


# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 40 | kevät 1/2004

Hinta 10 euroa

- 
- Suomalaisesta ajattelusta
  - Augustinus ja Jumalan valtio
  - Ihmiskone

## Suomalaisesta

**ajattelusta** Filosofian vaiheita Suomessa sietää tutkia. Mutta mitä on 'filosofia'? Ja mitä ovat 'Suomi', 'suomi' ja 'suomalainen'? Voiko ajattelu olla universaalialia vai onko se sittenkin paikallista?

## Augustinus ja Jumalan valtio

On väitetty, että Marxin *Pääomaa* lukuun ottamatta mikään teos ei ole vaikuttanut yhtä voimakkaasti eurooppalaiseen yhteiskuntaan kuin Augustinuksen *De civitate Dei*.

**Ihmiskone** eli La Mettrien valistusaikainen klassikkoteksti katsauksessa. Monitieteiset tulokset alkavat unohtuneen härnääjän ja hänen kesyttämättömän kirjansa äärellä.

## Pääkirjoitus 1/2004

3 Mikko Lahtinen, *Filosofia on yhtä juhlaa!*

## Suomalaisesta ajattelusta

- 9 Mikko Lahtinen, *Huomioita suomalaisen filosofian historiasta*  
31 Antti Arnkil, *Peloton maantiede*  
41 Inkeri Koskinen, *Jalo suomestamisen aatos*  
46 Tommi Uschanov, *Kymmenen suomalaista tähtihetkeä*  
49 Tere Vadén, *Mitä on paikallinen ajattelu?*  
56 Olli Sinivaara, *Täällä Linnan lauseen alla*

## Kolumni

58 Arne Nevanlinna, *Lande*

## Augustinus ja Jumalan valtio

- 61 Jarkko Tontti, *Jobdanto: Augustinus ja Jumalan valtio*  
62 Vesa Oittinen, *Jumalan valtio: Huomioita suomennoksesta*  
65 Maijastina Kahlos, *Menneisyyden varjot: Polemiikki ja dialogi Augustinuksen Jumalan valtiossa*  
72 Maijastina Kahlos, *Jobdatus käännökseen*  
73 *Augustinuksen kirjeenvaihtoa*  
77 Miikka Ruokanen, *Augustinuksen politiikan teologia*

## Ihmiskone

- 84 Minna Koivuniemi, *Monsieur Machine ärsyttää ja innostaa*  
88 Timo Kaitaro, *Jobdatusta Ihmiskoneen lukemiseen: La Mettrie ja 1700-luvun vitalistinen materialismi*  
91 Jukka Sihvonen, *Ihmiskoneen muodonmuutoksia*  
93 Risto Santti, *Anatomin oppihistoriallisia ajatuksia ihmiskoneesta*  
97 Heini Hakosalo, *Ihmiskoneen implikaatiot: La Mettrie medikalisaation näkökulmasta*

## Kolumni

100 Olli Tammilehto, *Ei demokratiaa*

## Artikkelit

- 103 Krister Talvinen, *Johtaako naturalismi skeptismin?*  
108 Juhani Pietarinen, *Platon: kaunis mieli*

## Maija Kulen haastattelu

112 Juha Varto, *Me olemme valinneet elämänfilosofian. Maija Kulen haastattelu*

## Filosofian päivä

115 Pekka Elo & Kirsi Jääskeläinen, *UNESCON kansainvälinen filosofian päivä 2003*

## Kirjat

- 116 Maija Kule, *Phenomenology and Culture* (Juha Varto)  
117 Maurice Blanchot, *Kirjallinen avaruus* (Leif Sundström)  
118 Sören Kierkegaard, *Mozart-esseet* (Jukka Paastela)  
119 Leila Haaparanta & Erna Oesch (toim.), *Kokemus* (Tapani Kilpeläinen)  
122 Rauno Huttunen, *Kommunikatiivinen opettaminen. Indoktrinaation kriittinen teoria* (Tomi Kiilakoski)  
126 Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia* (Antti Syrjälä)  
127 Heidi Tuorila-Kahanpää, *Euroopan ikoni. Edith Steinin elämä 1891–1942* (Juha Varto)



# niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

**Osoite** PL 730, 33101 Tampere

## Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,  
puh. 040-8434998,  
sähköposti paatoimittaja@netn.fi  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,  
toimitus@netn.fi

Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@voima.fi  
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi  
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@ulapland.fi  
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi  
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi  
Jarkko Tontti, jarkko.tontti@helsinki.fi  
Tere Vadén, tere.vaden@uta.fi  
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi  
Numeron 1/2004 erikoistoimittaja:  
Jarkko S. Tuusvuori, jarkko.tuusvuori@helsinki.fi

## Toimitusneuvosto

Elisa Aaltola, Kai Alhanen, Antti Arnkil,  
Jouni Avelin, Heini Hakosalo, Juha Himanka,  
Hanna Hyvönen, Heikki Ikäheimo, Antti  
Immonen, Riitta Koikkalainen, Jussi Kotkavirta,  
Taneli Kukkonen, Marjo Kylmänen, Kaisa  
Luoma, Olli-Pekka Moisio, Johanna Oksala,  
Pekka Passinmäki, Tuukka Perhoniemi, Sami  
Pihlström, Mika Saranpää, Milla Törmä,  
Tommi Uschanov

## Tilaukset

**Kestotilaus** 12 kk 26 euroa, ulkomaille 34 euroa. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

**niin & näin** ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

**Tilaus- ja osoiteasiat** Heikki Suominen  
040-721 4891, tilaukset@netn.fi

## Ilmoitukset

Sami Syrjämäki, p. 044-5400268,  
sami.syrjamaki@uta.fi

**Ilmoitushinnat** 1/1 sivu 330 euroa,  
puoli sivua 200 euroa, 1/4 sivua 110 euroa, takasisäkansi 400 euroa, takakansi/etusisäkansi 500 euroa

**Maksut** ps-tili 800011-1010727

## Julkaisija & kustantaja

Eurooppalaisen filosofian seura ry

## Ulkoasu ja www-sivut

**Ulkoasu ja taitto** Kimmo Jylhä  
**www-sivut** Reijo Kupiainen,  
reijo.kupiainen@ulapland.fi

**ISSN 1237-1645**

**11. vuosikerta**

**Painopaikka** Vammalan Kirjapaino Oy  
**Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti ry:n jäsen**

## Tämän numeron kirjoittajat

Augustinus, ks. s. 61-  
Antti Arnkil, kustannustoimittaja, Helsinki  
Pekka Elo, elämäntutkimustieteen ja filosofian ylitarkastaja, Opetushallitus  
Heini Hakosalo, tieteenhistoriaan erikoistunut aate- ja oppihistorian assistentti, Oulun yliopisto  
Kirsi Jääskeläinen, Opetushallitus  
Maijastina Kahlos, FT, tutkijatohtori, Klassillisen filologian laitos, Helsingin yliopisto  
Timo Kaitaro, akatemiaturkija, Joensuun yliopisto  
Tomi Kiilakoski, FM, Tampere  
Tapani Kilpeläinen  
Minna Koivuniemi, tutkija, Uppsala & Lyon

Inkeri Koskinen, Helsinki  
Mikko Lahtinen, YTT, FL, valtio-opin dosentti, ma. yliassistentti, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto  
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki

Vesa Oittinen, dosentti, akatemiaturkija, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto  
Jukka Paastela, prosessori, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto  
Juhani Pietarinen, professori (emeritus), Filosofian laitos, Turun yliopisto  
Miikka Ruokanen, professori, Dogmatiikan laitos, Helsingin yliopisto, vierailuva professori, Renmin-yliopisto,

Beijing, Kiina

Risto Santti, anatomian professori, Biolääketieteen laitos, Turun yliopisto  
Jukka Sihvonen, elokuvantutkimuksen professori, Turun yliopisto  
Olli Sinivaara, valf. yo, Helsingin yliopisto  
Antti Syrjälä, yht. yo, Jyväskylän yliopisto  
Krister Talvinen  
Olli Tammilehto, tutkija ja vapaa kirjoittaja  
Jarkko Tontti, OTT, VTM, D.E.A., Helsinki  
Tommi Uschanov, tutkimusavustaja, filosofian laitos, Helsingin yliopisto  
Tere Vadén, yliassistentti, Hypermedialaboratorio, Tampereen yliopisto  
Juha Varto, kuvataiteiden tutkimuksen ja opetuksen professori, Taideteollinen korkeakoulu

## Ohjeita kirjoittajille

Toimitukselle voi lähettää artikkeleiden, esseiden, puheenvuorojen, suomennosten tai muun materiaalin käsikirjoituksia ehdolle lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisiä artikkeleita käsitellessään lehti noudattaa referee-menettelyä, jolloin ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona tai levykkeellä ja kahtena paperiversiona lehden osoitteeseen. Saatteeseen pitää liittää kirjoittajan nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot, joita voidaan käyttää kirjoittajaluettelossa.

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja (tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskittäminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit). Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Jos artikkelissa on ingressi, se kirjoitetaan ja merkitään selvästi tekstin alkuun. Jos halutaan esittää pirkä lainaus erillisinä sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään, mutta ilman sisennystä tai sarkainta.

Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursivilla. Aikakauslehtiartikkelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmestymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaan hervahtaneelle (À l'agité du bocal, 1948). Suomentanut Tapani Kilpeläinen. *niin & näin* no. 39, 4/2003, s. 89–90.

Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston mukana sekä tarvittaessa paperiversioon. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyä.

# Mikko Lahtinen **Filosofia on yhtä juhlaa!**

**M**onenmoiset merkki- ja muistopäivät aiheuttavat verevässä ja tulevaisuuteen tähyvässä *niin & näin* -lehden toimituskunnassa tervettä vastahankaa ja pitkästyneisyyttä kertovaa haukkottelua. Hyvä niin, sillä kriittinen suhde kaikenlaiseen muodolliseen juhlisteluun ja toteemipaalujuen ympärillä tanssaheluun on toki paikallaan. Toisinaan paine käy kuitenkin liian suureksi ja juhla mielen voittaa kriittisen mielen.

Lehden oma juhlanumero (4/03), jolla kymmenes vuosikerta tuli täyteen, saatiin vielä hoideltua liioja innostumatta, värittömästi ja kuvia kumartelematta, juhlija Herder ja jopa renessanssiaalinen päiväsankari Giovanni Gioviano Pontani täydellisesti sivuuttaen. Olisiko sentään Adornon syntymän satavuotisuuden tiimoilta ollut jotakin...

Kaikki vielä hallinnassa. Mutta kuinka pitkään? Nyt, lehden toisen vuosikymmenen alkaessa, näyttää näet siltä, että vastus on murtumassa, hanttiin ei enää voi laittaa, kun sentään suuren Locken kuolemasta tulee 300 vuotta, ja vielä suuremman Kantin ajasta täydet 200 vuotta, ja sama aika kuluu umpeen siitäkin, kun Feuerbachin suvussa juhliittiin filosofin syntymää. Äiti varmaan jo aavisteli pojastaan merkkimiestä... Ja vielä kaupapäälle saamme 150-vuotismuistojuhlan siitä, että Schelling siirtyi ajasta ikuisuuteen elokuussa 1854. Eikä tässä vielä kaikki, sillä Petrarcan syntymähetkestä tulee heinäkuun helteillä vierähtäneeksi kokonaiset 0,7 vuosituhatta! Tätä suurta humanistia ei yksikään itseään kunnioittava lehti voi unohtaa! Jonkinlaista helpotusta tarjoaa tieto siitä, että Danten syntymävuosi oli 1265, eikä kuolinvuosijuhlakaan, 2021, väiky uhkaavan läheisenä. Mutta mitäs sanomme siihen, että Robespierren armas äitimuori antoi poikansa maailmaan toukokuun kuudentena 1758? Ainakin ranskalaiset alkakoot jo kiiressä vilkkaa tarkistaa kantojaan tästä rakkaasta vihansa kohteesta!

Oi ja voi, kun meinasi vallon

kuohtua aikanaan niin vaikutusvaltainen Christian Wolff, jonka kuolemasta on aivan pian tasan 250 vuotta! Ja toki täällä koto-Suomessa myös Portanin kuoleman ja Runebergin syntymän kaksisataismuistot lyövät kiilansa filosofiantutkijan kodikkaan harmaaseen arkeen ja aikalaisfilosofin iankaikiseen preesens-futuuriin. Ja kun edellisistä on selvitty ja vuosiluvuksi kirjoitetaan 2005, niin juhla on sumaksi saakka. Silloin juhlivat ainakin Schil-

**»Tuskinpa suomalaisen filosofian historiaa voi kovin syvältä ymmärtää ottamatta huomioon Saksaa ja Kantia (ja varsinkaan Hegeliä!), Englantia ja Lockeaa (ja varsinkaan itävaltalaista Wittgensteinia!) tai ylipäätään kaikkea sitä "ulkomaista", jota ilman "kotimaista" ei olisi olemassakaan, vaikka sellaisiakin on, jotka "aitosuomalaista" shovinismiaan yrittävät ympärilleen kylvää!«**

ler, Sartre, Kierkegaard ja Hempel, ja vuonna 2006 edelleen Levinas, Heine, Freud, Mill ja oma Snellmanimme – puhumattakaan siitä, että Justus Lipsiuksen kuolemasta tulee 400 vuotta, ja varsinkaan siitä, että maailman filosofit kokoontuvat yhteen kunnioitukseen Nelson Goodmanin ja Kurt Gödelin syntymän satavuotisuksia!

**E**dellinen lista on tietenkin epä-täydellinen, mutta torsonakin osoittaa, että historia on väärällä filosofeja, jotka ansaitsevat juhlaansa. Harmillista, sillä filosofisen lehden toimittamisesta ei tule yhtään mitään, jos täytyy alati olla puuhaamassa

muistonumeroa jollekin merkkihenkilölle. Tai miksi ei voisi samantien perustaa alan erikoislehteä, kuten *Kuolleet filosofit* tai lakonisemmin *Syntyneitä ja kuolleita filosofiassa* tai riemukkaasti *Filosofit juhlivat* tai *Me muistamme!?* Ei kuitenkaan *Me emme unohtaa*, sillä sehän kuulostaisi poliittiselta, eikä siksi sopisi filosofiselle lehdelle.

Vakavammin puhuen, kuten filosofeista tuleekin puhua, juhlavuosien noteeraamisessa on etunsakin. Kuluva vuonna ulkomaisissa alan lehdissä I. Kant tulee varmasti saamaan osakseen paitsi ylistäviä puheita ja turhia vuodatuksia, myös kriittisiä arvioita ja omaan aikaamme osuvaa päivitystä. Jotain yritämme sentään mekin täällä Euroopan pohjoisreunalla. Käsillä olevassa numerossa ei, pois se meistä, suinpäin sännätä Saksanmaalle Kantia juhlimaan tai Locken riemuitsemaan Englantiin, vaan otetaan vaarin omasta kotimaisesta filosofian historiastamme. Näin myös muistutukseksi siitä, että filosofialla on myös suomalainen historia, vieläpä sellainen, jonka kanssa nykypäivänäkkin on syytä selvittää tilejään. Olkoon siis mottomme: *gnothi seauton!*, "tunne itsesi!", ja kulkekoon tie itseemme historiankin kautta! Siinä onkin haastetta kerrakseen, sillä tuskinpa suomalaisen filosofian historiaa voi kovin syvältä ymmärtää ottamatta huomioon Saksaa ja Kantia (ja varsinkaan Hegeliä!), Englantia ja Lockeaa (ja varsinkaan itävaltalaista Wittgensteinia!) tai ylipäätään kaikkea sitä "ulkomaista", jota ilman "kotimaista" ei olisi olemassakaan, vaikka sellaisiakin on, jotka "aitosuomalaista" shovinismiaan yrittävät ympärilleen kylvää!

Niin tai näin, lehden toimitus katsoi hyväksi, että myös Ranskan ja pohjoisen Afrikan pitää päästä mukaan Suomi-numeroon: Siis La Mettrie ja Augustinus edustakoot Galliaa, Numidiaa ja samalla koko muuta ihmiskuntaa! Saksanmaa ja Englanti odottakoot kerrankin vuoroaan, sillä näillä kielillä lausuttua filosofiaahan on Suomessa jo kylliksi pajattu. Nykyään saksakin on kyllä saanut väistyä syrjään, kun eng-

lanninkielinen *angloamericanismo* jyrää käännöksissä ja alkuteksteinä – ehkei kuitenkaan filosofiassa aivan niin paljon kuin useissa erityistieteissä. Muiden kuin englanninkielisten teosten suomennokset pitävät taas huolen siitä, että Foucault luetaan suomeksi eikä englanniksi, yö- tai työpöydällä lojuu *Oleminen ja aika*, eikä *Being and Time*, ja tutkimuksen esineenä on Aristoteleen *Runousoppi*, eikä Aristoteleen *Poetics*.

\*\*\*

Jo Snellman, jonka suureen kaksisataavuotisjuhlaan huolella valmistaudumme, huolestui siitä, että suomalaisten orientaatio oli yksipuolisesti yhteen maahan eli Saksan suuntaan. Varsinkin 1840-luvulla, kun Ranskassa kuohui muu-kin kuin shampanja ja sen historian valimoissa hehkui ja haki muotoaan takorauta ja proletaarinen mielenlaatu, Snellman kehotti suunntaamaan valppaat katseet tähän trikolorin maahan. Aikaan iskevä ja siitä nouseva kritiikki olivat vaateliaan Snellmanin ehdot parhaimmalle kirjallisuudelle. Passiivinen ja puolittiedoton ajan heijastelu ei riittänyt, vaan muodon ja sisällön piti osoittaa mitä tietoisinta ja kehittyneintä ajan hallintaa. Perin vaikea oli tehtävä, mistä kertoo myös tuiman filosofin loppuun saakka varautunut suhde toverinsa, ”kansallisrunoilija” Runebergin teoksiin. Yritys oli hyvä, mutta parempiakin oli nähty.

Hyvä yritys oli myös *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura*. Sen turmeli virkavaltaisuus. Vielä neljäkymmenluvulla jäsenmäärä kasvoi vauhdilla, maalainen kansakin otti seuraa omakseen, ranskalaisia romaaneja hankittiin suomeksi, ja suomalaisuusliike sai kiipeästi kaipaamaansa katu- tai paremminkin raittiuskottavuutta (ei siis vielä

raittiuskottavuutta, kuten pian *Kansanvalistusseuran* ja *Raittiuden Ystävien* ajan koittaessa). Mutta ymmärtämättömät keisarin vasallit hermostuivat SKS:n liiallisesta menestyksestä. Vuoden 1848 jälkeisessä reaktion vaiheessa seuran oli muutettava sääntöjään siten, ettei rahvaalla, naisilla tai keskenkasvuisilla studenteilla ollut asiaa jäsenkuntaan. Tämä oli suuri tappio, jonka seuraukset tulivat olemaan yllättävän

työstä vastasi Aleksanterin yliopiston suomen kielen lehtori K. N. Keckman. Seuraavana vuonna oli sitten jo vuorossa Lönnrotin *Kalevala*. Näistä ja muista kulttuuriteoista voimme nyt lukea Irma Sulkusen upouudesta SKS:n historian ensimmäisestä osasta (ilm. 16. maaliskuuta).

Jotta Suomen historian harrastus olisi vireää myös filosofian puolella, niin todettakoon lopuksi, että yh-



pitkäkestoiset, jopa nykypäivään ulottuvat. Tuosta alun perin *populaarista* yhteenliittymästä kehittyi pian suljettu kirjakerho, johon ei tultu sisään kuin johonkin holjaan ja liberaaliin *Svenska Litteratursällskapet i Finlandiin*. SKS:lle kävi siis vanhanaikaisesti: ulkoinen pakko muuntui sisäistetyksi herruudeksi kuin itsestään.

Juhlista puheenollen, alkaneena vuonna tulee kuluneeksi täydet 170 vuotta (todellakin!) siitä, kun SKS julkaisi ensimmäisen kustanteensa, saksalais-sveitsiläisen Zschokken tavalliselle kansalle (sic!) kirjoittaman pikku teoksen *Das Goldmacherdorff* eli suomeksi houkuttelevasti *Kultala*. Käännös-

dennestätoista vuosikerrastaan alkaen *niin & näin* -lehdessä tullaan säännöllisesti nostamaan esille Suomen filosofian historiaa, ja toivon mukaan myös uusia ja uudella tavalla perusteluja näkemyksiä ja tulkintoja. Niihin voi hakea alkuvauhtia silmäilemällä lehden nettisivuille jo taannoin laitettua ja yhä kommentteja odottavaa *Suomalaisen filosofian kronikan* työversiota.

*Ne korutont' on kertomaa,  
ne ota, kallis synnyinmaa!*



## Materialismi, idealismi ja skitsofreeninen ajattelu: lyhyt kommentti Hannu Lauermalle

Lienee hyödytöntä jatkaa ajatusten-  
vaihtoa koska ajatukseni menevät ris-  
tiin kollega Lauerman kanssa ja edus-  
tan vähemmän biologista näkemystä  
ihmismielestä kuin hän. Haluan sil-  
ti oikaista muutaman Lauerman vas-  
tineen väitteen ennen kuin lopetan  
omalta puoleltani tämän ontuvan  
”dialogin”.

Ensiksi: en yritä monistina kumo-  
ta mitään fysiikan lakeja. Se, ettei jo-  
tain voida selittää fysiikan laeilla ei  
merkitse, että olemassa olevat lait ku-  
moutuisivat. Luotan siis fysiikan op-

peihin, joita ilman mitään vakuutta-  
vaa pohjaa mielen toiminnalle ei voi-  
da rakentaa. Mutta merkitystajunta ei  
nyt vaan ole nykyfysiikan opeilla seli-  
tettävissä, ainakaan vielä. Koneeseen ei  
ole saatu henkeä, valitettavasti. Ja mer-  
kitystajunta näyttölee ratkaisevaa roo-  
lia ihmisen reagoiessa ympäristöönsä  
ja erottaa hänet muista olennoista evo-  
luution huipuksi.

Toiseksi: ”skitsofreeninen” ajattelu  
ei mielestäni rajoitu vain skitsofreniak-  
si nimettyyn sairauteen vaan – tarkoit-  
taessaan jakomielistä ajattelua – sana  
on käyttökelpoinen laajemminkin ja  
ilmaisee silloin ajatuksen kaksijakoi-  
suutta tai eheyden puutetta. En siis  
yhdy Lauerman näkemukseen, että  
se voitaisiin varata vain skitsofreniaksi  
nimetyn sairauden piiriin kuuluvaksi  
ilmiöksi. Jos Lauerma tuntee tästä it-  
sensä loukatuksi – minkä vaikutelman  
hänen kirjoituksestaan sain – niin hän  
kannattaisi miettiä miksi suhteut-  
taa ko. asian itseensä.

Kolmanneksi: ainutlaatuinen mer-  
kitystajuntamme kiistatta mahdollis-  
taa ihmiselle sellaisen henkisyiden, jo-

ta alemmilla evoluution tasoilla ei vie-  
lä esiinny. Sen myös käytäntö varmis-  
taa. Ja se mahdollistaa myös kaiken  
ideologisoitumisen (tiedeuskovaisuus-  
den) ulkopuolella pysymisen, oman  
järjen käytön, jota Lauerma ei kohdal-  
lani halua ymmärtää vaan pyrkii loke-  
roimaan minut – ehkä saadakseen niin  
otteen persoonastani. Näinhän viralli-  
nen ja valtaa käyttävä psykiatria juuri  
toimii ihmisen käytöstä kuvatessaan ja  
diagnooseilla numeroidessaan.

Neljänneksi: psyko-fyysiseen ko-  
konaisuuteen uskovana arvostan myös  
materiaa ja idealisti olen vain sikäli, et-  
tä uskon hengen voivan ohjata ainet-  
ta mutta monistina en usko henkeen,  
jota olisi ilman ainetta – en ainakaan  
vielä.

*Seppo K.J. Utria*

## ANNO DOMINI – DIAKONIATIETEEN VUOSIKIRJA

### ANNO DOMINI 2001

DIAKONIATIETEEN MAHDOLLISUUDET

**Terttu Pohjolainen**, Diakoniatiiede opetuksen perustana • **Esko Ryökäs**, Diakoniatiiede ja teologia – yhdessä vai erikseen? • **Mikko Lahtinen**, Ehdotuksia suomalaisen diakoniatieteen kehittämiseksi • **Kari Vappula**, Diakonissakoulutuksen aloittaminen • **Kari Kopperi**, Diakoniatiiedettä vai diakonian tutkimusta? • **Klaus Kiessling**, ”Kenellekään sinun ei pidä kokonaan kuuluman!” • **Heinz Schmidt**, Diakoninen oppiminen • **Pirjo Palm**, Diakoninen kohtaaminen • **Riikka Ryökäs**, Lähimmäinen avun kohteena vai osallistujana? • **Hannele Tiittanen**, Diakonissa yksinhuoltajaäidin tukena • **Maaria Pätsi**, Yksityinen rippi diakoniatyössä • **Irene Roivainen**, Identiteetti ja persoona työvälineenä  
*ym. 208 sivua.*

### ANNO DOMINI 2002

HISTORIAALINEN DIAKONIA

**Marja Pakarinen**, Rakkaudesta laitoksen tyttären • **Kari Vappula**, Rakkaudesta laitost diakoniaan • **Riitta Rintaniemi**, Suomalainen diakoniat toiminta vuosina 1879–1972 • **Sven-Erik Brodd**, Diakonia kirkkohistoriassa • **Heikki Räisänen**, Diakonia ja varhaisen kristinuskon leviäminen • **Erik Blennberger**, Diakonia ja diakonian teologia • **Esko Ryökäs**, Ylhäältä vai alhaalta – diakoniamääritelmän kehitys • **Theodor Strohm**, Pohjoismaiden diakoniatiiede saksalaisesta näkökulmasta • **Marjaana Seppänen & Sari Pajunen**, Kuka hoitaa vanhana? • **Maria Obafemi**, Diakoniaskasvatus • **Heinz Schmidt**, Diakoniatieteellinen tutkimus ja opetus • **Klaus Kiessling**, Sielunmurha – rikospaikkana perhe • **Klaus Kiessling**, Monialaisen keskustelun ehdot  
*ym. 304 sivua.*

### ANNO DOMINI 2003

DIAKONIAN ERITYISYYS  
JA DIAKONINEN HOITOTYÖSSÄ

**Timo Pokki**, Diakonia länsimaisen kristityn elämäntapana – todellisuutta vai silmänlumetta? • **Mikko Lahtinen**, Mikä on tärkeintä? • **Irene Roivainen**, Diakonin erityisyys sosiaalityössä • **Maaria Pätsi**, Diakonia työnä ja elämäntapana • **Pirjo Palm**, Diakonin esteet • **Arkkipiispa Leo**, Diakonia elämässä ja kasvatuksessa • **Matti Repo**, Virkaan vihkiminen ja hengellinen identiteetti • **Teuvo Siivonen**, Diakonin erityisyys kirkossa • **Klaus Kießling**, Uskonollisuus ja perhe • **Heinrich Pompey**, Ihmisarvojen hoitaminen • **Katie Eriksson**, Diakonin erityisyys hoitotyössä • **Kerstin Siivonen**, Diakonin hoitotyössä • **Laura Puustinen**, Diakonin hoitotyön ennakkoehdot ja ominaispiirteet  
*ym. 238 sivua.*

**Hinnat:** *Anno Domini 2001* ja *2002* á 20 euroa + postikulut; *Anno Domini 2003* á 25 euroa + postikulut

**Tilaukset ja toimituksen osoite:** Lahden diakonian instituutti, Vuorikatu 4, 15110 Lahti,  
puh. 03-8132 235, sähköposti [katriina.jouko@lahdendiakoniasaatio.fi](mailto:katriina.jouko@lahdendiakoniasaatio.fi)

# Suomen virallinen lista

teoreettiset

käytännölliset

ylimääräiset

apulaiset

teoreettis-käytännölliset

ruotsinkieliset

## Turun akatemia / Aleksanterin yliopisto / Helsingin yliopisto

N. L. Nycopensis (1640–50)	Mikael Wexionius (1640–57)
Johan Pratanus (1650–55)	
A. Thuronius (1656–65)	Axel Kempe (1658–71)
Jakob Flachsenius (1665–79)	Samuel Gyldenstolpe (1671–81)
Simon Tälpo (1679–1700)	Anders Wanochius (1681–94)
Johannes Rungius (1700–01)	Johan Munster (1694–1714)
Gabriel Juslenius (1702–17)	Johan Pihlman (1720–22)
Jonas Fahlenius (1721–22)	
Johan Haartman (1722–35)	Algot Scarin (1722–61)
Johan Wallenius (1736–37)	
Johan Welin (1738–44)	
Carl Mesterton (1746–67)	Johan Bilmark (1763–1801)
Jakob Haartman (1767–70)	
W. R. Nääf (1770–79)	
Olof Schalberg (1779–1804)	
A. J. Lagus (1805–12)	F. M. Franzén (1801–11)
Gabriel Palander (1814–21)	Anders Johan Lagus (1812–24)
Fredrik Bergbom (1823–30)	J. J. Tengström (1827–30)
	J. J. Tengström (1830–48)
	G. F. Aminoff (1849–52)
	J. V. Snellman (1856–63)
	Th. Rein (1869–1900)
	Arvi Grotenfelt (1905–06)
Arvi Grotenfelt (1906–29)	Edvard Westermarck (1906–18)
Eino Kaila (1930–48)	Rafael Karsten (1922–46)
Oiva Ketonen (1951–77)	Erik Ahlman (1948–52)
	Jaakko Hintikka (1959–70)
Ilkka Niiniluoto (1981–)	
	Jussi Tenkku (1973–80)
	Raimo Tuomela (1977–)
	Timo Airaksinen (1983–)
	Heta Gylling (2002–)

## Åbo Akademi

Edvard Westermarck (1919–32)
Rolf Lagerborg (1933–1943)
Erik Stenius (1954–63)
Stig Kanger (1968)
Kristian Segerberg (1972–79)
Lars Hertzberg (1984–)

Rolf Lagerborg (1928–33)

## Turun yliopisto

Eino Kaila (1921–30)	
J. E. Salomaa (1931–58)	
Sven Krohn (1960–67)	
Sven Krohn (1968–70)	Jussi Tenkku (1969–72)
Risto Hilpinen (1972–99)	Juhani Pietarinen (1976–2002)
Olli Koistinen (2002–)	

## Jyväskylän kasvatustieteiden korkeakoulu / Jyväskylän yliopisto

Erik Ahlman (1935–48)
Jussi Tenkku (1965–68)
Risto Hilpinen (1970–71)
Reijo Wilenius (1973–92)
Eerik Lagerspetz (1994–)

## Tampereen yliopisto

Raili Kauppi (1969–85)
Veikko Rantala (1988–98)
Leila Haaparanta (1998–)
Matti Sintonen (1998–)

## Kuopion yliopisto

Matti Häyry (1999–2001)

## Joensuun yliopisto

Seppo Sajama (1998–)

**”Suomi on laaja ja hedelmällinen alue, joka kykenisi riittävästi, jopa loistavasti elättämään omat ja naapurimaiden asukkaat sekä muukalaisiakin.”**

(Johannes Messenius 1636)

Henrik Alanus (1779–1810)  
Gabriel Palander (1805–09)  
J. F. Ahlstedt (1810–12)  
J. H. Avellan (1810–12)  
Fredrik Bergbom (1813–23)  
J. M. Sundwall (1825–29)  
G. F. Aminoff (1831–49)  
Fabian Collan (1850–51)

Wilhelm Bolin (1870–73)  
J. J. F. Perander (1879–84)

K. S. Laurila (1929–45)  
G. H. von Wright (1946–61)  
Erik Stenius (1963–74)  
Ingmar Pörn (1978–98)  
Raimo Tuomela (1971–77)  
Gabriel Sandu (1997–98)  
Jan von Plato (2000–)

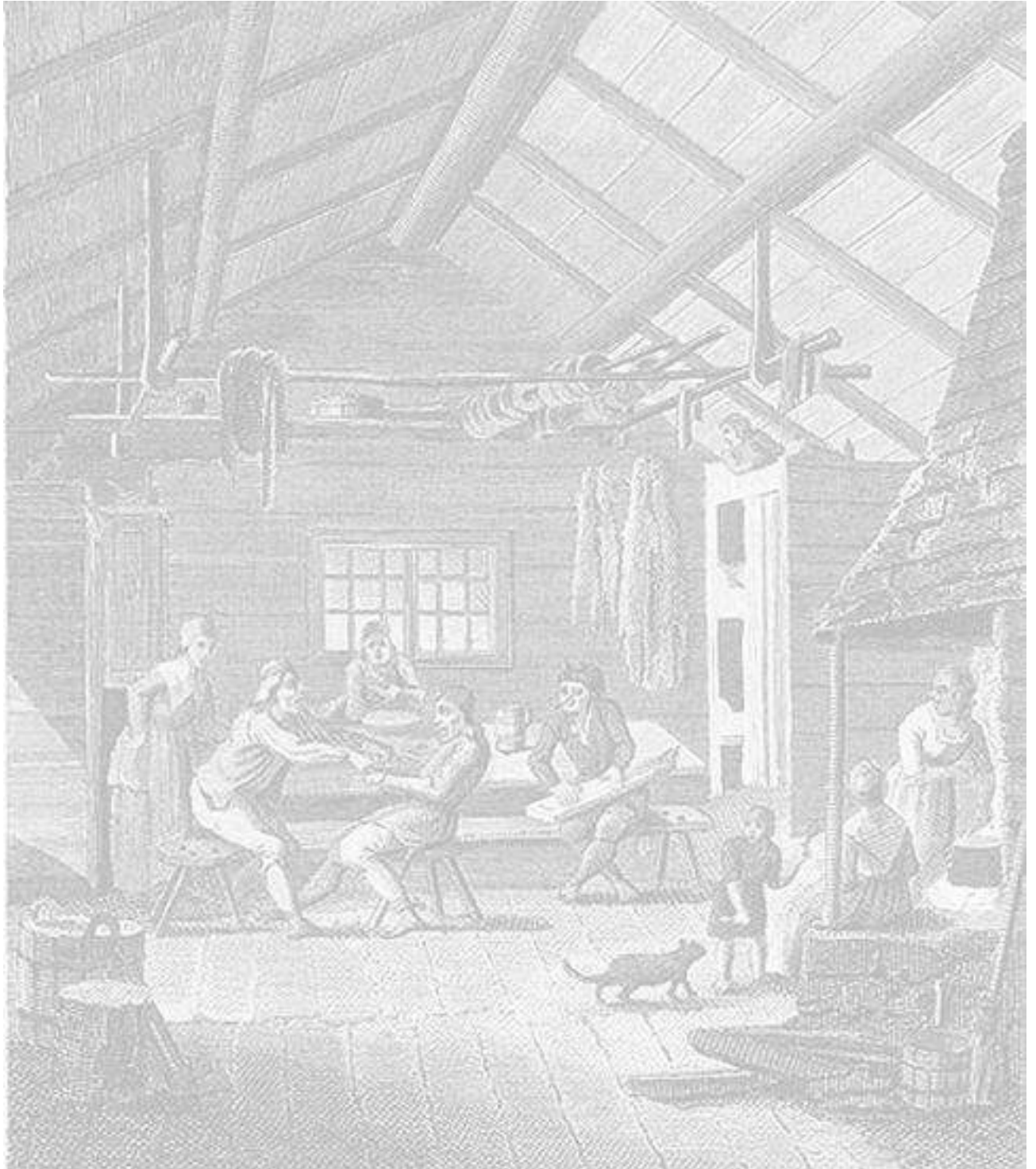
**”Liikutaanpa milloin sotataidon tai urheilun, milloin kulttuurin, erinomattainkin filosofian alueella – ihmetellä täytyy, mitä tämä vapautta rakastava, asujaimistoltaan pienikokoinen maa onkaan saanut aikaan.”**

(Ernst R. Sandvoss, *Geschichte der Philosophie*, 1989)

Veikko Rantala (1985–88)

Matti Sintonen (1991–98)

Seppo Sajama (1989–1998)

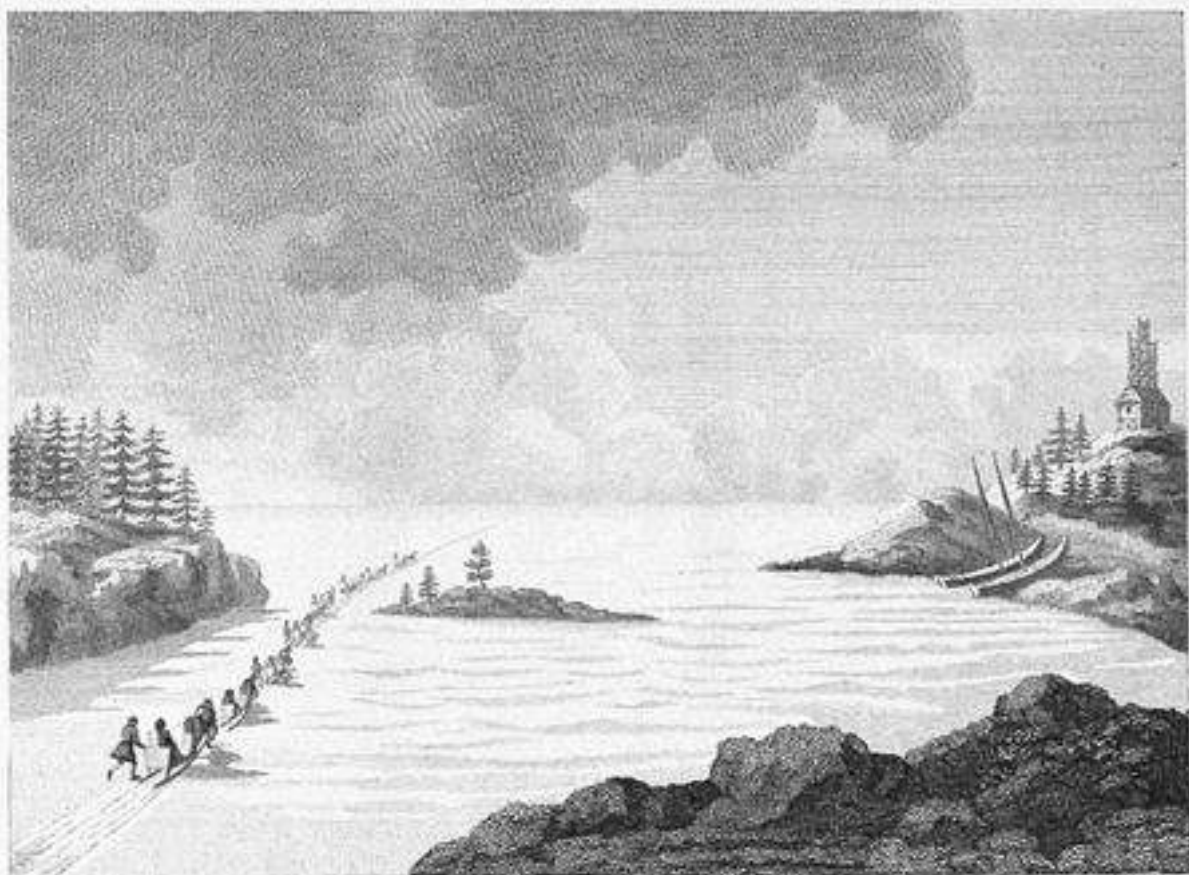


Acerbi, Giuseppe, Extraordinary mode of singing by Finlanders julkaisussa *Travels through Sweden, Finland, and Lapland to the North Cape, in the years 1798 and 1799*.

## Suomi-kirjallisuutta

- Alapuro, Risto, *Suomen synty paikallisena ilmiönä 1890–1933*. Hanki ja jää, Helsinki 1995.
- Hannula, Mika, *Suomi, suomalaisuus, olla suomalainen*. Like, Helsinki 1997.
- Henkinen itsenäisyys*. Toim. Mikko Lahtinen. 23°45, Tampere 2002.
- Jussila, Osmo, *Maakunnasta valtioksi. Suomen valtion synty*. WSOY, Helsinki 1987.
- Kansallisvaltion kielioppi*. Toim. Marja Keränen. SopHi, Jyväskylä 1998.
- Ketonen, Oiva, *Kansallinen julkisivu keskustelun kohteena*. WSOY, Helsinki 1987.
- Kilpi, Volter, *Kansallista isetutkistelua. Suomalaisia kulttuuriääriiviivoja*. Otava, Helsinki 1917.
- Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipolitiikan historia ja geopolitiikka*. Toim. Vilho Harle & Sami Moisio. Vastapaino, Tampere 2000.
- Palmgren, Raoul, *Suuri linja. Arwidssonista vallankumouksellisiin sosialisteihin. Kansallisia tutkimuksia*. Kansankulttuuri, Helsinki 1948.
- Post-Patria? Globalisaation kulttuuri Suomessa*. Toim. Pertti Alasuutari & Petri Ruuska. Vastapaino, Tampere 1999.
- Rantanen, Päivi, *Suolatut säkeet. Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvun lopulta nykypäivään*. SKS, Helsinki 1997.
- Saarinen, Esa, *Erektio Albertinkadulla. Kansallisuusfilosofinen puheenvuoro*. WSOY, Helsinki 1988.
- Siltala, Juha, *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*. Otava, Helsinki 1999.
- Vadén, Tere, *Ajo ja jälki. Filosofisia esseitä kielestä ja ajattelusta*. Atena, Jyväskylä 2000.
- Virtanen, Matti, *Fennomanian perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka*. SKS, Helsinki 2001.





*Travelling on the Ice over the Gulf of Bothnia to Finland.*

# Huomioita suomalaisen filosofian historiasta

**”Mielestäni olisi sekä tieteellemme että taiteellemme ja kirjallisuudellemme hyödyksi, jos ne germanilaiset, tarkemmin sanoen saksalaiset, ihanteet, jotka melkein yksinvaltaisesti ovat vallinneet sivistyksessämme, jossakin määrin antaisivat sijaa romanilaisille ihanteille, s. o., jos kirjailijamme ja tiedemiehemme enemmän kuin tähän asti kävisivät koulua romanilaisilla kulttuurialoilla, ja sen kautta omistaisivat itselleen ne ominaisuudet, joihin perustuu esimerkiksi ranskalaisen sivistyksen etevämyys. Tulevalta henkiseltä tuotannoltamme vaatisin siis esityksen suurempaa selvyyttä; muodon kiinteyttä; rakenteen sopusuhtaisuutta; ajatuksen suoraa selkeyttä ja sen ilmaisun aistikasta vilpittömyyttä; suurempaa keveyttä ja hilpeyttä, joskaan ei pintapuolisuutta, vakavienkin kysymysten käsittelemisessä; ja lopuksi jonkin verran vapauttavaa, humaania ironiaa yleisessä katsantotavassa.”**

(Yrjö Hirn 1905)

I

## SUOMALAISEN FILOSOFIAN HISTORIAN TUTKIMUS

Suomalaisen tai Suomen filosofian historiasta ei ole olemassa kokonaisuystystä. Sellaisessa systemaattisen tarkastelun tulisi alkaa Turun akatemian perustamisesta vuonna 1640, ja jossakin määrin huomiota pitäisi kiinnittää myös Ruotsin vallan ajan varhaisvaiheisiin, silloiseen opinkäyntiin ulkomailla ja Ruotsissa, sekä myös Agricolan aikaan reformaation Suomessa. Olisiko nimeksi sovelias *Suomen* tai *suomalaisen* filosofian historia, on tietoista harkintaa edellyttävä kysymys, sillä eihän Suomea sanan kansallisvaltioön viittavassa merkityksessä ollut olemassa ennen 1900-lukua, eikä suomalaisuus ollut osa kansallisvaltion ideologiaa. Toisaalta Suomessa oli ollut yliopisto filosofioineen jo miltei kolmen vuosisadan ajan ennen maan itsenäistymistä. Otsikon ongelmaa tulisi analysoida myös teoksen sisuksissa. Samoin pitäisi ottaa huomioon se, että Turun akatemian aikaan ”filosofian” suhde muihin oppialoihin oli toisenlainen kuin

modernin tutkimuksen ja erityistieteiden aikakaudella. Vaikka ”teoreettisen filosofian” (logiikka ja metafysiikka) ja ”käytännöllisen filosofian” (etiikka, politiikka, historia) oppituolit olivatkin olemassa (tämännimisinä vuodesta 1811 vuoteen 1830, jolloin virat yhdistettiin, ja erotettiin sitten uudelleen vuonna 1906), niin ne eivät aina olleet filosofisesti merkittävimmän toiminnan keskipisteessä.

Myös käsitys ’filosofiasta’, kuten yleensäkin tieteestä ja tutkimuksen arvosta, oli toinen kuin myöhemmin, erityistieteiden aikakaudella. Oppialojen rajat olivat matalat ja häilyvät. Urallaan etenevät professorit siirtyivät sujuvasti filosofisesta tiedekunnasta teologiseen tiedekuntaan ja aina piispoiksi saakka. Eurooppalaiset esimerkit kertovat puolestaan siitä, että ennen 1800-lukua suurin osa merkittävimmistä filosofeista toimi yliopistollisten instituutioiden ulkopuolella. Vasta 1700-luvun lopulta lähtien, kun yliopistot alkoivat kehittyä varsinaisiksi tutkimus- ja tiedeyliopistoiksi, myös filosofia muodostui siitä erkaantuneiden erityistieteiden tapaan selvästi rajattu ja määritelty akateeminen oppi-, tutkimus- ja koulutusala. Hegel oli jo professorifilosofi, mutta varsinkin monet ranskalaiset filosofit ovat työskennelleet yliopistojen ja akatemioiden ulkopuolella, ”kirjailija-kirjoittajina”, nykypäivänäkin. Toisaalta on otettava huomioon, että myös eräiden muiden oppialojen tai elämäntilanteiden filosofinen relevanssi on ollut suuri, toisinaan jopa suurempi kuin varsinaisen filosofian. Myös Keisarillisessa Aleksanterin yliopistossa filosofit usein kunnostautuivat tai olivat kunnostautuneet muulla kuin varsinaisella virka-alallaan.

Toinen ongelma koskee otsikon alkuosaa eli sitä mitä kuuluu ”suomalaiseen” tai ”Suomen” filosofiaan. On suhteellisen yksinkertaista sanoa, että suomalaisen filosofian historiaan voidaan lukea ne filosofit, jotka olivat syntyneet tai vaikuttivat Suomessa eli Ruotsin valtakunnan itäisessä osassa tai Ruotsin ja sitten Venäjän valtakuntaan kuuluneessa Suomen suuriruhtinaskunnassa ja lopulta itsenäisessä kansallisvaltiossa. Tällöin mukaan laskettaisiin myös muualla toimineet, mutta suomalaissyntyiset filosofit (esim. suomalaiset Upsalassa), ja toisaalta ne, jotka olivat syntyperältään ulkomaalaisia, mutta vaikuttivat Suomen maaperällä (esim. Turun akatemian ulkomaalaiset professorit). Paljon monimutkaisempi kysymys on sen sijaan se, mitä ’suomalaisuus’ tarkoitti ennen ”kansallisen heräämisen” aikaa tai mitä Suomi ja suomalaisuus *merkitsivät* Turun akatemian tai Aleksanterin yliopiston vuosisadoilla eläneille ihmisille säätyläisten eliiteissä ja oppineiden säädyssä tai rahvaan elämässä. Ja edelleen, mitä Suomi tai suomalaisuus todella *oli* Ruotsin- tai Venäjänvallan aikaan.

Suomen filosofian tai suomalaisen filosofian historia, jossa kansallisuuteen liittyviä kysymyksiä ei otettaisi huomioon, muodostuisi abstraktiksi ja umpinaiseksi esitykseksi filosofiyksilöiden ja ryhmittymien opinkappaleista. Vaikka useimmissa suomalaisen akateemisen filosofian puitteissa kirjoitetuista teoksista ja annetuista luennoista ei ole ollutkaan aiheena kansakunnan problematiikkaan liittyvät kysymykset, niin siltikään suomalaista akateemista filosofiaa – tai yliopistoa ja oppineiden elämää ylipäätään – ei tule tarkastella erillään monisyisistä ja -tasoisista kansallisista kytkennöistään. Vain näitä esille tuoden voidaan ymmärtää

**”Suomalaisissa arvostan suoraan sanoen kansaa, joka on urhoollisesti ja uskollisesti täyttänyt tehtävänsä vaikeissa elämänoloissa, antautunut mitä tarmokkaimmin kaikkiin nykyaikaisiin kulttuuririentoihin ja menestynyt niissä merkille pantavasti; minun täytyy vielä lisätä, että iloitsen sydämeistäni sikäläisestä tiiviistä yhteydenpidosta saksalaiseen hengenelämään ja saksan kieleen.”**

(Rudolf Eucken, *Lebenserinnerungen* 1921)

filosofiaa myös aikakautensa tuotteena. Tämän lisäksi Suomessa vaikuttaneet filosofiset opit ja ideat tulee hahmottaa eurooppalaista aate- ja poliittista taustansa vasten. Kaikki liittyy kaikkeen. Juuri siksi filosofian historian kirjoittajan tulisi olla työssään sekä laaja-alainen ja monipuolinen että valikoiva ja rajauksiin kykenevä.

### Olemassa olevaa tutkimusta

Vaikka suomalaisen filosofian historian kokonaisuus yhä odottaa tekijäänsä, niin rajoittuneempia esityksiä on toki olemassa. Edelleenkin relevantein lähdeosa Turun akatemian aikaan on Thiodolf Reinin *Filosofins studium vid Åbo Universitet* (1908).<sup>1</sup>

Vastaavaa Aleksanterin yliopiston ajan esitystä odotetaan edelleen, sillä pian jo neljäkymmentä vuotta sitten alkaneessa ja 21 niteeseen ehtineessä Suomen Tiedeseuran julkaisemassa sarjassa *The History of Learning and Science in Finland 1828–1918* filosofian osaa ei ole vielääkään ilmestynyt. Työn otti alunperin hoitaakseen sarjan toimituskunnan puheenjohtaja Georg Henrik von Wright. Hänen mukaansa yhdeksi esteeksi työn etenemiselle tuli se, että hän ei pystynyt saamaan käsiinsä merkittävän suomalaisfilosofi G. I. Hartmanin tärkeitä käsikirjoituksia. Ne olivat kulkeutuneet Venäjälle hänen oppilaansa Karl Sederholmin mukana, eikä niiden kohtalosta vallankumouksen jälkeisellä Venäjällä ollut tietoa. Sederholm oli Tuusulassa syntynyt filosofi ja teologi, joka siirtyi Venäjälle jo 1810-luvun alussa ja kuoli Moskovan lähellä Tulassa vuonna 1867. Vasta 1990-luvun alussa selvisi, että Moskovassa sijaitsevassa Venäjän valtiollisessa kirjastossa (ent. Lenin-kirjasto) on ”Fond Zedergolmov”, Sederholmin perhearkisto.<sup>2</sup> Tämä suomalaisen filosofian ja kulttuurihistorian tutkimuksen kannalta varsin arvokas kokoelma pitäisi saada nopeasti valokopioitua ja tutkijoiden käyttöön. Nyt Suomeen on saatu toimitettua vain heikkolaatuisia mikrofilmejä eräistä Hartmanin käsikirjoituksista.<sup>3</sup> Asialla on kiire, sillä nykyinen Venäjän valtiollinen kirjasto Sederholmin arkistoinen on huonossa

kunnossa ja vesi- ja viemäri vahinkojen alati uhkaama. Ehkä pelastusoperaatio antaisi uutta puhtia myös autonomian ajan suomalaisen filosofian historian kirjoittamiseen. Arkiston ensimmäisiä löytöjä on yhdessä von Wrightin kanssa esitellyt Vesa Oittinen.<sup>4</sup>

Materiaalisestikin olemassa oleva teos Suomen filosofian historiasta on usean kirjoittajan artikkeleista koostuva *Aate ja Maailemankuva* (1979), joka esittelee ”Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme”. Artikkeleissa keskitytään merkittäviin henkilöihin, kuten Chydeniukseen, Hartmaniin, Snellmaniin, Boliniin, Westermarckiin, Grotenfeltiin, Lagerborgiin ja Kailaan. Nimilista ei siis ole mitenkään kattava. Myös Oiva Ketosen *Oma maa* -teoksen Linkomiehen laitokseen kirjoittama *Filosofia ja psykologia Suomessa* (osa 10, 1961) tarjoaa suppean katsauksen liki 700-vuotiseen filosofian kehitykseen Suomessa.<sup>5</sup> (Ensimmäisessä, 1920-luvulla ilmestyneessä E. G. Palménin laitoksessa filosofiaa käsittelevää artikkelia ei vielä ole.) Samat tiedot kuin Ketosen artikkelista, ja huomattavan paljon muutakin filosofian kannalta kiintoisaa, löytää Matti Klingenin avustajineen kirjoittamasta kolmiosaisesta *Helsingin yliopiston historiasta* (1987–90).<sup>6</sup> Mielenkiintoinen kirjoitus on myös J. E. Salomaan katsaus Aleksanterin yliopiston Helsingin ajan alkuvuosikymmenten filosofisiin, käytännössä hegeliläisiin näkemyksiin teoksessa *Helsingin yliopiston alkuaikojta* (1928).<sup>7</sup> Esillä ovat Saksan ulkopuolisen maailman ensimmäisen hegeliläisen yliopiston filosofit eli 1820- ja 1830-luvun G. Palander, Fr. Bergbom, J. M. Sundwall, J. J. Tengström, J. H. Avellan, A. A. Laurell, ja G. F. Aminoff sekä lyhesti mainiten vuonna 1835 dosentiksi nimitetty nuori J. V. Snellman (1806–1881). Myös Reinin teoksen viimeiseen lukuun hegeliläiset ehtivät mukaan. Snellmanin 1830-luvun ”omapäisestä” hegeliläisyydestä on julkaistu myös poikkeuksellisen oppinut tutkielma, filosofi-kirjallisuustutkija E. N. Tigerstedtin *Ur Snellmans docentföreläsningar*.<sup>8</sup>

Suomalaisen filosofian historiaa on eräissä kirjoituksissaan esitellyt myös edesmennyt Tampereen yliopiston filosofian professori Raili Kauppi. Niistä kiinnostavin on ilmestynyt teoksessa *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, vol. 1: *Panoramas nationaux*. Artikkelin suomennos ja sen yhteydessä oleva bibliografia sisältyvät Ismo Koskisen ja Jari Palomäen toimittamien Kaupin teosten osaan *Filosofia coincidentia oppositorum*.<sup>9</sup> Siinä on julkaistu myös lyhyt, alun perin englanninkielinen hakusana-artikkeli *Filosofia suuntauksia Suomessa* sekä Suomen Unesco-toimikunnalle laadittu lyhyt selvitys filosofisista tendensseistä 1900-luvun Suomessa ja alun perin esitelmänä pidetty *Päälinjoja Suomen filosofiassa* (1992). Edellisiä uudempia ulkomaalaisille lukijoille suunnattu esitys on norjalaisen (*sic!*) Dagfinn Føllesdalin kirjoittama 13-sivuinen Suomea käsittelevä jakso yli 800-sivuisessa Unescon ja Gallimardin kustantamassa teoksessa *La philosophie en Europe* (toim. Raymond Klibansky ja David Pears; 1993). Hän on kirjoittanut Skandinaviaa koskevat hakusanat myös eräisiin englanninkielisiin ensyklopedioihin.<sup>10</sup> Føllesdalin tekstissä on virheitä ja epätarkkuuksia, eikä se vastaa ranskalaisen teoksen tavoitetta pohtia filosofian kansallista roolia ja eurooppalaista identiteettiä. Artikkelin onkin lähinnä luettelo toisen maailmansodan jälkeisessä akateemisessa filosofiassa tietyillä kriteereillä

pätevöityneistä henkilöistä. Miksi Suomen osuuteen ei ole pyydytty pätevää kirjoittajaa Suomesta vai onko tällainen kieltäytynyt tehtävästä ja se on siksi luisunut ahkeralle norjalaisen filosofian nykyklassikolle?

Klassikoksi myös muodostuneessa ranskalaisessa *Que sais-je?* -sarjassa on ilmestynyt Kierkegaard- ja Comenius-tutkija Olivier Cauly'n *Les Philosophies scandinaves*, jossa luodaan historiallisen katsaus lähinnä tanskalaisiin ja ruotsalaisiin, mutta jossakin määrin myös suomalaisella ja norjalaisella maaperällä esiintyneisiin filosofisiin tendensseihin 1600-luvulta nykypäivään.<sup>11</sup> Teoksen esittelytekstissä todetaan sekavasti, ”että huolimatta eräistä merkittävästä filosofeista (Kierkegaard, omana aikanamme Hintikka ja Elster), ei ole mahdollista puhua yhtenäisestä skandinaavisesta filosofisesta perinteestä.” Liekö niinkin, että ranskalaisten skandinaavista filosofiaa kohtaan tuntemaan kiinnostuksen lähtökohtana on paitsi Kierkegaard ja Hintikka myös itse Descartes ja hänen kova kohtalonsa kuningatar Kristiinan hovifilosofina?

Viimeisin kotimainen yleisesitys suomalaisen filosofian historiasta on Ilkka Niiniluodon laatima puolensataavuinen *Katsaus filosofiaan Suomessa*, joka ilmestyi Svante Nordinin *Filosofian historian* (1999) liitteenä. Kysymys on lähinnä bibliografisia tietoja tarjoavasta historiikista, ei varsinaisesta filosofian historiasta teoreettisesti perusteltuine ja orientoituneine analyyseineen. Myös yliopistofilosofian historialliset yhteydet jäävät huomiotta. Vaikka Niiniluoto aloittaa esityksensä katolisuuden ajalta, niin pääpaino on 1900-luvussa ja varsinkin analyyttisessä filosofiassa, Eino Kailassa ja G. H. von Wrightissa. Samainen kirjoitus on julkaistu lähes sellaisenaan myös *Suomen tieteen historian* toisessa osassa (2000), joka sisältää humanististen ja yhteiskuntatieteiden alakohtaiset historiat 1880-luvulta 1900-luvun loppuun.<sup>12</sup> On harmi, että Niiniluodolla ei ole ollut mahdollisuutta syventää katsaustaan alkuperäisestä. Nordinin yhteydessä vielä hyväksyttävä pintapuolisuus ja historiallinen kapeus muodostuvat ongelmaksi mahdollisesti vuosikymmenien mittaiseen käyttöön tarkoitettussa tieteen historian suurteoksessa.

Filosofianhistoriallisesti kiinnostavia osuuksia sisältyy myös *Suomen tieteen historian* ensimmäiseen osaan (2001), jossa tarkastellaan Suomessa harjoitetun tieteellisen opetuksen ja tutkimuksen vaiheita keskiajasta 1880-luvulle. Filosofian historia tulee esille osana muuta esitystä, mikä onkin asianmukaista. Ongelmallista on se, että kirjoittajat – Jussi Nuorteva, Päiviö Tommila ja Markku Heikkilä – ovat kyllä tieteenhistoriallisesti ansioituneita kirjoittajia, mutta eivät kuitenkaan kaikkien käsittelemiensä oppialojen asiantuntijoita. Filosofia ja moni muukin tiede olisi ansainnut kirjoittajakseen kyseisen tieteen historian spesialistin. *Suomen tieteen historiasta* näkyy, että tällaista asiantunteumusta ei ole ollut tarjolla tai sitä ei ole käytetty. Esimerkistä käy juuri filosofia. Niiniluoto on monipuolinen filosofi, mutta ei kuitenkaan varsinaisen oppihistorioitsija, joka voisi esityksessään nojata paitsi muiden töihin myös omiin tutkimuksiinsa. Päiviö Tommila on puolestaan historioitsija (vaikkakaan ei oppihistorioitsija), mutta ei ammattifilosofi. Hän yrittää selvittää filosofisesta aiheestaan ”Kantilaisuudesta hegeliläisyyteen” luettelemalla joukon muiden tekemään tutkimukseen perustuvia tietoja. Omakohtainen suhde

suomalaiseen filosofiaan olisi syventänyt esitystä. Tarjolla olisikin ollut päteviä asiantuntijoita, kuten esimerkiksi Vesa Oittinen. Sama ignoranssin ongelma koskee hegeliläisyyttä ja Snellmania käsittelevää jaksoa. Sen kirjoittaja Raimo Savolainen on hallintohistorioitsija ja Snellmanin *Koottujen teosten* toimittaja, mutta ei kuitenkaan Snellmanin filosofiaan käsittelevä esitys on pettymys, kuten monen muunkin tieteenalan esitys. Teos toistaa liiaksi vanhoja ja muiden kuin kirjoittajien omiin tutkimuksiin perustuvia näkemyksiä. Lopputulos olisikin ollut huomattavasti pa-

Kaiken kaikkiaan *Suomen tieteen historian* akateemista filosofiaa käsittelevä esitys on pettymys, kuten monen muunkin tieteenalan esitys. Teos toistaa liiaksi vanhoja ja muiden kuin kirjoittajien omiin tutkimuksiin perustuvia näkemyksiä. Lopputulos olisikin ollut huomattavasti pa-

**»Tärkeä Suomen filosofian historian lähde-teos on Niiniluodon ja Juha Mannisen toimittama *Filosofisen Yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925* (SFY, 1996). Th. Reinin aloitteesta perustetun SFY:n ensimmäisen 50 vuoden pöytäkirjoihin sisältyy runsaasti mielenkiintoista tietoa yhdistyksen kokouksesitelmistä ja niiden pohjalta käydyistä keskusteluista.»**

rempi, jos esitys olisi perustunut uuteen tutkimukseen ja todelliseen oppihistorialliseen asiantuntemukseen. Niin kauan kuin näihin ei todella panosteta aina perusopinnoista alkaen, eivät vastaisetkaan Suomen tieteen historiat voi ylittää kuin korkeintaan keskinkertaisiin tuloksiin.

Tärkeä Suomen filosofian historian lähde-teos on Niiniluodon ja Juha Mannisen toimittama *Filosofisen Yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925* (SFY, 1996). Th. Reinin aloitteesta perustetun SFY:n ensimmäisen 50 vuoden pöytäkirjoihin sisältyy runsaasti mielenkiintoista tietoa yhdistyksen kokouksesitelmistä ja niiden pohjalta käydyistä keskusteluista. Samassa niteessä on myös Juha Mannisen kirjoittama katsaus SFY:n ensimmäiseen puolivuosisataan. Yhdistyksen 75-vuotishistoriikin kirjoitti Kalle Sorainen.<sup>13</sup> Huomionarvoinen on myös Arvi Grotenfeltin kirjoitus *Thiodolf Rein Filosofisessa yhdistyksessä* ja muistopuhe Reinistä.<sup>14</sup>

Suomalaisen 1900-luvun kulttuurifilosofian historiaa tarkastelee Mikko Salmela väitöskirjassaan *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (1998).<sup>15</sup> Se keskittyy professorikuusikkoon Westermarck, Kaila, Salomaa, Ahlman, Krohn ja von Wright, kun taas Jaakko Hintikan aiheena on subjektiivisia korostuksia sisältävässä artikkelissaan *Philosophy in Finland since 1945* koko suomalainen filosofia toisen maailmansodan päättymisestä 1970-luvun lopulle.<sup>16</sup> Luonnollisestikin painopiste on tuona ajanjaksona valta-aseman saavuttaneessa analyyttisessä filosofiassa. Suomen kielellä on luettavissa Hintikan artikkeli *Filosofinen ja mietekirjallisuus*, joka on ilmestynyt tähän saakka korkeatasoisimmassa



Suomen kirjallisuushistoriassa eli Matti Kuusen toimittamassa *Suomen kirjallisuudessa* (osa seitsemän, 1968). Mikäli toiminnan mies Hintikka olisi jatkanut oppihistorian alalla, niin tuskinpa enää tarvitsisi haikailla Suomen filosofian historian kokonaisuutensa perään!

Edelleen myös Eino Kailan alun ulkomaalaiselle yleisölle kirjoittama satasivuinen kirjanen *Kolmesataa vuotta suomalaista yliopistoelämää* (suom. 1940) sisältää omintakeisia hahmotuksia, persoonallisia kannanottoja ja kiteytyksiä. Aivan vailla totuuspohjaa ei liene Kailan väite, että hegeliläisyys oli eräänlaista uskontoa.<sup>17</sup>

Väitöskirjoilla on merkittävä asema Suomen filosofian historian tutkimuksessa, vaikka suomalaisessa filosofiassa ei olekaan painotettu tätä aihepiiriä. Osa tutkijoista tulee oppihistorian puolelta. Turun akatemian filosofisia tendenssejä perustamisesta isonvihan aikaan kuvaa Maija Kallinen väitöskirjassaan *Natural Philosophy at the Academy of Turku 1640–1713* (1995).<sup>18</sup> Teos on yleisemminkin valaiseva esitys tuon ajan tieteestä ja yliopistosta. Turun akatemiaa edeltäviä aikoja esittelee teologi ja oppihistorioitsija Jussi Nuorteva väitöskirjassaan *Suomalaisten opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista 1640* (1997).<sup>19</sup> Sen jatkoksi kannattaa lukea Eino E. Suolahden pian 60 vuoden takainen väitöskirja *Opinkäynti ja sen aiheuttama säätykierto Suomen porvariston keskuudessa 1600-luvulla* (1946).<sup>20</sup> Viime vuosien opinnäytteistä huomiota ansaitsevat myös Vesa Oittisen puolustama väitöskirja G. I. Hartmanista, *Der Akt als Fundamental des Bewusstseins? Zur Differenz zwischen G. I. Hartman und nachkantischer Transzendentalphilosophie* (1996) ja Terhi Pursiaisen *Sigfridus Aronus Forsius. Pohjoismaisen renessanssin astronomi ja luonnonfilosofi* (1997).<sup>21</sup> Hyviä lisä tutkimukseen ovat Oittisen artikkeli *Suomen ensimmäiset kantilaiset* ja Pursiaisen *Sigfridus Aronus Forsius luonnonfilosofina* kumpikin *Ajatuksen* niteessä 56 (1999). Tämän vuosikirjan muissakin niteissä on ilmestynyt Suomen filosofian historian kannalta relevantteja kirjoituksia, kuten myös kahdessa suomalaisen kulttuurihistorian merkittävimmissä aikakauslehdessä, vuodesta 1876 ilmestyneessä *Finsk Tidsskrift*issä ja vuonna 1880 perustetussa *Valvojassa*. Kallisen, Nuortevan, Oittisen ja Pursiaisen väitöskirjojen lisäksi Kari Väyrysen puolustama *Der Prozeß der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus* (1992) on lukemisen väärti.<sup>22</sup> Pätevän täydennyksen tutkimukseen tuo edellä mainittu von Wrightin ja Oittisen yhteinen Hartmanin ja Sederholmin käsikirjoituksiin liittyvä hanke.<sup>23</sup>

Suomalaisen filosofian historian kannalta informatiivista luettavaa ovat myös tutkimukset Snellmanista ja Wilhelm Bolinista. Edelleenkin ohittamaton tutkimus Snellmanista on Reinin kaksiosainen ja tuhatsivuinen järkäle *Johan Vilhelm Snellmanin elämä* (1. p. suom. ja ruots. 1895 ja 1899), eikä J. E. Salomaankaan teos *J. V. Snellman. Elämä ja filosofia* (1944) mitään makulointiin joutavaa tavaraa ole.<sup>24</sup> Samoin myös Heikki Lehmuston neljään Snellman-kirjaan sisältyy paljon mielenkiintoista tietoa, kuten uudemmissa tutkimuksista esimerkiksi kirjallisuudentutkija Pertti Karkaman tutkimukseen Snellmanin kirjallisuuspolitiikasta.<sup>25</sup> Systemaattisen luettelon Snellman-kirjallisuudesta (1881–1981) on julkaissut Juha Manninen teoksessaan *Miten tulkita J. V. Snellmania?* (1987).<sup>26</sup> Uutta ja vanhaa tutkimustietoa sisältyy runsaasti 1990-luvulla julkaistun *Samlade*

*arbeten*in kahteentoista osaan. Niiden pohjalta tehdystä 24-osaisesta, vuonna 2004 valmistuvaksi ilmoitetusta *Kootuista teoksista* (2000–) hyödyllinen selitysosasto puuttuu. Tätä kirjoitettaessa on painosta juuri tullut osa 15.

Saksalais-ruotsalaista syntyperää olevasta ja Pietarin lähistöllä syntyneestä Bolinista ovat kirjoittaneet mm. Juha Manninen, Georg Gimpl, Jyrki Uusitalo ja Jyrki Käkönen.<sup>27</sup> Viime mainitun artikkeli on ilmestynyt suomalaisen valtiolisen ajattelun ja valtio-opin historiaa esittelevässä teoksessa *Valtio ja yhteiskunta* (1983), johon sisältyy myös muita filosofian kannalta huomionarvoisia kirjoituksia, kuten Hannu Nurmen katsaus valtio-oppiin Turun akatemiassa ja Käkösen kirjoitus liberaaleja valistusoppeja kannattaneesta Anders Chydeniuksesta.<sup>28</sup> Suomalaisen liberalismiin historian kannalta kiehtova hahmo on myös filosofiassa väitellyt, sittemmin tarmokkaana *Viborg*-lehden päätoimittajana mainetta saanut Carl Immanuel Qvist. Nuoren Qvistin ja hänen feuerbachilaisen toveripiirinsä on nostanut esille Mikko Juva filosofisestikin virittyneessä historian väitöskirjassaan *Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869* (1950).<sup>29</sup> Fennomaanien ja liberaalien maailmankuvien mielenkiintoisen vertailun esittää Matti Klinge artikkelissaan *Kansanvalistus vai taideteollisuus?* Klingen, Risto Alapuron ja Matti Kuusen toimituksessa *Maailmankuvan muutos tutkimuksen kohteena* (1977).<sup>30</sup> Teokseen sisältyy muitakin kirjoituksia, jotka valaisevat suomalaisen filosofian aatteellisyhteiskunnallisia konteksteja.

Teoksesta *Suomalaisen sosiologian juuret* (1973) kannattaa huomata varsinkin Elina Haavio-Mannilan ja Erik Alldartin kirjoittamat osuudet sosiologian historian kannalta merkittävistä suomalaisista filosofeista (mm. Westermarck ja Rolf Lagerborg).<sup>31</sup> Antoisa on myös Antti Eskolan, Seppo Toiviaisen, Matti Alestalon ja Risto Alapuron yhteisartikkeli, joka johdattelee lukijaa marxilaisen tutkimuksen ja myös filosofian suomalaiseen historiaan. Jostakin syystä tämä pätevä esitys on jätetty pois nimellä *Suomalaisen sosiologian historia* ilmestyneestä myöhemmästä painoksesta (1992). Edellisten lisäksi suomalaisen filosofian historian kannalta mielenkiintoista luettavaa sisältyy kaikkiin kolmeen Suomen kulttuurihistorian yleisesitykseen.<sup>32</sup> Varsinkin 1980-luvulla ilmestyneen *Suomen kulttuurihistoria I–III:n* aate- ja oppihistorialliset artikkelit on syytä noteerata filosofian harastajien keskuudessa.

Filosofista vetoa voimaa täysin vailla ei ole myöskään 1800-luvun loppupuolen ja 1900-luvun alkupuolen suomalaista tolstoilaisuutta käsittelevä Armo Nokkalan teologian väitöskirja *Tolstoilaisuus Suomessa* (1958).<sup>33</sup> Vastaavat kokonaisuudet suomalaisesta marxilaisuudesta ja nietscheläisyydestä olisivat paikallaan, semminkin kun molemmilla suuntauksilla on takanaan jo satavuotinen suomalainen menneisyys. Nämä tutkimukset olisi hyvä aloittaa kattavien bibliografioiden laatimisesta. Sama pätee luonnollisestikin Suomen filosofian historiaan ja sitä koskevaan tutkimukseen. Pitkään onkin ollut luvassa luettelo Suomen filosofien kirjallisesta toiminnasta Reinin ajoista nykypäivään. Niiniluoto ilmoittaa lähdetietonaan teoksen *Philosophy in Finland. A Bibliography*, jonka julkaisija on Suomen Filosofinen Yhdistys.<sup>34</sup> Muotoilu on hieman harhaanjohtava, sillä mainittua teosta ei ole ilmestynyt talveen 2004 mennessä.

Kaikkein ahkerimmin suomalaisen filosofian historiasta

on kirjoittanut Oulun yliopiston oppi- ja aatehistorian professori Juha Manninen. Hänen lukuisten julkaisujensa painopiste on ollut 1800-luvussa. Omaan tutkimustyöhön perustuu muun muassa laaja ja perusteellinen essee ”... se voitti itselleen vain sivistyksen voitot” – Suomen hegeliläisyyden perusteet Mannisen ja Ilkka Patoluodon toimittamassa teoksessa *Hyöty, sivistys ja kansakunta* (1986). Latinan-taitoinen Manninen pystyy välittämään lukijoilleen myös Aleksanterin yliopistossa kirjoitettujen filosofian väitöskirjojen sisältöä. Niistä suurempi osahan oli kirjoitettu tällä uroiden kielellä. *Hyöty, sivistys ja kansakunta* sisältää myös muita suomalaisen filosofian historian kannalta relevantteja

**»Pahemmin liioittelematta voi sanoa, että Manninen ja Klinge ovat olleet sitten Reinin ja Salomaan kaksi merkittävintä suomalaisen filosofian oppihistorioitsijaa, vaikka Klinge ei olekaan töissään keskittynyt filosofiaan. Myös Mannisen tutkimukset ovat viime vuosina avautuneet filosofiasta muiden akateemisten ja yhteiskunnallisten kirjoittajien ja tendenssien suuntaan sekä ajallisesti 1800-luvusta 1700-luvun maailmaan.»**

kirjoituksia, kuten Simo Knuuttilan ja Ilkka Niiniluodon artikkelin Baconin tulosta Suomeen, Patoluodon hyötyajattelusta 1700-luvun Ruotsin valtakunnassa sekä Ilpo Tiitisen luonnotieteiden ja runouden suhteita tähyilevän kirjoituksen.<sup>35</sup>

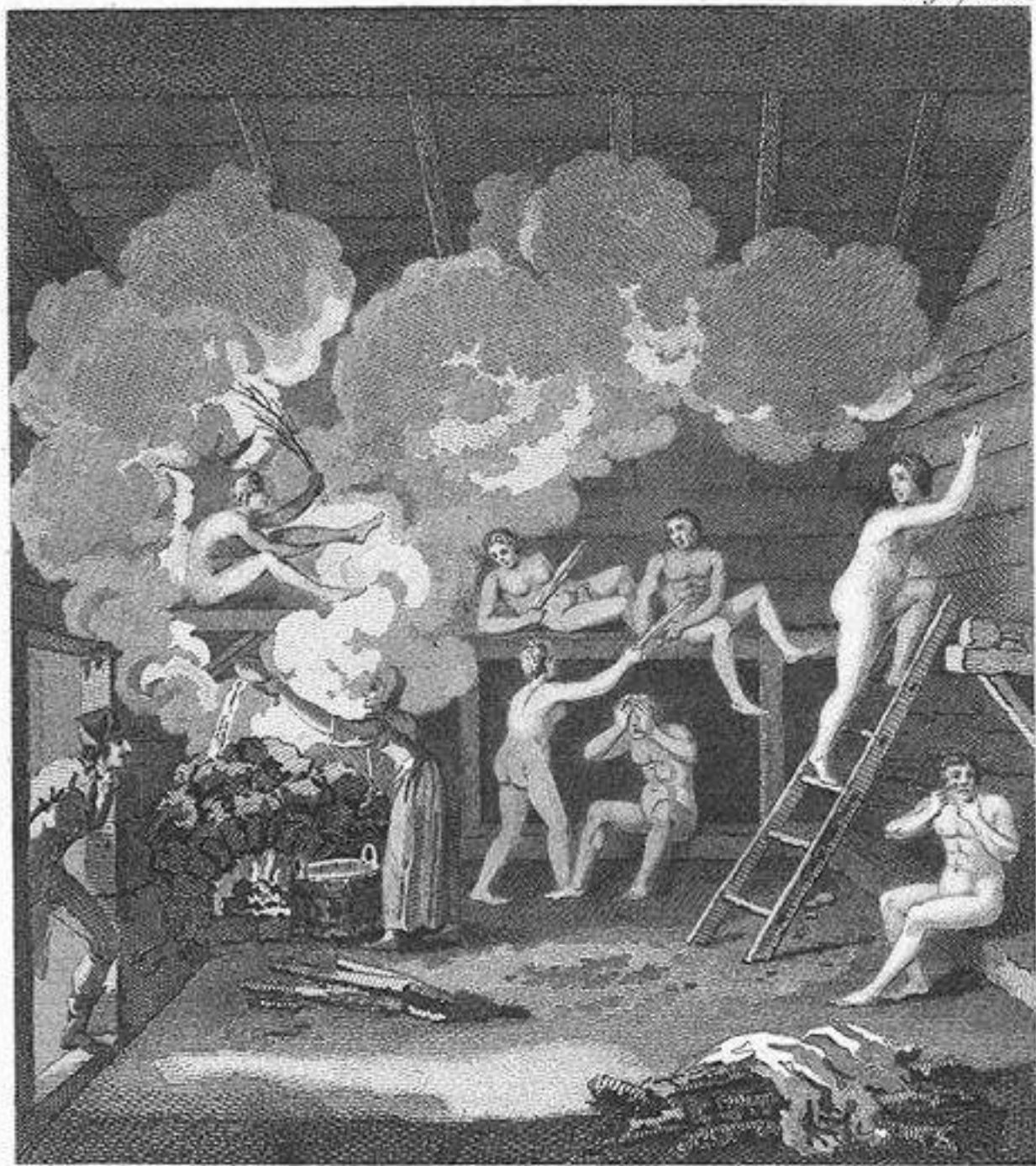
Mainitussa työssään hegeliläisyydestä Manninen tuo esille myös hegeliläisyyden kriitikot Qvistin, Bolinin ja J. J. F. Peranderin. Kaksi viime mainittua ryhtyi yhdessä Reinin kanssa kilpailuun Snellmanilta vapautuneesta filosofian professuurista. Fennomaanien junttatoimin virkaan valittiin vuonna 1869 Rein. Bolin nimitettiin filosofian henkilökohtaiseksi ylimääräiseksi professoriksi 1870 ja Perander vuonna 1879.<sup>36</sup> Mainitun viranhauan käänneet on Manninen kuvannut artikkelissaan *Idealismi ja materialismi konsistorin vaakakupissa* kokoelmassaan *Dialektiikan ydin* (1987).<sup>37</sup> Teos sisältää myös muita Suomen filosofian historiaan keskittyviä artikkeleita, kuten suomalaisten ensi kosketuksia 1840-luvun eurooppalaiseen vasemmistoradikalismiin hahmottavan kirjoituksen *Marx ja Väinämöisen soitto*.

Mannisen ohella suomalaisen filosofian historian kirjoituksen kannalta merkittäväksi tutkijaksi voidaan nostaa historian professori Matti Klinge. Hänen monipuolisessa tutkimustyössään suomalaisen akateemisen filosofian vaiheet Turun akatemiassa ja Aleksanterin yliopistossa on asetettu laajempiin suomalaisiin ja eurooppalaisiin yhteyksiinsä. Klinge on myös avannut filosofiakonseptiota roomalaisperäisen ja galliaanisen moraali- ja kansalaisfilosofian suuntaan. Viimeistään Klingen jo viidenteen osaan ehtineistä *Päivä-*

*kirjoista* (1999–) käy selväksi, että hänelle ”ensimmäinen filosofia” on sivistysporvarin moraalifilosofiaa laajassa merkityksessä, ei metafysiikkaa saati gnoseologiaa tai logiikkaa. Tulevilla suomalaisen filosofian historian kirjoittajilla onkin opittavaa assosiaatiokyvyssään vailla vertaa olevan historioitsija Klingen tulkinnoista ja mielipiteistä. Niihin perehtymisen voi aloittaa esimerkiksi esseestä *Suomen ja Ruotsin 1800-luvun yliopistolaitoksen ja kulttuuri-ilmapiiirin vertailu*. Se sisältyy ”nuoren Klingen” mitä merkittävimpään teokseen *Bernadotten ja Leninin välissä* (1975).<sup>38</sup> Artikkelin luettuaan on voinut oppia paljon sekä autonomian ajan suomalaisesta filosofiasta että sen yhteyksistä tuon ajan poliittis-yhteiskunnallisiin konteksteihin. Samalla on selvinnyt, mitä kaikkea liittyy siihen myös Reinin, Salomaan, Mannisen, ym. esille tuomaan tosiasiaan, että hegeliläisyys valtasi Aleksanterin yliopiston heti 1830-luvulla. Ruotsissahan hegeliläisyys ei moista asemaa saavuttanut, eikä yliopistokaan sijainnut siellä pääkaupungissa, vieläpä sen mitä keskeisimmällä paikalla monumentaalisissa uudisrakennuksissaan.

Pahemmin liioittelematta voi sanoa, että Manninen ja Klinge ovat olleet sitten Reinin ja Salomaan kaksi merkittävintä suomalaisen filosofian oppihistorioitsijaa, vaikka Klinge ei olekaan töissään keskittynyt filosofiaan. Myös Mannisen tutkimukset ovat viime vuosina avautuneet filosofiasta muiden akateemisten ja yhteiskunnallisten kirjoittajien ja tendenssien suuntaan sekä ajallisesti 1800-luvusta 1700-luvun maailmaan. Tämän todentaa vuonna 2000 ilmestynyt teos *Valistus ja kansallinen identiteetti* sekä artikkelit 1700-luvun loppupuolella vaikuttaneesta suomalaissyntyisestä mutta Ruotsissa ja ulkomailla toimineesta Johan Arckenholtzista ja myös Mannisen toimittama *Porthanin monet kasvot* (2000).<sup>39</sup> Muutenkin kuin filosofian historian kannalta relevantti teos on vuonna 2003 alustavana versiona ilmestynyt *Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa*.<sup>40</sup>

Kiinnitän seuraavassa huomiota lähinnä viime mainitun teoksen eräisiin teemoihin.<sup>41</sup> Muiden Mannisen töiden resensiot on siirrettävä myöhempään ajankohtaan, kuten myös katsahdus käsillä olevaa kirjoitusta laadittaessa vielä painossa olleeseen Klingen *Poliittiseen Runebergiin*. Arckenholtzin, Porthanin, Tengströmin ja Runebergin välillä on kiintoisia yhteyksiä ja kosketuskohtia, jotka ansaitsevat filosofian harrastajienkin huomiota. Kannattaa muistaa, että heti Runebergin syntymän helmikuisen 200-vuotisjuhlan jälkeen tulee maaliskuussa kuluneeksi samat 200 vuotta siitä hetkestä, kun Auran valistuksen Samuel Johnson ja David Hume, Henrik Gabriel Porthan, siirtyi ajasta ikuisuuteen.



*Bain Finlançois.*

## VALTIOSTA YHTEISKUNTAAN: TENGSTROMISTÄ SNELLMANIIN JA PERANDERIIN

”Uskon nimittäin vankkumattomasti, että vireän toiminnan kannalta on hyödyllistä, mutta myös vaikeaa vapautua hieman saksalaisen skolastiikan pakkopaidasta. Eikä mikään keino ole tähän tarkoitukseen tehokkaampi kuin jonkun ranskalaisen teoretikon kirjoituksiin tutustuminen.”

(J. V. Snellman J. J. Tengströmille 12. syyskuuta 1844)

### Oppi valtiosta

Juha Mannisen *Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa* on muutenkin kuin suomalaisen akateemisen filosofian historian kannalta mielenkiintoinen teos, vaikka tämän 150-sivuisen esityksen aiheena ovat filosofian professori Johan Jakob Tengströmin (1787–1858) Aleksanterin yliopistossa todennäköisesti lukuvuonna 1830–31 pitämät luennot Hegelin *Oikeusfilosofiasta*. Mannisen mukaan Tengström oli Suomessa ensimmäinen, joka esitti modernin, *hegeliläisen* tulkinnan valtiosta. Kunnia tästä ei siis kuulu Snellmanille ja hänen *Läran om statenilleen* (1842; julk. suom. nimillä *Oppi valtiosta* ja *Valtio-oppi*). Tengströmin mukaan valtio oli kansakunnan historiasta kumpuavan ”yleisen eettisen tahdon” ilmaus:

”Valtio edellyttää luonnollisen eettisen tahdon eli kasvatuksen kautta synnytetyn eettisyyden sellaisena kuin se vallitsee perheessä; se edellyttää edelleen, että yksilö käsittää yksityisetunsa jossakin tietystä määrin yhteenkuuluviksi yleisen edun kanssa... Tämä yleinen eettinen tahto ilmenee valtion laeissa ja valtiojärjestyksessä [*statens lagar och författningar*], ja niin pian kuin kansakunta [*en nation*] on tullut tietoiseksi itsestään, se etenee heti sellaisen asettamiseen.”<sup>42</sup>

Siteerattu kohta ei ole itse Tengströmin kynästä, vaan nuoren Johan Philip Palménin (1811–96) laatimista Tengströmin *Oikeusfilosofian* luentojen muistiinpanoista *Anteckningar i statsvetenskap under J. J. Tengströms föreläsningar*. Näistä luennoista ei ollut tietoa ennen kuin Mannisen ”eräs oppilas” havaitsi Palménin merkinnät luetteloidessaan vanhojen luentomuistiinpanojen käsikirjoituksia.<sup>43</sup> Manninen ei kerro, kuka tuo löydön tehnyt oppilas on, joten kiitokselle ei löydy osoitetta.<sup>44</sup> Kiitos on paikallaan, sillä Mannisen mukaan löytö on merkittävä. Se luo uutta valoa suomalaisen hegeliläisyyden ja siihen liittyvän valtiokonseption historiaan. Kysymys ei siis ole vain filosofisesti mielenkiintoisesta asiasta. Osmo Jussilan merkittävään teokseen *Maakunnasta valtioksi* (1987) viitaten Manninen esittää, että luentojen perusteella Tengström tulee lukea Suomen valtiollisuuden aatteen pioneerien, Adolf Ivar Arwidssonin, Israel Hwasserin, Johan Jakob Nordströmin ja J. V. Snellmanin joukkoon. Jussilan mielenkiintoisen tutkimuksen pääargumenttihan on, että ymmärrys Suomen valtiollisuudesta

**”Kansa seiso! loitonpana korven rajassa, maalauksellisena, ikäänkuin taitavan teatterinjohtajan kädellä järjestettynä statistiryhmänä, sillä aikaa kuin maan sivistynyt sääty ylioppilaineen (niitä oli nyt jo naisissakin), maistereineen, tohtoreineen, opettajineen, lomakursseineen, isänmaallisine suurmiehineen ja kansallisine kulttuurimuistoinen etualalla teutaro! deklamoitsi, ojenteli käsiään, osoitti vuoroin vettä, vuoroin rantaa ja lauloi paljastetuin päin Runebergin Maamme-laulua.”**

(Eino Leino, *Tuomas Vitikka* 1906)

muuna kuin hallitsijan ”finanssivaltiona” (verotus, keskushallinto) kehittyi vasta Porvoon maapäivien jälkeisinä vuosikymmeninä.<sup>45</sup> Hwasser esimerkiksi formuloi 30 vuotta Porvoon tapahtumien jälkeen, että Ruotsista mentaalisesti emansipoitunut Suomen kansa oli valtiopäivillä tehnyt Venäjän keisarin kanssa sopimuksen, jolla keisari tunnustettiin hallitsevaksi suuriruhtinaaksi ja Suomi sai vakuutuksen ”tehdä itsestään valtio”.<sup>46</sup> Hwasserin mukaan Ruotsin luopuminen intresseistään Suomen suhteen oli hyvä asia kummallekin maalle. Positiivinen suhtautuminen kruununprinssi Kaarle Juhanan ja Aleksanteri I:n Turussa syksyllä 1812 käymiin neuvotteluihin, joilla Suomi lopullisesti laskettiin Venäjän etupiiriin, ei tietenkään ollut kaikkien mieleen. Syntyi debatti, johon osallistui suomalaisemigranteista Arwidsson (nimimerkeillä Pekka Kuoharinen ja Olli Kekäläinen) sekä Suomen puolella vielä tuolloin oikeustieteen professorina vaikuttanut ja Lauantaiseuraan Tengströmin ja Snellmanin tapaan kuulunut J. J. Nordström.<sup>47</sup>

Klinge on esittänyt, että Nordström jopa olisi ollut Olli Kekäläisen nimimerkin takana.<sup>48</sup> Ainakin Nordström esitti vuoden 1836 ja varsinkin vuoden 1842 valtio-opillisilla luennoillaan vankat teoreettiset perustelut, jotka ovat yhtä ”Olli Kekäläisen” kirjoituksessa esitettyjen näkemysten kanssa: Venäjä oli Porvoossa sitoutunut tulevaisuudessakin noudattamaan Suomelle antamia lupauksia ja Suomella oli oikeus sisäiseen itsenäisyyteensä.<sup>49</sup> Kuten Jussila toteaa, varsinkin Nordströmin vuoden 1842 luennot herättivät suurta huomiota Suomen pienissä piireissä: ”Tiukan asiallista juristi Nordströmiä ei voitu leimata haaveelliseksi [kuten Hwasseria] ja kun hän julisti yliopiston katederista täsmällisin juridisin käsittein sanomaa: Suomi on perustuslaillinen valtio, realiunionissa Venäjän kanssa, niin täytyihän sen noissa oloissa kuulostaa sensaatiomaiselta. Mutta vaikea sitä



myöskin oli olla uskomatta.”<sup>50</sup> Vallitseva käsitys vielä 1840-luvun alussa näet oli, että Suomi oli Venäjän maakunta.

Myös Jussila nimeää Tengströmin ensimmäiseksi uuden ja orgaanisen valtiokäsityksen edustajaksi.<sup>51</sup> Tätä hän perusteleen viittaamalla Tengströmin *Aura*-albumissa julkaistuu tunnettuun kirjoitukseen *Om Några Hinder för Finlands Litteratur ock Cultur* (1817 ja 1818; suom. *Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä*, 1929): ”Tengströmin valtio ei ollut enää pelkkä ’hallituslaitos’ vaan siinä olivat kaikki osat yhdessä: hallitus, virkamiehet ja kansa edistämässä, ei yksityistä etua, vaan kaikille yhteisiä korkeampia päämääriä. – Nyt ’maa’ ’maapävineen’ ja ’valtiolaitos’ hallintokoneistoinen yhtyivät.”<sup>52</sup> Palménin muistiinpanot tuovat lisävalaistusta Tengströmin orgaaniseen valtiokonseptioon ja erityisesti hänen näkemykseensä Suomen valtiollisuuden muusta kuin sopimuksenvaraisesta perustasta. *Aura*-albumissa esille tullut ”orgaaninen” valtiokäsitys ei vielä voinut perustua Hegelin *Oikeusfilosofiaan*, sillä sen ensimmäinen painos ilmestyi vasta vuonna 1821. Manninen arveleekin, että *Aura*-albumin kirjoituksen taustalla vaikuttivat Fichte ja Höijer.<sup>53</sup> Toisaalta voi huomata, että myöhemmissä *Oikeusfilosofian* luennoissa ei ole samanlaista kirjallis-kulttuurista painotusta kuin *Aura*-albumin kirjoituksessa, joka otsikonkin mukaan tarkastelee suomalaista kirjallisuutta ja kulttuuria. Tuleville virkamiehille suunnatuissa luennoissa tällaiset yhteiskunnan ”toisarvoisemmat” ulottuvuudet luonnollisestikin jäivät taka-alalle. Tengströmin luennoilla he oppivat ennen muuta sen, että valtiollisuuden perusta oli maan vanhoissa tavoissa ja traditioissa ei kovin tulkinnanvaraisessa Porvoon maapäivien aktissa keisarin ja säätyjen välillä.

