineihimme liittyvät totuudet, kuten ”tuolta tulee auto”, ”pian on kahvitauko” ja niin edelleen).

Melen erittelyllä ei siis pystytä selittämään itsepetosta huolimatta siitä, että se on intuitiivisesti vakuuttava. Analyysin perusta ei vastaa todellisen maailman toimijoiden uskomuksen muodostamisen käytäntöjä, eikä sen vuoksi pysty selittämään arkielämän ilmiötä.

Lopuksi

Itsepetos on osa tavallisten toimijoiden arkielämää. Olisi perusteltua, etteivät sen selvittämiseksi luodut teoriat pohjautuisi oletuksille, jotka koskevat ideaalitoimijoita. Toistaiseksi ainoa kohtaamani selvitys itsepetoksesta, joka huomioi sen, etteivät tavalliset toimijat muodosta uskomuksiaan rationaalisesti, on Jeffrey Fossin analyysi. Foss päätyy lopputulokseen, jonka mukaan itsepetos ei edes ole filosofisesti mielekäs ongelma.



Ainoa kysymys, joka ilmiöstä herää on se, miksi ihmiset joskus uskovat selkeän irrationaalisesti.²⁴

Itsepetoksen selittämiseksi Melen teorian pohjalta tulisi selvittää, miten uskomukset tavallisesti vinoutuvat. Millaisissa tilanteissa tällainen vinoutuma johtaa uskomuksiin, joita kuitenkin pidetään oikeutettuina ja tosina, ja milloin taas kyseessä on niin selkeästi irrationaalinen uskomus, että jotakuta voidaan syyttää itsensäpetämisestä? Onkin kysyttävä, miten itsensäpetäjän vinouma eroaa tavallisen uskomuksenmuodostajan vinoumasta.

Lähtökohtana erittelylle tulisikin olla sellainen käsitys rationaalisesta uskomuksenmuodostamisesta, joka mahdollisimman läheisesti vastaa tavallisten ihmisten toimintaa. Vaikka Mele purkaa ansiokkaasti itsepetosilmiötä ympäröivää mysteerisyyttä, pyrkiessään yksinkertaisuuteen hän kadottaa tärkeitä ihmismielen nyansseja, joiden avulla uskomuksenmuodostamista voitaisiin ymmärtää paremmin. Tästä huolimatta hänen analyysinsä voi olla hyvänä pohjatyönä teorialle, joka huomioi tavallisten toimijoiden vajavuudet uskomusten muodostajina.

Viitteet

1. Mele 2001, 94-95.
2. Mele 1997a, 92; Mele 2001, 6.
3. Donald Davidson on kenties tunnetuin tämän näkemyksen kannattaja. Itsepetoksesta ks. Davidson 1985, 91-92.
4. Esimerkiksi Raphael Demos erottaa tiedostetut uskomukset sellaisista uskomuksista, jotka ovat jollakin tasolla tiedostettuja, mutta eivät huomioituja. Ks. Demos 1960, 594-595.
5. Paluch 1967, 275.
6. Empiirisiä kokeita yhtäaikaisen ristiriitaisen uskominen todistamiseksi ovat tehneet muun muassa Ruben Gur ja Harold Sackeim. Ks. Gur – Sackeim 1979, 147-169; Sackeim – Gur. 1985, 1365-1368. Kritiikkiä ovat esittäneet Mele 1987, 6; Mele 1997a, 96 sekä Gibbins – Douglas 1985.
7. Foss 1997, 102.
8. Esimerkiksi King-Farlow 1963, 135-136.
9. Mele 1997a, 95; Mele 2001, 50.
11. Mele 2001, 51.
12. Mele 2001, 26.
13. Mele 2001, 27.
14. Ibid.

15. Mele 2001, 51.
16. Mele 1997a, 95; Mele 2001, 51-52.
17. Mele 2001, 36-37.
18. Mele 1997a, 98.
19. Mele 2001, 60-61.
20. Gergen 1997, 114. Ks. myös Gergen 1985, 238-239.
21. Esim. Bach 1997, 105; Barnes 1997, 117; Losonsky 1997, 121-122.
22. Esimerkiksi Audi 1997, 104; Bach 1997, 105. Ks. myös Barnes 1997, 117.
23. Esimerkiksi P.K. Feyerabendin mukaan tiede on standardeineen ja tuloksineen vain meidän luomaamme ja sen asema tiedon tuottajana on täysin mielivaltainen. Ks. esimerkiksi *Problems of Empiricism* (Cambridge UP, 1981), erityisesti luku 8: Consolations for the Specialist ja *Knowledge, Science and Relativism* (Cambridge UP, 1999), 186-187.
24. Ks. esimerkiksi Longino 1990 ja Haraway 1991.
25. Foss 1997, 112.

KIRJALLISUUS

- Robert Audi, Self-Deception vs. Self-Caused Deception: A Comment on Professor Mele. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 104.
- Kent Bach, An Analysis of Self-Deception. *Philosophy and Phenomenological Research* 41 (1981): 351-370.
- Kent Bach, Thinking and Believing in Self-Deception. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 105.
- Annette Barnes, *Seeing Through Self-Deception*. Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Donald Davidson, Deception and Division. Teoksessa Elster, Jon (toim.). *The Multiple Self*. Cambridge University Press, Cambridge 1987, 79-92.
- Raphael Demos, Lying to Oneself. *The Journal of Philosophy* 57 (1960): 588-595.
- Paul K Feyerabend, *Problems of Empiricism*. Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Paul K Feyerabend, *Knowledge, Science and Relativism*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Herbert Fingarette, *Self-Deception*. Routledge & Kegan Paul, London 1977.
- Jeffrey Foss, Rethinking Self-Deception. *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 237-243.
- Jeffrey Foss, How Many Beliefs Can Dance in the Head of the Self-Deceived? *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 111-112.
- Kenneth J Gergen, The Ethnopsychology of Self-Deception. Teoksessa Martin, Mike W. (toim.) *Self-Deception and Self-Understanding*. University Press of Kansas, Lawrence 1985, 228-243.
- Kenneth J Gergen, Detecting Deception. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 114-115.
- Keith Gibbins ja William Douglas, Voice Recognition and Self-Deception: A Reply to Sackeim and Gur. *Journal of Personality and Social Psychology* 48 (1985): 1369-1372.
- Ruben R. Gur ja Harold A. Sackeim, Self-Deception: A Concept in Search of a Phenomenon. *Journal of Personality and Social Psychology* 37 (1979): 147-169.
- Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Free Association Books, London 1991.
- John King-Farlow, Self-Deceivers and Sartrian Seducers. *Analysis* 3 (1963): 131-136.
- Helen E. Longino, *Science as Social Knowledge*. Princeton University Press, Princeton 1990.
- Michael Losonsky, Self-Deceivers' Intentions and Possessions. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 121-122.
- Alfred R. Mele, Real Self-Deception. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997a): 91-102.
- Alfred R. Mele, Understanding and Explaining Real Self-Deception. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997b): 127-136.
- Alfred R. Mele, *Self-Deception Unmasked*. Princeton University Press, Princeton 2001.
- Alfred R. Mele, Flavors of Self-Deception: Ontology and Epidemiology. *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 125-126.
- Harold A.Sackeim ja Ruben C. Gur, Voice Recognition and the Ontological Status of Self-Deception. *Journal of Personality and Social Psychology* 48 (1985): 1365-1368.