Palménin luentomuistiinpanot ovat uusi osoitus, että Snellmanin *Läran om staten* ei ilmestynyt tyhjästä, vaan taustalla oli filosofian professori Tengströmin jo yli vuosikymmenen kestänyt opetustyö yliopiston katederissa. Mannisen mukaan Tengström oli luennoissaan *Oikeusfilosofia* ”Snellmanin menestyksekkäs opas aiheeseen”<sup>54</sup>. Hänen luennoillaan kävi Snellmanin lisäksi myös muita tulevia Suomen valtiollisuuden eteen toimineita miehiä, kuten isänmaallisista puheistaan myöhemmin ylistetyt Fredrik Cygnaeus (”Suomen nimi” 13.5.1848) ja Frans Ludvig Schauman (juhlapuhe Aleksanteri II:n kruunajaisjuhlassa yliopistossa 20.9.1856).

Edellä sanotun perusteella voi myös huomauttaa, että Tengströmin *Oikeusfilosofian* luennot eivät edeltäneet vain *Läran om statenia*, vaan myös mainittua Hwasserin, Arwidsonin ym. debattia Suomen asemasta Venäjän yhteydessä. Näillä luennoilla ei ollut kuitenkaan puhe Suomesta vaan valtiosta yleensä. Mannisen mukaan kuulijoille oli kuitenkin selvää, että Suomea Tengström tarkoitti. Vaivatta voikin uskoa, että nämä valtiota yleisesti koskevat filosofian luennot panivat kuulijat pohtimaan erityisesti kotimaataan ja sen valtiollisuutta. Ehkä luentojen yhteydessä vaihdettiin myös mielipiteitä Suomen asemasta, vaikka Palménin muistiinpanoihin ei tällaisista keskusteluista viitteitä sisällykään. Niitähän ei sitä paitsi tarvinnut hallita tutkinnossa. Lahjakkaana juristin alkuna Palmén varmastikin osasi olla varovainen liian uskaliaiden näkökohtien paperille panemisessa.

Toisin kuin Nordströmin luennot, joissa korostui Suomen perustuslaillinen erillisasema, Tengströmin luennot

eivät liene aiheuttaneen minkäänlaista kohua. Sellaista varmaankin osaltaan ehkäisi luennoitsijan kuivakaksi ja kankeaksi mainittu tyyli ja vaativa hegeliläinen esitystapa. Tuskin kuitenkaan kysymys oli vain tällaisesta. Voi päätellä, että kohua ei syntynyt, koska Tengströmin pyrkimyksenä oli esittää *positiivisia* perusteluja Suomen asemalle Venäjän yhteydessä, ei suinkaan oikeuttaa Nordströmin tapaan Suomen valtiollista erillisyyttä Venäjän valtakunnassa. Tengströmin hegeliläisyys ei siis ollut suunnattu Venäjän valtaa vastaan vaan päinvastoin puhumaan sen puolesta. Joka ei tätä hyväksynyt, tuskin siitä suureen ääneen reklamoi.

**»Snellman antoi filosofisen perustelun sille, ettei elämä itsevaltiaan valtikalla välttämättä ollut Suomen valtiollisuudenkaan kannalta negatiivinen asia. Suomen, kuten minkä tahansa maan asemaa tuli arvioida sen oman erityisen historian valossa: yleisesti pätevää ja sopivaa valtiomuotoa ei ole olemassa, on vain olosuhteiden kannalta parhaita mahdollisia valtiomuotoja. Itsevaltius oli eri asia kuin tyrannia.»**

Snellman oleskeli Ruotsissa vuosina 1839–40 ja 1841–42. Silloin hänellä lienee ollut hyvä tilaisuus väitellä myös Suomen valtiollisuuden kysymyksistä Hwasserin ja Arwidsonin kanssa. Tukholmassa valmistui ja tuli painetuksi *Läran om Staten*. Sitä voi lukea myös eräänlaisena Snellmanin vastauksena Ruotsin puolella käytyyn debattiin, vaikka hän ei teoksessaan nimenomaan Suomea käsittelekään, kuten ei siis Tengströmkään luennoissaan. (Mitä merkitystä tällä on, olisi pohtimisen arvoinen asia. Klinge muistuttaa, että ”filosofi opetti yleistä, historioitsija erityistä!”<sup>55</sup> Toisaalta myös yleisen varjolla oli mahdollista tuoda esille erityistä. Selvää on, että filosofian ”yleisyys” voi olla monen ”erityisemmän” asian puolustaja tai vastustaja. Tästä huolimatta Klingenin huomautus ei ole aiheeton.)

Suomen valtiollisuusdebatin kannalta katsottuna *Läran om staten* on ”tengströmiläinen” teos, sillä nuori Snellman pyrki perustelemaan *positiivisesti* pienen valtion ja kansakunnan kuulumisen suureen valtakuntaan.<sup>56</sup> Tällainen asema sekä heijasti historiallista kehitystä ja sen välttämättömyksiä että tarjosi *mahdollisuuksia* kansakunnan ja kansallishengen suotuisalle tulevalle kehitykselle. Toki Snellman oli tietoinen myös Venäjän aiheuttamasta uhkasta Suomelle. Myös siksi positiiviset kehitysmahdollisuudet tuli ripeästi käyttää hyväksi. Onkin huomattava, että välttämättömyyden ja mahdollisuuden modaliteetit eivät ole snellmanilaisessa katsannossa toistensa vastakohtia, vaan saman kopeekan kaksi puolta: välttämättömyydet avaavat mahdollisuuksia ja mahdollisuudet asettavat omat välttämättömyytensä.

Snellman antoi filosofisen perustelun sille, ettei elämä itsevaltiaan valtikalla välttämättä ollut Suomen valtiol-

lisuudenkaan kannalta negatiivinen asia. Suomen, kuten minkä tahansa maan asemaa tuli arvioida sen oman *erityisen* historian valossa: yleisesti pätevää ja sopivaa valtiomuotoa ei ole olemassa, on vain olosuhteiden kannalta parhaita mahdollisia valtiomuotoja. Itsevaltius oli eri asia kuin tyrannia. Valistunut itsevaltias ja hänen valistuneet virkamiehensä –Tengströmin kouluttamat! – ymmärsivät ottaa vaarin valistuneesta yleisestä mielipiteestä (Tengströmillä myös ”julkisesta mielipiteestä”, s. 101), eivätkä yrittäneet sitä mielivaltaisesti tukahduttaa. Toisaalta valistunut yleinen mielipide syntyi objektiivisista historiallisista olosuhteista, eikä ollut esittäjiensä mielivaltaisen subjektiivinen näkemys. Mikä maalle parhaiten sopi, tuli ratkaista historiallisesti määräytyneitä *erityisiä* olosuhteita tutkimalla.<sup>57</sup> Tässä oli Snellmanin poliittisen realismin ja myös hänen julkisuuskonseptionsa lähtökohta. Sen pohjalta oli mahdollista ymmärtää, että Suomen asema Venäjän imperiumissa oli objektiivisesti hyvä tai välttämätön asia, eikä vain kunkin osapuolen subjektiivisen edun mukaisesti arvottava kysymys.

Suomen asemaa ja valtiollisuutta koskevilla näkemyksillä oli toki materiaaliset ehtonsa ja edellytyksensä. Idea ”autonomisesta” (B. O. Lille) Suomen valtiosta, joka ei ole vain Venäjän provinssi ja/tai finanssivaltio, kytkeytyivät myös tosiasiallisiin kansakunnan ja sen valtiollisuuden järjestelyihin. Tengströmin ja Snellmanin suhde Suomen valtiollisuuden ”materiaaliseen” rakentamiseen oli toisenlainen kuin Ruotsissa asuneiden emigranttien. Tengström ja Snellman pitivät tärkeänä sitä, että valtiollisuuden perustelut sopivat yhteen lojalistisen poliittisen strategian kanssa. Nordström puolestaan pitkällisen empimisen jälkeen katsoi parhaaksi siirtyä Ruotsiin. Vaikka Snellman taas joutui jatkuvasti kahnauksiin virkavallan kanssa, tämä ei johtunut siitä, että hän olisi esiintynyt epälojalisti itse keisaria kohtaan. Kysymys oli vain hänen ymmärtämättömien virkamiestensä subjektiivisesta mielivallasta.

## Tengströmin piiri ja Hegel

Manninen huomauttaa, että kevästä 1830 varsin epämuodollisissa merkeissä kokoontuneen Lauantaseuran vanhempi keskushahmo oli nimenomaan Johan Jakob Tengström.<sup>58</sup> Tässäkin suhteessa Lauantaseura oli ennen muuta *Tengströmin piiri*, ja kuuluihan myös sen nuorempi keskushahmo Johan Ludvig Runeberg Tengströmien sukuun. Hänen isänsä oli arkkipiispa Jakob Tengströmin serkku ja hänen puolisonsa Fredrika arkkipiispan veljentytär. Arkkipiispan veljenpoika J. J. Tengström ja Runeberg olivat myös sukua keskenään, sillä ensi mainitun puoliso oli arkkipiispan tyttäriä. Sukuun kuului myös J. J. Tengströmin edeltäjä, käytännöllisen filosofian professori A. J. Lagus.

Mannisen mukaan Tengströmin piirin nuorten herrojen ja rouvien hilpeissä huveissa Snellman ikätovereineen saattoi ammentaa myös hyödyllistä valtiofilosofista oppia nestoriltaan. Varmasti vaikutteita sai myös nuori Runeberg. Kuten sanottu ”tengströmiläinen” oppi oli myös keisarille osoitetun lojalismin oppia, semminkin kun piispa Jakob Tengström oli vuosina 1808–1809 keskeinen suomalaisten takuumies Venäjän suuntaan – sankari tai petturi, näkökulmasta riippuen.<sup>59</sup> Vuonna 1818 Suomen luterilaisen kirkon

ortodoksinen johtaja palkitsi uskollisen piispansa ja Turun akatemian varakanslerin korottamalla tämän Suomen ensimmäiseksi arkkipiispaksi. Myönteisen idänpolitiikan puolestapuhujana tuli sittemmin, Krimin sodan (1853–56) vuosina, toimimaan myös Lauantaseuran myöhempi jäsen, Runebergille läheinen Zachris Topelius. Tengströmin sukuun naiduista osallistui seuran kemuihin, sen minkä tutkimuksiltaan ennätti, myös M. A. Castrén, J. J. Tengströmin nuorimman tyttären mies.<sup>60</sup> Toinen isänmaallisissa hankkeissa kunnostautunut vävy, Herman Kellgren, ei nuoruuttaan vielä Lauantaseuraan ehtinyt, mutta hänen tuleva ikä- ja aatetoverinsa, vuonna 1923 syntynyt Robert Tengström saattoi vanhempiensa seuranpitoa uteliaana katsella. Hänestä tuli ensimmäinen oppilas lauantaseuralaisten vahvalla myötävaikutuksella perustettuun *Helsingfors Lyceumiin*. Myös Runebergin toimittama (1832–1837) *Helsingfors Morgonblad* sekä *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura* kuuluivat saman ajan perustuksiin. Perustajat olivat sukkelia ja innokkaita nuoria miehiä, eikä SKS:aan ollut vielä tuolloin mikään herraskainen ja autoritaarinen organisaatio, jossa ratkaisee virka ja asema.

Tengströmin keskeinen rooli hegeliläisen valtioajattelun juurruttamisesta Suomeen ei ole sinänsä uusi ja mullistava tieto. Jo Snellman ilmoitti vuonna 1841 Tübingenissä ilmestyneen teoksensa *Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit (Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys)* alkusanoissa, että ”tästä edistysaskeleesta maa saa kiittää ennen kaikkea nykyistä filosofian professoria Johan Jakob Tengströmiä”.<sup>61</sup> Mannisen mukaan *Versuchin* sinänsä noteerattujen alkusanojen merkitystä ei ole kuitenkaan loppuun saakka mietitty. Palménin luento- ja muistiinpanojen perusteella on nyt helpompi havaita, että Snellman tarkoitti sitä mitä sanoi: kiitos kuuluu ennen muuta Tengströmille.<sup>62</sup>

Kuten alkusanoista myös selviää, ei Snellman kuitenkaan jättänyt muitakaan suomalaisia hegeliläisiä huomiotta. Pätevinä professoreina tulevat mainituiksi myös Johan Mathias Sundwall ja Axel Adolph Laurell. Ensimmäinen oli asetettu selvällä äänten enemmistöllä ensimmäiselle ehdokassijalle käytännöllisen filosofian professorin viran täytössä vuonna 1826. Virkaan valittiin kolmannelta sijalta filosofiassa vain vähän julkaissut Tengström. Tieteellisesti pätevä hänkin oli, mutta filologisten ja historiallisten tutkimustensa ansiosta. Jälkimmäisistä merkittävin oli juuri virantäytön alla ilmestynyt teos piispa Gezelius vanhemmasta (1825). Gezelius nuorempaa käsittelevä työ ilmestyi 1833. Jälkikäteen arvioiden nämä klassikon aseman saavuttaneet teokset ovat tutkimuksina merkittävämpiä ja kestävämpiä kuin muiden hakijoiden filosofisemmat traktaatit: ”Summan på saken är att J.J. Tengström har odödliga förtjenster om Finska historien. En olycka för honom var det att han råkade bli professor i filosofin, som han ej förstod”, määrittä Tengströmin ansiot ja niiden rajat S.G. Elmgren päiväkirjassaan filosofin kuoleman aikaan vuonna 1858.<sup>63</sup> Jo 1820-luvun alkupuolella dosenttiluentoja Hegelin logiikasta pitänyt Sundwall sai sentään lohdutukseksen vuonna 1833 professorin viran teologisesta tiedekunnasta, kuten myös Laurell kolme vuotta myöhemmin. Hänestä kehittyi 1840-luvulla Snellmanin ja hegeliläisyyden ankara kriitikko. Toiselle ehdokassijalle asetettu J. H. Avellan oli taas alunperin

Kantin filosofian kannattaja, mutta viranhaun aikoihin hänkin oli omaksunut hegeliläiset käsitykset.

Manninen korostaa Tengströmin asemaa suomalaisessa hegeliläisyydessä ja eritoten valtiofilosofiassa. Vain maininnalle jäävät Sundwall, Avellan, Laurell ja Snellman sekä viime mainitun vuonna 1849 viranhaussa päihittänyt G. F. Aminoff. Mannisen mukaan näistä vain Avellan edes yritti saada otetta Hegelin oikeusfilosofiasta; muut eivät edes yrittäneet ennen kuin Snellman 1840-luvun puolella (s. 14). Näin ollen myöskään Laurellin kahteen vihkoon jääneessä teoksessa *Ahandlingar i Uppfostringslära* (1831 ja 1833) ei olisi mitään oikeus- tai valtiofilosofian kannalta mielenkiintoista, vaikka aikanaan lahjakkaana filosofina pidetty Laurell esittikin siinä hegeliläisiä näkemyksiä kansa-

**»Aikalaisten kuvauksista päätellen Tengström oli suorastaan autoritaarisen persoonan vastakohta: humaani, suvaitsevainen ja nuorten pyrkimyksiä ymmärtämään pyrkivä herrasmies, joka osoitti poikkeuksellisen vähäistä pyrkimystä määrällä nuorempiaan. Toisaalta juuri tällaisen miehen opit saattoivat upota yleisöön paremmin kuin autoritaarisen opettajan jyrisevät saarnat.»**

laimielestä ja valtiosta: ”Ilmentyykö ikuinen henki eli järki vain erillisenä yksilössä – so. onko kaikki kauneus, kaikki totuus, kaikki oikeus vain yksilöllistä ja yksilölle kuuluvaa – vai onko sen tosi ilmentymä yleinen, yhteiskunnallinen ja yhteinen, niin että yhteiskunta, valtio on sen toteutuma?”<sup>64</sup> Ainakin Salomaa pitää Laurellin tulkintaa huomionarvoisena, ja myös Manninen nostaa sen esille vuonna 1986 ilmestyneessä tutkielmassaan hegeliläisyydestä Suomessa.<sup>65</sup> Laurellin teos oli ruotsiksi, eikä latinaksi, joten sillä lienee ollut hyvät mahdollisuudet levitä laajemman yleisön keskuuteen kuin katederista pidetyillä Tengströmin luennoilla. Aivan vailla merkitystä ei liene sekään, että myös Laurell kuului Lauantaiseuraan ja oli myös Helsingfors Lyceumin ensimmäinen rehtori.

Kommentoidessaan *Päiväkirjoissaan* Mannisen tutkielmaa Klinge viittaa omaan mielenkiintoiseen löytöönsä, yli satasivuiseen filosofiseen tutkielmaan, joka yllättävästi sisältyy Avellanin venäjän kielen oppikirjaan. Tutkielman tekijä tunnustautuu hegeliläiseksi.<sup>66</sup> Olisi kiinnostavaa katsoa, minkälaista filosofiaa opetettiin kirjassa, joka tarjosi uratietoisille suomalaisille virkamiehenealuille perin tärkeitä kielitaidollisia valmiuksia menestyä Venäjän ”suuressa isänmaassa”. Klengen mukaan olisi aihetta selvittää myös se, kävivätkö Palmén, Snellman, Cygnaeus ym. Avellaninkin luennoilla.<sup>67</sup>

Nuori Snellman oli perehtynyt Hegelin filosofiaan myös itsenäisesti. Reinin mukaan Snellman oli ylioppilas-

aikanaan, 1820- ja 1830-luvun vaihteen tietämissä omin päin lukenut Gablerin kommentaariot Hegelin *Phänomenologie des Geistes* -teokseen (1807), jota Tengström ei vielä lukenut.<sup>68</sup> Ehkä Snellman oli tutustunut omin päin myös *Oikeusfilosofiaan?* Tätä Manninen ei kommentoi, vaan tarjoaa Snellmanin hegeliläisen valtioajattelun kimmokkeeksi nimenomaan Tengströmin luentoja.<sup>69</sup> Toisaalta, ei liene olemassa täysin vedenpitävää todistetta siitä, että Snellman todella osallistui nimenomaan Tengströmin *Oikeusfilosofian* luennoille. Aivan varmaa ei ole sekään, että Tengström olisi pitänyt juuri nämä luentonsa useammin kuin kerran (s. 16), vaikka Snellman totesikin *Versuchin* alkusanoissa, että ”kaikki tulevat virkamiehet opiskelevat yksinomaan Hegelin oikeusfilosofiaa...”.

Varauksista huolimatta on toki hyvin mahdollista, että juuri Tengströmin *Oikeusfilosofian* luennoilla on ollut suuri vaikutus Snellmanin ja kumppanien valtiokäsitysten muodostumiseen. Yksittäisen professorin ja hänen luentojaan merkitystä ei kuitenkaan tule liioitella, kuten ei myöskään sitä, että oppi modernista valtiosta olisi syntynyt nimenomaan ja yksinomaisesti näiden luentojen pohjalta. Huomattava myös on, että Lauantaiseuran kolmeakymmentä ikävuotta lähestyvät nuoret miehet eivät olleet mitään untuvikkoja enää 1830-luvun alkuvuosina, kun Tengström piti mainittuja luentojaan. Aikalaisten kuvauksista päätellen Tengström oli suorastaan autoritaarisen persoonan vastakohta: humaani, suvaitsevainen ja nuorten pyrkimyksiä ymmärtämään pyrkivä herrasmies, joka osoitti poikkeuksellisen vähäistä pyrkimystä määrällä nuorempiaan. Toisaalta juuri tällaisen miehen opit saattoivat upota yleisöön paremmin kuin autoritaarisen opettajan jyrisevät saarnat. Sellainen mies saattoi myös itsetuntonsa kärsimättä ottaa vaarin nuorempiensa puheista. Ehkä hän juuri näiden ”dialogisten” ominaisuuksiensa ansiosta kelpasi nuorempiensa seuraan. Sittenkin tosin Snellman osoitti, että autoritaarinen ja monologinen menettelykin saattoi tehot, kun se yhdistyi syvälliseen oppineisuuteen ja moraaliseen suoraselkäisyyteen. Niin tai näin, ainakin virkamiesten kouluttajana professori Tengströmin asema lienee ollut vahva, ja virat muodostivat Suomen valtiollisuuden ytimen, kuten Manninen huomauttaa.<sup>70</sup>

Klinge puolestaan muistuttaa, että Tengström oli enemmänkin filologi ja historioitsija kuin filosofi, mutta hallituksen kannalta paras ehdokas käytännöllisen filosofian professorin virkaan.<sup>71</sup> Tieteenalojen välistä kategorisointia ei kuitenkaan tule ymmärtää liian jyrkästi, sillä filosofin, filologin ja historioitsijan oppialat eivät vielä tuolloin eronneet toisistaan niin jyrkästi kuin nyky-yliopistossa. Myös retoriikka ja kaunopuheisuus saattoivat kuulua kuvioon, kuten jonkun Giambattista Vicon (1668–1744) hieman varhaisempi esimerkki osoittaa. Tämä napolilaisen retoriikan professori oli töissään yhtä aikaa sekä filosofi, filologi että historioitsija. Vastaavia ominaisuuksia, vaikka ei niinkään filosofian alalla, oli myös Porthanilla. Huomattava on myös valistusfilosofien ensyklopedistinen tiedon ihanne ja heidän historiallis-kriittiset tutkimuksensa, kuten David Humen monumentaalinen *History of England* (1754–63).

Tengström oli valittu filosofin virkaansa hallituksen kannalta paitsi luotettavana myös hyödyllisenä miehenä. Hän kouluttaisi tulevista virkamiehistä uskollisia keisarin palve-

lijoita. Kuten sanottu, Hegelin oikeusfilosofia sopi hyvin tähän tehtävään. Venäläisestä näkökulmasta katsottuna paljon vaarallisempi filosofi olisi ollut yhteiskuntasopimuksen kansalaisten aktiiviselle suostumukselle rakentava Rousseau tai kosmopoliittisesti ja yleishumaanisti orientoitunut Kant. Suomalaisesta näkökulmasta katsottuna ei taas kannattanut nojata sopimusteoreetikoihin, sillä silloinhan

**»Snellmanin integraalinen  
valtiokäsitys – kuten sitä voi  
Gramscin termein kuvata  
– jossa valtio lomitettiin  
kansalaisyhteiskuntaan, sen  
suhteiden aktiiviseksi säätelijäksi  
ja osatekijäksi, sisälsi paljon  
muutakin ja erilaista kuin  
Tengströmin ”orgaaninen”  
virkamiesvaltio.»**

Suomen valtiollisuus olisi jäänyt epämääräisen ”valtiosopimuksen” varaan. Tuskin ”ei-orgaaniset” sopimusteoriat olisivat myöskään tukeneet positiivista tulkintaa Venäjän vallan tarjoamista mahdollisuuksista. Sopivasti esitetty Hegel tarjosi synteessin ja sovituksen suomalaisille ja venäläisille intresseille, joiden vastakkaisuus oli siten näennäistä.

### **Valtiosta yhteiskuntaan**

Oliko Snellman vain J. J. Tengströmin oppien muovaaja ja edelleenkehittäjä? Mannisen tutkielmasta tällaisen käsityksen saattaa saada. Tietenkään vaikutusyhteyttä ei tule kiistää varsinkaan nyt Palménin muistiinpanojen esille tulon jälkeen. Ja eihän yhteyttä peitelletyt itse Snellmankaan.

Huomiota ansaitsee silti myös Klingen huomautus, että professori Tengström oli ennen muuta virkamieskasvattaja. Snellman ei ollut. Lisäksi on huomattava, että Tengströmin ”hegeliläinen” valtio oli sittenkin vielä eräänlainen virkamiesvaltio, vaikka se olikin hegeliläisesti asetettu orgaaniseen yhteyteen kansakunnan ja sen historian kanssa. Valtion *toiminnallisesta* suhteesta kansakuntaan saati (kansalais)yhteiskuntaan Tengström ei näytä luennoissaan paljoa puhuneen. Snellman puhui ja kirjoitti. Tässä on olennainen ero heidän välillään: Snellman asetti valtiota koskevan kysymyksen *yhteiskunnallisena* ongelmana, kun taas Tengström näyttää rajoittuneen tarkastelemaan valtiollisuutta lähinnä kansakunnan historiallisen kehityksen ”orgaanisena” ilmauksena. Snellman ei jäänyt tähän. *Läran om staten* ei ole vain esitys orgaanisen valtion konstitutiosta tai suhteesta muihin valtioihin, vaan myös tutkielma valtiosta yhteiskunnallisena mahtina, jolla on merkittävä tehtävä *kotimaisten* yhteiskunnallisten suhteiden ja ristiriitojen säätelijänä ja muokkaajana. *Läran om stateniin* sisältyy useita jaksoja, joissa Snellman tarkastelee valtion asemaa ja tehtäviä suhteessa yhteiskuntaan käyttäen yllättävän vähän Hegeliä ja yllättävän paljon Montesquieutä, Rousseaut, Tocquevilleä ja eräitä muita ranskalaisia kirjailijoita.

Mannisen vahva väite, että *Läran om staten* olisi ”kiistatta hegeliläinen teos” (s. 24), on kiistanalainen. Ehkä teos on ”hegeliläinen” – ainakin sen ”perusrunko” (s. 114) jäljittelee *Oikeusfilosofiaa* – mutta ei Tengströmin luennoista tulla, sittenkin melko epäitsenäisessä merkityksessä. *Läran om statenin* ”hegeliläisyydestä” ja sen asteesta voidaan perustellusti kiistellä, sen ei-hegeliläisten vaikutteiden painoarvoa punnita, sen *Oikeusfilosofian* rakennetta mukailevan esitystavan suhdetta sisältöön arvioida. Sen tähden *Läran om staten* ei ole *kiistatta* hegeliläinen teos. Voidaan myös ajatella, että juuri ranskalaisajattelijoilta, varsinkin Montesquieultä, Snellman ammensi aineksia ja näkökulmia valtion yhteiskunnallisuuden hahmottamiseen. Hän itse toteaa kirjjeessään Tengströmille seuraavasti:

”Uskon nimittäin vankkumattomasti, että vireän toiminnan kannalta on hyödyllistä, mutta myös vaikeaa vapautua hieman saksalaisen skolastiikan pakkopaidasta. Eikä mikään keino ole tähän tarkoitukseen tehokkaampi kuin jonkun ranskalaisen teoreetikon kirjoituksiin tutustuminen. Aluksi suorastaan hämmästy näiden herrojen tyylin railakasta sävyä. Mutta esityksen sisällöstä vakuutumista ei voi välttää. Eikä tulevaisuus varmaankaan sijoita Hegelin oikeusfilosofista teosta kovin paljon Rousseau’n ’Contrat socialin’ yläpuolelle, jota vastaan ensiksi mainittu vahvasti polemikoi. – Tämä nyt on minun vakaumukseni tästä. Havaitsen kuitenkin myös, että tuo tie on vaarallinen, ei niinkään poliittisen kuin tieteellisen sanskulotismien vaaran takia; ja tästä syystä epäröin, kun siirtyminen tiukemmista opinnoista olisi ehkä vielä liian aikaista. Todisteeksi mainitun luettavan vaikutuksesta minuun voi viitata ’Valtio-oppiini’, jonka sävy ja muoto ovat täysin tämän lukemisen lukemisen hedelmää, vaikka viimeisen osaston [”Valtio”] sekavasta järjestyksestä ei saa syyttää sitä, vaan ajan ja työnteon riittämättömyyttä, mutta sen sijaan mukana on paljon sellaista, jonka sisällyttäminen kirjaan kertoo skolastiikan siteistä irtautumisen vaikeudesta.”<sup>72</sup>

Manninen olisi voinut Tengström-esityksessään nostaa esille myös oman aiemman artikkelinsa Hegelin ja Snellmanin yhteiskunnallis-poliittisten katsomusten eroista (1987)<sup>73</sup> tai siteerata aiemmin mainitussa suomalaisen hegeliläisyyden historiaa käsittelevässä tutkielmassaan (1986) esittämänsä luonnehdintaa Snellmanin ”laajasta” valtiokäsityksestä:

”Kansalaisyhteiskunta oli Snellmanin laajan – voisi sanoa: hegemonisen – valtiokäsityksen mukaan perustavassa asemassa suhteessa muodollisesti määriteltyn valtiokoneistoon. Sen piirissä toteutettaviin uudistuksiin ja sen kaikkinaiseen ajanmukaistamiseen Snellman tuli Ruotsin ripeästi kehittyvistä porvarillisista oloista saamallaan kokemuksella rikastuneena tulevina vuosina paneutumaan. Kansallisen sivistyksen ja tietoisuuden luomisesta hänen vaatimuksensa ulottuivat kansakoulun aikaansaamiseen, kieliolojen muuttamiseen, naissivistyksen kehittämiseen, elinkeinovapauteen, rautateiden rakentamiseen, rahauudistukseen.”<sup>74</sup>

Snellmanin integraalinen valtiokäsitys – kuten sitä voi Gramscin termein kuvata – jossa valtio lomitettiin kansa-



laisyhteiskuntaan, sen suhteiden aktiiviseksi säätelijäksi ja osatekijäksi, sisälsi paljon muutakin ja erilaista kuin Tengströmin ”orgaaninen” virkamiesvaltio. Tengström kertasi sittenkin varsin uskollisesti Hegelin *Oikeusfilosofian* pykälää – kyse oli perinteisestä *Vorlesungista!* – huolimatta joistakin Hegelille vieraista kansallisromanttisista painotuksista ja

**»Snellman ei siirtänyt painopistettä valtiosta yhteiskuntaan vain filosofisen teorian tasolla, vaan myös omassa toiminnassaan. Hänen intellektuaalinen praksiksensa ja positioitumisensa 1800-luvun suomalaisessa yhteiskunnassa erosi Tengströmin positioista.»**

eräiden uskontoon ja kirkkoon viittavien kohtien poisjättämisestä. Snellmanin kehittelyt *Läran om statenissa* ovat huomattavan itsenäisiä ja moniaineksisia verrattuna hänen opettajansa luentoihin. Kysymys ei ole vain määrällisestä vaan myös laadullisesta erosta; ei vain jatkuvuudesta vaan myös katkoksesta tai murroksesta. Palménin luentomusiikkiinpanojen löytymisen jälkeenkin Snellman säilyttää paikansa ainakin suomalaisen yhteiskuntafilosofian aloittajana.

#### Snellmanin filosofinen käytäntö

Snellman ei siirtänyt painopistettä valtiosta yhteiskuntaan vain filosofisen teorian tasolla, vaan myös omassa toiminnassaan. Hänen intellektuaalinen praksiksensa ja positioitumisensa 1800-luvun suomalaisessa yhteiskunnassa erosi Tengströmin positioista. Snellman oli varsin sensitiivinen kysymyksille, jotka koskivat teoreettis-akateemisen ja poliittis-yhteiskunnallisen ajattelun ja toiminnan suhdetta. Kysymys oli sekä filosofian ja yleensä kirjallisuuden historiallis-yhteiskunnallisten positioiden tarkastelusta että Snellmanin omasta positioitumisesta yhteiskuntaan. Tällaisesta ”praksiksen filosofiasta” antaa viitteitä jo Snellmanin kuuluisa kirje Fredrik Cygnaeukselle yliopiston riemujuhlan aikoihin heinäkuussa 1840. Siteerattakoon sitä jälleen kerran:

”Teidän juhlanne ovat tanssia hautajaisissa. Mitä maa siitä tietää? Täällä [Ruotsissa] vietettiin äskettäin kirjapainotaidon juhlaa. Maan jokainen talonpoika lukee siitä ja tietää sen merkityksen [...] Miten luulet suomalaisen talonpojan käsittävän Teidän riemujuhlanne? Mitä hän tietää yliopistosta. Kyllä vain, että kaikki, jotka ovat olleet siellä, ovat toista sukukuntaa kuin hän ja heillä on sen takia oikeus kohdella häntä mielensä mukaan.”<sup>75</sup>

Vasta Snellmanin kirjallisten ja muiden toimien myötä myös suomalainen nationalistinen liike alkoi toden teolla kehittyä yhteiskunnalliseksi liikkeeksi, joka esitti haasteita myös valtion suuntaan. Kysymys ei kuitenkaan ollut vain

kapeasti omaa etuaan ajavan virkamieskunnan kriittisestä arvioimisesta, vaan paljon laajemmin suomalaisten yhteiskunnallisten suhteiden organisoimisesta, edellä mainitusta ”hegemonisesta”. Sen kannalta olennainen kysymys koski valtion roolia kansalaisyhteiskunnan voimasuhteiden organisoimisessa. Todelliset mahdollisuudet valtion kautta tapahtuvaan yhteiskunnallisten suhteiden muokkaamiseen avautuivat, kun Aleksanteri II kutsui valtiopäivät koolle yli puolen vuosisadan ”valtiollisen yön” jälkeen. Täysin pimeää aikaa tämä ajanjakso ei suinkaan ollut. Sen kuluessa suomalainen yhteiskunta kehittyi ja syntyi myös uusia edellytyksiä suomalaisuusliikkeelle ja kansalaisyhteiskunnan rakennustyölle. Valtiopäivät ja lisääntynyt valtiollinen toiminta avasivat puolestaan virkamiesvaltiota yhteiskunnan suuntaan. Aleksanteri II:n ajan suurissa reformeissa valtion rooli oli aivan keskeinen, vaikka liberaalit aatteet olivatkin alussa vallalla.

Valtio ei kuitenkaan ollut yhteiskunnan ulkopuolinen mahti, vaan siitä nousevan poliittisen kamppailun osatekijä. Niillä joilla oli asemia valtiossa – senaatissa, valtiopäivillä, virkamieskunnassa – oli myös hyvät mahdollisuudet vai-

**»Jungfennomaanien toimintastrategia oli kaksinainen: toisaalta se suuntautui ’ylös’ valtiovaltaan, toisaalta ’alas’ yhteiskuntaan. Mitä vahvemman aseman valtiossa ja eliittien keskuudessa liike sai sitä tehokkaammin myös yhteiskunnallinen organisointityö ’alhaalla’ saattoi edistyä ja näin puolestaan tarjota verestä voimaa ’ylöspäin’ suuntautuvaan liikkeeseen. Gramscin käsitteillä ilmaisten kysymys oli passiiviselle vallankumoukselle ominaisesta revoluutio-restauraatiosta.»**

uttaa yhteiskunnallisen kehityksen suuntaan. Tämäntyyppisen ”snellmanilaisuuden” nostivat uudelle tasolle jungfennomaanit Yrjö Koskinen ja Agathon Meurman sekä muut suomalaisuusliikkeen uuden polven johtajat. Tosiasiallisesti kielitaistelun nimissä ja välityksellä käytiin kamppailua suomalaisten keskinäisistä yhteiskunnallisista voimasuhteista. Kielikysymys oli monesta suunnasta yli-/alimääräytynyt yhteiskunnallinen kysymys, jota ei voitu ratkoa puuttumatta myös luokkasuhteisiin.

Jungfennomaanien toimintastrategia oli kaksinainen: toisaalta se suuntautui ”ylös” valtiovaltaan, toisaalta ”alas” yhteiskuntaan. Mitä vahvemman aseman valtiossa ja eliittien keskuudessa liike sai sitä tehokkaammin myös yhteiskunnallinen organisointityö ”alhaalla” saattoi edistyä ja näin puolestaan tarjota verestä voimaa ”ylöspäin” suuntautuvaan liikkeeseen. Gramscin käsitteillä ilmaisten kysymys oli *passiiviselle vallankumoukselle* ominaisesta *revoluutio-restauraatiosta*. Suomalaisuusliikkeen yhteiskunnallisen joh-toaseman turvaaminen edellytti näet ”ylhäällä” tapahtuvaa revoluutiota, jonka myötä suomalaismieliset syrjäyttäisivät

tai ainakin haastaisivat vanhat eliitit. Tämä revoluuatio ei kuitenkaan viitannut fennomaaneille tuiki tärkeän ”kansasubjektin” aktiiviseen osallistumiseen. Hierarkkinen yhteiskuntarakente, jossa kansan enemmistöllä oli passiivinen rooli ja alistettu asema, sopi myös jungfennomaaniseen tulevaisuudenvisioon ja 1870-luvun poliittisen reaktion ilmapiiriin. Tarkoitus oli, että kansan toimintakykyä aktivoitaessakin sitä samalla ohjattiin ja rajoitettiin. Toimintakykyä rajaava strategia oli olennainen osa kansalaisyhteiskunnan rakennustyötä. Suomessa sen tuli muodostua sellaisten ideologisesti efektiivisten käytäntöjen varaan, jotka kyllä aktivoisivat, mutta myös ohjaisivat aktiivisuutta sopiviin ja turvallisiin uomiin. Tätä kansalaisyhteiskunnan kaksinaista ja muuta kuin yksioikoisen ”positiivista” luonnetta ei ole juurikaan tuotu esille kansalaisyhteiskunnallisuutta hehkuttavassa nykykeskustelussa. Heikolle ymmärrykselle on myös jäänyt valtion rooli kansalaisyhteiskunnan voimasuhteiden organisoimisessa ja *vice versa*.

### Fennomania ja fennofilia

Tengström ja muut autonomian ajan alkupuolen (1830-luvun loppuun saakka) fennofiilit eivät vielä olleet yhteiskunnallisessa liikettä tuottavia ja siinä toimivia intellektuelleja. Siksi heitä voi hyvin nimittää fennofileiksi. Tätä nimitystä ei kuitenkaan ole pakko tulkita puhtaasti kulturalistiseksi tai ”antikvaarisiksi” tendenssiksi. Snellmanhan oli ohimennen leimannut Ruotsin *Kirjallisuus-, historia- ja antikviteettiakatemiaan* kuuluneen Porthanin suomalaisuusharrastukset ”antikvaarisiksi” ja samalla vähätellyt innokkaille tovereilleen tämän merkitystä kansallisena suurmiehenä. Tästä huolimatta Snellman osoitti eri yhteyksissä, että hän arvosti Porthania akateemisena oppineena. Mikään kansallisuusaktivisti tai poliittinen separatisti tämä ei ollut.

Teoksessaan *Valistus ja kansallinen identiteetti* Manninen esittää, että Porthan oli lojaali Ruotsin valtakunnan alamainen, joka ei nostanut esille Suomen valtiollisuuden

**»Kun Porthanin tutkimuksia suomen kielestä, kansanrunoudesta ja Suomen historiasta arvioidaan hänen poliittisten analyysiensä taustaa vasten, niin ne osoittautuvat muuksi kuin maailmanmenolle vieraaksi antikviteettien keräilyksi.»**

kysymystä. Silti hän oli setänsä Daniel Jusleniuksen tapaan hyvin tietoinen ”etnisestä” suomalaisuudestaan. Manninen asettaa kyseenalaiseksi Snellmanin provokatiivisen väitteen Porthanin ”antikvaarisuudesta”. Valtiollisuuden problematiikan puuttumisesta huolimatta Porthan esitti kaukaa viisaita arvioita Ruotsin aseman heikkenemisestä ja Suomen mahdollisesta joutumisesta Venäjän vallan alle. Tästähän oli 1700-luvun myötä saatu jo kokemuksia. Kun Porthanin

tutkimuksia suomen kielestä, kansanrunoudesta ja Suomen historiasta arvioidaan hänen poliittisten analyysiensä taustaa vasten, niin ne osoittautuvat muuksi kuin maailmanmenolle vieraaksi antikviteettien keräilyksi.

Mannisen tutkielma vakuuttaa siitä, että Turun akatemian suuri oppimestari ymmärsi perin syvällisesti reaali-poliittisia kysymyksiä. Poliittinen opportunisti hän ei ollut, vaan johdonmukaisen kriittisesti Venäjän suuntaan uhon-

**»Porthanin fennofilia tai Tengströmin hegeliläinen oppi valtiosta eivät muuta muuksi sitä, että poliittiseksi fennomaniaksi ja yhteiskunnalliseksi liikevoimaksi suomalaisuusliike suomenkielisyyden vaatimuksineen alkoi muuttua vasta 1840-luvulla. Tämän käänteen taustalla vaikutti eurooppalainen yhteiskuntaradikaali 1840-luku, vaikka fennomaanit eivät sen subversiivisimpia muotoja omaksuneetkaan.»**

neeseen hattupolitiikkaan suhtautunut sovun ja rauhan mies. Siinä mielessä hän oli myös Johan Arckenholtzin (1695–1777) perillinen, ja Aurora-seura oli oiva paikka tämän perinnön vaalimiseksi. Jännittävässä kuvauksessaan ”Aurora-seuran salaisuudesta” (s. 159–206) Manninen esittää, että juuri Arckenholtz onkin mitä varteenotettavin ehdokas seuran salaiseksi kunnioituksen esineeksi.<sup>76</sup>

Porthanin fennofilia tai Tengströmin hegeliläinen oppi valtiosta eivät muuta muuksi sitä, että poliittiseksi fennomaniaksi ja yhteiskunnalliseksi liikevoimaksi suomalaisuusliike suomenkielisyyden vaatimuksineen alkoi muuttua vasta 1840-luvulla. Tämän käänteen taustalla vaikutti eurooppalainen yhteiskuntaradikaali 1840-luku, vaikka fennomaanit eivät sen subversiivisimpia muotoja omaksuneetkaan. Neljäkymmenluvun puolella nuori Fabian Collan (1817–1851) saattoi jo provosoivasti viitata siihen, että ”ruotsalaisten ylivalta” liittyi muuhunkin kuin taakse jääneeseen 700-vuotiseen historiaan Ruotsin yhteydessä. Asetelma ei ollut suomalaiset vs. ruotsalaiset, vaan ”me” suomalaismieliset suomalaiset vs. ruotsalaismieliset ”vastustajat” Suomessa *hic et nunc*:

”Me emme kuitenkaan usko Suomen kansakunnan vajonneen niin syvälle, ettei se voisi itse auttaa itseään. Mutta mitä sitten kannattaa imarrella ruotsalaisten ylivaltaa, kun kuitenkin myönnetään, että sen hedelmänä on kirjallinen köyhyys, sivistyksen ja kansallisuuden rappeutuminen aina siihen määrään saakka, että omin voimin kohoaminen käy mahdottomaksi? Voidaanko mitään halventavampaa sanoa? Kun meidän vastustajamme ovat moittineet suomalaista sivistystä heikkoudesta ja kurjuudesta, ovat he langettaneet tuomion itselensäkin, mikäli he tahtovat lukeutua suomalaisiin, eikä heidän sivistyksensä voi enää mennä taaksepäin, vaikka

suomen kieli tulisikin viralliseksi kieleksi. Mutta elleivät he tunnustakaan itseään suomalaisiksi, vaan puhuvat asioista Suomen ruotsalaisina, niin heidän väitteensä ovat epäoikeutettuja suomalaisen kansallisuuden ollessa kysymyksessä.<sup>77</sup>

Vastaavaa konfliktihakuista yhteiskunnallisuutta tai poliittista konfliktitietoisuutta ei fennofiileiltä löydy, vaikka he kiinnitivätkin jo 1810- ja 1820-luvun taitteessa huomiota suomenkielisen väestön ja ruotsinkielisen säätyläistön suureen välimatkaan. Eräänlainen poikkeus oli ehkä Arwidsson, mutta hänen lähtökohtanaan oli Suomen *in toto* suhde toisaalta Venäjään, toisaalta Ruotsiin, eivät suomalaisten keskinäiset suhteet yhteiskunnallisia ristiriitoja korostavassa merkityksessä. Arwidsson puhui Suomesta ennen muuta rahvaasta, keskiluokasta ja ylimystöstä valtion alaisuudessa muodostettuna kansakuntana, ei ruotsinkielisen eliitin hallitsemana luokkayhteiskuntana. Oma lukunsa oli myös K. A. Gottlund, joka ei ollut mikään valtioteoreetikko, mutta taipumaton oman tiensä kulkija ja Ruotsin metsäsuomalaisten puolesta taistellut ärhäkkä humanisti kylläkin.

### Tengströmit ja Snellman

1840-luvulla tapahtunutta intellektuaalista ja poliittista murrosta voi hahmottaa myös J. J. Tengströmin ja Snellmanin välisen veljellisen kirjeenvaihdon avulla. Siinä sai kiintoisan roolin ensin mainitun poika Johan Robert Tengström (1823–1847). Tämä Snellmanin kaikkein lupaavimmaksi kyykyksi arvioima nuorukainen vietti lyhyeksi jääneen elämänsä viimeiset vaiheet vuosien 1848–49 revoluutioiden ja kansannou-

**»Robert Tengström oli ennen muuta Snellmanin ei isänsä oppilas. Tämän vanhempi Tengström hyvin ymmärsi ja siksi pyysi Snellmania opastamaan innokasta poikaansa, sillä 'minua hän ei kuuntele'. Snellman olikin isän kanssa yhtä mieltä siitä, että radikaalitkin näkemykset piti esittää niin, etteivät ne asettaneet suomalaisten pyrkimyksiä kyseenalaiseksi keisarin silmissä.»**

sujen aaton aikaa eläneessä Manner-Euroopassa. Hän tapasi Berliinissä ja Pariisissa yhteiskuntaradikaaleja nuorhegeliläisiä, eurooppalaisia vallankumouksellisia ja radikaaleja sosiaalireformisteja ja pääsi lähietäisyydeltä seuraamaan poliittisia kapinallikkaita.<sup>78</sup> Isä oli huolissaan paitsi poikansa labiilista terveydentilasta myös intomielisestä kiinnostuksesta uusia *sosiaalisia*, mahdollisesti jopa *sosialistisia* aatteita kohtaan.

Robert Tengström oli ennen muuta Snellmanin ei isänsä oppilas. Tämän vanhempi Tengström hyvin ymmärsi ja

siksi pyysi Snellmania opastamaan innokasta poikaansa, sillä "minua hän ei kuuntele".<sup>79</sup> Snellman olikin isän kanssa yhtä mieltä siitä, että radikaalitkin näkemykset piti esittää niin, etteivät ne asettaneet suomalaisten pyrkimyksiä kyseenalaiseksi keisarin silmissä. Kaikki kolme olivat kuitenkin samaa mieltä siitä, että Suomessa kaivattiin uudenlaista filosofiaa ja myös uudenlaista intellektuaalista aloitteellisuutta. Kuopiossa asuneen Snellmanin vastaus oli *Saima* (1844–46) ja sen lakkauttamisen jälkeen *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildning* (1847–63). Vanhempi Tengström tuki Snellmania, mutta katsoi itse olevansa liian vanha ja aikansa elänyt pystyäkseen uudistumaan. Hän suunnitteli eläkkeelle vetäytymistä ja Snellmanista seuraajaansa:

"Mitä tässä yhteydessä minuun tulee, olen alkanut yhä voimakkaammin tuntea, että minun on päätettävä tehtäväni yliopistossa; tästä syystä olen alkanut yhä enemmän kaivata mahdollisuutta eron saamiseen. Filosofia minun suosimassani muodossa on menettänyt merkityksensä. Sen on herätettävä uudessa asussa kiinnostusta ja ulotettava vaikutuksensa yleissivistykseen. Minusta tuntuu, että näen nuorten suhtautumisen muuttuvan yhä kylmemmäksi ja välinpitämättömämmäksi. Tämä ei ole tilapäistä, vaan ajan merkki. He aavistavat ja tuntevat hämärästi, ettei elintärkeä kysymys nyt ole abstraktin järjestelmän hallinta. Heidän kiinnostuksensa kohteetkin ovat nykyisin käytännöllisiä, tai he ainakin itse mieltävät ne käytännöllisiksi. Toisaalta lienen itsekin, tosin huomaamattani, jämähtänyt joihinkin esitystavan ulkonaisiin muotoihin, niin kuin vanhoille opettajille pyrkii väkisininkin käymään."<sup>80</sup>

Snellman oli päässyt *Saiman* myötä vieläkin parempaan vauhtiin kuin Tukholman aikoina. Hän julkaisi kirjoitus kirjoituksen perään "filosofiaa uudessa asussa", poleemisia ja teräviä analyyseja mitä käytännöllisimmistä kiinnostuksen kohteista. Vaikka *Saiman* olikin tarkoitus tuoda lisätuloja yläalkeiskoulun rehtorin perheeseen, ja vaikka filosofi Snellman ei ollut luopunut yliopistouraa koskevasta haaveistaan, niin lehden toimittajaintellektuellina hän suhtautui toimeensa aivan toisin kuin vähäpätöiseen tilapäistyöhön. Hänen lehtimiehen työtään voi hyvin luonnehtia Tengströmin mainitsemaksi filosofian vaikutuksen ulottamiseksi yleissivistykseen. Tähän käytännöllisesti vaativaan tehtävään ei abstraktista järjestelmästä ollut. Snellman oli jo *Saksan matkassaan* (1842) todennut, että saksalainen tiede ja filosofia olivat sinänsä korkeaa tasoa, mutta ne olivat kääntäneet selkensä ajan polttaville yhteiskunnallisille kysymyksille ja sen myötä menettäneet otteensa todellisuudesta.<sup>81</sup> Perimmäisenä syynä oli "poliittisen kehityksen vähäisyys maan sisäisissä asioissa", mikä "on samoin karkottanut tieteen elämän ja todellisuuden parista ja kehittänyt saksalaisesta spekulaatiosta abstraktioihin uppoutuneen, esoteerisen opin koulua varten todellisuuteen liittyvän ja sitä uudelleen muotoilevan maailmankatsomuksen sijasta."<sup>82</sup>

Snellmanin esittämä saksalaisen tieteen ja filosofian kritiikki ei ollut mitenkään ainutlaatuista, vaikkakin hän oli ensimmäisten joukossa peräämässä filosofialta konkreettisempaa otetta todellisuuteen. Tämän kritiikin vei pian loppuun saakka Marx *Saksalaisessa ideologiassaan* ja muissa

töissä. Niihin sisältyvä positiivisen tieteen korostus oli tuttua myös eräiden itsekriittisten hegeliläisten teoksista. Pian Robert Tengström raportoikin Saksan radikaaleista nuorhegeliläisistä, kuten Rugesta ja Feuerbachista, ja lähetti innostuneita viestejä jo liekkeihin leimahtamaisillaan olevasta vallankumouksellisesta Pariisista.

**»Saksanmatka sekä Pariisi ja Lontoo olivat vasta alkusoittoa, sillä todellisen mestariteoksen, laajan artikkelin *Moderni ranskalainen kirjallisuus*, kovaan iskuun yltynyt Snellman julkaisi *Litteraturbladissa* heti helmikuun 1848 vallankumousta seuranneena keväänä ja kesänä. Otsikko on harhaanjohtava, sillä puhe ei ole vain ranskalaisesta kirjallisuudesta vaan laajasta eurooppalaisten kirjallis-aatteellisten filosofisten tendenssien ja yhteiskunnallisten voimasuhteiden historiallisen kehityksen yhteyksiä näkyville nostavasta analyysistä.»**

Snellman itse matkasi Pariisiin kesällä 1847 ja viipyi kaupungissa kolmatta viikkoa. Syyskuun alussa oli vuorossa Englanti ja Lontoo, jossa Marx samoihin aikoihin laati *Kommunistista manifestiaan* (julk. helmikuussa 1848) pienelle Kommunistien liitolle. Laajan kiertomatkinsa Snellman teki yhdessä ystävänsä ja suomalaisen metsäteollisuuden pioneerin, liikemies E. J. Längmanin seurassa. Tämä sai rahoilleen vastineeksi Snellmanista tulkin tapaa-misiinsa. Längman ei ollut Snellmanin ystävä sattumalta. Myös filosofisesti sivistynyt tulkki ja matkakumppani pani paljon painoa kaupan, elinkeinojen sekä niitä edistävän koulutuksen ja sivistyksen kehitykselle Suomessa:

”Jos vielä ajatellaan, mikä merkitys kaupalla ja teollisuudella on koko modernille eurooppalaiselle sivistykselle ja kuinka juuri niiden harjoittaja, keskiluokka [*medelklassen*] on useimmissa maissa poliittisesti valtaapitävä luokka, joka tulee kaikkialla varmasti myös eniten vaikuttamaan yhteiskuntaan, niin on helppo vakuuttua siitä, että äskeinen [näkemys kaupan ja teollisuuden suuresta merkityksestä Suomenkin kehitykselle] ei ole tyhjää kuvittelua. Tarvitseeko meidän muistuttaa Suomen erikoisesta asemasta vakuuttaaksemme lukijan siitä, että mainitsemamme vaara [riippuvaisuus korkeammalla tasolla olevista kansakunnista] on enemmän kuin kuvittelua? Toivomme päinvastoin, että se ei olisi vielä uhkaavampi kuin äsken esitimme. [...]

Tärkeintä on epäilemättä se, että nuoret muuten tieteellisesti sivistyneet miehet omaksuvat myös teknisiä tietoja omistaakseen kykynsä kotimaisen teollisuuden asialle ja kohottaakseen sen samalla siitä alennustilasta ja arvonpuutteen puutteesta, josta se elämänurana on kärsinyt.”<sup>83</sup>

Snellmanin monipuolinen kuvaus kahdesta maailman suurimmasta ja kehittyneimmistä metropolista ilmestyi *Litteraturblad*in marraskuun ja joulukuun numeroissa otsikolla *Pariisi ja Lontoo*. Epäselväksi ei jää se, että kaupungeista ensin mainittu oli enemmän kirjoittajan mieleen. Pariisissa vallitsi valistuksen ja suuren vallankumouksen perinnöstä kumpuava sosiaalisen tasavertaisuuden ja valistuneen porvarillisuuden ilmapiiri, kun taas Lontoon vanha ja konservatiivinen kauppaporvaristo erottautui kaikin tavoin kaupungin köyhästä ja huonosti voivasta enemmistöstä. Pariisin katukuva kertoi kansalaisten välisestä egaliteetista tai ”keskiluokkaisuudesta”, Lontoon maisemat suku- ja rahaylimystön ja alempien yhteiskuntaluokkien välisestä sosiaalisesta kuilusta.

Museoissa ja temppeleissä Snellman osasi katsoa muutakin kuin holvikaaria ja taidearteita. Seuraavista riveistä on nykyturistillekin avitukseksi:

”Englannin taidearteiden sanotaan olevan sen ylimysten linnoissa. Hyväksi niille. Ranskassa kuitenkin kansakunta voi nauttia ja sivistyä sellaisten teosten ääressä, jotka Englannissa on varattu ylhäisen aristokratian yksinoikeudeksi. Lontoossa ei näekään alempien yhteiskuntaluokkien ihmisten käyvän British Museumissa eikä edes Westminster Abbeyssä, Englannin kansallisen kunnian temppelissä. Ranskassa kymmenentuhannet käyvät joka sunnuntai Versailles’n saleissa, ja Louvren galleriat ovat tungokseen asti täynnä ’ouvriereja’. Tämä vaikutus massojen sivistykseen on helposti käsitettävissä. Työmies tai talonpoika vaeltaa varmaankin merkittävien tunteiden vallassa näissä entisen kuningasvallan komeissa saleissa, joissa ei enää tuhlata miljoonia hoviliehakoille eikä heidän siveettömiin huveihinsa, vaan hänen, työläisen, talonpojan, hiljaiseksi iloksi ja hänen sivistymisensä hyväksi. Anteeksiannettavaa on, jos hän samalla tuntee hieman ylpeyttä ranskalaisuudestaan.”<sup>84</sup>

*Saksanmatka sekä Pariisi ja Lontoo* olivat vasta alkusoittoa, sillä todellisen mestariteoksen, laajan artikkelin *Moderni ranskalainen kirjallisuus*, kovaan iskuun yltynyt Snellman julkaisi *Litteraturbladissa* heti helmikuun 1848 vallankumousta seuranneena keväänä ja kesänä. Otsikko on harhaanjohtava, sillä puhe ei ole vain ranskalaisesta kirjallisuudesta vaan laajasta eurooppalaisten kirjallis-aatteellisten filosofisten tendenssien ja yhteiskunnallisten voimasuhteiden historiallisen kehityksen yhteyksiä näkyville nostavasta analyysistä. Tässä Snellmanin ehkä kaikkein syvällisimmässä työssä – varmastikin Suomen ”gramscilaisimmassa” analyysissä – hän toteaa muina miehinä, että eurooppalaisen ajattelun kärkeä on etsittävä Ranskasta, ei Saksasta. Saksalaista kirjallisuutta on Suomessa liikaa korostettu ja jäljitelty, vaikka ranskalainen kirjallisuus ”on kauan ollut ja on osaksi yhäkin levinnein ja vaikutusvaltaisin kaikista uuden ajan kansalliskirjallisuuksista ja jonka voidaan siitä syystä sanoa edustavan maailmankirjallisuutta ja yleisinhimillistä sivistystä paremmin kuin mikään muu kirjallisuus”.<sup>85</sup> Snellmanin mieleen oli varsinkin ranskalainen valistusfilosofia. Osoittautuu, että Montesquieu ja eräät muut ranskalaiset eivät olleet sattumalta *Läran om statenisakin* tärkeitä:



”Emme kuitenkaan lausune tuomiota täysin meille vieraasta asiasta, kun esitämme mielipiteen, ettei tiukasti sidonnainen, syvälle porautuva saksalainen filosofia pysty esittämään syvällisempiä teoksia aiheestaan kuin

**»Snellman antoi nyt suuren merkityksen filosofisten teosten omaksuttavuuden kysymyksille. Hänelle oli selvää – toisin kuin niille, jotka nykyään näkevät valistuksen vain aikansa eläneenä 'suurena kertomuksena' – että valistusfilosofian ydinmerkitys oli kriitikkissä ja sen ainesten välittämisessä yleiseen tietoisuuteen, ei filosofisten systeemien rakentamisessa.»**

esim. Montesquieun teos 'Lakien hengestä' tai Rousseau'n 'Yhteiskuntasopimuksesta'. Nämä lienevät niin yksinkertaisia, niin helposti kenen tahansa ymmärrettävissä, että tuskin saksalainen ja vielä vähemmän saksalaisten jäljittelijä on valmis myöntämään, että niistä voi löytää syvällisyyttä.”<sup>86</sup>

Varmastikin ranskalaisfilosofien teokset – tai myös mainittu Firenzen Machiavelli – tuntuivat saksalaisten systeemien sokkeloiden jälkeen yksinkertaisilta ja kenen tahansa lähestyttäviltä, vaikka ne eivät aivan sellaisia olisikaan olleet. Toisaalta ne avasivat vaarallisen tien, ”ei niinkään poliittisen kuin tieteellisen sanskulotismien vaaran takia”.<sup>87</sup> Joka tapauksessa Snellman antoi nyt suuren merkityksen filosofisten teosten omaksuttavuuden kysymyksille. Hänelle oli selvää – toisin kuin niille, jotka nykyään näkevät valistuksen vain aikansa eläneenä 'suurena kertomuksena' – että valistusfilosofian ydinmerkitys oli kriitikkissä ja sen ainesten välittämisessä yleiseen tietoisuuteen, ei filosofisten systeemien rakentamisessa:

”Tämän filosofian sisällön esittäminen on mahdotonta, koska se ei ollut yhden tai useamman periaatteen pohjalle pystytetty järjestelmällinen tietämyksen rakenne, vaan kritiikkiä [*kritik*], joka kohdistui kaikkiin inhimillisen tietämyksen ja toiminnan piiriin kuuluviin asioihin. Ainoa periaate, jota se piti lähtökohtanaan, oli järjen [*förnuftets*] ikuinen, ei tuhattavissa oleva oikeus ja velvollisuus ratkaista, mikä on totta ja epätotta, mikä hyvää ja mikä pahaa, jokaisen uuden sukupolven oikeuteen punnita ja hyväksyä perinteinen olemassa oleva tietämys. Koko moderni sivistyksemme on täynnä niitä vakaumuksellisia käsityksiä, joihin tämä punninta ihmiskunnan johti; ja on toden totta helpompaa katsoa korkean oppineisuuden tasolta alentuvasti noita popularisoivia [*populariserande*] 'valistuksen filosofeja' kuin irtautua heitä arvostellessaan niistä katsomuksista ja käsityksistä, joista saadaan kiittää heidän populaaria [*populära*] filosofiaansa.”<sup>88</sup>

Jo Porthanin Kant-kriitikkistä tuttu filosofian ”populaarisuuden” kysymyksen esille tuova ja sen kansakunnan rakentamisen problematiikkaa kytkevä katsantokanta sopi hyvin Snellmanin käsityksiin filosofian ja aikakauden tärkeiden kysymysten yhteensaattamisesta.

Vaikka Pariisiin museoiden ja palatsien ovet olivat myös työläisille avoimia, niin yhteiskunnallisten ristiriitojen puuttumisesta tällainen egaliteetti ei kuitenkaan kertonut. Radikaalin porvariston ja sosialistien etujoukon johtama vallankumous puhkesi liekkeihin helmikuussa 1848. Snellman yhtyi näkemykseen, jonka mukaan helmikuun vallankumous oli yhteiskunnallinen vallankumous (*social revolution*), joka ei kohdistunut vain valtioon, vaan myös tapoihin, perheeseen ja yhteiskuntaluokkien välisiin suh-

**»Olisikin yksioikoista rajata Snellmanin 'filosofia' vain hänen akateemisiin töihinsä, kun tosiasiallisesti hänen filosofiset näkemyksensä olivat käytössä ja jopa rikkaimmillaan hänen lehtiensä artikkeleissa. Niiden välityksellä hän pystyi välittämään filosofis-teoreettisia näkemyksiään ihmisten arkiajatteluun ja tätä kautta myös fennomaanisen liikkeen voimavaraksi.»**

teisiin. Toisin sanoen vuoden 1789 ”porvarillinen” vallankumous ei ollut sellainen suinkaan täydellisesti, läpikäyvän ”yhteiskunnallisen” revoluution merkityksessä, vaan se loi vasta edellytyksiä 1800-luvun mullistuksille:

”Lukija tietää, että vuoden 89 Ranskan vallankumousta on sanottu poliittiseksi, jollainen toistui 1830; mutta helmikuun mullistusta on sitä vastoin sanottu sosiaaliseksi vallankumoukseksi. Tämä merkitsee vain sitä, että liberaaliset valtiomuodot eivät voi sinänsä synnyttää kansakuntaa uudelleen ilman sen perhe-elämässä ja eri yhteiskuntaluokkien [*särskilda samhällsklasser*] välisissä suhteissa noudattamien tapojen ja näitä tapoja lähinnä vastaavien lakien uudistamista. Tämä vakaumus on tuotu esille helmikuun vallankumouksessa. Sana 'sosiaalinen' on siis kaikkialla pätevä ilmaus mainituista yhteiskunnan [*samhällsförhållanden*] sisäisistä oloista, kun niitä tarkastellaan erillään yleisistä poliittisista instituutioista. Se seikka, että tämän vallankumouksen sosiaalinen luonne Ranskassa on käynyt ilmi lähinnä varakkaan ja omistamattoman kansanluokan [*besittningslösa folkklassen*] välisissä suhteissa, perustuu siihen, että vuodesta 1830 omaisuus ja pääomat ovat olleet myös poliittisia vallanpitäjiä Ranskassa. Syvemmin käsitettynä jo tämä kuitenkin viittaa yleisempään tietoisuuteen tapojen ja mielenlaadun [*sinnelaget*] uudistamisen [*reform*] välttämättömyydestä. Juuri tämä sama tietoisuus kaikissa elämän oloissa vallitsevasta turmeluksesta ilmenee

jyrkkänä sävynä sosiaalisessa romaanikirjallisuudessa. Tätä tietoisuutta ei 1700-luvulla ollut. Silloin etsittiin kaikinpuolista pelastusta pelkästään yhteiskuntamuotojen [sambällsformernas], ennen muuta valtiomuodon muuttamisesta; nyt kyseessä on yhteiskuntaelämän [sambällslifvets] saattaminen uudelle kannalle.”<sup>89</sup>

Sitaatissa mainitut perhe, tavat ja lait tuovat mieleen *Läran om statenin* ”hegeliläiset” formuloinnit valtion ja kansakunnan elementeistä. Nyt ne kuitenkin esitetään asiayhteydessä, jossa ”modernilla ranskalaisella kirjallisuudella” ja sen revolutionaarisella kontekstilla on näkyvä asema.

### Filosofin positiot

Tengströmin itsekritiikki ei kertonut vain opillisesta tai henkilökohtaisesta intellektuaalisesta kriisistä, vaan se viittasi myös filosofi-intellektuellin yhteiskunnallisesta positioista johtuviin ongelmiin. Snellmanhan esitti mitä merkittävimmän analyysinsä modernista ranskalaisesta kirjallisuudesta ”kansalaisyhteiskunnassa” ilmestyvässä *Litteraturbladissaan*. Sama päti luonnollisestikin *Saimassa* julkaistuihin artikkeleihin. Ne eivät kuitenkaan olleet filosofian kannalta epärelevanttia journalistiikkaa vaan filosofis-teoreettisesti perusteltua argumentointia. Olisikin yksioikoista rajata Snellmanin ’filosofia’ vain hänen akateemisiin töihinsä, kun tosiasialisesti hänen filosofiset näkemyksensä olivat käytössä ja jopa rikkaimmillaan hänen lehtiensä artikkeleissa. Niiden välityksellä hän pystyi välittämään filosofis-teoreettisia näkemyksiään ihmisten arkiajatteluun ja tätä kautta myös fennomaanisen liikkeen voimavaraksi. *Litteraturblad* ei ollut sattumalta *för allmän medborgerlig bildning*, vaikka lehden ruotsinkielisyydestä seurasi omat sosiaaliset rajoitteensa. Kun Snellman vuonna 1856 palasi seitsemäksi vuodeksi yliopistoon, niin hän yritti palata myös hegeliläiseen esitystapaan. Tuloksena oli joukko vaikeaselkoisia ja junnaavia luentoja, joiden ideoiden vaikutus sivistyneistön *sensu comuneen* oli paljon vähäisempi kuin populaarien lehtikirjoitusten. Tämä ei johtunut pelkästään yliopistosta, vaan myös Snellmanille itselleen vieraaksi käyneestä hegeliläisestä akateemisuudesta.

### Snellmanin perilliset

Vaikka Snellman ymmärsi syvällisesti eurooppalaisia vallankumouksia, hän ei ollut niiden suuri ihailija. Vuoden 1848 huumen haihduttua myös kriittiset painotukset lisääntyivät. Sosialismin Snellman johdonmukaisesti tuomitsi, vaikkakaan ei sen luonnetta kaikin puolin oivaltanut. Tämä on ymmärrettävää, sillä hänen tietonsa sosialistisista opeista perustuivat teoreettisesti keskinkertaisiin esityksiin ja lähinnä sanomalehdistä saatuihin ”hälyttäviin” tietoihin. Marxin teoreettisesti korkeatasoiset historialliset analyysit kapitalismista olivat vielä käsikirjoituspinkkoina *British Museumin* kirjaston lukusalin pöydällä. *Pääoman* ensimmäinen osa ilmestyi vuonna 1867, muut vasta Marxin ja myös Snellmanin kuoleman jälkeen. Ja vaikka Snellman olisikin tuntenut Marxin näkemykset, niin sitäkin suuremmalla syyllä

suomalaisfilosofi olisi korostanut, että sosialistiset tai muut yhteiskuntaradikaalit opit ovat myrkkyyä ajatellen Suomen asemaa Venäjän yhteydessä. Mikä ehkä sopi Ranskaan tai Englantiin, ei sellaisenaan käynyt päinsä Suomessa. Yhteiskunnalliset uudistukset olivat kyllä välttämättömiä, mutta ne tuli toteuttaa yhteisymmärryksessä armollisen keisarin kanssa.

## »Peranderin merkitystä luokkaristiriitojen teoreetikkona ei ole juuri noteerattu vähäisessä suomalaisessa Perander-tutkimuksessa. Jungfennomaaneille ominainen kansallisen yhtenäisyyden ideologia on tarttunut myös tutkijoihin.»

Marxin *Pääoma* rantautui pian myös Suomeen. Eräs niistä, joiden kotikirjastosta teos löytyi, oli Koskisen ja Meurmanin lähipiiriin luettu filosofi J. J. F. Perander (1838–1885). Hän oli ”Snellmanin perillinen” toisessa merkityksessä kuin ”bismarckilaisesta” katederisosialismista 1870-luvulla viehätynyt Koskinen. Siinä missä Koskinen tyytyi suurten nälkävuosien 1867–68 ja Pariisin kommuunin jälkeisessä tilanteessa esittämään *Työväenseikkasaan* (1874) moralisoivia arvostelmiaan ”kädestä kärsään” elävästä yhteisestä kansasta ja hahmottelemaan agraarisen isäntävallan mallejaan, nuori filosofi Perander toi esille ”työmiehen luokan” ja ”bourgeoisien luokan” välisen taistelun historiallisia syitä. Kun työmiehen luokka havahtuu huomaamaan, miten paljon kaikki riippuu sen työstä, se tulee myös vaatimaan oikeuksiaan.<sup>90</sup>

Menemättä tässä sen syvemmälle Peranderin historiallisesti ja yhteiskunnallisesti argumentoituihin näkemyksiin voi lyhyesti todeta, että niissä ”snellmanilainen” yhteiskunnallisten ristiriitojen ja myös valtion ja yhteiskunnan suhteen analyysi vietiin pitemmälle kuin kenenkään toisen 1800-luvulla vaikuttaneen suomalaisen kirjoittajan teoksissa. Perander oli ensimmäinen yhteiskunnallisten ristiriitojen ja luokkataistelujen filosofi Suomen maaperällä, ei vain niihin kuvitteellisia ratkaisuja tarjonnut yhteiskuntaideologi, kuten ainakin kolmeen kertaan uudelleen julkaisemisen arvoiseksi katsotun *Työväenseikan* Koskinen. Sosialistia Peranderistakaan ei tullut, kuten ei tullut kesken kaiken kuolleesta Robert Tengströmistäkään. Viranhaun paineet ja konservatismiin taipuvainen fennomaaninen toveriseura ja reaktiivinen 1870-luku taltuttivat ja erakoittivat Peranderin. Lopulta saamaansa kasvatusopin professorin virkaa hän ehti hoitaa vain vuoden verran ennen kuolemaansa vuonna 1885.

Peranderin merkitystä luokkaristiriitojen teoreetikkona ei ole juuri noteerattu vähäisessä suomalaisessa Perander-tutkimuksessa. Jungfennomaaneille ominainen kansallisen yhtenäisyyden ideologia on tarttunut myös tutkijoihin.<sup>91</sup> Poikkeus on tässäkin Juha Manninen, joka edellä mainitussa suomalaisen hegeliläisyyden historiaa käsittelevässä tutkimuksessaan nostaa esille Peranderin väitöskirjassaan *Kritisk undersökning af Statsbegreppet i den hegelska filosofin* (1870) esittämän kriittisen tulkinnan Hegelistä. Manni-

nenkaan ei ehdi kiinnittää lyhyessä tarkastelussaan huomiota siihen, että pian Hegel-väitöksensä jälkeen Perander alkoi perääntyä radikaaleista näkemyksistään ja omaksua fennomaaneille tyypillisiä kansallista yhtenäisyyttä ja ”kansalaisyhteiskunnan” positiivista merkitystä korostaneita näkemyksiä. Vaikka hän tässä edustikin fennomaanipiirien demokraattisinta näkemystä, niin yhteiskunnallisten ristiriitojen syvälinen ymmärtäjä hän ei enää ollut.<sup>92</sup>

Snellman ja Perander olivat yhteiskuntafilosofejja, ensin mainittu myös monitoiminen intellektuaali-politiikko, kuten Yrjö Koskinen, J. R. Danielson(-Kalmari), Leo Mechelin, K. J. Ståhlberg ja eräät muut suomalaismielisten johtohahmot.<sup>93</sup> Heistä puhuttaessa, 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla, ollaan jo varsin etäällä fennofiilien ajoista. Ratkaiseva murros tapahtui 1840-luvulla, vaikkakin vasta 1860-luvun loppupuolelta lähtien, valtiopäivien myötä ja suurten nälkävuosien kurimuksen jälkeen, voidaan puhua poliittisesti ja yhteiskunnallisesti ekspansiivisesta suomalaisuusliikkeestä. Tästä varauksesta huolimatta juuri 1840-luku merkitsi käännekohtaa Suomen suuriruhtinaskunnan historiassa. Kuten esimerkiksi Peltonen ja Haapala korostavat, niin jo 1840-luvulla valtionhallinto koki ekspansion ja elinkeinoelämää alettiin tukea aiempaa selvästi voimakkaammin.<sup>94</sup>

Seuraavan vuosikymmenen alkuvuosien poliittisesti vaikeassa ilmapiirissäkin hallitus käytti muitakin menetelmiä kuin vähemmän motivoivaa pakkovaltaa. Edes vuoden 1850 kielisäännös, jolla kiellettiin julkaisemasta suomen kielellä muuta kuin sellaisia kirjoja, ”jotka tarkoittavat ainoastaan uskonnollista mielenlennystä taikka taloudellista hyötyä”, ei ratkaisevasti haitannut ruotsiksi julkaisevan fennomaanisen eliitin kirjallisia toimia.<sup>95</sup> Vuotta 1848 seuranneena restauraation aikana ilmestyneen kielisäännöksen päätarkoituksena oli estää ”modernien” ajatusten leviäminen kansan keskuuteen, joka ”saattaa väärinkäsittää kirjoja, jotka ovat sivistyneelle kansalaiselle vaarattomia”, ei tukahduttaa eliittien keskinäistä mielipiteenvaihtoa. Siksi käy ymmärrettäväksi se, että yliopistoon perustettiin suomen kielen ja kirjallisuuden professorin virka – johon M. A. Castrén nimitettiin maaliskuussa 1851 – sekä myös se, että samana vuonna annettiin keisarillinen julistus *Palvelusmiehiltä waadittawasta Suomen kielen taidosta, ja Suomalaisten Translaattorien ottamisesta maalle*. Tällainen suomen kielen käyttöä suosiva politiikka ei ollut ristiriidassa kielisäännöksen kanssa, sillä olihan vallanpitäjien kannalta vain hyvä asia, että virkamiehet ja rahvas ymmärsivät toisinaan. Hallitsematon ja kontrolloimaton ”kansanvalistus” oli aivan toinen asia.

Toisin sanoen Aleksanteri II:n ajan suuret 1860- ja 1870-luvun reformit eivät olleet vailla edellytyksiä. Toisin kuin kansallinen sankarimyytti väittää, kaltoin kohdeltu *Saiman* toimittajakaan ei jäänyt ulkomaisten professuurien houkutuksista huolimatta Suomeen vain isänmaallisesta velvollisuudentunnostaan. Ulkomaita myöten liike-elämän ja teollisuuden kysymyksiin perehtyneenä Snellman toki oivalsi, vaikka välillä päästikin pessimistisen puolensa valloilleen, että uusi aika olisi koittamassa myös Suomessa. Ei kuitenkaan itsestään, vaan aktiivisten tekojen ja toimien myötä. Tarkkanäköisen ja asioista perillä olleen filosofi-intellektuellin silmissä siinsi modernin porvariston eli ”keskiluokan” toimelaisuudesta syntyvä Suomenmaa. Vaikka

filosofian professuuri menikin ”keskinkertaiselle” Aminofille, oli pääkaupungissa tarjolla töitä kaupan, elinkeinojen ja teollisuuden palveluksessa. Ne eivät sittenkään olleet vain keho hätävara Snellmanin ja hänen perheensä hengenpitimiksi, kuten myytti filosofimarttyyristä myös uskottelee. Kun Snellman lopulta sai professuurinsa, niin katederifilosofin työ ei ollutkaan nuoruudenunelmien täyttymys. Onneksi talouden raaka maailma tuli jälleen apuun ja Snellman nimitettiin vuonna 1863 valtion taloudenpidosta vastaavaksi senaattoriksi. Siinä olikin praksiksen filosofille haastetta kerrakseen, kuten suuret nälkävuodet pian mitä tylyimmällä tavalla tulivat osoittamaan.

## Viitteet

1. Rein 1908.
2. von Wright 2002, 72–76.
3. von Wright ja Oittinen 2002.
4. Oittinen 2002.
5. Ketonen 1961.
6. Klinge ym. 1987–1990.
7. Salomaa 1928.
8. Tigerstedt 1946.
9. Kauppi 2001, johon mainitut tekstit sisältyvät.
10. Ks. Niiniluoto 1999, 544.
11. Cauly 1988.
12. Niiniluoto 2000.
13. Sorainen 1949.
14. Grotenfelt 1918 ja 1922. Reiniä yhdistyksen puheenjohtajana ja professorina seurannut Grotenfelt itse on esillä Niilo Luukasen artikkelissa *Arvi Grotenfeltin historianfilosofia – aatetaustaa ja analyysiä* teoksessa *Aate ja maailmankuva* (1979).
15. Salmela 1998.
16. Hintikka 1980.
17. Kaila 1940, 96.
18. Kallinen 1995.
19. Kallinen 1995.
20. Suolahti 1946a. Teos ilmestyi samana vuonna myös nimellä *Porvarispoikien opinkäynti Suomen barokkiajalla* (Suolahti 1946b).
21. Oittinen 1996; Pursiainen 1997. Myös Urpo Harva käsittelee väitöskirjassaan Hartmanin filosofiaa (Harva 1935).
22. Väyrynen 1992.
23. Ks. von Wright ja Oittinen 2002.
24. Rein 1895 ja 1899; Salomaa 1944.
25. Lehmusto 1923, 1925, 1935; 1953; Karkama 1989.
26. Manninen 1987a.
27. Mm. Käkönen 1983a; Manninen ja Gimple 1991; Manninen ja Uusitalo 1979; Uusitalo 1977.
28. Nurmi 1983; Käkönen 1983b.
29. Juva 1950.
30. Klinge 1977.
31. Haavio-Mannila 1973 ja Allardt 1973.
32. 1933–36; 1979–82; 2002–.
33. Nokkala 1958.
34. Niiniluoto 1999, 543.
35. Knuutila ja Niiniluoto 1986; Patoluoto 1986; Tiitinen 1986.
36. Yhteiskunnallisesti aktiivisen Reinin toimiin voi perehtyä hänen muistelmiensa *Lefnadsminnen* (1918; suom. samana vuonna) välityksellä. Reinistä ei ole olemassa biografista kokonaisuutena. Sellaisen korvikkeena voi lukea esim. em. teosta *Juhlajulkaisu omistettu Th. Reinille hänen täytäessään 80 vuotta 28 p. helmikuuta 1918* (1918). Reinin filosofisia näkemyksiä tarkastelevat mm. Jouko Aho teoksessaan *Sieluun piirretty viiva. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatustoppiin* (1993) ja Risto Vilkkö artikkelissaan *Thiodolf Reinin logiikka ja logiikan filosofia* (1999).
37. Manninen 1987b; ks. myös Klinge et al. 1989, 549–574, jossa kuvataan Aleksanterin yliopiston ideologisia virantäyittäjiä.
38. Klinge 1975.
39. Manninen 2000b ja Aurora-seurasta osalta myös Manninen 1996; Arckenholtzista Manninen 1998, 2000a, 2000c sekä Attias ja Manninen 2003.

40. Manninen 2003a; ks. myös Manninen 2003b.
41. En seuraavassa esitä systemaattista referaattia Mannisen teoksesta, vaan vain kiinnitän huomiota sen eräisiin kohtiin. Varsinainen keskustelu teoksessa esitellyistä J. Ph. Palménin muistiinpanoista käykin mahdolliseksi vasta sitten, kun ne on kokonaisuudessaan julkaistu.
42. Sit. Manninen 2003, 78.
43. Palménin muistiinpanot löytyvät hänen arkistostaan Helsingin yliopiston kirjastosta signumilla Gö.IV.9, kun taas jo aikoinaan J. Ph. Palménin pojan E. G. Palménin ja J. E. Salomaa (1928) noteeraamat ja Mannisen 1980-luvulla selostamat (Manninen 1986, 123–125) Palménin muistiinpanot Hegelin *Ensyklopediaan* perustuvista Tengströmin logiikan luennoista on arkistoitu signumilla D II 40 (Manninen 2003a, 17; vrt. Manninen 1986, 169). Mielenkiintoista on se, ettei kukaan liene aiemmin tarkistanut, löytyisikö J. Ph. Palménin omasta arkistostakin luentomuistiinpanoja, vaikka hänen tiedettiin tehneen huolellisia muistiinpanoja Tengströmin logiikan luennoista. Tulisi myös katsoa, onko E. G. Palménin isäänsä koskevilla kirjoituksissa viitteitä myös *Oikeusfilosofia*-luentojen muistiinpanoihin, semminkin kun E. G. Palmén oli laajasti perehtynyt isänsä jälkeensä jättämiin papereihin. (Palmén 1915–1917; ks. myös Palmén 1911.) Toisaalta jo Salomaa huomauttaa, että nuorempi Palmén väheksyi Tengströmiä opettajana ja filosofina. Salomaa mukaan vähättely ”pääasiallisesti perustuu J. Ph. Palménin muistiinpanoihin ja kirjeisiin” (Salomaa 1928, 135). Oliko niiden joukossa myös vanhemman Palménin muistiinpanot Tengströmin *Oikeusfilosofia*-luennoista, on kiinnostava kysymys.
44. On huomattava, että Mannisen julkaisu ei sisällä Palménin huolellisia luentomuistiinpanoja sellaisenaan, vaan niiden sisällön systemaattisen esittelyn parafraaseeruksineen. Siitä ei ole mainintaa, oliko Tengström itse kirjoittanut luentojaan kirjalliseen muotoon. Ainakaan tällaisesta luentokäsikirjoituksesta ei ole tietoa.
45. Jussilan tutkimus on Porvoon tapahtumien yhtä puolta oivallisesti valaiseva, mutta se myös jättää varjoon eräitä tärkeitä kysymyksiä, kuten säätyjen edustajien tietoisuuden Ruotsin vallan ajan päättymisestä ja jonkin uuden ja käänteentekevän, vaikkakin vielä hahmottoman aikakauden alkamisesta. Tällainen tietoisuus tai aavistus *ratkaisevasta käänteestä* on hyvinkin voinut olla olemassa, sillä olihan suomalaisilla tuoreita kokemuksia venäläisestä valloituksesta. Tyhempikin varmasti tajusi, ettei Porvoon kaltaista tilannetta ollut koskaan aiemmin ollut. Suomen valtion syntyhetkeksi tilannetta ei varmasti osattu ymmärtää, mutta *jonkin* uuden, uhkaavan ja mahdollisuuskiäkin säädylle tarjoavan vastaisuuden aluksi hyvinkin. Asian tämä puoli ei juuri nouse esille Jussilan käyttämistä lähteistä.
46. Sit. Jussila 1987, 73.
47. Klinge avaa Suomen valtiollisuudesta käydyt debatin kirjoituksessaan *Pohjolan turvallisuus ja Suomen tulevaisuus* (Klinge 1986, s. 166–180). Vuoden 1812 ”sopimuksesta” Ruotsin ja Venäjän hallitsijoiden välillä, ks. myös *Isekkyyttä vai valtiomiestaitoa. Ruotsin idänpolitiikka ja Suomi vuodesta 1812 vuoteen 2002* (toim. T. Suominen).
48. Klinge 1986, s. 174; ks. myös Klinge 1968.
49. Klinge 1986, s. 176.
50. Jussila 1987, 87. Nordströmin suhteesta hegeliläisyyteen, ks. Manninen 1986, s. 130–131.
51. Jussila 1987, 64–65.
52. Sama, 65.
53. Manninen 2003a, 10.
54. Sama, 25.
55. Klinge 2003, 113.
56. Snellman on jo *Läran om statenissa* omaksunut realistisen ja myönteisen kannan Venäjään. Hän ei teoksessaan yritä asettaa kyseenalaiseksi Suomen uutta asemaa Venäjän yhteydessä. Tämä ei johdu varmasti pelkästään siitä, että teos on filosofiaa, ei poliittis-historiallinen analyysi, vaan myös siitä, että hän pyrki myös *yleisillä* filosofisilla näkökohdilla luomaan perustaa Suomen *erityisen* aseman ymmärtämiseksi.
57. *Kootut teokset*, osa 5, 231. Suom. Antero Tiusanen.
58. Lauantaseuran vaiheista, ks. Havu 1945.
59. Positiivisen standarditulkinnan esittää Danielson-Kalmari (1920, 76–84.)
60. Castrénin tutkimuksista ja tutkimusmatkoista, ks. Salminen 2003, 156–160.
61. *Kootut teokset*, osa 3, 60.
62. Snellmanin teoksesta on viimeksi kirjoittanut Vesa Oittinen (Oittinen 2004), joka on myös yhdessä Antero Tiusasen kanssa tehnyt siitä uuden suomennoksen Snellmanin *Koottujen teosten* osaan 3 (2001). Jo J. E. Salomaa noteeraa paitsi *Versuchin* alkusanoissa myös eräissä muissa yhteyksissä Snellmanin osoittaman kiitollisuuden Tengströmin suuntaan. (Salomaa 1928, 133–134.)
63. Elmgren 1939, 297.
64. Sit. Manninen 1986, 126–127. Suom. Juha Manninen. Vrt. myös Takolan-  
der 1930, 382.
65. Salomaa 1928, 139–140; Manninen 1986, 126–127.
66. Klinge 2003, 110.
67. Klinge 2003, 110.
68. Rein 1904, 70.
69. Manninen 2003a, 24–25.
70. Sama, 128.
71. Klinge 2003, 111–112.
72. Snellman J. J. Tengströmille 12.9.1844. *Kootut teokset*, osa 7, 94–95.
73. Manninen 1987.
74. Manninen 1986, 131.
75. *Kootut teokset*, osa 2, 261, suom. Heikki Eskelinen.
76. Ks. myös Manninen 1996.
77. Collan 1929, 336.
78. Robert Tengströmin vaiheita hänen ulkomaanmatkoillaan on selvittänyt mm. kirjeenvaihdon pohjalta Gunnar Castrén (1903). Ks. myös Manninen 1986, 148–155, jossa Manninen nojaa mm. Castrénin tutkimukseen.
79. J. J. Tengström Snellmanille. Suom. Heikki Eskelinen. *Kootut teokset*, osa 7, 257.
80. J. J. Tengström Snellmanille. Suom. Heikki Eskelinen *Kootut teokset*, osa 7, 407.
81. Snellmanin suhteesta yliopistoon ja hänen esittämästään yliopiston kriittistä, ks. Klinge 1986, s. 181–192. Yliopiston luonteesta ja merkityksestä 1800-luvun Suomessa, ks. Klinge ym. 1989, s. 12–26 ja 46–.
82. Saksan matka. Suom. Heikki Eskelinen. *Kootut teokset*, osa 4, 235.
83. Suomen teollisuus suomalaisen kansallisuuden ehtona (*Saima* nro 1, 8.1.1846). Suom. Eero Ojanen. *Kootut teokset*, osa 8, 343–344.
84. Pariisi ja Lontoo. Suom. Heikki Eskelinen. *Kootut teokset*, osa 10, 313.
85. Moderni ranskalainen kirjallisuus. Suom. Heikki Eskelinen. *Kootut teokset*, osa 11, 67.
86. Sama, 186–87.
87. Snellman J. J. Tengströmille 12.9.1844. Suom. Heikki Eskelinen. *Kootut teokset*, osa 7, 95.
88. Sama, 87 (suomennosta lievästi muokattu).
89. Sama, 136 (*Kootuissa teoksissa* ilmestyneestä suomennoksesta on jostakin syystä jätetty pois asian kannalta olennainen alkuperäinen kursivointi).
90. F[ritiof] P[erander], *Valtiolainojen vaikutuksista* I. ja II. *Kirjallinen Kuukauslehti*, kesäkuu 1869 ja lokakuu 1869 (Perander 1869). Eräät tämän artikkelin teemat, kuten luokkaristiriitojen kehkeytyminen, ovat esillä jo vuonna 1866, siis ennen suuria nälkävuosia samassa julkaisussa ilmestyneessä artikkelissa *Yhteiskunta uutena aikana* (Perander 1866). Siinä Perander ei vielä eksplikoi radikaaleja teemojaan yhtä pitkälle kuin vuoden 1869 artikkelissaan. Luokkataistelun painotukset ulertavat esille seuraavalta vuodelta peräisin olevassa väitöskirjassa *Kritisk undersökning af Statsbegreppet i den hegels filosofin* (Perander 1870). Sen mukaan restauraation kaudella kirjoittanut ”Hegel ei ollut tietoinen uuden yhteiskunnan syvästä yhteentörmäyksestä työn ja reaalisten rikkauksien, bourgeoisieien ja peuplen, harvainvallan ja kansanvallan, näiden kahden mahdin välillä, jotka tämän vuosisadan aikana ovat hävittäneet vanhan sääty-yhteiskunnan.” (Suom. ja sit. Manninen 1986, 160.) Edellisessä kansanvalta viittaa ”peupleen”, joka määritellään *Valtiolainojen vaikutuksista* -artikkelissa (Perander 1869) työmiesten luokaksi.
91. Peranderin yhteiskunnallisia näkemyksiä ovat tuoneet esille tai edes viitanneet niihin mm. Soini (1886), Kauppinen (1952, 102), Palmgren (1966, 9–10), Manninen (1983 ja 1986), Liikanen (1988, 1995, 1998 ja 2003) ja Kettunen (2003). Peranderin Hegel-tulkintaa on tarkastellut Manninen (1986, 159–163), kasvatustieteilijä näkemyksiä viimeksi Väyrynen (1992, 278–292) sekä keskustelua aikanaan herättänyttä Kalevala-tulkintaa Tiitinen (1971, 197–216). Huomion ansaitsee myös Ahlmanin biografinen artikkeli Peranderista *Kansallisessa Elämäkerrastossa* (Ahlman 1932).
92. Eniten Peranderia on viime vuosina tuonut esille Ilkka Liikanen tutkimuksissaan. Niissä korostuu Peranderin ”nykyaikainen” käsitys kansalaisoikeusajattelun ja kansalaisyhteiskunnan merkityksestä. Sen sijaan Peranderin 1860-luvun artikkeleissa ja vuoden 1870 väitöskirjassa esille tuodut luokan ja luokkataistelun teemat jäävät Liikaselta vaille huomiota. Hän nojaa tulkintansa Peranderin aikakauslehtiartikkeleihin, kun taas kolme akateemista väitöskirjaa sivuutetaan. Tämä mielenkiintoisesti fenomenaanisen kansallisen yhtenäisyyden ideologian uusintava näkökulma Peranderiin ja muuhunkin 1800-luvun poliittiseen ajatteluun näkyy myös vastikään ilmestyneessä *Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoriassa* (Hyvärinen ym. 2003). Tämän tendenssin voi todeta helposti teoksen asiahakemistosta: ”yhteiskuntaluokka” ja ”luokkaristiriita”, ”luokat” ja ”luokkajako” ovat esillä yli 600-sivuisessa teoksessa peräti kymmenellä sivulla! Osin tämä johtuu käsittehistoriallisen metodin ongelmista. Kun huomio keskitetään aineistoissa esiintyviin sanoihin ja käsitteisiin, niin teoreettiset hahmotukset ja kokonaisuudet saattavat peittyä innokkaassa



- sananmetsästyksen tuoksinassa. Peranderin näkemyksiä mainitussa käsittehistoriassa arvioivat Pauli Kettunen ja Ilkka Liikanen omissa artikkelissaan (Kettunen 2003, 186–188 ja Liikanen 2003, 292–295). Kummassakin painottuvat yksipuolisesti Peranderin kansallista yhtenäisyyttä ja yhteiskunnan kansanvaltaisuutta korostavat näkemykset. Sen sijaan Peranderin analyysit yhteiskuntaluokista ja luokkaristiriitojen merkityksestä jäävät vaille ansaitsemaansa huomiota. Kettunen kylläkin viittaa niihin saamatta kuitenkaan aiheestaan irti kaikkein olennaisinta eli Peranderin aikaansa nähden poikkeuksellista yhteiskunnallisten ristiriitojen historiallista tulkintaa. Myös kysymys Peranderin ambivalentista ja muuttuvasta suhteesta fennomaanien kansallisen yhtenäisyyden ideologiaan jää hahmottamatta ja hänen näkemyksissään 1870-luvulla tapahtuneet merkittävätkin muutokset huomiotta. Tämä johtunee ainakin siitä, että kumpikin kirjoittaja näyttää olettavan, että Perander oli kautta koko elämänsä jansojen johdonmukainen ja ”nykyaikainen” kansakunnan teoreetikko. Toki hän sitä olikin, mutta ei aina ja koko ajan samalla tavalla.
93. On huomattava, että myös liberaalien johtaja Leo Mechelin tulee monipuolisen ja pitkäaikaisen Suomen asemaa puolustaneen ja suomalaisuutta edistäneen toimintansa ansiosta lukea suomalaisuusliikkeeseen tai suomalaismielisiin, vaikka hän poliittisella kentällä lukeutuikin liberaaleihin eikä fennomaaneihin. Tosiasiallisesti Mechelinillä oli läheiset ja luottamukselliset suhteet useisiin nuor- tai vanhasuomalaisiin vaikuttajiin. Esimerkiksi nuorsuomalainen Tekla Hultin, tarmokas naiskagaalin johtaja ja suomen ensimmäinen naispuolinen filosofian tohtori, kuului Mechelinin luotettujen piiriin. Synnä ei ollut vain sukulaisuussuhde – myös Mechelinin kirjessään parjannut nuori Juhani Aho oli sukulainen – vaan pohjimmiltaan yksituumainen näkemys kansakunnan parhaasta. (Ks. Hultin 1935, esim. 9–10.)
94. Professorien osallistumisesta politiikkaan Suomessa, ks. Eskola 2000, xxvi–xxvii. Haapala 1990, 9–10 ja Peltonen 1990, 97–99.
95. Laajin esitys vuoden 1850 kielisännöksestä on edelleen Nurmio 1947.

## Kirjallisuus

- Ahlman, Erik, Perander, Johan Julius Frithiof. *Kansallinen Elämäkerrasto*, IV. WSOY, Porvoo 1932.
- Aho, Jouko, *Sieluun piirretty viiva. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatusoppiin*. Pohjoinen, Oulu 1993.
- Allardt, Erik, Naturalismi ja positivismi. 2. Rolf Lagerborg. *Suomalaisen sosiologian juuret*. Toim. R. Alapuro ym. WSOY, 1973.
- Castrén, Gunnar, Robert Tengström. *Föredrag och uppsatser 17*. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 1903.
- Cauly, Olivier, *Les Philosophies scandinaves*. Que sais-je? Puf, Paris 1998.
- Collan, Fabian, Kansallisuudesta ja kielestä. Helsingfors Morgonblad, n. 90 & 91, 1844. Suom. E. V. I. Karjalainen. *Arvidssonista Snellmaniin*. Suomalaisuuden syntysanoja III. SKS, Helsinki 1929.
- Danielson-Kalmari, J. R., *Suomen valtio- ja yhteiskuntaelämä 18:nnellä ja 19:nnellä vuosikymmenellä. Aleksanteri I:n aika*. Ensimmäinen osa, Suomi ominakeisen valtioelämän alkujaksossa vv. 1809–1811. WSOY, Porvoo 1920.
- Elmgren, S. G., *S. G. Elmgrenin muistinpäivät*. Julkaisut A. Maliniemi. Suomen historian lähteitä II. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1939.
- Eskola, Seikko, Professorit Suomen historiassa ja yhteiskunnassa. *Suomen professorit/Finlands professorer*. Professoriliitto, Helsinki 2000.
- Filosofisen Yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925. Toim. J. Manninen ja I. Niiniluoto. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki 1996.
- Grotenfelt, Arvi, Thiodolf Rein Filosofisessa yhdistyksessä. *Juhlajulkaisu omistettu Th. Reinille hänen täyttäneensä 80 vuotta*. Otava, Helsinki 1918.
- Grotenfelt, Arvi, Thiodolf Rein. Muistopuhe Suomen tiedeseuran vuosikokouksessa 29 p. huhtikuuta 1920. *Översikt av Finska Vetenskapsocieteten förhandlingar LXII*. 1919–20. C. Redogörelser och förhandlingar, Helsingfors 1920.
- Haapala, Pertti, Talous, valta, valtio – johdatus vinoon katseeseen. *Talous, valta ja valtio. Tutkimuksia 1800-luvun Suomessa*. Toim. P. Haapala, Vastapaino, Tampere 1990.
- Haavio-Mannila, Elina, Etnologia ja sosiaaliantropologia. 2. Sosiaaliantropologia. *Suomalaisen sosiologian juuret*. Toim. R. Alapuro ym. WSOY, 1973.
- Harva, Urpo, *Die Philosophie von G. I. Hartman*. Annales Universitatis Aboensis, Tom XIX, Turku 1935.
- Havu, I., *Lauantaseura ja sen miehet*. Otava, Helsinki 1945.
- Hiitikka, Jaakko, Filosofinen ja tietekirjallisuus. *Suomen kirjallisuus*, VII. Toim. Matti Kuusi. SKS ja Otava, Helsinki 1968.
- Hiitikka, Jaakko, Philosophy in Finland since 1945. *Handbook of World Philosophy: Contemporary Developments since 1945*. Toim. J. R. Burr. Greenwood Press, Westport 1980.
- Hiirn, Yrjö, Kansamme tehtäviä, lausunto. *Valvoja, juhla-julkaisu 1880–1905*. Otava, Helsinki 1905.
- Hultin, Tekla, *Päiväkirjani kertoo 1899–1914*, I. Kustannusosakeyhtiö Sanatar, Helsinki 1935.
- Isekkyyttä vai valtiomiestaitoa. Ruotsin idänpolitiikka ja Suomi vuodesta 1812 vuoteen 2002*. Toim. T. Suominen. Tammi, Helsinki 2002.
- Jussila, Osmo, *Maakunnasta valtioksi. Suomen valtion synty*. WSOY, Helsinki 1987.
- Juva, Mikko, *Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869*. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, Helsinki 1950.
- Kallinen, Maija, *Change and stability. Natural philosophy at the Academy of Turku (1640–1713)*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1995.
- Karkama, Pertti, *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1989.
- Kauppinen, Eino, *Kirjallinen Kuukauslehti. Vaiheet, sisältö ja merkitys*. Otava, Helsinki 1952.
- Ketonen, Oiva, Filosofia ja psykologia Suomessa. *Oma maa* 10. Toim. Edwin Linkomies. WSOY, Porvoo-Helsinki 1961.
- Kettunen, Pauli, Yhteiskunta. *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Toim. M. Hyvärinen, J. Kurunmäki, K. Palonen, T. Pulkkinen ja H. Stenius. Vastapaino, Tampere 2003.
- Klinge, Matti, Adolf Ivar Arwidsson eller Johan Jakob Nordström? Kring pseudonymerna Pekka Kuoharinen ja Olli Kekäläinen. *Historiska och litteraturhistoriska studier* 43. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 1968.
- Klinge, Matti, *Bernadotten ja Leninin välissä. Tutkielmia kansallisista aiheista*. WSOY, Helsinki 1975.
- Klinge, Matti, Kansanvalistus vai taideteollisuus? Fennomanian ja liberalismin maailmankuvista sata vuotta sitten. *Maailmankuvan muutos tutkimuskohdeena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen*. Toim. M. Kuusi, R. Alapuro ja M. Klinge. Otava, Helsinki 1977.
- Klinge, Matti, *Kaksi Suomea*. WSOY, Helsinki 1982.
- Klinge, Matti, *Senaatintorin sanoma. Tutkielmia suuriruhtinaskunnan ajalta*. Otava, Helsinki 1986.
- Klinge, Matti et al., *Keisarillinen Aleksanterin yliopisto 1808–1917*. Otava, Helsinki 1989 (toinen osa teoksessa Klinge et al., *Helsingin yliopiston historia 1640–1990*, I–III. Otava, Helsinki 1987–90).
- Klinge, Matti, *Kirjoitan muistiin. Päiväkirjastani 2002–2003*. Otava, Helsinki 2003.
- Knuutila, Simo ja Niiniluoto, Ilkka, Kuinka Bacon tuli Suomeen. Eurooppalaisen tieteenkäsityksen murros ja sen vastaanotto. *Hyöty, sivistys, kansakunta. Suomalaista aatehistoriaa*. Toim. J. Manninen ja I. Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.
- Käkönen, Jyrki, Anders Chydenius ja 1700-luvun suomalainen valtio-opillinen ajattelija. *Valtio ja yhteiskunta. Tutkielmia suomalaisen valtiollisen ajattelun ja valtio-opin historiasta*. Toim. J. Nousiainen ja D. Anckar. WSOY, Helsinki 1983.
- Käkönen, Jyrki, Wilhelm Bolin – tuntematon politiikan ja poliittisen teorian rutkija. *Valtio ja yhteiskunta. Tutkielmia suomalaisen valtiollisen ajattelun ja valtio-opin historiasta*. Toim. J. Nousiainen ja D. Anckar. WSOY, Helsinki 1983.
- La philosophie en Europe*. Sous la direction de R. Klibansky ja D. Pears. Folio essais, Paris 1993.
- Lehmusto, Heikki, *Juhana Vilhelm Snellman ja hänen asemansa Hegelin koulukunnassa*. Otava, Helsinki 1923.
- Lehmusto, Heikki, *Snellman kasvatusopillisena ajattelijana*. Gummerus, Jyväskylä 1926.
- Lehmusto, Heikki, *J. V. Snellman ja suomalaisuus. Eräitä piirteitä suurmiehestämme*. Gummerus, Jyväskylä 1935.
- Lehmusto, Heikki, *Kansallisfilosofimme aatemaailma*. Karisto, Hämeenlinna 1953.
- Liikanen, Ilkka, Kansanvalistajien kansakunta. *Kansa liikkeessä*. Toim. R. Alapuro, I. Liikanen, K. Smeds ja H. Stenius. Kirjayhtymä, Helsinki 1988.
- Liikanen, Ilkka, *Fennomania ja kansa. Joukkojärjestyksen läpimurto ja Suomalaisen puolueen synty*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1995.
- Liikanen, Ilkka, Fennomania poliittisena liikkeenä. *Uudet ja vanhat liikkeet*. Toim. K. Ilmonen ja M. Siisiäinen. Vastapaino, Tampere 1998.
- Liikanen Ilkka, *Kansa. Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Toim. M. Hyvärinen, J. Kurunmäki, K. Palonen, T. Pulkkinen ja H. Stenius. Vastapaino, Tampere 2003.
- Luukanen, Niilo, Arvi Grotenfeltin historianfilosofia – aatetaustaa ja analyysiä. *Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadalle*. Toim. S. Knuutila, J. Manninen ja I. Niiniluoto. WSOY, Helsinki 1979.
- Manninen, Juha, ”...se voitti itselleen vain sivistyksen voitot” – Suomen hegeliläisyyden perusteita. *Hyöty, sivistys, kansakunta. Suomalaista aatehistoriaa*. Toim. J. Manninen ja I. Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.

- Manninen, Juha, *Miten tulkeita J.V. Snellmania? Kirjoituksia J.V. Snellmanin ajattelun kehittymisestä ja taustoista*. Snellman-instituutin julkaisuja 5. Kustannuskiila Oy, Kuopio 1987 (= Manninen 1987a).
- Manninen, Juha, *Dialektiikan ydin*. Pohjoinen, Oulu 1987 (= Manninen 1987b).
- Manninen, Juha, Valistuksen ritarit. Aurora-seuran kahden kultaakehyksisen kuparipiirroksen salaisuus. *Boken om vårt land 1996. Festskrift till professor Matti Klinge – jubelkirja professori Matti Klingelle 31. VIII. 1996*. Otava ja Söderström & co. Helsinki–Helsingfors 1996.
- Manninen, Juha, A Misty Land of Wonders: Travel Experiences of the Finn Johan Arckenholtz in England in 1731. *Upplysningen i Periferin*. Red.. R. Ambjörnsson et al. Idéhistoriska skrifter 28, Umeå 1998.
- Manninen, Juha, Kunigatar Kristiinan jäljissä ikuiseen kaupunkiin – Matkakertomus vuosilta 1729–1730. *Faravid 24*, Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirja XXVII, Rovaniemi 2000 (= Manninen 2000a).
- Manninen, Juha, *Valistus ja kansallinen identiteetti. Aatehistoriallinen tutkimus 1700-luvun Pohjolasta*. SKS, Helsinki 2000 (= Manninen 2000b).
- Manninen, Juha, Johan Arckenholtz Eurooppa-politiikan luonnostelijana vuonna 1732. *Snellmanin ja Mannerheimin välissä. Kirjoituksia sodasta, raubasta ja isänmaan historiasta*. Toim. Kuusanmäki ja Rumpunen. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 2000 (= Manninen 2000c).
- Manninen, Juha, *Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa*. Sophopolis. Aate- ja oppihistorian tutkimuksia 27. Historian laitos, Oulun yliopisto, Oulu 2003 (= Manninen 2003a).
- Manninen, Juha, Valoa valtion yössä. Modernin valtion oppi Suomessa 1830–1831. *Historiallinen Aikakauskirja 2/2003* (= Manninen 2003b).
- Manninen, Juha ja Attias, Daniel, Kristiina-kirjan hiilostus valistuksen Euroopassa – Johan Arckenholtzin teoksen ensimmäiset 37 arvostelua. *Faravid 27*. Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirja XXX, Rovaniemi 2003 (= Manninen 2003c).
- Manninen, Juha ja Gimple, Georg, Prometheus paitsiossa? Andreas Wilhelm Bolin ja taistelu valistuksen puolesta. *Kuka oli Wilhelm Bolin?* Helsingin yliopiston kirjaston julkaisuja, Helsinki 1991.
- Manninen, Juha ja Uusitalo, Jyrki, Vapausaate ja demokraattisen valtion teoria Wilhelm Bolinilla. *Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme*. Toim. S. Knuutila, J. Manninen ja I. Niiniluoto. WSOY, Porvoo–Helsinki 1979.
- Niiniluoto, Ilkka, Filosofia Suomessa. Teoksessa Svante Nordin, *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Suom. Jukka Heiskanen. Liitteenä Ilkka Niiniluodon katsaus filosofiaan Suomessa. Pohjoinen, Oulu 1999.
- Niiniluoto, Ilkka, Filosofia. *Suomen tieteen historia, 2. Humanistiset ja yhteiskuntatieteet*. Päätöim. P. Tommila. WSOY, Helsinki 2000.
- Nokkala, Armo, *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus*. Tammi, Helsinki 1958.
- Nuorteva, Jussi, *Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista 1640*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1997.
- Nurmi, Hannu, Valtio-oppi 1600-luvun Turun akatemiassa. *Valtio ja yhteiskunta. Tutkielmia suomalaisen valtiollisen ajattelun ja valtio-opin historiasta*. Toim. J. Nousiainen ja D. Anckar. WSOY, Helsinki 1983.
- Nurmio, Yrjö, *Taistelu suomen kielen asemasta 1800-luvun puolivälissä. Vuoden 1850 kielisäännöksen syntyhistorian, voimassaolon ja kumoamisen selvittelyä*. WSOY, Porvoo–Helsinki 1947.
- Oittinen, Vesa, *Der Akt als Fundament des Bewusstseins? Zur Differenz zwischen G.I. Hartman und nachkantischer Transzendentalphilosophie*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.
- Oittinen, Vesa, Suomen ensimmäiset kantilaiset. *Ajatus 56*. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja, Helsinki 1999.
- Oittinen, Vesa, Från kunskaplära till bestämmelserä – manuskriptfynd komplementer bilden av filosofen Hartman. Teoksessa von Wright ja Oittinen 2002.
- Oittinen, Vesa, Snellman ja persoonallisuuden idea. *Persoonaa*. Toim. J. Kotkavirta ja P. Niemi. SoPhi, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 2004.
- Palmén, E. G., *Johan Philip Palmén: elämäkerrallinen kuvaus*. Pori 1911.
- Palmén, E. G., *Till hundraårsminnet af Johan Philip Palmén*. II.1–II.3, Lefnadssteckning, Helsingfors 1915–1917.
- Palmgren, Raoul, *Joukkosydän. Vanhan työväenliikkeen kaunokirjallisuus*. I. WSOY, Porvoo–Helsinki 1966.
- Patoluoto, Ilkka, Hyödyllinen luomakunta. Hyötyajattelun maailmankuvalliset perusteet 1700-luvun Ruotsin valtakunnassa. *Hyöty, sivistys, kansakunta. Suomalaisista aatehistoriaa*. Toim. J. Manninen ja I. Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.
- Peltonen, Matti, Aatelisto ja eliitin muodonmuutos. *Talous, valta ja valtio. Tutkimuksia 1800-luvun Suomessa*. Toim. P. Haapala, Vastapaino, Tampere 1990.
- Perander, J. J. F., Yhteiskunta uutena aikana, I–II. *Kirjallinen Kuukauslehti*, maaliskuu ja joulukuu 1866.
- Perander, J. J. F., Valtiolainojen vaikutuksista, I–II. *Kirjallinen Kuukauslehti*, kesäkuu ja lokakuu 1869.
- Perander, J. J. F., *Kritisk undersökning af Statsbegreppet i den hegelska filosofin*. Akademisk Afhandling, Helsingfors, 1870.
- Portbanin monet kasvot. Kirjoituksia humanistisen tieteen monitaiturista*. Toim. J. Manninen. SKS, Helsinki 2000.
- Pursiainen, Terhi, *Sigfridus Aronus Forsius: pohjoismaisen renessanssin astronomi ja luonnonfilosofi*. SKS, Helsinki 1997.
- Pursiainen, Terhi, Sigfridus Aronus Forsius (n. 1550–1624) luonnonfilosofina. *Ajatus 56*. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja, Helsinki 1999.
- Rein, Thiodolf, *Juhana Vilhelm Snellmanin elämä*, edellinen osa. Toinen, tarkastettu painos. Otava, Helsinki 1904.
- Rein, Thiodolf, *Åbo universitets lärodomshistoria*. 10. Filosofin. Skrifter utgifna af Svenska Litteratursällskapet i Finland; LXXX, Helsingfors 1908.
- Rein, Thiodolf, *Lefnadsminnen*. Söderström, Helsingfors 1918.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998.
- Salminen, Tapani, Castrén, Matthias Alexander. *Suomen kansallisbiografia*, osa 2. SKS, Helsinki 2003.
- Salomaa, J. E., Filosofia. *Helsingin yliopiston alkuajoilta*. Julkaisuut Helsingin yliopisto Helsinkiin siirtymisen satavuotismuistoksi. Toim. G. Suolahti ym. WSOY, Porvoo 1928.
- Salomaa, J. E., *J. V. Snellman. Elämä ja filosofia*. WSOY, Porvoo–Helsinki 1944.
- Snellman, J. V., *Samlade arbeten*, I–XII. Statsrådets kansli, Helsingfors 1991–1999.
- Snellman, J. V., *Kootut teokset*, 1–24. Opetusministeriö, Helsinki 2000–.
- Soini, Vilho, F. Perander yliopiston nuorison keskuudessa. *Kaukuja Hämeestä*. Hämäläis-osakunnan albumi IV, Helsinki 1886.
- Suolahti, Eino E., *Opinkäynti ja sen aiheuttama säätykierto Suomen Porvariston keskuudessa 1600-luvulla* [väitöskirja]. Helsinki 1946 (= Suolahti 1946a). Ilm. myös nimellä *Porvarispoikien opinkäynti Suomen barokkiajalla*. WSOY, Porvoo–Helsinki 1946 (= Suolahti 1946b).
- Suomalaisen sosiologian historia*. (2., revisoitu painos *Suomalaisen sosiologian juuret* nimisenä vuonna 1973 ilmestyneestä 1. painoksesta.) Toim. R. Alapuro, M. Alestalo ja E. Haavio-Mannila. WSOY, Helsinki 1992. (1. painoksessa edellisten lisäksi toimittajina E. Allardt, A. Eskola, P. Haatanen ja S. Toiviainen.)
- Suomen kulttuurihistoria I–IV*. Toim. G. Suolahti ym. Gummerus (ja WSOY), Jyväskylä (ja Porvoo) 1933–1936.
- Suomen kulttuurihistoria 1–3*. Toim. P. Tommila ym. WSOY, Helsinki–Porvoo 1979–1982.
- Suomen kulttuurihistoria, 1–5*. Päätöim. L. Kolbe. Tammi, Helsinki 2002–. (Kolme osaa ilmestynyt v. 2004 mennessä.)
- Takolander, A., Laurell, Aksel Aadolf. *Kansallinen elämäkerrasto*, osa III. WSOY, Porvoo 1930.
- Tigerstedt, E. N., Ur Snellmans docentföreläsningar. *Historiska och litteraturhistoriska studier 21–22*. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 1946.
- Tengström, Juhana Jaakko, Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä (1818–18). suom. E.V.I. Karjalainen. Arwidssonista Snellmaniin. Kansallisia kirjoitelmia vuosilta 1817–44. SKS, Helsinki 1929.
- Tiitinen, Ilpo, Frithiof Peranderin Kalevalan tutkimukset. *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 25*. SKS, Helsinki 1971.
- Tiitinen, Ilpo, Talousoppi ja rounous. Nousevan luonnontieteen ja runouden suhteet Turun akatemiassa 1700-luvulla. *Hyöty, sivistys, kansakunta. Suomalaisista aatehistoriaa*. Toim. J. Manninen ja I. Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.
- Uusitalo, Jyrki, Wilhelm Bolin ja modernin valtion teoria. *Politiikka 4/1977*.
- Vilkko, Risto, Thiodolf Reinin logiikka ja logiikan filosofia. *Ajatus 56*. Suomen filosofinen yhdistys, Helsinki 1999.
- von Wright, Georg Henrik, På jakt efter försvunna handskrifter. Teoksessa von Wright ja Oittinen 2002.
- von Wright, Georg Henrik ja Oittinen, Vesa, G.I. Hartmans Kunskaoplära. Ett ofullbordat filosofiskt systembygge. *Historiska och litteraturhistoriska studier, 77*. Svenska Litteratur Sällskapet i Finland, Helsingfors 2002.
- Wuorinen, John H.: *Nationalism in Modern Finland*. Columbia University Press, New York 1931. (Suom. *Suomalaisuuden historia*. Suom. E. F. Rautela. WSOY, Porvoo—Helsinki 1935.)
- Väyrynen, Kari, *Der Prozess der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1992.



*Perilous passage on the Ice*

Printed and Published by W. G. and J. B. G. at the Office of the American Reviewer, No. 11, Broadway, N. Y.

# Peloton maantiede

**”Älkää kysykö, minkä maan kansalaisia me nyt  
olisimme, / ellei Suomea olisi kirjoitettu.” (Lauri  
Viita, *Suutarikin suuri viisas*)**

**”Puhumme maastamme öisissä keskusteluissa,  
jotka tyrehtyvät kirkkaanharmaaseen  
aamuhämärään.” (Jörn Donner, *Uusi  
Maammekirja*)**

## 1.

J. G. Granö kirjoitti vuonna 1930 ilmestyneen teoksensa *Puhdas maantiede* johdannossa: ”Taiteen merkitystä maantieteellisessä kuvauksessa emme kiellä.” Granön teos on ”metodologinen selvitys”, joka nostaa maantieteen tutkimuskohteeksi *maiseman*, ihmisen ympäristön ”aistittuna ilmentymien ja esineiden yhdistelmänä”.

Granö viittaa Ewald Bansen ajatuksiin maantieteen välttämättömästä taiteellisuudesta: ”Itämaita emme toki saa muodostella vain kalkkikivistä, kuivasta ilmastosta ja aroruohoista; ei, muistakaamme myös niiden paahtavaa auringonpaistetta, santelipuun, ambran ja ruusuöljyn tuoksua, ambrosiahenkäyksiä kukkivilta kevätlaitumilta, joilla beduiinien mustat teltat kyyröttävät.”<sup>1</sup>

Luonnontieteilijän on kuitenkin varottava menemästä kritiikittömästi tähänkään äärimmäisyyteen. Olisi ”anteeksi-antamatonta, jos olevaista tutkiessamme ja työmme tuloksia muille esittäessämme asettaisimme etualalle esteettisten tunnevaikutusten herättämisen sekä kauniin ja ylevän palvonnan.” Ihanteena ei ole taiteeseen siirtyminen tieteen kustannuksella, vaan sellaisen kattavan yleiskatsauksen aikaansaaminen, johon sisältyisivät sekä tietopuolinen että esteettinen aines mahdollisimman laajoina ja monipuolisina.

Kun maantieteen tutkimuskohteeksi tulee maisema, ei yhtäkään luonnontieteen tosiseikkaa hylätä. Maiseman tutkiminen ei merkitse ”jäämistä” estetiikkaan tai antroposentriseen katselukulmaan, koska päämääränä ”on regionaalisten, eikä havaitsijaan sidottujen kokonaisuuksien määräys. Kuvauksen on annettava täydellinen tieto alueen topologisesta ja kronologisesta *rakenteesta*, so. ei ainoastaan ilmentymistä vaan myös aineksista.” Tutkimus on ankaraa ja systemaattista. Maisemaa analysoiva tiedemies tarkastelee ”erikseen maakamaran, veden, ilman, kasvillisuuden, eläinkunnan ja ihmiskunnan sekä tekoaineksen muodostoja, väristöjä ja valostoja.”<sup>2</sup>

Näiden alustavien huomautusten jälkeen Granö lähtee rakentamaan äärimmäisen yksityiskohtaista ja paikoin

suorastaan runollista maisemapiirteiden, muotojen, värien, tekstuuriin, etäisyyksien ja valaistusten taksonomiaa, jonka tarkoituksena on ottaa huomioon kaikki, mitä havaitsija voi periaatteessa maisemassa kohdata. Kuvaukseen sisältyvät muun muassa 12-osainen kattomuotojen esitys (*kaksilap-  
peinen notkokatto, yksilap-  
peinen taitekatto, kartiokatto...*), taivaan muotojen pääryhmät (*pilvet, sumu, kangastukset, lentävien eläinten ryhmät, ilmalaivat ja lentokoneet...*) sekä valojen ryhmittely (*aurinko, kuu, sähkö- ja kaasuvuorat, tulivuorten purkauksissa esiintyvä valo, kokot, kiiltävä jää, virvutukset, öljylamput* ja tietenkin *kimmeltävät kullatut tornit sekä eräät hyönteiset, erittäinkin tropiikissa...*).

## 2.

Poeettisuudessaan Granön teos tuo mieleen 1800-luvun suomalaisuusmiesten intoutuneet kirjoitukset maisemasta. Maisemaestetiikka, seutukuvaukset ja maantieteelliset selvitykset olivat olennaisessa asemassa fennomaanien ajattelussa, eikä liene sattumaa, että Granön edelleen laajasti luettu klassikko kirjoitettiin juuri Suomessa.

Suomen kuvaaminen kauniiksi ja maisemiltaan omailemaisiksi, jopa ainutlaatuisiksi maaksi nousi 1800-luvun Suomessa maantieteen, kaunokirjallisuuden ja kuvataiteiden yhteiseksi ja tärkeäksi tehtäväksi. Jos Suomella ei muuta tiukasti ottaen omaa ollutkaan – ei edes historiaa ennen vuotta 1809, kuten Zachris Topelius joutui erässä esitelmässään toteamaan – niin ainakin oli kotimaan ainutkertainen kauneus. Jos oltiinkin emämaan taskussa, niin luonto sentään oli eittämättömästi meidän näköistämme. Proverbiaalinen leivokin palasi Suomeen juuri estetiikan takia. (”Sen tähden Suomeen kiiruhdan / ja lennän korkealla, / kun tahdon nähdä kauneimman / mä taivaan rannan alla.”)

## 3.

Topelius aloitti vuonna 1854 luentosarjansa esittämällä ajatuksia maantieteestä ja sen tehtävästä. Aluksi hän loi silmäyksen tieteenalan maineeseen:

”Maantiedettä sanotaan *kuivaksi*; pidettäköön oppinutta perinpohjaisuutta kuinka korkeassa kunniassa tahansa, niin tämä on ankara syytös tiedettä vastaan, joka yhtä luonnollisesti kuin muutkin sivistyksen perusteet toivoo voivansa lähteä kaiken kansan opettajaksi.”<sup>3</sup>

Asiat edistyivät kuitenkin oikeaan suuntaan. Luonnontieteellinen tutkimus eteni joutuin, ja mitä suurempia kokonaisuuksia maantiede onnistui valloittamaan tarkastelunsa kohteeksi, sitä lupaavammalta näytti tulevaisuus. Uudet tutkimukset olivat synnyttäneet eläin- ja kasvimaantieteen, ne ”tunkeutuivat meriin, arvioivat virrat, laskeutuivat kaivoksiin”. Oli alkanut hahmottua ajatus geografiasta yhdistävänä tieteenä, eräänlaisena luonnontieteiden kattodisipliininä, joka kokoa piiriinsä fysiikkaa, biologiaa, historiaa, tilastotiedettä ja kansatiedettä. Maantiede oli laajassa tarkastelussa ”luonnon ja ihmisen historiaa yhdistävä rengas ja pitää sen tähden hallussaan molempien avaimet”.



Topelius katsoi, että vaikka maantiede näyttääkin irrottavan ihmisen luonnonkansoille ominaisesta cheästä, merkitystä täynnä olevasta maailmasuhteesta, se täydellistyessään ylittää uuteen synteesiin, rakentaa uuden harmonian.

”[T]ämä tiede ikäänkuin yhtyy kansakuntien ensimmäiseen harkitsemattomaan luonnonkäsitykseen, joka näkee joka puussa, joka laineessa, joka lähteessä elävän olennon; joka kansoittaa metsät, vuoret, järvet ja joet, ja joka luonnonvoimissa tuntee Luonnottaret, näin ikäänkuin suojellakseen iäksi niiden elämää hävittävää epäilyä vastaan, ja niiden jatkuvaa olemassaoloa ympäröivässä katoavaisuudessa. Sillä kertoohan maantiede juuri tieteenä, että vuoret ovat luurankona, vesistöt verisuonia suuressa elimellisessä ruumiissa, jonka koko massa ja pienimmät osat ovat jatkuvan kehityksen alaisina, ja jossa ei ole mitään laajemmassa merkityksessä kuollutta ja elimetöntä, koska kaikki elää ja vaikuttaa yhteisen tarkoituksen hyväksi; ja tämä pallo joka on meidän maailmamme, on vain maailmankaikkeuden suunnattomassa ruumiissa kiertävä veripisara.”<sup>4</sup>

Maantieteen juhlallisena osana oli näin ollen kohota suureksi, lähes kaikki tieteet syntetisoivaksi oppialaksi, joka tuo valoon asioiden yhteydet ja tekee maailmastamme tajuttavan. Mutta ei tässä vielä kaikki: maantiede puhalttaa asioihin hengen ja merkityksen. ”Kuivan” tieteenalan vastakohtana ei Topeliuksella ole pelkästään mielenkiintoinen, vaan sellainen, joka palauttaa maailmaan mielen. Oppijärjestelmä, joka näkee elämän ja edistyksen ”semmoissakin, mikä pintapuolisen katselijan silmissä näyttää kuolleelta, eristyneeltä ja tarkoituksettomalta.” Maantiede palauttaa hengen sinne, mistä Moderni sen riisti, ja ”vaikeina päivinä, jolloin tulevaisuus näyttää synkältä ja nykyisyys on täynnä murheitä, on se kova graniittipövi tukenaan opettava meille miehekästä luottamusta, järkkymätöntä uskoa kaitselmukseen ja itseemme.”

Maantieteestä tulee *onto-geo-grafiaa*.

#### 4.

Vuosina 1817–18 J. J. Tengström, Turun romantiikan merkkihahmo, julkaisi *Aura*-kalenterissa myöhemmän fenomenian liikkeen kannalta perustavanlaatuisia ajatuksia ”muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä”. Maantieteen, ilmaston ja silkan estetiikan merkitys kansanluonteelle ja kulttuurille korostuu heti kirjoituksen alkupuolella:

”Me asumme kauniissa, virtojen ja järvien, vuorten ja kukkuloiden ja metsien halkomassa maassa. Se on liian ihana ollakseen saamatta asukkailtaan sydämellistä ja ihastunutta rakkautta. [...] Sellaisessa ympäristössä ei kotiseudunrakkaus eikä synnyinmaantunto, korkeimpien hyveiden kantaäiti, koskaan kuole. [...] Suunnilleen samanlaisessa ympäristössä kreikkalaiset, samalla verrattomasti lauhkeamman ja hilpeämmän taivaan sekä maaperän runsaamman hedelmällisyyden suosimina, kauniiseen ja puhtaasti inhimilliseen kohdistuvan tai-

pumuksensa avulla kohosivat siihen sivistykseen, joka on ollut ja aina on oleva ihailun ja tulevien vuosisatojen huomion esineenä.”<sup>5</sup>

On tunnettua, että juuri Tengströmin välityksellä Hegelin ajatukset rantautuivat Suomeen, eikä olekaan vaikea kuulla edellä lainatun taustalla suuren saksalaisen ääntä, hänen häpeämättömän leveällä pensselillä luonnostelemiaan ajatuksia ”maailmanhistorian maantieteellisestä perustasta”. Historianfilosofian luentojen johdannossa Hegel esittää useita runollisia muotoiluja ja rivakkaa päättelyä, jossa topografisista ääriivoista siirrytään historianfilosofiin. Kaikkia maanosia esimerkiksi luonnehtivat ”kolme momenttia”, vedetön ylänkömaa, laaksotasangot ja rantamaa:

”Ensimmäinen on puhdas, indifferentti, metallinen ylänkömaa, taipumattomana itseensä eristynyt, joskin se kykenee lähettämään itsestään impulsseja; toinen muodostaa kulttuurin keskipisteitä, se edustaa vielä sulkeutunutta itsenäisyyttä; kolmannella on maailmanyhteys esitettävänä ja säilytettävänä.”<sup>6</sup>

Tengströmin ansiosta tämäntyyppiset maantieteen ja valtiohistorian suhdetta koskevat ideat sekä yleensä Turun romantiikan omaksumat kansallisromanttiset aatteet kulkeutuivat Helsinkiin ja Lauantaiseuran keskusteluihin. Osin hänen vaikutustaan oli myös, että nuoremman polven suomalaisuusmiehille alkoivat hahmottua Hegelin ajattelun yhteydet Porthanin historiallis-filologis-kansatieteellinen perintöön.

#### 5.

*Zeitgeist* viittoili muutenkin Maan ja Kansan suuntaan.

Herderiläiset ajatukset kansan oman kulttuurin merkityksestä kiirivät Suomeen Ruotsin kautta. Alettiin tutkia kansanrunoutta ja muuta rahvaan kulttuuria. Samalla syrjäseutujen luonto ja ne olosuhteet, joissa tavallinen kansa eli ja työskenteli, tulivat relevanteiksi.<sup>7</sup>

Suomalainen maisema oli ”keksitty” kuvataiteeseen Aleksanteri I:n vuoden 1818 vierailun yhteydessä, kun hovimaalari Carl von Kugelgenin teokset esittelivät ihanan pohjoisen maankolkan ominaispiirteitä. Vähitellen omatkin maalarit ryhtyivät isoin joukoin ja kansallismielisten mese-naattien (kuten vuonna 1846 perustetun Suomen taideyhdistyksen) tukemina ikuistamaan suomalaisia seutuja. ”Nyt löytyivät koskien kuohut, jyllät vaarat, leppeät bukoliset niityt, siintävät vedet ja myyttiset lähteet.”<sup>8</sup>

Tallennettiin maisemaa, tekniikka edistyi, konseptit avartuivat, ja kohta Fredrik Cygnaeus saattoi intoutuneena kirjoittaa eräästä Ferdinand von Wrightin talvisesta maisemamaalauksesta: ”Näyttää kuin lumi avautuisi tuoksuvina kukkina. Maalarille [...] on tästä kuultavan valkoisesta, hienon viehkeästä saamansa tunto yhtä suloinen kuin rakastajattaren silkkihameen kahina hänen lähestyessään kevein askelin [...]”<sup>9</sup>

Myös maantieteellistä ja kansatieteellistä tutkimusta harjoitettiin ututterasti. Tutkimusretkiä tehtiin paitsi kotimaan syrjäseuduille, myös kauemmas, Siperiaan asti. (Vieläkin pitemmällä käytiin. Helsinkiläissyntyinen A. E. Nor-

denskiöld savustettiin valitettavasti jo uran alkuvaiheessa Ruotsiin, joten Koillisväylän löytäminen ei varsinaisesti kuulu Suomen historiaan, mutta Ahvenanmaan poika G. A. Wallin pukeutui beduiiniksi ja meni Mekkaan.)

Vuosina 1845–52 ilmestyi Topeliusuksen toimittama ja tekstittämä kuvateos *Finland framstäldt i teckningar*. Satakaksikymmentä maisemakuva sisältävä kirja avasi ensimmäistä kertaa ”yhteiselle kansalle” näkymän koko Suomeen. Päästiin tutustumaan Turun linnaan, Hankoniemeen, Aavasaksaan, Viipuriin, Valamoon, Punkaharjuun, Hakoisten linnavuoreen, Pyterlahden graniittilouhokseen. Samaa valistavan yleiskatsauksen ideaa seuraten Topelius loi myöhemmin koululaisia varten *Luonnon kirjan* (*Naturens bok*, 1856) ja lopulta *Maammekirjan* (*Boken om vårt land*, 1875), josta on sittemmin otettu yli 20 ruotsinkielistä ja yli 50 suomenkielistä painosta ja jota luettiin kouluissa sukupolvesta toiseen, aina 1950-luvulle asti. Maisemaestetiikasta tuli yksi koko kansallisen herätyksen perustoista.

Fennomaanit jalkautuivat maastoon ja löysivät tavallisen suomalaisen. Hän oli luonnonelementtien kanssa kamppaileva, metsästävä, kalastava, maata muokkaava mies tai lapsista, karjasta ja ruoanlaitosta huolehtiva nainen. Kaukaisilla saloilla, kaskimailla, pelloilla ja pirteisissä uurastava hahmo, parhaassa tapauksessa Saarijärven Paavon kaltainen turmeltumaton figuuri, jonka elämä oli harmonisessa yhteydessä luonnon ja Jumalan kanssa.

Kun kansa oli löydetty, sen elämää ja elinympäristöjä voitiin ryhtyä kuvaamaan. Kansatieteellistä empiriaa ja maisemaestetiisiä kirjoituksia karttui vilkkaasti, mutta samalla törmättiin paradokseihin: Avautuiko estetisoivan maisterin tulokulman ja kansanmiehen työn ja kärsimyksen värittämän luontosuhteen välille ylittämätön kuilu? Merkitsevätkö yritykset perustella fennomaanisia ajatuksia luontokuvilla elettä, joka luvattomasti hyppäsi pelkämästä esteettisestä kokemuksesta johonkin muuhun, kuten historiaan, filosofiaan ja politiikkaan? Mikä teki juuri näistä maisemista jotakin alkuperäisesti ja luovuttamattomasti omaamme, jos samantyyppistä luontoa löytyi muualtakin?

Välkkyivätkö Roineen aalloista takaisin vain ne ajatukset, jotka sinne sumeilematta projisoitiin?

## 6.

J. V. Snellman kirjoitti heinäkuussa 1847 *Litteraturbladi*nsa arvion Runebergin tuoreesta runosta ”Maamme” (Vårt land). Puhtaasti kirjallisena teoksena runo sai Snellmanilta täydet pisteet, mutta jotain sen varsinaisesta sisällöstä jäi puuttumaan:

”Runo on täydellisen kaunis. Arvostelu ei voine löytää siitä minkäänlaista virhettä. Mutta onko tämä ’Maamme’ Suomi? Vaihtakaa neljännen säikeistön maininta Suomen kansasta, niin laulua voi kutakuinkin laulaa Ruotsissa, Norjassa, Skotlannissa – kaikkialla, missä on vuoria ja järviä ja missä karu luonto pakottaa ihmisen jännittämään kaikki voimansa, jotta hän saisi elantonsa hankituksi. Ovathan kansat kaikkialla kantaneet sotien taakkaa ja taistelleet itseään puolustaakseen. Onko tämä runon ja runoilijan virhe? Ei ole. Se on vain todiste siitä

**”Siellä oli läsnä monta lyseolaista ja melkein kaikki pahoin juotettuina, koska tutut ylioppilaat kaatoivat ainetta heidän kurkkuunsa. 600 lasia särjettiin. Paljon irtainta väkeä tunkeutui sinne varkain juomaan. Aamupuolella pani Vanhankaupungin roskaväki sinne toimeen oikein ryöstöretken. Huvittavinta kaikesta oli kuitenkin, että kaupungissa oli Venäläinen linjapataljoona, joka seisoi kaupungissa kivääri jalalla vallankumouksen pelossa! Kemujen arvellaan tulleen maksamaan n. 1 000 hopearuplaa!”**

(Zachris Topelius, kevätkesteistä Kumtähden kentällä 1848.)

tunnetusta tosiasista, että suomalaiset kansakuntana, niin kauan kuin kansakunta on nykyisellään, eivät tarjoa runoilijalle niin omaperäistä ainesta, että hänen runonsa yleisluonteinen otsikko olisi tulkittavissa sen perusteella. Siksi tämän runon luoma vaikutelma onkin ihastusta ja nauttimista sen kauneudesta. *Se ei kuitenkaan vetoa suomalaiseen isänmaallisuuteen, ei lämmitä tätä tunnetta sillä tavalla kuin noin kauniin runon voisi odottaa lämmitävän. Tässä mielessä Maamme oikeaa runoa ei ole vielä kirjoitettu.*”<sup>10</sup>

Snellman kontrastoi voimakkaasti runon esteettis-taiteellisen laadun ja sen todellisen kansallisen arvon. Hän nimittää runoa jopa ”aarteeksi”, joka on säästetty lehden kirjallisuuskatsauksen loppuun juuri poikkeuksellisen tärkeytensä vuoksi. Kuitenkin varaukset, jotka Snellman sitten esittää, ovat dramaattiset. Arvostelu jatkuu entistä kitkerämmin sanankääntein:

”Kotikontu ei ole isänmaa, raatavan orjan kamppailu nälkää vastaan ei ole kansallista elämää, vihollisen kavioiden jäljet eivät ole historiaa, kaipuu omalle kotikonulle ei ole isänmaallisuutta. Villit eläimetkin tuntevat koti-ikävä. [...] *Kuka sitten saattaa ihmetellä sitä, ettei tämä ylempien tason kansallinen elämä hengitä Runebergin runossa? Se on raskasmielistä valitusta, joka ei itse tiedosta itseään. Siinä näkee köyhän torpparin silittelevän nälkiintyntyä hevosta, joka tekee osansa hänen elantonsa hyväksi, sokean kerjäläisen taputtavan harmaantunutta koiraa, joka ohjaa hänen askeleitaan.*”<sup>11</sup>

Seuraavan vuoden lopulla Snellman palaa aiheeseen. Eletään marraskuuta 1848 ja Runebergin *Vänrikki Stoolin tarinoiden*

ensimmäinen osa on ilmestynyt. ”Maamme”-runo tunnustusti sisältyy *Vänrikkeihin*, ja Snellman tarkentaa edellisenä vuonna esittämänsä kritiikkiä:

”Runeberg avaa Tarinat kauniilla Maamme-laululla; mikä sen sisällöstä puuttuu, sen voi ajatteleva lukija täydentää seuraavilla teoksen lauluilla. Vaikka se on vielä yksinäinen ilmiö puhtaan lyyristen tunnelmointien joukossa, voi silti olla varma, että Maamme-laulu tulevaisuudessa saamonia samankaltaisia seuraajia, jotka paneutuvat syvämmiin nykyistä aikaa kiinnostaviin seikkoihin.”<sup>12</sup>

”Maamme” jää yksinään pelkäsi estetiikaksi ja kärsimyksen glorifioinniksi. Oireileepa runon viimeinen säkeistö Snellmanin mukaan jopa ”kohtaloon alistumista”, passiivisuutta ja voimatonta toiveajattelua. Näistä aineksista ei autenttista isänmaallisuutta rakennu, koska ”raatavan orjan kamppailu nälkää vastaan ei ole kansallista elämää, vihollisen kavioiden jäljet eivät ole historiaa”. Runo on moitteettoman kaunis, mutta estetiikka ei voi kannatella ”ylemmän tason kansallista elämää”. Esi-isien kärsimykset eivät ole historiaa, vaan päinvastoin osoitus siitä, että historia ei ole varsinaisesti maassa alkanutkaan, on ollut vain joukko ihmisiä luonnonelementtien, eläimellisten tarpeidensa, vieraan vallan ja vihollisen valloitusretkien armoilla. Kiintymystä kotiseutuun on toki suomalaisten keskuudessa aina esiintynyt, mutta koti-eläinkin hakeutuu takaisin palaneen talon raunioille.<sup>13</sup>

Snellman osuu näissä Runeberg-arvioissaan todella isoon kysymykseen, joka resonoi läpi koko fennomaanisen ajattelun, ja joka on olennainen romantiikalle laajemminkin. Mikä on estetiikan ja politiikan suhde? Mikä silta vie laulun suorasta puhuttelevuudesta ja maiseman kauneudesta sellaiseen historiallis-poliittiseen todellisuuteen, jonka pohjalta voitaisiin ajatella jotakin aidon kansallista, jotakin todella omaa, konkreettisesti identifioivaa, jotakin jolle perustaa Valtio.

*Vänrikki Stoolin tarinoissa* Snellman väittää näkevänsä aineksia, jotka pelkästä ”Maamme”-runosta uupuvat. Mikä sotarunoelman avausrunosta puuttuu, ”sen voi ajatteleva lukija täydentää seuraavilla teoksen lauluilla”. Suoraan Snellman ei sano, mikä tämä puuttuva osa on, mutta epäilemättä hän tarkoittaa aktiivista historiallista toimintaa, ylipäänsä ajallista ja valtiohistoriaan liittyvää katselukulmaa, sekä tyyppigallerian muodossa annettavaa näkymää suomalaisen kansanluonteeseen. Tämä kaikki nostaa teoksen pelkän estetiikan yläpuolelle.

Mutta huomaako Snellman, kuinka vakavaa hänen oma kritiikkinsä on? Ajatteleeko kansallisfilosofi ajatustaan loppuun asti? *Vänrikkien* historiakäsityshän on nimittäin räikeällä tavalla esteettinen ja estetisoiva. Henkilöt ovat pelkistettyjä, pyöreitä ja rakastettavia tyyppejä. On sankari- ja veijaritarinoita, alleviivaavasti rintamahenkeä, isolla kauhallalla uhrimieltä. Hahmojen patologiset puoletkin ovat yksinomaan veikeitä: Sandels ahmii välinpitämättömänä lohta, vaikka omien veri jo virtaa lähistöllä, Sven Tuuvan vähäilyisyys johtaa ihmeelliseen torjuntavoittoon, Kulnevin suitseton erotomania painetaan villaisella, koska hän on karsimaattinen juhlamies ja hiittä hirveämpi lähitaistelija.

*Vänrikkien* estetiikka rakentuu historiallisten hahmojen

ja tapahtumien varaan, mutta jos tämä historia vuorostaan lepää esteettisellä perustalla, palataan takaisin lähtöruutuun. Käykö niin, ettei *Vänrikit* tarjoakaan snellmanilaiselle projektille sen tukevampaa perustaa kuin kortit avoinna estetisoiva ”Maamme”-runo?

## 7.

Maisemaidylliin ja yleensä romantiikkaan liittyvien ongelmien kannalta tärkeä *Vänrikki Stoolin tarinoiden* jakso on komentaja J. Z. Dunckerin kaatumisen muistoa kunniottava ”Heinäkuun viides päivä”. Runo alkaa vanhan vänrikin repliikillä:

”Nyt kesäpäivä loistavi,  
niin oudoks muuttaa mieleni  
tää aamu armahainen;  
jos haluat, niin lehtohon,  
suvisen ilman sulohon  
nyt käymme, nuorukainen;  
tää päivä juhlapäivä on.’

Soturi vanha lausui tään,  
pois verkon laski kädestään  
ja ääneti mua johti  
ja poikki kukkaniittyjen  
sinisen järven rannallen,  
mi kastehelmin hohti,  
nyt kävi kulku hiljainen.”

Sitten ihailaan yhdessä edessä aukeavaa maisemaa:

”Oi suloutta taivaan, maan!  
Ei vanhus hiisku sanaakaan,  
vain katsoo ihaellen.  
Sai kyynel hänelle silmähän,  
kun käteheni tarttui hän  
ja kuiskas hymyellen:  
'Maan eestä kuolisitko tään?’”

Alussa ollaan arkisessa puuhassa, tehdään verkkoa. Sitten työ katkeaa, kun vänrikin mieleen muistuu, mitä päivää eletään. Verkko lasketaan kädestä ja lähdetään yhdessä järvenrantaan. Siellä siirrytään estetiikkaan, liikituksen vallassa katsellaan maisemaa, vailla intressejä. ”Oi suloutta taivaan, maan! / Ei vanhus hiisku sanaakaan, / vain katsoo ihaellen.” Järvinäkymä on mykistävän kaunis, sitä ei ole tarpeen kommentoida. Tämän jälkeen seuraa kohtauksen loppuhuipennus: ”käteheni tarttui hän / ja kuiskas hymyellen: / ’Maan eestä kuolisitko tään?’”

Tässä voi nyt nähdä kolme positiota. Alussa on sokea käytännön elämä, verkon teko. Siitä noustaankäköalapaikalle, estetiikkaan, intressittömän ihailun ja nautinnon alueelle. Seuraavaa dialektista loikkaa varten vänrikin on jännitettävä koko vanha lihaksistonsa, mutta suoritus näyttää yllättävän rennolta, kun sen osaa: ”Maan eestä kuolisitko tään?”

Nuori ylioppilas kuittaa *non sequiturin* sydämellisellä silmäyksellä. Muuta vänrikki ”ei vaadikaan”, mutta johto-

päätös on selvä, viimeistään runon loppupuolella, kun kuvataan Dunckerin kuolemaa: ”Hän kaatui; mutta kuolemaa / oi suloista, kun kuolla saa / noin loistehessa maineen! / Ei huku unhojärveen hän, / vaan lailla luodon vihreän / kohoopi alta laineen; / kuolepi, eikä kuole hän.”

Runossa näyttäytyy paljaana se kysymys, jonka äärelle Snellman tuli ”Maamme”-analyysissään. Missä kohdin ja miten estetiikka muuttuu politiikaksi? Kuinka laulu, maisema, tahrattoman esteettisen ilon hetki, kiintymys edessä avautuvaan seutuun muuttuu politiikan ja sodan perusteeksi?

Varmasti Snellman on oikeassa väittäessään, että *Vänrikki Stoolin tarinat* avaa kansallisesti avaramman ja monipuolisemman näkymän Suomeen kuin ”Maamme”-runo yksin. Runebergin teoksessa näyttäisi täyttyvän ehto, jonka Snellman kansalliskirjallisuudelle asettaa: itsensä tiedostaminen, näköala omaan historialliseen positioon. Mutta maisemaidyllin ja poliittisten johtopäätösten välinen kiulu jää edelleen auki.

## 8.

Suomessa 1800-luvun alkupuoli oli tunnetusti poliittisesti hiljaista ”valtiotyön” aikaa. Yritettiin mahdollisimman hyvin sopeutua uuden isäntämaan alaisuuteen. Puolan kapinoiden ankara nujertaminen antoi varoittavan esimerkin omapäisyyden seurauksista, ja julkisessa elämässä pyrittiin pitämään mahdollisimman matalaa profiilia. 1840-luvulla pitkin Eurooppaa riehuvat mielenosoitukset, mellakat ja kumoukset jäivät pohjoisessa suuriruhtinaskunnassa etäisiksi kaiuiksi.

Harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta suomalaisuusmiesten toiminta pysyi vuosisadan puolimaihien asti poliittisesti myötäilevänä ja kohdistui yksinomaan kulttuurisiin ja kielellisiin kysymyksiin. Varsinainen politikointi oli suomalaisille vaikeaa jo siksi, ettei valtiopäiviä järjestetty ennen vuotta 1863.

Hannu Syväoja, joka on tutkinut ”luonnon poliittisointia” 1800-luvun suomalaisessa kirjallisuudessa, kirjoittaa poliittisen liikkumatilan ja ilmaisumahdollisuuksien ahtaudesta ja sen vaikutuksista autonomian aikana:

”Sensuurin kiertämiseksi venäläisten arvostelu ja Suomen itsemääräämisoikeutta tarkoittavat ilmaisut oli esitettävä piiloisesti. Suomalaiset patriootit ja itsenäisyysvaajelijat esittivätkin ajatuksensa piilokritiikkinä. Symbolinen tai analoginen esitys läpäisi yleensä sensuurin verkon. Luonnon kuvaaminen tarjosi soveliaan salakielen kansallismielisten asioiden esittämiseen.”<sup>14</sup>

On kuitenkin tärkeää huomata eräs asia. Taiteen ja kirjallisuuden korostuminen fennomaanisessa ajattelussa ei palaudu siihen, että jokin ”itse asiassa poliittinen” olisi verhottu metaforiin ja taiteellisiin muotoiluihin, että jokin ”pohjimmiltaan” yhteiskunnallinen sanoma olisi kätkeyty esteettiseen valekaapuun. Asia voidaan nähdä niinkin, että kyse oli romantiikkaan sisäänrakennetusta *esteettisen yhteisön* vaatimuksesta ja sen formulointirytyksistä aivan sel-laisenaan. Estetiikka oli suuressa määrin juuri se oma, jolle

yhteisöä rakennettiin. Se kävi politiikan kanssa yhtä jalkaa, eikä pelkästään välttämättömyyden pakosta tai siirtymäkauden ilmiönä, vaan olemuksellisesti.

Puhe kansanrunoudesta, maisemista ja kauneudesta ei siis ollut vain ”salakieltä”, joka kätki alleen ”varsinaiset” poliittiset pyrkimykset. Se oli itseään politiikkaa, jopa jonkinlaista *arkkipolitiikkaa*.

## 9.

”Esteettinen politiikka merkitsee yhteisön ajattelemista teoksena”, kirjoittaa Susanna Lindberg teoksessaan *Filosofien ystävyys*. Lindberg käy keskustelua ranskalaisten filosofien Philippe Lacoue-Labarthen ja Jean-Luc Nancyn kanssa valottaen romantiikkaan liittyviä paradokseja. Lyhyesti Lindberg vihjaa myös mahdollisuuden tutkia saksalaisen romantiikan juuressa aukeavia ongelmia Suomen kontekstissa:

”Ottain huomioon saksalaisen ajattelun suuren vaikutuksen suomalaiseen älymystöön 1800-luvulla ei ole yllättävää – vaan häkellyttävää – kuinka selvästi Suomi on luotu esteettisen politiikan periaatteisiin nojautuen. Harva muu kansakunta on ottanut yhtä vakavasti tarpeen luoda kansa, jotta sen inkarnoivan valtion perustamisesta tulisi ulkoisesti oikeutettua ja sisäisesti mahdollista. Harva muu kansa on yhtä lailla *onnistunut* luomaan identiteettinsä luomalla ensin itselleen taiteen, josta se voisi itsensä tunnistaa – taiteen, joka esittää uuden, mutta ikaikaisen mytologian.”<sup>15</sup>

Lindberg ei valitettavasti jatka hienoa avaustaan paria painavaa sivua pitemmälle, mutta on helppo nähdä hänen huomautustensa yhteys maisemaromantiikan ongelmiin.

Aiheen kannalta yksi kaikkein latautuneimmista autonomian ajan tuottamista teksteistä on Topeliuksen *Maammekirja. Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille*. Harvassa maassa esteettinen politiikka on nimittäin esiintynyt niin ilmeisellä tavalla koulun opetusohjelmassa kuin Suomessa. Ensimmäisen kerran 1870-luvulla ilmestynyt *Maammekirja* käytettiin koulujen lukukirjana sukupolvesta toiseen. Kymmenientuhansien painoksina se iskosti kansallismaiset, Suomen heimot, hakkapeliitat, karhunampuja Martti Kituset, tukinuitot, urheat postimiehet ynnä muun kansallisen peruskuvaston yhä uusien kohorttien päihin.

Jo Platonin hellimä ajatus lasten kasvattamisesta Valtion kansalaisiksi opettamalla heille hyviä ja oikeita myyttejä, saa kouluhistoriassamme harvinaisen konkreettisen ilmaisun.

## 10.

”Tämä kirja kertoo Suomesta. Tämä kirja kertoo isänmaasta. Mikä on Suomi? Maa monien joukossa. Mikä on isänmaa?”

Tästä kysymyksestä kirja lähtee liikkeelle. Asiaa tarkastellaan pienen lapsen näkökulmasta: ymmärrän kyllä, mikä on oma koti ja pihapiiri, mutta miten jokin niin iso kuin kokonainen maa voi olla rakas ja oma? Sitten asia alkaa valjeta:



”Eräänä aamuna seisoin korkealla tikapuilla, jotka oli pystytetty tupamme katonrystäjän nojalle. Siitä saatoinkin katsella kauas ympärilleni. Etäällä meidän talostamme näin toisia taloja. Etäällä meidän laitumistamme näin niittyjä, peltoja, teitä, vuoria, metsiä ja järviä. Tiesin kyllä maailman suureksi, mutta näin suureksi en sitä luullut. Ja taas juolahti mieleeni tuo kummallinen ajatus, että tämä kaikki on muka *meidän* maamme, *meidän* suuri kotimme.”<sup>16</sup>

On olennaista, että lapsen pohdinta liittyy korkeaan perspektiiviin, siihen että lähiseutua nousee tarkastelemaan normaalia ylemmästä kulmasta. Yläviistosta silmäilty maisema esiintyy jo kansallisissa maisemamaalauksissa ja Runebergilla. Katseluvinkkelin nostaminen on paitsi kirjaimellinen, myös vahvasti vertauskuvallinen tapahtuma. Koko kansallisen herätyksen voi ajatella olevan juuri täläistä ihmisjoukkojen nostamista korkeammalle näköpaikalle, tarkastelemaan omaa tilannettaan ja elämänpiiriään lintuperspektiivistä.

Topelius selvittää isänmaan ajatusta monesta suunnasta. Tämä on meidän tuttua maataamme, Jumala on sen meille antanut, isämme ja esi-isämme ovat täällä eläneet ja kärsineet, hekin olivat kiintyneet kotiseutuunsa ja niin edelleen.

Kansallismaisemien kauneus nousee erääksi huomattavimmista perusteista isänmaanrakkaudelle. Topelius selostaa eri maakuntien maisemallisia piirteitä, niiden eroja ja ominaislaatuja. Teksti tiivistyy paikoin suoranaisesti proosarunoksi. Punkaharju esimerkiksi on ”kuin suunnattoman suuri vesilintu levitetyin siivin, ympärillä poikaset, nuo pienet saaret, jotka etsivät turvaa sen kupeilta.”

”Ja pojat jäljittelevät emoansa: ne ovat pieniä kaitaisia harjuja, jotka välistä koukistuvat oikullisen mutkaisiksi, salpaavat kirkkaan veden salmiin ja lahtiin ja puikkelehtivat mitä somimman muotoisina. Niiden siimeksien välitse punoutuu hopeavöitä toinen toiseensa; järvi järven vieressä kimaltelee niin kauas kuin silmä kantaa. Matkustaja ei väsy katsomaan tätä luonnon suloista leikkiä.”<sup>17</sup>

Kirjan mittaan lukijalle pyritään maalaamaan se, mikä *Seitsemän veljeksien* Eerolle Kiven romaanin loppusivuilla näyttäytyi, ”kotomaamme koko kuva”<sup>18</sup>. Kaikella, mikä Suomen maantieteeseen kuuluu, on arvonsa, oma ainutkertaisuutensa.

Valaiseva on Topeliuksen tarina urhoollisesta sotapäälliköstä, jolle kuningas tarjoaa lahjaksi minkä tahansa Suomen maakunnan. Sotapäällikkö matkustaa selvittämään, mikä niistä on ihanin. Hän menee suurille markkinoille ja pyytää eri seuduilta tulleita kertomaan kotipaikoistaan. Kaikkien maakuntien edustajat ylistävät omaa kotiseutuunsa ihmeellisimmäksi, ja kun lopulta näyttää siltä, että valinta on mahdollon, lausuu sotapäällikkö seuraavaa:

”Pyydän kuningasta lahjoittamaan itselleni kallion Ahvenanmaan saaristosta, ja siihen rakennan asuntoni. Sitten tuotan rakennusmestarin Pohjanmaalta, leipäni Uudeltamaalta, voini Savosta, omenani Varsinais-Suo-

mesta, hevoseni Karjalasta, pellavani Hämeestä, rautani Satakunnasta, turkkini Lapista ja ystäväni kaikista maakunnista.”<sup>19</sup>

Lukija saa todistaa, kuinka eroista ja paikallisuuksista rakentuu sopuisa kokonaisuus, isänmaa.

## 11.

Maisemaproosassa, matkakertomuksissa ja kaunokirjallisuutemme miljöökuvissa kiinnittää huomiota suomen kielen ihmeellisen rikas maantieteellinen sanasto. Kun varsinaisiin topografiaa ja maaston ominaisuuksia kuvaaviin ilmaisuihin lisätään vielä säätiloja luonnehtiva terminologia sekä luononesineisiin liitettäviä laatusanoja, on käytössä hämmästyttävä määrä sävyjä. *Nyky-suomen sanakirja* muuttuu runokirjaksi, kun uppoutuu maantieteelliseen kieleen. Otetaan muutamia esimerkkejä:

*Murrokko*. Mikä kuvaisi myrskyssä kaatuneiden puiden synnyttämä vaikeakulkuista maastoa paremmin? Entä lujuuden ja varjoisuuden mielikuvat, joita adjektiivi *jynkkä* herättää (*viertä vienojen rantain / käy honkien jynkkä vyö* laulussa ”Kesäpäivä Kangasalla”)?

Veden liikkeen tuntee sanoissa *köngäs*, *kymi* ja *vuolle*. Merenselkä *väilyy* auringonpaisteessa. Syysyö voi olla *kolakka*, heinäkuun aurinko *belottaa*. *Haka*, *keto* ja *moisio* avaavat eteen pastoraalisia näkymiä. Pohjoiseen ontologiaan kuuluvat olennaisesti *kerro*, *pahta*, *kiveliö*, *rakka*, *louhikko* sekä tietysti *varvikko* ja *petäjikkö* (jossa voi nähdä vanhoja tasapäisiä mäntyjä, *lakkalatvoja*, joita Leinon *Helkavirsien* mukaan oli ammoin kuussakin: *tuoksui metsät lakkalatvat, / meret selkeät sinerti*).

Maaston korkokuvaa piirtävät sanat *kankare*, *harjanne*, *valanne*, *notko* ja *alho*. Jokaista on koulussa kiusattu upottavalla suotypologialla: *rimpi*, *letto*, *palsasuo*, *aapa*, *räme* (jota riittää *suden virsta* toisensa jälkeen). Paljon on myös muokatun maan ja kasvun erilaisia assosiaatioita kantavaa termistöä: *kynnös*, *vainio*, *elo*, *viljava*, *vehmas*, *satoisa*, *vihanta* (tai päinvastoin *auhto* eli karu, huono)...

Asiallinen sanakirjateksti alkaa helposti elää omaa elämänsä luonnon kvaliteettien selostuksissa. Yksin *korven* erilaiset sävyt *Nyky-suomen sanakirjassa* laajenevat romaaniksi: *Synkkä kuusimetsä*, *erämaa*, *salu*. *Kolkko*, *synkkä koskematon korpi kohisee*, *ryskää*, *huokaa mustana*. *Paeta korven yksinäisyyteen*. ”Siitä illasta lähtien kääntyi hänen tiensä elämän korpiin, missä kallioseinät ovat jyrkät ja terävät.” (Maila Talvio.) *Raivata peltonsa korvesta*. *Muinaisuuden pimeä korpi*. *Synnin, epäilyksen, ennakkoluulojen korpi...*

Maisemataksonomioiden ilmaisuvoima, joka tekee Granön *Puhtaasta maantieteestäkin* niin puhuttelevan, tuntuu asettavan uuteen valoon väitteet ”mystisen ja suoran luontokokemuksen” yliveraisuudesta artikuloituun havaintoon verrattuna. Eikö seutupiirteiden ja maastotyyppien kuvaus vain vahvasta koettua samaan tapaan kuin merikortti avaa saaristomaisen eteemme entistä täydempänä ja majesteettisempänä?

## 12.

Kun puhutaan ”topeliaanisesta idyllistä” tai ”topeliaanisesta traditiosta”, tarkoitetaan kansallisromantiikkamme avaamaa esteettis-uskonnollisesti väritynyttä tapaa puhua luonnosta ja kansasta. Yrjö Hosiailuoma kirjoittaa *Kirjallisuuden sanakirjassaan* (2003) seuraavasti: ”Topeliuksen elämänäkemyksen peruspilareita ovat koti, uskonto ja isänmaa, luonnonrakkaus sekä omantunnon äänen tarkka noudattaminen.” Hänen lapsille suunnatut lukukirjansa ”luovat kotomaasta idyllistä kuvaa; Suomen luonto on kaunis, ihmiset ahkeria, rehellisiä ja kaitselmukseen turvaavia. Auttavainen ja nöyrä mieli johdattavat suomalaisia aineellisesti ehkä vaatimattomaan mutta henkisesti tasapainoiseen elämään.”

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista lähteä ajattelemaan, mitä muita ulottuvuuksia topeliaaniseen traditioon sisältyy. Luonnosmaisesti voidaan mainita ainakin sellainen kaunokirjallinen perinne, jossa maan, maiseman ja luontokuvauksen osuus korostuu; ne elämäkerrat ja yleensä sen tyyppinen elämäkerrallinen puhe, joka viittaa kotiseutuun selitystekijänä (Toni Wirtasen sanoin: ”Mies voi lähteä Heinolasta, mutta Heinola ei lähde miehestä”); kaikki esteettisesti ja uskonnollisesti maustetut ja sankaritekoja pyhittävät sekä näistä legitimoitavia ammentavat kuvaukset Suomen historian vaiheista; murre- ja vastaaviin eroihin, kansaluonteeseen, ”heimolaisuuteen”, ”sitkeään pohjoiseen kansaan” ym. vetoamiset ja niin edelleen.<sup>20</sup>

Tällaisessa ”topeliaanisessa puheessa” ei tehdä mitenkään jyrkkää eroa maiseman ja sielunmaiseman välille. Ihmisen henkiset ominaisuudet ovat hänen lapsuudenmaisemansa, kotipaikkansa ja ”heimonsa” perustavalla tavalla muotoilemat. Topografiset ääriviivat sekoittuvat elämäkerrallisiin, maaston poikkileikkaus muuttuu asukkaan profiiliksi. Herkästi maastonpiirteet myös asettuvat symboloimaan milloin mitään.<sup>21</sup>

## 13.

Luonnonelementeillä on tavattu nähdä yhteyksiä myös ajatteluun. Eino Kaila esittää vuonna 1929 ilmestyneen teoksensa *Nykyinen maailmankäsitys* alkulauseessa kuvauksen merellä raivoavasta myrskystä. Rantakalliolta todistettu ”elementtien raivo” virittää filosofin tunnelmat oikeiksi ajatustyötä varten: ”Lounaismyrsky ulkosaaristossa. Seison jäiden ja hyrskyjen rotkoiseksi ruhjoman kallion kärjessä, edessä kuohuva ulappa ja vastassa tuuli, joka vankkana puhalttaa ulkomereltä; täytyy hieman nojautua sitä vastaan tasapainossa pysyäkseen. Pitkänmatkan laineet vyöryvät vuorina, säännöllisin väliajoin muita isompina, murtuakseen huumaavalla jyskeellä kallion särmiin. Ahtaasta rotkosta sinkoa hyrsky vaahtosuihkuna korkeuteen, se vihmoa hienoa sadetta kauas maihin ja loihtii taivaankaaren mustan, kiiltävän kallion ylle. Jättiläispaasi vieressä vapisee, kun vaahtovuori jylisten kiittää sen ylitse, vasta takana olevaan kallioseiniin hajoten. Aurinko paistaa raukeasti myrskyyksyvä läpi...”<sup>22</sup> Tästä Kailan ajatukset siirtyvät ”miljaardien vuosien” taakse, kaiken elämän alkuun. Myrsky ajattelun taustana, filosofialle otollisena, tuo helposti mieleen Martin Heideggerin kuuluisan tekstin, jossa hän perustelee asumistaan syrjäisellä seudulla. Heidegger kuvaa, kuinka ankara talviyö vuoristossa tekee tuloa filosofian suurelle hetkelle:

”Kun raju lumimyrsky raivoaa iskuineen syvänä talviyönä majan ympärillä, ja kaikki verhoutuu ja peittyi, *silloin* on filosofian ylevä aika. Filosofisen kysymisen täytyy *silloin* tulla yksinkertaiseksi ja oleelliseksi. Jokaisen ajatuksen läpityöskentely ei silloin voi olla muunlaista kuin ankaraa ja tarkkaa. Kielellisen uurtamisen vaiva on kuin kohoavien kuusten vastarinta myrskyä päin.”<sup>23</sup>

Heideggerin passuksessa ajattelun kutsuu esiin ”syvä talviyö” ja lumimyrsky, joka verhoaa maiseman. Hengen työskentely, ”kielellisen uurtamisen vaiva”, vertautuu kuusten ehdottomuuteen, niiden uppiniskaisuuteen myrskyn edessä, tummien oksien sitkeyteen lumen ja puhurin taivutuksessa.

Ajatusleikkinä Heideggerin ”talven puolustuspuhetta” voi verrata vastaaviin vuodenaikojen ylistyksiin suomalaisessa kirjallisuudessa. Volter Kilpi esimerkiksi kohottaa kevään hengen liikkeen herättäjäksi:

”Päivä päivältä on säteiden suutelo rohkeampi, auringon silmä hyväilevämpi, ja eräsnä armaana päivänä on kevään lämmin viesti jo tuohen alla: siellä se hersyy ja norahtaa, solu herää solulta talven kontasta, varpujen latvat ritisevät ja imevä elämä vavahtaa hereille. Mahla on liikkeellä, urvat hikoavat makean pihkaisiksi ja koko metsän virkoava ranta tuoksuu tuoreutta ja kevättä. Kevät ja maaliskuu, kevään ja maaliskuun armoisa aurinko, suorita ihmeesi ihmislapsissakin, vanhoissa ja nuorissa, sulata hanki halaavilta sydämiltä ja *hellitä jäätä hengen varpujen altis mahla.*”<sup>24</sup>

Elmer Diktonius taas päättelee, että syksy on suurten ajatuksellisten yhteenvetojen aikaa:

”Ja avatessani yön pimeää ikkunaa ja katsellessani taivasta kohti, jonka tähtöset kimmeltävät kylmänkirkkaina yli maisen sumun ja udun – silloin tiedän vuorenvankasti sen jota kauan olen aavistanut: syksy on lähempänä arvoitusten ratkaisua kuin muut vuodenaajat – *lähempänä tulosta, synteisiä.*”<sup>25</sup>

Joel Lehtosella törmäämme kesän apologiaan. Heinäkuinen kuu, hän kirjoittaa *Lintukodossa*, on aukko, josta voi kurkistaa ”kaikkeuden sisään”:

”Ja edessänne on Vanajan eteläulappa ja tuo häikäisevä kuu! Lumoava kuu. Niin, se lumoaa varmaankin sillä tavoin kuin kerrotaan ja kuten olen nähnyt huilunsoiton lumoavan käärmeitä. Utuinen, usvainen, kuin harson läpi paistava. Pyöreä kuin harpilla kaarrettu, mutta ei pieni kuin sammion, sen vähemmän kuparikattilan pohja. Katsokaa tuota kummitusta! Tai vilkaiskaa kaikkeuden sisään aukosta, joka on taivaassa, kuusta: siinä hulmuu, leijuu punaista, ruskeaa, kellertävää, välkähtelevää kultaa.”<sup>26</sup>

Kansallisromanttinen traditio elää voimakkaana tällaisissa kuvauksissa. Maisema ei ole koskaan pelkkä maisema. Luonnon ja kulttuurin välille ei asetu jyrkkää rajaa, jos minkäänlaista.

#### 14.

Lukevan kansan suhde *Maammekirjaan* on viimeisten vuosikymmenten aikana muuttunut poleemis-parodisen kautta antikvaaris-nostalgieksi.

Vuonna 1967 Jörn Donner julkaisi kirjan nimeltä *Uusi Maammekirja* (Nya Boken om vårt land). Sen lähtökohta oli selvä. ”Mahtipontisten kansallisten julistusten aika on ohi. On miellyttävää olla hyväuskoinen ja naiivi. En pysty siihen enää. Lapsellisena pysyminen on ehkä etu, mutta pidän kummastelua ja uteliaisuutta parempana.”<sup>27</sup>

Alatekstinä toimivasta kirjasta ja sen luojasta Donnerilla on hapanta sanottavaa: Topeliuksella ”oli suuret tiedot maasta. Ne hän leipoi samaan pitkoon panteistisen uskontonsa, yleisen romanttisen ideologiansa ja irrationalisminsa kanssa.”<sup>28</sup>

*Maammekirjaa* kannattelevat taustaoletukset ja sen su-meilematon ideologisuus, näyttäytyvät kuusikymmenluvun näkökulmasta miltei kaiken sen negaationa, mikä tekee tuloaan. ’Isänmaan’ idea elää Donnerin kalenterin mukaan viimeisiä hetkiään, ja hyvä niin. Juurettoman modernin kaupunkilaisen katujärkevin äänenpainoin Donner tarkastelee aikaansa ja kotimaataan. Suomalaiset ovat lopulta pääsemässä irti Maahan liittyvästä metafysiikasta. ”Harvoin kukaan meistä kysyy, onko joku karjalainen tai pohjalainen. Tällaisilla heimolaisuuksilla on yhä vähemmän merkitystä, kielellisiä eroavuuksia on yhä vaikeampi havaita.”<sup>29</sup>

Menneen Suomen erotti vielä peruutuspeilissä, mutta pian se jäisi lopullisesti taakse. Topeliuksen maailmanselityksestä oltiin pääsemässä, tilalle lujittui sekulaari moderni Suomi nousevine alakulttuureineen.

#### 15.

Topeliuksen metafysiikka ansaitsi Donnerin kuusikymmenlukulaisen kritiikin, mutta jokin *Maammekirjassa* ja muissa kansallisromantiikan hengessä laadituissa maantieteellisesti esteettisissä kuvauksissa tuntuu silti edelleen ajankohtaiselta. Se mikä niissä on edelleen elävää, liittyy ankaran näkemisen, kokoavan havainnon ja yleiskatsauksen arvoon; selkeän, plastisen ja vivahteikkaan kielen merkitykseen. Topeliuksen kuvauksissa tekee vaikutuksen niistä paistava intohimo nähdä ja kirjoittaa. *Maammekirja* on korkea hatunnosto *sense-datalle* ja hehkuva oodi sanallisen ilmaisun mahdollisuuksille.

Tästä kulmasta katsottuna fennomaanien matkakertomukset ja muu maantieteellinen proosa olisivat terveellistä luettavaa meille nykyisille, joiden luottamus kieleen ja yleensä symboliseen välitykseen on heikonlainen. Miten muka pelkkä puhe ja kirjoitus riittäisivät kuvaamaan valtavia elämyksiämme? Haluaisimme jakaa eletyn suoraan ilman häiritsevää sanallista välitystä. Ja kääntäen: osallistua kieleen itseensä ilman jonkin *tietyn* asian sanomisen riesaa. Kieli ei tunnu ylettyvän ainutlaatuisen sisäisyyteemme asti, sillä ei ole voimaa paljastaa elettyä. Tämä on meidän metafysiikkaamme.

Kun vierailee helsinkiläisessä ravintola Leopoldissa ja näkee seinätarran tekstin *why mess around with voodoo dolls, when you can just stick needles into people you hate?*, ei närkästys ole niinkään moraalista laatua, vaan pikemminkin

korpeaa tämä valtava epäluottamus symbolifunktiota kohtaan.

Eikö kielen pitänyt olla kotimme? Joko se on kakkos-asunto? Seisooko postiluukussa Viikonloppuisän Nimi?

”On todella jotakin, mitä ei voi ilmaista.” Mutta miten valtavasti myös sellaista, mikä voidaan! Kamerakännyköiden defaitistinen myyntilause ”kun sanat eivät riitä” on outo, koska kaikki tilanteet, joita mainoksissa sitten esitetään, ovat aivan yksinkertaisia asiointiloja: ”Heikki, parkkihallissa on nyt norsu.” Törmättäköön elämässä sitten kuinka hankalasti sulavaan empiriaan tahansa, niin ei kai maailman ja kielen *apriorinen* suhde ole viime aikoina muuttunut niin julmetusti, että pitäisi sännätä hankkimaan kieltä ”suorempia” kommunikaatiotapoja? Jos sanat riittivät Castrénille, Granölle, Pälille ja Paulaharjulle, pitäisi niiden riittää meillekin, nimittäin juuri tosiasioita kuvaamaan.

#### 16.

Kansalliseen projektiin meillä ei enää ole suhdetta edes käänteisessä muodossa, kritiikin ja purkamisen kautta, kuten vielä Donnerilla. Millainen mahtaisi olla *Maammekirja* meille ”sattumalta seudulla oleville”?

Muuan teos, joka ottaa askelia tähän suuntaan, on Hannu Raittilan viimeisyksinen romaani *Atlantis*. Raittilan kirjan löyhä yhteys Topeliukseen on siinä, että kerronta koostuu eräänlaisesta kansallisten teemojen synoptisesta esillepanosta, kansallisten myyttien laajasta ulkoiluttamisesta. *Atlantis* nostaa esiin tiettyjä suomalaisuuden ja suomalaisen kulttuurin perusteemoja ja arkkityyppejä tutkiskellen niitä fiktion ja metafiktion tarjoamin keinoin. Maantiede, geopolitiikka ja suomalaiset maisemat ovat kirjassa voimakkaasti esillä. Välillä miljöitä ihailaan kuin ainakin suomalaisuusmiesten tunnelmakuviissa:

”Menin toverini viereen ja istuimme kiven jyrkälle reunalle, mistä avautui esteetön näköala harjun alla leviävän pajukon yli järvelle. Paksut valkeat pilvet nousivat kolmesta kohdasta taivaanrannassa. [...] Syväväylät tulivat tehtailta ja Saimaan kanavalta neljästä eri suunnasta yhtyäkseen saarten takana näkymättömissä pitkäksi selän poikki vedetyksi linjaksi, jolle harjun kylkeen asetetut valtavat taulut antoivat suunnan.”<sup>30</sup>

*Reductio ad absurdum*in hengessä fennomaanien idyllinen maa kontrastoidaan sekä ”perus-isänmaana” valheellisesti esitetyn jälleenrakennuskauden Suomen että uuden nihilistisen Suomi-teemapuiston kanssa. Loputtomien sitaattien avulla tarkastellaan Suomen historiaa ja nykyisyyttä, häikäilemättömiä rinnastuksia heitellen. Täsmällisesti ja melankolisesti romaani tuntuu sanovan: olemme menettäneet sen Suomen, jota ei tosin koskaan ollutkaan, mutta joka yhteisenä unena sävytti olemistamme.

Ja olihan se sentään parempi uni kuin nämä nykyiset.<sup>31</sup>

## Viitteet

1. Granö 1930, 5.
2. Sama, 57.
3. Topelius 1966, 426.
4. Sama, 427.
5. Tengström 1966, 122.
6. Hegel 1978, 83–84.
7. Ks. esim. Valkonen 2001, 7.
8. Sama.
9. Sama, 30.
10. Snellman 2002, 154 (kurs. AA).
11. Sama, 154–155 (kurs. AA).
12. Snellman 2003, 302 (kurs. AA).
13. Sietää verrata Snellmanin varauksellista suhtautumista ”Maamme”-runon muihin aikalaistodistuksiin, esimerkiksi nuoren Robert Tengströmin haltioituneisiin sanoihin: ”Runeberg pyysi minua menemään Ehrenströmin luokse ja pyytämään että hän säveltäisi sen. Siihen tarvittaisiin joku Mozart tai Beethoven! Oletko koskaan kuullut täyteläisempiä, syvempiä ja miehekkäämpiä säveleitä? Oletko koskaan nähnyt isänmaantunteen ilmenevän ihanammissa sanoissa?” (Tengströmin kirjeestä H. Kellgrenille Leipzigiin 18.9.1846. Tengström 1966, 138.)
14. Ks. verkkosivu: <http://www.tsv.fi/ttapaht/985/syvaaja.htm>.
15. Lindberg 1998, 63. Merkillepantava on myös Lindbergin huomautus, että ”esteettisen politiikan panoksena on kansan tai yhteisön itsetunnistaminen, ele, jossa kansa löytää olemuksensa, totuutensa, yhteisen nimityksensä ja siksi myös koherenssinsa ja homogeenisuutensa” (s. 58–59). Identifikaation ja ”oman” ongelma on fennomaanien ajattelussa polttava. Etsitään omaa mytologiaa, omaa kirjallisuutta, omaa taidetta. Eikä ole vain niin, että poliittinen saa olosuhteiden pakosta tällaista esteettisen ilmaisuuden, vaan kansallisromantiikan ytimen mukaisesti esteettinen ja poliittinen sekoittuvat koko ajan toisiinsa.

Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy mukaan häilyminen näiden kahden poolin välillä saa räikeimmän ilmaisunsa kansallisocialismissa, joka on juureltaan romanttinen ilmiö: ”kansallisocialismi ei edustanut pelkästään ’politiikan estetisöimistä’, kuten Benjamin sanoi [...], vaan politiikan ja taiteen yhteensulautumista, poliittisen tuottamista taideteoksena.” (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 33–34.) Paraatit ja speaktaakkelit eivät olleet kansallisocialismissa pelkästään välineitä tiettyihin poliittisiin päämääriin, vaan myös päämääriä sinänsä, tapahtumia joissa esteettinen yhteisö juhli itseään.
16. Topelius 1950, 10.
17. Sama, 59.
18. Yritykset rakentaa ”kotomaamme koko kuva”, kattava ja valistava näköala maahamme ja sen kulttuuriin toistuvat kirjallisuushistoriasamme. Yksi mammuttimaisimmista projekteista on WSOY:n 1950–60-luvun voimahahmon Yrjö A. Jäntin kokoama, vuosina 1963–67 julkaistu 24-osainen jättiantologia *Suomen Sana*. Sen 14 842 kaksipalstaista sivua esittelevät 1 657 kirjoittajan tekstejä. Jäntin tarkoituksena oli koota teos, joka tarjoaisi kattavan näkymän kaikkeen parhaaseen maassamme kirjoitettuun neljän vuosisadan ajalta.
19. Topelius 1950, 31.
20. Täytyisi ajatella myös geopolittista puhetta, Suur-Suomi-hankkeen maantieteellisen-geologian-kasvitieteellisiä perusteluja (”luonnollisten rajojen” ajatus) ja ”kansojen sukulaisuuteen” viittaamista sekä sen tyyppisiä poliittiseen historiaan liittyviä tekstejä kuin Mannerheimin päiväkäsky maaliskuussa 1940: ”Olen ylpeä Teistä kuin olisitte omia lapsiani, yhtä ylpeä tunturien miehestä Pohjolassa kuin Pohjanmaan lakeuksien, Karjalan metsien, Savon kumpujen, Hämeen ja Satakunnan viljavien vainioiden, Uudenmaan ja Varsinais-Suomen lauhjojen lehtojen pojista.”
21. Hannu Syväoja on osoittanut, kuinka maisemasymboliikka vaihtuu poliittisten olojen muuttuessa. Punkaharjun ja Kangasalan tyyppiset arkadiset idyllit vaihtuvat sortovuosina Koliin ja vastaaviin villoihin erämaamaisemiin, jotka kuvastavat taipumattomuutta ja kesyttömyyttä. Samalla ”optimistisen suomalaisuustaistelun vertauskuva”, kevät, vaihtuu J. H. Erkon ja Eino Leinin pakkasiin ja kohiseviin koskiin. (Ks. verkkosivu: <http://www.tsv.fi/ttapaht/985/syvaaja.htm>.)
22. Kaila 1964, 199.
23. Heidegger 1986, 112.
24. Kilpi 1964, 314–315 (kurs. AA). Otto Manninen muuten asettaa yllättävällä tavalla vastakkain kevään ja akateemisen filosofian: ”Pois kaikki jäykät foliantit / on kaus, kaus häipyneet, / pois herrat

Hegelit ja Kantit, / vain helkkyy heljät kevätveet.” (Manninen 1997, 130.)

25. Diktonius 1963, 65 (kurs. AA).
26. Lehtonen 1994, 183–184.
27. Donner 1967, 7.
28. Sama 72.
29. Sama, 75.
30. Raittila 2003, 112–113.
31. Kiitän Elia Lennestä, Olli Sinivaaraa, Jarkko S. Tuusvuorta, Tommi Uschanovia ja Matti Virtasta keskusteluista. Kiitos Susanna Lindbergille, jonka kirja *Filosofien ystävyys* avasi näkymän esteettisen politiikan ongelmiin suomalaisessa kulttuurihistoriassa. Kiitos myös Pauli Pylkölle ja Tere Vadénille heidän uraa aukovista kirjoituksistaan.

## Kirjallisuus

- Diktonius, Elmer, Syyskesän päivä. Teoksessa Yrjö A. Jäntti et al. (toim.), *Suomen Sana 4*. WSOY, Helsinki 1963.
- Donner, Jörn, *Uusi Maammekirja* (Nya boken om vårt land). Suom. Seppo Heikinheimo. Otava, Helsinki 1967.
- Granö, Johannes Gabriel, *Puhdas maantiede. Tutkimusesimerkeillä Suomesta ja Viirosta valaistu metodologinen selvitys*. WSOY, Helsinki 1930.
- Granö, Johannes Gabriel, Suomalainen maisema. Teoksessa *Suomen Sana 5*. WSOY, Helsinki 1963.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Järjen ääni. Hegelin historianfilosofian luentojen johdanto* (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung). Suom. Mauri Noro. Gaudeamus, Helsinki 1978.
- Heidegger, Martin, Luomisvoimainen ympäristö: miksi me jääme syrjäseudulle? Suom. Arto Haapala, *Synteesi 2–3/1986*.
- Hosiaisuus, Yrjö, *Kirjallisuuden sanakirja*. WSOY, Helsinki 2003.
- Kaila, Eino, Meren hengessä. Teoksessa *Suomen Sana 9*. WSOY, Helsinki 1964.
- Kilpi, Volter, Kevättä ja maaliskuuta. Teoksessa *Suomen Sana 10*. WSOY, Helsinki 1964.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc, *Natsimyytti* (Le mythe nazi, 1991). Suom. Merja Hints & Janne Porttikivi. Tutkijaliitto, Helsinki 2002.
- Lindberg, Susanna, *Filosofien ystävyys. Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy ja yhteisön kaksi mieltä*. Tutkijaliitto, Helsinki 1998.
- Lehtonen, Joel, *Lintukoto. Muutamia päiväkirjan lehtiä*. Otava, Helsinki 1994.
- Manninen, Otto, *Runot*. 5. p. WSOY, Helsinki 1997.
- Nyky-suomen sanakirja. Lyhentämätön kansanpainos*. WSOY, Helsinki 1966.
- Raittila, Hannu, *Atlantis*. WSOY, Helsinki 2003.
- Runeberg, Johan Ludvig, *Vänrikki Stoolin tarinat* (Fänrik Ståls sägner, 1848). 32. p. Suom. Paavo Cajander. Tietosanakirja-Osakeyhtiö, Helsinki 1923.
- Snellman, Johan Vilhelm, *Kootut teokset 10*. Opetusministeriö, Helsinki 2002.
- Snellman, Johan Vilhelm, *Kootut teokset 11*. Opetusministeriö, Helsinki 2003.
- Syväoja, Hannu, Luonnon politisointi autonomian ajan kaunokirjallisuudessa. Verkkosivu: [www.tsv.fi/ttapaht/985/syvaaja.htm](http://www.tsv.fi/ttapaht/985/syvaaja.htm).
- Tengström, Johan Jakob, Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä. Teoksessa *Suomen Sana 21*. WSOY, Helsinki 1966.
- Tengström, Robert, Runebergin Maamme-runon vaikutus ensikuulemalta. Teoksessa *Suomen Sana 21*. WSOY, Helsinki 1966.
- Topelius, Zachris (Sakari), *Maamme kirja. Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille* (Boken om vårt land). 52. p. WSOY, Helsinki 1950.
- Topelius, Zachris (Sakari), Ajatuksia maantieteestä ja sen tehtävästä. Teoksessa *Suomen Sana 21*. WSOY, Helsinki 1966.
- Topelius, Zachris (Sakari), Onko Suomen kansalla historiaa? Teoksessa *Suomen Sana 21*. WSOY, Helsinki 1966.
- Valkonen, Markku, *Kultakausi*. WSOY, Helsinki 2001.
- Viita, Lauri, *Suutarikin suuri viisas. Runoa ja proosaa*. WSOY, Helsinki 1961.





tiede  
taide  
esine  
henkilö  
aste  
ympyrä  
yksilö  
opiskella  
kirjailija  
jauhe  
säde  
sisustaa  
kuvio  
laskento  
väite  
yleinen  
yksityinen  
uudissana

# Jalo suomestamisen aatos

**”Isännän ainoa manaus oli ’Älä hiessä!’ ja sitä hän käytti aina suomen kieltä oikoessaan. Kynttilä oli hänen kielenkäytössään tuohus, lakana hursti, rikka (ruotsin bricka) tarjotin, palli jakkara jne. Kerran kaatui reki ja ukko viskautui lumihankeen. Luokki irtautui ja kyytimies sitä valittamaan. Mutta äkkiä kuului lumen seasta tuima huudahdus: ’Älä hiessä, ei se luokki ole, se on vempeli!’**

**Lampén kertoo, että hän kerran aterialla pyysi lusikkaa. Silloin tohtori huudahti: ’Älä, Lampinen, sano lusikka, se on venäjän kieltä. Sano kuiri, se on Kalevalan kieltä!’ Potilaan reseptiin tohtori kirjoitti: ’Kuirillinen kolmasti päivässä’, milloin lääkettä oli otettava ruokalusikallinen, ja ’kuirillillinen’, milloin sitä oli otettava teelusikallinen. Ja ’rohtolan’ herrat kirjoittivat uskollisesti reseptin mukaan, milloin kuirillinen, milloin kuirillillinen.’”**

Mikä sai arvokkaan piirilääkärin käyttäytymään näin? Mistä johtui oppineen miehen into karttaa kaikkia vierasperäisiä sanoja ja pyrkimys saada muutkin karttamaan niitä?