Kirjat

KETTUJEN PUOLESTA

Isaiah Berlin, *Vapaus, ibmisyyden ja historia*. Suomentanut Timo Soukolan ja esipuheen kirjoittanut Juha Sihvola. Gaudeamus, Helsinki 2001. 276 s.

Essee oli latvialais-brittiläiselle filosofille ja aatehistorioitsijalle Isaiah Berlinille (1909-1997) keskeinen kirjoitusmuoto. Timo Soukolan suomentama ja Juha Sihvolan esipuheella varustettu esseekokoelma on tervetullut lisä filosofiseen kirjastoomme. Riassa syntynyt, mutta koulutuksensa Oxfordin yliopistossa saanut Berlin työskenteli käytännöllisesti katsoen koko elämänsä mainitussa yliopistossa (tosin hän vieraili kaksi kertaa diplomaatin tehtävissä). Berlin kuuluu ainakin toistaiseksi suomessa huonosti tunnettujen filosofien joukkoon. Hänen erottelunsa positiivisen ja negatiivisen vapauden käsitteiden välillä kyllä tunnetaan tunnetuina nimeltä, mutta hän ei ole ollut suomalaisten filosofien mielenkiinnon keskeisimpiä hahmoja.

Filosofi ja aatehistorioitsija

Omien sanojensa mukaan Berlin jätti keski-ikässä filosofian taakseen ja ryhtyi työskentelemään aatehistorian parissa mm. venäläisen radikaalin Alexander Herzenin vaikutuksesta. Berliniä lukiessa hänen väitteensä vaikuttaa omituiselta, sillä esimerkiksi nyt julkaistun kokoelman esseissä ei filosofinen ote katoa myöhäisemmässäkään tuotannossa. Lausuntoa selittävä tekijä lienee, että 20- ja 30-luvulla Oxfordissa muodissa olleessa filosofisessa suuntauksessa, loogisessa empirismissä, erottelu filosofian ja (filosofian) historian välillä oli terävä. Toinen selittävä seikka on se, että Berlin kiinnostui poliittisesta filosofiasta aikana jolloin vallitseva brittiläinen näkemys oli, ettei 'poliittista filosofiaa' aidossa mielessä ollut olemassakaan. Kolmas ja

ehkä merkittävin tekijä oli Berlinin kasvava epäusko sellaista filosofian edistyskertomusta ja sen mukana tuomaa itseluottamusta kohtaan, joka oli yleistä häntä ympäröineille filosofeille. Lisäksi hänen vieraantumistaan itseään ympäröivästä filosofiasta selittää hänen tuntemansa mielenkiinto tuon ajan brittifilosofialle vähemmän klassisia ajattelijoita kohtaan, joita olivat mm. Machiavelli, Herder, Voltaire ja Vico.

Berlinin mukaan poliittinen filosofia on aina sidoksissa sitä ilmentäviin elämään koskeviin ajatuksiin sekä asenteisiin ja poliittiset käsitteet voidaan ymmärtää ainoastaan yhteydessä kysymysten kehikkoon, jossa niitä käytetään. Muussa tapauksessa käsittelemme vain alkeellisia ja kriittistä tarkastelua vaille jääneitä poliittisia näkemyksiä. Berlin on historiallisuuden suhteen hyvinkin radikaali. Hän kirjoittaa, että politiikan tutkiminen liittyy erottamattomasti "[...] jokaiseen muuhun filosofisen tutkimuksen muotoon, vaikka pikku-maiset saivartelijat ovat sokeudessaan sitä kuinka yrittäneet erottaa." (s. 45). Poliittisuuden kautta hän sitoo kaiken filosofian aikaan ja paikkaan kiinni. Berlin muistuttaa lukijaa historiallisuuden merkityksestä kirjoittaessaan arvostavassa sävyssä Vicosta, jonka mukaan "[...] ymmärtääkseen vastauksia täytyy ymmärtää kysymyksiä, jotka askarruttavat kyseistä aikakautta tai kulttuuria; kysymykset eivät ole muuttumattomia eivätkä omiamme muistuttavat kysymykset välttämättä syvällisempiä kuin meille vieraat." (s. 174).

Pluralisti par excellence

Vaikka Berlinin esseeit liikkuivat otsikkojensa puolesta monenlaisissa aiheissa niin pohjimmiltaan lähes kaikki kirjoitukset ovat tekemisissä samojen teemojen kanssa. Ne nimittäin toimivat antiteesinä kolmelle dogmille, jotka ovat hänen mukaansa dominoineet länsimaista ajattelua ainakin Platonista lähtien:

1. Kuhunkin aitoon kysymykseen on vain yksi ja vain yksi oikea vastaus.
2. Oikeat vastaukset tällaisiin kysymyksiin voidaan periaatteessa tietää.
3. Oikeat vastaukset eivät voi olla ristiriitaisia.

Toisin sanoen Berlin kirjoittaa pluralismin puolesta ja "yhden totuuden" -ajattelunmal- leja vastaan (kts. s. 200). Esseessä "Utopismin kuihtuminen länsimaaisessa ajattelussa" Berlin lainaa Kantia ja sanoo ihmisen olevan kuin kiero puuta, josta ei ole koskaan saatu mitään suoraa ja että ihmistä koskevissa kysymyksissä täydellinen ratkaisu ei ole edes periaatteessa mahdollinen. Siksi jokainen määrätietoinen pyrkimys täydellisen vastauksen löytämiseen on omiaan johtamaan paitsi pettymykseen ja epäonnistumiseen niin myös inhimilliseen kärsimykseen (kts. s. 167).

Sama ajatus näkyy myös vastavallistusta käsittelevässä sekä "Romanttisen tahdon korottaminen" -esseissä. Viimeksi mainitusta on peräisin yllä oleva luettelo, jota vastaan Berlin romantiikan kautta kirjoittaa. Berlinin mukaan romantiikka-liike teki vaarallisen erehdyksen olettaessaan, että moraalit ja politiikka ovat taideteokseen verrattavia alueita ja että politiikan tulee olla nerokas taiteilija, joka käsittelee kansalaisia esteettisen näkemyksenä mukaan. Mutta liikkeen saavutus oli, että se onnistui heikentämään uskoa yhteen ainoaan objektiiviseen ihmiskunnalle kuuluvaan päämäärään, jonka saavuttamiseksi mikään uhri ei ole liian kova. Vallistuksen keskeiseksi ajatukseksi Berlin asettaa ihmisen olemusta koskevan idean, jonka mukaan ihmisluonne on olennaisesti yksi ja sama ajasta ja paikasta riippumatta. Kun vallistuksen kannattajat sitten tämän pohjalta ryhtyivät päättelemään yleisiä totuuksia ihmisen päämääristä ja uskoivat siten pystyvänsä pyyhkimään pois irrationaaliset ihmisten toimintaa ohjaavat järjestelmät, astuivat he vaaralliselle tielle. Erityisesti usko siihen, että oikein käytetyn järjen

avulla voidaan pelastaa ihmiset kurjuudelta ja ohjata heidät kohti viisautta ja onnea on, Berlinin mukaan ollut lähde monelle myöhemmälle tragedialle.

Samat teemat näkyvät myös kokoelmaan valitussa ”Onko enää mitään politiikan teoriaa” -artikkelissa. Siinä Berlin todistelee, että poliittisen teorian kysymykset eivät ole luonteeltaan empiirisiä sen paremmin kuin formaalejakaan vaan filosofisia. Jos kysymme kantalaisittain ”Minkälaisessa maailmassa poliittinen filosofia [...] on mahdollista?”, on meidän vastattava siihen, että sellaisessa maailmassa, jossa tavoitellaan ristiriitaisia päämääriä (kts. s. 110). Poliittinen filosofia, joka ei ole vain käsitteiden selventämistä, on mahdollista yhteiskunnassa, jossa on lupa kyseenalaistaa perimmäiset tavoitteet ja oletukset ja tämä käy päinsä vain pluralistisessa yhteiskunnassa.