Wolmar Styrbjörn Schildt, joka tunnetaan myös nimellä Wolmari Kilpinen, syntyi aatelissukuun Pernasaareissa Laukaan pitäjässä vuonna 1810. Kirjoitettuaan ylioppilaaksi jo 15-vuotiaana, opinhaluinen nuorukainen aloitti opiskelunsa Turun Akatemiassa. Hän keskittyi opinnoissaan lähinnä luonnontieteisiin, valmistui aikanaan Helsingin yliopistosta lääkäriksi ja muutti Jyväskylään hoitamaan piirilääkärin tointa. Hänet kuitenkin muistetaan ennen kaikkea tarmokkaana suomalaisuuden ja suomen kielen edistäjänä, vaikka kaikki hänen hankkeensa eivät saavuttaneetkaan suurta suosiota. Esimerkiksi sellaiset sanat kuin ”tiede”, ”taide”, ”esine”, ”henkilö”, ”aste”, ”ympyrä”, ”yksilö”, ”opiskella”, ”kirjailija”, ”jauhe”, ”säde”, ”sisustaa”,

”kuvio”, ”laskento”, ”väite”, ”yleinen” ja ”yksityinen” ovat Schildt-Kilpisen kieleemme sepittämiä.

Schildt oppi suomea jo lapsuudenkodissaan, toisin kuin monet muut suomen kielen aseman puolesta toimineet, joille suomi oli joko täysin tai ainakin lähes vieras kieli. Kie-lenuudistajana Schildt ei nojautunut niinkään mihinkään selkeään käsitykseen kielen rakenteesta tai tiukan johdonmukaisiin tapoihin johtaa uusia sanoja, vaan lähinnä omaan kielikorvaansa ja makuunsa.

## Arwidsson ja Porthan

Schildtin kummisetä, A. I. Arwidsson, oli Turun romantiikan merkittävimpiä hahmoja. Schildt ei tavannut häntä usein, mutta kummisedän kirjoitukset esimerkiksi 1820 perustamassaan *Åbo Morgonbladissa* tekivät nuoreen Schildtiin suuren vaikutuksen<sup>2</sup>.

Turun romantiikka painotti alkuaan kulttuurikansallisuutta. Kansakuntaa ja valtiota ei välttämättä liitetty yhteen, kansakunnan kulttuurin vaaliminen takasi kansakunnan säilymisen vaikeissakin valtiollisissa oloissa, tappionkin hetkellä. Oman kielen säilyttäminen ja sen arvon korostaminen olivat tärkeä osa tällaisia pyrkimyksiä, kansallisuuteen ja kansallishengen katsottiin olevan kytköksissä kieleen. Kysymys säilymisestä sulautumisen sijasta oli erityisen merkittävä, kun Suomi oli vasta siirtynyt Venäjän hallintaan.<sup>3</sup>

Arwidsson katsoi, että saavuttaakseen täydellisyysyden niin yksilön kuin kansakunnankin tulisi viljellä omia erikoisia taipumuksiaan, vieras vaikutus oli pahasta. Yksilöllä oli toivoa saada merkittäviä asioita aikaan vain kansakunnan osana. Suomalaisista oli muodostettava kansa, mikä oli mahdollista vain tukemalla ja viljelemällä omia, omaleimaisia ominaisuuksia, lähestymällä kansan niitä osia, jotka eivät vielä olleet vieraan vaikutuksen turmelemia. Verisidettä salaperäisessä voimassaan muistuttava kansallinen yhteenkuuluvaisuus oli pyhä, sitä oli varjeltava<sup>4</sup>:

**”On aivan ilmeistä, että  
Vinland ja Finland  
ovat sama maa, ja  
että Vandaalit ja muut  
samalla tavoin nimitetyt  
kansat ovat saaneet  
alkunsa Suomalaisista.”**

(Daniel Juslenius 1703)

”Kaikki samaa kieltä puhuvat henkilöt muodostavat hajoamattoman kokonaisuuden; niitä yhdistää sisällinen sielun ja ajatuksen side, joka on kaikki ulkonaisia yhdistyksiä voimakkaampi ja lujempi. Sillä kieli on ihmiskunnan henkinen, samoin kun maa on sen ruumiillinen rajoitus; mutta edellinen on voimakkaampi, koska henki on ainetta ylevämpi.”<sup>5</sup>

Vain omaa kieltään käyttävä yksilö kykenee kehittymään parhaalla mahdollisella tavalla, sillä kielestä luopumalla luopuu myös kansallisuudestaan. Suomen kieli tulisi siis kohottaa halveksitun rahvaankielen asemastaan. Ruotsin kielen vaikutus oli vahingollinen. Venäjän nouseminen asemaan, jossa ruotsi oli aiemmin ollut, tulisi torjua.<sup>6</sup>

Tällaiset puheet eivät voineet miellyttää Ruotsin romantiikan voiman huolestuttamia uusia hallitsijoita. Arwidssonin suuhun on myöhemmin pantu virke ”Ruotsalaisia emme ole, venäläisiksi emme voi tulla, olkaamme siis suomalaisia”. Noin hän ei liene koskaan sanonut, mutta lausuma tiiviisti hänen ajatteluaan. Arwidsson sai vaarallisen kumousmiehen maineen ja hänet erotettiin yliopistosta. Vaikkei häntä varsinaisesti karkotettu maasta, hän joutui lähtemään Ruotsiin, koska minkäänlaisen toimen saaminen Suomessa oli mahdollonta.<sup>7</sup>

Ajatus suomen kielen kehittämistä ei ollut aivan uusi. Porthan kirjoitti 1700-luvun lopulla kansan kielen tilan ja sen sivistymisen ja valistumisen mahdollisuuksien välisestä yhteydestä:

”Mitä tulee henkisiin kykyihin, jokainen on selvillä niiden merkittävästä vaikutuksesta kielen tilaan. Kukapa ei huomaisi että kieli, elleivät järjen ja henkisten kykyjen voimat sitä kaunistaa, ei muuta ole kuin karkea, köyhä, sanoja ja mielteitä vailla oleva massa. Tämän vuoksi, tutkiessamme yhtä hyvin varhempien kuin myöhempienkin aikojen historiaa, havaitsemme kunkin kansan kielen olleen asukkaiden henkisten kykyjen mukaan joko kehittyntä, erinomaista ja oivallista tai kehittymätöntä, epä-mukavaa ja kömpelöä. Mutta toisaalta kielellä havaitaan olevan yhtä merkittävää ja ilmeistä vaikutusta ihmisten henkisiin kykyihin.”<sup>8</sup>

”Edelläolevasta ilmenee siten täysin selvästi, että sen, joka pyrkii laajentamaan kansansa hengenvoimia ja sen ajatusten piiriä, ja perehdyttämään sitä tieteisiin ja taiteisiin<sup>9</sup>, pitää kaikin voimin huolehtia ennen

kaikkeaa äidinkielen kehittämistä ja sen sanarunsauden lisäämisestä. Esitetyistä seikoista oivalletaan näiden kummankin (hengenlahjojen ja kielen kehittämisen) välillä olevan niin läheisen sukulaissiteen, että jos toinen sivuutetaan ja laiminlyödään, ei toinenkaan voi olla voimissaan.”<sup>10</sup>

## Herder ja Hegel

Porthanin aikalaisen Johann Gottfried von Herderin kirjoitukset kielestä ja kansanrunoudesta sekä historian ja kansakuntien kehitysvaiheista tuntuivat jo 1700-luvun keskusteluissa. Seuraavalla vuosikymmenellä Herderin vaikutus näkyi niin romantikoissa kuin Hegelin historianfilosofiasakin. Saksalainen ajattelu oli jatkuvasti merkittävässä asemassa pohjoismaisissa yliopistoissa.<sup>11</sup>

Herderin mukaan kieli oli todiste luomiskyvystä. Se mahdollisti inhimillisen kehityksen: kieli sitoo ihmisen kulttuuriin ja kansakuntaan. Eläimellä ei ole kieltä, se vain äänтелеe, ja siksi eläimillä ei ole kehittyviä kulttuureja. Kielen kautta ihminen ymmärtää ja omaksuu aiempien sukupolvien ajattelun saavutukset ja edistää kansansa kehitystä omalta osaltaan. Herderin katsannossa kieli kehittyi kansan ajattelun kehittyessä ilmentäen tälle tyypillisiä ideoita. Kunkin kansan oma ajattelu on erottamattomasti kytköksissä kieleen, kieli kantaa mukanaan puhujiensa historiaa.<sup>12</sup>

Vaikka humanisuus yhdistääkin eri kansoja, kieliä ja kulttuureja<sup>13</sup>, ihminen on sidoksissa omaan kieleensä ja kansaansa. Vain edistämällä omaa kulttuuriaan hän voi saada aikaan jotain todellista ja pysyvää. Herder, nationalismin kummisetä, piti yksilön sidettä kansakuntaan paitsi välttämättömänä, myös pyhänä.<sup>14</sup>

Ajatus suomen kielen kehittämistä sivistyskieleksi oli ajanhengen mukainen<sup>15</sup>. Muitakin kulttuureja kuin suomalainen näet löydettiin samoihin aikoihin: ”Innokkaat asiansharrastajat (ulkomaalaisesta) yläluokasta tai eliitistä, esimerkiksi Baltian saksalaiset tai Suomen ruotsalaiset, löysivät usein jonkin historian unohtaman talonpoikauskansan kansanperinteen ja muuttivat sen ’kansalliseksi perinteeksi’.”<sup>16</sup>

Turun palon jälkeen yliopisto siirrettiin Helsinkiin vuonna 1828, ja muiden mukana nuori Wolmar Schildtkin joutui muuttamaan. Romanttisen liikkeen voima Suomessa väheni 1920-luvulla, hallinnosta vastuussa olevat piirit suhtautuivat schellingiläisyyteen sekä siteisiin Ruotsin älylliseen elämään ynseästi<sup>17</sup>. Suomalainen kansallinen ajattelu silti jatkui ja voimistui. Hegeliläisyys alkoi nousta merkittävään asemaan suomalaisuudesta huolta kantavien ja innostuneiden opiskelijoiden ja tiedemiesten parissa. Myöhemmin Lauantaseurana tunnettuun 1830 muodostuneeseen ryhmään kuuluneet filosofit, Tengström, Laurell ja Snellman, olivat kaikki hegeliläisiä<sup>18</sup>. Koska yleisen inhimillisen sivistyksen edistämisen katsottiin olevan mahdollista vain oman kulttuurin sisäisen kehityksen kautta, tuli ihmiskuntaa hyödyttämään pyrkivien tutkia oman kulttuurinsa ajattelua<sup>19</sup>. Jos yleisinhimillinen sivistys ilmenee eri kansallisten kulttuurien muodossa, erilaiset, vahvat ja rikkaat kansalliset kulttuurit edistävät ihmiskunnan yleistä kehitystä. Kansallisuuden taas ei ajateltu voivan säilyä, jos kieli ei säilynyt.<sup>20</sup>



Wolmar Schildt eli Wolmari Kilpinen.

### Suomen kyseenalainen käyttökelpoisuus

Paljolti Lauantaseuran jäsenten aloitteesta syntynyt Suomalaisen Kirjallisuuden Seura perustettiin vuonna 1831. Seuran matriikkelista löytyy perustajajäsenten joukosta ”oppivainen” Wolmar Styrbjörn Schildt. Suomalaisen kirjallisuuden tila murehdutti tuolloin monia, tarjolla oli lähinnä uskonnollista kirjallisuutta hyvin kömpelöllä suomen kielellä sekä ruotsinvoittoinen lakikirja. Yliopiston kielinä olivat ruotsi ja latina, sivistyneistön seurustelukielenä ja maan virallisena kielenä ruotsi.<sup>21</sup> Suomea käytettiin yliopistolla virallisesti ensimmäistä kertaa, kun ensin Schildtin pitkäaikainen opiskelu- ja asuintoveri Erik Alexander Ingman ja hieman myöhemmin Schildt itse puolustivat *pro exercitio* -väitöskirjoinaan laatimiaan suomennoksia katkelmista Homerosta ja Ksenofonia. Itse väittely tapahtui toki latinaksi, mutta jo sitä, että väitösten aiheeksi oli päässyt suomennosten kieli, pidettiin merkittävänä tapahtumana.

Sivistynyt keskustelu suomen kielellä tuntui kuitenkin mahdottomalta, jopa naurettavalta ajatukselta, ja kirjoittaminen hankalalta. Monet ajan aatevirtauksista innostuneet eivät juurikaan osanneet suomea, ja nekin, jotka osasivat, kokivat keskustelun taloudellisista, yhteiskunnallisista tai sivistysasioista suomeksi hyvin vaikeaksi. Vaikka kirjakieli ei rakentunut enää pelkästään länsimurteiden varaan ja oikeinkirjoitus oli saatettu suunnilleen nykyiselle kannalleen, kieliopin kysymykset vaativat vielä paljon työtä. Ennen kaikkea: ei ollut tarvittavia sanoja. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran pöytäkirjat oli tarkoitus kirjoittaa suomeksi, mutta Lönnrotkaan ei jaksanut laatia kuin neljä

suomenkielistä pöytäkirjaa; myöhemmät aina vuoteen 1858 saakka kirjoitettiin ruotsiksi.<sup>22</sup> Oli välttämätöntä kehittää uusia sanoja.

Jos ajatellaan kielen kantavan kulttuuria tai kansan henkeä ja ominta ajattelua mukanaan, ei sanaston voimakas uudistaminen ole helppo tehtävä. Kun kerran tahdottiin puhua ja kirjoittaa suomeksi, ei tuntunut mielekkäältä poimia tarvittavia sanoja suoraan niistä kielistä, joista ne jo löytyivät. Ruotsista ja saksasta lainatut usein latinasta ja kreikasta peräisin olevat termit olivat hankalia ja sisällytettömiä suomalaisten suussa, kuten Elias Lönnrot saattoi harmikseen todeta:

”Se on kyllä valitettava asia, ettei suomi taida yhtä helposti kuin moni muu kieli semmoisia jalosukuisia sanoja itselleen omistaa. – Niiden avulla sitte kävisi suomeksi kirjoittaminen mistä syväoppisesta aineesta tahansa. Pistelisi vaan väliin niitä suuria herrasanoja kuteeksi, kyllä tulisi kaunista ja kirjavata, vähä lukua siitä jos jäisiki tavallisen ihmisjärjen ymmärtämättä.

Syynä siihen, ettei suomenkieleen käy semmoisten jaloin lainasanain ottaminen, on se, että kieleemme on kokonaan toista sukuperää, on juurta jaksain eri luontoa, kun indogermaaniset kielet, joiden välillä mokomat lainat käyvät, ja joille vähänkään kadehtimatta suomme kaiken niistä lähtevän edun ja voiton, jota heidän kanssansa emme pyrikkään jakamaan. *Omalansa mies elääpi, konna toisen kohtalolla*, on vanha suomalainen sananlasku, joka lienee kielenki vuoksi muistettava. Eläkäämme ennen jos vaikka talonpoikina



## ”Työ vilosoohvit tiette kaekesta selevelle järekee ninkö sika pottuhalameesta.”

(Paavo Ruotsalainen  
J. V. Snellmanille)

omissa varoissamme, kun pyrkisimme herroiksi lainavaroilla elämään.”<sup>23</sup>

”Se on itsekunki kansan oma työ sivistää kielensä, ja me suomalaiset epäilemättä pidämme parhaan huolen siitä sillä tavoin, että koemme käyttää kieltämme kaikenlaisen tiedon selittämiseksi, ja säilyttäen sitä omassa luonnossansa, pyydämme aikaan tulla kielen omilla varoilla semminki niissä tieto-osasissa, joiden käsittämisestä ja oppimisesta yhteisellenki kansalle on jotain hyötyä odotettava. Sillä tavoin kirjakielemme aina on tuleva koko kansan yhteisenä omaisuutena olemaan, eikä ainoastaan muutama koulunkäyneitten erinäiseksi hyväksi muuttamaan, niinkuin moni muu sivistynyt kieli muualla on muuttunut.”<sup>24</sup>

### Miehuulliseen kieleen

Schildtin puristinen suhtautuminen suomen kieleen kuului asiaan tässä älyllisessä ilmastossa. Hän ei kehittänyt mitään kovin omintakeisia näkemyksiä kielen luonteesta, tai periaatteista, joiden mukaan sitä pitäisi ohjailta ja kehittää, jos ei tällaiseksi katsota hänen omalaatuista yritystään muuttaa suomen oikeinkirjoitusta, ”venykkeitä” eli ”pujoja”, joilla hän tahtoi korvata pitkät vokaalit ja osan diftongeista<sup>25</sup>. Hän perusteli ja puolusti ehdottamiaan uudistuksia tuohon aikaan tyyppilliseen ja yhä useampien hyväksymään tapaan:

”Siis kansan ja sen Hengen tultua nuorukaiseksi, myös Kieli muuttuu sen mukaiseksi. Taas kansan miehistyttyä, kieliki miehuullistuu. Suomenkansa on näihin edellisiin aikoihin asti ollut pian lapsen eli nuorukaisen tilassa ylipäätä; siitäpä Kielikin on ollut ikään kuin *Tunteen* kannalla. Toisin joka sanollinen Kieli on aatoksillinenkin. Mut vasta miehistyttyä ihminen tulee täyteen *Itsetietoon*, sekä yläisempiä mielteitä ja ajatuksia se synnyttelee. Sillä mitä *Valle*, *Tiede* ja *Taide* on, sitä vasta mies oivaltaa ja tajuaa, ja vielä ylempällä sivistyksen kannalla se niitä viljeleekin.”<sup>26</sup>

”Suomen lapsuus on jo ohitse. Valveella Suomalainen katselee kotimaataan, kieltään, jopa muutai kansallisuuttaan, ja lemmellä niitä se katselee. Se jo alkaa

henkisesti itsenäistyä. Mut tämä henkinen itsenäisyys elää vapaimmasti Tiedetten nojassa, joidenka ehtona, jos seuruunakin, on rikastunut ja ylentynyt kieli. Siis joka sivistyneen Suomalaisen pyhä velvollisuus on, pienekin saattonsa mukaan, ylennellä armasta äidinkieltä korkiammille aineille, tieteillenkin. Niin hän taitaisi vaikuttaa jotakin valistusta ja sivistystä tietämättömämille maanmiehillensä.”<sup>27</sup>

”Suomen hengittären”<sup>28</sup> voimistumista, kun ”Ajanhenki ja Kansanhenki” eivät enää olleet ”pensiät ja kolkot maassamme”<sup>29</sup>, Schildt ajoi lääkärintyönsä ohella suomentamalla, avustamalla lukuisia sanomalehtiä, ajamalla tehokkaasti säästöpankin sekä suomenkielisen oppikoulun perustamista Jyväskylään ja perustamalla SKS:n Jyväskylän haaraosaston. Mutta ennen kaikkea hän oli yksi tuotteliaimmista sanasepoistamme. Hän kehitti, lähinnä 1840-luvulla, yli sata kieleemme jäänyttä uudissanaa, muiden muassa sanan ”uudissana”.

Volmari Kilpisen nimellä Schildt julkaisi uudissanojaan paitsi kirjoituksissaan muun tekstin lomassa, usein myös luetteloina. Ensimmäisessä tällaisessa luettelossa, joka ilmestyi *Helsingfors morgonbladissa* 28. kesäkuuta 1842 otsikolla ”Förslag till nya ordbildningar i Finskan”, Kilpinen ehdottaa käyttöön otettaviksi muiden muassa sanoja ”tiede”, ”taide” ja ”esine”. Luetteloon sisältyy toki lukuisia sellaisia sanoja, jotka jäivät vain ehdotuksiksi. Vain hyvin pieni osa kenenkään sanasepon esittämistä sanoista saavutti ”kielettären hyväksynnän”.<sup>30</sup>

Kilpinen yritti myöhemmin muuttaa eräitä jo käyttöön tulleita sanojaan. ”Esile” olisi ollut parempi kuin ”esine”, jonka sanojen ”käsine” ja ”jalkine” mallin mukaan pitäisi oikeastaan merkitä esiliinaa. ”Henkile” taas olisi oivempi sana kuin ”henkilö”, jonka löpsähtävää loppua hän piti rumana.<sup>31</sup> Esteettisillä seikoilla olikin suuri merkitys Kilpisen sanansepitystyössä. Hän piti ohjaavina periaatteinaan ohjeellisuutta, sulo-sujuvaisuutta ja lyhemmyyttä, eli kielen ja sen sääntöjen mukaisuutta, soveaa ja miehuullista sointia sekä liian pitkien sanojen karttamista. Aivan aina hänen käsityksensä siitä, millaiset sanat ovat sulo-sujuvaisia tai miehuullisia, ei vastannut muiden kielimiesten näkemyksiä.<sup>32</sup>

Myöskään hänen venykkeensä eli pujonsa eivät innostaneet. Kilpisen lyhydentavoittelun katsottiin menevän liian pitkälle ja oikeinkirjoituksen voimakas uudistaminen tuntui turhalta. 1850-luvulta aina kuolemaansa vuonna 1893 asti hän kuitenkin itsepintaisesti antoi kirjoituksiaan julkaistavaksi sanomalehtiin vain sillä ehdolla, että käytettäisiin venyke-merkkejä, uskoen myöhempien polvien ajattelevan hänen tavallaan, että hänen kirjoitustapansa on ”lyhempi, ihanampi, miehullisempi, sanan-korkkoa loukkamaton ja rahvan puhe-kielen mukainen”.<sup>33</sup>

Ilman merkittäviä uudistuksia suomen kielellä olisi ollut mahdoton puhua kaikista niistä asioista, joista sillä haluttiin puhua. Uudistustyön johdosta kieleemme ei jäänyt reliikiksi vailla suurta käyttöarvoa. Työhön kävivät käsiksi ne, jotka näkivät sen tarpeelliseksi, katsoivat siihen kykenevänsä ja tahtoivat nähdä vaivan. Heidän uskomuksensa, käsityksensä, ymmärryksensä ja makunsa kuuluvat puheessamme jatkuvasti.

”Myös on yksinkertaista todeta, että uurastajat, jotka vastoinkäymisistä ja pilkasta välittämättä uskollisesti kokivat taivutella suomea ilmaisemaan uusia asioita, eivät yleensä olleet hengenelämän neroja, loistavia tieteen tai runouden suurmiehiä. Eivät he luoneet selaista, mikä olisi häikäissyt ajatustensa omaperäisyydellä tai rohkeudella, eivätkä heidän uudet sanansa siis syntyneet luomistyön sisäisestä pakosta. Heidän voimanaan oli ’uskollisuus vähässä’. Heille riitti, että he pystyivät pukemaan ymmärrettävään suomalaiseen kieliasuun sen, mitä olivat muilta oppineet. He tyytyivät suomentamaan, mukailemaan ja selostamaan.”<sup>34</sup>

Tämä Martti Rapolan kuvaus osunee myös Wolmar Styrbjörn Schildtiin eli Volmari Kilpiseen. Schildt itse ei pitänyt työtään vähämerkityksisenä. Eihän kyse ollut vain kääntämisestä ja toistamisesta, vaan tulevan kääntämisen helpottamisesta, uusien ajatusten käyttämisestä tai sovitamisesta kieleemme ja tulevan suomalaisen korkeamman sivistyksen tekemisestä mahdolliseksi: ”Suomentaminen on suomeksi-kääntäminen; vaan suomestaminen on suomeksi-käyttäminen. Tämä on niinmuodoin laajempi ymmärre eli aatos.”<sup>35</sup>

## Viitteet

1. Kuusi 1962, 206.
2. Sama, 38.
3. Castrén 1951, 142; Manninen 1986, 116.
4. Castrén 1951, 153.
5. Arwidsson 1821, 52, suom. Castrén 1951, 153.
6. Castrén 1951, 156; Kuusi 1962, 42.
7. Castrén 1951, 160; Kuusi 1962, 39.
8. Porthan 1982, 298.
9. Schildt kehitti sanat ”tiede” ja ”taide” vuonna 1842. (Schildt 1842.)
10. Porthan 1982, 303.
11. Hegel 1994, 343; Barnard 1969, 17; Castrén 1951, 178; Tarkiainen 1971, 44.
12. Herder 1806, 141–153.
13. Herder 1806, 146; Herder 1995, 153.
14. Herder 2002, 378.
15. Vrt. Schildt 1845, 218.
16. Hobsbawm 1994, 117.
17. Manninen 1986, 117.
18. Sama, 118 & 126.
19. Sama, 125; Hegel 1996, 53.
20. Snellman 1928, 293; Pulkkinen 1989, 20–22.
21. Kuusi 1962, 68; Pulkkinen 1972, 9–10; Setälä 1913, 4–5.
22. Kuusi 1962, 78 & 83; Rapola 1945, 75–76; Häkkinen 1994, 499.
23. Lönnrot 1857, 74.
24. Sama, 76.
25. Venykkeistä lisää ks. Jokipii 1993, 67–77; Kuusi 1962, 221–242; Schildt 1857, Schildt 1863.
26. Schildt 1945, 217.
27. Schildt 1847, 1.
28. Schildt 1945, 118.
29. Sama, 119.
30. Ikola 1967, 52; Rapola 1960, 101.
31. Häkkinen 1994, 422; Schildt 1889, 6.
32. Jokipii 1993, 59; Schildt 1844, 221.
33. Schildt 1863, 254; Kuusi 1962, 221–247; Jokipii 1993, 67–77.
34. Rapola 1945, 80.
35. Schildt 1847, 2.

## Kirjallisuus

- Arwidsson, Adolf Ivar, Om Nationalitet och National Andra, *Åbo Morgonblad* n:o 7, 17.2.1821.
- Barnard, F. M, Introduction. Teoksessa Herder, J. G. von, *J. G. von Herder on Social and Political Culture*. Engl. F. M. Barnard. Cambridge University Press, Cambridge 1969, 3–60.
- Castrén, Liisa, *Adolf Ivar Arwidsson isänmaallisena berättäjänä*. Suomen Historiallinen Seura, Historiallisia tutkimuksia XXXV, Helsinki 1951.
- Hegel, G. W. F, *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1821). Suom. Markus Wahlberg. Pohjoinen, Oulu 1994.
- Wissenschaft der Logik I* (1812), *Werke* 5, toim. E. Moldauer & K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.
- Herder, Johann Gottfried von, *Über den Ursprung der Sprache* (1772), *Sämmtliche Werke*. Cotta, Tübingen 1806.
- Herder, Johann Gottfried von, *Philosophical Writings*. Engl. Michael N. Forster. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Herder, Johann Gottfried von, *Humaanisuus: sana ja käsite* (Briefe zur Beförderung der Humanität [ote], 1793–1797). Suom. Kari Väyrynen. Teoksessa *Mitä on valistus*, toim. J. Koivisto, M. Mäki & T. Uusitupa. Vastapaino, s.l. 1995, 153–159.
- Hobsbawm, Eric, *Nationalismi* (Nations and Nationalism since 1780, 1990). Suom. Jari Sedergren, Jussi Träskilä ja Risto Kunnari. Vastapaino, Tampere 1994.
- Häkkinen, Kaisa, *Agricolasta nykykieleen, Suomen kirjakielen historia*. WSOY, Helsinki 1994.
- Ikola, Osmo, Suomen kirjakieli. Teoksessa *Kirjoituksia suomen kielestä*, toim. A. Hakulinen, O. Ikola, P. Ravila. SKS, Helsinki 1967.
- Jokipii, Mauno (toim.), *Wolmar Schildt, ”tieteen ja taiteen isä”*. Atena, Jyväskylä 1993.
- Kuusi, Sakari, *Wolmar Styrbjörn Schildt-Kilpinen, Elämä ja toiminta*. Gummerus, Jyväskylä 1962.
- Lönnrot, Elias, Suomalaisia kielennoppi-sanoja, *Suomi 1857*, Helsinki 1858, 73–87.
- Manninen, Juha, ”...se voitti itselleen vain sivistyksen voitot” – Suomen hegeliläisyyden perusteet”. Teoksessa *Hyöty, sivistys, kansakunta*, toim. J. Manninen & I. Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.
- Porthan, Henrik Gabriel, Kielen vaikutuksesta kansan henkisiin kykyihin (Cogitationes de vi linguæ in gentis ingenium, 1789), *Valitut teokset*, suom. Iiro Kajanto. SKS, s.l. 1982, 298–309.
- Pulkkinen, Paavo, *Nyky-suomen kehitys*. SKS, Helsinki 1972.
- Pulkkinen, Tuuji, *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, s.l. 1989.
- Rapola, Martti, *Vanha kirjasuomi*. SKS, Helsinki 1945.
- Rapola, Martti, *Sanojemme ensiesiintymiä Agricolasta Yrjö koskiseen, valikoima*. SKS, Helsinki 1960.
- Schildt, Wolmar [nimimerkillä Wolmari Kilpinen], Förslag till nya ord-bildningar i Finskan, *Helsingfors morgonblad*, 28.6.1842.
- Schildt, Wolmar [nimimerkillä Wolmari Kilpinen], Muutama sana Suomenkielen rikastumisesta, *Suomi 1844*, Helsinki 1845, 217–224.
- Schildt, Wolmar [nimimerkillä Wolmari Kilpinen], Esimaine. Teoksessa *Neljä ensimmäistä kirjaa ynnä viidennen määritykset Euklideen alkeista mittaustieteessä*. Suom. W. Kilpinen. SKS:n toimituksia 8, Helsinki 1847.
- Schildt, Wolmar [nimimerkillä Wolmari Kilpinen], Sananen Suomen kielen ulko-muodosta, *Suomi 1856*, Helsinki 1857, 81–84.
- Schildt, Wolmar [nimimerkillä Wolmari Kilpinen], Sana-puvullinen kysymys, *Suomi II. I.*, Helsinki 1863, 251–258.
- Schildt, Wolmar [nimimerkillä Wolmari Kilpinen], *Nitæ Neitæ nitelmie, veitelmiä, vestelmiä, sotielmiä, sovinto*. Jyväskylä 1889.
- Setälä, Emil Nestor, *W. Kilpinen suomen kielen uudistajana*. Tutkimuslaitos ”Suomen suku”, Helsinki 1913.
- Snellman, J. V., *Kootut teokset II*. WSOY, Helsinki 1928.
- Tarkiainen, V., *Henrik Gabriel Porthan* (1948). 2. p. SKS, Helsinki 1971.

# Kymmenen suomalaista tähtihetkeä

## 1.

Vuonna 1776 Suomen kautta kulkevat kausaaliketjut joutavat välillisesti Amerikan Yhdysvaltain itsenäistymiseen. Britannian kolmestatoista siirtokunnasta kuusi vastustaa ja kuusi kannattaa itsenäiseksi julistautumista. Kolmannentoista siirtokunnan, Pennsylvanian, yleiskokouksessa antaa itsenäisyyden puolesta ratkaisevan äänen John Morton (1725–1777), jonka suku on alun perin Marttisista Savosta, silloisesta Rautalammin suurpitäjistä.

## 2.

Vuonna 1784 Ruotsi ostaa Ranskalta Länsi-Intiassa sijaitsevan Saint Barthelémyn saaren, jonka pinta-ala on noin 21 neliökilometriä. Kuningas Kustaa III perustaa saarelle Gustavia-nimisen vapaasataman ja lupaa syyskuussa 1785 antamassaan julistuksessa sinne muuttaville suojan velkojilta kymmeneksi vuodeksi. Julistus aiheuttaa erityisesti valtakunnan Suomen puoleisessa osassa voimakasta liikehdintää: tuhannet talonpojat lähtevät innoissaan rannikko-kaupunkeihin olettaen, että kuningas järjestää heille ilmaisen kuljetuksen eksoottiselle aurinkosaarelle. Tämä johtaa lukuisiin inhimillisiin tragedioihin. Toukokuussa 1786 kansan tietoon saatetaan uusi julistus, joka varoittaa saaren kaikenpuolisesta ankeudesta. Saarivillitys laantuu Suomessa vasta saman vuoden syksyllä. 1878 Ruotsi myy saaren kannattamattomana takaisin Ranskalle.

## 3.

Joensuun pohjoispuolella sijaitsevan Höytiäisen järven pintaa aiotaan 1850-luvulla hieman laskea. Vuonna 1854 järvestä aletaan kaivaa noin kuuden kilometrin mittaista kanavaa Pyhäselkään, jonka pinta on yli 20 metriä alempana. Järveä on tarkoitettu säännöstellä ja alkuun saatettu kanava kaivauttaa virtaavan veden avulla halutun suuruiseksi vuosina 1858–59 valmistuneiden kahden padon avulla. Elokuussa 1859 hiekkään rakennetut patorakennelmat kuitenkin romahtavat kokonaisuudessaan ja vesi virtaa valtoimenaan Pyhäselkään. Aallot nousevat yli kymmenen metrin korkeuteen. Parin viikon kuluessa yli puolet järven tilavuudesta katoaa ja sen pinta-ala pienenee 157 neliökilometrillä.

Alkukesästä 1913 runoilija Eino Leino esiintyy nimismiehenä omassa puhetilaisuudessaan Elisenvaarassa Laatokan Karjalassa. ”Virkistelin hieman itseäni odotellessani, ja samassa huomasin eräissä komerossa paikkakunnan näyttelijäin maalivehkeet, joilla aloin naamioida itseäni. Muistui mieleeni eräs tunnettu nimismies, joka oli hiljattain ollut seurassamme, enkä tiedä, mistä johtui päähäni, että minun piti naamioida itseni hänen näköisekseen. Maalausvehkeet olivat täydelliset, niistä ei puuttunut tekoparta-ainetakaan, ja ennen pitkää minä olin mielikuvani muotoinen, nimismies kiireestä kantapäähän saakka. Eläydyin siinä tuokiossa nimismiehen osaan, ja kun minulle sitten ilmoitettiin, että minun oli esiinnyttävä, astuin näyttämölle asetetun pöydän ääreen. Eihän siitä luonnollisestikaan tullut mitään kirjallista esitystä, mutta julma moraalisaarna siitä tuli. Esikuvani ja osani mukaisesti haukkua nalkutin koko yleisön, paikkakunnan ja ympäristön pahan omaksi. Nuh-telin huonosta elämästä jokikisen erikseen ja kaikki yhteisesti, kunnes tekoviikset paljosta parranpäristä putosivat huulestani ja minä hukkasin konseptin. Sain jonkinlaisen pienen esiintymiskuumeen tapaisen kohtauksen, vaikenin ja istuin pöydän viereen asetetulle tuolille. Kirjalliset esitykset olivat sillä hetkellä minusta yhtä kaukana kuin länsi on idästä, enkä todellakaan tiedä mihin olisin ryhtynyt, ellei ymmärtäväinen vahtimestari olisi vetänyt väliverhoa minun ja yleisöni väliin. Esitykseni kyllä palkittiin kättentaputuksilla, mutta olen jäljestäpäin tullut ajatelleeksi, etteivät ne lie olleet niin todenperäisesti, ansiosta minulle aiottuja.” (R. O. Riitahuhan välittämä kuvaus teoksessa *Eino Leino aikalaistensa silmin*, Otava 1958.)

## 5.

*Journal of Philosophy* -lehdessä arvostellaan vuosina 1935–1937 kokonainen suma suomalaisten filosofien teoksia. Sen aloittaa Theodore M. Greene arvioimalla K. S. Laurilan artikkelikokoelman *Ästhetische Streitfragen*. Hänen mukaansa Laurilan analyysit estetiikan kiistakysymyksistä ovat ”usein itseään toistavia ja työläännyttävän ilmeisiä, toisinaan täydellisen perverssejä ja kokonaisuudessaan puutteellista syvällisyyttä ja ymmärrystä ilmentäviä”. Ernest Nagel puolestaan toteaa *Acta Philosophica Fennica* -sarjan avausosasta, joka on Uuno Saarnion *Untersuchungen zur symbolischen Logik*: ”On kyseenalaista, onko se lähiluenta, jota edes pinnallisen ymmärryksen saaminen tästä kirjasta edellyttää, niiden vähäisten viisauden murusten arvoista, joita sillä on tarjota. Sitä raskauttaa formaalinen apparaatti, sille vastakkaisten kantojen kritiikki on riittämätöntä ja ne arvokkaat asiat, joita sillä on sanottavanaan, voitaisiin sanoa lyhyemminkin.” Harry T. Costellon näkemys Urpo Harvan väitöskirjasta *Die Philosophie von G. I. Hartman* on taas, että Harvan ”voidaan tuskin sanoa todistaneen, että Hartman on mielenkiintomme arvoinen”. Arviosarjan päättää Nagel paneutumalla Eino Kailan *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe* -teokseen: ”Suuri osa keskustelusta läpi teoksen on liian alkeellisella tasolla ollakseen tyydyttävää, ja professori Kailan teoria tieteellisistä olioista [...]

## ”Suomi oli siis keksittävä. Ja se keksittiin.”

(Pauli Pylkkö, *niin & näin* 1/98)

on aivan liian yksinkertainen ja karkea auttaakseen niihin liittyvien metodologisten ongelmien ratkaisemisessa”.

### 6.

Joulukuun 1947 kunnallisvaaleissa Radikaalisen kansanpuolueen ja *Totuuden Torvi* -sanomalehden perustaja Ernesti Hentunen (1885–1951) nousee Helsingin kaupunginvaltuustoon. Vaaliohjelmassaan hän vaatii muun muassa, että kaupungin on ryhdyttävä harjoittamaan asuntotuotantoa, Eteläranta 10:n kohdalle on rakennettava kymmenkerroksinen liiketalo, linja-autoasema on siirrettävä Fredrikinkadulle asti ulottuvaan maanalaiseen tilaan, Töölöön on perustettava uimahalli, Rautatien torille on saatava maanalaista asemaa ja kaupungin historiaa on alettava kirjoittaa. Aikalaiset pitivät Hentusta sekopäisenä yksityisajattelijana ja populistina, mutta kaikki nämä hänen vaatimuksensa ovat nykyään jo toteutuneet tai toteutumassa.

### 7.

Lokakuussa 1948 *Savo*-sanomalehden toimituksen postiluukusta tipahtaa sekava uutisvihje, jonka mukaan kuopiolainen konepajatyöläinen Silvo Sokka, 17, on saanut surmansa yritettyään koelentoa itse rakentamallaan Silverstar-reaktoraketilla. Sokkaa avustaneeksi insinööriksi itsensä ilmoittava anonyymi kirjoittaja selostaa kirjeessä runollisesti rakettikokeen ja sitä seuranneen pahaenteisen radiohiljaisuuden, joka voi tarkoittaa vain raketin tuhoa. Sokka löytyy kuitenkin pian tajutonta näyttelevänä Suomenjoen maamieskoulun pihalta. Hän väittää tehneensä sinne pakkolaskun Riistavedeltä Kuopion läheltä alkaneen rakettilentonsa saatua huonon käänteen. Tieto sensaatiomaisesta lennosta leviää maailmalle. Poliisitutkinnassa selviää pian, että lentoa ei kuitenkaan ole tapahtunut eikä mitään rakettia ole olemassakaan muualla kuin Sokaan tiedotusvälineille laatimassa piirroksessa. Sokka on aikonut lavastaa kuolemansa raketinnettomuudessa ja livahtaa ulkomaille työnhakuun uuden henkilöllisyyden turvin. Suunnitelma alkaa kuitenkin kaduttaa häntä jo muutaman tunnin jälkeen ja hän lavastaa pelastautumisensa.

### 8.

Vuonna 1964 The Beatles lanseerataan Yhdysvaltain markkinoille albumilla *Meet the Beatles!*, jota myydään kymmenessä viikossa 3,5 miljoonaa kappaletta. Ostajat saavat lukea levyn kansitekstistä, kuinka yhtye on saanut innostuneen vastaanoton paitsi kotimaassaan Britanniassa, myös vierail-

lessaan ”niinkin erilaisissa paikoissa kuin Ruotsissa, Saksassa, Suomessa ja Ranskassa”. Beatles ei kuitenkaan ole vierailut Suomessa eikä tule koskaan vierailemaankaan.

### 9.

”Neljäs syyskuuta 1975 oli Helsingin Kaupunginteatterissa *Nummisuutareiden* ensi-ilta. Esityksen oli ohjannut Jouko Turkka. Mikko Vilkastuksen osassa esiintyi Pekka Laiho. Katsomon etuosassa istuivat Laihon ystävät, silloinen kukkainmyyjä Antero Granholm, VTN, sekä Ruotsissa asuva Esko Kotomäki, psykoterapeutti, joka on punnertanut penkiltä 200 kg [...]. Asetuttuaan paikoilleen riisuivat herrat paitansa ’koska oli niin kuuma’ ja ryhtyivät rapistelemaan muovia. He olivat jättäneet valkoisen muovikassin janontorjijansa ympärille ’ettei kukaan huomaa’. Kassi käväisi huppuna kummankin päässä, minkä jälkeen otettiin lihaksiston ryhdin korjaus ja ryhdyttiin seuraamaan näytelmää. Ja koska vasta oli ollut Suomi-Neuvostoliitto yleisurheilumaatottelu, jonka Suomi voitti, olivat voimamiehet siinä määrin urheiluhengen läpitunkemia, että rohkaisivat Vilkastusta ja Nummisuutarin Eskoa (Jyrki Kovaleffia) kuin urheilijoita tekemään pahimpansa. ’Fantastista! Pposketonta! Hillitön Laihanderi, anna mennä!’, ja niin edelleen, ’hillittömiä frendejä’. Ensi-iltayleisö alkoi vaikuttaa yhä vaivautuneemmalta. Mikko Vilkastus oli niin epätoivoinen, että uskalsi mennä muuttamaan Isoon-Akselin tekstiä. Sopivaan rakoseen hän muiden näyttelijöiden ällistellessä lausui: ’Sanokaat min sanokaat, veljet, mutta kova leikki on tämä elämä ja maailma; ja suurta on ihmisen omistaa ystäviä’. Mutta mokomat hienoudet humajivat hauiskääntäjien muhkuraisten korvien ohi ja Kotomäki, jolle puhuminen yksistään on siinä määrin rankka fyysinen suoritus että se ei ole ergometrillä mitattavissa, kiemurteli tuolillaan kuin olisi yksin edustanut koko Laokoon-ryhmää ja ähelsi niskasuonet ja lihakset pullistellen: ’Kuuntele, Anttu, suomalaista proosaa’. Väliajalla he jäivät paikoilleen ja kävivät pienen ja sopuisaan tulokseen päättyneen neuvottelun järjestysmiehen kanssa sillä aikaa, kun Turkka ihastuneena kyseli Vilkastukselta, että keitä nuo sinun kaverisi ovat? Siinä vasta aktiivista ja oikeata teatteriyleisöä. Jälkeenpäin olivat yleisön aktiivisimmat edustajat Nummisuutareista sitä mieltä, että Suomi voitti.” (Jorma Ojajarjun täydennys Stephen Pilen teokseen *Suurten munausten kirja*, WSOY 1981.)

### 10.

Vuonna 1994 valmistuu Coenin veljesten elokuva *The Hudsoner Proxy* eli *Valtapeli*. Elokuvasa hulavanteen keksijä Norville Barnes (Tim Robbins) esitellään kutsuilla yhtiönsä suomalaiselle osakkeenomistajalle Thorstenson Finlandsonille (Thom Noble), ja hän kehaisee tälle osaavansa suomea. Barnesin antama näyte suomen taidostaan, joka on lähinnä gaelilta kuulostavaa mongerrusta, saa Finlandsonin välittömästi raivoihinsa. Suomessa suomenkielinen lause suomennetaan muotoon ”Saankö räpelöidä pullukkaanne”.





# Mitä on paikallinen ajattelu?

**Ilves on elitisti. Se ei pakkasella raatoa järsi, vaan etsii aina uuden, tuoreen saaliin. Parhaat palat haukkaa nopeasti, torkkuu, sitten lontii eteenpäin. Korpeillehan tuo käy, paljon jää hyvää nokittavaa. Sattuu siihen kotka paikalle. Korkealta se on kaiken nähnyt, valtakuntansa vallinnut. Laskeutuu haaskalle ja repii. Vaan jo käy röyhkein korppi pyrstösulkiin. Ei anna pahaista rauhaa. Pakko on kotkan nöyrytä hätistelemään. Sillä välin taas monta palaa menee korpein vatsaan ja kuusten kätköihin. Näin sujuu päivä metsässä.**

## Voiko olla suomalaista filosofiaa?

Kysymys ”mitä on suomalainen filosofia?” voidaan ymmärtää ainakin kahdella eri tavalla. Voidaan ensinnäkin kysyä, millaista suomalainen filosofia on ollut. Vastauksena saamme tietää, miten muualta tullut filosofia on Suomessa tulkittu, samaan tapaan kuin kysymykseen suomalaisesta kristillisyydestä saadaan vastaus siitä, miten kristillisyyden on Suomeen tuotu, ja mitä muotoja se on saanut. Tämä kysymyksen muoto on tärkeä esimerkiksi jos halutaan tietää, miksi suomalaisessa filosofiassa ei ole kysytty paikallisuuden kysymystä. Kysymättömyyteen on syynsä – eivätkä ne ole kokonaan erilaiset syyt kuin uskonnollisen käännäytyksen syyt – ja ne paljastavat filosofiasta Suomessa paljon.

Kysymyksen toinen muoto on kysymys suomalaisesta filosofiasta silloin, kun se on ainutlaatuista ajattelua tai ainutkertaista ajattelua. Ainutkertaista siten, että se tapahtuu vain kerran ja siten, että sitä ei voida mielivaltaisesti toistaa. Ainutlaatuista siten, että ajattelun ominaisuudet ovat kiinni ajattelun tapahtumisissa, eikä niitä voida abstrahoida tai idealisoida niistä erikseen. Tällainen suomalainen filosofia olisi paikallista, toisin kuin yleispäteväksi väitetty Kreikasta alkanut perinne.

Voiko olla ainutlaatuista suomalaista filosofiaa? Ensimmäinen vastaus on kielteinen. Olemassa oleva suomalainen filosofia on eurooppalaista filosofiaa tai amerikkalaista filosofiaa; sanalla sanoen länsimaista filosofiaa. Pidetään jonkinlaisena ongelmana, jos on olemassa ajattelua, joka ei ole eurooppalaista tai amerikkalaista (samaa tapaan kuin on pidetty ongelmana, jos on suomalaisia menoja, jotka eivät ole kristillisiä); ainakaan tuo ajattelu ei ole selvästi filosofiaa.

Tästä seuraa, että jos suomalaista ajattelua kysymyksen toisessa muodossa olisi olemassa, se ei voisi olla ajankohtaista eikä vanhanaikaista. Se ei voisi olla universaalien filosofian kannalta tärkeää eikä perinteikästä. Nämä vihjeet auttavat muodostamaan kysymyksen uudelleen: jos paikallinen ajattelu – suomalainen ajattelu – olisi mahdollista, niin miten se olisi mahdollista?

## Ensimmäinen ehto: kieli

Mahdollisuus liittyy kieleen. Kieli voidaan tässä ymmärtää laajasti. Kieli ei tarkoita pelkästään puhuttua ja kirjoitettua kieltä, vaan kaikkea merkityksellisyyttä ja merkityksenantoa. Kieli on symbolijärjestelmiä, mutta myös kuvia tai mitä tahansa elämänmuotoon liittyvää merkityksellisyyttä; tapoja hiihtää, tapoja puhua tai tapoja käyttää matkapuhelimia. Kynnys, jonka jälkeen paikallisen ajattelun ongelma tulee mielekkääksi, on kysymys käännettävyydestä – laajemmassa mielessä opittavuudesta. Kielet merkityskokonaisuuksina eivät ole identtisiä.<sup>1</sup> Merkityksiä voi tulkita ja uudelleen tulkita jossakin kielessä, mutta niitä ei voi jäännöksettömästi kääntää yksi-yhteen. Käännettävyyden vaihtelee eri kulttuurin alueilla. On olemassa kielen alueita ja tapoja sanoa, jotka kääntyvät melko tarkasti, mutta on myös muotoja, jotka kääntyvät paljon huonommin tai eivät ollenkaan.

Kieli on sitoutunut elämänmuotoihin. Elämäntavat luovat merkitysjärjestelmänsä. Ainutlaatuista kieltä, kääntymätöntä kieltä voi olla, kun on olemassa ainutlaatuisia elämänmuotoja. Jos on olemassa tapoja elää, jotka ovat erilaisia verrattuna muihin tapoihin elää, on olemassa merkityksiä, jotka eivät jäännöksettömästi käänny. Kääntymättömyys on suhteellista, ei ehdotonta. Käännös on usein mahdollinen, jos ollaan valmiita näkemään valtavasti vaivaa; jos ollaan valmiita kokemaan, elämään toisin. Elämäntavan valinta ei kuitenkaan ole yksilön asia, eikä pelkästään yhden ihmisen eliniän asia. Jos esimerkiksi suomalaisilla on tapoja elää, jotka ovat erilaisia verrattuna joihinkin muihin elintapoihin, niin suomalaisilla voi olla kieltä, joka on erilaista verrattuna muihin kieliin ja siten myös kieleen sitoutunutta ainutlaatuista ajattelua.

Näin palaamme mahdollisuuden äärelle. Suomalainen kulttuuri on ainakin viimeiset sadat vuodet ollut yhtenäistämisyrykimysten kohteena. Suomalaista kulttuuria nimenomaan *ei* ole kehitetty ainutkertaiseen ja ainutlaatuiseen suuntaan, vaan sitä on pyritty yhtenäistämään tai valloittamaan milloin minkäkin kulttuurin taholta – balttilais-germaanisista, ruotsalaisista, venäläisistä ja amerikkalaisista kulttuurivirtauksista. Tämä ei ole pelkästään suomalaisen kulttuurin kohtaama asia, vaan se koskee kaikkia Euroopan reuna-alueiden elämänmuotoja.

Kolonialistisen valloituksen historia paljastaa jotakin kääntymättömyydestä. Ei ole mahdollista ottaa käyttöön länsimaista teknologiaa omaksumatta länsimaista käsitystä ihmisestä ja luonnosta. Länsimaisen luonnontieteen ja filosofian väitteet (ihmis)luonnon universaalisuudesta eivät ole neutraaleja faktoja, vaan perusolettamuksia, joita ilman tiede ja filosofia olisivat mahdollittomia. Luonnontiede ja filosofia eivät ole löytäneet käsitystä ihmisistä ja luonnosta yksilöinä, kappaleina ja kohteina, vaan ne itse perustuvat

**”Mitä suomenkielestä voi vastaisuudessa tulla, sitä emme tiedä. Mutta niiden tuhansien sanojen voimalla, jotka olen koonnut kaikista maailman kielistä, olen valmis todistamaan Euroopan yliopistojen edustajille mustalla valkoisella, että suomenkieli on vanhan maailman äidinkielen parhaiten säilynyt muoto, kotoisin Javasta, ja saapunut Egyptiin, osittain Intian kautta.”**

S. Wettenhovi-Aspa (1935)

näille käsityksille ja – Foucault’n ajatusta lainaten – tuottavat niitä. Nämä perusolettamukset ovat yhteydessä teknologiseen hallintaan. Länsimaista luonnontiedettä, filosofiaa tai teknologiaa ei voi ottaa sellaisinaan ja varttaa toisenlaiseen kulttuuriin, vaan niiden käyttö edellyttää länsimaista elintapaa. Samasta syystä läntinen rationalismi tai humanismi ei pysty tehokkaasti kyseenalaistamaan teknologisen maailman voittokulkua.

Jotta päästäisiin kysymään kysymystä paikallisesta ajattelusta, täytyy myöntää kielirelativismi; ajatus, jonka mukaan kaikki kielet eivät ole samoja. Asian voi sanoa myös toisin: kaikki mielet eivät ole samoja. Täytyy hyväksyä, että ihmisen, esimerkiksi ihmisen ajattelu tai ihmisen mieli, ei ole universaalisti kaikkialla sama, vaan vaihtelee ajan ja paikan mukaan. Se ei tyhjene olemukseen, johonkin pohjimmaiseen. Filosofista terminologiaa käyttäen: paikallinen ajattelu on jyrkän nominalistista.

Nekin kulttuurit, jotka väittävät olevansa yleispäteviä – mutta kuinka monta universaalina esittäytyvää kulttuuria on? –, ovat paikallisia; sellaisia paikallisia kulttuureja, jotka peittävät paikallisuutensa. Tätä on Nietzscheä alkaen kritisoitu länsimaisessa kulttuurissa. Se on yksi paikallinen kulttuuri, joka väittää olevansa universaali. Tutkimalla paikallisen ajattelun kysymyksen kysymättömyyttä ja länsimaisen filosofian perinteen saapumista ja kääntämistä suomeen, käy ilmi, miten erikoinen ja ainutlaatuinen länsimaisen kulttuurin universalisuus-väite on.

Paikallisuus ja siten myös länsimainen universalisuus-vaade liittyvät tiettyyn historialliseen tilanteeseen. Väite yleispätevyydestä tekee valloituksen välttämättömäksi ja perustelluksi, ja rapauttaa valloitetut mielet. Sitä mukaa kuin suomalainen elämä on yhdenmukaistunut länsimaisen elämän kanssa, pakolla ja houkutuksella, ovat suomen kieli ja sen ei-länsimaiset ja ei-teknologiset kokemukset ihmisestä ja luonnosta hiljenneet, mukautuneet. Noiden kokemusten kuuleminen edellyttää länsimaisen teknologian, tieteen ja filosofian otteen ainakin hetkellistä kirpoamista, ei-länsi-

maisien kielikokemuksen kuulemista. Valloituksesta johtuen kuuleminen ei käy sovussa länsimaisen elämäntavan kanssa.

## Toinen ehto: asubjektiiivisuus

Kun puhutaan mielen ei-universaalisuudesta, sen paikallisuudesta, niin silloin puhutaan mielen osista, jotka eivät ole subjektiivisia (tai objektiivisia), jotka eivät ole persoonan osia, vaan jotakin muuta. Jos olemme subjekteja, persoonia (ja jos olemme tieteen objekteja), niin meidän osamme ja rakenteemme ovat määritelmän mukaisesti täsmälleen samaa. Subjekti meissä on yhteismitallinen, universaali ja toistettavissa oleva asia.<sup>2</sup> Jos olen järjellinen subjekti, niin se tarkoittaa, että minuun voidaan luottaa: toimin samoin tavoin kuin kaikki muutkin subjektit, jos on olemassa samanlainen tilanne.

Ainutlaatuisuudet ja kääntymättömyydet elävät mielessä ja kielessä, jota voidaan kutsua asubjektiiiviseksi, kokemuksessa, joka tulee ennen tai jälkeen erottelua subjektin ja objektin välillä.<sup>3</sup> Asubjektiiivisuudet ovat kokemuksia, jotka eivät ole sen paremmin subjektin kuin ei-subjektinkaan, vaan tulevat ennen tai jälkeen subjektivointia (tai objektiivointia).

Kuvitellaan kolme sisäkkäistä ympyrää: korpi, pihapiiri ja talo. Korpi on omansa, sen ei tarvitse välittää ihmisen, saati sitten luonnon laeista. Korpi virtaa hitaasti. Asuminen korvessa edellyttää tuntoa kierroista, asioiden yhteydestä yli yksilöiden iän ja näköpiirin, tietoa synnyistä. Korvesta voidaan raivata pihapiiri, jota jatkuvasti hoitamalla, muokkaamalla ja aitaamalla voidaan hallita nopeammin ja katkonaisemmalla tiedolla ja suuremmalla eristäytyneisyydellä. Pihalta katsoen korvesta tulee erämaa. Lopulta pihalla voi töröttää talo, jossa pysyvyys on parhaimmillaan, asiat paikoillaan ja turva laskelmoiduin, mukavuus korkeimmillaan.

Korpi tarkoittaa tässä asubjektiiivisen kokemuksen aluetta, joka on ennakoimaton, meistä riippumaton. Eristetty pihamaa on korven rajattomuuden ja yksiköidyn, rajatun talouden välinen kamppailukenttä, josta täytyy kitkeä rikkaruohot, jota täytyy jatkuvasti viljellä, huoltaa ja hoitaa. Ihmiselle omistetussa talossa asiat ovat parhaiten järjestyksessä. Talous pelaa, kun asioille on paikkansa ja toimille tietyt ennakoitavat, toistettavat rakenteet.

Nämä kolme kehää muodostavat ihmisen kokemuksen, asubjektiiivisuudesta subjektin ja objektin huippuun. On hyvä muistaa, että asubjektiiivinen ei ole sama kuin tiedostamaton. Asubjektiiivinen voi olla tietoista, vaikka ei minää. Kieli ei puhu pelkästään talosta, kielessä on myös korpi, joka Hellaakosken sanoin ”kohinoi”. Kieli on asubjektiiivista silloin, kun kielikokemuksessa ei ole kyse subjektin tavasta manipuloida sana-objekteja. Esimerkiksi sanat ”äiti”, ”mettä”, ”kuolema”, ”ystävä” koskevat kokemuksia, joissa minä-subjektin ja maailma-objektin rajat eivät ole määrityneet.

Subjekti, länsimainen persoona on rakenteellisesti kuuro kielen asubjektiiivisuudelle. Subjekti ei voi tahtoa asubjektiiivista kokemusta, koska asubjektiiivisuus merkitsee subjektin liudentumista tai katoamista. Subjekti ei yksin voi päättää kokea tai puhua asubjektiiivisesti. Asubjektiiivisen kokemuksen edellytys on, että kokemukseen osallistuu jotakin

muuta kuin minä. Siksi asubjektiiivisuus ei ole subjektille ylösrakentava asia. Subjekti ei voi kokemuksesta päättää, mutta ehkä sitä pyytää. Tässä luojattomalla luonnolla, korvella, jolla on valta haavoittaa meitä subjektin rakenteiden ohii, on paikkansa.

Heideggerilaisessa perinteessä onto-teo-loogisen subjektin ja maailman pettäminen nähdään tyypillisesti ”kielteisesti” sävyttyneissä kokemuksissa, kuten ahdistuksessa ja kuoleman läheisyydessä. Suomalainen ei-länsimainen kokemus kiemurtelee teknologisen maailman alla usein selaisissa tuskissa ja tuhopaineissa, että kielteisyys on lähellä: alkoholismi, itsetuho, mykkyys, väkivalta, eristäytyminen. Mutta subjekti voi kadota ”myönteisemminkin”, esimerkiksi haltioituneessa luontokokemuksessa, lemmessä, juhlan tuoksinassa. Näissä näkyy vastenmielisyyttä olla itsetietoisuus, joka edustaa teknologiaa meissä.

Asubjektiiivinen, ei-länsimainen kokemus ei ole luonnollinen, se ei tule itsestään, eikä varsinkaan yksilöstä. Se vaatii teknologisten kokemustapojen purkua, ja uusien kokemustapojen luomista. Teknologian ei sovi antaa omia sanoja, kuten ”henkilö” tai ”luonto”, vaan ne pitää elää toisin ja ottaa ateknologisen kokemuksen käsiin. Niiden merkitys pitää ajaa ja käsittää uudelleen.

### Kolmas ehto: epäpuhtaus

Jotta paikallinen ajattelu olisi mahdollista, täytyy välttää kaksi ongelmaa. Ensimmäinen on universalismin ongelma. Universalismi on ollut viime vuosina filosofissa monista eri näkökulmista ja monista eri syistä kyseen alla. Siksi sitä on ehkä jossakin mielessä helppo väistää; täytyy vain nyppiä käännettävyyden ja subjekti–objekti-eron pyrstösulkia – ja sitten liikkua nopeasti.

Hankalampi on puhtauden ja aitouden ongelma, autenttisuuden ongelma, eli sulkeutuneen paikallisuuden ongelma. Tätä ongelmaa on ehkä helpoin luonnehtia esimerkkien avulla. Martin Heidegger ja Volter Kilpi edustavat kielen ei-universaalisuuden ajatusta, joka saksalaiseen romantiikkaan pohjautuen oli sängen yleinen ennen toista maailmansotaa. Heideggerin ja Kilven mukaan sekä kielen että ajattelun muodot ovat kiinni kokemuksissa, jotka taapahtuvat vain kerran. Esimerkiksi *Saaristosarjan* tarkoitus on kirjata Kilven lapsuudenkokemusta Kustavista ja vielä aikaisemmista ajoista, Kustavista, jossa hän ei itse elänyt, mutta joka asubjektiiivisina kokemuksina on vielä hänen lapsuudessaan. Siksi *Saaristosarjan* kieli on niin omituista kuin on. Kilpi toteaa useaan otteeseen, että hän ei halua oikutella, vaan että kieli tulee väkisin hänen lävitseen ja jos hän haluaa kokemusta uudelleentuottaa, niin hänen on käytettävä juuri tätä kieltä.

Kilven taiteellinen näkemys vastaa Heideggerin filosofista käsitystä kielestä ja ihmisen täälläolemisesta. Kieli liittyy peruskokemuksiin, joita ei voi mielivaltaisesti kومennella tai mielivaltaisesti nimitellä miten haluaa. Kokemukset liittyvät tiettyihin sanoihin, tiettyihin ilmaisuihin, niiden äänelliseen, kuvalliseen ja lihalliseen asuun.<sup>4</sup> Jos käsitteet ymmärretään universaaleina, tarkoittaa asubjektiiivisuus käsitteivierautta; tätä Heidegger ja Kilpi korostavat. Sanat ovat myyttejä, joihin osallistutaan, jumalia, joita pyy-

detään, pikemmin kuin ihmisen hallitsemia sopimuksia tai välineitä.

Tällaisen myyttisen kielinäkemuksen kautta paikallinen ajattelu on mahdollista, kuten Heidegger esittää. Hänen mukaansa on olemassa filosofisia ongelmia, joita voidaan ajatella vain joissakin tietyissä kielissä. Heideggerille esimerkiksi teknologian tai metafysiikan ylittämisen ongelmaa voidaan ajatella vain saksaksi. Vain saksalla on riittävän puhdas, yhtenäinen ja vahva yhteys kreikkaan, jolla alun perin teknologian kokemus syntyi. Koska tekniikan peruskokemus on syntynyt kreikan kielessä, tekniikan peruskokemus voidaan uudelleen kokea ja siten uudelleen ajatella vain riittävän puhtaalla saksan kielellä. Samaan tapaan Kilven vanhan Kustavin merkitys, jonka hän kokee kaikkein tärkeimmäksi elämässä, voidaan sanoa vain tietyillä, vaihtamattomilla sanoilla.

Heidegger ja Kilpi päätyvät etsimään ajattelun paikallisuuden ja voimakkuuden, uudelleenajattelun mahdollisuutta kielen riittävän puhtaasta juurruttamisesta. Heideggerin kohdalla tavoitteena on autenttinen peruskokemus esimerkiksi tekniikasta; miten peruskokemus voidaan saksassa uudelleen kokea. Tällöin kielen epäpuhtaudet – sen sekoittuneisuus, kerroksellisuus, heterogeenisyys, mistä

**»Asubjektiiivinen, ei-länsimainen kokemus ei ole luonnollinen, se ei tule itsestään, eikä varsinkaan yksilöstä. Se vaatii teknologisten kokemustapojen purkua, ja uusien kokemustapojen luomista. Teknologian ei sovi antaa omia sanoja, kuten ”henkilö” tai ”luonto”, vaan ne pitää elää toisin ja ottaa ateknologisen kokemuksen käsiin. Niiden merkitys pitää ajaa ja käsittää uudelleen.»**

kaikesta suomi tarjoaa loistavan esimerkin – ovat ongelma. Epäpuhtauksista täytyy päästä eroon, koska ne estävät kielikokemuksen voimakkuuden ja aitouden, sen alkupe räisyyden. *Das Manin* kieli peittää autenttisen kokemuksen julkealla hajullaan.

Sekä Kilven että Heideggerin pitää pyrkiä puhdistamaan kieltään aineksista, jotka ovat ikään kuin epäperäisiä; koska suuri osa kieltä on tiellä, he ryhtyvät luomaan uutta kieltä. Heidegger ei käytä uusia sanoja vain, jotta ymmärtäisimme hänet oikein. Hän haluaa käyttää sanojaan, jotta hän kokisi ongelmat oikein tai että me kokisimme ongelmat oikein ajattellessamme noilla sanoilla. Heideggerilaisessa paikallisuudessa kieli täytyy puhdistaa, siitä täytyy tehdä autenttista kieltä, jotta autenttiset kokemukset tavoitetaan.

Autenttisuuden tavoittelu tekee paikallisuuden uudelleen mahdolliseksi. Kuvitellaan, että on olemassa sekoittumaton, ehdottoman vakuuttava kokemus, josta ajattelu nousee. Tämä on sekä Kilven että Heideggerin perusajatus: on olemassa kyseenalaistamattoman autenttisia peruskokemuksia, jotka voidaan uudelleentuottaa riittävän



puhtaalla kielellä. Jos vain saamme kaiken metafyyssisen kuonan pois kokemuksellisen päältä, niin voimme ajatella uudelleen tavalla, joka on kohdallinen, yhdenmukainen suhteessa peruskokemuksiin. Autenttisuus, samoin kuin universalismi, edellyttää kokemusten hierarkiaa. Tarkemmin sanottuna Heideggerin ja Kilven näkemys tekee paikallisuudesta sulkeutunutta, vain ”meidän”, autenttisten kustavilaisten tai aitojen saksalaisten asian. Tähän liittyy etuoikeutetun kansakunnan tai jonkin kielen erityisaseman ajatus. Heideggerin ja Kilven tavoin sulkeutunut paikallinen ajattelu on kovin tietoinen pilkuistaan ja tupsukorvistaan, kohtalostaan.

Tätä vastoin avoin paikallisuus pesii epäpuhtaudessa, sekoittuneisuudessa, kielen ja mielen sisäisessä yhteismitattomuudessa. Sanat ovat myyttejä, totta, mutta mikään myytti ei ole kyseenalaistamattoman autenttinen tai iänikuinen. Kokemuksessa on heterogeenisiä, ristiriitaisia aineksia. Esimerkiksi suomessa – jos ajatellaan vaikka teknologian, metafysiikan tai sivilisaation ongelma – on aineksia, jotka ovat erittäin anti-metafyyssisiä, metafysiikan, teknologian, sivilisaation vastaisia (sivilisaation näkökulmasta ”raakuuden routaa”) ja samaan aikaan kieliopillisia, leksikaalisia piirteitä, jotka ovat hyvin metafyyssisiä, hyvin esineellisiä, hyvin läntisiä tai indo-eurooppalaisia, mukautettuja osia. Suomessa

voi olla myös asubjektiiivisia ja ametafyyssisiä piirteitä, jotka eivät ota mitään kantaa siihen kysymykseen, ovatko ihmiset persoonia vai eivät, tai onko luonto käyttöarvo vai ei. Nämä osat elävät samassa kielessä, joskus yhdessä lauseessa. Tämä epäpuhtaus ja epäaitous on paikallisuuden mahdollisuus.

Autenttisuus, jota Heidegger pyrkii luomaan tai alkuperä, jota Kilpi tavoittaa, ovat keinotekoisia: ne ovat jotakin, jota Heidegger ja Kilpi tekevät, mitä heidän lukijansa tekevät. Aitous ei ole historiassa, vaan tilanteessa. Täten autenttisuudet ovat paikallisia, mutta niihin sisältyy universalismin tapaan kieroutunut hierarkia.<sup>5</sup> Kieroutunut, koska hierarkia tehdään nyt, mutta sen väitetään perustuvan johonkin, joka ei ole nyt tehtävissä ja kiistettävissä.

#### **Neljäs ehto: kokemusten demokratia**

Suomen kieleen ehkä sisältyy kieliopillisia muotoja, tapoja käyttää kieltä, tapoja puhua, filosofisesti viritettyjä sanaperheitä, joita ei sisälly muihin kieliin. Suomessa on piirteitä, jotka ajatteluttavat. Tällainen heideggerilainen tai derridalainen tapa möyriä kielen mahdollisuuksien ja vihjeiden kautta on yksi paikallisen ajattelun mahdollisuus. Mutta se



on alati vaarassa luisua suljettuun paikallisuuteen, ”tuhatvuotisiin” ikuisuuksiin ja ”äärettömyyksiin”.

Avoin paikallinen ajattelu tarkoittaa, että länsimaisen teknologian sivuuttavat elämän merkitykset on luotava nyt, käyttäen apuna lähes kokonaan tuhoutuneita ei-länsimaisen kokemuksen jäänteitä. Sulkeutunut paikallisuus voi olla samansuuntaisella asialla, mutta se on sitoutunut käsitykseen autenttisuudesta, joka antaa korotetun ja kyseenalaistamattoman aseman muka-itsevaltiaille kokemuksille. Näin se on vaarassa romahtaa nationalismiksi ja kokemuksen kammitsoimiseksi.

Epäpuhtaus ja autenttisuuden kieltä merkitsee myös, että ainutlaatuisuus on ainutkertaista, ei ikuista. Paul Feyrabend on kiistänyt kulttuurisen autenttisuuden sanomalla, että jokainen kulttuuri on potentiaalisesti kaikki kulttuurit. Samaan tapaan voidaan sanoa, että jokainen kieli sisältää mahdollisuutena kaikki kielet. Mahdollisesti kyllä, mutta ei aktuaalisesti. On mahdollista kokea saksaksi asioita, jotka sisältyvät suomen kieleen (esimerkiksi suvuttomat, luvuttomat ja subjektittomat lauseet), mutta ottaa vuosia, ellei vuosikymmeniä, ellei vuosisatoja, jotta tällainen mahdollisuus aktualisoituu. Ja siltikin tuo kokemus olisi taas eri (esimerkiksi suomen kokeminen saksaksi) eikä sama; jotakin samankaltaista, jotakin joka on tulkittu samaan suuntaan.

## ”Langue de Perkelä.”

Lars Gabriel von Haartman (1850)

Avoin paikallisuus vaatii kokemusten epäpuhtautta, joka puolestaan tarkoittaa, että kokemusten välillä ei ole ehdotonta hierarkiaa. Paremman sanan puutteessa tätä hierarkiattomuutta voidaan kutsua kokemukselliseksi demokratiaksi: mikään kokemus tai kokemuksellinen alue ei ole toisen kokemuksen tai kokemuksellisen alueen kritiikin ulkopuolella, saavuttamattomissa. Avoin paikallisuus edellyttää, että kaikki kokemukset ovat epäiltävissä, kyseenalaistettavissa, ainakin periaatteessa. Mikään tapa saapua kokemukseen (tieteellisyys tai autenttisuus) ei takaa, että kokemuksesta ei sopisi tarkastella, epäillä, muuttaa.

”Demokratia” ei tässä voi tarkoittaa tyyppillistä näkemystä yksilöiden välisestä rationaalisesta enemmistöpäätöksestä. Pikemminkin kokemusten välinen ”demokratia” merkitsee kokemusten osallistumista toistensa muokkaamiseen siten, että mikään kokemuksellinen alue ei etukäteisesti ole sulkeistettu muiden tavoittamattomiin. Päätös saavutetaan tilapäisesti, eikä se ole vailla ristiriitoja.

Universalismin vastakohtana on olemassa kaksikin paikallisuuden mahdollisuutta: suljettu ja avoin. Suljettu paikallisuus on kuitenkin hyvin lähellä universalismia, koska molemmat olettavat, että pohjimmiltaan on olemassa joidakin kokemuksia, joita ei voi kritisoida. Avoin kokemuksellisuus ei salli tällaista levähdyspaikkaa, mukautumista tietyn kokemuksen turvaan. Kaikki on horjutettavissa, ja kaikista suunnista. Ei tietenkään yhtä aikaa, eikä koko ajan. Jotkin kokemuksen alueet ovat hitaampia kuin toiset, toiset valitseemattomia, toiset ihmisen hallinnan ulottumattomissa. Mutta avoimen paikallisen ajattelun ajatteluttajana voi olla mikä vain; pyhyyskin on paikallista ja kuolevaista, jumaltenkin kanssa on kärkeäjäitä.

### Miksi?

Epäpuhdas suomalainen ajattelu ei perustu kyseenalaistamattomiin, autenttisiin alkuperäisyyksiin. Miksi siitä sitten pitäisi puhua? Miksi pitäisi ajatella paikallisesti?

On kaksi vastausta. Toinen on ehkä epäfilosofinen – epäfilosofinen tai syväfilosofinen. Voidaan vastata, että asiassa ei ole yksittäisen ihmisen varassa olevaa ”pitäisiä”. Ajattelun asiat eivät ole asioita, jotka olisivat kokonaan subjektin hallittavissa. Esimerkiksi se, että suomen kieli on minun kieleni, ei ole asia, joka on minun päätettävissäni. Millaisia elämänmuotoja haluan kannustaa, mitä haluan edustaa, ei ole kokonaan minun valittavissani.

Toinen vastaus – joka on ensimmäisen jatkoa – kuuluu, että myös ajattelemisen on likainen, tilanteeseen liittyvä, epäpuhdas valinta. Jäljen voi ohittaa, hukata, tai sitä voi seurata. Sekoittuneisuudessa on erilaisia aineksia. Näillä aineksilla on esimerkiksi erilaisia eettisiä ominaisuuksia.



”Pitäisi” muodostuu näiden eettisten ainesten perusteella. Nyt sekä universalismiin että puhtaaseen paikallisuuteen liittyy piirteitä, jotka systemaattisesti tuhoavat kokemusta. Vaikka vanhakin suomalainen kokemus oli sekoittunutta ja epäpuhdasta, ei sen länsimainen tuhoaminen silti ole oikeutettua.

Kielen ja mielen valloittamista pitää vastustaa. Näin ajaudutaan paikallisuuteen. Heideggerilainen puhdas ja nationalistinen paikallisuus ei ole paljon kolonialismia parempi. Niin päädytään epäpuhtaaseen paikallisuuteen.

**»Koska jäljet ovat puhtauden, hyödyllisyyden ja teknologisen toiminnan kannalta epätoivottavia häiriöitä, niin ne todennäköisimmin esiintyvät alueilla, jotka eivät ole virallisia, jotka eivät ole kanonisoituja, jotka ovat tavalla tai toisella syrjäisiä. Jälkiä kannattaa etsiä suunnista, jotka eivät ole osa porvarillista elämäntapaa, joka kaikkialla maailmassa on täsmälleen samanlainen.»**

Suomalaisuuden sekoittuneisuudessa on aineksissa, joita voi pitää arvokkaina; näitä pitää edistää. Siihen sisältyy myös piirteitä, jotka ovat huonoja, ja joita pitää muuttaa. Kolonisoinnin vastustus ei käy parhaiten palaamalla oletettuun vanhaan, vaan kuuntelemalla tukahdutetun kokemuksen ääntä nyt, meidän elämässämme.

Eikö epäpuhtaiden ja paikallisten kriteerien yhteismitattomuus ole ongelma? Kyllä, mutta ”filosofinen” pseudo-ongelma. Elämässä siitä ei ole ongelmaksi: elämme joka tapauksessa tilanteessa, jossa on monia keskenään ristiriitaisia kriteereitä, kokemuksia, mittoja ja pyyteitä, joita täytyy koko ajan punnita, uudelleenarvioida, jotka antavat ristiriitaisia vastauksia kysymyksiin; silti meidän täytyy elää – ja me elämme. Ongelma syntyy filosofiakäsityksessä, jossa eletään vain talossa. Filosofia taloutena ei ole ainut filosofia, ei edes länsimaisen akateemisen filosofian sisällä.

Kriteerien elävyys ja kokemusten demokratia ei tee toimintaa tai ajattelua mahdottomaksi: ikuinen päättäminen käy mahdottomaksi, mutta ei tämänhetkinen. Epäpuhdas paikallisuus vie valtuudet kohdella toista ”niin kuin haluaisin itseäni kohdeltavan”, se vie valtuudet universalisoivalta etiikalta. Toista pitää kohdella niin kuin hän haluaa itseään kohdeltavan; tästä tiedän tuskin mitään ja senkin olen väärinymmärtänyt. Paikallinen ajattelu antaa vapauden äärelliseen ja väärinymmärtämiseen perustuvaan etiikkaan, jossa väärinymmärtetään aina uudelleen ja uudelleen, mutta ei äärettömästi, vaan kuolevaisina.<sup>6</sup>

Paikallinen ajattelu antaa myös mahdollisuuden tarttua

teknologian ongelmaan tavoilla, jotka ovat universalistiselle ajattelulle rakenteellisesti mahdottomia. Luojaattoman luonnon kokemus voi elää ei-into-eurooppalaisessa kielessä ja elintavoissa. Tällöin on kuitenkin hylättävä länsimaisen tieteen naiivi naturalismi ja realismi, samoin kuin länsimaisen ihmiskäsityksen yksilökeskeisyys ja oletus merkityksestä hyödynnettävyytenä ja käytettävyytenä. Ateknologinen kokemus on länsimaiseen silmään aina turhaa ja joutavaa; silti se voi olla ainut riittävän tehokas tapa estää luonnon ja ihmisen yhdenmukaistaminen. Teknologisen maailman kiistämiseen ei yksinkertaisesti riitä, että ajattemme samoja asioita ja melkein yhtä hyvin kuin länsimaisen kulttuurin ydinalueilla. Vielä vähemmän se riittää toisenlaisten kokemustapojen ja käsitteiden luomiseen.

**Miten? Eli kuinka ajatella kuin parvi korppeja?**

Ovatko kieli ja mieli pohjimmiltaan universaaleja? Onko olemassa autenttisia kokemuksia? Jos molempiin kysymyksiin vastataan kieltävästi, on avoin paikallinen ajattelu mahdollista. Mutta miten? Jos on niin, että paikallisen, suomalaisen ajattelun mahdollisuus on epäpuhtaassa kokemuksessa, niin miten sitä voisi etsiä? Miten paikallisuus voidaan kokea?

Universalistisen valloittajakulttuurin – eurooppalaisuuden, jonka mukaan me olemme kaikki samanlaisia? – näkökulmasta epäpuhtaus on satunnainen häiriö. Autenttiselle heideggerismille se on kiusa. Ei ole salaisuus, että indo-eurooppalaiseen kieleen sisältyy vahva subjektimetafyyminen trendi (sekä Nietzsche että Russell kirjoittavat tästä), ja että eurooppalainen käsitys ihmisestä persoonana on vah-

**»Kulttuurien ja kielten yhteys, sekoittuneisuus, elämäntapojen kitka, ovat välttämättömyys avoimelle paikallisuudelle. Toinen välttämättömyys on katoavan kielen jälkien kuuleminen, jotta teknologiaton maailma voidaan kokea. Kolmas välttämättömyys on ei-länsimaisen kokemuksen merkityksellinen yhteenkutominen, sen syntyjen tuntemus.»**

vassa liitossa tuon kieliopin kanssa. Ei-into-eurooppalainen suomi ja suomalais-ugrilainen ihmiskäsitys ovat paikka paikoin pahassa ristiriidassa eurooppalaisuuden kanssa. Ne kätkeytyvät, piiloutuvat, muuntuvat tunnistamattomaksi. Epäpuhtautena ne ovat epätoivottuja, ja jos ne esittäytyvät itsenään, niitä täytyy puolustella. Epäpuhdas kokemus näkyy harvoin suoraan, usein jälkinä. Jälki on mahdollinen vain sekoittuneisuutena, se ei ole koskaan puhdas.<sup>8</sup>

Alussa esitetyn kysymyksen ensimmäisen tulkinnan mu-

kaisen filosofian näkökulmasta toisen tulkinnan mukainen filosofia on mahdotonta, koska se koettaa mennä kielen ulkopuolelle. Mahdottomuus kuitenkin hävenee, jos kielikin ymmärretään kysymyksen toisen tulkinnan mielessä. Kieli, silloin kun se koskee ainutlaatuista ajattelua tai kieli silloin kun se on ainutlaatuista ajattelua, ei ole ihmisten välistä kommunikaatiota. Kieli on yksi kokemuksen muoto. Kielessä ei ole aina kyse siitä, että yksi henkilö ikään kuin ottaa jonkin ajatuksen, koodaa sen sanoiksi ja lähettää sanapaketin jollekulle toiselle, joka ottaa sanapaketin vastaan ja koodaa sen takaisin ajatukseksi. Tätä vastoin kieli on toisinaan kokemusta, se on sama kokemuksen kanssa. Kieli on tapa elää ja kokea yhdessä.<sup>9</sup> ”Yhdessä”kokeminen on ratkaiseva seikka. Kokemus on isompi kuin subjekti. Kun kieli koetaan, siinä puhuvat muut(kin) kuin minä.

Miten kielikokemus voi olla yhteistä, jos emme ole samaa? Siten, että yhteisyys ei tarkoita rakenteiden identiteettiä, vaan kokemukseen osallistumista. Tietyssä mielessä me olemme yhtä. Mutta kokemuksellinen taso, jolla olemme yhtä, taso, jonka jaamme, ei ole järjen taso, ei ole subjektin taso, ei ole ihmisen taso. Jos myönnämme, että olemme yhtä esimerkiksi eläinkunnan kanssa, niin universalistinen filosofia käy mahdottomaksi, koska se ei tarvitse kokemuksen jaettuutta, vaan kokemuksen rakenteet, kuten esimerkiksi subjektin tai järjen tai jonkin sellaisen. Kokemuksen yhteisyys on paljon matalamman tai korkeamman tason ilmiö. Yksilö-ihmisinä me emme jaa kokemuksia; subjekteina olemme kokemuksetonta rakennetta, median lämmän täyttämiä merkitystyhjiöitä.

Koska jäljet ovat puhtauden, hyödyllisyyden ja teknologisen toiminnan kannalta epätoivottavia häiriöitä, niin ne todennäköisimmin esiintyvät alueilla, jotka eivät ole virallisia, jotka eivät ole kanonisoituja, jotka ovat tavalla tai toisella syrjäisiä. Jälkiä kannattaa etsiä suunnista, jotka eivät ole osa porvarillista elämäntapaa, joka kaikkialla maailmassa on täsmälleen samanlainen. Useat kirjallisuuden ja runouden, samoin kuin muiden kulttuurimuotojen ja taidelajien länsimaiset perinteet tekevät niistä yleismaailmallisen konsumerismin juoksupoikia.

Kielen yhteisyys, kokemuksellisuuden mahdollisuus, jaettavuuden mahdollisuus, on sekä puhtaan universalismin että puhtaan heideggerilaisuuden tuolla puolen, nimen omaan sekoittuneisuutena ja epäpuhtautena. Sekoittuneesta ja epäpuhtaasta kokemuksesta voidaan puhua kielellä, myös filosofian kielellä. Näin filosofiasta tulee paitsi paikallista myös kuolevaista siinä mielessä, että se ei ole ikuista, siinä ei esitetä ikuisia totuuksia. Paikallisessa filosofiassa esitetään väitteitä, jotka pätevät meille, tässä ja nyt, ja heille, jotka ovat riittävän samankaltaisia kokemuksellisesti kuin me. Jos on olemassa ihmisiä, jotka ovat kokemuksellisesti hyvin erilaisia kuin minä, niin heille väitteeni eivät päde. Paikallisella filosofialla ei ole valtuuksia, jotka ylittäisivät kokemuksellisia kuiluja toisin kuin universalistisilla tai puhtauteen pyrkivillä filosofioilla, joilla on aina valtuudet – suorastaan velvoite – sanoa, että itse asiassa sinäkin ajattelet näin, vaikka et vielä sitä tiedäkään tai muistakaan. Voimme vain toivoa, että jokin sanotusta pätee. Emme voi Kantin tapaan väittää, että sanottu pätee vain, jos se pätee kaikille – ja päätyä tyhjyyksiin. Tarvitsemme paljon vähemmän ja paljon enemmän.

Paikallinen ajattelu ei voi löytyä maasta makaamasta. Suomalainen ajattelu on jotakin, joka tehdään. Jos sitä olisi, se täytyisi nyt tehdä. Alkuina voivat olla kulttuurin ja kokemuksen ainutlaatuiset piirteet. Näin paikallisuudessa on aina mukana suhteemme muihin kulttuureihin. Vielä kerran: kulttuurien ja kielten yhteys, sekoittuneisuus, elämäntapojen kitka, ovat välttämättömyys avoimelle paikallisuudelle. Toinen välttämättömyys on katoavan kielen jälkien kuuleminen, jotta teknologiaton maailma voidaan kokea. Kolmas välttämättömyys on ei-länsimaisen kokemuksen merkityksellinen yhteenkutominen, sen syntyjen tuntemus. Epäpuhtaus ja asubjektiiivisuus eivät tarkoita muodottomuutta ja työstämättömyyttä, mykkyyttä ja tiedottomuutta. Epäpuhtaus voi esiintyä muodoissa, jotka ovat hioutuneita, työlaita, monimutkaisia, suorastaan bysanttilaisia. Myytit ja syntyjen tunteminen, ajattelu, joka edellyttää aikajäniteitä yli sukupolvien, ovat hyvä esimerkki paikallisesta, epäpuhtaasta merkityksellisyydestä. Merkityksen ongelman ratkaisevat synnyt muodostavat kokemustapoja, otteita, käsitteitä. Näiden käsitteiden elävöittäminen kokemus voi muokata itseään suuntaan, jossa länsimainen ’hyöty’ ja ’eloonjäänti’ eivät ole sama kuin ’hyvä’.

## Viitteet

1. Väite kääntymättömyydestä on tässä ehto, jota ei perustella. Perusteita voi halutessaan hakea niin viimeaikaisesta ranskalaisesta ja saksalaisesta kielifilosofiasta kuin angloamerikkalaisesta mielen filosofiastakin.
2. Objektin suhteen asia on vielä suoraviisempi: tieteen tuntemilla objekteilla (esimerkiksi fysikaalisissa kappaleilla) ei määritelmän mukaisesti voi edes periaatteessa olla ainutlaatuisia ominaisuuksia. Mikä tahansa vesimolekyyli on mikä tahansa vesimolekyyli. Tieteen objekteilta puuttu *haecceitas*, samoin subjektin rakenteilta.
3. Asubjektiiivisuudesta ks. Pylkkö 1998, Vadén 1997 & 2000.
4. Kilven ja Heideggerin kielinäkemyksistä ks. Vadén 2000.
5. Voidaan ehkä väittää, että *Kehven* jälkeinen Heidegger ei enää ajattele perustaa (fundamentaaliontologiset rakenteet ja autenttisen kokemuksen ehdot). Hyvä on. Mutta eikö hän edelleen aseta kokemushierarkian, jossa jotkin kokemukset ovat toisten tavoittamattomissa? Ks. Vadén & Hannula 2003.
6. Paikallisesta etiikasta ks. Vadén & Hannula 2003.
7. Kaksi merkittävintä eurooppalaista paikallisen ajattelun latistajaa ovat olleet universalistisia väitteitä ja universalisoivaa kulttuuria kannattavat kristillisyys ja rationalismi. Ei siis tarvita suurta tarkkanäköisyyttä, jotta voisi aavistaa pakanallisuuden olevan yksi paikallisuuden keinoista.
8. Jäljestä katso Vadén 2000.
9. Kielikokemukseen osallistumisesta katso Pylkkö 1998.

## Kirjallisuus

- Pylkkö, Pauli, Suomen kieli on vetäytymässä ja jättämässä meidät rauhaan toisiltamme, *niin & näin* 1/1998.
- Pylkkö, Pauli, *The Aconceptual Mind. Heideggerian Themes in Holistic Naturalism*. John Benjamins, Amsterdam 1998.
- Vadén, Tere, *Arktinen hekkuma. Kalervo Palsa ja suomalaisen ajattelun mahdollisuus*. Atena, Jyväskylä 1997.
- Vadén, Tere, *Ajo ja jälki. Filosofisia esseitä kielestä ja ajattelusta*. Atena, Jyväskylä 2000.
- Vadén, Tere & Hannula, Mika, *Rock the Boat. Localized Ethics, the Situated Self and Particularism in Contemporary Art*. Salon Verlag, Köln 2003.



# Täällä Linnan lauseen alla<sup>1</sup>

## I

Siinä oli jotakin luvattoman suureellista. Ja niin pidettiin kesäjuhlia edelleen. Suolla leijaili kevyt, valkoinen sumu. Hän näkyi arastelevan jopa tätäkin tietä. Että mitä ne nyt sillä oikein tekisivät. Ja siitä tehtäisiin oikein paperi, joka pitäisi hänen kuolemaansa asti. Tukevan ruumiin kahden puolen roikkuivat veltot kädet ilmaisten asennollaan tarpeettomuuttaan. Vasta naisasia herätti kansan vuosisatojen unesta. Puhe jatkui. Sähdin aikoihin sitten illalla olisi mukava esitellä tärkeitä asioita. Hän meni saliin. Se johtui aivan alkeellisesta inhimillisestä kateuden ja ahneuden tunteesta. Se laskeutui niin kuin kuuntelemaan noiden ihmisten onnea! Ei suinkaan persona ja ahneena, vaan harkitusti, kauan eri mahdollisuuksia punniten ja sitten tarttuen palaan aivan sormen päällä, joilla se vietiin suuhun. Tappas edes ukkonen senkin helvetin kenopään. Mutta poika saattoi seurusteluaihana aivan huolettomasti poiketa mihin aittaan tahansa. Se oli niin tunnettu että sillä oli nimikin. Siellä vihtojen ja taikinakaukaloiden takana oli piilossa kuokka ja lapio. Ja vähitellen se syveni ja puhdistui, kunnes sitten eteen tuli kivikko. Torpparin aurinko valaisi yön. Hän oli jotenkin niin kuin Jumalasta seuraava. Siitä jouduttiin yhä katkerampaan sananvaihtoon. Mahtoiko hän olla aarteensintäpuuhissa?

## II

Näkyi vähän punertavaa valoa ja tuntui käsittämätön tuska ruumiissa. Puhdas tupa tuoksui raikkaalta. Iho kellastui ja ruumis hikoili kylmää hikeä. Monia vaatekappaleita näkyi myös. Mikä oli aivan väärä kuva. Joskus hän otti taskustaan paperia ja kynän. Ei rovastia vaan omaa vihaansa. Kasvoilla oli monien vaihtelevien ilmeiden liike. Sen ympärillä kasvoi pari pihlajaa ja porraspielessä oli sireenejä. Mutta ne kiihuivat elottomina. Ei täällä mitään tapahdu. Mies kääntyi ja lähti eikä enää katsonut taakseen. Äite poraa kammarissa.