Kauimpana esiin nostamistani teemoista liikkuu essee nimeltä ”Historiantutkimuksen tieteellisyydestä”, jossa Berlin peilaa historiantutkimusta positivistiseen luonnontieteen ihannetta vastaan ja päätyy korostamaan, että historiantutkimuksen kohteet ovat luonteeltaan erityisiä ja jopa ainutlaatuisia. Siten historiantutkimus ei pyri etsimään yleisiä lakeja. Sen sijaan kokoelman tunnetuin ja vaikutusvaltaisin kirjoitus ”Kaksi vapauden käsitettä” on luettavissa edellä esitetyn luettelon teesien antiteesinä. Vaikka Berlinin tekemää kahden vapauden käsitteen erottelun osuvuutta on kritisoitu, toimii Berlinin tunnetuksi tekemä erottelu lähtökohtana valtaosalle poliittista vapautta käsittelevälle keskustelulle. Se joko hyväksytään tai sitten sitä kritisoidaan, mutta siitä lähdetään liikkeelle (Berlin itse antaa kunnian jaottelusta Benthamille, mutta nykykeskustelussa se kulkee Berlinin nimissä.)

On huomattava, ettei Berlin pyri tekemään kaiken kattavaa analyttistä tutkimusta ’vapauden’ -käsitteestä vaan tutkii ainoastaan sen kahta historiallista käyttötapaa. Näitä hän nimittää ’positiiviseksi’ ja ’negatiiviseksi’ vapauden käsitteiksi. Tunnetun fraasin mukaan Berlinin erottelussa on kysymys ’vapaudesta *johonkin*’ (positiivinen) ja ’vapaudesta *jostakin*’ (negatiivinen). Hieman valaisempaa on ehkä kutsua negatiivista vapautta ’esteiden poissaoloksi’ ja positiivista vapautta ’itsetoteutuksen vapaudeksi’. Negatiivinen vapaus on täten ”yksikertaisesti se alue, jolla ihminen voi toimia oman tahtonsa mukaan” (s. 48-49) ilman, että kukaan muu voi hänen toimintansa rajoittaa. Positiivinen vapaus perustuu yksinkertaisimmillaan yksilön tahtoon

olla oma herransa, joka toimintana ilmenee ’itsetoteutuksena.’ Kuten Berlin itsekin toteaa, näiden kahden käsitteen välillä ei tässä vaiheessa ole suurtakaan eroa. Mainitut yleisesti käytettävät luonnehdinnat ovat ilmeisen yksinkertaisia ja erityisesti positiivisen vapauden käsite jää hämärän peittoon. Vasta niiden tulkintahistoria erottaa ne toisistaan dramaattisesti. Vaikka Berlin kirjoittaa yllättävänkin vaikeaselkoisesti ja lukijan on välillä työlästä seurata mitä hän itse sanoo ja milloin hän puhuu ’historian suulla’ niin esseestä paljastuu lopulta kolme erilaista vastakohtaparia, joiden avulla Berlin tarkentaa ja havainnollistaa erotteluaan. Kommentaattorit ovat esittäneet hieman toisistaan poikkeavia luonnehdintoja näistä kontrasteista, mutta uskoakseni emme tee suurta vääryyttä seuraavilla luonnehdinnoilla:

1. Vapaus todellisena tai efektiivisenä kykyinä toteuttaa haluamiaan pääriä vs. muodollinen vapaus eli rajoitusten puuttuminen.
2. Vapaus autonomiana eli rationaalisenä itseohjauksena vs. vapaus toteuttaa mielihalujaan.
3. Vapaus poliittisena osallisuusena tai kollektiivisena itsetoteutuksena vs. yksityisyytenä tai oikeutena yksityisyyteen.

Näistä kontrastipareista, joista ensimmäinen on aina positiivisen vapauden muoto, käy ilmi, miksi Berlin on huolissaan positiivisen vapauden tulkinnoista. Ne ovat hänen mukaansa johtaneet inhimillisiin katastrofeihin erilaisten totalitaristen valtioiden muodossa. Sillä askeleet efektiivisestä vapaudesta rationaalisen itsetoteutuksen kautta kollektiiviseen itsetoteutukseen ovat askeleet kohti yhden totuuden ohjaamaa valtiomuotoa. Kun ihmiset alkavat puhua ’rationaalista’ itseohjauksesta, muodostavat he helposti ”objektiivisen” kuvan siitä mitä on olla rationaalinen ja tällä on tietysti normatiivisia seurauksia sille, kuinka rationaalisen ihmisen tulisi elää. Kun tästä otetaan vielä seuraava askel ja ryhdytään puhumaan kansakunnan itsetoteutuksesta, ollaankin jo toteuttamassa valtiota, jota ohjaavat ihmiset ”tietävät paremmin” mitä yksilöiden tulee tehdä ollakseen oikeanlaisia kansalaisia ja tällaisella ajattelumallilla on tunnetut yhteiskunnalliset seuraukset.

Vaikka Berlin näyttääkin kallistuvan voimakkaasti yksilönvapautta korostavan

negatiivisen vapauden puolestapuhujaksi, hän ei aseta negatiivisen vapauden maksimointia yhteiskunnallisen järjestyksen korkeimmaksi päämääräksi: ”En tahdo väittää yksilönvapauden olevan liberaaleimmassaakaan yhteiskunnassa ainoa tai edes tärkein yhteiskunnallisen toiminnan mittapu.” (s. 94) Tämä on looginen seuraus Berlinin pluralistisesta filosofiasta. Meidän ei ole edes periaatteessa mahdollista järjestää valtiota sellaisen mallin mukaisesti, jonka avulla kaikki ihmisten päämäärät voitaisiin toteuttaa ristiriidattomasti (kts. s. 94). Ihmisillä on vapauden lisäksi muita arvoikkaita päämääriä, kuten tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus, jotka ovat usein ristiriidassa toistensa kanssa. Kaikkea ei voi saada, ja siksi ihmisten elämä yhteiskunnan jäsenenä on aina tasapainoilua, hyvittämistä ja sovittelua.

”Kaksi vapauden käsitettä” -esseen kanssa miltei yhtätunnetussa ”The Hedgehox and the Fox” (jota pituutensa vuoksi ei tässä kokoelmassa julkaistu) Berlin kirjoittaa Tolstoista ajattelijana, jolla on ketun tapaan useita ajatuksia. Ketun vastakohtana hän näkee siilin, jolla on vain yksi ’universaali’ viesti. Berlinin omalla kohdalla, voimme sanoa, että hän itse on pikemminkin siili, mutta hänen viestinsä oli tehdä tilaa ketuille ja puhua heidän puolestaan.

Ich bin Berliner?

Ajatuksen Berlinin suomennoskokoelman kustantamiseen Gaudeamukselle antoi teoksen esipuheen kirjoittanut Juha Sihvola. Hän kertoi ammentaneensa Berlinin pluralismista aineksia kirjaansa *Toivon vuosituhat* ja toisaalla mm. John Gray on Berlinin avulla arvostellun liberalismien valtavirtauksia. Berlinin esseet ovatkin ajatuksia herättäviä ja niissä on varmasti paljon ammennettavaa itse kullekin. Suomennos puolustaa paikkaansa myös sillä, että Berlin on ollut Suomessa melko huonosti tunnettu ajattelija, joka kuitenkin on tutustumisen arvoinen.