## III

Kajeassa aamussa erotti jo sen ääniä, kärryjen lonksahteluja ja huutoja. Kuihtuneen kurkun kohonnutta aataminomenaa pitkin käveli suuri täi. Semmosia kukkasellisia lautasiakin, joita huudettiin huutokaupasta. Nyt oltiin sota-väkeä. Siinä asiassa valehtelivat niin isä kuin pojatkin. Sitten hän alkoi hiljaa nyyhkyttää ja palasi takaisin kamariin. Perheitä kerääntyi jonnekin nurkkien pimentoon viettämään yhdessä viimeisiä tunteja. Se kuorma oli kaikkein mukavin, jossa oli keinutuoli. Pää humisi ja korvat pamahtivat välillä soimaan. Niukkoja lumia leijaili jäätyneeseen pihamaahan. Oikeastaan ne olivat ainoa lohtu mitä heillä oli. Olemmeko tulleet ajatelleeksi pääskystemme isänmaanrakkautta? Eteen ilmestyi jälleen mustaa, liikkumatonta ja mahtavasti autiota. Mutta nenänalusta oli märkä niin kuin ennenkin. Niius tapahtui aivan vaistomaisesti, tyttömäisenä kunnioituksen osoituksena. Mistä se alkoi, sitä ei kukaan tiennyt. Sen takana käytiin sitten viimeinen hiljainen kamppailu. Hirttonuora ei ole liikaa. Meitillä ei ole muuta. Matalalta paistava kevätiltan aurinko kultasi kasarmit ja niiden ympäristön. Silmistä katsoi joku kaukainen tuntematon ihminen. Kun hiljaisuus alkoi tuntua oudoksuttavalta, sanoi joku jotakin. Mutta on päästävä itse pahan juureen. Enkä minä osaa elää ilman teittä. Sika haettiin. He saivat tuljuttaa häntä kauan valveille huomatakseen, ettei hän ollut nukkunutkaan.

ja äänen tyyni pehmeys vaikuttivat kunnioitusta herättävästi. Tahriintuu ja on niin kalliskin. Se on henkimaailma erikseen. Niin, niin. Päivä on tehnyt kierroksensa. Usein hänen katseessaan oli sammunut ja harhaileva ilme. Ojissa kasvoi pajupensaita ja nurmi oli vanhaa. Ja tuleeko yleensä? Titteriteijaa perhoset leijaa...kaunis on kesältä. Sitä taustaa vasten hänen nykyinen olonsa ja elämänsä tuntui tehneen huikean kaaren. Oikein. Siallekin on totta vain hänen kärsänsä ala. Sankariaika oli todellakin ohi, sillä häpeämättä mies saattoi kumartua lehmän alle ja vedellä maitoa utareista. Sillä niillä väreili hymy, hieman surumielinen, mutta hymy kuitenkin. Se tuntui suorastaan lievänä hermo-kouristuksensa. Ja mitä hän oli pettänyt? Kokous ei jäänyt ainoaksi. Hoitajaankin oli tarttunut ”ajan henki”. Tämä käveli edestakaisin ja teki järjettömiä kysymyksiä tapahtumasta. Pari kolme ruumistakin oli tehty. On sen verran tiedettä, että saadaan autot ja tankit. Avoimesta ikkunasta tunkeutui kesäinen varhaisilta sisään. Ei kai vain hän joudu mihinkään.

## Viite

1. Tässä nootissa kerrotaan näiden proosarunojen metodi, lähde ja johtoaatus. Joten jos lukija haluaa ensin lukea runot ja kenties itse yrittää pohtia, mistä näissä teksteissä oikein on kyse, kannattanee jättää nootti viimeiseksi.

Ystävien kesken syntyi idea, että kirjoitettaisiin proosarunoja käyttäen materiaalina suomalaista proosaa. Aluksi tarkoituksena oli luoda uusi ”omääninen runoilija” tästä kierrätetystä lainatavarasta. Oli tarkoitus kokeilla, saisiko hieman vanhemman ja vakiintuneen kotimaisen proosan lauseista aikaan ”äänen”, jolla olisi riittävästi uskottavuutta. Tästä kuitenkin luovuttiin ja sen sijaan eri ihmiset tekivät omia proosarunojaan itse valitsemistaan lähteistä.

Tämän proosarunotrilogian kirjoittaja päätti tarttua todelliseen monumenttiin, Väinö Linnan suurromaanisiin *Täällä Pohjantähden alla*. Valintaa ohjasi kirjallisen ja kielellisen identiteetin pohdinta: Linna on joskus ollut minulle hyvin tärkeä kirjailija, mutta onko hän sitä enää? Ja jos on, niin kenelle? Kuka olen, kun asemoin itseni historiallisen eepoksen lukijaksi? Miten kirjoittajana suhtautua lauseisiin, jotka toisaalta ovat vain materiaalia kuten maali maalarille tai kivi kuvanveistäjälle, mutta toisaalta hiekanmuruja ja sementinkiteitä, joista on valettu kansallisen identiteettimme perustukset?

Näiden kysymysten innoittamana valikoin Linnan 1500-sivuisesta romaanista lauseita, joista sitten työstin proosarunoja, yhden peritilogian osa. Valintaa ja järjestämistä ohjaavana ajatuksena oli pyrkimys tavoittaa jotakin ”eepisistä tuntemuksista” (suuruus, kohtalon-yhteys, alku ja loppu jne.) runon keinoin. Siinä missä pitkässä proosassa nuo merkitykset syntyvät toisiinsa kytkeytyvien tapahtumien suhteista, siinä ne runossa syntyvät irrallisten lauseiden suhteista. Tai tämä ainakin oli hypoteesina, jota kirjoittaessani tahdoin koetella. Huomasin myös ettei Linnan proosan pilkkominen ja uudelleen järjestäminen ”runoiksi” suinkaan vain dekonstruoi psykologisen realismin lähtöoletuksia, vaan myös vahvistaa niitä. Linnan suuruus nimenomaan eepikkona tulee entistä paremmin esiin, kun hänen lauseensa saavat tulla toimeen ilman niiden ”oikeaa” kontekstia. Kokeilu tuotti siis monia hedelmiä. Näkyvät tulokset ovat tässä.

**”O suas sinä suruine  
Suomen maa / Cadz etei  
sinun käi cuin Sodoman.”**

Maskun Hemminki (1605)

# Arne Nevanlinna Lande

**J**uhlatilaisuuden myöhemmässä vaiheessa, kun virallinen ohjelma on päättynyt ja vapaa seurustelu alkanut, pöydässä jonka ympärillä istuu joukko suomalaisen kulttuurielämän nimekkäitä edustajia, tunnen oloni sen verran rennoksi, että suustani luis-kahtaa sana lande. Käytän sitä adjektiivina ilmaistakseni, omasta mielestäni ytimekkäästi, mielipiteeni eräästä kotimaisesta kulttuurilehdestä – mistä niistä, se jääköön lukijoiden arvailujen varaan. Reaktio on joko välinpitämätön, kielteinen tai närkästynyt. Kotiin päästyäni kysyn itseltäni mikä ihmeessä sai minut käyttämään niin arvotonta termiä näin arvokkaassa yhteydessä.

**L**apsena olin landella kesäkuun ensimmäisestä elokuun viimeiseen. Sinä aikana en juurikaan kohdannut muita maalaisia kuin kaikenlaitavan ja vaiteliaan remonttimiehen, maitotalon tylynpuoleisen emännän, huivipäisen ja syvään niaavaan eukon tai, hieman reunemmalla, osuuskaupan lipevän myyjän.

Maalaismaisema, maalaiset ja heidän murteensa ilmestyivät minulle vain lomalla. Mitä talvella tapahtui ei kiinnostanut. Kodin ja koulun ideaalimaailmassa isänmaa oli maaseudulla, sen kauniissa maisemissa, sen ahkerissa ja rehdeissä asukkaissa.

Talonpoikaisväestö muodosti, niin kuulin kerrottavan päivällispöydässä, uuden suomenkielisen sivistyneistön ehtymättömän reservin. Väite kuulosti oudolta. En pystynyt kuvittelemaan, että yhdestäkään tapaamistani stereotyyppisestä maalaisesta voisi pitkälläkään aikavälillä kehkeytyä yliopiston professori. Työläisistä kukaan ei puhunut mitään.

Minun reaali maailmaani olivat kaupunki, kivi-muurien välissä tiukasti pysyttelevät kadut, neonvalot, ratikat ja harvalukuiset autot, kaksikieliset vanhemmat, opettajat ja kaverit, ruotsinkieliset sukulaiset, saksankielinen isoäiti, suomenkieliset kotiapulaiset, juutalaiset vaatekauppiaat, venäläiset emigrantit, italialaiset jäätelömyyjät, turkkilaiset mattokauppiaat.

Pidin itsestään selvänä, että suomalaiset olivat keskenään erilaisia.

Auktoriteetteihin kohdistuvan protestin väline oli slangi, jota oli lupa puhua vain kavereiden kesken. Alkujaan lande tarkoitti joko maaseutua tai sieltä kaupunkiin siirtynyttä ihmistä, mutta alkoi pian kerätä painolastikseen kielteisiä merkityksiä. Helsinkiläisen herraskakaran mielessä sana viittasi myös maalaisten kieleen, tapoihin, asenteisiin ja arvoihin. Vastareaktio oli väistämätön eikä kumpikaan osapuoli tiedostanut, että kyseessä oli ikivanhan maaseutu-kaupunki -diktomian triviaali, suomalais-kansallinen sivuhaara.

**A**lkava aikuistuminen työnsi kouluajojen protestit menneisyyteen. Talvisodan hengen synnyttämän ideologisen yhtenäisyyden paineessa kaupungin ja maaseudun erot heikkenivät. Termit slangi ja lande muuttuivat kuriositeeteiksi jo senkin takia, että ani harvat sodan aikana kohtaamistani ihmisistä olisivat ymmärtäneet mitä moiset sanakummajaiset tarkoittavat.

Työkomennukset opettivat, että luokkaerot hallitsivat myös maaseudun elämänmenoa. Hierarkia ei määrytynyt koulutuksen vaan hehtaarien perusteella. Vasta paljon myöhemmin huomasin, että perimmältään kyse ei kummassakaan tapauksessa ollut ideologioista vaan taloudellisesta turvallisuudesta.

Tutustuin maatyöläisiin, jotka pitivät kotirintamaa pystyssä. He olivat vanhoja, yli nelikymppisiä miehiä ja kaikenikäisiä naisia. Käyräpiippua poltteleva pehtoori laski puolituhmaa leikkiä ja muut hyrisivät.

Karjalanpiirakoita leipovia evakkoja kohdeltiin paikoin ynseästi. Lipevä osuuskaupan myyjä osoitti oveluutensa harjoittamalla mustan pörssin kauppaa niiden pienviljelijöiden kanssa, joilla ei ollut varaa olla isänmaallisia, kunnes ryhtyi itse suurviljelijäksi, jolla oli varaa olla isänmaallinen. Tällaiset tarinat kylvivät lanttu-kuuriin tottuneen kaupunkilaispojan mieleen epäilyksen siemenen. Ehkä maalaisten(kaan) motiivit eivät aina olleet sopusoinnussa virallisen propagandan kanssa.

Koska en ehtinyt, halunnut tai kelvannut upseeri-kouluun, opetti myös rintamakomennus Syvärin taakse minut katsomaan maailmaa luokkarajan toiselta puolelta.

Rivimiesten valtaosa, varmaan neljä viidestä, oli kotoisin maalta. Tunnistin 30-luvun kesien vaiteliaan remonttimiehen, joka teki mitä käskettiin uskomattoman taitavasti ja kyselemättä. Muutaman helsinkiläisen duunarin kanssa saatoin kommunikoida slangilla ja pilkata selän takana tuvan kurikkalaista saituria. Vieroksuin päällystön isänmaallista uhoa, vaikka se kukoisti erityisesti omassa yhteiskuntaluokassani, siirryin polttamaan holkkisaimaata, kuuntelin porukan leikinlaskijan täys-tuhmia nais- ja viinajuttuja ja hyrisin muiden mukana.

**S**odasta palanneita miehiä ja itseni kaltaisia keskenkasvuisia poikia oli kahta laatua. Vähemmistö katsoi taakseen, kertoi sotajuttuja, joi enemmän kuin tienasi ja epäonnistui. Enemmistö katsoi eteensä, unohti sotajutut, joi vähemmän kuin tienasi ja onnistui. Jälkimmäisten joukossa minäkin perustin perheen ja valmistuin ammattiin. Syrjäsilältä tiesin, että suuri osa kansasta asui edelleen maalla, viljeli peltoja ja raivasi uusia, mutta landeiksi en heitä mieltänyt enkä kutsunut.

Piirsin itsekin muutaman konvention mukaisen rintamamiestalon. Kun Rakennushallituksen pääjohtaja Jussi Lappi-Seppälä ehdotti, että perustettaisiin alempi

arkkitehtitutkinto maaseudun yksinkertaisempia suunnittelutehtäviä varten, pidin ajatusta sekä typeränä että loukkaavana.

Suhteeni maalaisiin oli etäinen, mutta positiivinen. Isänmaa pelastui, ei sankaritekojen eikä paatoksen avulla, vaan tekemällä työtä.

Näin jatkui parikymmentä vuotta. Puutteista huolimatta se oli onnen aikaa. Jälkipolvet ovat paisutelleet kylmän sodan, neukkujen painostuksen, Kekkonen yksinvallan ja puoluekiistojen merkitystä. Ärhäkkä keskustelu Väinö Linnan *Tuntemattomasta* osoitti kuitenkin, että ideologiset erimielisyydet kytivät arkielämän paksun kuoren alla. Voittajaksi selviytyi vanhaisänmaallinen tulkinta. Kirjailijan sodanvastaiset tarkoitukset muunnettiin sankaritarinaksi.

**S**itten kansainväliset aatteet murtautuivat Suomeen, jälleen kerran. Isät ja äiditkin katsoivat uhrauksin kasvattamiaan lapsiaan ja kauhistuivat. Pellot paketoitiin ja metsätyöt koneellistettiin. Sodan käyneeltä sukupolvelta riistettiin usko entisen kaltaisen elämän jatkuvuuteen ja parempaan tulevaisuuteen.

Nuorten oli pakko muuttaa pois. Joko konkreettisesti, niin kauas kohti etelässä ja lännessä häämöttävää vaurauden utopiaa, että yhteydet kotiseutuun kuihtuivat pelkäksi nostalgiaiksi. Tai poliittisesti, niin kauas kohti vasemmalla häämöttävää kansainvälisyyden utopiaa, että rengas kiertyi lähes umpeen ja matkaa isoisien oikealla kummittelemaan nationalismiin jäi vain askeleen verran.

Runsaan kymmenen vuoden takaisten maailmanpoliittisten mullistusten, eurooppalaistumisen ja hillitömän kapitalismin globaalien voittokulun jäljiltä uskansallinen paatos on nostanut päätään keskustapuolueessa, maaseudulla ja vasemmistossa, mutta myös kokoomuksessa, kaupungeissa ja vaikkapa armeijassa. Kulttuurisissa instituutioissa isolaatio näkyy aiheiden, käsitteiden ja sananmuotojen valinnoissa. Asu on sivistyneempi, mutta vaikutukset pitkäaikaisempia ja vastuu suurempi.

Yksiarvoisen ajattelutavan juuret ovat syvällä Suomen agraarisessa menneisyydessä. Relevanssinsa menettäneitä olosuhteita, käsityksiä ja tavoitteita ei ihannoida avoimesti. Historia on opettanut, että verrattomasti tehokkaampi keino on mystifointi.

**E**spon viidakko kehä kolmosen sisäpuolella täyttää ankarimmatkin maaseudun kriteerit: ympärillä ei mitään, pihalla auto tai pari ja sisällä laajakaista. Nykyisessä kielenkäytössäni sana lande ei viittaa asuinpaikkaan, vaan myyttien ja kliseiden taakse kätkeytyneisiin asenteisiin.

Niiden kantajat kuuluvat keskenään erimielisiin vähemmistöihin. Yhteistä on kuvitelma oman elämänpiirin ainutlaatuisuudesta ja ylivoimaisuudesta.

Jotkut pitävät itsestään selvänä, että kaikki suomalaiset löytävät kauneimman maisemansa maaseudulta, haluavat asua luonnon keskellä järven rannalla, rakastavat eläimiä, pitävät saunaa elämänmuotonsa välttämättömänä osana, tai hurraavat tupakkamainoksilla vuoralle Kimi Räikköselle ja juovat kaljaa.

Tai että kaikki suomalaiset luottavat omassa maassa tuotetun ruoan puhtauteen, haluavat Karjalan takaisin, suhtautuvat venäläisiin vielä epäluuloisemmin kuin EU:hun, tai uskovat kansalliseen puolustukseen ja kenraali Ehrnroothiin.

Tai että kaikki suomalaiset tarvitsevat taiteita, tunnustavat sankareikseen Kiven, Sibeliuksen, Gallen-Kallelan, Leinon, Aallon tai Pääntalon ja Paasilinnan, tai pitävät musiikkitalohankkeen toteutumista kansallisen olemassaolon kohtalonkysymyksenä.

Vastalauseet torjutaan toteamalla mustavalkoisesti, että totta kai demokraattisessa yhteiskunnassa sallitaan erilaisia mielipiteitä, mutta tässä asiassa me olemme oikeassa ja muut väärässä. Itsekritiikki, monipuolistuminen ja kyky uudistua eivät ole todellisia vaihtoehtoja, ei vaikka niiden avulla voitaisiin välttyä monelta konkurssilta, niin taloudelliselta kuin henkiseltä.

**S**yy Haiderin, Le Penin tai Berlusconiin kaltaisten poliitikkojen vähäiseen kannatukseen Suomessa on populististen ajatusten kanavoituminen vanhojen puolueiden sisään. Tämä on yksi selitys sille, että keskustapuolueeksi naamioitunut maalaisliitto saa edelleen yhtä paljon ääniä kuin aikanaan, vaikka viljelijöiden osuus väestöstä on pudonnut murto-osaan entisestä.

Matka hyvää tarkoittavista kansallisista painotuksista rikollisuutta hipoviin ääri-ilmioihin on toki pitkä, mutta askeleet välivaiheesta toiseen voivat silti olla yllättävän lyhyitä. Provinsiaalinen suvaitsemattomuus, vieraanpelkoinen rasismi tai suoranainen fasismi luuraavat niin sanoakseni oman navetan nurkan takana. Maammelaulua liikituksen karhentamalla äänellä tapaileva romantikko ja hyvä Suomi-kehotuksia karjuva puolihumalainen kiekokofani saattavat kumpikin olla jonkun kulttuurilehden landeksi luonnehtimani toimituspolitiikan etäpesäkkeitä.

Kansallismieliset, vuosikymmenten tai -satojen takaa verukkeita kaivelevat johtajat ovat konfliktien ja sotien pääsyyllisiä niin entisessä Jugoslaviassa, Israelissa, Pohjois-Irlannissa kuin Yhdysvalloissa. Heidän takiaan en enää kiihdy. Sen sijaan olen tullut yliherkäksi sellaisten merkkien suhteen, jotka voivat johtaa fundamentalismiin.

**K**uulen Porilaisten marssin kajahtavan ja näen siniristilipun hulmuavan. Mitä minä teen? Suljen television, tietysti. Mutta sitä ennen saatan vaivihkaa pyyhkäistä silmänurkasta kyyneleen. Vanhasta muistista ja ihan niin kuin kaikki suomalaiset.





## Johdanto

# Augustinus ja Jumalan valtio

Kun filosofian historian vakiintuneeseen kaanoniin kuuluva teos ilmestyy suomeksi, on tapana puhua 'kulttuuriteosta'. Juhlapuheissa uusia klassikkosuomenoksia kiitellään varauksitta. Eittämättä Augustinuksen *Jumalan valtion* suomentaminen on arvokasta, vaikka häpeällisen moni muukin antiikin teksti odottaa kääntämistä.

Mutta välillä on tarpeen myös kyseenalaistaa kaanonia. Kysyä klassikkojen todellista merkitystä ja niiden aseman oikeutusta filosofian historiassa. Augustinuksen *Jumalan valtio* tarjoaa tähän oivan tilaisuuden. On syytä kysyä, pysytteleekö se filosofian historian yleisesityksissä vain siksi, että se on ollut tapana sinne laittaa ennenkin? Onko se filosofiaa vai teologiaa? Miksi viisauden rakastajan pitäisi vaikuttaa teoksesta, joka näyttää pääosin vain puolustavan kristinuskoa ja tuomitsevan kaiken 'pakanalliseksi' luokitellun?

Näinä aikoina kun dekonstruktio on muuttunut avantgardesta valtavrakoksi, tuskin kukaan lukija voi olla huomaamatta, kuinka *Jumalan valtio* rakentuu yksioikoisten binäärioppositioiden varaan. Ja samalla teksti tietenkin purkautuu ja kumoo oman positionsa yhä uudelleen. Kolmannen vuosituhannen alun lukija pudistelee päätään. Manikealaisesta dualismista eroon pyristellyt Augustinus ei näytä omaavan muita keinoja haarukoida olemista kuin jakaa kaiken kahtia: on siis *civitas dei* ja *civitas terrena*. Ihmiskunta halkaistaan hyviksiin ja pahiksiin ja sillä siisti. On valkoista ja on mustaa, on enkeleitä ja on demoneja. On kristittyjä, on pakanoita. Ei muuta.

Ei tarvitse edes ottaa erityistä vastakarvaan lukemisen asentoa huomataksseen, että jumalan yhteisön, *civitas dein*, olemisen mahdollisuusehto on lopultakin *civitas terrenan* oleminen. Valon pimeys ja jumalan saatana. Vasta eron tekeminen ja ylläpitäminen 'pakanoihin'

tekee ihmisestä 'kristityn'.<sup>1</sup> Toistuvasti Augustinus näin affirmoi vastustajansa. Hyökkää 'pakanallista' retoriikkaa ja filosofiaa vastaan 'pakanallisesta' kirjallisuudesta omaksutuilla troopeilla ja argumenteilla. Ja väittää silti: Olet joko meidän puolellamme tai meitä vastaan. Augustinuksen mielestä harmaata aluetta ei ole.

Ja viesti meni perille, kuten kristinuskon historiasta tiedämme. Tosin monesta asiasta on vaiettu ja vaietaan edelleen. Paljon saa vettä virrata Tammerkoskessa, ennen kuin termi 'kristittyjen vainot' tuo suomalaisen perusluterilaisen mieleen Colosseumilla kuolleiden kristittyjen ohessa kaikki ne 'pakanallisista' taivoistaan kiinni pitäneet ihmiset, jotka kristinuskon aseman vahvistuessa Rooman valtakunnassa joutuivat ahtaalle. Sanoihan arvoisa kirkkoisä Aurelius Augustinus itsekkin, että käännytystyössä ja kerettiläisten palauttamisessa valtavirtakirkon piiriin saa käyttää tarpeen vaatiessa myös väkivaltaa.<sup>2</sup>

Ja edelleen. Herran vuonna 1610 ilmestyi *De civitate dei* englanninkielinen käännös *Citie of God*. Julkaisijana toimivat, yllätys yllätys, samat piirit, jotka saarnasivat brittiläisen London Virginia-kauppakomppanian toiminnan puolesta Pohjois-Amerikan itärannikon valtaamiseksi ja asuttamiseksi. Heille Augustinuksen *civitas dei* -käsite toimi mallina maanpäällisen ja protestanttisen jumalan valtion rakentamiselle. Kauppakomppanian toiminta ei ollutkaan taloudellisesti motivoitua vaan oikeastaan pyhiinvaellus (*peregrinatio*). Kolonisaatio, 'pakanoiden' käännyttäminen ja idolatrian poiskitkeminen tulkittiin jumalan ennalta määräämäksi ja täydellisesti loppuun asti hoidettavaksi projektiksi.<sup>3</sup>

Augustinus, etenkin *Jumalan valtion* Augustinus, on siis uskonnollisen suvaitsemattomuuden apostoli. Mutta on Augustinus muutakin, onneksi. Ei ole aivan perusteetonta väittää, että antiikin filosofiasa idullaan olleet modernin hermeneutiikan esimuodot saivat ratkaisevan sysäyksen eteenpäin Augustinuksen kirjoituksista tulkinnasta ja ymmärtämisestä. Useat 1900-luvun filosofian titaanit ovat Augustinuksensa lukeneet. Sekä Martin Heidegger että Hans-Georg Gadamer nostavat esiin Augustinuksen sisäisen sanan (*verbum interius*) käsitteen. Augustinus teki erottelun sisäisen ja ulkoisen 'sanan' välillä ja esitti, että puhetta ei voi ymmärtää vain sen ulkoisen

muodon perusteella vaan on huomattava se, mikä on puheen takana, sisäinen ajatus tai idea, jonka puhe silloittaa lukijalla tai kuulijalle. Augustinuksen mukaan tämän sisäisen sanan tajuamisen edellytys on tulkitsijan *iseyymmärrys*, joka on lopultakin *kaiken* ymmärtämisen lähtökohta. Tämä ajatus on ollut keskeinen myös modernissa ja jälkimodernissa hermeneuttisessa filosofiassa.<sup>4</sup>

Nykyfilosoifeista myös Paul Ricœur rakentaa mastodonttisessa *Temps et récit* -teoksessaan ajallisuuden filosofisen tarkastelun Augustinuksen laskemalla perustalle, tehden siitä toki varsin omaperäisen tulkinnan.<sup>5</sup> Mutta niin Ricœurin kuin monen muunkin raskaan sarjan filosofin kiinnostus on kohdistunut Augustinuksen muuhun tuotantoon kuin *Jumalan valtio*on, ennen kaikkea *Tunnustuksiin* ja myös filosofisesti merkittävään *De doctrina christiana* -teokseen.

*Jumalan valtio* on Augustinuksen myöhäiskauden teos. Sen sävy on toinen kuin nuoren Augustinuksen kirjoituksissa. Innokas filosofinen kyseleminen, etsintä ja pohdinta on vähäisempää kuin varhaisemmissa teoksissa. Filosofian tilalle on tullut yhä enemmän kristillistä teologiaa ja uskonnollista ehdottomuutta.

### Viitteet

1. Ks. Majastina Kahlos, Väliinpuotoajien ja epäroivien historiaa – *incerti* myöhäisantiikissa ja Jumalan yhteisössä, *Teologinen Aikakauskirja* 3 (2002), s. 210–221.
2. Esimerkiksi Augustinus, saarna 24.6: *Ut enim omnis paganorum et gentilium superstitio deleatur, deus vult, deus iussit, deus praedixit, deus implere iam coepit, et in multis iam terrarum locis etiam ex magna parte complevit.* (Sillä jumala haluaa, että kaikki pakanoiden ja kansojen taikausko hävitetään; sen jumala on määrännyt, jumala on ennustanut, jumala on jo aloittanut sen toteuttamisen. Ja jo monin paikoin hän on suurelta osin sen toteuttanutkin); Augustinus, kirje 93.2.5, jossa sitaatti *Luukkaan evankeliumista* (14.23) ”Pakota ihmisiä tulemaan, jotta taloni täyttyisi” oikeuttaa pakkotoimiin tosinuskovia vastaan. Ks. myös mm. Augustinus, saarna 112.1–7; *Contra epistolam Parmeniani* 8.15; *De utilitate credendi* 3.9.
3. Mark Vessey, *The Citie of God* (1610) and the London Virginia Company. *Augustinian Studies* 2/1999, s. 257–281.
4. Vrt. Erna Oesch, Hermeneutiikka teodonalueiden järjestelmässä – ”Sydämen sanasta” ymmärtämisen kehälle. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen*. Vastapaino, Tampere. Ilmestyy 2004.
5. Paul Ricœur, *Temps et Récit I*. Seuil, Paris 1983, s. 17–53 ja Paul Ricœur, *Temps et Récit III. Le temps raconté*. Seuil, Paris 1985, s. 17–36.

# Jumalan valtio

## Huomioita suomennoksesta

Merkittävien filosofiasuomennosten lukumäärä on taas kasvanut yhdellä, kun Augustinuksen pääteoksen *De civitate Dei* ensimmäinen osa on ilmestynyt Heikki Koskenniemen kääntämänä.<sup>1</sup> Koskenniemellä on vankka tausta, mistä ponnistaa: paitsi että hän on Turun yliopiston klassisen filologian emeritusprofessori, hän on myös runoilija Veikko Antero Koskenniemen poika. Tästä sukutaustasta tuskin on ainakaan ollut vahinkoa Augustinuksen kaltaisen maailmankirjallisuuden keskeisen klassikon suomennosurakkaan ryhdyttäessä.

Heti aluksi on sanottava, että Koskenniemi on suoriutunut työstään erinomaisesti. Käännös on sujuvaa ja vaivatonta suomea. Lukukokemuksena Augustinuksen sanoma ja ajatusmaailma avautuvat välittömästi, ilman että edes kiinnittäisi huomiota kielelliseen mediumiin – juuri tämä on aina ollut hyvän käännöksen tunnusmerkki. Koskenniemi on esipuheessaan turhan vaatimaton valittaessaan, että hänen ”on ollut usein pakko päätyä ratkaisuihin, jotka eivät tee täyttä oikeutta kielellisen ilmaisun mestarille”. Melkein aina hänen ratkaisunsa nimenomaan tekevät oikeutta mestarille.

Augustinuksen latina on tietenkin täysipainoista, vaikkakaan ei enää klassista. Hän kirjoitti vaihtelevilla tyylilajeilla, turvautuen välillä tietoisestikin kansankieleen, noudattaen periaatetta *melius est reprehendat nos grammatici quam non intellegant populi* (”parempi saada kielimiesten haukut kuin että kansa ei ymmärtäisi”; toteamus on eräästä hänen psalmikommentaaristaan). Mutta kieltämättä Augustinuksen esitystapaa vaivavat joskus liiallinen vuolaus ja ylen määrin kuormitetut lauseperiodit. Katsotaan vaikka Marcellinuksen puoleen kääntyvän esipuheen heti ensimmäistä lausetta, joka alkukielisessä asussaan kuuluu näin (siteeraan omistamaani Vivesin ja Coquaeuksen editiota, joka on painettu Frankfurt am Mainissa 1661):

”Gloriosissimam civitatem Dei, sive in



hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam, quoad usque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere ad te instituto, et mea promissione debito, defendere adversus eos, qui conditori ejus deos suos praeferunt, fili charissime Marcelline, suscepi.”

Lause on 62 sanan mittainen, muttei suinkaan pisimpiä Augustinuksen kynästä lähteneitä. Se on hyvä esimerkki lati-

nan joskus jopa uskomattomaan tiiviyyteen yltävästä ilmaisusta, mutta samalla niin täyteen ladattu ja kääntyilevä, että latinaa hyvin osaavankin on vaikea ensi lukemalta ymmärtää sitä. Lisäksi siihen sisältyy kielellisiä reminisenssejä ainakin neljästä (joskin Koskenniemi antaa vain kolme viitettä) Vulgata-raamatunkäännöksen kohdasta, nimittäin profeetta Habakukin kirjasta, Roomalaiskirjeestä ja psalmeista 93 ja 62. On aivan mahdotonta edes yrittää suomentaa lausetta alkuperäistä sanajärjestyksestä noudattaen. Koskenniemi onkin tehnyt aivan oikean ratkaisun, ja pilkkonut sen ei vain kuu-



teen suomenkieliseen lauseeseen, vaan vieläpä kahdeksi kappaleeksi:

”Rakas poikani Marcellinus, olen ryhtynyt suureen ja vaikeaan hankkeeseen, jolla tahdon täyttää lupaukseni sinulle. Aion puolustaa suuren kunnian arvosta Jumalan valtiota. Oleskellessaan näissä maailmanajan vaiheissa muukalaisena jumalattomien keskuudessa se elää uskostansa, mutta sillä on myös pysyvä asuinsijansa. Sitä se nyt odottaa kärsivällisesti, ’kunnes vanhurskaus kääntyy tuomioksi’. Aikanaan se tulee loistavasti saavuttamaan tuon pysyvän asuinsijan, kun on saatu viimeinen voitto ja täydellinen rauha.

Lupaukseni mukaan ryhdyin siis nyt tällä suunnittelemani teoksella puolustamaan Jumalan valtiota niitä vastaan, jotka pitävät omia jumaliaan parempana kuin tämän valtion perustajaa [...]”

Käännöstyön suurimmat haasteet ovatkin selvästi olleet tyylillisiä. Varsinaisia terminologisia ongelmia on suomentaja joutunut kohtaamaan vähemmän, eivätkä ne useimmiten vaikuta olleen kovin vaikeita. Augustinuksen kieli ja käsitteistö ovat selkeitä – hän ei tässä suhteessa lainkaan muistuta moittimiaan uusplatonistisia teurgeja, salaoppien harrastajia, puhumattakaan sellaisesta modernin filosofian sanamaagikosta kuin Heideggerista.

Jo esipuheessa Koskenniemi puolustaa kirjan nimessä esiintyvän *civitas*-sanana suomentamista *valtioksi*, ei ”valtakunnaksi” kuten se aiemmin on käännetty. ”Valtakunta”-käsitteellä näet on Augustinuksella toisia konnotaatioita. ”Rooman valtakunta” on Augustinuksella *Romani imperium* (esim. IV.8, s. 223; sanalla *imperium* ei antiikissa ymmärretty niinkään tiettyä maantieteellistä aluetta kuin poliittista käskyvaltaa), ”juutalaisen valtakunta” taas *regnum Judaeorum* (esim. IV.34). Koskenniemen ratkaisu on siis täysin perusteltu. Mutta sikäli asiassa on ongelman juurta, että Augustinus tietenkin ajatteli *civitas*-käsitteensä yhteydessä antiikin kaupunkivaltion, poliiksen, oloja. Kristinuskon universaalisuusvaade oli kuitenkin jo ristiriidassa polis-ajattelun kanssa, joka alun perin lähti siitä, että kullakin kaupunkivaltiolla oli sille erityiset jumalansa. Augustinuksen idea kahdesta valtiosta, *civitas terrena* ja *civitas Dei*, joista edellinen edusti

vanhan polis-ajattelun traditiota, jälkimmäinen taas kristinuskon uutta näkemystä, oli omana aikanaan nerokas ratkaisu dilemmaan.

Pelkällä käännöksellä asian kaikkia vivahteita on tietysti mahdoton tuoda esiin: lukijan on tunnettava historiaa. Ja joskus on myös sanaleikkijä (kuten *eligenes – religentes – negligentes* s. 550), joille ei edes kannata lähteä yrittämään etsiä suomenkielisiä vastineita.

Myös filosofisen terminologian Koskenniemi on kääntänyt pääosin hyvin. Joissakin kohdin käännöksen loppupuolella ilmenee kuitenkin lievää kompastelua uusplatonistisen käsitteistön suomentamisessa. Joskus kyse on yksinkertaisesti siitä, että suomenkielisiä vastineita ei ole aiemmin ollut, ja kääntäjän on täytynyt ne itse luoda, kuten ilmeisesti on tapahtunut kohdassa X.9, jossa Augustinus käsittelee uusplatonisti Porfyrioksen oppia henkiolentojen tyysijoista: *aerea esse loca daemonum, aetherea vel empyrica diseresens angelorum* – ”ilmanomainen olinpaikka kuuluu muille henkiolennoille, kirkas tai tulenomainen ilma enkeleille” (s. 562). Kohta olisi vaatinut uusplatonistista kosmologiaa vaativan selityksen, nyt lukija jää miettimään mitä eroja sanoilla *aer*, *aether* ja *empyreum* oikein on yritetty tavoitella. Muutenkin juuri Porfyrioksen käsitteistön suomentamisessa tuntuu olleen epävarmuutta. Niinpä *intellectus* (joka vastaa lähinnä kreikan *nous*-sanaa) näyttää yleensä käännetyn – aivan oikein – ”ymmärrykseksi”, mutta Porfyrioksen *anima rationalis sive intellectualis* onkin suomentettu ”järjelliseksi [...] eli älylliseksi sieluksi” (s. 561).

Filosofisesti kouliintuneempi lukija voi myös jäädä miettimään, kun Koskenniemi suomentaa Plotinoksen termin *lumen intelligibilis* ”käsitettäväksi valkeudeksi” (X.2; s. 547). Plotinoksen alkupe räinän kreikankielinen termi kuuluu *fōs noētos* (*Enneades* VI.9.9), ja sillä on selvästi myös ontologinen sävy. Se tulee ilmi esimerkiksi Augustinuksen selostaessa platonistista luonnonoppia (fysiikkaa) kohdassa VIII.6 ja erottaessaan toisistaan ”aistimaailman oliot” (*sensibilia*) ja ”ymmärrysmaailman oliot” (*intelligibilia*). Hän kirjoittaa: *Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt*, minkä Koskenniemi suomentaa: ”Aistittavaksi sanomme sitä, mitä voimme aistia silmin näkemällä ja käsin koskettamalla, ymmärrettäväksi taas sitä, mitä et-

sivä mieli ymmärtää” (s. 451). Muodollisesti tämä on oikein, mutta jää vaikutelma, että tietty varsin olennainen merkityssävy on jäänyt tavoittamatta. Platonistit ja heitä seuraten Augustinus katsoivat, että *sensibilia* ja *intelligibilia* muodostivat olioiden luokkia, joilla oli ontologinen perustansa täysin riippumatta siitä, satummeko me aistimaan tai ymmärtämään niitä. Niinpä ideat ovat ”intelligiibeileitä olioita”, joita voi katsella vain ”sielun silmin”, mutta ne ovat silti jotain meistä riippumattomia ja muodostavat oman maailmansa. Koskenniemen suomentamiset ”aistittava” ja ”ymmärrettävä” sitovat nämä kategoriat ehkä turhan tiukasti vain tiedostussubjektiin, niistä tulee ikään kuin ihmisen näkökulmia.

Nämä ovat kuitenkin varsin vähäpätöisiä kauneuspilkkuja muuten onnistuneessa käännöksen kokonaisuudessa. Oikeastaan ainoa, mistä todella tekisi mieli moittia suomentajaa, on se että hän jostain syystä on pannut kreikkalaiset nimet ja sanat suomenkielisen ääntämyksen mukaiseen asuun, jolloin Manalan Lethe-joesta tulee *Leetee* (s. 607), Kymen kaupungista *Kyymee* (s. 599; yhtä hyvin olisi muuten voinut käyttää latinalaista muotoa *Cumae*), filosofi Epiktetoksesta *Epikteetos* ja Khryssippoksesta *Krysippos* (s. 507). On myös vaikea ymmärtää, miksi Koskenniemi kääntää antiikin jumalien nimet kreikaksi silloinkin kun Augustinus keskustelee nimenomaan roomalaisesta uskonnosta, kuten kohdassa IV.10: *quid est quod mare Neptuno tributur, terra Plutoni?* – ”Mistä syystä meren katsotaan kuuluvan Poseidonille ja maan Hefaistokselle?” (s. 226).

Nyt ilmestynyt ensimmäinen suomentamiskäsittämä kirjaa I–X, joka muodostaa temaattisesti yhtenäisen kokonaisuuden: pakanoiden väitteet torjutaan ja kristinuskoa puolustetaan. Jälkimmäisessä osassa (XI–XXII) siirrytään varsinaisesti tarkastelemaan sitä, miten kaksi valtiota ”elää tässä maailmassa rinnakkain”. Toivon mukaan teoksen loppuosa ilmestyy pian.

## Viitteet

1. [Aurelius] Augustinus, *Jumalan valtio*. Osa 1 (kirjat I–10). Suom. Heikki Koskenniemi, esipuheen laatinut Erkki Koskenniemi. WSOY, Helsinki 2003, 618 sivua.





Woodcut from: Augustinus De Civitate Dei cum commento [Thomae Valois et Nicolai Trivet], Basel, Johann Amerbach, 1489.

# Menneisyyden varjot Polemiikki ja dialogi Augustinuksen Jumalan valtiossa

**Augustinuksen *De civitate Dei* sivuaa lähes kaikkia ihmisenä olemiseen, ihmisyhteisöihin ja ihmiskunnan historiaan liittyviä ongelmia. Niinpä kukin lukija ja tutkija on voinut nostaa siitä esiin erilaisia asioita ja erilaisia tulkintoja valinnan vapaudesta jumalan rakastamiseen, syntiinlankeemuksesta apokalyyptiikkaan.**

Seuraavassa esittelen teoksen kirjoitusajankohtaan liittyvää historiallista taustaa, teoksen rakennetta ja ankkuroitumista antiikin kirjalliseen traditioon ja kristillisen apologetiikan eli puolustuskirjoitusten perinteeseen. Teoksen nyt suomeksi ilmestyneen ensimmäisen osan teemoista nostan erityisesti esiin suhtautumisen toisiin uskoviin ja ajatteleviin, toisiin uskontoihin ja filosofioihin. Augustinuksen suhdetta toiseen määrittelee kahtiajako, jossa toisten uskonto on taidokas, kun oma uskonto on ainoa oikea, toisten jumalat ovat demoneita, kun oma jumala on ainoa ja tosi jumala, toisten käsitykset ja oppirakennelmat ovat vain mielipiteitä tai suoranaista valhetta, kun oma oppi on ainoa Totuus. Tämän todisteleminen Augustinus käyttää 22 kirjaa (painosivuina Teubner-editiossa yli 1200 sivua).

## Rooman hävitys ja jumalan valtion puolustus

Vuonna 410 länsigoottien joukot tunkeutuivat Rooman kaupunkiin ja ryöstivät sitä kolmen päivän ajan. Aikalaislähteiden mukaan hävitys sinänsä ei ollut erityisen tuhoisa, mutta sen symbolinen merkitys sitäkin suurempi. Mahtava Rooma ei ollutkaan haavoittumaton. Niin kristityt kuin ei-kristitytkin<sup>1</sup> olivat tyrmistyneitä; kristillisen kirjoittajan Hieronymuksen valitukset kuvaavat yleistä epätoivon ja pelon ilmapiiriä ja Rooman merkitystä koko valtakunnalle: ”Jos Rooman kaupunki voi tuhoutua, voiko enää mikään pysyä turvassa?”<sup>2</sup>

Rooman hävitys nosti esiin roomalaisten vanhan epäluulon kristinuskoa kohtaan. Augustinus viittaa *Jumalan valtiossa* usein siihen, että jotkut ei-kristityt roomalaiset väittivät Rooman hävityksen ja muiden Rooman valtakuntaa koettelevien onnettomuuksien olevan kristittyjen syytä. Vanhat jumalat, jotka olivat suosineet ja suojelleet Rooman valtakuntaa ja nostaneet sen suuruuteensa ja kukoistukseensa, olivat nyt vihastuneet ja hylänneet Rooman, koska sen keisarit olivat kääntyneet kristinuskoon. Vastaavanlaisia

syytöksiä kristittyjä vastaan oli esitetty jo 100- ja 200-luvulla erilaisten vastoinkäymisten, erityisesti kulkutautiepidemioiden, katovuosien ja sotilaallisten tappioiden yhteydessä.

Augustinus reagoi välittömästi vuoden 410 tapahtumiin jo saarnassaan Rooman kaupungin hävityksestä, jossa hän vähättelee tapahtuman katastrofaalisuutta ja asettaa sen suurempaan maailmanhistorialliseen yhteyteen: Kyseessä oli vain yksi sotilaallinen operaatio muiden joukossa, ei sen enempää, vain ajallinen onnettomuus, joka oli tarkoitettu rankaisemaan ja koettelemaan syntisiä ihmisiä. Se oli merkki siitä, että mikään maallinen valtio ei ollut ikuinen.<sup>3</sup> Samaan tapaan Augustinus todistelee myös *Jumalan valtion* ensimmäisessä kirjassa, joka on selvästikin välitön vastaus Rooman hävityksen nostattamiin kiistoihin kristittyjen ja ei-kristittyjen roomalaisten välillä.

Ensimmäinen kirja ilmestyi vuoteen 413 mennessä. Augustinus kirjoitti koko teosta vuosikymmeniä, sillä teoksen viimeiset kirjat ilmestyivät vuoteen 427 mennessä.<sup>4</sup> Rooman hävitys oli kimmokkeena *Jumalan valtion* aloittamiseen, mutta todennäköisesti Augustinus olisi ennen pitkää käsitellyt teoksen teemoja ilman vuoden 410 tapahtumiakin.

Augustinus julistaa *Jumalan valtion* esipuheessa ryhtyneensä ”puolustamaan Jumalan valtiota niitä vastaan, jotka pitävät omia jumaliaan parempina kuin tämän valtion perustajaa.” Hänen tavoitteensa oli kaksitahoinen: yhtäältä hänen piti suunnata argumentointinsa kristillisen yhteisön ulkopuolelle kumotakseen vastapuolen käsitykset ja vakuutukseen ”monien väärin jumalien palvelijat” eli ’pakanat’. Toisaalta hän kirjoitti rauhoittaakseen ja vahvistaakseen kristittyjä näiden epävarmuudessa ja epäilyissä. Augustinus halusi vakuuttaa nimenomaan sivistyneitä, ylhäisiä ja vaikutusvaltaisia polyteisteja, joiden voittamisella kristinuskon puoleen olisi suurta mainosarvoa. Nämä vetäisivät muita ympäriltään – sukulaisia, ystäviä, klienttejä, orjia ja palvelusväkeä – mukaansa kristinuskoon.<sup>5</sup>

## Puolustus ja hyökkäys

Koko 22 kirjaa käsittävä teos jakaantuu kahteen osaan, poleemiseen osaan eli ns. refutatioon (kirjat 1–10) ja opin esittelyyn eli ns. demonstratioon (kirjat 11–22). Tässä Augustinuksen *Jumalan valtio* kiinnittyy tiiviisti kristillisen apologetiikan traditioon, jossa kristilliset puolustuskirjoitukset yleensä ensin pyrkivät kumoamaan vastapuolen käsitykset (negatiivinen osuus) ja sitten esittelemään omaa oppia (positiivinen osuus).

Nyt suomeksi ilmestyneessä ensimmäisessä osassa Augustinus pyrkii osoittamaan klassisen ’pakanallisen’ kulttuurin, uskontojen ja filosofoiden näkemykset ja uskomukset valheellisiksi, naurettaviksi ja epäjohtonmukaisiksi. Hänen refutaationsa on kaksivaiheinen: Kirjoissa 1–5 hän hyökkää niitä vastaan, jotka turvautuvat ’pakanallisiin’ jumaliin maallisen hyvinvoinnin toivossa, sitten kirjoissa 6–10 niitä vastaan, jotka luulevat saavuttavansa näiden avulla tuonpuoleisen autuuden (*beatitudo*). Augustinus käsittelee ensin roomalaista uskontoa ja polyteistisiä jumalia käyttäen lähteenään roomalaista oppinutta Varroa (116–27 e.a.) ja ammentaen esimerkkejä Rooman historiasta, ja siirtyy sitten keskustelemaan kreikkalaisen filosofisen, erityisesti

platonilaisen, tradition kanssa kommentoiden erityisesti Apuleiusta (n. 125–n. 180) ja Porfyriosta (n. 233–n. 305).

*Jumalan valtion* toisessa osassa Augustinus esittää kristillisen näkemyksen maailmasta, sen luomisesta ja historiasta, ajasta ja ikuisuudesta. Tässä seurataan kahden yhteisön, jumalan yhteisön ja maallisen yhteisön vaiheita, niiden syntymää (kirjat 11–14: *exortus*), historiaa tässä maailmanajassa (kirjat 15–18: *excursus* tai *procursus*) ja loppuvaiheita tämän maailman päättyessä (kirjat 19–22: *debiti fines*).<sup>6</sup>

Augustinus turvautuu refutaatiossaan kreikkalais-roomalaisia jumalia vastaan ja debatissaan platonilaisen filosofian kanssa usein argumentteihin ja topoksiin, joita aikaisempikin kristillinen apologetiikka oli käyttänyt. *Jumalan valtiota* voi mittavuudessaan ja argumentoinnissaan verrata kahteen 300-luvun alkupuolella kirjoitettuun opukseen, Lactantiuksen (n. 250–320) latinankieliseen teokseen *Divinae institutiones* (*Jumalalliset ohjeet*) ja Eusebios Caesarealaisen (n. 265–340) kreikankieliseen kaksoisteokseen *Euangelike proparaskeue* (*Evankelinen valmistaminen*) ja *Euangelike apodeiksis* (*Evankelinen todistaminen*). Lactantius ja Eusebios selvittelivät väljään klassisen 'pakanallisen' kulttuurin, jumalien, historian ja filosofian kanssa perusteellisesti, Lactantius 7 kirjan verran ja Eusebios 35 kirjan verran, joista 25 säilynyt. Augustinus tunsi Lactantiuksen tekstejä, mutta ei Eusebioksen kirjoituksia. Kristillinen apologetiikka luonnollisesti muuttui 300-luvun kuluessa: Ennen kristinuskon aseman laillistamista vuosina 311 ja 313 kristilliset kirjoittajat pyrkivät perustelemaan oman uskontonsa olemassaoloa valtakunnan muiden uskontojen rinnalla. 300-luvun kuluessa kristinuskko vahvisti vähitellen asemiaan – muiden uskontojen kustannuksella – ja vuosisadan lopulla kristinuskon vallitsevasta tulkinnasta tuli lopulta valtionuskonto. Tässä vaiheessa kristillinen apologetiikka muuttui puolustuksesta (*apologia*) syytökseksi (*kategoria*), jossa korostettiin kristinuskon universaalisuutta ainoana pelastustienä ja sen ainutlaatuisuutta valtakunnan ainoana uskontona. Tämä näkyy myös Augustinuksen *Jumalan valtiossa* sen vaihtoehdottomuudessa.

## Civitates ja vastakkainasettelujen kauneus

*Civitas dei* ja sen vastakohta *terrena civitas* ovat koko teosta yhdistävä teema. Heikki Koskenniemi suomentaa sanan *civitas* valtioksi, ja *Jumalan valtio* on parempi käänös kuin 'Jumalan valtakunta', jota aikaisemmin on käytetty viittaamaan Augustinuksen teokseen.<sup>7</sup> Koskenniemen ratkaisu heijastaa valtiopainotteista tulkintatraditiota, joka näkyy myös nimen perinteisessä saksalaisessa käänöksessä *Gottesstaat*.<sup>8</sup> Muunkielisessä traditiossa korostuu *civitas*-käsitteen kaupunkimaisuus, sillä mm. ranskaksi otsikko kääntyy yleensä *cit  de dieu*, italiaksi *citt  di dio*, englanniksi *city of god* ja ruotsiksi *gud's stad*.

Itse k yt n mieluiten sanaa 'yhteisö', siis myös tässä kirjoituksessa, sillä antiikissa latinan sana *civitas* viittaa useimmiten ihmisten ryhmän tai yhteisön; muita merkityksiä ovat kaupunki, kansalaisten yhteisö, kansalaisten asuttama alue, kansalaisuus, asema kansalaisena ja harvemmin valtio tai yhteiskunta. Augustinus käyttää sanaa *civitas* hyvin samaan tapaan kuin kreikankielisessä kirjallisuudessa käytettiin sanaa *polis*. Tällöin *civitas* on kaupun-

kiyhteis , jolla on oma poliittinen elämänsä, oikeudelliset käytännöt, etiikka, talous ja oleellisena osana oma uskontonsa.<sup>9</sup> Jumalan yhteisöstä kirjoittaessaan Augustinus itse viittaa Psalmeihin, joissa puhutaan Jerusalemissa jumalan kaupunkina.<sup>10</sup>

Augustinuksen ihmiskunta jakaantuu jumalan yhteisön (*civitas dei*) ja maalliseen yhteisön (*terrena civitas*).<sup>11</sup> Vastakkainasettelu on myös kosminen, sällä ihmisten lisäksi myös enkelit jaetaan näihin kahteen ryhmän.<sup>12</sup> Molempien yhteisöjen kohtalot on ennalta määrätty, toinen hallitsemaan jumalan kanssa ikuisuudessa, toinen kärsimän rangaistusta paholaisen kanssa ikuisuudessa.<sup>13</sup> Augustinuksen oppilaan Orosiuksen historiateoksen *Historia adversus paganos* myötä alettiin kristillisessä traditiossa tulkita *civitas*-oppia yksinkertaistaen siten, että *civitas dei* yhdistettiin 'katoliseen' kirkkoon ja vastaavasti *terrena civitas* valtioon. Augustinus korostaa kuitenkin näistä yhteisöistä puhuessaan sitä, että tässä maailmanajassa yhteisöjen ihmiset elävät erottamattomina kesken n. Kirkkoon kuuluvissa ihmisissä on sekä *civitas dein* että *civitas terrenan* jäseniä. Samoin jopa 'pakanoiden' keskuudessa voi olla ik nkuin piilossa jumalan yhteisön jäseniä, vaikka nämä itse eivät sitä vielä tiet isik n.<sup>14</sup> Kirkko ei siten olekaan todellisuudessa, vaan vain toivossa, *civitas dei*, vaikka usein Augustinuksella on mukana ajatus, että toivo jumalan yhteisöstä on jo toteutunut tässä maailmanajassa. My sk n *terrena civitas* ei ole Rooman valtakunta eikä mik n muukaan maallinen valtio tai valtakunta. Maalliset valtiot ovat Augustinukselle jossakin määrin neutraaleja, ja hänen suhtautumisensa Roomaan vaihtelee sen historiallisten vaiheiden ja vallassa olevan uskonnon mukaan.

Ero jumalan yhteisön ja maallisen yhteisön välillä on kosminen tai mystinen, kuten Augustinus itse korostaa. Tärkein yhteisöjä erottava piirre on niiden erilainen pyrkimys, suuntautuminen, rakastaminen. Jumalan yhteisön jäsenet suuntasivat rakkautensa jumalaan (*amor dei*) ja halveksunnan itseensä (*contemptus sui*), kun taas maalliseen yhteisön kuuluvat rakastivat itseän (*amor sui*) ja halveksivat jumalaa (*contemptus dei*).<sup>15</sup> Siksi toinen yhteisö eli jumalan tahdon mukaan ja toinen ihmisten standardien mukaan.<sup>16</sup>

Tutkimuksessa on esitetty hyvinkin erilaisia arvioita ja painotuksia Augustinuksen saamista vaikutteista, *civitas*-opin lähteistä ja dualistisen maailmankuvan olemuksesta.<sup>17</sup> Toiset tutkijat (esim. J. van Oort) ovat korostaneet juutalaisen ja varhaiskristillisen apokalyptisen ja katekeettisen tradition vaikutusta,<sup>18</sup> toiset (esim. K. Flasch ja P. Brown) puolestaan painottaneet esiin antiikin filosofian, erityisesti stoalaisten ja platonilaisten tekstien vaikutusta,<sup>19</sup> toiset (esim. A. Adam) ovat tuoneet esiin yhteisiä piirteitä Augustinuksen kirjoitusten ja manikealaisten tekstien välillä.<sup>20</sup>

Sekä Augustinus että monet manikealaiset tekstit näkevät historian suurena taisteluna kahden voiman, Valon ja Pimeyden valtakuntien tai yhteisöjen välillä. Molemmissa tapauksissa yhteisöihin kuuluu ihmisten lisäksi enkeleitä.<sup>21</sup> Augustinus, joka oli nuorena miehenä yhdeksän vuoden ajan kuulunut manikealaisten yhteisön, joutui koko loppuelämänsä ajan korostamaan eroaan manikealaiseen ajatteluun, sällä hänen teologiset vastustajansa kritisivat häntä piilomanikealaisuudesta.<sup>22</sup> Eroa manikealaiseen dualistiseen oppiin hän teki painottamalla, että *civitas dei* ja *terrena civitas* ovat tässä maailman ajassa limittyneet toisiinsa ja että ne

erotellaan toisistaan vasta viimeisellä tuomiolla. Tutkijat ovat tulkinneet Augustinuksen dualismin mutkikkaampana ja hienostuneempana kuin hänen manikealaisten kiistakumppaniensa maailmankuvan (ja ovat siten Augustinuksen oman retoriikan johdateltavissa). Kuitenkin myös manikealaisissa teksteissä korostetaan, miten valon ja pimeyden valtakunnat ovat keskenään sekoittuneita tässä maailmanajassa ja erotetaan toisistaan vasta tämän maailman lopussa.<sup>23</sup>

Kahden yhteisön välisen vastakkainasettelun lisäksi *Jumalan valtiossa* rakennetaan muita vastapareja: mm. valo – pimeys, kristityt – pakanat, oikea uskonto (*vera religio*) – taikausko (*superstitio*), oikea jumala – väärät jumalat, yksi jumala – monet jumalat, totuus (*veritas*) – valhe (*falsitas*), totuus – luulo (*opinio*), totuus – erehdys (*error*), ikuisuus – ajallisuus, Jerusalem – Babylon, Abel – Kain, taivaallinen hyvä – maallinen hyvä, likainen – puhdas sekä nöyryys (*humilitas*) – ylpeys (*superbia*).

Ylpeyden ja nöyryyden vastakkainasettelu nousee esiin heti ensimmäisen kirjan alussa, jossa Augustinus haluaa saada ”ylpeät uskomaan nöyryyden suureen mahtiin” ja toteaa, että ”Jumala on ylpeitä vastaan, mutta nöyrille hän antaa armon.”<sup>24</sup> Ylpeyden ja nöyryyden vastakkainasettelu vetää rajalinjan jumalan yhteisön ja maallisen yhteisön välille, sillä nöyryys ja jumalan rakastaminen kuuluivat yhteen ja vastaavasti ylpeys ja itsensä rakastaminen. Pahat enkelit ennen luomista lankesivat nimenomaan ylpeyteen.<sup>25</sup> Platonilaiset eivät tunnustaneet Kristusta välittäjäksi (*mediator*) ihmisten ja jumalan välille, ja tähän erehdykseen heidät johti juuri heidän ylpeytensä. Augustinus asettaa vastakkain uusplatonilaisen filosofin Porfyrioksen ylpeyden ja Kristuksen nöyryyden: ”Porfyrios ei käsittänyt tuota salaisuutta siinä ylpeydessään, jonka tämä todellinen ja laupias Välimies nujersi omissa nöyryydessään.”<sup>26</sup>

Kristilliset apologetiset kirjoitukset rakentuivat jyrkille vastakkainasetteluille, ja vastakkainasettelut ovat yleinen retorinen keino myös yleensä kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa. Augustinus itse vertaa vastakkainasettelujen kauneutta maailmassa ja retoriikassa: ”... jumala voi käyttää sellaisia olentoja hyvään tarkoitukseen ja siten koristaa maailmanhistorian kulkua samantapaisella vastakkainasettelulla, joka antaa runolle sen kauneuden. Sillä antiteesit (*antitheta*), kuten niitä kutsutaan, ovat kaunopuheisuuden kaikkein kauneimpia koristeita. Niitä kutsutaan latinaksi oppositioiksi (*opposita*) tai kuten tarkemmin sanotaan, kontrapositioiksi (*contrapositiva*). ... Kuten tällaiset vastakkainasettelut vastakohtat lisäävät puheen kauneutta, niin samoin eräänlainen kaunopuheisuus rakentuu tämän maailman historiassa, ei sanojen, vaan vastakkaisten asioiden vastakkainasettelusta.”<sup>27</sup> Augustinuksen hehkutuksessa vastakohtien kauneudesta ja hyödyllisyydestä on nähty vaikutteita stoalaisista näkemyksistä, joiden mukaan onnettomuudet ja jopa moraalisesti pahat asiat saattoivat koitua kokonaisuuden kauneuden hyväksi.<sup>28</sup>

### **Polyteismi ja menneisyyden taakka – Suhtautuminen muihin uskontoihin**

300- ja 400-lukujen lainsäädännössä vähitellen rajoitettiin ei-kristillisten uskontojen ja kerettiläisiksi julistettujen

kristillisten lahkojen toimintaa ja lopulta kovin sanoin kiellettiin. Käytännössä lainsäädäntö ei toteutunut kaikessa ankaruudessaan, sillä suuressa valtakunnassa oli mahdotonta valvoa tarkasti keisarillisten määräysten noudattamista. Täytäntöönpanossa tehtiin erilaisia alueellisia poikkeuksia, erityisten monien suosittujen juhlien ja näytäntöjen suhteen.

Vaikka polyteististen uskontojen harjoittaminen voitiin lainsäädännöllä kieltää, kristillisille kirkkoisille ei riittänyt, että kristittyjen saastaisina kammoamat uhrin poistettiin ja idolit tuhottiin. Polyteismi ja sen demonit olivat silti kaikkialla läsnä, ennen kaikkea menneisyydessä, joka pysyi ’pakanallisena’ alueena. Kristitty tasapainoili kahden kulttuurin ja kahden aikakauden välissä, voimistuvan kristillisen kulttuurin ja klassisen kulttuurin välissä. *Jumalan valtiossa* Augustinus käy koko antiikin menneisyyden mahtia vastaan ikään kuin manatakseen sen argumenteillaan pois. Hän rakentaa argumentaationsa polyteistisiä jumalia vastaan roomalaisen Varron esittämän uskonnon kolmijaon (*theologia tripertita*) varaan.<sup>29</sup> Kirjoissa 1–5 Augustinuksen tulilinjalla ovat *theologia civilis* ja *theologia mythica*. *Theologia civilis* on vallanpitäjien luoma konstruktio, jota he ovat ”uskonnon nimellä (*religionis nomine*) tyrkyttäneet kansalle muka totuutena”, vaikka he itse ovat tienneet sen valheeksi. *Theologia mythican* puolestaan ovat sepittäneet runoilijat, jotka valheellisesti esittävät jumalat moraalittomina ja heidän tekonsa jumalien arvolle sopimattomina.<sup>30</sup> Debatti näiden kahden teologian ilmenemismuotoja vastaan valmistavat seuraavaan vaiheeseen kirjoissa 6–10, joissa Augustinuksen kiistakumppanina on *theologia naturalis*, filosofien allegoris-kosmiset tulkinnat polyteistisistä jumalista.

Augustinus käy polemiikkiaan monella eri tasolla, ja pisteliäs iva on yksi hänen aseitaan polyteistien jumalia vastaan. Toisten uskonnolliset käytännöt, uskomukset ja jumalat ilmaantuvat kummallisuuksina, moraalittomina orgioina tai pinnallisiksi jäävinä tapoina. Roomalaisesta uskonnosta tuodaan esiin juuri ne kaikkein naurettavimmat yksityiskohdat,<sup>31</sup> joihin myös antiikin uskontojen moderni tutkimus on usein juuttunut. Augustinuksen *Jumalan valtiolla* ja aikaisemmilla apologetisilla kirjoituksilla, sillä tässäkin Augustinus uskollisesti seuraa kristillisen apologetiikan tradition teemoja ja topoksia, on ollut huomattava vaikutus yleiseen kuvaamme kreikkalais-roomalaisen antiikin uskonnoista ja erityisesti siihen, että niputamme niiden moninaisuuden yhden nimikkeen alle ’pakanuudeksi’. (Se, että tässä – tosin vastentahtoisesti – käytän sanoja ’pakanan’, ’pakanallinen’ ja ’pakanuus’ on myös kristillisen apologetiikan vaikutusta).

*Jumalan valtion* determinismi saattaa *civitas dei* -projekti loppuun on pelottava. Voi sanoa, että Augustinuksella aikansa merkittävimpänä mielipidevaikuttajana oli oma osuutensa 300- ja 400-lukujen vaihteen väkivallantekoihin ja voimatoimiin, joilla valtiovalta painosti Rooman valtakunnan väestöä kristinuskoon ja nimenomaan sen valtavirran tulkintaan. Augustinuksen kannanotoista löytyi myös oivallinen oikeutus myöhempien aikojen pakkokäännytyksiin ja miekkalahetykseen.

Augustinuksen suhtautuminen uskontoon pakottamiseen ja valtiovaltan osuuteen tässä painostuksessa ei ollut selkeä tai johdonmukainen, vaan se usein vaihtelee tilanteiden mukaan. Lisäksi hänen suhtautumisensa toisin



uskoviin jyrkkeni selvästi vuosina 399–401, samaan aikaan kun valtiovalta enenevässä määrin puuttui uskonnollisiin asioihin niin Augustinuksen kotiseudulla Pohjois-Afrikassa kuin muuallakin valtakunnassa.<sup>32</sup> Kiristyneessä tilanteessa Augustinus perustelee voimankäyttöä, mm. esittämällä keisarillisen lainsäädännön pakanoiden, juutalaisten ja kerrettäisten kristittyjen opettajana, kasvattajana (*paedagogus*). Hänen mukaansa 'pakanat' olivat kuin tyhmiä lapsia, jotka leikkivät mudassa ja joita ankaran oppimestarin piti ojentaa, puhdistaa muta käsistä ja antaa kirja käteen. Samaan tapaan tahtoi jumala keisarien kautta pelottaa sydämiä, jotta he heittäisivät 'pakanuuden' mudan käsistään ja tekisivät jotakin hyödyllistä.<sup>33</sup>

Olennaista uskontoon pakottamisessa on Augustinuksen käsitys rakkaudesta, sillä väärin ajattelevia ja uskovia oli rakkaudessa autettava vaikka vastoin näiden omaa tahtoa. Augustinuksen jumala on rakkaudessaan ankara. Hänen lakinsa ulottuivat opettajien vitsoista marttyyrien koettelemuksiin. Ankaruus 'kadonneita lampaita' kohtaan oli oikeastaan armoa, sillä se johti lopulta sielun pelastumiseen.<sup>34</sup> Kristityn velvollisuus oli edistää (oikean) kristinuskon leviämistä kaikilla sopivilla keinoilla. Väkivalta oli sopiva keino, ja sen oikeutus löytyi *Vanhan Testamentin* lukuisista esimerkeistä. Voimakeinojen käyttäminen 'uskonnollisista' syistä ei siis ollut Augustinukselle ongelma, vaan päänvaivaa hänelle aiheutti lähinnä se, kuka sai sitä käyttää ja oliko sillä todella vaikutusta ihmisten valintoihin. Augustinus luotti siihen, että hänen kirkkonsa toisin uskovien vainoajana osasi toimia oikeiden motiivien mukaan. Jos motiivit olivat oikeat, vainojen toteuttaja ei saastunut tekemistään väkivaltaisista teoista. Uskonnollisen kilpailijan vainoaminen ei vaarantanut kristityn sielua, jos vainoaja toimi rakkauden hengessä: "Rakasta ja tee sitä mitä haluat. ... Jos ihmisen toiminnan juuri on rakkaudessa, ei tuosta juuresta voi nousta muuta kuin hyvää."<sup>35</sup>

300-luvun lopulla ja 400-luvulla tähän jumalan rakastavaan syleilyyn pääsivät kerrettäisiksi määritellyt kristityt vielä suuremmassa määrin kuin polyteistit. Harhautuneet veljet pakotettiin 'palaamaan' valtavirran kristillisyyteen, kun taas pakanoita eikä juutalaisia ei velvoitettu kääntymään kristinuskoon, vaikkakin heidän mahdollisuutensa harjoittaa omaa uskontoa ja osallistua yhteisön asioihin ja hallintoon kapenivat huomattavasti – ainakin teoriassa.

## Teoksen keskustelu antiikin tradition kanssa – dialogia?

Augustinus ankkuroituu kiinteästi paitsi kristilliseen apologetiikan traditioon, myös kreikkalais-roomalaisen kirjallisuuden ja filosofian perintöön. Jo *Jumalan valtion* esipuheessa esiintyvät sanat *magnum opus et arduum* (suuri ja vaikea hanke) ovat viittaus Ciceroon. Augustinus haluaa kumota vastustajansa pakanaintellektuellit näiden omalla maaperällä, mutta myös tehdä vaikutuksen argumentoinnillaan, oppineisuudellaan ja kaunopuheisuudellaan. Siksi *Jumalan valtiossa* on enemmän kuin missään muussa Augustinuksen teoksessa sitaatteja ja intertekstuaalisia viittauksia kreikkalais-roomalaisen kirjallisuuden ja filosofian klassikoihin, Vergiliukseen, Varroon, Sallustiukseen, Ciceroon, Apuleiukseen, Platoniin ja Porfyriukseen.

Aikaisempien apologettojen tapaan Augustinus käyttää klassisia runoilijoita, historiankirjoittajia, ennustuksia ja filosofeja aseena polyteistien käsityksiä vastaan – vedoten 'pakanoiden' omien auktoriteettien kritiikkiin, ristiriitaisuuksiin ja paljastuksiin.<sup>36</sup> *Jumalan valtiossa* ei ole juurikaan viittauksia oman ajan tapahtumiin, kirjallisuuteen tai ihmisiin – lukuun ottamatta ensimmäisen kirjan keskustelua vuoden 410 Rooman hävityksestä ja viidennen kirjan viimeisiä lukuja, joissa käsitellään kristittyjä keisareita ja vuoden 394 Frigiduksen taistelua sekä ylistetään keisari Theodosiusta. Tärkein keskustelu käydään tradition kanssa ja tradition kautta.<sup>37</sup>

Rooman historialla on tärkeä osuus Augustinuksen argumentoinnissa (erityisesti kirjoissa 2–5), sillä sen avulla hän haluaa osoittaa, etteivät roomalaiset lukuisat jumalat suinkaan suojelleet Rooman valtakuntaa. Augustinus selostaa perinpohjaisesti nimenomaan kuningasajan ja tasavallan ajan sotia, luonnonkatastrofeja, kulkutauteja ja muita onnettomuuksia, koska tällöin kristinuskosta ei vielä tiedetty mitään Roomassa eivätkä kristityt siten voineet olla synnä roomalaisten vastoinkäymisiin.

Käsitellessään Rooman historiaa Augustinus asettaa kyseenalaiseksi roomalaisten vaalimat sotaisat arvot ja saavutukset. Hän myöntää, että roomalaiset ovat olleet urhoollisia ja hyveellisiä, mutta heidän motiivinsa ovat olleet itsekkäitä. Roomalaisten vallanhimo (*libido dominandi*) johti heidät lukuisiin valloitus- ja sisällissotiin. Yksi historiakeskustelun huippukohdista on toisen kirjan lopussa, jossa Augustinus vetoaa aikansa aikansa roomalaiseen aristokratiaan ja tarjoaa perinteisten arvojen tilalle vastaavia kristillisiä arvoja: "Verrottomasti loistavampi on taivaan kaupunki, jossa voitto on totuus, jossa arvokkuus on pyhyys, jossa rauha on autuus, jossa elämä on ikuisuus."<sup>38</sup>

Samassa vetoomuksessa Augustinus kehottaa roomalaista eliittiä hylkäämään vanhat jumalansa ja vaihtamaan maallisen isänmaan taivaalliseen: "Tempaa jo nyt omaksesi taivaallinen isänmaa! ... Siellä sinulla ei ole Vestan liettä eikä Capitoliumin kivijumalaa, vaan yksi ainoa tosi Jumala, eikä hän pane rajoja sinun vallallesi eikä liioin sen pysyvyydelle, vaan antaa sinulle loppumattoman valtakunnan." Erityisen vaikuttavaksi kehotuksen tekee Vergiliuksen Aeneis-epoksesta muunnettu sitaatti, jonka jokainen roomalainen tunsi ja jolla oli ollut suuri merkitys valtakunnallisessa Rooma-ideologiassa keisari Augustuksesta lähtien.<sup>39</sup> Roomalaisten mielissä *imperium* ilman rajoja ja loppua oli ollut Rooman valtakunta, mutta Augustinus tulkitsee sen uudelleen: nyt valtakunta ilman ajallisia ja paikallisia rajoja on kristittyjen *caelestis patria*.

## Totuuden varjot – suhde filosofeihin

Augustinuksen tie kristinuskoon kävi filosofian ja ennen kaikkea platonilaisuuden kautta. Usein esitetään, että Augustinus perehtyi platonilaisten kirjoituksiin, joiden huomasi muistuttavan kristinuskoa. Augustinus-tutkimuksessa asia on nähty pikemminkin päinvastaisena: Augustinus perehtyi kristillisiin kirjoituksiin, joiden hän huomasi muistuttavan platonilaisuutta. Hän itsekään esittää esimerkiksi *Tunnustuksissa* kääntymyksensä ensin kään-

tymisenä filosofiaan ja sitten vasta kristinuskoon.<sup>40</sup> Kristinuskoko osoittautui intellektuaalisesti hyväksyttävämmäksi, kun Augustinus löysi yhteneväisyyksiä näiden kahden suuntauksen välillä. Tässä hän muistuttaa monia muita aikansa kristittyjä oppineita, jotka ammensivat vaikutteita platonilaisesta filosofiasta ja välittivät platonilaista traditiota kristillistetyssä muodossa eteenpäin. Jos Augustinus olisi kuollut pian kääntymyksensä jälkeen kirjoitettuaan *Soliloquia* (*Yksinpuheluita*) vuonna 387, hänet muistettaisiin lähinnä (uus)platonilaisena älykkönä. Augustinuksen 'siirtyminen' kristinuskoon oli pitkäaikainen prosessi, itse asiassa pitempi kuin hän itsekään antaa ymmärtää,<sup>41</sup> ja hänen suhteensa antiikin filosofiseen perintöön mutkikas ja jatkuvasti muuttuva. Hänen keskustelunsa platonilaisten kanssa *Jumalan valtion* kirjoissa 8–10 kuvaa yhtä vaihetta tässä suhteessa.

Augustinus tekee jo *Jumalan valtion* 1. kirjan lopussa selväksi, että platonilaiset ovat kaikkien muiden vastustajien yläpuolella, koska he ”monessa asiassa ovat samaa mieltä kuin me”.<sup>42</sup> Erotuksena kirjoissa 2–5 kumottaviin vastustajiin he asettavat autuuden (*beatitudo*) tuonpuoleisessa kaiken muun edelle eli keskittyvät *theologiaan*. Samoin he eroavat vastustajista kirjoissa 6–7, koska heidän oppinsa koskee koko kosmosta eli hyläten muut *theologian* muodot (*theologia mythican* ja *theologia civiliksen*) he keskittyvät *theologia naturalikseen*. Platonilaisten jumalakäsitys on ’tosi’, niinpä he ovat *amatores verae sapientiae*, tosi viisauden rakastajia. Tässä he eroavat kaikista muista filosofisista kouluista.

Augustinuksen tulkinnessa platonilaiset tulivat jumaläkäsityksissään hyvin lähelle kristillistä oppia. Siksi Augustinus erottautuu apostoli Paavalin vaikuttamasta kristillisestä traditiosta, jossa filosofia tuomittiin, ja irrottaa platonilaiset tämän kritiikin piiristä. Hänen mukaansa platonilaiset olivat polyteistisistä näkemyksistään huolimatta tajunneet aineettoman ja muuttumattoman jumalan ja sen vuoksi ohittivat viisauksessaan muut filosofit, esimerkiksi stoalaiset ja epikurolaiset tai sellaiset oppineet kuin Varro, joka kunnioitti maailmansielua ainoana jumalana. Platonikot olivat myös ymmärtäneet, että ihmisen korkein päämäärä toteutui jumalasta nauttimalla (*deo frui*).<sup>43</sup>

Augustinus menee jopa tunnustuksessaan todella pitkälle arvellessaan, että platonikot olivat mahdollisesti tunteneet kolmiyhteisen jumalan.<sup>44</sup> Kaiken kaikkiaan *Jumalan valtion* osuudessa 8.1–11 saa sen kuvan, että platonilaisuus tuskin erosi kristinuskosta. Platonilaisilla ja ennen kaikkea Porfyrioksella, jonka kanssa Augustinus keskusteluaan käy, oli hämärä käsitys jumalasta: ”Vaikka te käytätte sanoja, jotka eivät ole opinmukaisia, te silti näytätte tässä jotenkuten ja heikon mielikuvituksen sumun lävitse (*per quaedam tenuis imaginationis umbracula*) näkevän sen, mihin on pyrittävä.” He näkivät jotenkin, vaikkakin etäältä ja sumun lävitse (*etsi de longinquo, etsi acie caligante*) isänmaan, jonne oli pyrittävä, mutta he eivät kulkeneet oikeaa tietä (*via*).<sup>45</sup>

Platonikkojen päämäärä oli oikea, mutta heidän tiensä ei, koska he eivät halunneet tunnustaa Kristuksen inkarnatiota ja eivätkä ottaneet häntä vastaan välittäjänä jumalan ja ihmisten välillä. Augustinus puhuttelee Porfyriosta todeten: ”Jospa olisit tuntenut Jumalan meidän Herrassamme Jeesuksessa Kristuksessa ilmi tulleen armon ja hänen lihaksi

tulemisensa ...” ja suorastaan surkuttelee: ”Mutta mitä voisoin tehdä? Tiedän turhaksi puhua vainajalle ...”<sup>46</sup> Puhuttelun yhteydessä käy ilmi, että Augustinus vetoaa oman aikansa oppineisiin, joille Porfyrios on tärkeä auktoriteetti: ”... mutta ainoastaan sinä olet vainaja. Samalla on kysymys niistä, jotka pitävät sinua suuressa arvossa ja rakastavat sinua ... heitä lähinnä puhuttelenkin sinun kauttasi, enkä ehkä turhaan.” Kristillisessä apologetisessa kirjallisuudessa myönnettiin auliisti, että platonikot olivat lähestyneet totuutta, mutta todettiin sitten, etteivät nämä olleet täysin saavuttaneet sitä.<sup>47</sup> Augustinuksen mukaan koko Totuuden saavuttamisen esteenä oli filosofien ylpeys, joka esti heitä hyväksymästä ajatusta jumalan lihaksi tulemisesta<sup>48</sup> ja sai heidät häpeämään kristinuskoa: ”Siihen, että voisitte tyytyä tähän totuuteen, oli tarpeen nöyryys (*humilitas*), ominaisuus, johon teidän on ylpeydessänne niin vaikea taipua.” Kuten edellä on jo mainittu, ylpeyden ja nöyryyden vastakkainasettelu on yksi tärkeimmistä dikotomioista *Jumalan valtiossa*.

### Monta jumalaa vai yksi tie?

Platonilaisten ratkaiseva erehdys Augustinuksen mukaan oli se, että muiden ’pakanallisten’ teologioiden tavoin ei rajoittunut yhden ainoan muuttumattoman jumalan (*unus incommutabilis deus*) palvontaan, vaan tarvitsi monia jumalia. Toisen osapuolen ymmärtämisen ja dialogin rajana on polyteismi. Tärkein kysymys oli se, pitkö tulevan kuolemanjälkeisen onnellisuuden takia uhrata yhdelle ainoalle jumalalle vai monille jumalille. Augustinuksen mukaan kaikki platonilaiset filosofit olivat sitä mieltä, että on uhrattava monille jumalille.<sup>49</sup>

Kirjojen 8–10 päätarkoituksena on osoittaa, että polyteistien jumalat eivät olleet oikeita jumalia, vaan demoneita. Toisten jumalien tulkitseminen demoneiksi, ’demonisoiminen’ oli kristillisessä apologetiikassa usein käytetty taktiikka. Kristityt kirjoittajat eivät mitenkään kiistäneet jumalien (=demonien) olemassaoloa sinänsä, eikä näin tee Augustinukseen. Antiikin maailmankuvassa (jonka mukaan myös kristityt hahmottivat maailmaansa) maailmaa asuttivat ihmisten ja eläinten lisäksi erilaiset henkiolennot, joita kutsuttiin demoneiksi tai enkeleiksi. Tässä jaottelussa ihmiset olivat alhaalla, jumalat ylhäällä ja näiden välissä henkiolennot. Platonilaisen käsityksen (esim. Porfyrioksen) mukaan kaikki jumalat, myös kristittyjen jumala, olivat korkeimman jumaluuden ilmenemismuotoja.<sup>50</sup> Kristillisessä tulkinnessa (myös Augustinuksella) polyteistien jumalat kiepautettiin ylhäältä keskelle, demonien tasalle, ja ylätaso varattiin kristittyjen ainoalle tosi jumalalle.

Eräät keski- ja uusplatonilaiset kirjoittajat (mm. Albinos-Alkinoos, Apuleius, Plutarkhos ja Porfyrios) jakoivat henkiolennot hyvän- ja pahantahtoisiin demoneihin. Pyrkimyksessään dialogiin platonikkojen kanssa Augustinus tekee myönnötyksen ja toteaa, että nämä käyttävät hyvistä henkiolennoista nimitystä ’jumala’ ja ”lukevat heidät kuuluviksi niihin jumaliin, jotka korkein Jumala on luonut”. Platonilaisten hyvät jumalat olivat kristittyjen mukaan pyhiä enkeleitä, jotka korkein jumaluus oli luonut, kun taas pahat jumalat ja demonit olivat kristillisesti tulkittuina lan-

genneita enkeleitä. Augustinus haluaa korostaa, ettei ollut siis aihetta käydä kiistelemään pelkästään sanoista heidän kanssaan, sillä itse asiassa puhuttiin samoista asioista, mutta eri nimityksin. 'Parhaimmat' platonilaiset olivat kristittyjen kanssa yhtä mieltä, eikä ollut "heidän ja meidän välillämme juuri mitään erimielisyyttä".<sup>51</sup>

Platonilaisen käsityksen mukaan demonit toimivat välittäjinä ihmisten ja jumalien välillä. Pudotettuaan polyteistiset jumalat hierarkiassa henkiolentojen keskittämälle Augustinus puolestaan todistelee, etteivät pahojen demonien eivätkä hyvien enkelien kuulu saada osakseen palvontaa. Demonit ovat pahoja eivätkä voi sen takia auttaa ihmisiä tuonpuoleiseen autuuteen. Ne eivät ansaitse kulttia, joka kuuluu vain korkeimmalle jumaluudelle. Hyvät enkelit eivät halua osakseen palvontaa, koska he tietävät sen kuuluvan vain tosi jumalalle. Välittäjän tehtävän, jonka platonilaiset katsoivat kuuluvan demoneille, saattoi kristillisessä tulkinnassa toteuttaa vain Kristus, ainoa tosi välittäjä (*mediator*). Koko 'pakanuuden' refutaatio huipentuukin *Jumalan valtioon* 10. kirjan keskusteluun välittäjästä. 10. kirjan lopussa Augustinus kertoo Porfyrioksen todenneen, ettei ainakaan vielä hänen tietoonsa ollut tullut yhtäkään oppisuuntaa, johon sisältyisi kaikille kuuluva, yleispätevä tie sielun vapautumiseen (*via universalis animae liberandae*) – ei edes totuudenmukaisen filosofian piirissä, jolla Porfyrios tietenkin viittaa platonilaisuuteen. Porfyrioksen tarkoituksena oli korostaa sitä, ettei yksi oppi tai uskonto yleispätevästi riittänyt kaikille, vaan ihmisten oli turvauduttava erilaisiin yrityksiinsä tavoitella korkeinta jumaluutta.<sup>52</sup> Augustinus puolestaan esittää, ettei Porfyrios kieltänyt yleispätevän tien olemassaoloa, vaikka hän ei itse ollut sitä löytänyt. Hän tyrmää Porfyrioksen pluralismin kristinuskon universaalisuudella: "Tuo kaikille kuuluva sielun vapautuksen antava tie ei ole mikään muu kuin kristinuskko." Porfyrios oli ymmärtänyt oikean päämäärän, mutta ylpeydessään hän ei halunnut hyväksyä Kristuksen inkarnaatiota ja tunnustaa ainoaa oikeaa tietä, kristinuskkoa.<sup>53</sup>

Keskustelussa platonilaisten kanssa Augustinuksen suostuttelevan retoriikan taktiikkana on kehitellä kiistaosapuolien välillä ensin konsensusta eli nostaa esiin käsitteitä, jotka platonilaiset ja kristityt keskenään jakoivat ja hyväksyivät, esim. käsitteet korkeimmasta jumaluudesta, sielun kuolemattomuudesta ja tuonpuoleisen ylivoimaisesta tärkeydestä. Rakennettuaan ensin dialogin platonilaisittain suuntautuneiden aikalaistensa kanssa (*captatio benevolentiae*-taktiikka) hän ryhtyy osoittamaan eroja oppien välillä ja kumoamaan kohtia, joissa platonilainen oppi hänen mielestään erehtyy. Augustinus korostaa oppien yhteensopivuutta ja nostaa esiin yhteiset piirteet oppien välillä voidakseen omilla kristillisillä argumenteillaan voittaa platonikot näiden omalla kentällä. Platonilaisuuden kumoaminen on viimeinen ja tärkein osa koko refutaatiota, sillä tämän jälkeen 10. kirjan lopussa Augustinus voi todeta argumentoineensa 'pakanallisen' uskonnon, teologian ja filosofian pois päiväjärjestyksestä ja siirtyvänsä *Jumalan valtioon* toisessa osassa esittelemään ainoaa oikeaa tietä.

## Viitteet

1. Tässä artikkelissa käytän parempien termien puutteessa sanoja polyteisti, ei-kristitty ja 'pakana' kuvaamaan antiikin monia erilaisia uskontoja tunnustaneita ja harjoittaneita ihmisiä. Jokaiseen nimitykseen liittyy paljon ongelmia. Pohdintoja aiheesta katso M. Kahlos, 'Väliinpuotoajien ja epäroivien historiaa – *incerti* myöhäisantiikissa ja Jumalan yhteisössä', *Teologinen Aikakauskirja* 3 (2002), 210–211 ja M. Kahlos, 'Pakanat ja kristityt – vastakkaisparien dekonstruktioita', *Historiallinen Aikakauskirja* 3 (1999), 242–245.
2. Hieronymus, kirje 123.7.
3. Augustinus, *De excidio urbis Romae sermo* (saarna Rooman kaupungin hävityksestä).
4. Kirjat 1–3 valmistuivat viimeistään vuoteen 413 mennessä, kirjat 4–5 v. 415, kirjat 6–10 v. 417, kirjat 11–14 v. 418 tai 419, kirjat 15–22 viimeistään v. 427.
5. Aiheesta esim. R. Lizzi, 'Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy', *Journal of Roman Studies* 80 (1990), 156–173, erit. 164–168.
6. Augustinuksen oma jaottelu: Augustinus, *Retractationes* 2.69.
7. E. Koskenniemi toteaa suomennoksen johdannossa (s. 12), että Augustinuksen *civitas* ei ole valtakunta, *regnum*.
8. Uusin saksankielinen Augustinus-tutkimus tulkitsee sanan *civitas* kaupunkiksi, esim. Augustinus, *De civitate dei*, Klassiker Auslegen, hrsg. C. Horn, Berlin 1997.
9. *Civitas*-käsite Augustinuksella, ks. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Leiden 1991, 108; J. van Oort, 'Civitas dei – *terrena civitas*: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI–XIV)', Augustinus *De civitate dei*, hrsg. Chr. Horn, Berlin 1997, 158, 160–161, 168; K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994, 385, 388.
10. Esim. Augustinus, *De civitate Dei* II.1. (Tästä eteenpäin lyhennettynä Aug. civ.)
11. Augustinus esitti jumalan ja maallisen yhteisön toisilleen vastakkaisina useissa kirjoituksissaan jo ennen *Jumalan valtiota*, esim. teoksissa *De libero arbitrio* (1.15) ja *De vera religione* (27.50).
12. Aug. civ. II.33: ... *nos ergo has duas societates angelicas inter se dispartes atque contrarias, unam et naturam bonam et voluntate rectam, aliam vero naturam bonam, sed voluntate perversam, ... existimavimus*.
13. Aug. civ. 15.1.
14. Aug. civ. 1.35.
15. Aug. civ. 14.28: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*.
16. Aug. civ. 14.1; 14.3; 14.4; 14.28; 15.1.
17. Esim. A.H. Armstrong, 'Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian', *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. R.T. Wallis – J. Bregman, New York 1992, 33–54.
18. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Leiden 1991, 300–357; J. van Oort, 'Civitas dei – *terrena civitas*: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI–XIV)', Augustinus *De civitate dei*, hrsg. Chr. Horn, Berlin 1997, 166–168.
19. Mm. K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994, 374, C. Harrison, *Augustine: Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, 14–19 ja P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, 88–114 korostavat platonilaisia vaikutteita. Keskustelusta tarkemmin, katso M. Kahlos, 'Väliinpuotoajien ja epäroivien historiaa – *incerti* myöhäisantiikissa ja Jumalan yhteisössä', *Teologinen Aikakauskirja* 3 (2002), 211–213.
20. Yhteisiä piirteitä on korostanut esim. A. Adam, 'Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin', *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952), 385–390 (= *Sprache und Dogma*, Gütersloh 1969, 133–140); A. Adam, 'Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin', 1958 (= *Sprache und Dogma*, Gütersloh 1969, 141–166).
21. Augustinuksen *Jumalan valtiossa* ja manikealaisissa teksteissä maailmanhistoria jaetaan kolmeen kauteen. Manikealaisessa tekstissä *Kefalaia* puhutaan erottamisesta alkuajassa, sekoittumisesta ja taistelusta maailmanajassa, vapautumisesta loppuajassa (*The Kephalaia of the Teacher, The edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, ed. I. Gardner, Leiden 1995, 55–57). Vertaa Augustinuksen jaottelua *exortus, procursor, debitaefines* (Aug. civ. 10.32).
22. Esim. Julianus Eclanumilainen syytti häntä manikealaisuudesta, ja kesken jääneessä teoksessaan *Contra Iulianum opus imperfectum* (429–430) Augustinuksen täytyi käydä kumoamaan syytöksiä.
23. Esim. Bëma-psalmi 223.2; 223.11; 223.15–16, teoksessa *Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica I, Liber Psalmorum Pars II, Fasc.*

- I, *Die Bema-Psalmen*, hrsg. G. Wurst, Turnhout 1996, 36–41; Kefalaia 17.55.16–24 teoksessa *The Kephalaia of the Teacher. The edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, ed. I. Gardner, Leiden 1995, 59–60. Valon ja pimeyden taistelusta ks. myös H.J.W. Drijvers, 'Conflict and alliance in Manichaeism', *Struggles of Gods. Papers on the Groningen work group for the study of the history of religions*, ed. H.G. Kippenberg, Berlin 1984, 99–124.
24. Augustinus, civ. 1. alkusana.
  25. Aug. civ. 11.33; 14.14.
  26. Aug. civ. 10.24; myös 10.29.
  27. Aug. civ. 11.18. Käännös kirjoittajan oma.
  28. Esim. J.M. Rist, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1996, 261–262.
  29. Marcus Terentius Varro (116–27 e.a.), roomalainen kirjailija ja oppinut, jonka 41 kirjaa käsittänyt teos *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* ei ole säilynyt kuin fragmentteina – juuri kirkkoisien lainauksina. Augustinus suhtautuu hyvin kunnioittavasti Varroon, jonka hän sanoo olevan *vir doctissimus apud eos Varro et gravissimae auctoritatis et auctor acutissimus atque doctissimus*, esim. Aug. civ. 4.1; 4.31. Varro kehitti kolmijakonsa stoalaisen Poseidonioksen (n. 135–50 e.a.a.), Antiokhos Askalonilaisen (n. 130–86 e.a.a.) tai stoalaisen Panaitios Rhodoslaisen (180–110 e.a.a.) pohjalta. *Theologia tripertitan* varaan rakentaminen Augustinuksen Jumalan valtiossa ei ole omaperäinen uutuuksia, vaan kuului yleisesti uskonnollisten aiheiden käsitteeseen. *Theologia tripertitan* avulla kristilliset apologetat etenivät vaiheittain polyteismien refutaatioissaan, esim. Tertullianus teoksessa *Ad nationes* 2.2–6. tuomitsee 'pakanallisen' teologian kolme kategoriaa.
  30. Esim. Aug. civ. 4.2; 4.27.
  31. Esim. Aug. civ. 4.8, jossa nostetaan esiin mm. Cloacina, viemärien suojelijajumalatar, ja Vaticanus, pikkulasten vikinää valvova jumaluus. Monet jumaluudet, jotka Augustinus ammentaa Varrolta, olivat jo tasavallan ajan lopulla tavalliselle roomalaiselle täysin tuntemattomia.
  32. Vuosina 399–401 Pohjois-Afrikassa suljettiin keisarin määräyksestä 'pakanallisia' tempeleitä ja tuhottiin kulttikuvia, ja näistä toimenpiteistä syntyneet mellakat hiljennettiin väkivalloin. On vaikea sanoa, missä määrin kristilliset piispat olivat mukana valtiovallan voimatoimenpiteissä, mutta ainakin he toimivat painostusryhmänä, esimerkiksi vuoden 401 Karthagon kirkolliskokous vaati keisareilta tiukempaa lainsäädäntöä 'jäljellejääneitä epäjumalia' vastaan. Augustinuksen asennemuutos näkyy esimerkiksi hänen keskustelussaan Jeesuksen toiminnasta: Vuosina 389–391 hän totesi (*De vera religione* 16.31), ettei Kristus tehnyt mitään väkivalloin, vaan kaiken suostuttelemalla ja kehottamalla. Vuosina 426–427 hän 'tarkisti' näkemyksiään lisästen (*Retractiones* 1.12.6), että Jeesus oli ajanut rahainvaihtajat pois Jerusalemin temppelistä ja että demoneita manattiin pois hänen voimansa pakolla.
  33. Aug. saarna 62.18 (vuodelta 399 tai sen jälkeen).
  34. Aug. *Tunnustukset* 1.14; Aug. saarna 112.1–7 (vuoden 411 jälkeen). Augustinus (kirje 93.2.5) käytti sitaattia *Luukkaan evankeliumista* (14.23) "Pakota ihmisiä tulemaan sisään, jotta taloni täytyisi" perustellakseen pakkotoimia donatolaisia kristittyjä vastaan. Voimankäytöllä voitiin pelastaa sieluja vastoin ihmisten omaa tahtoa.
  35. Aug. *Tractatus in epistulam Iohannis* 7.8: *Dilige et quod vis fac ... Radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.*
  36. Kreikkalais-roomalaiset kulttuurit, uskonnot ja filosofiset koulukunnat, jotka kristityt kirjoittajat yleensä niputtivat yhteen, eivät suinkaan olleet mikään yhtenäinen kokonaisuus, eikä niillä ollut yhteisiä auktoriteetteja tai dogmeja.
  37. Tämän vuoksi joidenkin tutkijoiden mielestä Jumalan valtiossa valitsee epätodellinen ja antikvaarinen tunnelma, ja Augustinuksen on nähty käyvän 'pakanuuden' kanssa eräänlaista varjonyrkkeilyä. On huomattava, että antiikin kirjallisuudessa päivänpolttavia kysymyksiä pohdittiin usein tradition kautta projisoimalla ne menneisyyteen.
  38. Suomensuomalainen kirjoittajan oma. Aug. civ. 2.29: *Incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas.* Koskenniemi (s. 143) kääntää hieman eri tavalla: "Verrattomasti loistavampi on taivaan kansalaisuus. Sille valtiolle kuuluvat voitto, totuus, arvollisuus, pyhyys, rauha, onni, elämä ja iankaikkisuus."
  39. Vergilius, *Aeneis* 1.278–279: *His ego nec metas rerum nec tempora pono: Imperium sine fine dedi.* "Näille määrään en ajan, paikankaan minä säädän, / määrätön heillä on valta." (suom. P. Oksala).
  40. Augustinus, *Tunnustukset* 7–8 ja Augustinus, *Contra Academicos* 2.2.5 esittävät kääntymyksen edistymisenä filosofissa. Augustinuksen kuuluisaan paljon myöhemmin (vuoden 400 paikkeilla) kirjoittamaan kuvaukseen omasta kääntymyksestään (Augustinus, *Tunnustukset* 8.7–12) liittyy monenlaisia kysymyksiä (esim. miksi Augustinus esittää kääntymyksensä juuri sellaisessa muodossa), joista on kirjoitettu hyllymetreittäin. Uusin kääntymystutkimus on kiinnittänyt huomiota kristillisten kääntymyskuvausten toistuviin muotoihin ja metaforiin sekä vaikutteisiin, joita ne saivat filosofiaan kääntymistä kuvaavista kertomuksista. Tästä mm. N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor 1996.
  41. Tästä mm. P. Fredriksen, 'Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self', *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 3–34.
  42. Aug. civ. 1.36. Katso myös Aug. civ. 8.11, jossa Augustinus pohtii, olisiko Platon tutustunut juutalaisiin kirjoituksiin ja saanut sitä kautta vihiä jumalallisista totuuksista. Kristillisessä apologetikassa esitettiin usein, että Platon oli saanut vaikutteita Moosekselta ja juutalaisilta profetoilta, mutta käsittänyt ne osittain väärin. Näin voitiin selittää sekä yhteneväisyydet että eroavaisuudet (esimerkiksi Eusebios teoksessaan *Euangelikē preparaskeuē*).
  43. Aug. civ. 8.8. Kaikki muut filosofiset opit ovat platonilaisuutta huonompia: Aug. civ. 8.5; 8.10; 10.1. Aug. civ. 8.1–8.4 filosofianhistoriallinen katsaus, joka huipentuu Platoniin.
  44. Aug. civ. 8.4 käsittelee Platonin tekemää filosofian kolmijakoa ja viittaa tähän mahdollisuuteen. Aug. civ. 2.29 tulkitsee Porfyrioksen tarkoittavan Isällä, Pojalla ja näiden kahden välimäillä olevalla keskimmaisella tavallaan kolmiyhteistä jumalaa.
  45. Aug. civ. 10.29. Sana *umbraculum* voi viitata monimielisesti varjoisaan paikkaan, auringonvarjoon tai monikossa hämärään tutkijankammioon.
  46. Aug. civ. 10.29. Augustinus (civ. 7.5) puhuttelee vastaavaan tapaan myös Varroa, joka oli ymmärtänyt monia asioita ja jonka hän olisi toivonut näkevän koko Totuuden. Platonikot olivat päässeet Varroakin lähemmäksi Totuutta (Aug. civ. 8.1).
  47. Filosofien opetukset olivat vain valmistautumista (*euangelikē apodeiksis, praeparatio evangelica*) kristinuskon tarjoamaan koko Totuuteen.
  48. Korkeimman jumaluuden ihmiseksi tuleminen oli platonikoille käsittämätön ja loukkaava oppi, ja kristinuskoa arvosteltiin ankarasti inkarnaatio-opin vuoksi. Tätä asennetta kuvaa mm. Aug. civ. 10.14; 10.29.
  49. Aug. civ. 8.1; 8.12.
  50. Aug. civ. 12.25 ja 12.27 kritisoi platonikkojen käsitystä, jonka mukaan korkein jumaluus ei ollut luonut kuolevaisia olentoja, vaan alemmat jumalat, jotka vuorostaan hänen käskystään loivat ihmiset ja muut kuolevaiset olennot. Augustinus syyttää platonilaisia filosofeja taikauskosta, jolla he vain oikeuttaa monien jumalien palvonnan. Enkelit, joita platonilaiset kutsuivat jumaliksi, eivät suinkaan olleet luoneet eläviä olentoja, yhtä vähän kuin maanviljelijät loivat kasveja.
  51. Aug. civ. 9.23.
  52. Porfyrioksen pluralismista P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968. P. Hadot'n (*Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, 55–56) tulkinnaissa Porfyrios puolustaa 'toden filosofian' ylivertauisuutta uskontoja vastaan. Porfyrios ei ole niinkään 'pakanuuden' puolustaja, kuten Augustinus luulee, vaan filosofian puolustaja filosofiaa jäljitteleviä uskontoja vastaan. Uskonto on niitä varten, jotka eivät pysty olemaan filosofeja.
  53. Aug. civ. 10.32.