Sami Syrjämäki

ELÄMÄNTAITO-OPPIA ANTIIKISTA

Boëthius, *Filosofian lohdutus*.
Suomentanut Juhani Sarsila.
Vastapaino, Tampere 2001.
188 s.

Anicius Manlius Severinus Boëthiuksen teos *Filosofian lohdutus* on monellakin tavalla kiintoisa kirja. Ensinnäkin Boëthius oli antiikin viimeinen suuri filosofi. Hän eli vuosina 480–524 jKr. ja kuoli vain muutamaa vuotta ennen Ateenan viimeisen filosofikoulun sulkemista. Toiseksi, Boëthius vaikutti suuresti myöhempään filosofiaan. Noin tuhannen vuoden ajan hän oli ensin Platonin ja sitten myös Aristoteleen ohella luetuimpia länsimaisia filosofeja. Kolmanneksi, juuri Filosofian lohdutus (*De consolatione philosophiae*) on teos, johon Boëthiuksen maine perustuu. Jo keskiajalla se käännettiin useille kielille: varhaisenglanniksi, muinaissaksaksi, italiaksi, ranskaksi ja kreikaksi. Eikä kirjaa vain luettu, vaan se innoitti melkoisen määrän kynäniekkoja matkimaan Boëthiuksen tyyliä.

Elämän olennaiset asiat

Mikä Filosofian lohdutuksessa sitten vetosi ajan ihmisiin? Teos on aivan ensimmäisiä elämäntaitokirjoja. Siinä käsitellään perinpohjaisesti sitä, mikä elämässä on tärkeää ja miten elämän olennaiset asiat voisi saavuttaa. Niin rikkaus, maine, valta, kuuluisuus, kunnia, hyve, pahe, onni, epäonni kuin onnellisuuskin tulevat kirjassa monin tavoin käsitellyiksi. Rikkauden häviäväisyys, maineen katoavaisuus, vallan suhteellisuus ja onnen oikutteleva petollisuus piirtyvät lukijalle kirkaasti näkyviin. Sanojen painoa lisää tilanne, jossa ne on luotu. Boëthius laati teostaan sananmukaisesti kuolema silmiensä edessä – hän kirjoitti vankilassa mestaustaan odottaen.

Boëthiusta syytettiin valtiopetoksesta ja majesteettirikoksesta. Hän oli ollut Länsi-Italiaa hallinneen Teoderik Suuren hovimies, ja vieläpä korkeassa asemassa: konsulina. Mutta entisestä asemasta saati aatelistaustasta ei ollut vangille apua. Boëthius tuomittiin kuolemaan ja mestattiin

ilman, että häntä olisi kuunneltu omassa asiassaan. Mitä todennäköisimmin syytökset Boëthiusta vastaan olivat tekaistuja ja petos lavastettu.

Filosofian lohdutus alkaa siitä, kun Boëthiuksen luo ilmestyy henkiolento, joka ilmoittaa olevansa rouva Filosofia. Tälle Boëthius kertoo elämästään: maineesta ja kunniaista, joista hän oli saanut nauttia, onnesta, joka oli ollut hänelle suosiollinen sekä varallisuudesta, jota sitäkin oli vuosien saatossa kertynyt melkoisesti. Kaikki tämä oli nyt mennyttä. Edessä oli kunniaton kuolema 44 vuoden ikäisenä. Sen sijaan että osaottavasti ymmärtäisi Boëthiusta, hengetär pitääkin miehen puhetta turhana marinana. Filosofia toteaaakin yllättävästi: ”Jos ne asiat, joiden menetystä valitat, olisivat kuuluneet sinulle, et olisi suinkaan voinut niitä menettää”. Ja Filosofia selittää, että niin rikkaudet, virat kuin valtakin ovat Onnettaren käsissä. ”Jos hyväksyt hänet”, Filosofia selittää, ”joudut hyväksymään hänen tahtonsa.” Eli jos ihminen antautuu Onnettaren hallitavaksi, on mukauduttava myös valtiattaren oikkuihin.

Onnettaren vallan tavoittamattomissa

Filosofia valittelee, että ihminen kovin usein erehtyy rakentamaan elämäänsä onnesta riippuvaisten seikkojen varaan. Ja kun Boëthius ei lakkaa surkuttelemasta tilaansa, Filosofia vastaa tyyliä, että vanki ei suinkaan kärsi surkeasta kohtalostaan vaan vääristä elämäntähtäyksistään.

Tähän tyyliin, Boëthiuksen ja rouva Filosofian keskinäisen dialogin varassa, teos etenee elämänalueelta toiselle erilaisia aihepiirejä käsitellen. Ja kun Filosofia monien käänteiden jälkeen kysyy Boëthiukselta, tahtooko tämä kuulla, mikä elämässä ei ole Onnettaren oikuttelevissa käsissä, janoaa vanki vastausta. Niin Filosofia kysyy Boëthiukselta: jos tapaisit jonkun viisaudella siunatun miehen, voisitko ajatella, ettei hän ansaitse viisauttaan? Tai saattaisitko pohtia, ettei hyvä ihminen ansaitse hyvyttään? Odottamatta Boëthiuksen vastausta Filosofia kertoo, että viisaus tai hyve on ja pysyy niillä ihmisillä, jotka sen elämällään ansaitsevat. Niitä ei Onnetar voi keneltäkään riistää.

Näiden pohdintojen jälkeen rouva Filosofia kertoo Boëthiukselle todellisen onnellisuuden avaimista. Ja varhaisten vuosikatojen hengelle luonteenomaisesti todellinen onnellisuus löytyy lopulta autuuden tavoittelusta. Jumala ei nimittäin ole luvanut kenellekään onnea, mutta hyveen

tavoittelussa hän auttaa ja sen saavuttava on lopulta onnellinen tavalla, joka on Jumalalle rakas. Teos huipentuu lopun yllättävään eksistentialistiseen oivallukseen: ”Jos ette tahdo pettää itseänne, teidän harjoittamillenne asetetaan suurenmoinen pakko tehdä hyvää.”

Mutta miten on, vieläkö Boëthius puhuttelee nykyajankin lukijaa neuvoillaan ja elämän näkemyksillään? Hetkittään vahvasti. Voimakkaimmin kirja elää ensimmäisellä puoliskollaan, kun se käsittelee vangin ahdinkoa, elämän käsityksen harhoja ja hyveen voimaa. Lopun teologis-loogisella todistelulla on sen sijaan pääasiassa akateemista kiinnostavuutta.

Suomentajalle, Juhani Sarsilalle, Filosofian lohdutus on tarjonnut melkoisen työmaan. Latinaksi kirjoitettu alkuteksti on osin turmeltunut ja lisäksi muodoltaan epätavallinen. Teos nimittäin koostuu erikoislaatuista proosa- ja runojaksojen vuorottelusta. Voi vain kuvitella, kuinka koville ilmaisun moninaisuus on suomentajan asetannut. Mutta Boëthius elää kauniisti Sarsilan valikoimissa katkeransuloisissa sanoissa. Lukija voikin kiittää onneaan siitä, mitä Sarsila alkusanoissaan valittelee: ettei kukaan ole aiemmin työhön tarttunut. Teos on saanut Sarsilasta ansaitsemansa tulkin.