## Johdatus käännökseen

# Augustinus ja Volusianus

Vuoden 410 Rooman hävityksen jälkimainingit näkyvät *Jumalan valtiota* edeltävässä kirjeenvaihdossa, joka käytiin vuosina 411–412 Augustinuksen ja kahden aristokraatin Volusianuksen ja Marcellinuksen välillä. Volusianus oli vaikutusvaltainen roomalainen senaattori, joka goottien hyökkäyksen takia oli siirtynyt Italiasta Pohjois-Afrikkaan.<sup>1</sup> Volusianuksen suvun naisista monet, mm. hänen äitinsä ja siskonsa, olivat kristittyjä, kun taas useat suvun miehet, kuten Volusianus itse, hänen isänsä ja isoisänsä olivat tunnettuja 'pakanaita'.

Kirjeenvaihdosta käy ilmi, että Volusianusta yritettiin sinnikkäästi kääntää kristityksi. Hänen äitinsä toivoi poikansa kääntyvän kristinuskoon ja pyysi Augustinusta kirjoittamaan Volusianukselle ja Marcellinusta vierailemaan Volusianuksen luona keskustelemassa kristinuskosta.<sup>2</sup> Augustinus kehottaa Volusianusta kysymään kaikista mahdollisista mieltä askarruttavista kristinoppiin liittyvistä ongelmista. Kirjeiden sävy on äärimmäisen kohtelias, mutta Volusianuksen sulavassa vastauskirjeessä voi nähdä ironiaa, jolla hän provosoi Augustinusta oppineeseen väittelyyn. Volusianus nostaa esiin erilaisia hankaliksi kokemiaan kristinuskon opetuksia, mm. Kristuksen inkarnaatiosta

ja neitseestäntymisestä sekä toisen posken kääntämisestä, jonka katsottiin koituvan valtakunnalle tuhoksi.<sup>3</sup>

Marcellinus puolestaan pyytää Augustinusta selittämään kristinuskon kannalta hankalia kysymyksiä, joita hänen polyteistittavansa olivat Volusianuksen ystäväpiirissä käydyissä väittelyissä nostaneet esiin. Hän esittää toivomuksen, että myös muut saisivat tutustua Augustinuksen selityksiin, joilla kristityt voisivat kumota 'pakanoiden' kiusalliset argumentit. Augustinuksen piti kirjoittaa kirja tai kirjoja, joissa hän tarjoamalla epävarmoille kristityille sopivia vastauksia vahvistaisi heitä horjuvassa uskossa.

Augustinuksen vastasi välittömästi kahdessa kirjeessä Volusianukselle ja Marcellinukselle<sup>4</sup>, mutta myöhemmin hän kirjoitti *Jumalan valtioon*, jonka kaksi ensimmäistä kirjaa on omistettu Marcellinukselle. Volusianus edustaa roomalaista (suhteellisen) sivistynyttä polyteististä eliittiä, jota Augustinus pyrkii vakuuttamaan kristinuskon ylivoimaisuudesta. Molemmissa aristokraateissa tulee esiin *Jumalan valtioon* kaksitahoinen tavoite: yhtäältä vakuuttaa käännytettävät pakanat, toisaalta vahvistaa kristittyjä.

*Maijastina Kablos*

## Augustinuksen kirje Volusianukselle<sup>5</sup>

Piispa Augustinus ylhäiselle herralle ja erinomaiselle pojalle<sup>6</sup> Volusianukselle.

Huolehdiin rukouksissani varmasti yhtä ahkerasti kuin pyhä äitisi sinun hyvinvoinnistas, jota toivon sinulle niin tässä maailman ajassa kuin Kristuksessa. Niinpä vastaan ystävälliseen tervehdykseen, johon ansaitset saada vastauksen. Pyydän sinua niin hyvin kuin vain pystyn, ettet häpeä käydä käsiksi todella ja varmasti pyhiin kirjoituksiin. Sillä pyhien kirjoitusten tutkiminen on vilpittöntä ja aitoa. Se ei kiehdo sielua teeskennellyllä kaunopuheisuudella eikä humise millään kielen petoksella jotakin tyhjää ja epävarmaa.<sup>7</sup> Se koskettaa syvästi sitä lukijaa, joka kaipaa, ei niinkään sanoja, vaan todellisuutta.<sup>8</sup> Ensinnäkin se pelästyttää lukijansa, mutta on sitten tekevä hänet varmaksi. Kehotan sinua lukemaan erityisesti apostolien tekstejä, sillä niistä innostut tutustumaan profetioihin, joiden todistusta apostolit käyttivät.

Mutta jos sinulle lukiessasi tai mietiskellessäsi tulee vastaan jotakin ongelmallista, jonka selvittämisessä minä voisin olla sinulle avuksi, niin kirjoita minulle, jotta voisin vastata. Ehkä Herran avulla voin tällä tavalla auttaa enemmän kuin voisin auttaa läsnä olevana keskustelemalla näistä sinun kanssasi. Näin ei ole pelkästään meidän molempien erilaisten velvollisuuksien vuoksi, sillä juuri kun minulla on vapaa-aikaa, ei sinulla satu olemaan aikaa. Näin on myös sen takia, että mukaan tungettelee henkilöitä, jotka eivät yleensä sovi tällaiseen keskusteluun ja jotka nauttivat pikemminkin kilpalaulannasta kuin tiedon valosta. Sen sijaan se, mitä sinulla on kirjoitettuna tekstinä, on aina luettavissa, kunhan vain lukijalla on aikaa. Se ei ole taakkana läsnä ollessaan. Se otetaan esiin ja laitetaan sivuun, kun sinä sitä haluat.

## Volusianuksen kirje Augustinukselle<sup>9</sup>

Volusianus piispa Augustinukselle, pyhälle herralle ja kunnioitetulle isälle.

Sinä erinomainen ja oikeamielinen mies, pyydät minua esittämään joitakin epäselviä kohtia, joihin olen lukiessani törmännyt, jotta voisin niistä oppia. Otan antamasi tehtävän suurena suosiosoituksena ja tarjoudun innolla sinun opetettavaksesi. Näin noudatan vanhaa sanontaa, jonka mukaan mikään ikäkausi ei ole oppimisessa toista parempi. Syyttä ei viisas mies asettanut viisauden opiskelulle mitään rajoja eikä päätepestettä. Hyve – syntyajoistaan etäntyneenä – ei koskaan avaudu sitä lähestyville siinä määrin, että kaikki heti paikalla avautuisi, pyhä herra ja kunnioitettu isä.

On vaivan arvoista kertoa vähän aikaa sitten käydystä keskustelusta.<sup>10</sup> Olin mukana ystävien kokoontumisessa, jossa esitettiin monia mielipiteitä kunkin lahjakkuuden ja kiinnostuksen mukaisesti.

Keskustelu jakaantui eri osiin. Kerron tätä sinulle, asian tuntijalle, koska sinä opetit tästä jokin aika sitten. Aihe toisensa jälkeen käsiteltiin: Millainen on älykäs puheen kehittäjä? Kuinka paljon työtä on varattava puheen suunnitteluun? Mikä on kuvaannollisen sanankäytön viehätys? Mitä on kielikuvien kauneus? Ja vielä mikä sanomisen tyyli on kunkin lahjakkuuden ja aiheen luonteen mukaista? Toiset ylistivät runoutta, josta he pitivät. Sinä et jätä edes tätä kaunopuheisuuden osaa käsittelemättä tai kunnioittamatta, kuten runoilija sattuvasti on sanonut: ”Anna muratin levitä voittoa julistavien laakeriseppeleiden keskellä.”<sup>11</sup> Puhuttiin siitä, kuinka paljon tilaa olisi annettava koristellulle, mitä suloa on metaforissa ja kuinka paljon ylevyyttä on vertailussa. Keskusteltiin myös kepeistä ja hioutuista säikeistä ja taukojen hallitusta vaihtelusta.

Sitten keskustelu kääntyi sinulle tuttuun filosofiaan, jota sinulla itselläsi oli tapana vaalia Aristoteleen tapaan ikään kuin vain valituille rajoitettuna. Pohdimme sitä, mitä Lykeionin opettaja, mitä Akatemian moninainen ja pitkäaikainen toiminta, mitä pylväskäytävän väittelijä, mitä luonnonfilosofien tutkimus, mitä epikurolaisten nautinto olivat saaneet aikaan,<sup>12</sup> ja miksi kaikkien näiden välillä oli rajoittamaton halu väittelemiseen. Sen jälkeen kun on edel-



täkäsinkin oletettu, että on mahdollista saada jotakin tietoa, pysyy totuus vielä tavoittamattomampana.

Kun keskustelimme näistä asioista, yksi osallistujista lausui: ”Entä kuka on perehtynyt kristinuskoon? Kuka pystyy ratkaisemaan epäselvyydet, joihin olen juuttunut, ja poistamaan epäilyksiäni todellisella tai todennäköisellä uskonjärjestelmällä?” Olimme hämmästyksessä hiljaa. Sitten hän puhkesi puhumaan omin päin: ”Minä ihmettelen, saattoiko maailman herra ja ohjaaja mennä koskemattoman naisen kohtuun? Tämä äitiko ”kesti kymmenen kuukauden pitkän vaivan”<sup>13</sup> ja synnytti aivan tavanomaiseen tapaan – silti neitsyenä – ja tämän jälkeen häntä silti pidetään koskemattomana neitsyenä.” Näihin hän lisäsi muita kysymyksiä: ”Hän, jonka veroisena voidaan tuskin pitää edes maailmankaikkeutta, piileskelee vikisevän vauvan mitättömässä kehossa. Hän kestää lapsuuden vuodet, kasvaa nuoreksi mieheksi ja vahvistuu aikuiseksi. Niin kauan tämä maailmankaikkeuden hallitsija on poissa valtaistuimeltaan. Koko maailman huolenpito on siirtynyt yhteen mitättömään ihmisruumiiseen. Hän raukeaa uneen, ravitsee itseään ruoalla, tuntee kaikki kuolevaisten tunteet eikä anna millään riittäväillä merkeillä ilmoitusta suuresta majesteettisuudestaan. Henkien manaaminen, sairaiden parantaminen ja kuolleista herättäminen, nämä ovat jumalalle pikkuasioita – varsinkin kun ottaa huomioon muut ihmeidentekijät.

Keskeytimme kyselijän ja lopetimme kokouksemme. Päätimme siirtää kysymykset asiaan paremmin perehtyneille, niin ettei viaton erehdys osoittautuisi rikokseksi, jos tahrattaisiin varomattomasti salaisia asioita.<sup>14</sup> Sinä, koko maineesi veroinen mies, olet ottanut vastaan tunnustuksen tietämättömyydestä. Nyt tiedät, mitä sinun puoleltasi toivotaan. Sinun maineesi kannalta on tärkeää, että saamme vastaukset kysymyksiin. Tietämättömyyttä suvaitaan jotenkuten muissa papeissa ilman, että siitä koituu suurempaa haittaa uskonnolle. Mutta kun kääntyy piispa Augustinuksen puoleen, ei tarvitse kuin lukea, mitä tahansa ei sattumalta tiedä.

Suojelkoon korkein jumaluus<sup>15</sup> sinun kunnia-arvoisuuttasi vahingoittumattomana, pyhä herra ja kunnioitettu isä.

## Marcellinuksen kirje Augustinukselle<sup>16</sup>

Marcellinus kunnianarvoisalle ja kaikissa velvollisuuksissani ainutlaatuisen kunnioitettavalle isälle, Augustinukselle.

Ylhäinen Volusianus luki sinun autuutesi kirjeen minulle. Itse asiassa minun ehdotuksestani hän luki sen useille ihmisille. Kuuntelin sitä suuresti ihailien, vaikka onhan kaikki, mitä sinä sanot, todella ihailtavaa. Sillä sinun jumalallisen puheesi sulous kuohuu nöyrästi ja ansaitsisi helposti palkinnon, jos kyse olisi miellyttämisestä. Eniten tuotti iloa se, että kiirehdit tukemaan ja vahvistamaan ihmisen horjuvia askeleita hyvään päätökseen rohkaisemalla.

Väittelen päivittäin Volusianuksen kanssa, voimieni ja vähäisten henkisten kykyjeni mukaan. Hänen pyhän äitinsä pyynnön vuoksi minun on huolehdyttävä siitä, että käyn usein häntä tervehtimässä. Hän itse vastavuoroisesti suvaitsee käydä luonani. Tässä kaupungissa on monia, jotka suostuttelevat ja houkuttelevat häntä pois todellisesta pysyvistä uskosta. Mutta saatuaan sinun kunnia-arvoisuutesi kirjeen mies oli niin liikuttunut, että, kuten hän itse vakuutti, hän olisi kertonut sinun autuudellesi kaiken epäselvän ja mieltään painavan, ellei hän olisi varonut kirjoittavansa liian pitkää kirjettä. Kuten voit itse todeta, hän pyysi kuitenkin riittävän innokkaasti selittämään itselleen joitakin asioita oppineesti, tarkasti ja kuulakkaan loistavasti roomalaisella kaunopuheisuudella.

Volusianuksen esittämää ongelmaa on tosiaan jauhettu ja taas jauhettu. Herran lihaksi tulemisen pelastussuunnitelmaa pilkkaavien taitavuus on näissä asioissa hyvin tunnettu. Uskon, että mitä tahansa kirjoitatkin, se osoittautuu hyödyksi useimmille. Myös minä lähestyn tässä asiassa ja pyydän, että vaivautuisit vastaamaan näihin kysymyksiin erittäin tarkasti. Näissä asioissa he valehtelevat, ettei Herra tehnyt mitään sen kummempaa, mitä muutkaan ihmiset eivät olisi pystyneet tekemään. He esittävät meille Apollonioksensa<sup>17</sup> ja Apuleiuksen<sup>18</sup> ja muita taikuutta harjoittaneita ihmisiä, joiden ihmeitä he väittävät suuremmiksi kuin Herran.

Volusianus itse sanoi useiden ihmisten läsnäollessa, että oli monia kysymyksiä, joita suurella syyllä voisi ottaa mukaan tämän lihaksitulemisen ongelman lisäksi, ellei hänen olisi rajoitettava kirjeen pituutta, kuten aikaisemmin mainitsin. Vaikka hän ei halunnut kirjoittaa seuraavasta asiasta, hän ei siitä vaiennut. Hän sanoi, että, vaikka hänelle



tänään selitettäisiinkin Herran lihaksitulon perustelut, niin tuskin voitiin selvittää, miksi tämä jumala, jonka vakuutetaan olevan myös *Vanhan Testamentin* jumala, halveksi vanhoja uhreja ja nyt ilahtui uusista uhreista.<sup>19</sup> Hän julisti, ettei mitään voinut oikeasta, ellei osoitettu, että se, mitä aikaisemmin oli tehty, ei ollutkaan oikein. Tai sitä, mitä kerran oli tehty oikein, ei koskaan olisi saanut muuttua. Hän sanoi, että oikein tehtyjen asioiden muuttaminen olisi väärin, varsinkin koska turhamainen ailahtelevaisuus voisi halventaa jumalan käsitetä. Lisäksi Jeesuksen opetus ja oppijärjestelmä eivät mitenkään sovi valtion tapoihin – niin kuin monet sanovat – esimerkiksi hänen käskynsä, jonka mukaan emme saa kostaa mitään pahaa pahalla. Jos joku lyö, on käännettävä toinenkin poski, ja jos joku vaatii paitaa, hänelle on annettava viittakin. Jos joku vaatii meitä mukaansa virstan matkalle, on kuljettava hänen kanssaan kaksi.<sup>20</sup> Kaikki tämä, Volusianus julistaa, on valtion tapojen vastaista. Sillä kuka voisi sietää sitä, että vihollinen anastaisi häneltä jotakin? Tai kuka ei haluaisi kostaa Rooman provinssija ryöstelevien aiheuttamaa pahaa sodan oikeudella? Ja edelleen, mitä voi sanoa kaikesta muusta, sen ymmärtää sinun kunnianarvoisuutesi. Volusianus arvelee, että kaiken tämän voi siis yhdistää pelkästään juuri yhteen kysymykseen. Sen mukaan – vaikka hän itse ei tätä sanonutkaan – oli päivänselvää, että suuret onnettomuudet koettelivat valtiota kristittyjen keisareiden takia, joista suuri osa palveli kristinuskkoa.

Tämän vuoksi, kuten sinun autuutesi voi minun kanssani todeta, kaikkeen tähän täytyy esittää täydellinen ja huolellisesti valmisteltu loistokas ratkaisu. Epäilemättä sinun pyhytesi kaivattu vastaus kuuluu monien käsissä. Ratkaisu on tärkeä varsinkin sen vuoksi, että kun näistä asioista keskusteltiin, oli mukana Hippon alueen ylhäinen maanomistaja ja herra. Hän sekä ylisti sinun pyhyttäsi että ilmoitti olevansa kaikkea muuta kuin tyytyväinen, kun hän näistä asioista kyseli. Minä puolestani en unohda kaikkeen tähän liittyvää lupaustasi, vaan lupausten velkojana pyydän sinua kirjoittamaan nuo kirjat, jotka juuri näinä aikoina ovat uskomattoman suureksi hyödyksi kirkolle.

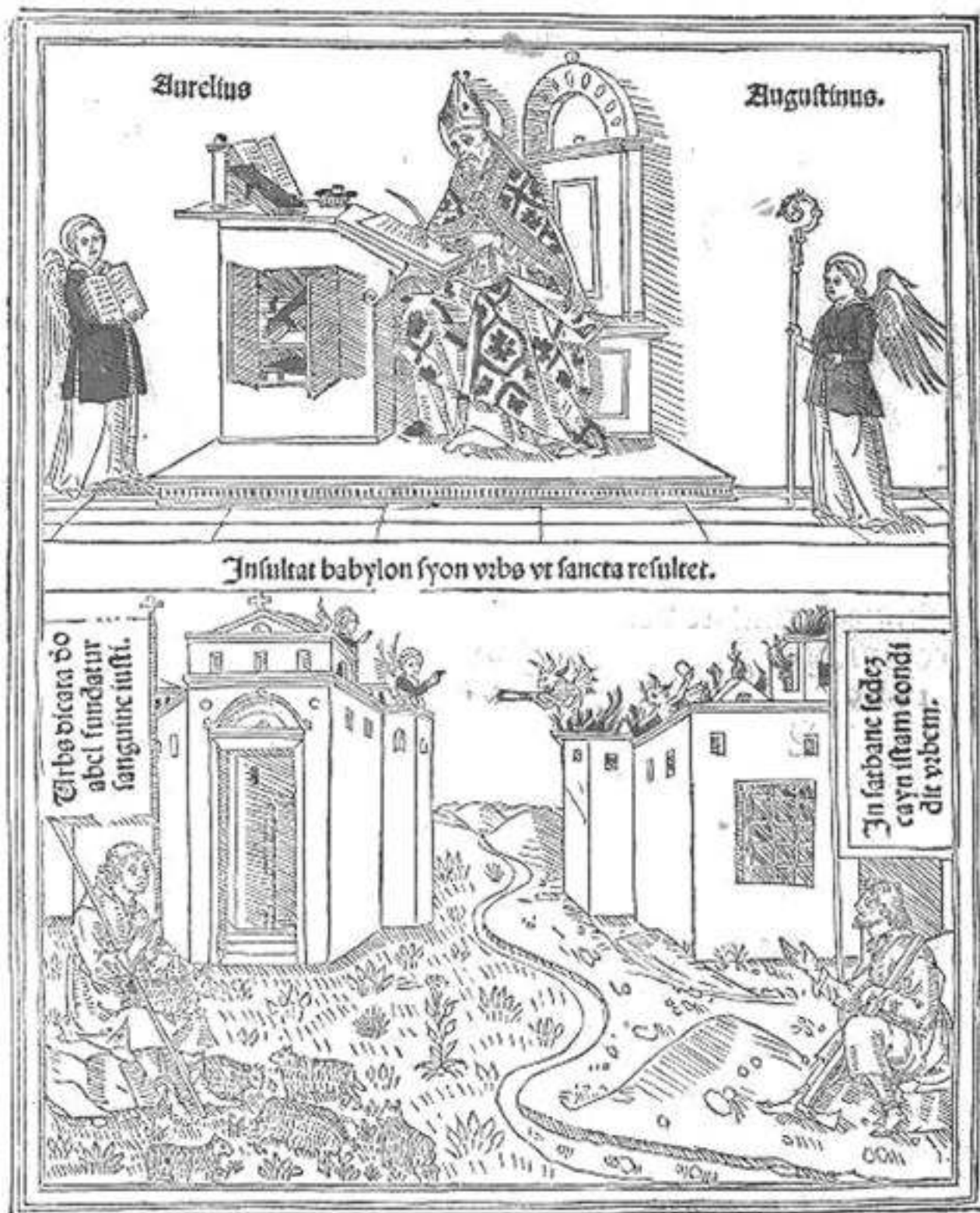
*Suomentanut Maijastina Kablos*

## Viitteet

1. Flavius Marcellinus oli African provinssin prokonsulina v. 410. Augustinus omisti useita teoksiaan hänelle. Rufius Antonius Agrypnius Volusianus (n. 382–437) kuului vaikutusvaltaiseen senaattorisukuun, jolla oli laajoja maaomistuksia Pohjois-Afrikassa. Melania Nuorem-

- man, Volusianuksen sisarentyttären, elämäkerran mukaan Volusianus lopulta kääntyi kristinuskoon kuolinvuoteellaan (*Vita Melaniae Junioris* 55, D. Gorce, *Sources chrétiennes* 90, Paris 1962, 236). Chastagnol, 'Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille romaine au Bas-Empire', *Revue des Études Anciennes* 58 (1956), 251–262.
2. Aiheesta M. Kahlos, 'Väliinpuotoajien ja epäroivien historiaa – *incerti myöhäisantiikissa ja Jumalan yhteisössä*', *Teologinen Aikakauskirja* 3 (2002) ja M. Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin*, Paris 1973.
3. Monet esiinnostetut ongelmakohdat muistuttavat uusplatonilaisen filosofin Porfyrioksen kristinoppia vastaan esittämää kritiikkiä.
4. Augustinus, kirje 137 Volusianukselle, kirje 138 Marcellinukselle.
5. Augustinus, kirje 132 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. 44, ed. A. Goldbacher, Vindobonae 1904, 79–80).
6. 'Pojalleen' henkisesti mielessä, ei ilmaisemassa sukulaisuussuhdetta.
7. Tässä Augustinus moittii kaunopuheisuutta ja samalla kaunopuheisesti mukaillee roomalaisen runoilija Persiuksen (34–62) satiirista runoa (satiiri 5.24–25).
8. Augustinus asettaa vastakkain sanat (*verba*) ja todellisuuden, asiat (*res*).
9. Volusianus, kirje 135 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. 44, ed. A. Goldbacher, Vindobonae 1904, 89–92).
10. Jotkut tutkijat ovat pitäneet Volusianuksen mainitsemaa keskustelua fiktiivisenä (esim. G.A. Müller, *Formen und Funktionen der Vergilzitate und –anspielungen bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen*, Paderborn 2003, 349). Näin oli mahdollista naamioida omat kysymykset toisten esittämiksi.
11. Sitaatti Vergiliukselta (*Eclgae* 8.13). Tässä viitataan ilmeisesti Augustinuksen runouden ylistykseen teoksessa *De musica*.
12. Tässä mainitaan kreikkalaisen filosofian tärkeimmät koulukunnat jo antiikissa vakiintuneine kliseineen: Aristoteleen Lykeion, Platonin Akademia, stoalaisuus, luonnonfilosofit ja epikurolaisuus.
13. Viittaus Vergiliukseen (*Eclgae* 4.61: *matri longa decem tulerunt fastidia menses*). Volusianus todennäköisesti tunsi kristillisen tulkinnan, jonka mukaan Vergiliuksen ylistys poikalapsen syntymästä ja uudesta rauhajasta tarkoitti Kristuksen syntymää.
14. Keskustelijat ehkä pelkäsivät syyllistyvänsä kristinuskon julkiseen loukkaamiseen.
15. Tarkoituksella auki jätetty ilmaisu korkeimmasta jumaluudesta, joka voi viitata minkä tahansa uskonnon jumaluuteen.
16. Marcellinus, kirje 136 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. 44, ed. A. Goldbacher, Vindobonae 1904, 93–96).
17. Apollonios Tyanalainen, 1. vuosisadalla elänyt uuspythagoralainen filosofi, jonka elämäkerran Filostratos kirjoitti (n. 160–249). 300-luvulla polyteistien polemiikissa kristinuskoa vastaan Apollonios nostettiin usein esiin Jeesusta etevämpänä viisaana ja ihmeidentekijänä. Esimerkiksi Eusebios Caesarealainen kirjoitti traktaatin *Hieroklesta vastaan*, jossa hän pyrki esittämään Jeesuksen Apolloniosta parempana ja jumalallisempana.
18. Lucius Apuleius (n. 125–n. 180), pohjoisafrikkalainen kirjailija, tunnetaan parhaiten romaanistaan *Metamorphoses* (ilmestynyt suomeksi nimellä *Kultainen aasi*). Apuleiusta syytettiin aikanaan noituuden harjoittamisesta. Augustinus kritisoi *Jumalan valtiossa* (8.14–22) Apuleiuksen demonioppia.
19. *Vanhan Testamentin* jumala oli vaatinut juutalaisilta eläinuhreja, kun taas *Uuden Testamentin* jumalalle ne eivät enää kelvanneet. Tämä oli kristittyjen ja polyteistien välisessä polemiikissa usein esiintyvä, mm. Porfyrioksen käyttämä argumentti. Augustinus käsittelee ongelmaa *Jumalan valtiossa* (10.17).
20. *Vrt. Matteuksen evankeliumi* 5.39–41.





Mirifico poteris texros sermone libellos  
 Dolce: op:re pacium perlegere hospes: ades.  
 Nempe dicit currunt vrbes ab origine mundi:  
 Una Cayn: fratris altera structa manu.  
 Subdolos illam habitat: fraudis rcus: improbus omnis.  
 Hanc pius: hanc simplex: pacificusq; pudens,  
 Illa luto torper: virtus corrupta nefandis.  
 Hec delecta manet caraq; sponsa dei.  
 Sed scelere implicitos manes petit illa profundos.  
 Hec virtute micans erbera leta tenet.  
 Illa sinistrosum vel ad impia tartara tendit.  
 Hec dextro innitens calle yireta subit.

Daciter Elysiu duce purifronde metalli.  
 Illac ois hiat panda vorago fatim.  
 Dicitur ter sex libris discreuerat atq; quaternis  
 Augustinus: opus forte magister agens.  
 Etiam excussit cautus figmenta deorum.  
 Conscitans verbis dogmata stulta suis.  
 Quoq; modo primum regalis machina mundi  
 Condita: nil falsis debeat illa deis.  
 Improbos atq; viros tenuit quos error auitus.  
 Spiritibus partem qui tribuere malis.  
 Unius imperio regitur bene principis orbis.  
 Nec fortuna graui nos premit arbitrio.

# Augustinuksen politiikan teologia

**On sanottu, että lukuun ottamatta Karl Marxin *Pääomaa* mikään muu teos ei ole vaikuttanut yhtä voimakkaasti länsimaiseen yhteiskunnalliseen todellisuuteen kuin Augustinuksen *De civitate Dei* (413–426). Tähän Augustinuksen myöhäiskauden pääteokseen sisältyy kirkkoisän teologinen analyysi yhteiskunnallisesta todellisuudesta ja poliittisesta vallankäytöstä eli hänen politiikan teologiansa. Kysymys ei siis ole poliittisen teologian ohjelmasta eikä myöskään pelkästään niistä moraaliteologisista periaatteista, joiden mukaan ihmisten tulisi elää yhteiskunnassa. Erityisesti Augustinuksen kohdalla pitää paikkansa, että politiikan teologia ei rajoitu vain moraaliteologiaan, vaan kysymykset koskettavat myös luomisen teologiaa, ilmoituskäsitystä, teologista antropologiaa, soteriologiaa ja eskatologiaa.**

Augustinusta on perinteisesti tulkittu – erityisesti katolisessa Augustinus-tutkimuksessa niin roomalaisten kielten kuin saksankielisellä kulttuurialueella – varsin voimakkaasti skolastiikan lävitse.<sup>1</sup> Augustinuksen näkemys yhteiskunnallisesta elämästä on nähty luonnollisen moraalilain ja hierarkkisen järjestyksen kategorioissa. Valtio on sinänsä hyvä, Jumalan alkuperäisen luomistarkoituksen mukainen elämänjärjestys. Yhteiskunnan valtasuhteisiin on sovellettu patriarkaalista *paterfamilias*-periaatetta: yhteiskunnallisessa vallankäytössä vallitsee analogisuus suhteessa perheen sisäiseen hierarkiaan. Alemman alistuminen ylemmälle on vastaavaa kuin luonnon alistaisuus Luojalleen, ruumiin sielulle tai lapsen isälleen. Antiikin Kreikan filosofian valtiokäsityksiä resinoiden skolastiikassa on myös korostettu valtion keskeistä asemaa hyvän elämän realisoimiseksi; jokaisen yksilön hyvä elämä edellyttää oikeudenmukaisesti organisoitunutta valtiota. Valtiolla katsotaan olevan jopa moraalisen kasvattajan tehtävä: se korjaa yksilöä hyveen mukaiseen elämään.

## Uusi tulkintaparadigma

Ei ole kovinkaan liioiteltua sanoa, että Augustinuksen myöhäiskauden pääteoksen vaikutus länsimaiseen yhteiskuntaan on perustunut sekä hänen ajatustensa tiettyjen perusintentioiden väärynymmärtämiselle että niiden aitoon tulkintaan. Augustinuksen politiikan teologia on alettu nähdä uudessa valossa toisen maailmansodan jälkeen vilkastuneessa Augustinus-tutkimuksessa. Uuden tulkintaparadigman edustajista

voitaisiin mainita mm. Peter Brown, Robert A. Markus, F. Edward Cranz, Ernest L. Fortin, Hans Daniel Friberg ja R.T. Marshall.<sup>2</sup>

Uuden tulkinnallisen peruslähtökohdan mukaan Augustinus ei myöhäiskauden teoksissaan myötäile klassisia politiikan teorioita. Kirkkoisä sanoutuu ohjelmallisesti irti Platonin, uusplatonismin sekä stoalaisuuden valtio-opillisista näkemyksistä, joiden mukaan valtio ja vallankäyttö perustuvat käsitykseen oikeudenmukaisuudesta. Tämä käy ilmi erityisesti siinä, kuinka Augustinus vetää rajaa roomalaisen filosofin ja valtiomiehen Marcus Tullius Ciceron (106–43 eKr.) näkemyksiin yhteiskunnasta. Vaihtoehdoksi Augustinus esittää eräänlaisen psykologisen valtioteorian, jossa kollektiivisen rakkauden idealla on keskeinen asema. Aristoteleen valtio-opillisia näkemyksiä Augustinus ei tuntenut käytännöllisesti katsoen lainkaan.

Ennen Augustinusta eläneiden kristillisten kirjoittajien, esim. Origeneen ja Eusebiuksen, teoksista näkyy, että kristillisestä teologiassa oli omaksuttu ajatus kristityn keisarin johtamasta kristillisestä yhteiskunnasta. Kirkko opettaa oikeudenmukaisuutta ja moraalialia, joitten varaan yhteiskunnan hyvä elämä voi perustua, kristillinen esivalta toteuttaa nämä periaatteet käytännössä. *De civitate Dei*-teoksessaan Augustinus esittää ohjelmallisesti vaihtoehdoisen politiikan teologian näkemyksen, jossa hän irtaantuu sekä Ciceron klassisista näkemyksistä että eusebiaanisesta valtakunnanteologiasta.

## Kahden järjestyksen sisäkkäisyys

Augustinuksen yhteiskunnallisen ajattelun taustalla on näkemys todellisuuden transsendenssista, kahdesta kaupungista tai valtakunnasta (*civitates*), jotka koostuvat rationaalisista olennoista, enkeleistä ja ihmisistä. Jumalan kaupunkiin (*civitas Dei*) kuuluvat turmeltumattomat enkelit sekä uskossa ja toivossa Jumalan kaupunkiin orientoituneet ja sitä kohti kulkevat ihmiset. Sekä enkeleille että ihmisille on yhteistä nöyryys (*humilitas*); he pitävät korkeimpana hyvänä (*summum bonum*) Jumalaa, jotka he rakastavat (*frui*) kaiken lopullisena päämääränä ja tarkoituksena (*finis*). Rakkaus on rationaalisten olentojen varsinainen ominaispaino (*pondus meum amor*) – heidän Jumalan kaltaisuutensa. Luomisen alkuperäisenä tarkoituksena oli *ordo amoris*, jossa kaikki enkelit ja ihmiset rakastivat Jumalaa ja toinen toisiaan sekä luontonsa puolesta että sielunsa voimavaroin ilman minikäänlaista ristiriitaa.

Jumalan kaupungin vastustaja on maallinen kaupunki t. tämän maailman kaupunki (*civitas terrena*), joka suuntaa rakkautensa alas luotuun eikä Luojaan rakastaen korkeimpana hyvänä jotain muuta kuin Jumalaa. Seurauksena on alkuperäisen rakkauden järjestyksen, *ordo amoris*, tuhoutuminen. Tämän valtakunnan substanssina on itserakkaus (*amor sui*), himo (*cupiditas*) ja Jumalalle alistumaton ylpeys (*superbia*); näitten merkittävä ilmenemismuoto on toisiin ihmisiin kohdistuva vallanhimo, *libido dominandi*. Haluamalla alistaa muita ihminen palvelee omaa kiitoksen ja kunnian himoan (*cupiditas laudis et gloriae*). Maailman kaupungin asukkaita ovat Jumalan kaupungista ulos sysätyt langenneet enkelit ja ihmiset, jotka

saatanan tavoin ovat kietoutuneet itserakkauteen (*homo similis diabolo*). Näin ollen *civitas terrena* ei merkitse Augustinuksen ajattelussa samaa kuin maanpäällinen ihmisyyhteisö, vaan ihmisten maailmassa molemmat kaupungit ovat erotamattomasti sekaisin (*permixtae, perplexae*) niiden eskatologiseen erotukseen asti. Kumpaakaan kaupunkia ei voida samastaa mihinkään selvästi rajattavaan ihmisjoukkoon tai instituutioon, vaan sekä *civitas Dei* että *civitas terrena* ovat uskottuja todellisuuksia.<sup>3</sup>

Augustinus säilyttää klassisen filosofian antropologian, jossa teleologisella eudaimonismilla on keskeinen asema: ihminen on päämäärähakuinen, hyvää ja onnellisuutta tavoittelemaan orientoitu rationaalinen olento. ”Kaikki ihmiset tahtovat olla onnellisia”; onnellisuus on seurausta siitä, että elämä on suuntautunut oikeata päämäärää (*finis*) kohti. Jumalan luomassa luonnonjärjestyksessä, *ordo naturae*, kaikki rationaaliset olennot, enkelit ja ihmiset, rakastavat Luojaansa korkeimpana hyvänä ja elämänsä onnen päämääränä.<sup>4</sup> Kirkkoisä poikkeaa kuitenkin kreikkalaisen filosofian eudaimonismista siinä, että hän näkee ihmisen hyvän toteutuvan yksilön suhteena Jumalaan. Ystävärakkaudella (*amicitia*) ei ole tässä samanlaista asemaa kuin klassisessa näkemyksessä.

Luonnon järjestyksen lisäksi rationaalisissa olennoissa vallitsee toinen, tahdon järjestys, *ordo voluntatis*. Alun perin tahdon järjestys oli täysin yhtenevä luomisjärjestyksen kanssa: oikea *ordo amoris* merkitsi rationaalisten olentojen vapaata tahdonalaista rakastavaa alistumista hänelle, joka on korkein hyvä. Vallitsi kaikkien luotujen oliotien välinen harmonia (*tranquillitas omnium rerum*). Postlapsarisessa tilassa luonnon järjestys ja ihmisen tahto ovat kuitenkin rakkauden järjestyksen järkkyyssä erkaantuneet toisistaan. Augustinuksen mukaan ihminen voi yhä edelleen järjellään jossain määrin oivaltaa Luojan oikeudenmukaisen lainalaisuuden kaikessa luotuisuudessa. Siinä vallitsee luonnon järjestys, jossa järjelliset olennot ovat ei-järjellisten yläpuolella, enkelit ihmisten jne. Mutta tahdon järjestyksen suhteen ihmiset ovat langenneet ja ainoastaan Jumalan armon valaisemina he voivat löytää sen tahdon järjestyksen, jossa Jumalaa rakastetaan korkeimpana hyvänä. Klassisesta rakkauskäsityksestä poiketen kirkkoisä korostaa rakkauden sekä hyvää luonnetta että sen pahaa, vääristynyttä muotoa (*cupiditas, libido*). Ihmisen taipumus rakastaa on ontologisesti osa hyvää luonnon järjestystä. Mutta tahdon järjestyksen näkökulmasta katsoen rakkaus on psykologis-eudaimonistinen ilmiö, johon kuuluu rakkauden kohteen valinta. Tästä valinnasta on seurauksena joko rakkauden oikea järjestys tai tämän järjestyksen perversio.<sup>5</sup> Näin rationaalisten olentojen ominaispainona rakkaus kuuluu sekä luonnon että tahdon alueelle. Mitä turmeltuneempi ihmisen rakkaus on, sitä kauempaa ovat toisistaan *ordo naturae* ja *ordo voluntatis*, ja päinvastoin.

Kaikkia uusplatonistisia ja manikealaisia tendenssejä vastaan Augustinus pitää korostetusti kiinni periaatteesta: *natura est bona*. Mikään Jumalan luoma ei ole luonnostaan pahaa, ruumiillisuus ei ole pahaa, vaan pahaa ovat vääristynyt tahto ja kieroutunut rakkaus eli harhautunut orientaatio, joka on järkyttänyt luomisjärjestyksen, jossa Jumala oli kaikkien rationaalisten olentojen nauttivalla rakkaudella (*frui*) rakastama korkein hyvä. Pahuus ei kuulu

luonnon, vaan tahdon alueelle. Kirkkoisän mukaan paha ei ole substanssi, vaan pikemminkin *defectio essentiae*, hyvän ja olemisen puute, vastoin luomisjärjestystä. Pahaa voidaan luonnehtia perverssiksi rakkaudeksi, elämän virheelliseksi orientaatioksi *secundum se ipsum non secundum Deum*.<sup>6</sup> (Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole mahdollista syventyä Augustinuksen tahdon filosofiaan ja psykologiaan eikä hänen käsitykseensä rakkaudesta, jonka molemmat ovat Augustinus-tutkimuksen klassisia ongelma-alueita.)

## Valta on synnin seurausta

Vaikka langenneiden enkelien ja ihmisten perverssi tahto ja rakkaus ovatkin järkyttäneet Jumalan luomistarkoituksen, on luonto ontologisesti hyvä. Itse asiassa hyvän perversio itsekin on mahdollinen ainoastaan hyvän *naturan* raameissa, se rakentuu hyvän luonnon materiaalista, mutta hyvien rakennusainesten järjestys on väärä. Kirkkoisä käyttää osuvaa vertausta: langennut ihminen on kuin pää alaspäin, luonnottomassa asennossa riippuva ja tästä luonnottomuudesta kärsivä olento.<sup>7</sup>

Augustinuksen mukaan luonnon ontologisesta hyvydestä johtuen ihmisissä ovat säilyneet jäljet, jotka kertovat heidän aidosta alkuperästään. Luojan ihmisiin asettaman eudaimonistisen teologian mukaisesti ihminen etsii luonnostaan yhteiselämää ja rauhaa. Jopa sotien tavoitteena on rauha, mutta kylläkin vääristynyt rauha siinä mielessä, että ihmiset pyrkivät alistamaan ja hallitsemaan toinen toisiaan. Luonnollinen järki (*ratio, mens*) aavistaa sen, mikä on luomisjärjestyksen mukainen luonnollinen hyvä, mutta tahto käyttää tätä tietoa väärin itserakkauden ja hallitsemisen himon toteuttamiseksi. Järki ei saa ihmistä orientoitumaan korkeimman hyvän mukaisesti, ellei ihminen rakastaen sitä halua.<sup>8</sup>

Luotuisuuteen ei Augustinuksen mukaan kuulu alun alkaen ihmisten välistä alistussuhdetta, vaan ihmisten keskeinen *aequitas sub Deo*. Kirkkoisä sanoo: ”Sillä ylpeys matkii perverssillä tavalla Jumalaa. Se näet kammoksuu tasa-arvoista asemaa toisten ihmisten kanssa Jumalan alaisuudessa. Jumalan hallinnan sijasta se asettaa oman dominaationsa lähimmäistensä ylitse.”<sup>9</sup> Luomisen perusteella ihminen on kyllä *animal sociale*, mutta ei *animal politicum*.

Yhteiskunnalliset alistussuhteet ovat synnin seurausta, eivät hyväksi luodun luonnon järjestys. Yhteiskunnallinen vallankäyttö perustuu lankeemukseen ja sitä seuranneeseen hallitsemisen himoon, *libido dominandi*n, kun ihmisen tahto on noussut vastustamaan Luojan luomaa järjestystä, rikkonut rakkauden oikean järjestyksen ja siten erkaantunut alkuperäisestä luomisen *ordosta*. Analogia yhteiskunnallisen vallankäytön ja perhehierarkian välillä on Augustinuksen mukaan mahdoton. Kodissa sekin, joka näyttää käskävän muita, on toisten palvelija; *libido dominandi*n käsite ei kuulu perhe-elämän piiriin.<sup>10</sup> Yksin Jumala voi hallita ilman ylpeyttä. Toista hallitsemaan pyrkivä ihminen rakastaa omaa hallitsemisen himoaan. Vain Luojaalla on *potestas de iure* ylitse luotujen; ihmisten välinen vallankäyttö on *potestas de facto*, synnin seurausta ja orjuutta ilman luomiseen perustuvaa oikeutta.

Mutta silti Augustinus on sitä mieltä, että Luoja tahtoo



vallankäytön rakenteen säilyvän langenneessa ihmiskunnassa. Vallankäytön väistämättömyys on rangaistus (*poena*) lankeemuksesta. Hallitsemisen himon tosiasia maailmassa on vastaava rangaistus yhteisötasolla kuin seksuaalinen himo (*cupiditas*) yksilötasolla: Jumalalle tottelematon sielu on joutunut alempansa, ruumiin, piinattavaksi ja orjaksi siten, että irrationaalinen himo sumentaa sielun voimat, järjen ja tahdon. Alkutilassa ihminen saattoi suorittaa yhdynnän pelkästään tahtonsa voimasta ilman minäänlaista himoa; nyt ihminen häpeää genitaalejaan ja kaikkea niihin liittyvää, koska niistä on tullut rationaalisuutta orjuuttava ja tahdon vapautta rajoittava käskijä. Ihminen on lankeemuksen jälkeen kaksikertaisessa orjuudessa: ruumiinsa aistien ja viettien orja yksityiselämässään sekä toisen ihmisen orja poliittisessa todellisuudessaan. Ihmisen poliittista toimintaa leimaavat oireet parantumattomasta sairaudesta synnin turmelemassa rangaistuksenalaisessa ihmisyyhteisössä; ihmisten poliittinen todellisuus on verrattavissa valtavan suureen mielisairaalaan.<sup>11</sup>



### Klassisen näkemyksen umpikuja

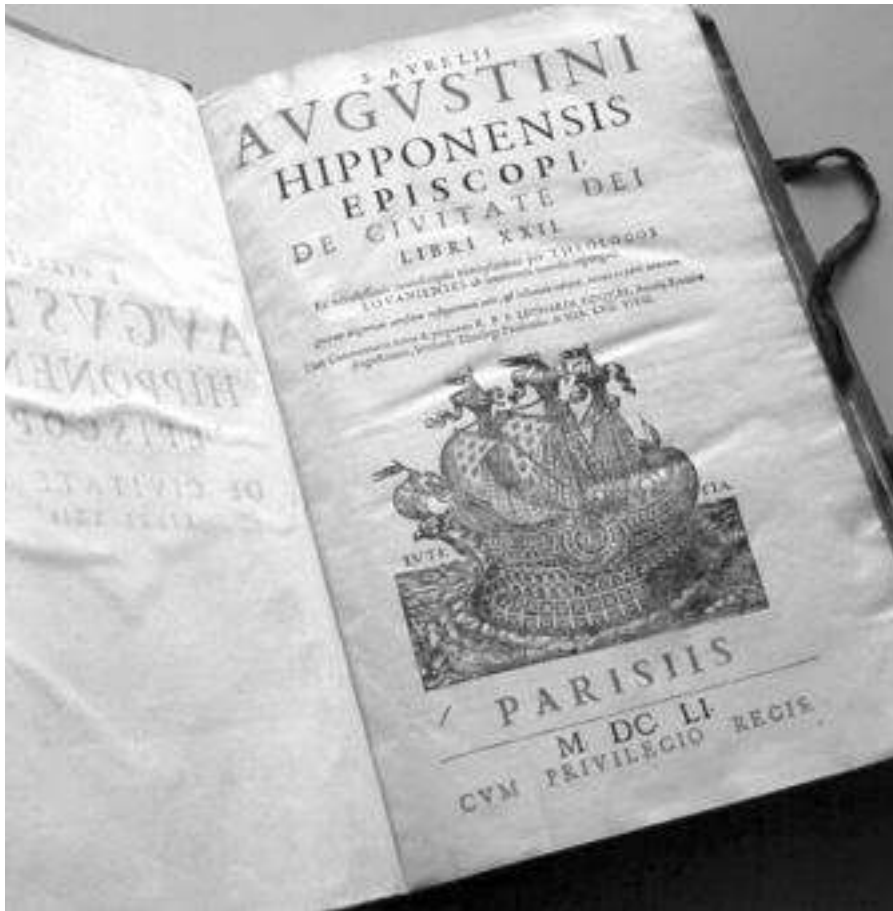
Hahmottelemansa luomisteologian ja antropologian pohjalta Augustinus hylkää Ciceron edustaman käsityksen valtiosta. Yhteiselämä ei kirkkoisän mukaan voi perustua määritelmään oikeudenmukaisuudesta, koska yhteiskunnallinen elämä on irrationaalisen epäjärjestyksen kourissa. Cicero määrittelee valtion (*res publica*): valtio perustuu ajatukseen kansan hyvästä (*res populi*) ja määritelmään siitä, mikä on oikeudenmukaista. Valtio on ”yhteisö, jota yhdistävät yksimielisyyys oikeudesta ja yhteiset edut”. Missä kansan hyvä, oikeudenmukaisuus, ei toteudu, siinä ei ole olemassa oikeata valtiota, vaan vallankäyttö menettää perustansa ja siten myös legitimititeettinsä.<sup>12</sup>

Erityisesti roomalaiseen historioitsijaan Gaius Sallustius Crispukseen (86–35 eKr.) liittyen Augustinus pyrkii osoittamaan, että Roomassa ei ole koskaan vallinnut oikeudenmukaisuus. Rooman tila on, kuten Sallustius sanoo, ollut aina ”mitä surkein ja häpeällisin” (*pessima ac flagitiosissima*). Rooman valtio on Romuluksen ja Remuksen välillä sattuneesta veljesmurhasta alkaen perustunut hallitsemisen

himoon, väkivaltaan ja vääryyteen. Siksi Augustinuksen mielestä Rooma ei ole koskaan Ciceron määritelmän nojalla ollut oikea *res publica*.<sup>13</sup> Näin kirkkoisä on ymmärtänyt Ciceron näkemyksen valtiosta varsin idealistisesti: sitä, mikä Cicero näki tavoiteltavaksi valtion ihanteeksi, Augustinus pitää jo lähtökohdissaan valtion olemassaolon perustana, mikäli valtio halutaan ylipäätään määritellä Ciceron tapaan oikeudellisin käsittein. Saattaa olla myös, ettei Augustinus oivaltanut Ciceron, kuten yleensä roomalaiseen, poliittiseen ajatteluun sisältyvää pragmaattisuutta sen täydessä mitassa, vaan tulkitsi Ciceroa uusplatonisin kategorioin voimakkaammin kuin olisi ollut kohtuullista.<sup>14</sup>

Tiukan tulkintalinjansa mukaisesti Augustinus pyrkii osoittamaan, että Ciceron tie johtaa umpikujaan. Todellinen oikeudenmukaisuus (*iustitia*) ja hyve (*virtus*) ovat mahdollisia ainoastaan luonnon järjestyksen ja tahdon järjestyksen harmoniassa eli Jumalalle alistuneessa ja Jumalaa rakastavassa sielussa. Vain alistuminen rakastamaan Jumalaa korkeimpana hyvänä voi muuttaa ihmisen vallanhalun ja it-





serakkauden. Vain Jumalan armo voi palauttaa alkuperäisen luonnon *ordon*, niin että kun ihminen on Jumalalle alistuneena, myös hänen sielunvoimansa, tahto ja järki, voivat hallita ruumiista. Loppujen lopuksi tosi oikeudenmukaisuus (*vera iustitia*) voi toteutua ainoastaan siinä Jumalan kaupungissa, ”jonka perustaja ja hallitsija on Kristus”. Siksi todellinen oikeudenmukaisuus on kristityllekin enemmän uskon ja toivon kohde kuin käsillä oleva realiteetti.<sup>15</sup> Kirkkoisä voikin varsin realistisesti todeta: ”Vaikka meidän vanhurskaudemme (*iustitia*) onkin tosi sen oikean päämäärän (*finem*) tähden, johon se suuntautuu (*refert*), sen sisältönä on kuitenkin tässä elämässä enemmän syntien anteeksiantamus kuin hyveiden täydellistäminen.”<sup>16</sup> Näin kristittyjen *iustitian* ominaispaino on soteriologisessa uskossa ja eskatologisessa toivossa.

### Augustinuksen määritelmä valtiosta

Augustinus sanoo, ettei Rooma Ciceron määritelmän perusteella koskaan ollut oikea valtio. Siksi kirkkoisä antaakin uuden vaihtoehdoisen määritelmän, jonka mukaan Rooma kuten mikä tahansa muukin valtakunta, väkivallasta ja epäoikeudenmukaisuudesta huolimatta, on ollut aito kansakunta. On huomattava, että Augustinus käyttää psykologisessa määrittelyssään mieluummin käsitettä ”kansaa” (*populus*) kuin tätä abstraktimpaa käsitettä ”valtio” (*res publica*): ”Mutta jos kansaa ei määritellä tuolla (Ciceron) tavalla, vaan toisella tavalla, voidaan sanoa: ’Kansaa on

rationaalisen ihmisjoukon yhteisö, jota yhdistää yhteinen sopimus kohteista, joita yhteisö rakastaa.’ Todellakin, saadaksemme selville, millainen kukin kansa on, on tutkittava sitä, mitä kansa rakastaa.”<sup>17</sup>

Ihmisiä yhdistävät yhteiset itsekäät tavoitteet, joista voidaan kollektiivisesti sopia. Augustinuksen määritelmän mukaisesti ihmisiä ei voi yhdistää yhteinen kansalaisuus Jumalan kaupungissa, jossa vallitsee tosi oikeudenmukaisuus, ei yhteinen hurskaus (*pietas*) eli rakkaus Jumalaan korkeimpana hyvänä; näin ollen ihmisiä ei voi yhdistää kansaksi yhteinen käsitys oikeudenmukaisuudesta. Mutta elämään kuuluvista muista asioista voidaan sen sijaan päästä yhteiskuntasopimukseen (*concordia*). Ne hyvät, joista yhteiskunnassa sovitaan ovat eriaisteisia ja muuttuvia. Valtio on sekulaari ja moniarvoinen, puhtaasti inhimillinen, syntiinlankeemuksen jälkeen väistämätön instituutio, ei Luojan luomus. Vallankäytössä vaikuttavat viime kädessä irrationaaliset, järjelle läpinäkymättömät tekijät, ihmispsyken syvimät orientaatiot. Vain Jumalan kaupungissa yhteiselämä perustuu oikeudenmukaisuudelle. Mutta tämä on uskottu, eskatologinen suure. Siksi kaikki ihmisyhteisöt perustuvat muulle kuin *iustitian* pohjalle: itsekkäiseen rakkauteen (*cupiditas*).<sup>18</sup>

Vastoin platonistisia valtioteorioita Augustinus korostaa paitsi vallankäytön epäihanteellista realismia myös yhteiskunnan dynaamisuutta: kaikki on liikkeessä, muutoksenalaista ja sopimuksenvaraista. Mitä korkeatasoisempi on kansan yhteisen rakkauden kohde, sitä tasokkaampi yhteiskunta. Augustinuksen näkemykseen sisältyy myös

kansanvaltaisuuden ajatus: yhteiskunnan perustana on koko kansan yhteinen arvostuksen ja mieltymyksen kohde, eräänlainen minimikonsensus siitä, mitä on yhteinen hyvä. Tällainen näkemys on kriittinen kaikenlaista autoritarismia ja nationalismia kohtaan. Monet Augustinuksen esittämät näkemykset ovat sellaisia, jotka tavataan myös modernissa yhteiskunta-analyyseissä.

Kaikesta huolimatta Augustinus näkee synnin seurauksena maailman väistämättömästi kuuluvassa vallankäytössä Jumalan hyvää tarkoittavan kaitselmuksen: Vaikka Luoja ei luonnutkaan ihmisten välisiä alistussuhteita, hän kuitenkin käyttää tätä pahaa eräänlaisen hätätilahallituksen (*necessitas*) ylläpitämiseksi elämän tuhovoimien hillitsemiseksi. Alistuminen yhden hallitsijan alaisuuteen vähentää sitä tuhoa, minkä kaikkien sota kaikkia vastaa saisi aikaan.

Valtion perustaksi riittää, että säilyy ”millainen tahansa rationaalisen ihmisjoukon yhteisö”, jolla on yhteisen rakkautensa kohde. Näin ollen myös Rooma, kaikesta turmeluksestaan huolimatta, oli ”jossain määrin valtio” (*modo quodam res publica fuit*).<sup>19</sup> Synninalaisessa tilassa on hyvä, jos säilyy ylipäätään millainen tahansa yhteisö. Yhteiskunnassa kristittyjen on Augustinuksen mukaan yksinkertaisesti hyväksyttävä vallankäytön tosiasia synnin seurauksena ja rangaistuksena ja oltava yhteistyössä kaikkien muitten ihmisten kanssa kuolemanalaisen elämän ylläpitämiseksi (*sustenandandae mortali vitae*).<sup>20</sup>

## Kristitty ja yhteiskunta

*Civitas Dei* ja *civitas terrena* ovat ihmisen historiassa (*saeculum*) erottamattomat, erotus on vasta eskatologinen tapahtuma.<sup>21</sup> Edes jonkinlainen rauha, *pax Babylonica*, on kaikille ihmisille välttämätön yhteinen *pax necessaria*; rauhan tarve on kaikkia ihmisiä yhdistävä elämän perusedellytys. Siksi kristittyjen tulee toimia kaikkien ihmisten kanssa yhteistyössä tämän rauhan ylläpitämiseksi, vaikka heidän todellinen hyvänsä ja rakkautensa kohde onkin eskatologian Jumalan kaupunki. Näin yhteiskunnassa vallitsee myös kahden toisilleen vastakkaisen valtakunnan (*civitas*) kesken sopimus (*concordia*) siitä, mikä on välttämätöntä yhteiskunnan *pax necessariam* ylläpitämiseksi. Elämän syvin orientaatio kahden eri kaupungin asukkailla on erilainen; heidän korkeimpaan hyvään suuntautuva rakkautensa (*frui*) on erilainen, mutta elämän ylläpitämiseksi tarvittavat välttämättömydet (*uti*) ovat yhteiset. Kristuksen palvelijoita leimaa Augustinuksen mukaan elämän surkeuden sietäminen (*miseriam tolerare*).<sup>22</sup> Näin ajatus minkäänlaisesta erityisesti kristillisestä politiikasta tai valtiosta on vieras Augustinuksen myöhäiskauden päätteessä.

Sietämisen periaate ei kuitenkaan merkitse kristittyjen passiivisuutta yhteiskunnassa. Augustinuksen dynaamisen yhteiskuntanäkemyksen mukaisesti on olemassa eriaisteisia vallankäytön järjestelmiä. Yhteiskuntasopimus yhteisen itsekkään rakkautensa kohteista voi eräissä tapauksissa – erityisesti pienissä valtioissa – olla korkeatasoisempi kuin joissakin toisissa tapauksissa.<sup>23</sup>

Augustinuksen ajattelussa kristillisellä toivolla on aivan erityinen poliittinen relevanssi: me, joilla on ”Hengen esikoislahja”, ”olemme siirretyt Kristuksen valtakuntaan ja

alamme jo kuuluu enkelten yhteisöön”.<sup>24</sup> Pyhiinvaeltajana (*peregrinus*) maailmanhistoriassa Jumalan kaupungin kansalaisen kiinnostus ihmisyhteisön hyvään on hänen Jumalan kaupunkiin orientoituneen rakkautensa ajallinen sovellutus. Augustinus käyttää tässä yhteydessä usein verbiä *referre*: kristityllä on kaikessa, mitä hän tekee, uskon kautta (*in fide*) jatkuva referenssi eskatologiseen Jumalan kaupunkiin, jonne hänen rakkautensa on jo nyt suuntautunut. Tämä usko on kristityn oikeudentajun lähde ja kristityn sosiaalisen elämän transsendenttinen perustus.<sup>25</sup> Näin kristittyjen poliittinen toiminta ohjautuu enemmän eskatologisen valtakunnan odotuksesta, ”edestä” käsin, kuin luonnollisen moraalitajun pohjalta, ”takaa” päin.

Augustinuksen myöhäiskauden ajattelulle on ominaista nähdä kaikki ihmisyhteisöt riippuvaisina niiden transsendenttisestä perustasta ja orientaatiosta. Poliittinen yhteiselämä on niinkään riippuvainen yhteisön yksilöjäsenten tahdon *ordosta*: suuntautuuko heidän syvin rakkautensa (*frui*) Luojaan vai luotuun, ovatko he orientoituneet Jumalan valtakunnan vai perkeleen valtakunnan mukaisesti. Mitä enemmän ihmisyhteisössä on *civitas Dei* mukaan orientoituneita jäseniä, sitä korkeatasoisempi tämä yhteisö on. Näin Augustinuksen mukaan ei ole olemassa mitään neutraaleja ihmisyhteisöjä, joiden transsendenttisena taustavaikuttajan ei olisi joko *civitas Dei* tai *civitas terrena sive diaboli*.

Vaikka kristityillä ei ole mitään muuta yhteiskunnallista ohjelmaa kuin se sopimus, johon kaikki ihmisyhteisön jäsenet suostuvat, heillä on kuitenkin erilainen orientaatio kuin niillä, joita hallitsevat *amor sui* ja *libido dominandi*. Näin uskolla ja toivolla on yhteiskunnallinen merkitys. *Civitas Dei* -referenssistä johtuen kristityt voivat olla jatkuvasti liikkuvassa, kriittisessä suhteessa yhteiskunnan *status quohon*. On ymmärrettävää, että sekä kristittyjen omintakeisen referenssin asema että tietty eskatologinen radikaalisuus korostuvat Augustinuksen politiikan teologiassa, jossa valtion idea ei perustu luonnonoikeuteen.<sup>26</sup>

Cicero käsitti luonnon lainalaisuuden (*lex naturae*) stoalaisia ja uusplatonisia aineksia yhteen sulauttaen juridisesti luonnonoikeudeksi, *ius naturale*, joka on ennen muuta ihmisjärjelle (*ratio*) ilmeinen todellisuus. Ihmisen järki on osallinen Jumalan järjellisestä luonnonoikeudesta.<sup>27</sup> Augustinuksen ajattelussa luonnon lainalaisuus (*lex naturae*) sen sijaan liittyy ennen muuta edellä esitettyyn luomisjärjestyksen, *ordo naturae*, ajatukseen, ei juridiikkaan. Jumalan luomakuntaan asettama lainalaisuus toteutuu oikeassa rakkautensa järjestyksessä (*ordo amoris*), kun rationaaliset olennot suuntaavat tahtonsa (*ordo voluntatis*) rakastavasti Jumalaan korkeimpana hyvänä. Rationaalisuus liittyy läheisesti rakkautensa ideaan: järki hallitsee ihmistä ja on kykenevä havaitsemaan Luojan asettaman luomisjärjestyksen silloin, kun ihmisessä vallitsee oikea rakkautensa järjestyks.

Näin Augustinuksen myöhäiskaudella *lex naturae/naturalis* ei ole juridinen eikä pelkkä rationaalinen käsite, vaan se liittyy olennaisesti kirkkoisän näkemyksiin rakkautensa ja teologiseen käsitykseen kahdesta toisiaan vastaan taistelevasta valtakunnasta. Luonnon alkuperäinen lainalaisuus on säilynyt turmeltumattomana vain Jumalan kaupungissa, jossa vallitsee järkkymättömänä Jumalan *lex aeterna*, hänen muuttumaton tahtonsa. Usko, joka

kurkottaa toivossa (*in spe*) tähän Jumalan kaupunkiin, on valaistu näkemään Jumalan lain jäljet kaikessa luotuisuudessa. Augustinuksen *De civitate Dei* -teoksessa lain käsite tarkoittaa voittopuolisesti transsendenttista jumalallista lakia, joka on täydellisesti voimassa Jumalan kaupungissa. Silloinkin, kun kirkkoisä käyttää lain käsitettä luomisteologisessa merkityksessä, hän tarkoittaa alkuperäistä luonnon *ordoa*, johon ei kuulunut ihmisen vallankäyttö toisia ihmisiä kohtaan.<sup>28</sup> Augustinus antaa luonnon lainalaisuudelle varsin toisenlaisen kvalifikaation kuin Cicero. Siksi on ymmärrettävää, että hän joutui korvaamaan Ciceron määritelmän valtiosta määritelmällä, joka sopii hänen omaan kokonais-konseptioonsa.

Augustinus käsittelee *De civitate Dei* -teoksessaan kristittyjen keisareiden *Konstantinuksen* ja *Theodosiuksen* hallintoa. Hänen mukaansa hurskaittenkaan hallitsijoiden yhteiskunta ei ole täysin oikeudenmukainen – kirkkoisä ei puhu laisinkaan kristillisestä keisarikunnasta, mutta kyllä kristityistä keisareista. Hurskas hallitsija voi persoonana olla hyödyksi kansalle, hänen oikea orientaationsa ja referenssinsä tuottaa aste-eron hallinnon laatuun. Mutta yhteiskunnan konstituutio ei näin muutu: myös kristitty keisari hallitsee sekulaaria yhteiskuntaa, joka perustuu itsekkään rakkauden sopimukselle. Siinäkin tapauksessa, että kaikki kansan jäsenet olisivat Jumalan kaupunkiin orientoituneita kristittyjä, poliittisen vallankäytön konstituutio ei tässä syntiinlangenneessa ihmiskunnassa muutu, *vera iustitia* on uskon kohde ja toteutuu vasta uudessa luomisessa.<sup>29</sup> Myöskään kristilliselle kirkolle Augustinus ei näytä antavan myöhäiskauden pääteoksessaan mitään erityisasemaa yhteiskunnallisessa vallankäytössä.<sup>30</sup>

Mutta koska Jumala ei ole vain kristittyjen, vaan kaikkien luotujensa Herra, hän itse vaikuttaa kaikessa maailmanhistoriassa. Augustinuksen mukaan Jumala on *dator potestatis*, joka antaa vallan niin hyvälle kuin pahoille. Kaiken yhteiskunnallisen ja poliittisen tapahtumisen takana on lopulta Jumalan suvereeni valta (*potestas*) ja kaitselmus (*providentia*). Mutta miksi historiassa kaikki tapahtuu, niin kuin se tapahtuu, on Jumalan salaisuus, jota hän ei ihmisille paljasta.<sup>31</sup> Usko Jumalan suvereeniin valtaan on kristityille rohkaisuna muistaa heidän todellinen referenssinsä Jumalan kaupunkiin ja ojentautua myös yhteiskunnallisissa tehtävissään sen mukaisesti.

## Viitteet

1. Lähes rannattomaan Augustinus-tutkimukseen pääsee tutustumaan parhaiten kolmen merkittävimmän modernin bibliografian avulla: Tarsicius J. van Bavel, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin 1950-1960*, Hague 1963; Carl Andersen, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973; Terry L. Miethe (toim.), *Augustinian Bibliography*, 1970-1980, With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship, Westpoint & London 1982. Erityisesti Augustinuksen *De civitate Dei* -teoksen tutkimuksen bibliografioita ovat mm. Gerald S. Vigna, *A Bibliography of St. Augustine's De civitate Dei*, Evanston 1978, ja *Corpus Christianorum*, Series Latina 47, IX-XX. Luettelon *De civitate Dei* -teoksen tutkimuksesta 1930-luvulle saakka tarjoaa Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Études de philosophie médiévale 11), Paris 1943, s. 338-340. Suomalaisesta Augustinus-tutkimuksesta voidaan mainita Lennart Pinomaa, *Jumalan valtakunta ja maallinen yhteisö Augustinuksen teoksessa De civitate Dei*. Helsinki 1941, Mikko Juva, *Augustinuksen valtiokäsitys ja sen perusteet teoksessa De civitate Dei* (Porthan seuran

toimituksia 1). Turku 1945, Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 53. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.

2. Ks. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967; *ibid.*, Political Society, teoksessa *Augustine, A Collection of Critical Essays*, ed. by R.A. Markus (Modern Studies in Philosophy, AP 13), New York 1972, s. 311-335; Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; F. Edward Cranz, *De civitate Dei*, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society teoksessa *Augustine, A Collection of Critical Essays*, s. 404-421; Ernst L. Fortin, *Political Idealism and Christianity in the Thought of Saint Augustine* (The Saint Augustine Lecture 1971), Villanova 1972; Hans Daniel Friberg, *Love and Justice in Political Theory. A Study of Augustine's Definition of the Commonwealth*, Chicago 1944; R.T. Marshall, *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De civitate Dei* (The Catholic University of America, Patristic Studies 86), Washington D.C. 1952. Uuden tulkintaparadigman idut olivat nähtävillä jo maailmansotien välisenä aikana esim. teoksissa: John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, London 1921, ja Norman H. Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei* (Historical Association Pamphlet 104), London 1936.
3. Augustinus aloittaa pääteoksensa ohjelmallisesti kahden kaupungin määrittelyllä: "*Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui institutum, in scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: 'Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.'*" - *Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*" *De civitate Dei* (DCD) I, Praefatio. Ks. myös DCD I, 35, II, 20, V, 12, X, 32, XIV, 1 & 13 & 28 ja XV, 1. Käsillä olevassa artikkelissa käytetään *De civitate Dei* -teoksen laitosta: *Corpus Christianorum*, Series Latina 47-48. 1950-luvulla saksalaisessa tutkimuksessa syntyi uusi koulukunta, joka ymmärtää kirkkoisän *civitas*-opin eskatologisenä ja uskottuna todellisuutena. Ks. Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit, Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart & Köln 1952, s. 155-190, ja Franz Georg Maier, *Augustin und das antike Rom*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39, Tübingen 1955, s. 155-167.
4. "*Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle.*" DCD X, 1. Laajemmin ks. DCD X, 3 & 29, XI, 1 ja XIX, 20. Peter Brown korostaa käsitteen *ordo* keskeistä asemaa *De civitate Dei* -teoksessa: "It is the positive doctrine of *ordo* - of the divine order of the universe - that predominates in the *City of God*." Brown 1972, s. 317. Samoin Markus 1970, s. 76.
5. DCD XI, 16. Kreikkalaisessa ajattelussa itsensä rakastaminen käsitettiin kaiken rakkauden perustaksi, Augustinuksen käsitys kahdenlaisesta toisilleen vastakkaisesta rakkaudesta oli klassisessa kirjallisuudessa tuntematon. Ks. John Burnaby, *Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustine*. London 1974, s. 94. Perusteellisimmin distinktiota ontologisen ja psykologisen rakkauden välillä Augustinuksen ajattelussa on selvittänyt Oliver O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven & London 1980, s. 10-36.
6. "*Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accipit.*" DCD XI, 9. "*Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quid contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est.*" DCD XII, 8. "*Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum homine, factus est homo similis diabolo*" DCD XIV, 3. Ks. myös DCD XI, 13 ja XII, 1 & 3 & 6 & 7. Luodun ontologista hyvyttä Augustinuksen teologiassa korostaa myös mm. Brown 1967, s. 325-327.
7. DCD XIX, 12. "*Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino.*" *Ibid.*
8. "*- nec tamen eos, quamvis diversis errantes modis, naturae limes in tantum ab itinere veritatis deviare permisit, ut non alii in animo, alii in corpore, alii in utroque fines bonorum ponerent et malorum.*" DCD XIX, 1. Ks. DCD IV, 31, XI, 23, XII, 3, XVIII, 2 & 41 ja XIX, 12 & 13.
9. "*Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo.*" DCD XIX, 12.
10. "*Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare.*



- Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.*” DCD XIX, 14.
11. DCD XIII, 13 ja XIV, 17 & 18 & 23 & 24. Mm. Brown 1972, s. 321, soveltaa mielikuvaa mielisairaalasta Augustinuksen näkemykseen vallankäytöstä.
  12. Lainaten Ciceron teosta *De re publica* (I, 39) Augustinus sanoo: *”Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat.*” DCD II, 21. *”Brevis enim rem publicam definit esse rem populi. Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi, quam definitionem voluit esse rei publicae. Populum enim esse definit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Quid autem dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rem publicam; ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse.*” DCD XIX, 21.
  13. DCD II, 19 & 21.
  14. Seikkaperäisesti Ciceron ja Augustinuksen ajattelun yhtäläisyyksistä ja eroista tekevät selkoa Maurice Testard, *Saint Augustin et Ciceron I, Ciceron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*. Paris 1958 ja Friberg 1944.
  15. *”Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro)”* DCD XIX, 4. *”Deo quippe illa ipsam mentem subicit regendam et iuvandam mentique passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usum iustitiae convertantur.*” DCD IX, 5.  
*”vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus.*” DCD II, 21. *”Ut autem diligatur et delectet vera iustitia, non nisi divina subvenit gratia.*” DCD XIII, 5. Ks. Myös DCD V, 19, XI, 13, XV, 22 ja XIX, 4 & 21 & 23 & 27.  
Keskiajan kirkollinen teologia kadotti Augustinuksen ajattelun eskatologisen jännitteen ja teki kirkkoisän ajatuksenkulusta alkuperäiselle intentiolle vastakkaisen johtopäätöksen: *vera iustitia* on todellisuutta siinä Jumalan valtakunnassa, jonka inkarnaatio kirkko on maan päällä; siis kirkon tulee harjoittaa poliittista toimintaa kansojen parhaaksi, opettaa ja ylläpitää oikeutta, asettaa hallitsijoita virkaan jne. Augustinuksen politiikan teologian tulkinnasta keskiajalla ks. Markus 1970, s. 163–165, 174–176, 211–230 ja Cranz 1972, s. 413.
  16. *”Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.*” DCD XIX, 27.
  17. *”Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur; ‘Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus’ profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit.”* DCD XIX, 24. Augustinuksen *populus*-käsitteestä ks. myös Jeremy de Quesnay Adams, *The Populus of Augustine and Jerome, A Study in the Patristic Sense of Community*. New Haven & London 1971, s. 17–69.
  18. Friberg, 1944, s. 41, sanoo: *”The only society to which is applicable a definition of state in terms of consent to justice – the city of God – is also covered by a definition in terms of love – its love being caritas.* In addition, all other societies, despite their injustice, are covered by the same definition, their love being *cupiditas*.” Myös Fortinin, 1972, s. 8, mukaan kyseisessä *De civitate Dei* -teoksen määritelmässä Augustinus tarkoittaa itsestä rakkautta: *”In fact, what holds their members together is rarely anything more than their collective selfishness or, as Augustine puts it more euphemistically, a ‘common agreement as to the object of their love’.*”  
*”The question of iustitia as noted above is not raised in connection with the term civitas in a political signification.”* Marshall 1952, s. 44. *”Since iustitia is a theological virtue, it has no essential place in a political discussion.”* Ibid., s. 91. *”Augustin negiert entschieden die antik-humanistische Konzeption des Staates, alle politische Werte im immanenten Sinn.”* Maier 1955, s. 188. Ks. Myös Markus 1970, s. 65–66.
  19. *”Nec ideo tamen vel ipsam non esse populum vel eius rem dixerim non esse rem publicam, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordia communione sociatus.”* DCD XIX, 24. Ks. Myös DCD II, 21.
  20. DCD XIX, 17.
  21. DCD I, 35 ja X, 32. Perusteellisin johdanto Augustinuksen *saeculum*-käsitteeseen on tässä artikkelissa käytetty Robert A. Markusin teos, Markus 1970.
  22. *”Idcirco rerum vitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus et utrique domui communis et usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diverus. – communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia.”* DCD XIX, 17. Ks. myös DCD II, 19 ja XIX, 6 & 26.  
Tunnettuja ovat Augustinuksen kuvaukset yhteiskunnallisen elämän surkeudesta: *Yhteiskunnallisen välttämättömyyden tähden tuomarin on pakko istua oikeutta ”sosiaalisen elämän pimeydessä”.* Tietämättömyyden tähden hän väistämättä tekee tuomioissaan myös virheitä, oikeuden toteutuminen on puutteellista; yhteiselmää leimaa kurjuus (*miseria certe hominis*). DCD XIX, 6. Kenties tunnetuin Augustinuksen myöhäiskauden pääteoksen luku on IV, 4, jossa kirkkoisä kuvaa Aleksanteri Suuren ja merirosvojen kohtaamista: *”Vangittu merirosvo antoi todellakin tyylikkään ja toden vastauksen Aleksanteri Suurelle. Sillä kun kuningas kysyi mieheltä, mitä tämä tarkoitti pitäessään merta väkivaltaisesti hallussaan, mies vastasi ylpästi: ”Mitä sinä tarkoitat pitäessäsi hallussasi koko maailmaa? Mutta koska minä teen tätä pienellä laivalla, minua kutsutaan ryöväreiksi, kun taas sinua, joka teet sen suurella laivastolla, kutsutaan kuninkaaksi.”*  
23. DCD IV, 29 ja XIX, 24. Augustinuksen ajattelussa on havaittavissa imperialistisen suurvalta-ajatuksen kritiikki. Yhteiskunnan kvaliteetin dynaamisista eroavuuksista Augustinuksen politiikan teologiassa ks. myös Brown 1972, s. 326–327.  
24. *”Sic iam vident sancti angeli, qui etiam nostri angeli dicti sunt, quia eruti de potestate tenebrarum et accepto spiritus pignore translati ad regnum Christi ad eos angelos iam coepimus pertinere, cum quibus nobis erit sancta atque dulcissima, de qua iam tot libros scripsimus, Dei civitas ipsa communis. – Dei sunt, quia Deum non reliquerunt; nostri sunt, quia suos cives non habere coeperunt.”* DCD XXII, 29.  
25. *”- atque appetit eamque terram pacem refert ad caelestem pacem, quae vere ita pax est - Hanc pacem, dum peregrinatur in fide, habet atque ex hac fide iuste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est.”* DCD XIX, 17. Ks. myös DCD XIX, 27. Sana *referre* on keskeinen Augustinuksen käsityksessä ylipäättään ihmisen toiminnasta maailmassa. Brown 1972, s. 318. *”The sphere of politics is relative and restricted; within its restricted area, it is autonomous; but in its very autonomy it is a matter of deep concern to the citizen of the heavenly city.”* Markus 1970, s. 71. Käsitteestä *peregrinatio* ks. Brown 1967, s. 323–324.  
26. *”The Christian cannot be ‘at home’ in the world, as the Donatists were insisting - - But, unlike the Donatists, Augustine saw the Christian’s homelessness in the world not in sociological but in eschatological terms. There was no need for Christians to be set apart, sociologically, as a community separated from the ‘world’, hated and persecuted, uncontaminated by it and visibly ‘over against the world’.* Markus 1970, s. 167. *”It should be clear from the summary of Augustine’s eschatological assessment of all human enterprise that ‘political Augustinianism’ is, or its nature, politically radical. It is bound to be unremittingly critical of all and any human arrangements, any actual and even any imaginable form of social order.”* Ibid., 168.  
27. Ciceron luonnonoikeusajattelusta ks. Felix Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes I, Altertum und Frühmittelalter*, Zürich 1954, s. 213–238.  
28. DCD X, 7, XVI, 6 ja XIX, 4 & 12. Peter Brown kuvaa klassisen näemyksen ja Augustinuksen välistä eroa: *”For an ancient Greek, ethics had consisted of telling a man, not what he ought to do, but what he could do, and, hence, what he could achieve. Augustine, in the City of God, told him for what he must live in hope. It is a profound change.”* Brown 1972, s. 323. Luonnollisen lain käsitteestä Augustinuksen ajattelussa ks. myös Flückiger 1954, s. 377–387.  
29. DCD IV, 28 ja V, 19 & 24 & 26. *”The Christian ruler differs from the pagan, not in the amount of power he wields, nor in the nature of the state which he maintains; he differs only in his awareness of where this power stand in God’s order, to what it is related, what ends it may serve.”* Brown 1972, s. 319. Ks. Myös Cranz 1972, s. 412, ja Maier 1955, s. 205.  
30. Augustinus käsittelee ekklesiologiaa *De civitate Dei* -teoksessaan lähinnä eskatologisesta näkökulmasta. Se kirkko, joka todellisesti edustaa Jumalan kaupunkia, on uskon kohde. Instituutiona kirkko on *corpus permixtum*. DCD XX, 8 & 9 & 17.  
31. DCD IV, 2 & 33, V, 1 & 11 & 19 & 21 ja XVIII, 2.



Minna Koivuniemi

# Järkeä vai ei? Monsieur Machine ärsyttää ja innostaa

Julien Offray de La Mettrie,  
*Ihmiskone* (L'homme machine,  
1747). Suom. Tapani Kilpeläi-  
nen. 23045, Tampere 2002.



Pyhätunturilla otettiin uutta vuotta vastaan miettimällä peruskysymyksiä. Mato Valtonen sai pohjoisen hiihtokansan irrottelemaan revontulien räiskeessä, ja yhteen ääneen kaikki kysyivät, kuten Sleepy Sleeparit, ”onko järkee vai ei”. Kysymystä eivät toki ole miettineet vain suomalaiset rockmuusikot ja tykkylumisten kelojen keskellä rauhoittunut mieli. Vaikka pohjoisen voittanutta ei metafysisessä ajattelussa ole, kaikki kunnia on annettava myös ranskalaisfilosofi La Mettrien yritykselle. Ranskalaisen ilakoivaan ja terävään sävyyn hän antaa kyytiä käsitykselle järjestä täysin ruumiista erillisenä. Pohjoisen ihmistä tällainen kevytmielisyys voi ärsyttää. Mutta toisaalta molemmat menevät asiaansa suoraan ja rohkeasti, ja se innostaa. Onkin iso ilo, että La Mettrien pamfletti on suomennettu. *Ihmiskone* tasapainottaa pohjoisen mielen syvähenkisyyttä tai pitää sen liikkeessä kuten Reidar Särestöniemen antamat värit Ounasjoen aallokoille.

## Maanalaista kirjallisuutta

*Ihmiskone*, kuten La Mettrien ajattelu yleensäkin, on eklektistä. Monsieur Machine – näin La Mettrie itseään *Ihmiskoneen* jälkeen kutsui – ei turhaan selittele ajatteluun. Hän kerää ja yhdistelee erityisesti aikansa oivallisimpien lääketieteen edustajien näkemyksiä ja esittelee niistä kursailematta johtopäätökset. Esimerkiksi hän viittaa englantilaisen lääkärin Thomas Willisin tutkimuksiin, joissa verrataan ihmisen ja eläinten aivoja keskenään.

Hän tuo niistä esiin sen minkä tarvitsee, kuten esimerkiksi että hulluus johtuu aivojen pehmeudesta, ja tekee yhteenvedon: ”1° että mitä raivokkaampia eläimet ovat, sitä vähemmän niillä on aivoja; 2° että tämä elin näyttää jollakin tavoin kasvavan suhteessa eläinten oppivaisuuteen; 3° että tässä on ainutlaatuinen luonnon ikuisiksi asettama ehto: mitä enemmän hengen puolella voittaa, sitä enemmän vaiston puolella menettää”. Lopuksi hän pistää lukijan miettimään, ”[k]umpaako tulee enemmän, tappiota vai voittoa?” (s. 34.)

La Mettrien voidaan katsoa kuuluvan tai ainakin saaneen vaikutteita kirjallisuudesta, joka levisi salaisesti useimmiten kirkon ja sensuurin pelosta erityisesti 1700-luvun alkupuolen Ranskassa.<sup>1</sup> Claude Morilhatin mukaan uskonnonvastaiset ja materialistiset tekstit levisivät ennen kaikkea tällaisena maanalaisena kirjallisuutena.<sup>2</sup> Kyseisen tyyllilajin tunnettu edustaja on esimerkiksi teksti nimeltään *Theofrastus redivivus*, joka on ateististen argumenttien eräänlainen yhteenvedo, vaikka siinäkin niitä ei uskalleta esittää täysin suoraan. A. Thomsonin määritelmän mukaan ajan maanalaisina teksteinä voidaan pitää sellaisia ”jotka olivat painettu piilopaikoissa, salaisissa kirjapainoissa tai ulkomailla, ja joita kaupusteltiin takin alta”<sup>3</sup>. Kiinnostavasti Thomson toteaa, että *Ihmiskone*-skandaali aiheutui lähinnä kirjan nimestä. Harvat olivat sen lukeneet, sillä sitä oli hankala saada käsiin. Thomson kertoo, kuinka ”se kiersi yksinomaan takin alla ja maksoi täten paljon”<sup>4</sup>.

Kuten Thomson ja Morilhat molemmat esittävät, La Mettrien ajatteluun vaikuttivat maanalaisista teksteistä erityisesti *Traité des trois imposteurs*, joka kulki myös nimellä *Esprit de Spinosa*. Sillä oli vaikutusta La Mettrien näkemykseen uskonnosta. Toisaalta esimerkiksi La Mettrien käsityksiin materialismista ja eläinten älykkyydestä, jotka tulevat esiin *Ihmiskoneessa*, vaikuttivat sellaiset tekstit kuten *Les Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* ja *L'âme matérielle*. Erityisesti jälkimmäinen kirjoitus näyttää olevan ajan kuulun ranskalaisen lääkärin Guillaume Lamyn innoittama.<sup>5</sup> Huolimatta kaikesta salassapidosta näissä maanalaisissa kirjoituksissa itse asia ilmaistiin edelleen usein epäsuorasti.

*Ihmiskone* tekee tässä mielessä röyhkeän poikkeuksen. Aivan ensimmäisillä riveillä sen kirjoittaja julistaa: ”Viisaan ei riitä tutkia luontoa ja totuutta; hänen on uskallettava kertoa totuus niiden harvo-

jen eduksi, jotka tahtovat ja voivat ajatella; sillä muille, jotka ovat vapaaehtoisesti ennakkoluulojen orjia, totuuden saavuttaminen ei ole sen enempää mahdollista kuin sammakoille lentäminen” (s. 23). Ei käy kieltäminen, La Mettrie oli rohkea, ehkä hullunrohkea, mutta tällaisen avauksen jälkeen on mukava jatkaa lukemista.

## Unettavaa oopiumia

Morilhat painottaa, että La Mettrien tie filosofiaan kulki lääketieteen kautta<sup>6</sup>. Uransa alkajaisiksi La Mettrie käänsi ranskaksi koko Euroopassa tunnetun hollantilaisen kemian ja lääketieteen professorin Herman Boerhaaven tuotantoa. Näistä tutkimuksista saa alkunsa La Mettrien vakaumus, ettei älyllisiä toimintoja, eikä liioin tahtoa, tunteita ja moraalia, voi käsittää ruumiista riippumatta. *Ihmiskoneessa* hän väittääkin suoraan: ”Eri-laiset sielun tilat vastaavat siis aina ruumiin tiloja” (s. 34).

Hän pyrkii puolustamaan väitettään lähinnä kahdenlaisia perusteita käyttäen. Ensinnäkin hän mainitsee eläviä esimerkkejä siitä, miten sielu seuraa ruumiin kuntoa. Mustasukkaisuuden tai vihan valtaama mies ei saa iloa rauhallisimmistakaan paikoista ja raikkaimmista juomista niin kauan kuin sydäntä intohimot kiduttavat. Suurimmankin neron voi sairaus muuttaa typeryiseksi, niin ettei enää itseään tunnista. Raskaus ja seksuaalinen pidättyvyys aiheuttavat La Mettrien mukaan naisilla vimmaa, jossa sielu menee suunniltaan. Tällainen raivo on kuitenkin taltutettavissa vaikkapa unettavalla oopiumilla, joka ”pakottaa sielun [...] paneutumaan levolle tahtomattaan”. (s. 27–31.)