Yrjö Uurtimo

DOGMAATTISTA USKONTOKRITIIKKIÄ

Anders Enqvist, *Tiede ja uskonto*.
Kustannus Oy Vapaa Ajatteliija
Ab, Helsinki 2001. 218 s.

Tämä kirja ei ansaitsisi filosofista huomiota, ellei sitä voitaisi nähdä symptomina jostakin syvemmästä. Anders Enqvistin teos on puuduttava ”vapaa”-ajattelijahenkoinen johdatus siihen, miksi uskonnot, erityisesti kristinusko, ovat tekijän mielestä silkkää humpuukia. Sanoma on yksinkertainen: uskonnoissa on kyse vain uskomuksista, joita ei ole kunnolla (tai lainkaan) perusteltu, mutta onneksi tiede korvaa tuollaisia uskomuksia tiedolla, joka on totta. Hylättäköön siis uskonto sairaana toiveunelmana ja omaksuttakoon tieteellinen maailmankuva. Näin helppoa se on.

On tietenkin totta, että ihmiset uskovat kaikenlaisia kummallisuuksia köykäisin perustein. Joskus nuo huonosti perustellut uskomukset saattavat myös liittyä uskonnollisiin elämänmuotoihin ja käytäntöihin. Uskomusjärjestelmien perustelemisen normatiivinen tarkastelu on uskonnonfilosofian sekä yleisen tietoteorian ja tieteenfilosofian ydinteemoja. Mutta mitään filosofisesti kiinnostavaa kontribuutiota uskon ja tiedon käsitteisiin tai uskonnollisten uskomusten perusteltavuuden arviointiin Enqvistin kirja ei paljon lupaavasta nimestään huolimatta tarjoa. Tieteen ja uskonnon välinen suhde esitetään mustavalkoisesti täydellisenä oppositiona, jossa hyvä erottuu pahasta yhtä terävästi kuin Hollywood-elokuvissa.

Kapea käsitys uskonnosta

Kirjoittaja vyöryttää kristinuskoa vastaan vanhat tutut argumentit. Hän käy läpi muun muassa Jumala-todistusten epäuskottavuuden, pahan ongelman, Raamatun ristiriitaisuudet ja kulttuurilainat sekä uskonnollisten kokemusten ja uskonnollisten tarpeiden sekulaarin selitettävyyden. Mitään kovin uutta hän ei näistä teemoista sano, joskin erityisesti Raamatun ristiriitoja käsittelevä luku tarjoaa näppärän ja

hauskankin paketin tästä aiheesta kiinnostuneelle. Hämmäntävää kuitenkin on, että Enqvist – ja hänen laillaan monet muut tieteesen vetoavat uskontokriitikot – katsovat tämääntapaisten tarkastelun toimivan argumentaationa uskonnollista uskoa vastaan. Enqvistin näkökulmasta paradigmaattinen uskova on äärimmäinen fundamentalisti (Jehovan todistajiin viitataankin monesti), joka väittää Raamatun olevan viimeistä piirtoa myöten ristiriidaton, Jumalan sanaan perustuva kokonaisuus ja objektiivisesti tosi historiallinen kuvaus. Kirjoittaja maalaa kriitikkinsä kohteesta niin yksioikoisen ja vivahteettoman kuvan, että hänen oma taistelunsa kristinuskoa vastaan alkaa muistuttaa Jehovan todistajien vihkosten tekstiä. Lukukokemuksina nämä ovat jokseenkin yhtä vastenmielisiä ja argumentaatioiltaan samantasoisia.

Enqvistin esittämä ”tieteellinen” uskontokritiikki ei ole vähääkään avarakatseisempaa ja eri näkökulmia kriittisesti kuuntelevaa kuin se fundamentalismi, jota vastaan hän hyökkää. Molemmissa ”kerrotaan vain se, mikä on oman asian kannalta edullista, totuus on toisarvoista, kunhan oma asia esiintyy oikeassa valossa” (s. 97). Enqvist muun muassa kuvittelee, että jumalan olemattomuus voidaan ”todistaa” vetoamalla siihen, etteivät uskovat ole koskaan pystyneet esittämään todistusta jumalan olemassaololle (s. 106). Ja hän uskoo, että uskonnon maailma on ”sairaan maailma”, jossa hallusinaatiot ottavat ”reaalioletojen” paikan (s. 153). ”Terve persoonallisuus” ei moista tarvitse (s. 153-154). Tällaisista lähtökohdista on vaikea edetä rakentavaan uskontokritiikkiin.

Yksi koko myöhempää tarkastelua vääristävä oletus tehdään jo kirjan alussa, kun uskonnot määritellään uskomusjärjestelmiksi, joissa oletetut ”oliot, asiat tai vaikutusvoimat eivät ole havaittavissa, vaan niiden olemassaoloon tai vaikutukseen uskotaan erilaisilla perusteilla, yleensä, koska joihinkin kirjoituksiin on niin kirjoitettu” (s. 9). Tästä määritelmästä onkin helppo siirtyä uskon ja taikauskon identifointiin (s. 9-10). Tekijä ei lainkaan näe, että monille uskonnollisesti uskoville on hyvin tärkeää pyrkiä erottamaan aito usko taikauskosta. Ainakin yksi tämän erottelun käyttötavoista on uskonnollisen kielen sisäinen (mistä ei seuraa, ettei erottelua voitaisi jollakin tavalla tehdä myös uskonnollisen kielenkäytön ulkopuolelta käsin). Uskonnollinen henkilö voi esimerkiksi kritisoida rukouksen maagisesti parantavaan vaikutukseen uskovaa fundamentalistia siitä, että tämä on ajautunut Jumalaa

manipuloimaan pyrkivän taikauskon piiriin ja hylännyt oikean uskon. Eikä uskonnollinen ihminen suinkaan välttämättä pidä Raamattua tai muuta pyhää kirjaa uskonsa perusteena tieto-opillisessa mielessä. Usko Jumalaan voi joillekulle olla niin perustavaa, että olisi mahdotonta ajatella sen perustuvan mihinkään muuhun, esimerkiksi pyhän kirjan auktoriteettiin. Raamattuun suhtaudutaan pyhänä kirjana tietyn uskonnollisen elämäntavan sisällä, johon jo kuuluu usko Jumalaan.

Samantapaisia ongelmia, jotka kaikki johtuvat uskonnollisen uskon naiivin fundamentalistisesta tulkinnasta, Enqvistin teoksesta löytyy loputtomasti. Esimerkiksi Jobin kirjasta puhuessaan kirjoittaja sanoo kertomuksen saavan ”oudon käänteen” luvun 42 jakeessa 7, kun Jumala vihastuukin Jobin ystäviin, ”vaikka nämä nimenomaan puolustivat jumalaa ja vaikka Job nimenomaan syyttää jumalaa mielivalta” (s. 93-94). Ehkäpä Jumalan käyttäytymisen ”outous” tässä onkin avain Jobin kirjan uskonnolliseen syvyyteen, jolta Enqvist täysin ummistaa silmänsä. Kenties juuri Jumalan puolustelu oletetuista eettisistä perusteista (samoin kuin hänen syyttämisen eettisistä perusteista) onkin se virhe, jota aidon uskovan ei pidä tehdä, virhe, josta Job (toisin kuin ystävänsä) lopulta vapautuu.