Kuten edeltäjänsä Descartes, myös La Mettrie miettii unen vaikutusta ajatteluun. Hänen esimerkissään niin kuorsaa väsynyt sotilas juoksuhaudassa kuin halvautuneena, ettei kuule kanuunoja. Ja kun lopulta tulee murskatuksi, hän aistii pommin iskun ”ehkä heikommin kuin jalkansa alla olevan hyönteisen”. (s. 28.) Se mitä Descartes ja La Mettrie ajattelivat unen vaikutuksesta ja aistien pettävydestä, näyttää ehkä selvimmin erottelevan heidät toisistaan. Kuten tunnettua, myös Descartes kertoo, että unessa hänellä ei ole juuri tietoa ulkomaailman tosiasiallisesta tilasta. Ensimmäisessä mietiskelyssä hän päivittelee, kuten La Met-

trienkin, että niin ”usein öinen lepo vakuuttaakaan minut sellaisista tavanomaisista asioista – että olen tässä, kaapuun pukeutuneena, tulen ääressä istumassa –, kun kuitenkin mukaan riisuutuneena lakanoiden välissä”<sup>7</sup>.

Descartesille tämä ei kuitenkaan merkitse, tai ainakaan hän ei sitä suoraan ilmaise tässä Sorbonnen sensuurille osoitetussa kirjoituksessa, että järkeily ja ajattelu olisivat ruumiista riippuvaista. Vaikka häntä kuinka petettäisiin, unen ja pahanhien vaikutuksesta, hän ei kuitenkaan lakkaa ajattelemasta. Descartes painottaa teoksessaan *Metodin esitys*, että ”[s]en sijaan, jos olisin vain lakannut ajattelemasta, minulla ei olisi ollut mitään syytä uskoa olevani olemassa, vaikka kaikki muu, mitä olin koskaan kuvitellut olisikin totta”<sup>8</sup>. Näin hän päätyy paljon parjattuun käsitykseensä, että ”tämä minä – toisin sanoen sielu, jonka vuoksi olen mitä olen – on kokonaan ruumiista erillinen”<sup>9</sup>.

Tässä suhteessa onkin varmaan totta, että La Mettrie hyökkää Descartesia vastaan, tai kuten suomentaja tuo esille, että ”[j]o *Ihmiskoneen* nimi on Descartesia vastaan suunnattu poleeminen piikki” (s. 90). Kuitenkin on myös niin, kuten käy ilmi kauttaaltaan koko Descartesin tuotannon, että tämä rationaalinen sielu on niin läheisesti kietoutunut mekani- nistisesti toimivaan ihmisruumiiseen, että ne muodostavat ikään kuin yhden kokonaisuuden, kuten Descartes asian selittää prinsessa Elisabethille<sup>10</sup>. Tämä sielun ja ruumiin muodostama unioni on yksi Descartesin peruskäsitteistä, jonka avulla hän selittää tunteet ja aistimukset. Edelleen hän esittää Elisabethille, sulkulauseessa mutta kuitenkin, että sielun ja ruumiin unionin aito käsittäminen, tarkoittaa sitä, että sielu käsitetään materialistiseksi<sup>11</sup>. Ja tästähän aukeaa enemmän kuin kiinnostava näkymä Descartesin ja La Mettrien suhteeseen ja lisäksi vaikkapa Descartesin käsityksiin eläinten tunteista. Mielestäni ei ole täysin oikein pitää Descartesia La Mettrien arkkivihollisena, ja siitä seuraavassa muutama sana.

## Koiran katumus

Toinen tapa, jolla La Mettrie pyrkii osoittamaan sielun riippuvuuden ruumiista, liittyy ihmisen ja eläinten anatomian vertailuun. La Mettrien mukaan siirtymä eläimestä ihmiseen ei ole ”väkivaltainen” (s. 39). Tietyissä vaiheissa ihmi-

nen on eläimempi kuin eläin, sillä ”hän ei tunne itselleen sopivaa ruokaa, ei vetä johon voi hukkoa, eikä tulta joka voi muuttaa jauheeksi” (s. 47). Vähämieliset ja petojen kanssa kasvaneet villi-ihmiset eivät La Mettrien mielestä ansaitse edes mitään erityistä luokkaa. Kaikilla nelijalkaisilla on aivojen muoto ja hahmo sama kuin ihmisellä. Jotkut eläimistä voi opettaa laulamaan tai jopa puhumaan. La Mettrie uskoo, että apinan voisi opettaa käyttämään merkkejä niin hyvin, että se päihittäisi lääkäri Ammanin opettamat kuuromykät peleissä (s. 37).

Kirjoittaessaan eläimistä La Mettrie vakuuttaa lukijan parhaiten. Eläimet, jotka La Mettrien mukaan ovat melkein yhtä täydellisiä koneita kuin ihmiset, kokevat meidänkaltaisia intohimoja, tuskaa ja iloja sekä ovat mielikuvituksen ja hermosten herkkyyden vallassa kuten me. Erityisesti sen puolesta, että eläimet ovat tietoisia siitä, mitä tekevät, La Mettrie tarjoaa kiinnostavan argumentin. Niillä on tuntemus hyvästä ja pahasta. Kuten jokainen koiraihminen ilman muuta tietää – kaikki kunnia Tshahpelle joka ilmaisi tunteita kuin omistajansa – koirat katuvat pahoja tekosiaan.

La Mettrie toteaa tämän tosiasian kirjoittaessaan, että ”koira joka on purrut sitä ärsyttäneitä isäntäänsä, näytti seuraavana hetkenä katuvan; se oli surullinen, pahoillaan, ei uskaltanut tulla esiin, ja näyttämällä matelevalta ja nöyryytetyltä se tunnustautui syylliseksi” (s. 49). Koirien ohella La Mettrie kertoo myös leijonasta, ”joka ei halunnut raadella sen raivolle hylättyä miestä, koska tunnisti hänessä hyväntekijänsä” (*ibid.*). Varsin oikeutetusti La Mettrie kysyykin, ”eikö sellainen olento lopultakin osoita selvästi tuntevansa virheensä ja meidän virheemme, tuntevansa hyvän ja pahan, sanalla sanoen olevansa tietoinen siitä mitä tekee” (s. 49f).

La Mettrietä lukiessa tulee mieleen paljon palstatilaa saanut neuropsykologi Antonio Damasio. *Der Spiegel*-lehden haastattelussa 1.12.2003 Damasio esittää, että myös etanoilla on tunteet. Hän kuvailee, miten ”merietanaa koskettaessa eläin vetäytyy pelästyksissään, sydämen lyönnit kiihtyvät, verenpaine kohoaa ja eläin erittää punaista mustetta ympäristöön”. Nämä fyysiset merkit viittaavat siihen, että etana pelkää. Henkilökoh- taisesti Damasio uskoo, että useat eläinlajit ovat myös tietoisia tunteistaan, mutta tätä ei vielä osata tieteellisesti todistaa.

Muutaman sadan vuoden aikana tieto eläinten tunteista ei näytä nyt niin kauheasti lisääntyneen, nykyään niistä onneksi uskalletaan sentään avoimesti puhua. Damasio olisi voinut ristiä viimeisimmän kirjansa myös La Mettrien mukaan, sillä enemmän kuin Spinoza La Mettrie korostaa aivojen merkitystä eri eläinlajien kehityksessä.

## Descartesia vastaan vai puolesta?

Kuten jokainen tietää, Descartesin virallinen vastaus La Mettrien esittämään kysymykseen eläinten tietoisuudesta on kielteinen. Ainoastaan ihmisillä on järkiselä, joten tietoisuutta ei ole koirilla tai leijonilla eikä muillakaan koneilla. Näin ollen lienee oikein todeta, kuten suomentaja tekee, että kartesiolaisen *beté machine* -opin mukaan eläimet ovat järjettömiä koneita. Ei kuitenkaan liene oikein väittää, että ne olisivat tunteettomia koneita, Descartesinkaan mukaan.

Kirjeessään Morelle 5. helmikuuta 1649 Descartes toistaa jo *Metodin esitys* -teoksessaan vahvistetun eron ihmislajin ja eläimen välillä. Jako ei kuitenkaan vaikuta niin jyrkältä kuin aikaisemmin. Ensimmäkin tietyllä tavoin Descartes näyttää jättävän asian auki – tämä ei nyt ole mitenkään ihme, kun nykyneurologitkaan eivät halua kysymykseen täsmällisesti vastata. Descartes tuo esiin, ”ettemme voi todistaa eläimillä olevan ajattelevaa sielua”<sup>13</sup>. Toisaalta hän kirjoittaa myös, ettemme liioin ”voi todistaa etteikö niillä sellaista olisi, sillä ihmismieli ei ulotu niiden sydämiin”. Lisäksi hänen mukaansa näyttää olevan niin, että koska eläimillä joka tapauksessa ovat samat aistieliimet kuin ihmisillä, ”on luultavaa että niillä on myös samat aistimukset kuin meillä”. Kiinnostavasti hän myös jatkaa, että ”koska ajatus liittyy meidän aistimisen tapaan, samanlainen ajatus näyttää olevan liitettävissä myös [eläimiin]”<sup>14</sup>.

Täysin vastakkaisina ajattelijoina Descartesia ja La Mettrietä ei olisi tarveta pitää. Kuten Morilhat huomauttaa, La Mettrien arvostus Descartesia kohtaan muuttui<sup>15</sup>. Aikaisemmassa teoksessaan La Mettrie pitää kartesiolaista systeemiä naurettavana, kun taas *Ihmiskoneessa* hän kritisoi kyseistä käsitystään. ”Antakaamme siis luulotellun herra Charpin [eli La Mettrien itsensä] pilkata filosofeja, jotka ovat pitäneet eläimiä koneina. Kuinka toisin ajattelenkaan!”, hän kirjoittaa

ja jatkaa: ”[V]aikka Descartes höpiseekin kahden substanssin erosta, on selvää, ettei kyseessä ole kuin taidonnäyte, tyyliansa, jonka tarkoitus on saada teologit niellemään kaikkiin iskevän yhtäpitävyyden varjoon piilotettu myrky, jota he yksin eivät näe” (s. 73–74).



## Laterna magica

Vaikkakin *Ihmiskoneessa* eläimet ja ihmiset muodostavat jatkumon, tiettyä ihmisen eduksi lankeavaa elitismiä La Mettrien ajattelusta löytyy. Aivojen koon ja kompleksisuuden ansiosta ihminen on kovempi kone kuin muut (s. 34). Luonnon avuista huolimatta ihminen ei kuitenkaan automaattisesti ole muiden eläinten yläpuolella. Sinne hän voi kiivettä kasvatuksen ja koulutuksen avulla. Ilman niitä ”parhaitenkin rakennetut aivot olisivat silkkaa menetystä, kuten parhaitenkin tehty ihminen olisi vain karkea maalainen ilman suuren maailman tapoja” (s. 44). Monsieur Machinen ajattelussa henki syntyy, kun aivoja koulutaan. Näin voi ihmisestä tulla kirjailija kun taas eläin jää vain kantojuhdan tasolle (s. 39).

Aivojen ulottuvuus, jota La Mettrie korostaa ja josta henkikin nousee, on mielikuvitus. Mitä enemmän tätä alkujaan heiveröisintä kykyä harjoittaa, sitä järeämmäksi se muuttuu, ”ajattelemaan kykeneväksi” (s. 43). Korostamalla mie-

likuvituksen asemaa ajatusten synnyssä La Mettrie on spinozalaisilla jäljillä. Spinoza kutsuu ensimmäisen lajin tietoa, sitä joka muodostuu aistimien ja merkkien kautta, kuvitteluksi tai mielipiteeksi<sup>16</sup>. Mielikuvituksen ansiosta mieli tulee Spinozan mukaan tietoiseksi itsestään. Mieli havaitsee itsensä niistä ideoista, joita ulkoiset oliot aiheuttavat sen kappaleen ruumiiseen, jonka idea mieli on<sup>17</sup>. Kyse on kuvittelusta, sillä ruumiillisten vaikutusten ideat eivät kerro ulkoisten objektien todellista luonnetta vaan sen, miten ne meihin vaikuttavat.

Spinozalle mielikuvitus on siis hyvin laaja käsite mutta La Mettrielle se vaikuttaa olevan vieläkin laajempi. Itse asiassa La Mettrien mukaan se on ”sielu itse” (s. 43). Varsin hauskaasti hän määrittelee: ”[U]skon, että kaikki kuvitellaan, ja että sielun kaikki osat voidaan perustellusti palauttaa pelkkään ne kaikki muotoilevaan mielikuvitukseen; ja niin arvostelukyky, järkeily ja muisti eivät ole kuin sielun osia, mutteivät ollenkaan ehdottomia, vaan todellisia muunnelmia tällaisesta *selkäydinkankaasta*, jolle silmään maalatut esineet heijastetaan kuin taikalyhdystä” (s. 42).

Kysymys siitä, miten ulkoiset objektit representoituvat, on varsin vaikea, ja ihmehän se on, että kaikenlaisten aivojälkien seurauksena maailma, ainakin useimmiten, ilmenee varsin mielekkäästi. Tästä ihmeestä on osuvaa kiittää *laterna magicaa*. Lentävimmillään La Mettrien kieli onkin, kun hän kuvailee mielikuvitusta. Sen ansiosta ”tieteet kukoistavat”, ”metsät puhuvat, kaiut huokaavat”, se saa ”hellyyden orastamaan filosofin ja pölyntyneen rikkiviisaan työhuoneessa”.

Kuten Chantal Jaquet tuo esiin, kuitenkin hieman liikaa La Mettrie joutuu turvautumaan metaforiin, kun selittää ajatusten syntyä<sup>18</sup>. On jokseenkin ontuvaa kirjoittaa, että ”ajatuksemme heräävät kuin kasvit tunteva ja kaikki niiden vaiheet ulkonäöstä muistava puutarhuri” (s. 42). Uskottavampaa on olettaa mieli ja ruumis jo alkujaan, jos ei nyt ihan toisistaan erillisiksi substansseiksi, niin ainakin toisistaan täysin erillisiksi tavoiksi käsittää sama maailma. Representaation ongelma ei vaivaa Descartesia niin paljon kuin kaiken materialisoitua Monsieur Machinea tai aivojen kuvantamiseen uppoutunutta Damasiota. Vaikka sielun ja ruumiin muodostama unioni on kuin yksi ja sama kokonaisuus, tunteet ja muut passiot ovat sielussa. Sielu



näkee ja kokee, ja näihin ajatuksiin ovat tietyt ruumiilliset muutokset elonhenkinen liittyneet.<sup>19</sup>

## Miesmasiinako?

*Ihmiskonetta* on hyvä lukea ja useat ilmaukset on käännetty suomeen vähintään yhtä elävästi kuin ne alkuperäistekstissä ilmenevät. Tosin löytyy tiettyjä termejä, joita ei aivan ilman sanakirjaa ymmärrä. Mitä esimerkiksi tarkoittavat ”trymoo” (s. 58) tai ”priapismi” (s. 69)? Myös suomennoksen jälkeen liitetyt selitykset ja elämäkerrallinen kuvaus olivat lukijan mieleen. Suomalaista filosofian harrastajan tiedonjanoa tyydyttää, kun saa lukea mitä erilaisimmista 1600–1700-luvun keskieuropalaisista vaikuttajista, joita ei ole tavanomaisissa filosofian historian kirjoissa edes mainittu. Tällaisia helmiä enemmänkin!

Loppuun muutama pedanttinen huomio. La Mettrien syntymäajaksi on kirjattu 19. joulukuuta 1709 mutta oikeasti hän on syntynyt tuon vuoden jouluna.<sup>20</sup> Ymmärrän hyvin, että oli suuri houkutus nimetä suomennos *Miesmasiinaksi*. Tiettyiltä osin tämä olisi ollut oikeutettua. La Mettrien elitismi ei nimittäin jää vain siihen, että hän korostaa ihmisten monimuotoista aivojen rakennetta. Luonnon ykkösjoukon Monsieur Machinen filosofiassa eivät muodosta ainoastaan ihmiset vaan ne yksilöt, joista löytyy testosteronia enemmän kuin toisista. La Mettrie ajattelee – kuten myös Marquis de Sade, ilmeisesti La Mettrien innoittamana<sup>21</sup> – että vain miehen siemenneste muokkaa lapsen ominaisuuksia. Huolimatta siitä, että lapsi voi muistuttaa niin isää kuin äitiäkin, La Mettrie pitää tosiasiana, että ”koinas näyttää tekevän kaiken, niin nukuvassa kuin kaikkein irstaimmassakin naisessa. Osien järjestely olisi siis ikuisesti tehty miehen alkiossa tai itse siittiössä” (s. 77). Vaikka La Mettrie oli radikaali, tämä väite on vähän liian radikaali. Miehet tekevät monia ristiriitaisia asioita ja olisi pelottavaa ajatella, millaiseksi maailmasta muodostuisi, jos naisen nesteillä ei olisi sen kansalaisten kehitykseen osaa eikä arpaa.

Miehisisistä ristiriitaisuuksista tulee vielä mieleen ne Pyhätunturin uuden vuodenjamat. Samaisessa konsertissa myös Pave Maijanen innosti pohjoisen hiihtäjiä, ja hänkin sai kansan odotetun lumipyöräkän keskellä antaumuksella tois-

tamaan, että ”pidä huolta luonnosta, se susta huolen pitää”. Ei sinällään ole outoa, että pohjoisen ihminen riehaantuu laulaessaan luonnosta, koska kokee sen niin läheisesti osaksi itseään. Maijaselle tällainen samastuminen ja hänen hienon laulunsa nostama hurmahenki olivat kuitenkin liikaa, ja hän kaatoi kaljan päähänsä ihmisten osoittaessa suosiotaan. Se tuntui hieman omituiselta, vaikka asiaa lieventääkin se, että Maijasen päättä suojasi onneksi tonttulakki.<sup>22</sup>

## Viitteet

1. Tästä käytetään nimitystä *littérature clandestine*. Ks. esim. Ann Thomson ”Qu'est-ce qu'un manuscrit clandestin?” (1982). Thomson tuo myös esiin artikkelissaan ”La Mettrie, ou la machine infernale”, että ”La Mettrie julkaisi kaikki filosofiset tai poleemiset teoksensa anonyymisti tai pseudonyymillä – kuten ’M. Charp’ [kirjassaan] l’Histoire naturelle de l’âme” (Thomson 1987, 15). Lääketieteellisistä teoksistaan, kuten oppi-isänsä Boerhaaven kirjoitusten käännöksistä, hän julkaisi neljä ensimmäistä omalla nimellään, kun taas kaksi viimeistä julkaistiin anonyymisti 1750.
2. Morilhat 1997, 78.
3. Thomson 1982, 15.
4. Thomson 1987, 19.
5. Kiitän 1600-luvun ateismia tutkivaa Nicole Gengoux’ta, joka ohjasi minua sydämellisesti 1600–1700-luvun salaisten ranskalaisten tekstien maailmaan.
6. Morilhat 1997, 14.
7. *Teokset II*, 33.
8. *Teokset I*, 140.
9. *Ibid.*
10. Beyssade & Beyssade 1989, 74.
11. Kirjeessään Descartesille 16. toukokuuta 1643 Elisabeth ihmettelee, miten sielu, jonka Descartes on määritellyt ruumiista täysin erilliseksi, voi kuitenkin aiheuttaa ruumiissa tekoja (Beyssade ja Beyssade 1987, 65). Descartes vastaa Elisabethille 21. toukokuuta 1643, että hänen filosofiassaan on kolme peruskäsitettä, nimittäin sielu, ruumis sekä sielun ja ruumiin muodostama kokonaisuus. Kukin näistä käsitteistä tunnetaan omalla tavallaan. Inhimillinen tieto kokonaisuudessaan Descartesin mukaan juontuu siitä, että nämä käsitteet liitetään vain niihin asioihin, joihin ne kuuluvat. Erityisesti Descartes varoittaa sekoittamasta käsitteitä toisiinsa. Esimerkiksi sen tiedon pohjalta, jolla kappaleet liikuttavat toisiaan, ei voida selittää sitä, miten mieli liikuttaa ruumista, vaan se kuuluu kolmannen peruskäsitteen, sielun ja ruumiin muodostavan kokonaisuuden, tiedon alueeseen. (*Ibid.*, 67–8.)
12. *Ibid.*, 73.
13. AT V, 276.
14. AT V, 277.
15. Morilhat 1997, 89.

16. EIIP40Huom.II.
17. EIIP23.
18. Jaquet 2001, 156.
19. Esimerkiksi *Metodin esitys* korostaa, että järkisielu on lähemmin liittynyt ruumiiseen kuin perämies alukseen, jotta sillä voisi Descartesin sanoin ”olla sellaisia tuntemuksia ja mielihaluja kuin meillä on” (*Teokset I*, 156). Kirjassa *Sielun liikutukset*, kuten nimikin sanoo, Descartes määrittelee passiot, ”sielun havainnoiksi, aistimukseksi ja tunteiksi, jotka siihen erityisesti viittaavat, ja joita aiheuttavat, ylläpitävät ja vahvistavat tietyt elonhenkien liikkeet” (AT XI, 349). Tunteiden kohteet representoituvat sielussa. Ongelma siitä, miten ruumiillisista tekijöistä muodostuu ajatusta, ei muodostu ylitsepääsemättömäksi, kun näiden välinen ero tunnustetaan jo alkuunsa.
20. Ainakin Morilhat 1997, 8, ilmoittaa La Mettrien syntymäajaksi 25. joulukuuta 1709.
21. Ks. esim. Deprun 1987, joka toteaa, että de Sade oli todennäköisesti vaikuttanut tässä suhteessa *Ihmiskonetta*.
22. Kirjoitus on omistettu Tshapen muistolle, joka tunsu katumusta ja kaikkia muitakin tunteita ja osoitti mielen lujutta pitämään häntäänä pystyssä loppuun saakka kaikesta kivusta huolimatta.

## Kirjallisuus

- Beyssade, Jean-Marie & Beyssade, Michelle, *Descartes Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. GF-Flammarion, Paris 1989.
- Damasio, Antonio, Auch Schnecken haben Emotionen, *Der Spiegel*, No. 49, 1.12.2003, 200–206.
- Deprun, Jean, Sade et la philosophie biologique de son temps. Teoksessa *De Descartes au Romantisme*. Vrin, Paris 1987, 189–203.
- Descartes, René, *Metodin esitys* (Discours de la methode, 1637), *Teokset I*. Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2002.
- Descartes, René, *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofia* (Meditationes de prima philosophia, 1641), *Teokset II*. Suom. T. Aho & M. Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 2002.
- Descartes, René, *Les Passions de l'âme*. Teoksessa *Œuvres de Descartes*. Toim. A. Charles & P. Tannery, Vol. XI. Vrin, Paris 1996. [AT XI]
- Descartes, René, Descartesin kirje Morelle 5. helmikuuta 1649. Teoksessa *Œuvres de Descartes*. Vol. V. [AT V]
- Jaquet, Chantal, *Le Corps*. PUF, Paris 2001.
- Morilhat, Claude, *La Mettrie Un matérialisme radical*. PUF, Paris 1997.
- Thomson, Ann, Qu'est-ce qu'un manuscrit clandestine? Teoksessa *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*. Toim. O. Bloch. Vrin, Paris 1982, 13–16.
- Thomson, Ann, La Mettrie et la littérature clandestine. Teoksessa *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, 235–44.
- Thomson, Ann, La Mettrie, ou la machine infernale. *Corpus – revue de philosophie*, No. 5–6, 1987, 15–26.
- Spinoza, de Benedictus, *Etiikka*. Suom. Vesa Oitinen. Gaudeamus, Helsinki 1996.



## Johdatusta *Ihmiskoneen* lukemiseen

# La Mettrie ja 1700-luvun vitalistinen materialismi

**Ranskalainen valistusmaterialisti ja lääkäri Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) aiheutti aikanaan skandaalin kirjallaan *L'homme machine* (1747). Kirjan maine perustuu edelleen sen provosoivalle ja metaforiselle otsikolle ja se mainitaan usein esimerkkinä mekanistisesta materialismista.<sup>1</sup>**

Tällaisen materialismin katsotaan selittävän ihmismielen toimintaa samanlaisin mekanistisin periaattein, joita käytetään elotonta luontoa selitettäessä. Kun tekstiä tarkastelee vähänkin tarkemmin ja vailla ennakkokäsityksiä, voi kuitenkin nopeasti havaita, että La Mettrie on varsin kaukana tämänkaltaisista käsityksistä, jotka ovat meille tuttuja modernia anglosaksista reduktionistista materialismia edustavista ns. identiteettiteorioista (teorioista, joiden mukaan mentaaliset ilmiöt ovat viime kädessä identtisiä aivoissa tapahtuvien fyysikaalisten ilmiöiden kanssa).

Huomiokykyisimmät La Mettrie -kommentaattorit ovat tämän jo todenneet.<sup>2</sup> Teoksesta ei löydy – toisin kuin La Mettrien aikaisemmasta skolastisen filosofian termein materialismia puolustaneesta teoksesta *Histoire naturelle de l'âme* (1745) – yksityiskohtaisia mekanistisia selityksiä mentaalisille ilmiöille. *Ihmiskoneen* mekanistisen luennan taustalla on kaksi lähdetä, kaksi erilaista anakronismia: kirjan metaforinen otsikko ymmärretään joko 1700-luvun kartesiolaisen eläinkonehypoteesin valossa tai sitten 1900-luvun robotiikan, kybernetiikan ja kognition tietokonemallintamisen valossa.

### Aine ja tunnit

Onkin syytä pitää mielessä, että La Mettrien teos on kirjoitettu 1700-luvulla, jolloin metafora ihmisestä koneena oli hyvin tavallinen eikä sisältänyt mitään radikaalisti materialistisia saati sitten reduktionistisia vivahteita. Ranskan Akatemian sanakirjan vuoden 1694 laitos, joka tuskin pyrki propagoimaan materialismia, antaa esimerkkinä ”kone”-sanana (*machine*) metaforisesta käytöstä lauseen ”Ihminen on ihailtava kone [*L'homme est une machine admirable*]”. Mekanistiset konemetaforaan perustuvat selitykset olivat kartesiolaisen fysiologian ja filosofien parissa sangen tavallisia, eikä tätä koettu mitenkään radikaalina tai ortodoksiaa uhkaavana. La Mettrien teoksen herättämän skandaalin täytyy siis perustua johonkin muuhun kuin sen väitettyyn mekanismiin.

Kun lukee La Mettrien teosta 1700-luvun vitalismi/mekanismi-kiistojen sekä 1700-luvun materialismin valossa, huomaa teoksen merkityksen perustuvan pikemminkin siihen sisältyviin vitalistisiin elementteihin kuin sen sisältämään mekanismiin. Sen sijaan, että se esittäisi spekulatiivisia teorioita mielen toimintojen taustalla olevista fysiologisista prosesseis-



ta, se tyytyy korostamaan yleisemmällä tasolla ruumiin ja mielen toimintojen välistä riippuvuutta. Mutta ennen kaikkea tärkeän osan sen argumentaatiosta muodostaa sen osoittaminen, että ”organisoidun ruumiin jokaisen pienen säikeen tai osan liike on siitä itsestään lähtöisin”.<sup>3</sup> Tässä tiivistyy kirjan materialismin ydin: jos aine ei olekaan passiivista, kuten Descartes oletti, ja jos ruumis ei olekaan tällaisesta aineesta tehty mekanismi, jonka liike on peräisin sen ulkopuolelta, niin ruumis ei tarvitse liikkuakseen mitään sen ulkopuolista liikkeellepanevaa periaatetta tai sielua. La Mettrie oli jo edellisessä teoksessaan *Histoire naturelle de l'âme* hylännyt kartesiolaisen käsityksen aineen passiivisuudesta. Juuri ajatuksessa, että ruumiinosien elollisuus on riippumaton hermoista ja niihin yhteydessä olevasta ja aivoissa sijaitsevasta sielusta, piili La Mettrien materialismin radikaali potentiaali.

La Mettrien taktiikka perustuu ovelasti teknologisten metaforien käyttöön. Hänen tapansa käyttää näitä metaforia poikkeaa ratkaisevasti tavasta, jolla Descartes ja hänen seuraajansa niitä käyttivät. Kun Descartes samasti eläimet koneisiin, hän esitti samalla reduktionistisen selittävän teorian, jonka mukaan näiden eläin-

koneiden toiminta on selitettävissä mekaanisesti, sillä niillä ei ole mitään muita ominaisuuksia kuin mekaanisia. Eläimillä ei esimerkiksi ole kykyä aistia tai ajatella, nämä kun kuuluvat vain sielulle tai pikemmin sielun ja ruumiin muodostamalle kokonaisuudelle. La Mettrien mukaan eläimillä nimenomaan oli tällaisia ominaisuuksia, jotka Descartes liitti vain ihmisen sieluun. Viitaten Locken argumenttiin ”ajattelevasta aineesta” La Mettrie kirjoittaa: ”Itse asiassa sen kysyminen voiko aine, sellaisena kuin se on itsessään, ajatella, on sama kuin kysyisi, voiko aine näyttää kellonajan”.<sup>4</sup>

Hän pyrkii osoittamaan, että samalla tavalla kuin kellolla voi olla sellainen funktionaalinen ominaisuus kuin kyky näyttää kellonaika, mikä ei ole palautettavissa mekaniikan käsitteisiin, voi elävällä ruumiilla olla ominaisuuksia, joita sen muodostamilla aineosilla ei ole. Tämä La Mettrien ajatuskulku on variantti 1700-luvulla runsaasti viljellystä keloargumentista, jonka mukaan aivan kuten kello voi näyttää ajan, vaikka yhdelläkään sen osista ei ole tätä ominaisuutta, voivat ihmisaivot synnyttää ideoita, vaikka niillä hermosäikeillä, joista ne muodostuvat, ei yksittäin eikä erikseen ole mitään henkisiä kykyjä.<sup>5</sup> Argumenteissa viitattiin lisäksi usein siihen, ettei kellon osia tarkastelemalla voisi mitenkään kuvitella, että ne tietyllä tavalla koottuna voivat näyttää oikean ajan. Samalla tavalla ei ruumiinosia erikseen tarkastelemalla voisi millään ennustaa, että niistä koostuva järjestäytyneet kokonaisuus voi tuntea ja ajatella. Kyse on siis niin sanotuista emergenteistä ominaisuuksista.

### Todelliset mekanistit

La Mettrien ei siis voi pitää mekanistisena tai reduktionistisena materialistina, toisin sanoen sellaisena materialistina, jonka sukulaissieluja voisi löytää modernien anglosaksisten identiteettiteoreetikkojen joukosta.<sup>6</sup> Hän ei väittänyt, että kaikilla mentaalilla ilmiöillä olisi erityiset vastineensa aivofysiologisissa tapahtumissa ja että nojaamalla tällaisiin vastaavuuksiin kaikki mentaalisiin ilmiöihin liittyvät säännönmukaisuudet voitaisiin selittää mekaanisesti samaan tapaan kuin Descartesin eläinkoneen liikkeet. Tällaisia mekanisteja kuitenkin vaikutti 1700-luvulla. He vain eivät olleet materialisteja vaan dualisteja. Esimerkiksi sveitsi-

lainen filosofi ja luonnontutkija Charles Bonnet (1720–1793) uskoi, että jokaista lockelaisen ideoiden analyysin päätepiteenä olevaa yksinkertaista ideaa vastaavat tietyt hermosäikeet aivoissa.<sup>7</sup> Tällä tavalla jokaista aistimusta tai ajatusta mielessä vastaavat tietyt fysiologiset tapahtumat aivoissa. Näin kaikki psykologiset säännönmukaisuudet, kuten esimerkiksi ajatusten yhdistyminen assosiaatiossa tai niiden seuraanto päättelyketjussa, voidaan selittää niitä vastaavien hermosäikeiden välisenä mekaanisena vuorovaikutuksena.<sup>8</sup>

Bonnet'n tapaisten mekanistien dualismi on loppujen lopuksi sangen ymmärrettävää, jos vähänkin ajattelee teknologisten metaforien luonnetta. Jos konemetafora nimittäin otetaan, toisin kuin La Mettrie teki, vakavasti ja kirjaimellisesti teoreettisena mallina, seuraa sen mukana kaikki muukin koneeseen yleensä liitetty. Koneella on aina suunniteltaja ja tekijä. Ihmiskoneen kohdalla tämä on tietenkin Luoja itse. Tämä käy selvästi esiin Bonnet'n esittäessä ajatuksen, että ihminen on eräänlainen automaatti:

”Jos Vaucanson pystyi suunnittelemaan keinotekoisien ankan, joka ojentosi nokkaansa tarttuakseen ravintoon, jota sille tarjottiin, eikö Vaucansonin tekijä olisi voinut rakentaa automaatin, joka jäljittelee ihmiseen toimia? / En halua tällä vihjailla, että ihminen olisi automaatti: haluan vain antaa ymmärtää, että on mahdollista, että toiminnot, jotka me liitämme sieluun, ovatkin tulosta katke-tyistä mekanismista.”<sup>9</sup>

Koneella on aina myös käyttäjä, jonka tarpeita sen mekanismit palvelevat. Ihmiskoneen kohdalla käyttäjä, sielu, si-joitetaan usein kaivinkoneen kuljettajan tavoin istuimelle (*siège de l'âme*), kohtaan, jossa on erilaisia hanikoita ja mitareita, joiden avulla se ohjaa konettaan. Sielun kuviteltiin sijaitsevan kohdassa, jossa aistinelimistä lähtevät hermosäikeet kokoontuvat ja lihaksiin menevät lähtevät. Koska sielu oli aivojen sisällä, täytyi sen saada tietonsa ulkomaailmasta aivoissa olevien tapahtumien avulla: näin aivoihin jouduttiin olettamaan eräänlaisia representaatioita tai jälkiä, joita sielu pysyi tulkitsemaan ja jotka olivat säännönmukaisessa Jumalan säätämässä vastaavuussuhteessa sielun ajatuksiin.

Tällaisia representaatiota tarvittiin myös tahdonalaisissa ruumiinliikkeissä: ajatus tietystä liikkeestä on Jumalan säätämien sielun ja ruumiin vuorovaikutuk-

sen lakien mukaisesti liitetty tiettyjen liikehermojen liikkeisiin. Näin ajatuksemme liikkeestä voi synnyttää juuri ajattelemamme liikkeen (eikä muita) vaikuttamalla sitä vastaaviin liikehermoihin. Bonnet'n mukaan tahdonalaiset liikkeet saavat alkunsa tahdon kohdistuessa liikkeen ideaan, joka puolestaan aiheuttaa liikettä sitä vastaavissa hermosäikeissä.<sup>10</sup>

Jos palaamme materialistien kellometaforaan, huomaamme helposti, että kyseisen kaltaisen emergentin materialistin, jolle sielun suhde ruumiiseen vastaa kellon funktion suhdetta sen mekanismiin, ei tarvitse olettaa mitään kuvitun kaltaisia vastaavuuksia mentaalisen ja fysiologisen välille. Ajatukset ovat seurausta aivojen tai oikeastaan koko ruumiin toiminnasta kokonaisuudessaan, eikä niille tarvitse löytää mitään vastinetta hermosäikeiden tasolta.

### La Mettrie ja vitalistisen materialismin perinne

La Mettrie vaikutti merkittävästi myös valistusfilosofi Denis Diderot'n (1713–1784) materialismiin. Jos La Mettrie korosti erityisesti aineen järjestäytymisen, organisaation merkitystä, korostui Diderot'n materialismissa ja sen syntyyn olennaisesti vaikuttaneessa Montpellierin vitalistisen lääketieteellisen koulukunnan opeissa ajatus organismin pienimpien osasten elollisuudesta.<sup>11</sup> Kuten olemme nähneet, oli tämäkin ajatus läsnä myös La Mettrien *Ihmiskoneessa*. Montpellieriläiset korostivat, että kullakin elimellä on koko organismista erillinen ”oma elämänsä”. Jokainen elin reagoi vain tietynlaisiin ärsykkeisiin erityisen luontonsa mukaisesti. Näin sillä on oma erillinen aistimiskyky (*sensibilité*). Kun elimet terveessä organismissa toimivat harmonisesti, niiden aistimiskyvyt yhdistyvät ja koko organismilla on oma elämänsä kokonaisuutena sekä omat aistimuksensa, jotka muodostuvat eri elinten aistimusten yhdistyessä. Diderot korosti näiden oppien pohjalta toisaalta sitä, että elävän ruumiin pienimmillä osilla, ”organisilla molekyyleillä”, kuten hän niitä kutsui, oli jo eräänlainen alkeellinen aistimiskyky, joka aktivoitui, kun se tuli osaksi orgaanista kokonaisuutta.<sup>12</sup>

Vaikka La Mettrie ja Diderot olivatkin materialismissaan melko lähellä toisiaan, kirjassaan Senecasta, *Essai sur les règnes de Claude et de Neron* (1782), jäl-

kimmainen puhuu eläinkoneen kirjoittajasta hyvin kielteiseen sävyyn.<sup>13</sup> Tämä selittynee sillä, että La Mettrien amoralisiin taipuwait ja yksilön aistinautintoja korostavat moraalifilosofiset kannanotot poikkesivat radikaalisti Diderot'n ja muiden valistusfilosofien opeista, jotka pyrkivät korostamaan, että materialismin ja ateismin pohjalta voidaan rakentaa sosiaalisia moraalisia arvoja.<sup>14</sup> Mutta näistä eroista huolimatta Diderot'n moraalifilosofian ja materialismin suhdetta koskevat ajatukset tulivat kuitenkin usein hyvin lähelle La Mettrien ajatuksia – minä voi tietenkin kuvitella synnyttäneen Diderot'lle erityisen tarpeen erottautua aikalaisestaan, joka oli muutenkin huonossa maineessa.<sup>15</sup> Eräs Pietarista löytynyt *Le rêve de d'Alembert* -teoksen käsikirjoitus kuitenkin näyttää myöntävän velan, jota Diderot ei mielellään julkisesti tunnustanut: tässä versiossa alkuperäisessä dialogissa montpellieriläiselle lääkärielle Théophile Bordeulle (1722–1776) kuuluva rooli on annettu La Mettriele.<sup>16</sup>

La Mettrien ja Diderot'n edustama materialistinen perinne eli vielä 1800-luvun alkupuolelle Cabanis'n filosofissa.<sup>17</sup> Sittenkin lääketieteellisessä materialismissa pääsi Ranskassa vallalle perinne, joka on kenties enemmän velkaa valistusmaterialismin dualistisille aikalaisille.<sup>18</sup> Ja kuten todettu, merkittävä osa modernista anglosaksisesta materialismista edustaa aivan toisentyypistä materialismia, joka paradoksaalisesti muistuttaa enemmän Charles Bonnet'n edustamaa dualistista mekanismia kuin 1700-luvun materialismia. Tämä on sikäli luontevaa, että koko ajatus mielellisten ja ruumiillisten tapahtumien identifioinnista voi herätä vain mieli-ruumis dualismin ja siitä periytyneiden ajatusmallien puitteissa.<sup>19</sup> Materialististen teorioiden kohtalo ei kuitenkaan ole sidoksissa näiden identiteetti-teorioiden oletuksiin. Näille teorioille on tarjolla ei-reduktiivisia materialistisia vaihtoehtoja, kuten esimerkiksi Davidsonin anomalin monismi, joka kohtaa monessa suhteessa 1700-luvun materialismin perinteen. Onkin esitetty ajatuksia, että identiteetti-teorioiden vaikeudet johtavat 1700-luvun ranskalaisen materialismin perinteen elpymiseen.<sup>20</sup>

## Viitteet

1. Näiden tulkintojen historiasta ks. Kaitaro 1987.
2. Thomson 1988; Wellman 1992.

3. "Voilà beaucoup plus de faits qu'il n'en faut pour prouver d'une manière incontestable que chaque petite fibre, ou partie des corps organisés, se meut par un principe qui lui est propre, & dont l'action ne dépend point des nerfs, puisque les mouvements en question s'exercent, sans que les parties qui les manifestent aient, aucune commerce avec la circulation." La Mettrie, *L'homme machine*, 181–82.
4. "En effet, demander si la Matière peut penser, sans la consider qu'en elle même, c'est demander si la Matière peut marquer les heures." La Mettrie, *L'homme machine*, 150.
5. Kaitaro 1997, 93–95.
6. Identiteettiteorioista ks. MacDonald 1989.
7. Bonnet ei ollut ainoa dualisti, joka esitti tällaisia ajatuksia. Ks. Kaitaro 1999.
8. Bonnet 1760. Ks. Bonnet'n mekanismin tarkempi esittely yksityiskohtaisine viitteineen, Kaitaro 2001b.
9. "Si VAUCANSON a sçu construire un Canard artificiel qui avancoit son Bec pour saisir la nourriture qu'on lui presentoit, l'AUTEUR du VAUCANSON n'aurait-IL pû construire un Automate qui imitat les Actions de l'homme? / Je ne veux pas insinuer par là, que l'Homme est un pur Automate: je veux simplement donner à entendre qu'il est possible que des actions que nous attribuons à l'Ame, soient l'Effet d'une secrette Méchanique." Bonnet 1760, § 506.
10. Bonnet 1760, § 480–83.
11. Käytän tässä sanaa "vitalismi" siinä merkityksessä, jossa sitä on käytetty kuvaamaan 1700-luvun ranskalaista vitalismia. Tämä lääketieteellistä mekanismia kritisoiva vitalismi korosti elämän ilmiöiden erityisluonetta ja niitä tutkivien tieteiden autonomiaa ja erillaisuutta suhteessa elotonta luontoa tutkiviin tieteesiin. Toisin kuin 1800-luvun spiritualistinen vitalismi tällainen materialismin kanssa yhteensopiva vitalismi ei edellytä metafysisien "elonvoimien" olettamista. Enemmän kuin tällaiselle myöhemmälle vitalismille montpellieriläinen vitalismi on sukua käsityksille, joita nykyään kutsuttaisiin holistisiksi tai organisistisiksi. Ks. Rey 2000.
12. Ks. Kaitaro 1997, 101–106.
13. Diderot 1875–1879, vol. III, 217.
14. Ks. Kaitaro 2002.
15. Kaitaro 2001c.
16. Dulac 1986.
17. Staum 1980.
18. Kaitaro 2001a.
19. Kaitaro, Brain-Mind Identities, ilmestyy.
20. The Renewal of Materialism, 2000.

## Kirjallisuus

- Bonnet, Charles, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Frères Ch. & Ant. Philibert, Copenhagen 1760.
- Diderot, Denis, *Œuvres complètes*. Toim. J. Assézat & M. Tourneux. Garnier, Paris 1875–1879.
- Dulac, Georges, Les manuscrits datés de Pétersburg. Teoksessa B. Didier and J. Neefs (toim.), *Manuscrits Modernes: Diderot. Autographes, copies, éditions*. Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1986, 49–63.
- Kaitaro, Timo, Biological and Epistemological Models of Localization in the Nineteenth Century: From Gall to Charcot, *Journal of the History of Neurosciences*, Vol. 10, No. 3, 2001, 262–76. [2001a]
- Kaitaro, Timo, Brain-Mind Identities in Dualism

and Materialism – A Historical Perspective, (ilmestyy: *Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*).

- Kaitaro, Timo, *Diderot's Holism: Philosophical Anti-Reductionism and Its Medical Background*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- Kaitaro, Timo, The Eighteenth Century French Materialists and "Mechanistic Materialism". Teoksessa J. Alavuotunki, A. Leikola, J. Manninen ja A.-L. Räisänen (toim.), *Aufklärung und Französische Revolution II*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja, no. 3/1987, 66–83.
- Kaitaro, Timo, Ideas in the Brain: The Localization of Memory Traces in the Eighteenth Century, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37, 1999, 301–22.
- Kaitaro, Timo, "Man Is an Admirable Machine" – A Dangerous Idea?, *La Lettre de la Maison française d'Oxford*, n° 14, Michaelmas Term 2001, 105–20. [2001b]
- Kaitaro, Timo, Radical Materialism and Justice: La Mettrie and the Enlightenment as Fiddle-dee for the People. Teoksessa T. Korte ja J. Räikkä (toim.), *Philosophical Perspectives. Essays in Honour of Seppo Sajama in his 50th birthday*. Reports from the Department of Philosophy, University of Turku 2002, 53–61.
- Kaitaro, Timo, Diderot and La Mettrie: The Unacknowledged Debt. Esitelmä kollokviassa *Internationale wissenschaftliche Fachtagung Julien Offray de La Mettrie und das widerspruchsvolle Verhältnis zwischen Wissenschaft und Aufklärung*, Potsdam 9. ja 10. marraskuuta 2001 (ilmestyy kollokviosta tehtävässä julkaisussa). [2001c]
- La Mettrie, Julien Offray de, *Histoire naturelle de l'âme* (1745). Facsimile-laitos teoksessa Theo Verbeek (toim.), *La Mettrie's Traité de l'âme*. OMI-Grafisch Bedrijf, Utrecht 1988.
- La Mettrie, Julien Offray de, *L'homme machine*. Toimittanut sekä johdannolla ja huomautuksilla varustanut Aram Vartanian. Princeton University Press, Princeton 1980.
- MacDonald, Cynthia, *Brain-Mind Identity Theories*. Routledge, London 1989.
- Rey, Roselyne, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*. (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 381.) Voltaire Foundation, Oxford 2000.
- Staum, M. S., *Cabanis, Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*. Princeton University Press, Princeton 1980.
- Thomson, Ann, L'homme machine, mythe ou métaphore?, *Dix-huitième siècle*, 20, 1988, 368–76.
- Wellman, Kathleen, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*. Duke University Press, Durham & London 1992.
- Wolfe, Charles T. (toim.), The Renewal of Materialism. *Graduate Faculty Philosophy Journal* -lehden teemanumero, Vol. 22, No. 1, 2000.

Jukka Sihvonen

# Ihmiskoneen muodonmuutoksia

**La Mettrien *Ihmiskone* on kiteytys monista aatevirtauksista, jotka näyttäisivät juurtuvan viimeistään 1700-luvun Keski-Euroopassa. Omassa tarkastelussani olen kytkenyt La Mettrien teoksen perinteeseen, jota voisi kutsua mekanistiseksi "kytkeytymisen maailmankuvaksi". Olennaista tuolle perinteelle on osien ja kokonaisuuden keskinäissuhteiden mieltäminen koneenkaltaisiksi, mutta kenties vieläkin olennaisempaa on ymmärtää tuon 'kone'-käsitteen monimuotoisuus.**



Tällaista koneenkaltaista kytkeytyneisyyttä La Mettrie tarkastelee omassa teoksessaan eritoten ihmisruumiin mittapuulla mielessään ilmeisen kellonkaltainen mekanismi. Saman "mekanologian" toisentyyppisenä filosofina voi pitää Markiisi de Sadea, jonka teos *Filosofia budoaarissa* on niin ikään ilmestynyt vastikään suomeksi<sup>2</sup>. Siinä missä lääkäri La Mettrien hampaissa on nimenomaan sielu, markiisi suomii koko laajempaa kristinuskoon pohjautuvaa maailmankäsitystä. *Ihmiskoneen* suomentajan Tapani Kilpeläisen huomautus: "Houkutus kääntää kirjan nimi *Miesmasiinaksi* oli tietenkin lähes voittamaton" (s. 92) saattaisikin saada entistä suurempaa tukea juuri tästä yhteydestä Saden suuntaan.

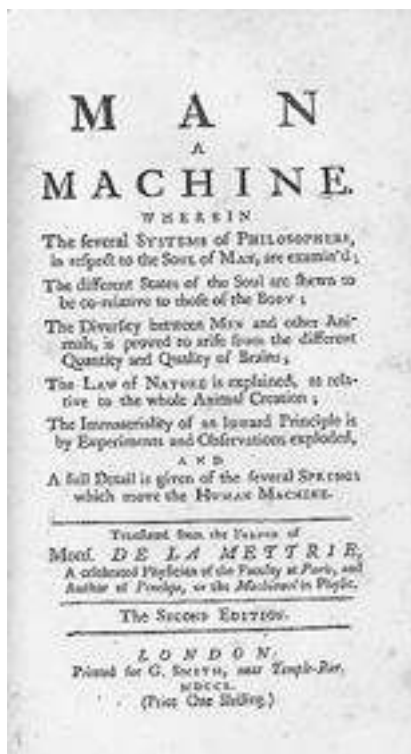
La Mettrien ruotsintaja Rolf Lindborg on korostanut *L'homme machinen* kääntämiseen liittyviä kysymyksiä myös otsikkotason ihminen/mies-asetelman osalta<sup>3</sup>. Ranskan *l'homme* ja esimerkiksi englannin *man* ovat sekä/että-termejä, joiden kummankin genus on maskuliini, kuin myös kreikan *anthropos*, latinan *homo* tai saksan *Mensch*. Sen sijaan ruotsinkielen *människa* onkin feminiini, johon siis viitataan pronomiinilla *hon* eikä *han*. Tällöin *Maskinen människan* itse asiassa viittaisikin *Naismasiinaan* – mikä tietysti jo La Mettrien katsannossa olisi mah-

dotonta, sillä julkilauseutusti hänelle otsikon *l'homme* on ensin mies ja sitten ihminen. Lindborgin mukaan vieläpä niin, että tuo La Mettrien "ihmiskone" tulisi mieltää sekä eläimen (*animal*) että naisen (*femme*) vastakohtana.

Lindborgin tulkinnassa sisällöllisesti korrektein otsikko olisikin *Ihminen on kuolevainen organismi*. Vaikka otsikko tässäkin muodossa uhraa 'ihminen'-käsitteen monitulkintaisuuden, korostaa se vastaavasti 'kone'-käsitteen merkitykseen liittyvää tyyppillistä "ylitulkintaa", jossa on pajon myös paradoksin aineksia. Otsikon *machine* on oikeastaan laatusana "konemainen", jolla La Mettrie tuntuu tarkoittavan, että juuri kuolevaisuudessaan tämä *l'homme*-organismi on konemainen eli vailla sen kummempia sieullisia ominaisuuksia.

Ihmisen/miehen kuvaaminen kuolevana organisminä juuri konemaiseksi on kiinnostava käsitteellinen toisiinsa-kytkös suhteessa perinteeseen, jossa mekanologinen maailmankuva on kukoistanut osana fiktioiden ja fantasioiden maailmaa, esimerkiksi elokuvatarinoiden muodossa. Tässä maailmassa *miesmasiina* – jota tarkemmin on voitu nimittää termeillä robotti, androidi, kyborgi, replikanti, meka, jne. – määrittyy erityiseksi nimenomaan päinvastaisten eli kuo-





lemattomiksi tai ainakin muuttumattomiksi oletettujen ominaisuuksien kautta<sup>4</sup>. Tieteistarinoiden maailmassa ihminen juuri ”kuolevaisena organismina” on melkeinpä kaikkea muuta kuin ”konemainen”. Steven Spielbergin elokuva *Artificial Intelligence – Tekoäly* (2001) rakentaa ihmiskoneita edustavien ”mekojen” ja ihmiskunnan välisen tunnesiteen juuri tämän rinnastuksen varaan. Jopa niin, että lopulta vain kone, David-niminen meka-poika, pystyy viemään ihmiskuntaa ”kuolevaisena organismina” käsittelevän tiedon kaukaisessa tulevaisuudessa elävien olioiden ulottuville.

La Mettrien perinteessä ihmisen konemaisuus liittyy siis hänen kuolevaisuutensa ja päinvastoin. Tieteistarinoissa taas ihmisen konemaisuus liittyy hänen ”elämää suurempiin” ominaisuuksiinsa esimerkiksi ”terminaattorina”. Ihmiskoneen muodonmuutokset tieteisfiktioiden alueella antavat mahdollisuuden korostaa perustavaa käsitteellistä kytkeytymistä konemaisuuden ja kuolevaisuuden välillä. Bernard Stiegler on jäsentänyt vastaavan kytköksen aina antiikin ajan mytologiaan saakka veljeksissä Prometheus ja Epimetheus<sup>5</sup>. Tekniikan näkökulmasta asetelma antaa mahdollisuuden poh-

tia kuolevaisen (ihmisen) osaa eläinten ja kuolemattomien (jumalien) välissä. Tai paremminkin kyse on vaatimuksesta kytkeä tekniikan ja teknologian filosofia tuollaiseen eläin–ihminen–jumala-kolmoisidokseen, minkä seurauksena sitä voidaan tarkastella sekä prometeaanisena että epimeteaanisena ilmiönä. Edellisessä katsannossa proteettisuuden, ennalta ajattelemisen ja kuolemattomuuden näkökulmasta ja Epimetheuksen kannalta taas unohtamisen, jälkiviisauden ja itse-tarkkailun näkökulmasta. Stieglerin väite on, että veljekset kuuluvat yhteen: he jäsentävät myyttisellä tavallaan ihmisenä olemisen pysyvää ja alati muotoutuvaa sekä muuttuvaa välitilaa yhtäältä suhteessa orgaaniseen aineeseen ja toisaalta suhteessa kuviteltuun aineettomuuteen.

Tavallaan La Mettrie pohtii tuota samaa välitilaa paikantamalla siihen ihmismisruumiin osineen ja toimintoineen. Tässä mielessä *Ihmiskone* on keskeinen traktaatti ruumiillisuutta pohtivassa filosofisessa perinteessä. Vastaavasti tieteistarinoita voidaan ajatella niin ikään suhteessa ruumiillisuutta pohtivaan traditioon, tällä kertaa kuitenkin ’kuvitellun ruumiin’ näkökulmasta: ”Etenkin kyborgissa, biologisen ja teknologisen kombinoidussa hahmossa, muunnellun, konstruoidun ja läpikotaisin koneistetun luonnon kuvassa, meillä on ilmiselvästi paikka ajatella kaikkia nykyisin puhuttelevia teorioita ja malleja koskien rodun, sukupuolen, sukupuolisuuden jne. kulttuurista konstruoituneisuutta”<sup>6</sup>. Näillä perusteilla on helppo väittää, että kulttuurisesti konstruoituina ruumiina me olemme kaikki kyborgeja.

Toisaalta väittämän voi kytkeä La Mettrien tarjoamaan historialliseen perspektiiviin ja muuntaa selkokielisempään muotoon: me olemme kaikki miesmasiinoita. Toiset selkeämmin ja suoremmin kuin toiset, mutta nekin juuri sen sanelemina, jotka tietoisesti ovat asettautuneet vastahankaan. Perinteelle tyypillisten paradoksien tapaan tämän piirteen toi esiin jo ensimmäisenä tieteiselokuvan koneihmisenä pidetty, Fritz Langin *Metropolis*-elokuvasta (1926) tuttu robotti-Maria. Laajemmin yhteisönä konstruoimana ja suoremmin tiedemies Rotwangin rakentamana luomuksena Maria on miesmasiina monessakin mielessä. Filosofii Ilkka Niiniluoto on kiteyttänyt monien tulkinnan siitä, miten Fritz Langin *Metropolis* ”voidaan nähdä koneyhteiskunnan kritiikkinä, jossa teol-

lisuutta pyörittävät tehtaat näyttäytyvät ihmisiä syövänä Molokin kitana” ja miten elokuvassa kuvattu suurkaupunki ja sen liikennevälineet ”muodostavat ihmisen hybristä ilmaisevan Baabelin tornin”<sup>7</sup>. Kenties sitaatin edellinen ”ihmisiä”-termi vain olisi syytä täsmentää muotoon ”työläisiä” ja liittää jälkimmäiseen lisämääre ”miehistä”.

Kuten *Metropolis*-Maria robottina olioistaa, naismasiinanakin on ennen muuta miesmasiina ja juuri tämä lienee ollut peruste sille, että Rolf Lindborg – kääntäessään La Mettrien tekstin ruotsiksi – luopui alkujaan suunnittelemaansa taktiikasta viitata termiin *människa*, vastoin kielioppisääntöjä, pronominilla *han*. Miesmasiina on käsitteellistys, joka kuuluu olennaisesti kellon ja moottorin hallitsemaan maailmaan. Tätä perinnettä on rikastuttamassa tietokone, jota voitaisiin nimittää todellisuusmasiinaksi. Ihmiskoneen uusimpana muodonmuutoksena se voisikin radikaalisti alkaa murtaa perinteensä kenties kahlitsevinta piirrettä, konemaisuuden välttämättömäksi määriteltyä riippuvuutta miehestä.

## Viitteet

1. Sihvonen 2001.
2. Sade 2003.
3. Lindborg 1984.
4. Telotte 1998.
5. Stiegler 1998.
6. Telotte 1998, 23–24.
7. Niiniluoto 2000, 71.

## Kirjallisuus

- Lindborg, Rolf, *Maskinen människan och doktor La Mettrie*. Doxa, Lund 1984.
- Niiniluoto, Ilkka, Koneihminen ja suurkaupunki – Langin *Metropolis* esimerkkinä filosofisesta elokuvasta”, *Lähikuva* 1/2000, 66–72.
- Sade, Markiisi de, *Filosofia budoarissa* (La philosophie dans la boudoir, 1795). Suom. Tommi Nuopponen. Summa, Helsinki 2003.
- Sihvonen, Jukka, *Konelihan värinä. Jobdatus kytkeytymisen maailmankuvaan*. Like, Helsinki 2001.
- Stiegler, Bernard, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus* (La Technique et le temps. 1: La Faute d'Epiméthée, 1994). Engl. Richard Beardsworth & George Collins. Stanford University Press, Stanford 1998.
- Telotte, J. P., *Replications. A Robotic History of the Science Fiction Film*. University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1995.

# Anatomin oppihistoriallisia ajatuksia ihmiskoneesta



Kirjassaan *Ihmiskone* La Mettrie vertaa ihmistä koneeseen, joka vetää itse jousensa. Mitään sielua ei hänen mukaansa tarvita ihmisen selittämiseen. ”Sielu on siis vain turha sana, josta meillä ei ole lainkaan ajatusta [...]” (s. 60). Toisaalla La Mettrie kirjoittaa: ”Ihmistä ei ole tehty arvokkaammasta mudasta; luonto ei ole käyttänyt kuin yhtä ja samaa tainkinaa, se on vain vaihdellut sen hapatteita” (s. 51). Hän perustelee väitteitään havainnoilla ja toteaa: ”Yksin kokemuksen ja havainnoinnin tulee [...] ohjata meitä [...]” (s. 25). Hän hylkää ”jokaisen enakkoluuloisen ihmisen, joka ei ole anatomi [*sic!*] eikä tunne ainoaa tässä kyseen tulevaa filosofiaa, ihmisruumiin filosofiaa” (s. 80).

La Mettrie ei ehkä tehnyt itse mitään luonnontieteellisiä tai lääketieteellisiä tutkimuksia, kuten ruumiinavauksia tai vivisektioita tai jos tekikin, hän ei jäänyt historiaan niiden ansiosta. Hän oli ennen muuta luonnonfilosofi, joka perusti näkemyksensä muiden tekemiin havaintoihin. Oppihistoriallisesti hänen perusteensa ovat sidoksissa aikaansa ja jäävät monilta osin vaille nykytieteen perusteita, mutta ihmisen rinnastaminen koneeseen ja eläimiin ei ole kuitenkaan menettänyt merkitystään selitysmallina.

## Käsitys ihmisruumiin rakenteesta ja toiminnasta 1700-luvulla

Ihmisruumiin makroskooppinen anatomia (rakenne) ja osin fysiologiakin (toiminta) tunnettiin jo pääpiirteissään 1700-luvun alussa. Vesaliusta (1514–64) pidetään tieteellisen anatomian luojana. Hän korosti havaintojen merkitystä, teki itse ja järjesti julkisia ruumiinavauksia. Hän täydensi tietojaan tutkimalla

eläimiä (mm. apinoita). Vesalius kuvasi ensimmäisenä ihmisruumiin rakenteen elinjärjestelmittain vuonna 1543 ilmestyneessä pääteoksessaan *De umani corporis fabrica*. Teosta voidaan pitää yhtä valankumouksellisenä kuin samana vuonna ilmestynyttä teosta *De revolutionibus orbium coelestium*, jossa Kopernikus kuvaa aurinkokeskeisen maailmajärjestyksen. *Fabricasta* otettiin kaksikymmentäviisi painosta 250 vuoden aikana. Teos koostuu seitsemästä kirjasta. Ensimmäinen kuvaa ihmisen luut ja nivelet. Joiltakin osin rakenteiden kuvaus on virheetön ja kuvat erinomaisia. Toinen kirja käsittelee lihaksia. Lihakset kuvataan osittain supistuneena, millä pyritään osoittamaan lihaksen aikaansaamat liikkeet. Kolmas esittelee verisuonistoa kerroksittain. Tassollisesti tämä jakso jää muiden jälkeen lukuisista epätarkkuuksista johtuen. Neljäs kirja jäsentää hermostoa. Sen kuvissa näkyy aivohermoja ja aivojen rakenteita. Viides kirja valottaa vatsaontelon elimiä ja kuudes sydäntä ja keuhkoja. Seitsemäs näyttää aivorakenteita horisontaalileikein. Kuviin on merkitty monia aivojen tunnettuja osia kuten *nucleus caudatus*, *corpus striatum*, *capsula interna*, *globus pallidus*, *thalamus* sekä aivokammiot. Vesalius tuli myös tunnetuksi eläinkokeistaan (vivisektioistaan), joita hän selvittää teoksensa lopuksi. Vesaliuksen seuraajat täydensivät ihmisruumiin rakennetta koskevia tietoja. Eustachius (1520–74) kunnostautui sympaattisen hermoston rakenteiden tarkkana kuvaajana. Coiteria (1534–76) voidaan pitää embryologian isänä. Hän tutki muun muassa sikiöiden tukirankaa suurenuslasia käyttäen ja sydämen supistuksia eläimillä. Myös Fabricius (1519–1610) kartoitti eri eläinlajien sikiöiden kehittymistä ja teki lisäksi monia arvokkaita anatomisia havaintoja ku-

vaten esimerkiksi laskimoläpät. Hän havaitsi ruuansulatuskanavan seinämän lihaksiston toimintaa *in situ* ja esitteli silmän rakenteet. Fysiologisten mittausmenetelmien kehittyessä tutkimuksen painopiste siirtyi rakenteesta toimintaan. Sanctorius (1551–1636) otti käyttöön sydämen syketaajuuden, ruumiin lämpötilan ja painon mittaamisen. Fysiologian isänä pidetään kuitenkin William Harveya (1578–1657), joka vuonna 1628 kuvasi oikein sydämen toiminnan, suuren ja pienen verenkierron. Vesalius tunsi sydämen rakenteen kuten eteiset, kammiot, läpät sekä sydäimestä lähtevät laskimot ja valtimot, mutta vasta Harvey onnistui näyttämään toteen toimivan kokonaisuuden. Koska Harveylla ei ollut mikroskooppia käytössään, hän ei tuntenut hiussuonia eli sitä, miten veri siirtyi valtimoista laskimoihin. Oletan La Mettrien olleen perillä näistä tutkimuksista. Niiden ja arkipäivän kokemusten perusteella oli helppo verrata ihmisruumista koneeseen. Esimerkiksi sopii sormien koukistajien toiminta, jota Nicolaas Tulp kuvaa Amsterdamin kirurgisen killan jäsenille Rembrandtin kuuluisassa maalauksessa *Tri Tulpin anatomian luento* vuodelta 1632. Vipu on yksinkertaisin kone ja sen avulla voidaan selittää lihasten aikaansaama liike ottaen huomioon niiden kiinnittymisen luihin ja luiden väliset nivelet.

### La Mettrie ei tuntenut soluteoriaa

Antoni van Leeuwenhoek rakensi 1600-luvun alussa yksilinsisiä ”mikroskooppia”. Hän näki, että veressä on punasoluja ja valkosoluja, spermassa siittiöitä, luurankolihas on poikkijuovainen, hermosyissä myeliinituppi, limakalvoilla värekarvoja, suussa mikrobeja ja niin edelleen. Hän ei ollut systemaatikko, vaan ennen kaikkea suurentavien optisten välineiden rakentaja. Silloiset laitteet olivat vaikeita käyttää. Tästä johtuen mikroskooppisen anatomian kehitys oli hidasta aina 1800-luvun alkuun, jolloin vasta kyettiin rakentamaan helpokäyttöisiä linssiyhdistelmistä kokoonpantuja mikroskooppia. Silloisten tutkimusten perusteella muotoiltiin soluteoria. Sen mukaan elimistö muodostuu soluista ja niiden tuotteista. Kesti kuitenkin vielä kymmeniä vuosia, ennen kuin Camillo Golgi (1844–1926) ja Santiago Roman y Cajal (1852–1934) osoittivat, että aivot muodostuvat soluista ja että hermosolut ovat pit-

kien syiden avulla yhteydessä toisiinsa.

Solu on pienin itsenäiseen elämään ja lisääntymiseen kykenevä yksikkö. Vaikka monisoluisen organismin solut ovatkin rakenteellisesti ja toiminnallisesti kehittyneet eri suuntiin, on solujen samankaltaisuus niille luonteenomaista. Sellaiset ominaisuudet kuin ärtyvyys ja ärsytyksen johtokyky, liikkuminen, lisääntyminen, varastointi ja erityisesti energian- ja aineenvaihdunta ja niihin liittyvä itsesäätelykyky ovat yhteisiä solujen ominaisuuksia. Myös solunsisäiset rakenneosat, soluorganellit, ovat kaikille soluille yhteisiä. La Mettrie ei voinut olla perillä ihmisruumiin mikroskooppisesta rakenteesta eikä soluteoriasta todetessaan, että ”ihmisruumiin on kello, mutta suunnaton, ja rakennettu niin juonikkaasti ja näppärästi, että jos sekunteja osoittava pyörä pysähtyy, minuutteja osoittava kääntyy ja kulkee kulkuaan [...]” (s. 72). Hän puhuu (s. 60–61) ”elimistyneiden kappaleten pienistä kuiduista ja osista, jotka liikkuvat itselleen ominaisen periaatteen takia”. Niiden toiminta ei riipu lainkaan hermoista tai verenkierrosta. Paloiksi leikkattujen osien liikeperiaate ei tuota säännöttömiä vaan hyvin säännöllisiä liikkeitä. Selityksenä hän pitää ihmiskoneen viereitä. Hän puhuu myös jousista, joiden anatomiaa ei ole vielä selvitetty (s. 63). Hän kysyy, tarvitaanko vielä jotakin todistamaan ihmisen olevan eläin tai kokoelma viereitä, jotka kaikki vetävät toisensa niin, ettei voi sanoa, mistä pisteestä ihmispyörää luonto on alkanut. On ymmärrettävää, että La Mettrie käyttää kellovertausta. Olihan kello tuolloin monimutkaisimpia ja tavallisimpia koneita. Hänen kuvaamansa ”vieterit” ja ”jouset” voidaan nyt selittää erilaistuneiden solujen ominaisuuksilla. Solut ja niistä muodostuvat kudokset toimivat elimistöstä irrotettuina, mikäli huolehditaan niiden säilyttämisessä käytetyn elatusnesteiden lämpötilasta, happi- ja vetyionipitoisuudesta ja solujen energiansaannista. Ne voivat jakautua, syöpäsolut räjätömästi. La Mettrien ”sielun jäänteitä” osoittavat esimerkit (s. 60–62) koskevat sileän ja poikkijuovaisen lihaksen supistumiskykyä *in vitro*. Kalkkunan päätön juoksu ilmentää ylemmän motoneuronikontrollin poistumista, josta esimerkkinä voidaan mainita myös aivohalvauksesta johtuva lihasjäykkyys. La Mettrien solubiologisten tietojen puuttuminen selittää myös hänen virheelliset käsityksensä siittiöistä (silloisine *homunculus*-oletuk-

sineen päivineen), hedelmöittämisestä ja sikiökehityksestä (s. 74–77).

### La Mettrie uskoi humoraalipatologiaan

Rudolf Virchow julkaisi kirjan *Cellular Pathologie* vuonna 1858. Siinä hän esitti teorian sairauksista solujen häiriönä. Teoria loi pohjan uudenaikaiselle patologialle ja syrjäytti ns. humoraalipatologian. Hippokrateen luoma humoraalipatologia (veri, keltainen sappi, musta sappi ja lima) oli elänyt läpi vuosituhansien. Virchow’n perusajatuksia voidaan edelleen pitää oikeina. Sairauden voi nähdä solun ohimeneväksi, mutta vähitellen pysyväksi rakenteen ja/tai toiminnan muutokseksi – reaktioksi sairautta aiheuttavalle solun sisäiselle ja/tai ulkoiselle tekijälle.

Solujen muuttuneesta rakenteesta ja toiminnasta seuraavat muutokset kudoksen, kudoksista muodostuvan elimen ja lopulta elimistä muodostuvan elimistön toiminnassa, jolloin kehittyvät sairauksien kliiniset oireet. Kliinisten oireiden ilmaantuessa sairaus on yleensä edennyt loppuvaiheeseen. Varsinkin alkuvaiheessa sairauksia on vaikea erottaa adaptiivisista tai vanhenemiseen liittyvistä muutoksista. Solut pystyvät lisäksi tietyissä rajoissa korjaamaan ja kompensoimaan sisäisten tai ulkoisten tekijöiden aiheuttamia muutoksia. La Mettrie uskoi vielä humoraalipatologiaan todetessaan, että ”melankolia, sappi, lima, veri jne. tekevät jokaisesta ihmisestä erilaisen ihmisen näiden ruumiinnesteiden luonnon, ylenpalttisuuden ja erilaisen yhdistymisen mukaan” (s. 27). Samassa hän selittää humoraalipatologialla dementiaa (”[s]airauksissa sielu joskus pimentyy, eikä näytä mitään merkkiä itsestään”) sekä ”hysterisyyden ja luulosairauden”. Hän uskoo edelleen, että ravinnolla ja ilmatolla on vaikutusta. Punaisen ja verisen lihan syöminen aiheuttaa verenhimoisuutta, jonka ”yksin kasvatus voi tehdä voimattomaksi” (s. 30). ”Yhden kansan henki on raskas ja typerä, toisen eläväinen, kevyt ja terävä-älyinen. Mistä tämä johtuu, ellei osittain kansan syömästä ravinnosta ja isien siemennesteestä.” (s. 33.) Myös raskaus voi aiheuttaa suunniltanoloa, vimmaa, turmeltuneita taipumuksia (s. 31). Nelijalkaisilla aivojen muoto ja kokoonpano ovat yleisesti ottaen lähes sama kuin ihmisellä. Eroista puhuesaan hän kiinnittää huomiota eläinten (ja

vähämielisten) aivojen ”huonoon lujuteen” ja aivokurkiaisien vaatimattomuuteen (s. 35). La Mettrie oli periaatteessa oikeassa: elimelliset sairaudet, esimerkiksi tulehdukseen liittyvä krooninen kipu tai stressiin liittyvä lisämunuaisen liikatoiminta, voivat aiheuttaa mielialamuu-toksia, kuten ahdistusta ja masennusta. Hänen mukaansa ”[e]rilaiset sielun tilat vastaavat siis aina ruumiin tiloja” (s. 34). ”[P]yrkimällä selvittämään”, hän esittää, ”sielu ikään kuin ruumiin elinten kautta, voidaan ainakin saavuttaa suurin mahdollinen todennäköisyys ihmisen luonosta” (s. 26).

Hänen esimerkkinsä ovat kuitenkin vailla tieteellisiä perusteita ja heijastelevat aikansa humoraalipatologisia käsityksiä. Hän puhuu aivokudoksen lujudesta, jolle ei voi antaa tieteellistä selitystä. Hän korostaa aivokurkiaisien merkitystä. Ihmisen aivokurkiaisien sisältämät hermo-syyt yhdistävät isoavohemisfäärejä toisiinsa. Niillä on merkitystä havaitsemisessa ja käden liikkeiden säätelyssä, muttei sellaista merkitystä (vähämielisyydestä), mihin La Mettrie viittaa.

## Solu on kuin onkin kone

Hänen täydellinen tietämättömyytensä soluopista ja -patologiasta ei kuitenkaan kaada hänen perusväitteitään: Ihminen on kone kuten eläimet. Tai voihan saman ilmaista kuin solu- ja molekyylibiologi Jacques Monod, ranskalainen nobelisti: solu on kuin onkin kone.

Monod toteaa vuonna 1970 ilmestyneessä kirjassaan *Le hasard et la nécessité*, että biosfäärissä tapahtuvat ilmiöt perustuvat samoihin lakeihin kuin elottoman luonnon ilmiöt. Jos sokea sattuma ja fysiikan lakien ankara välttämättömyys riittävät elottoman luonnon perusteiksi, ei muita perusteita tarvita elolliseen luonnon selittämiseen. Myös ihminen kuuluu biosfääriin. Siksi samat viimeiset selityspenusteet koskevat myös häntä. Kohtalon kirjaa kirjoitetaan sitä mukaa kuin se toteutuu, ei ennakolta. Monod myöntää, että on edelleen vaikea luoda mielikuvaa ensimmäisten solujen synnystä ja ihmisaivojen toiminnasta. Solun eräiden välttämättömien aineosien kuten aminohappojen ja DNA:n rakenneosien, nukleotidien synty voidaan demonstroida laboratoriossa maapallon varhaisvaiheita jäljittelevissä olosuhteissa. Lisäksi voidaan ymmärtää makromo-

lekyyliä jäljentyminen ja rakenteiden itsekoostuminen.

Mutta miten jäljentyvien molekyylien ja itsekoostuvien rakenteiden ympärille on rakentunut ympäristöstä solukalvon erottama solukoneisto? Se on vaikeasti selitettävissä. Tällä hetkellä ei ole tietoa siitä, minkälainen alkusolu (progenootti) olisi voinut olla ja miten siitä arkkibakteerit, eubakteerit ja eukaryootit ovat kehittyneet. Myöskään ei tiedetä, onko ensimmäisten solujen synnystä kyse ainutkertaisesta tapahtumasta maailmankaikkeudessa. Elämää esiintyy mitä moninaisimmissa olosuhteissa. Se ei kuitenkaan tarkoita, että sitä syntyisi missä tahansa.

## Aivojen monimutkaistuminen

Evoluution kuluessa aivot, erityisesti iso-aivot ovat huomattavasti monimutkaistuneet. Solujen ja erityisesti mahdollisten kontaktien määrä on käsittämättömän suuri. Voidaan olettaa, että niihin on tullut korkeammalla organisaatiotasolla uusia, emergenttejä ominaisuuksia eli kvantiteetti on muuttunut uudeksi kvaliteetiksi. Monod ryhmittelee keskushermoston tehtävät seuraavasti<sup>2</sup>:

1. neuromotoristen toimintojen hallintaa ja keskitettyä koordinaatiota etenkin tuntohermojen kautta tulevien viestien funktiona;
2. geneettisesti määräytyvien toimintaohjelmien laukaisemista erityisärsykkeiden funktiona;
3. tuntohermoverkostojen analysointi, suodattaminen ja integrointi niin, että ulkomaailmasta syntyy eläimen erityis-suorituksiin soveltuva kuva;
4. niiden tapahtumien rekisteröinti, joilla on merkitystä, ja ryhmittely luokiksi analogioidensa mukaan; luokkien assosiointi niiden alkioina olevien tapahtumien suhteiden mukaan; synnynnäisten ohjelmien rikastuttaminen, hienostaminen ja monistaminen liittämällä niihin nuo kokemukset;
5. kuvittelemista, so. ulkoisten tapahtumien ja eläimen omien toimintaohjelmien esittäminen ja simulointi.

Monodin mukaan vain neljännen ja viidennen kohdan tehtävät ovat kognitiivisia ja vain viidennen kohdan tehtävät saattavat luoda subjektiivisia kokemuksia. Hän tähdentää, että juuri simuloin-

toiminnan voimakas kehittyminen ja käyttö ovat ihmisaivojen ainoalaatuisia piirteitä. ”Se kumpuaa kognitiivisten toimintojen syvimmältä tasolta, siltä jolla kielen perusta piilee ja jota kieli epäilemättä voi ilmaista vain osittain. Tämän toiminta ei ole kuitenkaan ihmisen yksinoikeus”<sup>3</sup>.

On hämmäntävää, että La Mettrie tulee pohdinnoissaan kielen tärkeydestä samaan tulokseen. ”Mitä oli ihminen ennen sanojen keksimistä ja kielen tuntemista? Lajisensa eläin, jolla oli paljon vähemmän luonnollista vaistoa kuin muilla, joiden kuningas se ei silloin uskonut olevansa.” (s. 39.) ”Samoin kuin viulun kieli tai cembalon kosketin värähtelee ja tuottaa äänen, ovat äänisäteiden iskemät aivojen kielet kiihottuneet ilmaisemaan tai toistamaan niitä koskeneet sanat” (s. 40). La Mettrie saattaa tarkoittaa juuri kuvittelemista kysyessään ja vastatessaan heti perään näin: ”Olisiko tästä järjetöntä päätellä, että nämä ensimmäiset kuolevaiset olisivat yrittäneet [...] ilmaista uusia tuntemuksiaan mielikuvituksensa taloudesta riippuvaisilla liikkeillä, ja tämän johdosta sitten kullekin eläimelle ominaisilla vaistonvaraisilla äänillä; siis yllätyksensä, ilonsa, purkauksiensa tai tarpeidensa luonnollisella ilmaisulla? Sillä niiden, joiden luonto on antanut oivallisimman tuntemiskyvyn, on myös epäilemättä helpointa ilmaista se.” (s. 40.)

Kari Lagerspetz tarkastelee eliöiden syntyä ja kehittymistä informaatioteoreettisena kysymyksenä kirjassaan *Sattumasta säätelyyn* (1982). Lagerspetzin mukaan ”eliöt ovat ympäristöään ja itseään koskevan tiedon tallentumia”. Eliöt ovat ”informaatiotihentymä”<sup>4</sup>. Ympäristönsä kanssa jatkuvasti vuorovaikutuksissa olevien systeemien, kuten eliöiden kannalta ympäristön ominaisuuksien kuvautuminen niihin on välttämätöntä.

Lagerspetzin mukaan eliön tai muun avoimen systeemin kehitys on yhä parempaa ympäristön kuvautumista tähän systeemiin. Tiedot voivat tallentua geneettisinä koodeina, sopeutumisen tilapäisesti tai pysyvästi ympäristöön, oppimisen kautta saatuna muistina tai ihmisen kyseessä ollessa kulttuuripohjaisena tallennettuna tietona.

Aivot edustavat ruumiin eri alueita olemalla yhteydessä niihin suoraan sekä epäsuorasti ruumiin eri alueiden kautta ympäristöön, jonka kanssa elimistö on tekemisissä. Kaikki aistiminen, eri ruumiinalueilta tuleva informaatio, vaatii



tiedonkäsittelyä anatomisesti hajallaan olevilla aivokuoren alueilla. Alueet ovat toisiinsa yhteydessä hermosolusydien välityksellä. Aivot yhdistävät aistimuksiin oman tai geeneihin varastoituneen kokemuksen. Kohde voi tulla tajuntaan visuaalisena imagona, lausuttuina tai lausumattomina sanoina, hajuina, makui-  
na. ”Nykytietämyksen valossa aivoista ei näytä löytyvän mitään sellaista keskusjärjestelmää, tajunnan keskusta, joka kokoaisi aivokuorelle saapuvan aistimusten palapelin yhtenäiseksi mielteeksi yhdestä maailmasta”, toteaa Antti Revonsuo<sup>5</sup>.

Tämän informaatioteoreettisen näkemys-  
La Mettrie muotoilee seuraavasti: ”kun hyvin näkemistä varten muotoutuneet silmät ovat kerran ottaneet vastaan kohteiden kuvan, aivot eivät voi olla näkemättä kuvia ja niiden eroja: samoin, kun näiden erojen merkit on merkitty tai kaiverrettu aivoihin, sielu on välttämättä tutkinut niiden suhteita: ilman merkien löytämistä tai kielen keksimistä tällainen tutkimus oli sille mahdotonta” (s. 40–41). Hän jatkaa, että ”[j]uuri tämä hahmojen todellinen tai näennäinen samankaltaisuus on kaikkien totuuksien ja kaikkien tietojemme perustava pohja” (s. 41). Ja: ”Ajatustemme tarkoittamat sanat ja hahmot ovat liittyneet aivoissa yhteen niin, että on varsin harvinaista kuvitella asiaa ilman siihen yhdistettyä nimeä tai merkkiä. Käytän yhä sanaa kuvitella, koska uskon, että kaikki kuvitellaan, ja että sielun kaikki osat voidaan perustellusti palauttaa pelkkään ne kaikki muotoilevaan mielikuvitukseen.” (s. 42.) Toisin sanoen havainnot yhdistetään kokemukseen (”merkitty tai kaiverrettu aivoihin”) ja ”nimiin ja merkkeihin”.

### Onko itsetajunnan biologisen perustan ymmärtäminen mahdollista?

Antti Revonsuo kirjoittaa edelleen: ”Vain elämyksellisiä tajunnantiloja kokevat olot kykenevät jollakin tavoin aistimaan tai kokemaan oman olemassaolonsa. Vain tajuista olioista tuntuu joltakin olla olemassa. Yksilöinä olemme olemassa tuon psykologisen todellisuuden kautta: jokainen hetki elämässämme koostuu joukosta tajunnanilmiöitä, ja elämämme koostuu noiden tajunnanilmiöiden jatkumosta.”<sup>6</sup> Tämän todellisuuden on jollakin tavoin perustuttava aivojen toimintaan. Ongelmien ratkaisu voidaan jakaa kahteen osaan: 1. miten tuotamme aivoissa

elokuvan (*movie-in-the-brain*) ja 2. miten aistimme elokuvan omaksemme.<sup>7</sup>

Aivot tuottavat käsittämättömän määrän erilaisia tajunnantiloja. Kukin tajunnan tila (aistimus, ajatus tai tunne, havaitseminen, ajatteleminen) tapahtuu omalla alueellaan, jonka neuronit ovat yhteydessä toisiinsa. Muisti ja oppiminen merkitsevät muutosta näissä yhteyksissä, yhteyden heikkenevät tai voimistuvat. Nopeasti vaihtuvat tajunnan tilat muodostavat jatkumon – elokuvan.

Metaforisesti voidaan todeta, että itsetajunta syntyy elokuvassa, ei elokuvaa katsoessa. Mutta miten? Jäämme vastausta vaille. Monodin mukaan ”loogikko voisi varoittaa biologia, että tämän yritykset ymmärtää täydellisesti ihmisaivojen toimintaa ovat tuomitut umpikujiaan, koska mikään looginen systeemi ei pysty kuvaamaan kokonaisuudessaan omaa rakennettaan”. Hän jatkaa samassa, että ”eläimen tietoinen kokemus on ja epäilemättä tulee aina olemaankin meille tavoittamaton”.<sup>8</sup> Annetaan kuitenkin La Mettrien vielä puhua: ”Kuka sitä paitisi tietää, ettei ihmisen olemassaolon syy olisi hänen olemassaolossaan itsessään? Ehkä hänet on heitetty sattumalta erään pisteseen maan pinnalla, voimatta tietää miten ja miksi; mutta ainoastaan koska hänen pitää elää ja kuolla [...]. Älkäämme eksykö äärettömään, meitä ei ole tehty saamaan siitä aavistustakaan; meidän on ehdottoman mahdotonta palata asioiden alkuperään. Meidän levollisuudellemme on muuten yhdentekevää, onko aine ikuista vai onko se luotu, onko Jumalaa vai eikö ole. Mitä hulluutta onkaan kiduttaa itseään niin sen tähden, mitä on mahdoton tuntea, ja joka ei tekisi meitä onnellisemmiksi, vaikka pääsimmekin asian perille!” (s. 55.)

### Viitteet

1. Ks. *Solu- ja molekyylibiologia*, 11.
2. Monod 1970, 154–55.
3. Sama, 159.
4. Lagerspetz 1982, 272.
5. Ks. *Mieli ja aivot*, 308.
6. Sama, 297.
7. Ks. *The Hidden Mind*, 7.
8. Monod 1970, 151.

### Kirjallisuus

- The Hidden Mind -erikoisnumero, *Scientific American*, Vol. 12, No. 1, 2002.
- Lagerspetz, Kari, *Sattumasta säätelyyn*. WSOY, Helsinki 1982.
- Monod, Jacques, *Sattuma ja välttämättömyys* (Le hasard et la nécessité, 1970). Suom. Antto Leikola. WSOY, Helsinki 1988.
- Niemi, M., J. Virtanen ja E. Vuorio, *Solu- ja molekyylibiologia*, Weilin+Göös, Espoo 1994.
- Revonsuo, A., H. Lang ja O. Aaltonen (toim.), *Mieli ja aivot. Kognitiivinen neurotiede*. Turun yliopiston kirjakauppa, Turku 1996.
- Singer, Charles, *A Short History of Anatomy and Physiology from the Greeks to Harvey*. Dover, New York 1957.

Heini Hakosalo

# Ihmiskoneen implikaatiot

## – La Mettrie medikalisaation näkökulmasta



Julien Offray de La Mettrien tunnetuin luomus, ihmiskone, nähdään toisinaan pelkkänä metaforana. Käsittelen kiistellyä konetta tässä kuitenkin konkreettisemmässä muodossa, mallina tai ideaalityyppinä. Mallin keskeiset piirteet voi tiivistää seuraavasti: ihmiskone on elävä organismi. Se on myös jossain määrin yksilöllinen: La Mettrie korostaa usein, että koneissa on eroja, että luonto on varustanut eri ihmiset eri tavoin.<sup>1</sup> Hän sijoittaa ihmiskoneensa ”elämän suuren ketjun” huipulle. Sen paremmuus on kuitenkin suhteellista: vaikka ihminen on monissa suhteissa ylivoimainen eläimeen nähden, hän jää siitä jälkeen toisissa (esimerkiksi vaistotoiminnot ja itsesäilytys).<sup>2</sup>

La Mettrien mukaan ihmis- ja eläinkoneilla on sisäänrakennettu, aktiivinen ominaisuus, joka pitää ne liikkeellä. Tämä ominaisuus paikantuu *Ihmiskoneessa* lähinnä lihaksiin.<sup>3</sup> Mistä tämä ominaisuus on viime kädessä peräisin, sitä ei ole La Mettrien mukaan tarpeen (tai mahdollista) selittää.<sup>4</sup> Mitään ei-materiaalista ohjaavaa periaatetta ei myöskään ole lupa olettaa. Malli edustaa siis monistista materialismia, mutta, kuten kirjallisuudessaakin usein on todettu, ei mekanismeista ainakaan sanan tavanomaisessa merkityksessä.<sup>5</sup> Tarkastelen seuraavassa mallin implikaatioita, ja nimenomaan sen implikaatioita (lääketieteellisen) vallan näkökulmasta.

### Hallittava kone

Jos ihminen on lamettrieläinen kone, se merkitsee ensiksikin sitä, että hänet voidaan periaatteessa täysin tuntea ja ymmärtää. Tämä optimistinen usko tieteen rajattomiin mahdollisuuksiin liittyy La Mettrien valistusajattelun valtavirtaan ja

sen hallitsevaan metaforaan: järjen valo voidaan ja tulee ulottaa elämän – tässä tapauksessa ihmisluonnon – kaikille alueille. *Ihmiskoneessa* La Mettrie jatkaa työtä, jonka hän on aloittanut edellisessä teoksessaan *Histoire naturelle de l'âme* (1745): hän haluaa raivata tieltään ihmisen tieteellisen ymmärtämisen pahimman esteen, käsityksen kuolemattomasta, aineettomasta (ja siksi selittämättömästä) sielusta. Hengellistä sielua ei tarvitse olettaa ihmisen ymmärtämiseksi. Henkinen toiminta, joka palautuu aivoihin, voidaan ymmärtää anatomian ja fysiologian pohjalta. Anatomian ja fysiologian perusteella käsittämätön tarkoittaa tieteen näkökulmasta merkityksetöntä.<sup>6</sup>

La Mettrie rakentaa käsitteellisiä edellytyksiä ihmisluonnon pimeiden sukukoiden valaisemiseksi myös kaatamalla raja-rajat ihmisen ja koneiden, samoin kuin ihmisen ja eläinten välillä.<sup>7</sup> Jos uskotaan, ettei ihmisen ja koneen välillä ole merkittävää laadullista eroa, koneet voivat kertoa meille ihmisestä. La Mettrie ei ollut tässä uskossaan yksin. Juhlittu insinööri Jacques de Vaucanson (1709–1782) ei rakentanut kuuluisaa mekaanista huilunsoittajaansa (1737) vain huvittamaan yleisöä ja kartuttamaan omaisuuttaan, vaan myös siinä toivossa että ihmisen tavoin käyttäytyvä kone auttaisi ymmärtämään ihmisen toimintaa.<sup>8</sup> Sama pätee ihmisen ja eläimen suhteeseen: ellei ihmistä erota eläimestä mikään olennainen kvaliteetti, kuten La Mettrie korostaa, ihmisen rakennetta ja käyttäytymistä voidaan perustellusti tutkia vertaamalla niitä eläinten vastaaviin. Tällaisiin tutkimuksiin viitataan *Ihmiskoneessa* useaan otteeseen.<sup>9</sup>

Michel Foucault on korostanut, että valistukselle niin keskeisellä kaikinkeväällä katseen ihanteella on kääntöpuo-

lensa: näkyväksi tekeminen on samalla hallittavaksi tekemistä. Mitä paremmin ihminen tunnetaan, sitä tehokkaammin häntä voidaan hallita. Ihmiskone-mallin toinen keskeinen implikaatio onkin ihmisen suurempi hallittavuus. La Mettrie oli omakohtaista kokemusta ”kurinpidollisista instituutioista”, instituutioista joiden keskeisenä tavoitteena Foucault’n mukaan on tehostaa ihmiskoneen toimintaa mitaamalla, osittamalla ja harjoittamalla ruumista, ihanteena sen toiminnan konemainen tarkkuus.

La Mettrie toimi sotilaslääkärinä sekä taistelulentäjänä että sotilassairaalassa vuosina 1742–46. Hän kirjoitti *L’histoire naturelle de l’âme* -teoksen sotaretkellä sairastetun kuumeen jälkeen.<sup>10</sup> Vuodesta 1748 kuolemaansa 1751 saakka hän asui Preussissa ja nautti Fredrik II:n suojelusta. Preussin armeijassa uusi tehokkuusajattelu ja konemainen äksiisi oli kehitetty äärimmilleen. Fredrik oli La Mettrieelle valistuneen yksinvaltiaan ihannehahmo<sup>11</sup>. Tämä viittaa siihen, ettei La Mettrie nähty ristiriitaa filosofisten tavoitteidensa ja tehostetun kurinpidollisen vallan välillä, vaikkei hän itse suunnitellutkaan konkreettisia menetelmiä ihmiskoneen tehokkaammaksi hallitsemiseksi – lukuun ottamatta eräitä viittauksia ihmisen muokkaamiseen eräänlaisen lääketieteeseen perustuvan ”psykofyysisen insinööritaidon” avulla<sup>12</sup>.

Nykykielessä käsitteeseen ’kone’ liittyy ajatus standardoinnista ja yhdenmukaisuudesta. La Mettrien ihmiskoneilla on kuitenkin yksilölliset eronsa. Yksilöiden ajattelu, toiminta ja myös ihmisten välinen epätasa-arvo perustuvat pitkälti näihin luonnollisiin (usein perinnöllisiin) eroihin.<sup>13</sup> Kolmas La Mettrien mallin implikaatio onkin sen sisään kirjoitettu elitismi tai luonnollinen epätasa-arvo. Koska epätasa-arvolla on perustansa luonnossa, sitä vastaan on turha taistella. Kuten Vartanian asian ilmaisee: ”La Mettrieelle luonto ei ole mikään tasa-arvodemokraatti.”<sup>14</sup> Luonnontutkija tai filosofi on mitä on, koska hänellä on siihen parhaat edellytykset. Mikään koulutus ei tee ajatteluun huonosti varustetusta yksilöstä syvällistä ajattelijaa.