Uskonto ja tiede sekaisin

Filosofinen kysymys, jonka Enqvistin kirjan lukeminen voi houkuttaa esiin, on ilmeinen. Onko kaikki (tiedepohjainen) uskontokritiikki väistämättä tällaista, näin alkeellisella tavalla uskonnollista ajattelua ja kokemusta vääristelevää? Eikö ole mahdollista keskustella uskonnosta tasapainoisesti, ymmärtävästi, monipuolisesti ja samalla (itse)kriittisesti? Millaisin edellytyksin uskontokritiikki on mielekästä ja mahdollista? (En tässä yritäkään vastata näihin vaikeisiin kysymyksiin. Joitakin alustavia vastausehdotuksia olen esittänyt teoksessani *Usko, järki ja ihminen: Uskonnonfilosofisia esseitä* [Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki, 2001]. Ja ennen kuin vapaa-ajattelijat älähtävät, muistutan, ettei kyseisen kirjan – eikä edellä esitetyn suppean Enqvist-kritiikin – tarkoituksena ole puolustaa mitään uskontoa; en itse kuulu uskonnollisiin yhteisöihin, mutta etsin filosofista tapaa ymmärtää ja arvioida uskonnollista uskoa siten, että tehdään oikeutta sen uskonnolliselle erityisluonteelle.)

Hieman paradoksaalisesti Enqvistin

K I R J A T

teoksen, kuten tieteeseen nojautuvan ateismin yleisemminkin, perimmäisenä virheenä on uskonnon ja tieteen sekoittaminen. Uskontoa tarkastellaan uskomusjärjestelmänä, jota pitäisi arvioida samoin kriteerein kuin tieteellisiä teorioita. Tässä kilpailussa uskonnolliset uskomukset eivät tietenkään menesty. Mutta kriitikolta unohtuu helposti, että uskonnollisten uskomusten asema uskovien elämässä voi olla aivan toisenlainen kuin tieteellisten uskomusten. Myöskään Jumalan olemassaololla ei ehkä tarvitse tarkoittaa aivan samaa kuin tieteen tutkimien tai arkielämässä havaittavien objektien olemassaololla.

Huomautettakoon vielä, että kovin paljon uskontoa ymmärtäväisemmin *Tiede ja uskonto* -kirjan kirjoittaja ei käsittele tiedettä, johon hän olettaa uskontokritiikkinsä perustuvan. Tämän teoksen sisältämä ”tieteenfilosofia” on jonkinlaista naiivia empirismia ja realismia, jonka mukaan tiede, toisin kuin uskonto, yksinkertaisesti tuottaa meille havaintoihin perustuvaa tietoa objektiivisesta todellisuudesta. Esimerkiksi ei-havaittavien teoreettisten olioiden ja prosessien olemassaoleviksi oletaminen epäsuoran empiirisen evidenssin nojalla – eli koko tieteellisen realismin problematiikka – jää Enqvistin tarkastelussa syrjään. Jos Jumalan olemassaolo torjutaan vain siksi, ettei Jumalalla ole havaittavia ominaisuuksia, joudutaan luopumaan monen tieteellisenkin entiteetin olemassaolosta.

Onkin hiukan ironista, että Enqvistin ontologis-epistemologisen johtajuuden, ”olemassaolo on havaituksi tulemistä” (s. 99, 198), teki filosofian historiassa tunnetuksi irlantilainen piispa.

Sami Pihlström

ISKEVÄ PUHEENVUORO

Mika Ojakangas, *Pietas*.

Kasvatuksen mahdollisuus.

Summa, Helsinki 2001. 136 s.

Mika Ojakangas on julkaissut jatkumon joillekin väitöskirjansa *Lapsi ja auktoriteetti* päättävälle teemoille lapsen kasvatuksesta vaikeana nykyaikana. Kirjan on julkaissut yksi uusista pienkustantamoista, Summa, jolle voi vain toivottaa onnea ja menestystä. Kirja olisi varmaankin löytänyt sijansa suuremman kustantamon suojiista, mutta hyvä näin. Kirjaa sopii opettajille ja muille kasvatuksesta kiinnostuneille. Jos kirja löytäisi opettajat, saisi Summa tilaisuuden myydä myös volyymia, sen laadun ohella, jota teoksessa todella on.

Kasvatuksen polut

Ojakankaan kirja on siis tärkeä puheenvuoro kasvatuksesta käytävään keskusteluun. Kirjan lukuina on neljä laajahkoa esseetä, otsikoiltaan ”Kriisi ja kritiikki”, ”Kasvatus ja auktoriteetti”, ”Lapsuus” sekä kirjan päättävä ”Koti ja yhteiskunta”. Yhdessä ne muodostavat luontevasti etenevän ja argumentatiivisen kokonaisuuden.

Kirjan tyylilajina on pohtiva, iskevä ja vähäviitteinen kerronta, jonka seuraaminen vaatii sekä Ojakankaan edustaman filosofisen heimon sanaston että sen taustalla olevan yhteiskuntafilosofian tuntemista. Mutta kirjassa on kyllä monta kerrosta ja se avautuu myös aivan tavanomaisella lukutavalla, jossa kirjoitettua verrataan itse koettuun ja ajateltuun sekä siihen tieteenperinteeseen, johon itse on soivaistunut.

Tästä jälkimmäisestä näkökulmasta *Pietaksen* juoni on jokseenkin seuraava. Ensimmäinen on kriisikertomus, joka nimetään teknologiseksi nihilismiksi. Sen käskymuoto kuuluu, että niin luonto kuin ihmisluonto on altis tekniselle muokkaamiselle. Sitten tulee pelastusohjelman hahmotelma, jossa keskeisillä paikoilla ovat sekä kasvattajien auktoriteetti että kodin merkitys. Niille tulisi löytää uusi, valheellisista suhteista vapaa, paikka ihmisen kasvattamiselle perustuvassa maailmassaolemisessa. Ojakankaan projekti on todella huomionarvoinen etsiessään kasvatuksen polkua tästä jonnekin muualle, jonnekin sellaiseen aikaan ja tilaan, jossa asioilla olisi järjestyksensä, mutta järjestys ei todellakaan olisi se, mikä

se on nyt. Kiinnostunut lukekoon kirjan ja liityköön keskusteluun! Kirja palkitsee lukijansa.

Maailmankatsomusten törmäykset

Ojakankaan kasvatuserittelyä on mahdollista yrittää puristaa mihinkään yhteen kasvatustieteeseen perinteeseen. Taustalla kaikuva Rousseau, nimeltäkin mainittu Nietzsche, ehkä myös A. S. Neill ja monet muut. Tällainen nimien pudottelu jääköön kuitenkin niille, jotka työkseen skolastisoivat menneillä. Esimerkkejä ja malleja varmasti on, ja kasvatuksen historioiden löytäminen kirjasta monta kohtaa, joissa pyörä on keksitty uudelleen. Oman näemykseni mukaan kasvatuksen ehdoista on kuitenkin keskusteltava ja kirjoitettava jatkuvasti niitä elettyyn hetkeen päivittäen.

Kirjan ajatusrakennelman taustalta voi löytää historiallisen materialismin oletuksia, joita hän ei tosin suoraan sano. Kuitenkin hän esittää, että teknologia *ympäristönä* muokkaa tietoisuuttamme, ja täten vieraannuttaa alkuperäisestä *luontosuhteesta* ja teknologia *kasvatustieteestä* muokkaa tietoisuuttamme, ja täten vieraannuttaa alkuperäisestä *kasvatussuhteesta*.

Väitteitään kirjoittaja perustelee jännittävästi. Hän nimittäin kärjistää, että tieteen maailmankuva ja kasvatuksellinen maailmankatsomus ovat tyystin vastakkaisia toisilleen. Ojakankaan katsannossa tiede etsii uutta, perustuu aiemman hylkäämiseen ja kritiikkiin, ja sen perusmalli on tieteellinen koe, jossa aiemmalla kokemuksella ei ole sijaa tai merkitystä. Kasvatus puolestaan nimenomaan nojaa kokemukseen. Vanha ja hyväksi havaittu on sen todellinen perusta. Siksi kirjoittaja voi jo esipuheessaan julistaa tutkielmansa perusväitteen: tieteelliseen lapsi- ja kasvatustieteeseen liittyvä kasvatus on ideologiasessa ja yhteiskunnallisissa kriisissä, ”sillä tiede ei ymmärrä mitään kasvatuksesta” (s. 14). Kirjassa on toisin sanoen kysymys ammatillisen kasvatuksen ja niiden valtiollisten instituutioiden kritiikistä.

Mikä sitten ymmärtää kasvatuksen ellei yliopistollisen koulutuksen saanut päi-

väkodin, esikoulun tai peruskoulun opettaja? Mistä kasvatusymmärrys nousee, jos ajatellaan, ettei kasvatusperinneeseen tarjota kaikkea viisautta nykyhetken kasvatuskysymyksiin? Ojankankaan vastaus on 'vastatie-to', joka tarkoittaa kokemukseen perustuvaa äidin, puustotäidin tai opettajan tietoa. Mutta entä jos karttunutta kokemusta ei ole tai sitä ei osaa kartuttaa äitinä, puustotäitinä, opettajana, kun perinteen liekanat ovat yksi toisensa jälkeen katkeilleet? Tähän hän ei vastaa, vaan uskoo lujasti, että törmäys kasvatustodellisuuden tuottaa "välittömästi tietoa siitä, mikä on oikein ja mikä väärin." Ajatus olisi kaunis, jos se olisi totta ja kokemus voisi sen vahvistaa. Valitettavasti väitteen ajatus on liian yksilökeskeinen ja idealistinen.

Ojankankaan usko käytännön viisauteen näyttää kuitenkin ehtymättömältä. Hän ei tahdo muistaa, että aikuisista ihmisistä, lasten kasvattajina, useimmat jäävät lastenkamaritasolle. Tämä ei ole kasvatuspessimismia tai -kynnyisyyttä, vaan moraaliarviointeja koskevien empiiristen tutkimustenkin tukemaa realismia. Vaikka moraaliarviointien tutkijat ovatkin pidättyväisiä moraalista arvioinneista ja ihmisten asettamisesta järjestykseen moraalityön kehittyneisyyden tai kehittymättömyyden suhteen, jotain päätelmiä heidän tutkimuksistaan on vedettävissä kasvatukseenkin. Yksi on se, että osa pienten lasten vanhemmista selvästi tarvitsisi tukea kasvatustoiminnassaan. Puuttumisen kynnyksen on kuitenkin monestakin syystä korkealla.

Alaikäiset aikuiset

Joitain intellektuelleja, kuten Christer Kihlman, eivät akateemisen sanankäytön tapakoodit kahlitse. Niinpä hän esseessään "Vastaus on ei" kirjoittaa:

"Mitä henkiseen kasvuun tulee, useimmat ihmiset eivät koskaan pääse lastenkamari-ikästään. Heidän vaatimuksensa ja toiveensa jäävät suurelta osin jotenkin salatulle lastenkamaritasolle, ja kaikkiin toimiinsakin heitä ajaa vastustamattomasti rajun infantiili isetehostus-

tarve. Herranjumala, ymmärrä minut oikein, minä en puhu poikkeuksista vaan ihmisten ylivoimaisesta enemmistöstä kaikkialla missä ihmisiä on."

Päätelmään aikuisten infantiiliuudesta tai alaikäisyydestä – sanojen kaikissa kuvitelmissä olevissa merkityksissä – ei siis aina tarvita edes empiirisen tutkimuksen vahvistusta ja tieteellisen käsitteiden mystiikkaa. Arkipäivän empirismikin saattaa riittää, jos kulkee arkisin hiekkalaatikoilla, leikki- ja vanhempainiloissa, viikonloppuisin ostoskeskuksissa, itämerenlautoilla tai pikaruokaloissa silmä ja korva tarkkana. Kasvatustodellisuus opettaa päivittäin myös Ojankankaan utopismin vastaisista välitön kasvatuksellisen kohtaamisen ja kokemuksen ei aina ja välttämättä opasta rakentamaan lapsiin Ojankankaan kaipamaa sekä omistautuvaa ja arvostavaa että rakastavaa ja huolehtivaa kiintymystä.

Kirjoitettuani näin, on heti perään kirjoitettava, että arvostan Ojankankaan ajatuksia hyvin paljon ja itsekin ammennan elämänvoimaa sellaisista sanoista kuin 'arvostus', 'omistautuminen' tai 'rakastava' ja 'huolehtiva' 'kiintymys'.

Ongelmallista Ojankankaan tekstissä on sen yleistävä kritiikki ihmistieteistä ja näköjään perin ahdas käsitys tieteelliseen kokeen logiikasta. – En oikein usko, että oppineelta mieheltä on jäänyt lukematta tieteen sosiologian paljastukset tieteelliseen kokeen käytännöistä. Kasvatustiede ja psykologia eivät vain vieraannuta kasvatuksen peruskysymyksistä, vaikka suurin osa näiden alojen teoretisoinnista onkin elämälle vierasta ja tekee karhunpalveluksen kasvatuksen käytäntöjen ymmärtämiselle ja niissä toimimiselle. Parhaimmillaan mainitut tieteenalat kuitenkin näyttävät sellaisena suhteellisesti kasautuvana viisautena, joka voi tarjota joitain neuvoja ja näkymiä moninaisten kasvatussuhteiden ymmärtämiseen sekä mahdollisuuden jatkaa siitä, mihin edellisessä tutkimuksessa lopetettiin.

Ojakangas on monin paikoin poleeminen, mutta joitain kummallisia myönnetyksiä kirjassa kuitenkin on. Keskeisin

näistä on vapaalle kansainväliselle kilpailulle tehty kumarrus, "sillä kansainvälinen kilpailukyky on tosiasia, tahdoimme sitä tai emme..." Toisaalla Ojakangas kummin kirjoittaa, että puolustamansa perheintituution hävittä "porvarin itsensä kannattama kapitalismi", joka pitää perhettä kapulana rattaissa. Ajatus jatkuu yleisenä totaalisen yhteiskunnan kritiikkinä, mutta tehty myönnytys on joka tapauksessa ongelmallinen, jos otetaan vakavasti ne empiiriset tutkimukset, joita on tehty sekä sosiaalisesta pääomasta että yksilön moraalista kehityksestä. Kummallakin tutkimusalueella tähdennetään keskinäisen luottamuksen ja yhteisvastuun merkitystä ihmisten kaikinpuolisen hyvinvoinnin, hyvän elämän ja eettisen kasvatuksen perustoina. Ja näitä uusi kapitalismin järjestys syö tehokkaasti. Tässäkin kohtaa Ojankankaan olisi valtio-oppineena ollut syytä sanoa turhia myönnetyksiä tekemättä hyvää hyväksi ja pahaa pahaksi.

Käytännön herkkyyt

Hienoa Ojankankaan ajattelussa on se, että hän liittyy keskusteluun, jossa puhutaan käytäntöjen arvonnoususta. Aikanaanhan lause "mikään ei ole niin käytännöllistä kuin hyvä teoria" ymmärrettiin kuvaavan oikeaa tieteellistä asennetta. Nykyisin ollaan kääntymässä näkemykseen, jota kuvaa lause "mikään ei ole teoreettisesti niin kiinnostavaa kuin hyvin toimiva käytäntö" (lauseen muotoilu löytyy Antti Eskolan Jäähäysluennoista). Erotuksena Ojankankaan ontologiaan on huomattava, että jälkimmäinen lause ei sisällä arvostelmaa 'käytännöllisen' laadusta. Sovelletuna kasvatukseen tutkimukseen (tai kasvatukseen teemasta puhdistuneisiin kasvatustieteisiin) ajatus hyvien käytäntöjen kiinnostavuudesta saattaisi toimia tutkimuksen ohjenuorana tulevaisuudessa, jossa uusien kasvatussuhteiden seurauksia ei vielä tiedetä eikä niihin voida suoraan tarttua olemassaolevilla selitysmalleilla. Teknologinen tulevaisuus on tässä mielessä tuntematon.

Tulevaisuuteen suuntautuminen edel-

K I R J A T

lyttää sekä kasvatuksen tutkimukselta että kasvatuksen käytännöiltä erityistä tilanneherkkyyttä, joka tarkoittanee ainakin kahta asiaa. Ensinnäkin on otettava vakavasti ajatus toiminnan sosiaalisista seurauksista ja kustannuksista, olipa kysymyksessä sitten koulutuspoliittinen päätös tai arkipäivän kasvatustilanne. Toiseksi on kiinnitettävä erityinen huomio siihen, miten lasten ja vanhempien sosiaaliset suhteet tulevaisuudessa rakentuvat. Onko ihmisillä halua ja mahdollisuuksia puhtaaseen läsnäoloon ilman alituista suorituspakkoa.

Ottamalla vakavasti nämä kysymykset sekä tutkimuksessa että käytännön kasvatuksessa, voidaan myös pitkälle olla päättämässä siitä, eletäänkö elämää onnellisuuden taloudessa vai onko tulevaisuudessa jaettavana vain pientä ja suurta kärsimystä. Tähän ajattelutapaan kuuluu näkymä kasvatuksesta demokraattisen yhteiskunnan keskeisosana ja koulusta osallistumisen arenana ja yhteisöllisen välittämisen keitaana. Lopettaakseni Ojakankaan tärkeistä ajatuksista nousevaan peruskysymykseen. Yhteisöllisyys ja yhteistoiminta, mikseivät myös toveruus ja liittolaisuus, voivat olla puuttuvia sanoja rakastavien ja arvostavien kasvatussuhteiden rakentamisessa. Yhteisyydestä nousevat tulevaisuudenkuvat, vastakohtana yksityisyydelle, muistuttavat siitä, että kasvatusta on piste, jossa joudumme päättämään rakastammeko maailmaa niin paljon, että otamme siitä vastuun.

Juha Suoranta

FILOSOFIAN JA ELÄMÄNKATSOMUSTIEDON PALKINTOJA

Parhaina reaaliaineiden kevään 2002 ylioppilaskokeen filosofian vastaajina palkittiin Rosa-Maria Lehto Madetojan musiikkilukiosta Oulusta sekä Mikko Pelttari Vammalan lukiosta. Parhaaksi elämäntutkimustiedon vastaajaksi valittiin puolestaan Alina Mänttari Tammerkosken lukiosta Tampereelta. Parhaat onnittelet sekä kirjoittajille että heidän opettajilleen!

Tilaisuus pidettiin nyt kahdeksannen kerran ja palkitsijoina olivat vuonna 1995 käynnistetyn perinteen mukaisesti *niin & näin* -lehti sekä Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajat (FETO ry). Voittajille lahjoitettiin Vastapainon kirjapalkintoina Boethiuksen *Filosofian lohdu-tus* ja Genevieve Lloydin *Miehin järki*, kunniakirjat sekä *niin & näin*-lehden vuosikerta. Voittajien vastauksia julkaistaan lehtemme syysnumerossa, joka

sisältää myös keskustelua filosofian ja elämäntutkimustiedon tekeillä olevien uusien opetus suunnitelman perusteiden etenemisestä.

Suomalaislukiolaiset menestyivät myös kansainvälisissä filosofian olympialaisissa Tokiossa 13.5.2002. Suomen Aksa Pettersson saavutti kolmannen sijan ja Helena Sorva oli kahdeksas. Lukiolaiset kilpailivat filosofisilla tiedoilla, argumenttien pitävyydellä ja ajattelun omaperäisyydellä. Olympialaisiin osallistuivat joukkueet 18 eri maasta. Olympialaiset olivat järjestyksessä kymmenen ja suomalaiset olivat edustettuina nyt ensimmäistä kertaa. Seuraavan kerran kokoonnutaan Argentiinassa 2003.

Palkitut yo-vastaukset sekä opetus suunnitelmien uusimmat hahmotelmat ovat luettavissa FETO:n internet-sivuilla: www.feto.fi

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero, mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajat-palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle sähköpostitse tai levykkeellä talletettuna RTF-muotoon (rich text format) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti / lyhenne, joka on aiheeseen johdattelua sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet ja loppuviitteet numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Läh-

deviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187–188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969.). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer 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 arvosteluista vastaavan Sami Syrjämäen kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi alaotsikoinen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe: kirjoitustutkimus Suomesta*. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. Tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mitä filosofia on?* (*Qu'est-ce que la philosophie*, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta. Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista kolme, kirjavarustelusta kaksi vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

Eurooppalaisen filosofian seuran julkaisuja 1

Eurooppalaisen filosofian seura kokoontui J.V. Snellmanin päivänä toukokuussa 2000 seminaariin Tampereelle. Esitelmien yhteinen kysymys, mitä henkinen itsenäisyys on, osoitti monessa kohdassa päivän teemaan, mitä suomalaisuus on. Mitä siitä jää jäljelle, kun tiedetään, että suomalaisuuden olemusmääritelmät ovat kulttuurisidonnaisia rakennelmia tai klisheitä kansallisen itsenäisyysliikkeen (fennomania) tai ylikansallisen kaupallisen liikkeen (nokiamania) käyttöön.

Itsenäisyys puolestaan ei voi olla vain illuusio, ei ainakaan henkisen itsenäisyys. Muutoinhan eläisimme toistemme tai vaistojemme orjina kuin eläimet. Siis, on kysyttävä, mitä henkisen itsenäisyys on.

Henkinen itsenäisyys on ensimmäinen nide eurooppalaisen filosofian seuran sarjassa 23° 45.

Sisältö:

Mikko Lahtinen, *Alkusanat*

Reijo Kupiainen, *Ihmisarvo tänään!*

Mikko Lahtinen, *Aikamiehen filosofiaa*

Tuukka Tomperi, *Miten käy 'tuhansille kukille'?*

Tere Vadén, *Itsenäisyys ja vapaus kokemuksina*

Kimmo Jylhä, *Tarvitsemme epähistoriallisia betkiä*

Juha Varto, *Henkisyys itsenäisyyden perustana*

Henkinen itsenäisyys hinta 10 euroa (+ postikulut 1,30 e) 110 s.

Tilausosoite: Eurooppalaisen filosofian seura ry. PL 730, 33101 Tampere

Sähköposti: heikki.suominen@uta.fi

Puhelin: 03-362 3185 (k.)

Internet: www.netn.fi





ISSN 1237-1645

HINTA 7,50 EUROA