Myös La Mettrietä hieman nuoremmat, suuren ensyklopedian ympärille ryhmittyneet valistusfilosofit olivat elitistejä, mutta he eivät La Mettrien tavoin katsooneet asemansa nousevan niinkään luonnon suotuisasta oikusta kuin teoista ja valinnoista. 1700-luvun lopun

luonnontutkijat kuuluivat valtaosin uuteen, porvarilliseen eliittiin. Uusi eliitti edusti uudenlaisia hyveitä. Sen omakuvaa leimasi ajatus rationaalisuudesta yhdistyneenä itsekuriin, itsehillintään, velvollisuudentuntoon ja yleisen hyvän edistämiseen.<sup>15</sup>

”Keitä olivat valistumattomat?” Lorraine Daston kysyy. ”Ne olivat niitä, joiden itsekurin puute vaati, valistuneiden mukaan, soveltamaan heihin ulkoista kuria”.<sup>16</sup> Sekä La Mettrien julkinen kuva – aikalaiset pitivät häntä nautinnonhaluisena ja hillittömänä – että hänen seksuaalisen nautinnon merkitystä korostavat kirjoituksensa sotivat näitä 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun uusstoalaisia ihanteita vastaan. Tässä saattaa olla yksi syy siihen, että valistusfilosofit torjuivat hänet niin yksimielisen rajusti pitkälle menevästä filosofisesta sukulaisuudesta huolimatta.

### Lääkäri ihmiskoneen asiantuntijana

Koska ihmiskone on puhtaasti luonnonolento, sen ymmärtäminen on ensisijaisesti ihmiseen erikoistuneiden luonnontutkijoiden asia. La Mettrien biologinen determinismi pienentää ihmisen henkilökohtaisen vastuun aluetta ja korostaa siten asiantuntijoiden roolia. Ihmisluonnon asiantuntija ylitse muiden on lääkäri. Lääkärillä on La Mettrien kirjoituksissa monta roolia. Ensiksikin lääkäri on koneenkorjaaja. Ihmiskone on herkkä apparaatti, joka menee helposti epäkuuntoon.

Vaikka La Mettrien fysiologia on vahvasti vitalistista, tapa jolla hän *Ihmiskoneessa* puhuu tautien syistä tai parantamisesta liittyy hänet pikemminkin perinteiseen humoraalipatologiaan ja uudempaan mekanistiseen ajatteluun kuin vitalismiin. Mekanistisen selitystavan eräs ilmeinen etu oli siinä, että se lievensi lääkärin voimattomuuden tunnetta sairauksien edessä. Sen sijaan että lääkäri olisi joutunut ottamaan huomioon jumalan tahdon, saatanan juonet tai tähtien liikkeet kuten keskiajalla hän saattoi nyt keskittyä etsimään syytä materiaalisesta ihmisruumiista itsestään. ”Mekaaninen malli”, Roy Porter kirjoittaa, ”lupasi vahvistaa lääketieteen ainutlaatuista auktoriteettia ruumiin ja rikkoutumisten selittäjänä”.<sup>17</sup>

Lääkäri on myös ihmismielen ja ihmimillisen toiminnan paras asiantunti-

ja. Viime kädessä lääkäriellä on käsissään yksilöllisen ja yhteisöllisen onnen avaimet, koska La Mettrien mukaan ihmisen korkein tavoite on onnellisuus tässä maailmassa ja koska oikea käsitys onnesta perustuu tietoon ihmisestä psykofyysisenä olentona.<sup>18</sup> Lääkäri, joka kaikkein selvimmin näkee yksilön rajoitukset ja taipumukset, voi neuvoa yksilöä myös eettisissä kysymyksissä<sup>19</sup>. Monien aikalaistensa tavoin La Mettrie uskoi fysiologian mahdollisuuksiin: hän uskoi että harjaantunut lääkäri kykenee arvioimaan ihmisen henkilökohtaiset ominaisuudet tämän ulkoisista piirteistä.

Hän hahmottelee lääkärielle myös yhteiskunnallisia asiantuntijatehtäviä. Lääkärillä on parhaat edellytykset päättää esimerkiksi rikollisten kohtelusta. (On selvää, ettei La Mettrien *Ihmiskoneessa* hahmottelema lääkäri ole 1840-luvun ranskalainen keskivertolääkäri vaan ideaalityyppi, luonnontutkimuksesta, filosofista ja yhteiskunnallisista uudistuksista kiinnostunut empiirikko, joka on vapaa uskonnollisten ennakkokäsitysten painolastista.)

Paitsi papit ja tuomarit, La Mettrie näyttää olevan valmis korvaamaan lääkäreillä myös filosofit. Hänellä ei ole filosofeista juuri mitään hyvää sanottavaa. Vastakohta-asetelma empiirisen, varmaan tietoon perustavan lääkärin ja joultasta spekulatiota harrastavan filosofin välillä on jyrkkä.<sup>20</sup> La Mettrien viimeisessä teoksessa (*Discours préliminaire*, 1750) filosofi nousee kuitenkin lääkärin rinnalle viisauden ja hyveen ruumiillistumaksi. Wellmanin mukaan muutos johtuu ennen kaikkea siitä, että valistusfilosofia ehti näiden kahden teoksen kirjoittamisen välisenä aikana vakiinnuttaa asemansa ja tuottaa empiirisesti ja utilitaristisesti asennoituvia filosofeja, joihin La Mettrie saattoi samastua.<sup>21</sup>

### La Mettrie ja medikalisaatio?

Filosofisesta kirjallisuudesta lienee vaikea löytää toista yhtä suorasaanaista lääkärin asiantuntemuksen ylistystä kuin La Mettrien *Ihmiskoneeseen* sisältyy. Ylistys ei myöskään ole pelkkää satunnaisista omakehua, vaan se kytkeytyy tiiviisti La Mettrien teoreettisiin pääargumentteihin. Voitaisiinko La Mettrien teosta siis tarkastella kappaleena medikalisaation historiaa?

Katherine Wellman torjuu teokses-

saan *Medicine, Philosophy and Enlightenment* (1992) jyrkästi tällaisen mahdollisuuden: ”Sellaiset historioitsijat kuin Michel Foucault ovat tehneet medikalisaatiosta modernin [maailman] konnan, pakkotoimenpiteen, jolla lääkärikunta pakotti muut, vähemmän vaikutusvaltaiset parantajat hyväksymään auktoriteettinsa. Riippumatta siitä voidaanko syytöksiä tukea empiirisesti, tämä paholaismainen intentio ei täsmää senlaatuiseen roolin kanssa jota La Mettrie hahmoteli uudistusmieliselle lääkärielle tai kirurgille. Itse asiassa La Mettrie puhui kansan terveyden puolesta, tai sen puolesta että kansa saa päättää omasta terveydestään kaikkia lääketieteellisiä auktoriteetteja vastaan.”<sup>22</sup>

Wellmanin katkelmaa lukiessa kannattaa ensinnäkin muistaa, että lääketiede on vain yksi juonne Foucault’n erityyksessä ”biovallan” otsikon alla analysoida modernille yhteiskunnalle ominaisia valankäytön muotoja. Toisekseen medikalisaatiolla laajamittaisena yhteiskunnallisena ja historiallisena ilmiönä on hyvin vähän tekemistä yksittäisten lääkärin tai tutkijoiden intentioiden kanssa. Yksittäistä tekstiä tai toimenpidettä voidaan hyvin tarkastella medikalisaation näkökulmasta, vaikkei sen laatijalla olisi ollut henkilökohtaisen vallanhalun siivittämiä ”paholaismaisia intentioita”. Kolmanneksi se, että La Mettrie satunnaisesti puhui kansanterveyden puolesta (marginaalista) tai oli ajoittain valmis kyseenalaistamaan lääketieteellisten auktoriteettien toimet, ei tarkoita sitä, etteivätkö hänen ajatuksensa voisi heijastaa – uskollisestikin – laajempia medikalisaatiopyrkimyksiä. Laajoihin kansankerroksiin kohdistuvat toimenpiteet ovat olennainen osa sekä medikalisaation että laajemmassa mielessä foucault’laisen biovallan kenttää. Medikalisaation ainoa tai ensisijainen tavoite ei suinkaan ole ollut lääketieteellisen vallan kasvattaminen, vaan sen jokaiselle askeleelle on löydettävissä myös tieteellisiä ja humanitaarisia tavoitteita ja perusteita.

Vaikka ajatus La Mettriestä medikalisoitumisen edustavana varhaisena esimerkkinä on epäilemättä La Mettrie-tutkimuksen (siis myös Wellmanin) näkökulmasta yksipuolinen, hänen ajattelussaan on piirteitä jotka tekevät mahdolliseksi ja kiinnostavaksi tarkastella sitä medikalisaation historian näkökulmasta. Näitä ovat ajatus ihmisestä kokonaan tunnettavana ja hallittavana ko-

neistona, biologinen determinismi (ihmisen kohtalo selittyy pitkälti hänen biologisista ominaisuuksistaan), tapa samastaa onnellisuus ja hyvä elämä terveyteen (erityisesti teoksessa *Discours sur le bonheur*) sekä suositus eettisten ja yhteiskunnallisten valintojen keskittämisestä asiantuntijoiden (lääkärien tai lääkäri-filosofien) käsiin.

## Viitteet

1. Nämä ovat ne kaksi piirrettä, joita on vaikein sovittaa yhteen sen kanssa, miten ’kone’-käsitettä nykyisin (arkikielessä) käytetään, ja jotka ovat siksi antaneet aihetta suurimpiin väärintulkintoihin.
2. La Mettrie 2003, 47–48.
3. *Ibid.*, 60–63.
4. *Ibid.*, 71.
5. Staum 1980, 70; Wellman 1992, 190 & 211. Ks. myös Timo Kaitaron kirjoitus tässä lehdessä.
6. Wellman 1992, 163 & 179.
7. La Mettrie 2003, 36–39, 48–51 & 78.
8. Kassler 1984, 83.
9. La Mettrie 2003, 34–35.
10. Frederick 5–6 & 8.
11. Wellman 1992, 247.
12. Vartanian 1999, 70.
13. La Mettrie 2003, 43–44.
14. Vartanian 1999, 67.
15. Daston 1999, 501; Outram 1989, 50, 68 & 158.
16. Daston 1999, 502.
17. Porter 1995, 376.
18. Vartanian 1999, 74–75.
19. Wellman 1992, 194.
20. La Mettrie 2003, 25–26, 54, 65 & 80.
21. Wellman 1992, 251.
22. *Ibid.*, 2.

## Kirjallisuus

- Daston, Lorraine, Afterword, *The Ethos of Enlightenment*. Teoksessa William Clark, Jan Golinski & Simon Schaffer (toim.), *The Sciences in Enlightened Europe*. University of Chicago Press, Chicago & London 1999, 495–504.
- Frederick the Great, Frederick the Great’s Eulogy on Julien Offray de la Mettrie (Éloge de M. La Mettrie, 1751). Teoksessa Julien Offray de la Mettrie, *Man a Machine*. Open Court, La Salle 1988, 3–9.
- Kassler, Jamie C., Man – a Musical Instrument: Models of the Brain and Mental Functioning Before the Computer, *History of Science* 22, 1984, 59–92.
- La Mettrie, Julien Offray de, *Ihmiskone* (L’homme machine, 1747). Suom. Tapani Kilpeläinen. 23<sup>o</sup>45, Tampere 2003.
- Outram, Dorinda, *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture*. Yale University Press, New Haven 1989.
- Porter, Roy, *The Eighteenth Century*. Teoksessa Lawrence I. Conrad et al., *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*. Cambridge University Press, Cambridge

- 1995, 371–76.
- Staum, Martin S., *Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*. Princeton University Press, Princeton 1980.
- Vartanian, Aram, *Science and Humanism in the Enlightenment*. Rockwood Press, Charlottesville 1999.
- Wellman, Kathleen, *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*. Duke University Press, Durham 1992.



# Olli Tammilehto **Ei demokratiaa**

**T**eorია on hauskaa. Niin myös kirjainoppineisuus. Siis niille, jotka ovat lapsena tuolla tavoin kie-roon kasvaneita. Olin yksi heistä. Tein graduni ”Markovin uusiutumispromesseista”. Professori sanoi nähneensä huonompia liseniaattitöitä ja toivoi, että jatkan. Edessäni oli loistava matematikaikon ura, joka olisi huipentunut siihen, että joku nuori teoretikonalku olisi tehnyt gradunsa ”Tammilehdon kalkkeutumispromesseista”.

Mutta maailma huusi: ihmisiä tylsistettiin, näännytettiin, myrkytettiin, orjuutettiin, kidutettiin ja tapettiin – muun muassa niillä välineillä, joita puhtaan teorian kehittäjät hyväuskoi-suuttaan antoivat vallanpitäjille. Niinpä petin professorin toiveet ja ryhdyin etsimään tapoja toimia tutkijana ja teorialihmisenä niin, että toimintani hyvässä lykyssä jopa edistäisi (vät) maa-

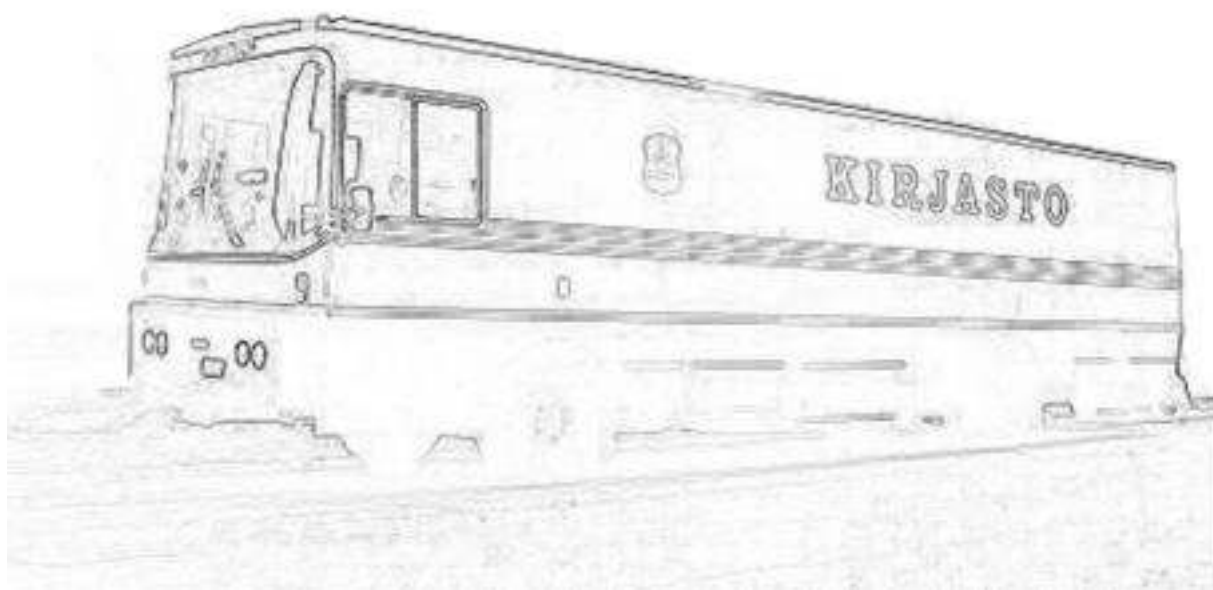
ilman yhteiskunnan parantamista. Vähitellen päädyin yhteiskunnallisten liikkeiden piiriin, ja minusta tuli yhteiskunnallisen muutoksen ja liikkeiden perspektiivistä asioita tarkasteleva tutkija. Ekofilosofian pioneerilta Sigmund Kvaløyltä opin, että olin ”superamatööri”. Meksikolaisten radikaaliliikkeiden piirissä vaikuttava yhteiskuntatieteilijä Gustavo Esteva kertoi, että olin mahdollisesti hänen laillaan ”de-professionalized intellectual”, ammatista luopunut intellektuelli.

Tämä oli minusta hyvin luonnollinen ratkaisu, eikä minua ole sen takia ainakaan toistaiseksi uhannut ystävien menetys, nälkäkuolema, vankila, teloituskomppania tai jokin muu kauheus. Siksi minua usein ihmetyttää, miksi useimmat eivät päädy samaan ratkaisuun, vaikka he olisivat minua etevämpiä ja eettisesti korkeatasoisempia teo-

riaihmiä. Sen sijaan he usein harjoittavat tutkimusta ja muita intellektuaalisia pyrintöjä yhdentekevästä aiheesta tai jopa sellaisista, jotka hyödyttävät vallanpitäjiä ja jarruttavat muutosta.

Minun ymmärtämättömyyteni lisäksi tälle on varmasti useita muita selityksiä. Yksi on pureskelematta nieltä oletus yhteiskuntamme demokraattisuudesta. Oletus passivoi kahdella tavalla. Toisaalta kynnököt ajattelevat, että maailman hulluus johtuu siitä, mitä ihmiset suoraan tai välillisesti haluavat, ja demokratiassa heidän halunsa toteutuvat. Ihmiset, tuo typerä massa, saavat mitä ansaitsevat, ja kynnökko voi vetäytyä viisaustieteen harrastuksen jaloihin iloihin ja palvelu siinä sivussa silloin tällöin eliittien valtapyyteitä, mikä ei ole suuri synti tässä tilanteessa.

Toisaalta taas optimistit ajattelevat,



että koska ihmiset yleisesti ottaen ovat kunnollisia ja koska elämme demokratiassa, hyvä voittaa pahan ikään kuin automaattisesti, joten he **voivat** vetäytyä syrjään jne.

**D**emokratiamyytti romahtaa kuitenkin heti, kun vapaudumme vallitsevien diskurssien luomasta mielikuvasta, jossa talous on varsinaisen yhteiskunnan ulkopuolinen, sille vaurautta tuottava kone. Kun vaihdamme näkökulmaa ja huomaamme elävämme – niin kauan kuin ”elinkeinoelämä” ei meitä tapa – tyranniassa. Olen argumentoinut tätä enemmän nettisivuillani [www.tammilehto.info](http://www.tammilehto.info) sekä kirjoissani *Maailman tilan kootut selitykset* ja *Yhden taalan kysymys*.

Vihreän puolueuudostuksen historia on antanut minulle ja monille muille käytännön opetusta siitä, miten suomalainen ”demokratia” toimii käytännössä. Osmo Soininvaara suostutteli 80-luvun alussa vastahakoisia Kojjärvi- ynnä muita aktivisteja lähtemään mukaan vihreän *de facto*-puolueen perustamiseen. Yksi hänen tärkeimpiä perustelujaan puolueen tarpeellisuudesta oli se, että näin säästettäisiin (ratkaisevalla tavalla??) aktivistien energiaa, kun ei aina tarvitsisi varta vasten organisoida liikkeitä erilaisten hyvien asioiden puolesta. Eduskunnassa ja muissa elimissä olisi jo valmiina liikkeiden äänitorvia. Harva aktivisti (tuolloin) lämpeni tuolloin Soininvaaran puoluepropagandalle, mutta Kojjärvässä kirkastettu puolue saatiin kuin saatiinkin perustettua – pääasiassa muiden kuin aktivistien voimin.

Siitä, miten Soininvaaran perustelun sisältämä lupaus on lunastettu, kertoo seuraava tapaus. Eräässä maalaiskunnassa kunnanhallitus päätti lakkauttaa kirjastoauton, vaikka hyvässä kunnossa olevan auton ylläpito oli kunnalle halpaa, auto oli hyvin suosituttu ja se oli useimmissa kylissä ainoa kunnan tarjoama palvelu. Ehdotuksen teki vihreä kunnanhallituksen jäsen, vaikka yksi tärkeä käyttäjäryhmä oli

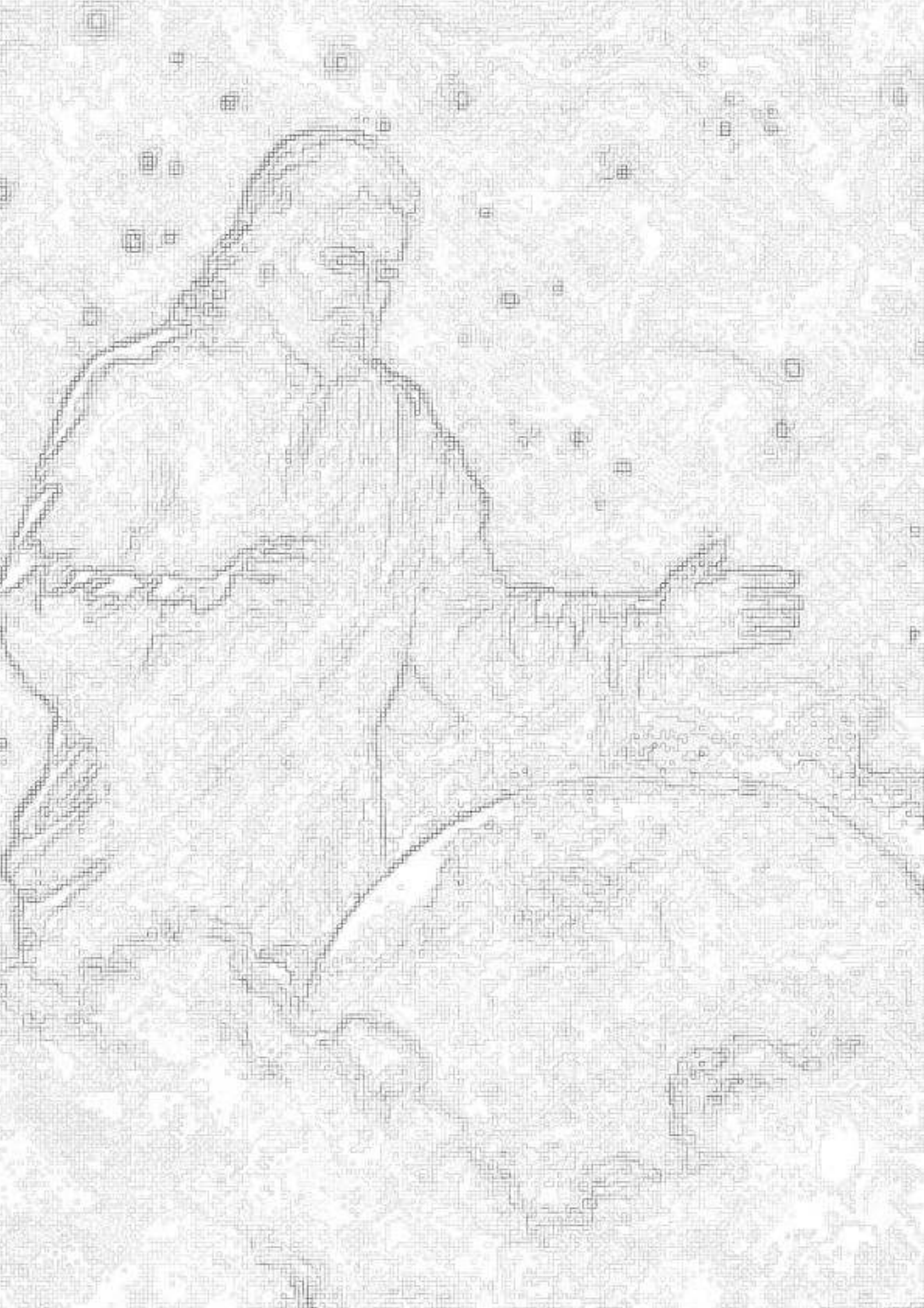
vihreän arvomaailman omaavat autottomat ja autoiluun rajoittava kuntalaiset. Kun keskustelin tapauksesta vihreiden äänestäjän kanssa, hän ensin kauhistui bussin lakkauttami(se)sta(.). Mutta kuultuaan, että ehdotuksen oli tehnyt vihreä edustaja, hän totesi, että täytyyhän sitä jostakin säästää.

Soitin tälle Vihreän liiton edustajana valtuustoon ja hallitukseen valitulle entiselle taistolaiselle. Hän kertoi ensi töikseen, ettei hän ole poliitikko vaan kantaa vain vastuuta kunnan taloudesta. Hän toisti myös kuluneet fraasit puolueiden välisten ideologisten erojen häviämisestä ja luonnonilmiön kaltaisesta globalisaatiosta. Suomen ja maailman ekologisella yhteiskuntamuutoksella markkinoidun puolueen edustaja kertoi, ettei hän ole muuttamassa maailmaa eikä ole mikään anarkisti tai radikaali.

Niinpä kuntalaiset joutuivat tekemään sen, minkä Soininvaaran mukaan piti olla menneisyyttä vihreiden osittaisvallassa: käynnistämään ruohonjuuritason liikkeen. Parissa viikossa kunnan 5000 asukkaasta yli 1600 allekirjoitti kansalaisadressin. Lopulta valtuusto päätti ylivoimaisella äänen enemmistöllä säilyttää kirjastoauton.

Mutta eivätkö tämän ja muiden vastaavanlaisten liikkeiden voitot juuri osoita, että demokratia toimii Suomessa? Olennaista on, että liikkeen voitto ei osoita mitään suomalaisten instituutioiden demokraattisuudesta. Enemmän se kielii tärkeästä yleismaailmallisesta ja ylihistoriallisesta ilmiöstä: olkoon instituutiot kuinka epädemokraattisia tahansa, vallattomat ihmiset voivat yhteistoiminnallaan saada tahtonsa toteutumaan ainakin tilapäisesti. Sillä myös tyrannit ovat riippuvaisia alamaistaan. Tämän tajusi esimerkiksi huipulta huipulle pomppivan filosofian historian unohtama Étienne de La Boétie jo 1550-luvulla. Teoksessaan *Vapaaehtoisesta orjuudesta* (De la servitude volontaire) hän kirjoittaa: ”En pyydä, että käytte käsiksi tyranniin ja kaadatte

hänet, vaan yksinkertaisesti, että ette enää tue häntä. Silloin voitte katsoa, kun hän kaatuu omasta painostaan ja murskautuu kappaleiksi kuin kolossi, jonka jalusta on vedetty pois.”



# Johtaako naturalismi skeptismiin?<sup>1</sup>

**On tavallista ajatella, että tiede lisää tietoa maailmasta. Esimerkiksi evoluutioteoria on lisännyt valtavasti ymmärrystämme erilaisten olioiden kehitymisestä ja sitä ohjaavista luonnollisista mekanismeista. Amerikkalaisfilosofi Alvin Plantinga (1932–) väittää kuitenkin, että naturalistinen maailmankuva johtaa kaikenkattavaan skeptismiin. Evoluutioteoriasta nimittäin seuraa, ettemme enää voi luottaa järkemme luotettavuuteen. Jos kognitiiviset kykymme ovat kehittyneet evoluutioteorian mukaisesti, niin silloin niiden tarkoitus on auttaa selviytymistämme eikä tuottaa tosia uskomuksia. Plantingan mukaan kognitiivisten kykyjemme luotettavuus ei olekaan mahdollista ilman hyvänthahtoisen ja kaikkivoivan Jumalan olemassaoloa.**

Tämän artikkelin tarkoitus on selventää ja tarkastella kriittisesti Plantingan argumenttia siitä, että naturalistilla ei ole perusteita uskoa kognitiivisten kykyjensä luotettavuuteen. Etenen muotoilemalla ensin Plantingan argumentin, ja sen jälkeen tutkin kirjallisuudessa esitettyjä vasta-argumentteja. Argumentissaan naturalismia vastaan Plantinga olettaa, että tieto vaatii tuekseen uskon järjen luotettavuuteen. Jos emme usko järkemme luotettavuuteen, niin menetämme samalla perusteen pitää yhtäkään uskomustamme totena. Tällä modernilla keskustelulla naturalistien ja teistien välillä on suuria yhtäläisyyksiä 1600-luvulla käytyyn keskusteluun. Tuolloin René Descartes väitti, että totuuden voi taata vain hyvänthahtoisen Jumalan olemassaolo. Tavallaan Plantinga onkin vain lämmittänyt uudelleen tuon vanhan keskustelun lisäten siihen 2000-luvun mausteita, kuten evoluutioteorian.

## Evoluutioargumentti

Plantingan keskeinen väite ja myös koko *evoluutioargumentin* ydin on, että jos uskomme evoluutioteoriaan ja naturalismiin, niin kognitiivisten kykyjemme luotettavuus ei ole todennäköistä. ”Kognitiivisilla kyvyillä” tarkoitetaan yksinkertaisesti kaikkia tiedonhankintamenetelmiämme kuten päättelyä, näkökykyä ja muistia. Plantingan mukaan kognitiivisten kykyjen luotettavuutta ei voida perustella naturalistisesti. Jos olemme kehittyneet evoluutioteorian mukaisesti, niin kognitiivisten kykyjemme tarkoitus on tosien uskomusten tuottamisen sijaan auttaa meitä selviytymään.

Plantinga myöntää, että naturalismia on vaikea mää-

ritellä tarkasti. Kuitenkin evoluutioargumentin kannalta keskeistä on naturalismiin sisältyvä väite, ettei ole olemassa Jumalaa tai muita hänen kaltaisiaan olioita. Naturalismin mukaan ihmisen alkuperä, hänen toiveensa, pelkonsa, päämääränsä ja uskomuksensa ovat viime kädessä vain seurausta atomien satunnaisesta järjestyksestä.<sup>2</sup> Ei ole olemassa mitään tämän materiaalisen maailman ulkopuolelta määrittävää asioiden järjestystä. Evoluutioteorian mukaan ihminen on kehittynyt luonnonvalinnan ja satunnaisten geneettisten mutaation kautta. Myös aivomme ja kognitiiviset kykymme ovat kehittyneet päämääränään selviytyminen. Hermostojärjestelmämme keskus eli aivot on mahdollistanut menestymisemme ruoanhankinnassa, lisääntymisessä, vihollisilta pakenemisessa ja niitä vastaan taistelemisessa. Luonnonvalinnan kannalta tärkeää on ollut adaptiivinen käyttäytyminen, minkä vuoksi kognitiiviset mekanismit ovat kehittyneet auttaakseen selviytymistämme. Evoluutioteorian ollessa tosi on siis epätodennäköistä, että kognitiiviset kykymme olisivat kehittyneet tuottaakseen tosia uskomuksia. Selviytymisellämme ja uskomustemme totuudella ei ole välttämättä mitään yhteyttä toisiinsa.<sup>3</sup>

## Todet uskomukset ja adaptiivinen käyttäytyminen

Plantingaa vastaan voidaan tietenkin väittää, että adaptiivinen eli selviytymistämme ja ympäristöön sopeutumistamme hyödyttävä käyttäytyminen johtaa mitä todennäköisimmin kognitiivisten kykyjemme luotettavuuteen. Olion selviytyminen hankaloituisi suuresti, jos se muodostaisi säännönmukaisesti epätosia uskomuksia ympäristöstään, omista tarpeistaan ja keinoistaan toteuttaa päämääriään. Plantingan mukaan on kuitenkin epätodennäköistä, että adaptiivisesta käyttäytymisestä seuraisi kognitiivisten kykyjemme luotettavuus. Perustellakseen väitettään hän pyytää meitä kuvittelemaan joukon ihmisiä muistuttavia olioita, jotka asustavat maapallon kaltaisella planeetalla. Näillä oliolla on kognitiivisia kykyjä, he muodostavat ja muuttavat uskomuksia, tekevät päätelmiä ja ovat kehittyneet evoluutioteorian mukaisen luonnonvalinnan kautta. Mikä on todennäköisyys sille, että heidän kognitiiviset mekanisminsa ovat luotettavia? Plantingan mukaan kyseinen todennäköisyys on vähäinen. Väitteensä tueksi hän kuvaa neljää eri mahdollisuutta siitä, millaiseksi muodostuu tuon kuvitellun väestön uskomusten ja käyttäytymisen välinen suhde.<sup>4</sup>

Ensimmäinen mahdollisuus on, että uskomus ei osallistu mitenkään siihen kausaaliseen ketjuun, joka johtaa käyttäytymiseen. Kuvitteellisen yhteisön jäsenten ruumiiden liikkeet ja käyttäytyminen johtuvat hermoimpulsseista, joiden laukaisijoina ovat olleet esimerkiksi aistien välityksellä koetut ärsykkeet. Yhteisön evoluution kannalta heidän uskomuksensa ja niiden totuusarvot ovat täysin merkityksettömiä, koska niillä ei ole mitään kausaalista roolia adaptiivisessa käyttäytymisessä. Tämänlaisen evolutiivisen historian omaavien olioiden kohdalla on erittäin epätodennäköistä, että heidän kognitiiviset mekanisminsa olisivat luotettavia.<sup>5</sup>

Toisen mahdollisuuden mukaan uskomukset vaikuttavat kausaalisesti käyttäytymiseen. Kuitenkaan uskomusten sisällöillä ei ole merkitystä, vaan niiden neurofysiologisilla ominaisuuksilla. Tätä voidaan havainnollistaa seuraavalla



esimerkillä: Lausun runoa niin äänekkäästi, että lasi hajoaa. Ääntämilläni äänillä on semanttinen merkityksensä, mutta merkityksillä ei ole kausaalista osuutta lasin hajoamiseen. Samoin kuvitteellisen yhteisön jäsenten uskomukset ovat kausaalisesti tehokkaita, mutta tällä ei ole mitään tekemistä uskomusten sisältöjen kanssa. Totuus on uskomusten semanttinen ominaisuus, jolla ei kuitenkaan ole osuutta adaptiivisessa käyttäytymisessä. Tämänkin ajatuskokeen mukaan on erittäin epätodennäköistä, että kognitiiviset kyvyt olisivat

**»Naturalismiin uskominen johtaa siis naturalismin epäilyyn, mutta tästä ei vielä seuraa, etteikö naturalismi voisi olla tosi. Naturalismi voi olla tosi, mutta evoluutioargumentin perusteella näyttää siltä, että naturalismin hyväksyminen johtaa kaikenkattavaan skeptismiin. Tällöin on irrationaalista uskoa naturalismiin, koska evolutioargumentti kumoo kaikki perusteet uskoa, että naturalismi on tosi. Skeptismin vaihtoehtona Plantinga tarjoaa teismiä: jos uskomme Jumalaan, niin meillä ei ole perusteita epäillä kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta.»**

kehittyneet tuottaakseen tosia uskomuksia.<sup>6</sup>

Kolmas mahdollisuus on, että uskomukset vaikuttavat kausaalisesti käyttäytymiseen sekä neurofysiologisten että semanttisten ominaisuuksiensa puolesta, mutta vaikutus heikentää olioiden selviytymistä. Selviytymisen kannalta olisi siis parempi, jos uskomukset eivät vaikuttaisi käyttäytymiseen. Adaptiivinen käyttäytyminen ei johdu tosista uskomuksista, joten on jälleen epätodennäköistä, että kognitiiviset mekanismit olisivat kehittyneet tuottaakseen enimmäkseen tosia uskomuksia.<sup>7</sup>

Neljäs Plantingan mainitsema mahdollisuus on, että uskomukset ovat kausaalisesti kytköksissä adaptiiviseen käyttäytymiseen. Tällöinkään ei ole itsestään selvää, että kognitiiviset mekanismit tuottaisivat enimmäkseen tosia uskomuksia. Nimittäin mikä tahansa yksittäinen adaptiivinen toiminta voi toteutua monilla erilaisilla uskomuksilla. Olettakaamme, että kuvitteellisen yhteisön jäsen nimeltään Pauli kohtaa nälkäisen tiikerin. Selviytymisen kannalta paras ratkaisu on tietenkin paeta paikalta. Paulin pakeneminen voi tosin johtua siitä, että häntä miellyttää ajatus syödyksi tulemisesta, mutta hän uskoo tiikerin syövän hänet vain jos hän juoksee toiseen paikkaan. Tai ehkä Paulin mielestä tiikeri näyttää ystävälliseltä kissalta, jota hän haluaa silittää, mutta hän uskoo, että paras tapa silittää sitä on juosta pois sen lähistöltä. Pauli voi myös uskoa tiikerin olevan säännöllisesti ilmaantuva illuusio, ja hän on päättänyt vain huvin vuoksi juosta kilometrin niin kovaa kuin

pystyy aina, kun hän näkee tämän illuusion. Toisin sanoen vaikka uskomukset vaikuttaisivatkin kausaalisesti adaptiiviseen käyttäytymiseen, niin tästä ei vielä seuraa, että nuo uskomukset olisivat enimmäkseen tosia. Koska adaptiivisen käyttäytymisen taustalla voi olla monia erilaisia epätosia uskomuksia tosien sijaan, meillä ei ole mitään perusteita olettaa, että kognitiiviset mekanismit tuottaisivat enimmäkseen tosia uskomuksia.<sup>8</sup>

Kuvittelun yhteisön kohdalla yksikään käsitelty mahdollisuus ei johtanut siihen, että olisi perusteltua olettaa heidän kognitiivisten mekanismiensa kehittyneen tuottaakseen tosia uskomuksia. Käsitellyn yhteisön tilanne on Plantingan mukaan täysin analoginen meidän tilanteeseemme nähden: ei siis ole perusteita olettaa, että kognitiiviset mekanismit olisivat luotettavia. Päinvastoin, jos olemme naturalisteja ja uskomme evoluutioteoriaan, meillä on peruste epäillä kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta ja *kaikkien uskomusiemme* totuutta.

### Naturalismi kumoo itse itsensä

Plantingan mukaan evoluutioargumentti antaa naturalistille perusteen uskoa, että kognitiiviset mekanismit eivät ole kehittyneet tuottaakseen tosia uskomuksia. Tästä seuraa, että naturalistilla on peruste epäillä kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta. Kognitiivisten kykyjen luotettavuuden epäilystä puolestaan seuraa, että naturalistin on epäiltävä kaikkia kognitiivisten kykyjemme tuottamia uskomuksia. Näin ollen naturalismi kumoo itse itsensä. Kun naturalisti huomaa, että evoluutioteoriasta seuraa kognitiivisten kykyjemme epäluotettavuus, on hänellä peruste epäillä myös naturalismin ja evoluutioteorian totuutta.<sup>9</sup>

Naturalismiin uskomisen johtaa siis naturalismin epäilyyn, mutta tästä ei vielä seuraa, etteikö naturalismi voisi olla tosi. Naturalismi voi olla tosi, mutta evoluutioargumentin perusteella näyttää siltä, että naturalismin hyväksyminen johtaa kaikenkattavaan skeptismiin. Tällöin on irrationaalista uskoa naturalismiin, koska evolutioargumentti kumoo kaikki perusteet uskoa, että naturalismi on tosi. Skeptismin vaihtoehtona Plantinga tarjoaa teismiä: jos uskomme Jumalaan, niin meillä ei ole perusteita epäillä kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta. Jumala on kaikkietävä olio, joka on luonut meidät omaksi kuvakseen, joten luomistyön seurauksena kognitiiviset kykyimme heijastavat Jumalan tiedollisia kykyjä. Jos uskomme naturalismin sijaan hyväntahtoiseen luojaolioon, niin voimme myös oikeutetusti uskoa, että kognitiiviset kykyimme ovat luotettavia. Naturalistinen epistemologia varustettuna naturalistisella metafysiikalla johtaa skeptismiin tai irrationaalisuuteen. Naturalistinen epistemologia vaatii tuekseen supranaturalistisen metafysiikan eli teismin, jotta voimme rationaalisesti uskoa kognitiivisten kykyjemme luotettavuuteen. Tiedon perustana täytyy olla Jumala.<sup>10</sup>

### Vasta-argumentteja evoluutioargumentille

Plantingan argumenttia on kritisoitu runsaasti. Useiden kirjoittajien mielestä evoluutioteoria itse asiassa tukee väitettä siitä, että kognitiiviset kykyimme ovat luotettavia. Tällöin

kumoutuu Plantingan väite, että evoluutioteoriasta seuraa kognitiivisten kykyjemme epäluotettavuus. Voidaan myös väittää, että näkemys kognitiivisten kykyjen luotettavuudesta on eräänlainen peruskomus, jota ei voida kumota. Tällaisen vastaväitteen on tarkoitus kumota Plantingan väite siitä, että evoluutioteorian epäilystä seuraa kaikkien uskomustemme totuuden epäily. Ei ole myöskään ollenkaan selvää, että teisti pystyy välttämään naturalistia paremmin skeptismin ongelman. Näin ollen vaikka Plantingan evoluutioargumentti olisikin pätevä, ei pelkkä Jumalaan vetoaminen riitä poistamaan skeptismin uhkaa.

### **Evoluutioteoria tukee kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta**

Amerikkalaisfilosofi Evan Fales huomauttaa, että uskomusten muodostamisen mahdollistavan hermostojärjestelmän kehittyminen on valtava biologinen kustannus. Siksi on oletettava, että hermostojärjestelmän kehityksestä ja suhteellisen isoista aivoista on adaptiivista hyötyä. Onkin luultavaa, että ihminen on turvannut selviämisensä juuri älykkyyden kehityksellä. Selviytymisemme on pohjautunut kognitiivisten kykyjemme hyödyntämiseen. Resursien tuhlaaminen kognitiivisten mekanismien kehittämiseen onkin epätodennäköistä, jos niistä ei kerran ole mitään hyötyä. On erittäin epätodennäköistä, että uskomuksillamme ei olisi mitään kausaalista osuutta adaptiiviseen käyttäytymiseen kuten Plantingan esittämän ajatuskokeen ensimmäisessä mahdollisuudessa. Vielä vähemmän luultavaa on, että kognitiivisten kykyjemme kehittyminen olisi haitallista adaptiiviselle käyttäytymiselle kuten Plantingan esittämän ajatuskokeen kolmannessa mahdollisuudessa.<sup>11</sup>

Falesin mukaan evoluutioteorian ja evoluutiota koskevan tietämyksemme puitteissa on vaikea uskoa myöskään Plantingan esittämää toista mahdollisuutta, jonka mukaan kognitiivinen järjestelmämme olisi kehittynyt niin, että uskomusten sisällöillä ei olisi mitään yhteyttä adaptiiviseen käyttäytymiseemme. Jos uskon, että nuotio on kuuma eikä esimerkiksi kylmä, niin on järkevää olettaa, että uskomukseni sisältö aiheutuu kausaalisesti ulkomaailman tosiasiallisista ominaisuuksista. Kaikkein absurdeimmalta vaikuttaa Plantingan kuvaileman neljännen mahdollisuuden tilanne, jossa uskomuksilla on kausaalinen osuus käyttäytymiseemme, mutta uskomuksemme olisivat järjestelmällisesti epätosia. Kognitiivisen järjestelmän pitäisi olla epäintuitiivisen monimutkainen, jotta se onnistuisi säännöllisesti johtamaan epätoisista uskomuksista selviytymistä edistävän toimintaohjeen.<sup>12</sup>

Onkin mitä todennäköisintä, että epätosia uskomuksia tuottava kognitiivinen järjestelmä ei edistäisi organismin selviytymistä. Fales havainnollistaa asiaa seuraavalla esimerkillä: Frederik uskoo, että hänen kantamansa raskas kivi on itse asiassa kevyt ja pehmeä. Kulkiessaan eteenpäin Frederik melkein astuu kyykkäarmeeseen päälle, mutta hän uskoo, että kyykkäarme kuolee, jos sitä heittää jollakin kevyellä ja pehmeällä esineellä. Hän heittää kiven kynn päälle, ja selviytyy seuraavaan päivään. Seuraavana päivänä Frederik kohtaa pollulla vihaisen villisian. Hän uskoo, että villisika pakenee, jos hän tanssii jonkin kevyen päällä. Villisika syöksyy Frederikiä

kohti samalla, kun hän aloittaa tanssinsa pienen kiven päällä. Tarinan opetus on selkeä: Frederik selvisi kyykkäarmeesta, mutta hän ei elä pitkään kuten eivät hänen geneettistä perimäänsä kantavat jälkeläisetkään.<sup>13</sup>

Fales myöntää, että kognitiiviset kykyimme eivät ole täydellisiä, mutta tästä huolimatta voimme tietää paljon asioita. Tiedollisten kykyjemme vajavaisuus ja mahdollisuus erehtyä ovat tunnustettuja faktoja. Evoluutio-opin totuudesta ei kuitenkaan seuraa, ettemmekö voisi tietää mitään. Toisaalta kognitiiviset kykyimme ovat selvästi joillain alueilla paljon luotettavampia kuin joillain toisilla alueilla. Esimerkiksi näköhavaintomme ovat yleisesti ottaen melko luotettavia, mutta psykologiset kokeet osoittavat, että enemmistö ihmisistä tekee johdonmukaisesti päättelyvirheitä yrittäessään ratkaista loogista tai tilastollista päättelykykyä vaativia tehtäviä. Lyhyesti sanoen ihmiset ovat parempia oikeiden näköhavaintojen tekemisessä kuin tosien teorioiden muodostamisessa.<sup>14</sup>

Jos evoluutioteorian ja empiirisen evidenssin voidaan katsoa tukevan kognitiivisten kykyjemme kehittymistä luotettaviksi, niin tällöin Plantingan argumentti epäonnistuu. Kuten Michael Levin toteaa, naturalistilla on edelleen perusteita uskoa kognitiivisten kykyjemme luotettavuuteen sekä evoluutioteorian että naturalismin totuuteen.<sup>15</sup> Branden Fitelsonin ja Elliot Soberin mukaan kognitiivisten kykyjemme osittaisesta epäluotettavuudesta ei seuraa, että meidän täytyisi pidäytyä kokonaan uskomusten muodostuksesta. On selvää, että jotkut uskomuksemme ovat epätosia, mutta naturalistisen evoluutioteorian uskomisen ei edellyttäkään, että kaikkien uskomuksiemme olisi oltava tosia. Toisin kuin Plantinga väittää,<sup>16</sup> evoluutioteoriasta ja kognitiivisten kykyjemme epätäydellisyydestä ei seuraa kaikenkattavaa skeptismiä.

Plantingan mukaan naturalisti ei voi puolustautua vetoamalla siihen, että kognitiiviset kykyimme ovat luotettavampia esimerkiksi havaintojen kuin loogisten päätelmien tekemisessä. Naturalisti ei voi ristiriidattomasti uskoa evoluutioteoriaan ja naturalismiin, jos hän samalla myöntää kognitiivisten kykyjemme olevan epäluotettavia teoreettisten uskomusten muodostamisessa. Naturalismi ja evoluutioteoria koostuvat teoreettisista uskomuksista, joiden totuuden evoluutioteoria kuitenkin asettaa kyseenalaiseksi.<sup>17</sup> Fitelsonin ja Soberin mukaan Plantinga onkin ehkä oikeassa väittäessään, että tieteelliset teoriat voivat olla epäluotettavia, koska kognitiiviset kykyimme eivät ole kehittyneet pääasiallisena tarkoituksenaan tieteellisten teorioiden muodostaminen. Voisivathan kognitiiviset kykyimme olla paljon paremmatkin, jolloin tosien teorioiden muotoilu olisi nykyistä helpompaa. Siksi meidän täytyy oppia hyväksymään erehtyväisyytemme ja yrittää nöyrästi mukautua kognitiivisten kykyjemme epäluotettavuuteen teoreettisten väittämien muodostamisessa.<sup>18</sup>

Levinin mukaan Plantinga liioittelee kyyttömyyttämme muodostaa päteviä teorioita. Sitä paitsi evoluutioteoria ei ole läheskään niin abstrakti kuin esimerkiksi teoria ajan alkuperästä, joten edellinen teoria on oletettavasti jälkimmäistä luotettavampi. Tieteen historia on täynnä erehdyksiä, mutta virheet on pyritty havaitsemaan ja niitä on korjattu. Lisäksi tuskin yksikään todennettu tieteellinen teoria auttaa välittömästi selviytymistämme, joten uskomustemme luotettavuus ei riipu niiden adaptiivisesta hyödyllisyydestä. Pystymme löytämään tekemämme virheet teorioistamme ja korjaamaan niitä huolimatta siitä, että olemme kehittyneet evoluutiivisten

prosessien kautta. Evoluution vuoksi emme kenties kykene käsittämään joitain totuuksia, joiden ymmärtäminen vaatisi paljon nykyistä kehittyneemmät aivot. Tästä huolimatta on perusteetonta väittää, että muodostamme evoluution vuoksi välttämättä epätosia teorioita ja tieteellisiä väittämiä.<sup>19</sup>

**»Jumalaan vetoamisesta ei ole apua, jos meitä pyydetään todistamaan järjen luotettavuus. Järjen luotettavuutta on mahdotonta todistaa olettamatta sen luotettavuutta. Olit sitten teisti tai naturalisti, järjen luotettavuus pitää vain ottaa annettuna, vaikka tämä menettely ei skeptikkoa vakuutakaan.»**

### **Evoluutioargumentti ei oikeuta skeptismiä**

Fitelson ja Sober ihmettelevät Plantingan oletusta siitä, että evoluutioteorian virheellisyydestä pitäisi seurata naturalismin kieltäminen. Naturalistihan voisi yksinkertaisesti vain kohdistaa katseensa uuteen teoriaan. Nykyinen versio evoluutioteoriasta ei ole täydellinen, joten miksi sen hylkäämisen pitäisi johtaa koko kognitiivisen järjestelmämme romahdukseen ja täydelliseen skeptismiin? Evoluutioargumentin kritisoija voi siis yksinkertaisesti sanoa, että evoluutioteorian hylkäämisestä ei seuraa koko uskomusjärjestelmäämme koskeva epäily.<sup>20</sup> Vaikka evoluutioargumentti tukisikin väitettä kognitiivisten kykyjemme epäluotettavuudesta, tästä ei seuraa, että meidän täytyy lakata luottamasta kognitiivisiin kykyihimme. Plantinga tuntuu oletavan, että kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta tukeva evidenssi muodostuu vain naturalismista ja evoluutioteoriasta. Miksei meillä voisi olla muita syitä uskoa kognitiivisten kykyjemme luotettavuuteen? Fitelsonin ja Soberin mukaan Plantingan keskeinen virhe onkin, että hän ei perustele väitettään siitä, että kognitiivisten kykyjemme luotettavuus riippuu ainoastaan evoluutioteorian ja naturalismin yhdistelmästä.<sup>21</sup>

Filosofit Glenn Ross ja Timothy O'Connor yrittävät vastata Plantingan evoluutioargumenttiin väittämällä, että luottamustamme kognitiivisiin kykyihimme ei yksinkertaisesti voida kumota millään argumentilla. Järjen luotettavuuteen uskomisen on uskomusjärjestelmämme perusta. Emme voi edes etsiä kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta tukevaa evidenssiä, elleimme jo oletamme samaisten kykyjen luotettavuutta. On mieleöntöä yrittää muodostaa minkäänlaista todennäköisyysarviota kognitiivisten kykyjemme luotettavuudesta, sillä tällöin vaadittaisiin kognitiivisten kykyjemme ulkopuolinen näkökulma. Meidän on vain luotettava kognitiivisiin kykyihimme kaikessa mitä teemme, ja tämä luottamus on rationaalisuutemme perusta. Jos uskomus kognitiivisten kykyjemme luotettavuudesta on tosiaankin kumoutumaton, niin tällöin Plantinga epäonnistuu yrityksessään osoittaa, että

naturalisti ei voi uskoa rationaalisesti kognitiivisten kykyjen luotettavuuteen.<sup>22</sup>

O'Connorin mukaan on ylipäänsä outoa, että luottamus kognitiivisiin kykyihimme vaatii tuekseen sopivan metafyyssisen näkemyksen. O'Connor ei hyväksy Plantingan väitettä siitä, että vain vaihtamalla metafysiikkamme naturalismista teismiin voimme turvata rationaalisuutemme perustan. Olisi omituista, jos esimerkiksi uskomukseni ”edessäni on tietokone” muuttuisi rationaalisesta irrationaaliseksi vain sen mukaan, olenko teisti vai naturalisti.<sup>23</sup> Voidaan myös väittää Bas van Fraassenin tavoin, että tiede on neutraalia suhteessa metafyyssiin tai uskonnollisiin näkemyksiin. Olit teisti tai naturalisti, väitteesi voidaan joko testata empiirisesti tai ne ovat merkityksettömiä tieteen kannalta. Tieteellisten väitteiden verifioimisen tai falsifioimisen kannalta on yhdentekevää, uskotko Jumalaan vai et. Plantinga puolestaan olettaa virheellisesti, että metafyyssinen näkemys vaikuttaa tiettyjen empiiristen tapahtumien toteutumisen todennäköisyyteen kuten siihen, miten kognitiiviset kyvyt ovat kehittyneet. Kognitiivisten kykyjen kehitys on kuitenkin empiirisesti tutkittavissa.<sup>24</sup>

Plantingan mukaan edellä esitetyt vasta-argumentit eivät onnistu kumoamaan hänen evoluutioargumentiaan. Ensinnäkin evoluutioteoria ei pysty selittämään, miten uskomusten sisältö tai totuusarvo vaikuttaa kausaalisesti adaptiiviseen käyttäytymiseen. Tämän vuoksi evoluutioteoria ei tue väitettä siitä, että kognitiiviset kykyimme ovat luotettavia. Vaikka onkin täysin rationaalista uskoa ilman perusteita omien kognitiivisten kykyjen luotettavuuteen, niin siitä huolimatta tämä uskomus voi kumoutua. Jos esimerkiksi uskon näkökykyini heikentyneen huomattavasti, niin en enää luota varauksetta kaikkiin näköhavaintoihini. Samoin jos uskon olevani mielisairas, niin minulla on peruste epäillä uskomuksiani. Vasta-argumenteista huolimatta Plantinga on vakuuttunut siitä, että evoluutioteoria muodostaa naturalistille perusteen epäillä kognitiivisten kykyjen luotettavuutta.<sup>25</sup>

### **Jumala ja skeptismi**

Amerikkalaisfilosofi Keith Lehrerin mukaan kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta ei voida taata vain vaihtamalla naturalismi teismiin. Plantingahan väittää, että hyväntahtoisien Jumalan olemassaolo takaa kognitiivisten kykyjemme luotettavuuden. Tämä ei välttämättä pidä paikkaansa, koska Jumalalla voi olla omat perusteensa sille, että kognitiiviset kykyimme eivät ole luotettavia. Jos hyväntahtoinen ja kaikkietävä Jumala kerran sallii pahuuden olemassaolon, niin samoin hän voi sallia sen, että kognitiiviset kykyimme ovat epäluotettavia. Koska Jumala sallii meidän käyttävän vapaata tahtoa, niin tämän seurauksena voimme harjoittaa huonoa, epätosiin uskomuksiin johtavaa päättelyä ja voimme tietoisesti tai tiedostamatta vaikuttaa toisiin ihmisiin niin, että he meiltä saamansa informaation vuoksi muodostavat epätosia uskomuksia. Toisaalta osa pahuudesta voi johtua Saatanan teoista, ja näin ollen osa epätosisista uskomuksistammekin voi johtua Saatanan teoista. Jos äärimmäisen hyvä Jumala voi sallia pahan, niin miksei hän yhtä hyvin voisi sallia järkemme epäluotettavuuden, vaikka hän jossain mielessä olisikin luonut meidät kuvakseen? Plantingan mukaan natu-

ralistiseen evoluutioteoriaan sitoutumisesta seuraa, että evoluutiivisten prosessien vuoksi suurin osa uskomuksistamme voi olla epätosia. Mutta samoin teismiin kuten kristinuskoon sitoutumisesta seuraa, että Saatanan tekojen tai hyväntahtoisen Jumalan omien tarkoituksien vuoksi suurin osa uskomuksistamme voi olla epätosia. Teismi kohtaa siis naturalismin tavoin ongelmia kysyessä, ovatko kognitiiviset kykymme luotettavia.<sup>26</sup>

Plantingan evoluutioargumentin motiivi on niin selkeä, että se asettaa koko argumentin epäilyttävän valoon. Plantinga etenee osoittamalla ensin evoluutioteorian puuttelliseksi. Tämän jälkeen hän väittää, että tietyn tyyppinen teismi ei kohtaa evoluutioteorian ongelmia, minkä seurauksena kaikkien rationaalisten ihmisten pitäisi uskoa Jumalaan. Plantingan evoluutioargumentti muistuttaa vahvasti skeptikon argumenttia, jonka mukaan emme voi osoittaa järjen luotettavuutta, sillä kaikki todistusyrityksemme nojaavat oletukseen järjen luotettavuudesta. Plantingan argumenttiivisena strategiana on esittää naturalistille skeptikon argumentti, jonka *ainoaksi* ratkaisuksi hän tarjoaa Jumalaa.

Kuitenkaan minkään metafysisen tai empiirisen näkemyksen kannattajan tuskin tarvitsee olla huolissaan siitä, että hän ei pysty kumoamaan skeptisimiä. Jo sen toteaminen, että Plantingan evoluutioargumentti on vain yksi versio skeptikon argumentista, riittää evoluutioargumentin mitätöitymiseen.

## Lopuksi

Plantingan evoluutioargumentin mukaan naturalistinen evoluutioteoria kumoaa itse itsensä ja koko rationaalisuutemme perustan. Plantingan argumentin keskeinen premissi on, että evoluutioteorian mukaan kognitiivisten kykyjemme päämääränä on auttaa selviytymistämme eikä tuottaa tosia uskomuksia. Plantingan kriitikkojen mukaan tosien uskomusten muodostaminen on kuitenkin välttämätöntä selviytymiselle, jolloin evoluutioteoria tukee väitettä kognitiivisten kykyjemme luotettavuudesta. Tällöin Plantingan evoluutioargumentin keskeinen premissi kumoutuu, kuten koko argumentti. Nähdäkseni tämä on sekä ilmeisin että tehokkain tapa kritisoida Plantingan argumenttia. Järkemme luotettavuus ja evoluutioteorian mukainen kehitymisemme eivät ole millään muotoa ristiriidassa keskenään. On itse asiassa uskottavaa väittää, että selviytymisemme tukee uskomusta järkemme luotettavuudesta. Enimmäkseen epätosia uskomuksia muodostavan kognitiivisen koneiston avulla olisi melko hankalaa yrittää selviytyä.

Tietenkin on myönnettävä, että evoluution vuoksi kognitiiviset kykymme ovat toisinaan epäluotettavia. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että meidän täytyisi epäillä kaikkia uskomuksiamme ja ryhtyä skeptikoiksi. Vaikka tiedostankin erehtyväni joskus näköhavainnoissani, niin tämä ei ole peruste tuomita kaikkia näköhavainnoja virheellisiksi. Plantingaa voidaan kritisoida myös siitä, että hänen evoluutioargumenttinsa on eräänlainen silmänkääntötempu, jossa skeptismin mahdollisuuteen vedoten yritetään perustella Jumalaan uskomisen välttämättömyys. Ikävä kyllä teistikään ei ole turvassa skeptikon argumentilta siitä, ettemme voi todistaa kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta. Jumalaan

vetoamisesta ei ole apua, jos meitä pyydetään todistamaan järjen luotettavuus. Järjen luotettavuutta on mahdotonta todistaa olettamatta sen luotettavuutta. Olit sitten teisti tai naturalisti, järjen luotettavuus pitää vain ottaa annettuna, vaikka tämä menettely ei skeptikkoa vakuutakaan. Kaiken kaikkiaan Plantingan evoluutioargumenttiin kohdistettu kritiikki on vakuuttavaa. Järjenkäyttöä ei tarvitse vaihtaa uskoon.

## Viitteet

1. Kiitän professoreita Olli Koistista ja Juha Räikkää sekä erikoistutkija Jussi Haukiojaa erinomaisista kommentteista, jotka auttoivat suuresti tämän artikkelin muokkaamisessa lopulliseen muotoonsa.
2. WCB, s. 227. Käytän lyhennettä WCB Plantingan kirjasta *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press, New York 2000).
3. Plantinga 1994.
4. WPF, s. 222–223. Käytän lyhennettä WPF Plantingan kirjasta *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, New York 1993).
5. WPF, s. 223.
6. WPF, s. 224; Plantinga 1994.
7. WPF, s. 224–225.
8. WPF, s. 225–227.
9. WPF, s. 228, 231; Plantinga 1994.
10. WPF, s. 235–237.
11. Fales 1996, s. 440–441.
12. Fales 1996, s. 441–443.
13. Fales 1996, s. 442–443.
14. Fales 1996, s. 449–451.
15. Levin 1997, s. 94.
16. Fitelson & Sober 1998, s. 125.
17. WPF, s. 232–233.
18. Fitelson & Sober 1998, s. 127.
19. Levin 1997, s. 96–98.
20. Fitelson & Sober 1998, s. 124.
21. Fitelson & Sober 1998, s. 124–125.
22. O'Connor 1994, s. 531–532, 534; Ross 1997, s. 166.
23. O'Connor 1994, s. 535.
24. Van Fraassen 1996, s. 172, 175.
25. Plantinga 1994.
26. Lehrer 1996, s. 28–29.

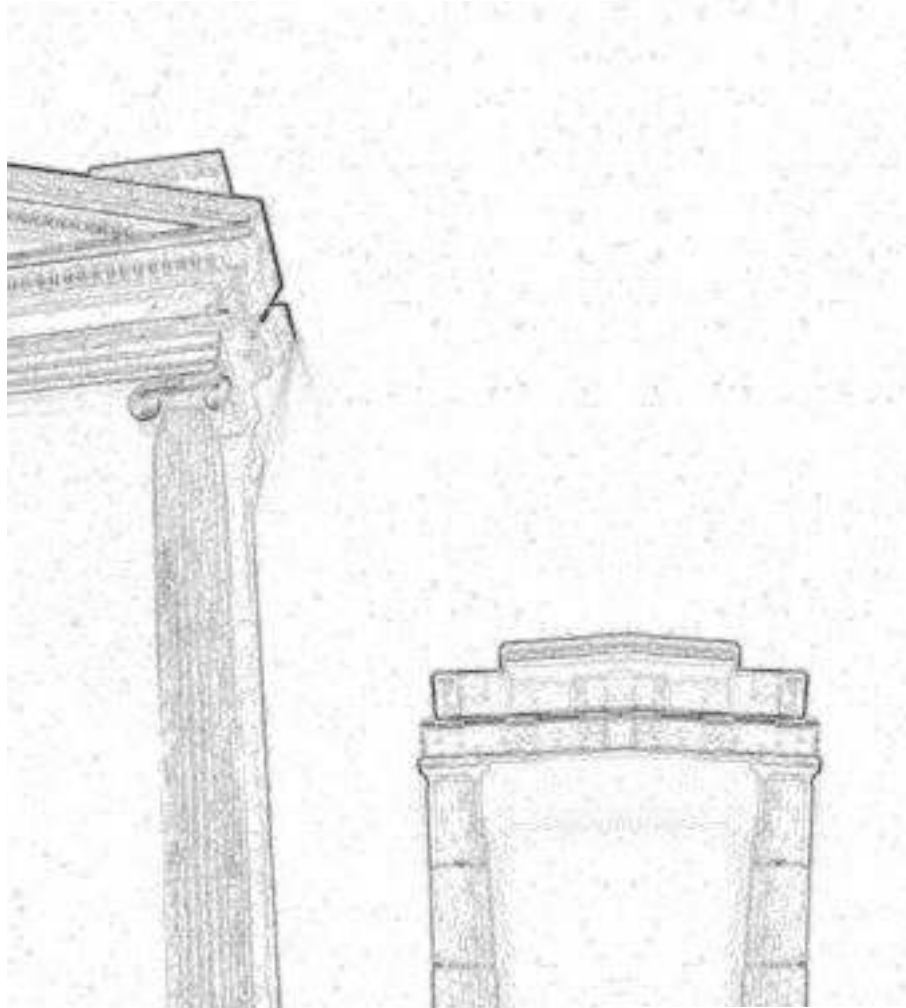
## Kirjallisuus

- Fales, Evan, Plantinga's Case Against Naturalistic Epistemology. *Philosophy of Science*, 63 (1996), s. 432–451.
- Fitelson, Branden & Sober, Elliot, Plantinga's Probability Arguments Against Evolutionary Naturalism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 (1998), s. 115–129.
- Lehrer, Keith, Proper Function versus Systematic Coherence. Teoksessa Jonathan Kvanvig (toim.), *Warrant in Contemporary Epistemology*. Rowman and Littlefield Publishers Inc., Maryland 1996, s. 25–45.
- Levin, Michael, Plantinga on Functions and the Theory of Evolution. *Australasian Journal of Philosophy*, 75 (1997), s. 83–98.
- O'Connor, Timothy, An Evolutionary Argument Against Naturalism?. *Canadian Journal of Philosophy*, 24 (1994), s. 527–540.
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press, New York 1993.
- Plantinga, Alvin, *Naturalism Defeated*. Julkaisematon käsikirjoitus, saatavana osoitteesta URL: <http://philofreligion.homestead.com/Papersbyplantinga.html>, 1994.
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press, New York 2000.
- Ross, Glenn, Undefeated Naturalism. *Philosophical Studies*, 87 (1997), s. 159–184.
- van Fraassen, Bas C., Science, Materialism, and False Consciousness. Teoksessa Jonathan Kvanvig (toim.), *Warrant in Contemporary Epistemology*. Rowman and Littlefield Publishers Inc., Maryland 1996, s. 149–181.



# Platon: kaunis mieli

**Ateenan kreikkalaiset arvostivat kaikessa kokonaisuuden osien harmoniaa, jota he kutsuivat *kosmoseksiksi*. Oikea, hyvä ja kaunis järjestys oli löydettävissä niin maailmassa ja yhteiskunnassa kuin ihmisen mielessä ja ruumiissakin. Hyvän järjestyksen eli kosmoksen ihanne muodostui keskeiseksi antiikin kreikkalaisessa ajatusmaailmassa. Parhaiten se löydettiin taivaankaikkeudesta, mutta Platon käytti samaa hyvän ja kauniin järjestyksen ajatusta myös yhteiskunnan samoin kuin ihmisen mielen ja ruumiin toimintojen ihannemallina. Ihanteen valossa hän arvioi kriittisesti oman aikansa yhteiskuntaa ja kuvasi ihanteen mukaisessa järjestyksessä elävää ihmistä. Kauniin, harmonisen mielen kehittäminen on mahdollista kasvatuksella. Platon esitti runsaasti yksityiskohtaisia huomioita soveliaista keinoista kuvien, musiikin ja runouden käyttämiseksi tällaisessa kasvatuksessa.**



*Gorgias*-dialogissa Platon arvostelee kosmetiikkaa: se on ”alhaista, valheellista, rahvaanomaista ja epähienoa, se harhauttaa viivoilla ja väreillä, karvanpoistoaineilla ja vaatteilla, houkuttelee miehet tavoittelemaan väärää kauneutta sen oikean sijasta jonka saa liikunnasta” (465b). Kosmetiikkasana viittaa kosmukseen. Ateenalaisten arkikielessä *kosmos* tarkoitti hyvin muodostunutta kokonaisuutta, jotain missä osat on järjestetty oikealla tavalla niin, että lopputulos on hyvä. Oikeaa ja hyvää järjestystä pidettiin myös kauniina. Kosmetiikan tehtävä, kun se ymmärretään alkuperäisessä merkityksessä, on luoda kasvoin ja muualle kehoon *kosmos*, hyvä ja kaunis järjestys. Antiikin Kreikassa kosmetiikalla pyrittiin samaan kuin nykyisinkin.

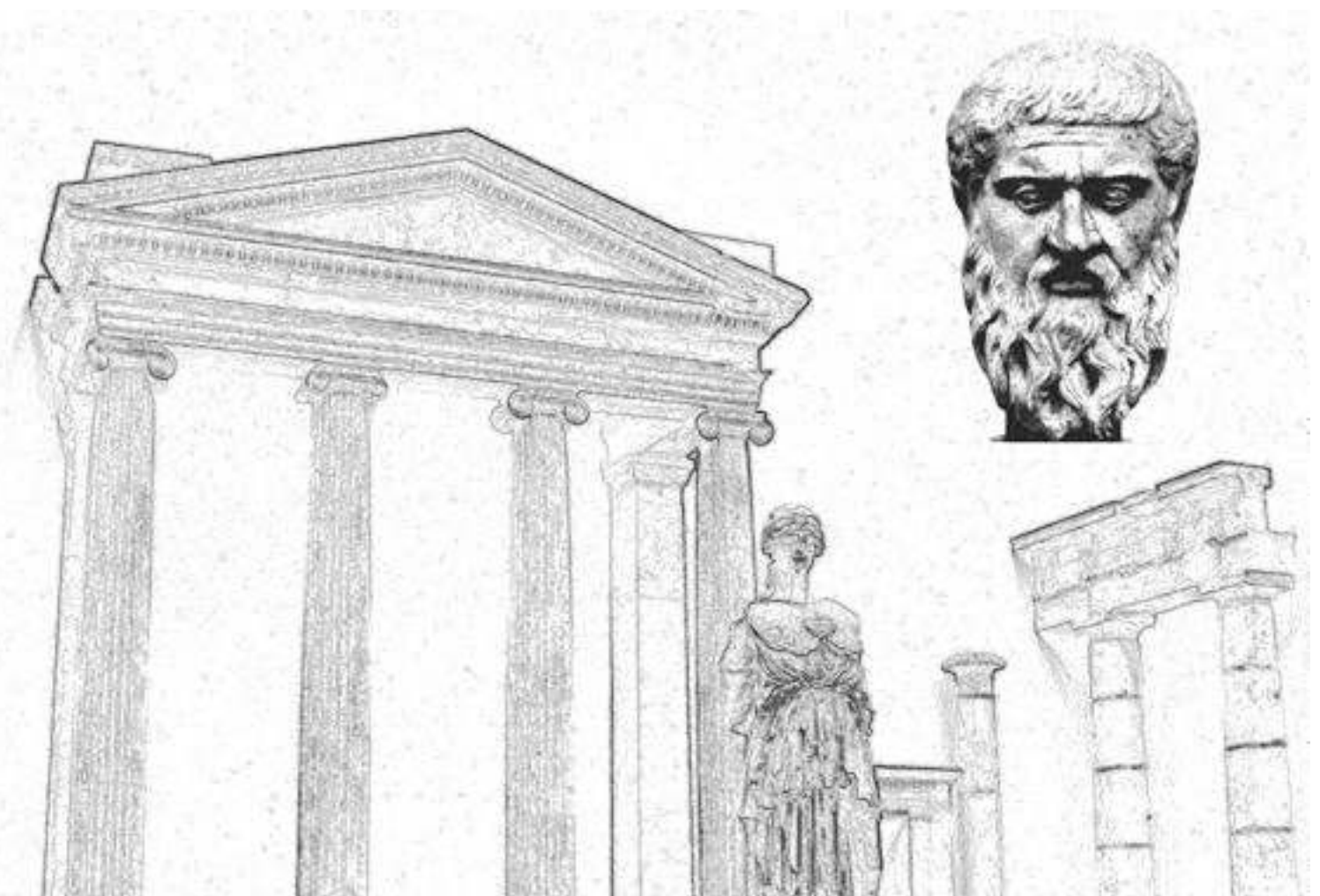
Platonin mielestä kosmetiikkaa käytettiin kuitenkin luomaan väärää tai valheellista kauneutta. Hän haluaa sanoa lainatussa kohdassa, ettei millään ulkoisilla keinoilla saada ihmisruumiiseen hyvää ja kaunista järjestystä. Oikean ruumiillisen kosmoksen luomiseen tarvitaan liikuntaa. Tuon myöhemmin esille, että Platon tarkoittaa liikunnalla oleellisesti muutakin kuin painia tai kiekonheittoa.

Kauniisti muodostunutta ihmisruumista enemmän Platonia kiinnosti kuitenkin kaksi muuta kosmosta, ih-

mismielen järjestys ja yhteiskunnan järjestys. Platonhan kuului ylhäiseen ateenalaiseen sukuun ja suorastaan kasvoi politiikkaan. Hän ei kuitenkaan ryhtynyt poliitikoksi, koska hänen mielestään Ateenan yhteiskuntaelämässä oli jotain perin väärää ja valheellista samalla tavalla kuin kosmetiikassa.

## Demokratia moraalien rappiona

Ateenalaisten elintaso oli noussut varsin korkeaksi, ja kuten yleensä hyvinvointivaltiossa, ihmiset keskittyivät lähinnä oman edun ajamiseen, omaisuuden keräämiseen ja elintason tarjoamiin nautintoihin ja viihteeseen. Poliitiikka oli kiihkeää, mahdollisuus rikastumiseen toi mukanaan korruptiota hallintoon, ja hyveet ja hyvät tavat unohtuivat kun tavoiteltiin menestystä ja mukavaa elämää. Platon sanoo tyyppillisestä mukavuudesta rakastavasta ateenalaisesta, että hän ”antaa vallan aina sille mielihalulle mikä hänen päähänsä pälkähtää, niin kuin arpa olisi sen määrännyt, kunnes saa siitä kyllikseen ja antautuu jonkin toisen valtaan; mitään niistä hän ei väheksy vaan vaalii tasapuolisesti kaikkia.” (*Valtio* 561b)



”Eikö hän elelekin tällä tavalla, antautuen päivästä toiseen jollekin mielihalulle: ryypiskelee yhtenä päivänä viiniä ja nauttii huilunsoiton hekumasta ja sitten taas juo vain pelkkää vettä ja laihduttaa, harjoittaa jonain aikana liikuntaa ja toisena laiskottelee ja lyö kaiken laimin, ja on toisin ajoin uppoutuvinaan filosofiaan. Usein hän tarttuu politiikkaan, hyppää seisomaan ja puhuu ja tekee mitä mieleen juolahtaa. Ja jos sotilas-elämää viettävät herättävät hänessä kateutta, hän ryntää sinne, jos taas rahaihmiset, hän muuttaa taas suuntaa, eikä hänen elämässään ole mitään järjestystä eikä kuria, vaan hän kehuu sitä miellyttäväksi ja vapaaksi ja onnelliseksi ja takertuu siihen loppuun saakka.” (*Valtio* 561d)

Platonin havaintojen mukaan varallisuuden ja elintason kasvu johtaa siihen, että nautinnoista ja turhista tarpeista tulee elämän keskeinen sisältö.

Yhteiskuntamoraalin rappeutuminen näkyy väärinkäytöksiä yleistymisenä ja vastuun välttämisenä. Platon ihmettelee, ettei sellaisia asioita hävetä, vaan kehuskellaan, kuinka ”taitavia ollaan tekemään vääryyttä ja osataan ovelasti kiemurrella ja löytää porsaanreiät niin että päästään

luikertamaan vastuusta” (405b–c). Vastuun kiertämiseen tarvitaan tuomareita, ja Platon piti tuomareiden määrän voimakasta kasvua Ateenassa yhtenä oireena yhteiskuntamoraalin rappiosta. Myös kasvatuksen ihanteista luovuttiin. Kaikkiolla vallitsee ”yletön vapaus”, Platon sanoo. Lainaan vielä *Valtio*-dialogia:

”Isä pyrkii lapsen kaltaiseksi ja pelkää poikiaan, ja poika taas vertaa itseään isään eikä kunnioita vanhempiaan, jotta voisi tosiaankin olla vapaa. Opettaja pelkää ja miellelee oppilaita, ja oppilaat vähät välittävät opettajistaan ja ohjaajistaan. Nuoret pyrkivät yleisesti jäljittelemään aikuisia ja riitelevät vanhempiensa kanssa puheissa ja teoissa, aikuiset taas yrittävät mukautua nuorten tasolle ja ovat niin kovasti leikkilisiä ja myötämieleisiä ja mukailevat nuoria pelosta, että heitä pidetään muuten yksitotisina ja määräilevinä.” (562e–563b)

Yhteiselämä rappeutui moraalisesti, siitä oli häviämässä oikea järjestys. Platon näki ratkaisevaksi tekijäksi kansalaisten ja erityisesti poliittisten johtajien henkilökohtaisen moraalin, mielen sisäisen järjestyksen, jolloin filosofin en-

simmäiseksi tehtäväksi tulee ihmismielen kosmoksen etsiminen. Millainen on mielen oikea, hyvä ja kaunis järjestys?

## Mielen ja ruumiin järjestys

Platon lukee ihmisen elävien eli sielullisten olentojen joukkoon. Sielullisuus tarkoitti hänelle kykyä liikuttaa itseään säännönmukaisesti, aktiivista voimaa, joka tuottaa harmonista järjestystä maailmaan. Sielun järjestävä voima saa vastaansa *khoran* eli voiman, joka saa aikaan sitä epäjärjestystä eli sattumanvaraista liikettä, jota ilmenee kaikessa aineellisessa. (Tämä on tulkintani *Timaios*-dialogin vaikeaselkoisesta *khora*-käsitteestä.) Siksi ruumis kahlitsee meissä sielun aktiivista järjestävää voimaa, mutta *khoran* voima vaihtelee sen eri osissa.

Puhtaimmin sielullisuus tulee esille järjen toiminnassa, aktiivisessa ajattelussa. ”Järkisielu” sijaitsee päässä, ja pää on Platonin selityksen mukaan pallon muotoinen siksi, että järki voisi liikkua mahdollisimman puhtaasti ja säännönmukaisesti. Rinnan ontelo on tehty ”intosielulle” eli mielen rohkeudelle ja aloitekyvyille. Tiukimmin sielullinen voima on alistettu ruumiin valtaan vatsassa, ”aivan kuin se olisi villieläin, joka on kytketty yhteen ihmisen kanssa” (*Timaios* 70c). Vatsassa sijaitseva ”halusieli” mieli kaiken aikaa nautintoja, ja elleivät päässä ja rinnassa asustavat voimat valvo sen pyrkimyksiä, ruumiilliset nautinnonhalut ottavat valtaansa koko ihmisen. Moraaliseen rappioon johtaa siis vatsan ylivalta meissä, vatsaa hallitseva *khora*.

Tästä ei pidä kuitenkaan päätellä, että Platon tuomitsi yksioikoisesti kaikki aistinautinnot. Onhan vatsakin osallinen sielun järjestystä luovasta voimasta, joten se ei voi olla täysin vailla pyrkimystä hyvään ja kauniiseen. Platonin mukaan nautintojen osalta on oleellista se, että osataan erottaa hyödylliset nautinnot turhista ja varsinkin laittomista ja tyydytään vain ensimmäisiin. Hyödylliset nautinnot edistävät ruumiin ja mielen terveyttä, turhat taas työllistävät lääkäreitä. Platon pitää lääkärin määrän kasvua toisena selvänä merkinä yhteiskunnan moraalista heikkenemisestä, kun lääkäreitä ei tarvita tautien ja vammojen parantamiseen vaan ”siksi että toimettomuuden ja väärän ruokavalion vuoksi ollaan kuin mikäänkin suo, höyryjä ja valuvia nesteitä täynnä” (*Valtio* 405d). Turhista nautinnoista seuraa myös ”monenlaista mielenkarvautta ja synkkämielisyyttä, monenlaista harkitsemattomuutta ja pelkuruutta ja myös unohtamista ja typeryyttä” (*Timaios* 86e–87a). Laittomissa nautinnoissa on kysymys täysin estottomista hillittömyyksistä, jollaisia Platon itse näki harjoitettavan esimerkiksi Syrakusan tyrannihuoneessa.

Platon osoittaa *Valtiossa*, kuinka eläminen menee vikaan, kun aletaan hyväksyä kaikkea samalla tavalla – kaikkia mielihaluja, kaikkia harrastuksia, kaikkea tekemistä. Juuri siitä on kysymys hänen demokratian kritiikissään. Demokratialla hän tarkoitti elämäntapaa, joka ei aseta arvoja mihinkään järjestykseen, jossa kaikille haluille annetaan periksi, ja kun yhdestä saadaan kylliksi, antaudutaan toisen valtaan. Sellainen johtaa väistämättä laittomien halujen ja nautintojen alueelle, ja niiden harjoittaminen osoittaa Platonin mukaan mielen täydellistä epäjärjestystä, *khoran* voittoa meissä, mielen lopullista sairautta.

Mikä sitten on oikea järjestys? Platon etsi vastausta harmonian ajatuksesta. ”Kaikki hyvä on kaunista, ja kaikessa kauniissa suhteet ovat sopusointuiset” (*Timaios* 87c). Harmoniaan sisältyy ajatus eri suuntiin vetävien voimien tasapainosta niin, että tuloksena on hyvä ja kaunis järjestys. Mielen harmonia syntyy järjen, innon ja mielihalujen dynamisesta tasapainosta, ja ruumiin harmonia vastaavasti päin, rinnan ja vatsan tasapainosta. Jokaisen tulisi ”hallita itseään ja pitää itsensä järjestyksessä, elää ystävyydessä itsensä kanssa ja saattaa sielunsa kolme voimaa sopusointuun kuten sävelasteikon kolme pääsäveltä” (*Valtio* 443d–e). Tärkeintä on itsehallinta, ja se Ateenan kansalaisilta oli Platonin mielestä kadonnut.

## Kasvatuksella kaunis mieli

Miten ihmismieleen saadaan oikea järjestys? Platon näki ainoaksi mahdollisuudeksi johdonmukaisen kasvatuksen, ja *Valtio*-dialogissa hän tarjoaa kasvattajille yksityiskohtaisia ohjeita. Osa ohjeista herättää epäilemättä vastarintaa, jopa raivoa, osa ehkä vain hymyilyä, mutta sellaiset reaktiot kielivät useimmiten pintapuolisesta lukemisesta. Tärkeimmäksi asiaksi pitäisi ymmärtää periaate ohjeiden takana: lasten ja nuorten tulee kasvaa sisäisesti ehjiksi, heille on luotava kaunis mieli.

Lähtökohtana Platonilla on näkemys, että mieli pyrkii luonnostaan toimimaan sille ominaisella tavalla, kunhan sitä harjoitetaan oikein. ”Se osa sielua, joka pysyy toimetomana ja luopuu omaehtoisesta liikkeestä, jää pakostakin heikommaksi, kun taas se osa, jota harjoitetaan, voimistuu. Sen vuoksi meidän on huolehdittava siitä, että kaikki sielun osat saavat liikuntaa sopivassa suhteessa” (*Timaios* 89e).

Seuraavassa joitakin asioita ohjelmasta, jonka Platon laati henkistä liikunnankasvatusta varten.

Runojen ja musiikin rytmi samoin kuin sanojen ja sävelten soinnut vaikuttavat siihen, miten ruumiin ja sielun osat kehittyvät suhteessa toisiinsa.

”Eikö kaikkein tehokkainta ole runouteen ja musiikkiin perustuva kasvatusta? Juuri rytmi ja melodiahän pystyvät parhaiten tunkeutumaan sielun sisimpään ja valtaavat sen voimakkaimmin. Ne luovat sopusuhtaisuutta ja tekevät ihmisestä sopusuhtaisen, jos hänet kasvatetaan oikein, muussa tapauksessa käy päinvastoin?” (*Valtio* 401d)

Pienille lapsille esitettävät runomittaiset kertomukset eivät saa aiheuttaa pelkoa tai ristiriitaisia tunteita. Yksinkertaisilla kielisoittimilla esitetty rohkaiseva mutta rauhallisen rytmisen musiikki kehittää luonnetta suotuisasti, ja lapsen varttuessa musiikki ja runous yhdistetään leikkeihin ja ruumiinharjoituksiin. Sillä tavalla kehittyvät ”muusain taitojen mukaisia sopusointuisia” nuoria ihmisiä. Platon antaa tarkkoja ohjeita, millaisia muusain taitoja kasvatuksessa tulee käyttää ja mikä on kiellettyä, eikä ole vaikea ymmärtää, miksi hänet mainitaan niin usein sensuroijana ja paternalistisena vapauden tukahduttajana. Mutta katsokaa hänen perustelujaan.

Tarujen pitää antaa totuudenmukainen kuva asioista;

niissä ei saa olla muuta valheellista kuin että ne ovat kuvitteellisia. Kreikkalaiseen kansanperinteeseen kuului paljon kertomuksia jumalten taisteluista ja riidoista – kuinka oma poika kytki Heran kahleisiin tai isä heitti Hefaistoksen taivaasta maahan. Platon huomauttaa, että tuollaiset kertomukset antavat väärän kuvan jumalten olemuksesta ja toiminnasta. Jumalat ovat kauniita ja hyviä, moraalisesti esikuvallisia. Jumalia ei saa myöskään käyttää pelotteluun; on esimerkiksi väärin kertoa, että jumalat kulkevat öisin vieraisa hahmoissa. Tarujen avulla pitää päinvastoin herättää lapsen kiinnostus totuuteen ja lujittaa sitä.

Hyvä kertomus kasvattaa rohkeutta, innostusta ja itsehallintaa. Siksi pelottavat kauhujutut ovat haitallisia, ja hyödyllisiä ovat kertomukset vahvoista sankareista, jotka pystyvät hallitsemaan käyttäytymisensä äärimmäisten onnettomuuksienkin kohdatessa. Hyvin voimakkaita tunteita herättäviä kertomuksia tulee välttää. Lohduttoman surulliset kertomukset saattavat johtaa mielen murtumiseen, eikä hyvin kasvatettu ihminen saa myöskään nauraa liian herkästi, sillä ”raju naurunpuuska aiheuttaa sieluntilassakin rajun muutoksen”. ”Emme siis voi hyväksyä sitä, että ruonilija kuvaa arvokkaita henkilöitä nauramassa hilttomasti, jumalista puhumattakaan” (388e). Itsehillinnän oppimista haittaavat myös kertomukset jumalien joutumisesta himon valtaan, kuten kertomus siitä, kuinka Zeus joutui Heran nähdessään sellaisen himon valtaan, että halusi yhtyä tähän siinä paikassa, paljaalla maalla. (Muistettakoon, että Platon sai itse aristokraattisen kasvatuksen, jossa itsehillintä oli keskeinen hyve.)

Tarujen ja kertomusten sisällön lisäksi Platon pitää tärkeänä esitystapaa ja kerronnan rytmiä. Lapsen pitää pystyä seuraamaan tapahtumia ikään kuin ulkopuolisena, sillä liika samastuminen eri henkilöihin häiritsee mielen kehittymistä. Juuri tästä syystä Platon piti näytelmän muotoon puettua esitystä haitallisena, siinähan katsoja tai kuulija joutuu seuraamaan monen eri henkilön esitystä ja eläytymään niihin vuorotellen. Hän näyttää ajattelevan, että moneen erilaiseen luonteeseen ja ihmistyyppeihin paneutuminen haittaa varttuvan ihmisen oman minä-identiteetin muodostumista. ”Olet kai huomannut, että jäljittelemisistä, jos niitä jatketaan elämässä pienestä saakka, muodostuu tapa ja toinen luonto, joka ilmenee ruumiissa, puheessa ja ajattelussa” (395d). Ihmisellä täytyy olla selkeä käsitys itsestään ja tehtävästään, hänen ei pidä jäljitellä muita kuin korkeintaan sellaisia luonteita, jotka voivat toimia esikuvina. (Kannattaa ehkä tuoda esille Sherry Turklen tutkimukset, joiden mukaan runsaasti roolipelejä pelaavilla nuorilla oma selväpiirteinen identiteetti jää kehittymättä, koska he pystyvät rakentamaan minuutensa monella tavalla ja identifioitumaan nopeasti moniin eri roolihahmoihin. Nykyinen elämäntapa varmaan suosii nopeita mukautujia, mutta Platonia asia olisi huolestuttanut kovasti.)

Myös musiikin kohdalla voimakkaat affektit ovat haitaksi. Rajuja tunteita, etenkin surua ja valitusta herättäviä sävellajeja ja sävelmiä on syytä kaihtaa, samoin railakkaita lauluja, jotka sopivat juomaseuralle mutta eivät lapsille ja nuorille. Liian moniääninen, sävellajeiltaan ja rytmeiltään vaihteleva musiikki saa aikaan sekaannusta mielessä. Parhaimmillaan musiikki kasvattaa rohkeutta ja maltillisuutta sekä tasapainoista mielenlaatua.

”Siis kaunis puhe, harmonia, sopusuhtaisuus ja hyvä rytmi ovat seurausta hyväluonteisuudesta. Tällä en tarkoita typeryyttä, jota kaunistellen sanotaan hyväluonteisuudeksi, vaan todella hyvää ja jaloa luonteenlaatua.” (400d-e)

Platon kiinnittää huomiota myös kasvuympäristöön kokonaisuudessaan. Esineet ja toiminnot tulisi suunnitella niin, että nuorten mieliin kehittyä oikea järjestys.

”Samat ominaisuudet tulevat runsain määrin esiin maalaustaiteessa ja kaikessa vastaavassa taidekäsitäytössä, myös kudonnassa ja kirjonnassa, rakennustaiteessa ja ylipäänsä esineiden valmistuksessa, ja niitä on luonnostaan myös elävien olentojen ruumiissa ja kasveissa. Kaikissa näissä on joko sopusuhtaisuutta tai epäsuhtaisuutta. Ja epäsuhtaisuus, huono rytmi ja epäharmonia ovat sukua huonolle puheelle ja huonolle luonteelle, vastakkaiset ominaisuudet taas ovat järkevän ja hyvän luonteen sukua ja sen jäljitelmiä.” (401a)

Platon julistaa tässä itse asiassa humanistisen ympäristöetiikan perusohjelman: kaiken suunnittelun lähtökohdaksi rakentamisesta sisustukseen ja taiteeseen on asetettava luonteen kehittyminen moraalisten ihanteiden mukaisesti, ja sama pätee siihen, miten ympäröivää luontoa muokataan.

”Meidän on siis etsittävä sellaisia ammattimiehiä, joilla on synnynnäinen kyky jäljittää luontaista kauneutta ja sopusuhtaisuutta. Tällä tavoin nuoret saisivat ikään kuin asua terveellisellä seudulla ja voisivat hyötyä kaikesta, kun heidän silmiinsä tai korviinsa tuulahtaisi milloin mistäkin kauniiden tuotteiden vaikutus kuin tuulenhäikä, joka tuo puhtailta seuduilta terveyttä; se ohjaisi heitä lapsuudesta asti huomaamatta mukautumaan kauneuteen ja sitä edustavaan ajatteluun, rakastamaan sitä ja olemaan sen kanssa sopusoinnussa.” (401c)

\*\*\*

Platonin ohjeet tähtäävät mielen luontaisen olemuksen mukaisten voimien kehittämiseen hallitusti. Kun nuo aktiiviset voimat saadaan esille, mieleen syntyy hyvä ja kaunis järjestys. Ihmismielen olemuksen muodostaa sielullinen elävä voima, jonka ainoana pyrkimyksenä on harmonian luominen maailmaan.

### Kirjallisuus

Juhani Pietarinen, *Platonin filosofia*. Kirja-Aurora, Turku 2000.

Platon, *Valtio* (suom. Marja Itkonen-Kaila). Platon, *Teokset* 4. osa. Otava, Helsinki 1981.

Platon, *Timaios* (suom. A. M. Anttila). Platon, *Teokset* 5. osa. Otava, Helsinki 1982.



# Me olemme valinneet elämänfilosofian

Latvian yliopiston filosofian ja sosiologian instituutin johtaja professori Maija Kule pohtii haastattelussa, kuinka filosofia saattoi elää totalitaarisen vallan alla ja nousta nopeasti tärkeäksi tekijäksi pienen maan itseilmaisussa ja henkisessä jälleenrakentamisessa. Latviassa on vain kaksi filosofian professoria, Maija Kule on heistä toinen. Hän antaa filosofian opetusta Latvian yliopistossa perus- ja jatko-opiskelijoille, Latvian Kuvataideakatemiassa niille, joita filosofia kiinnostaa, sekä Tiedeakatemiassa tutkimustyötä tekeville. Maija Kule on usein nähty vieras kansainvälisissä filosofian kokouksissa, joissa hän on edustanut Latvian filosofista elämää tavalla, joka on jäänyt monen mieleen. Maija Kulen kannanotot ovat olleet usein värikkäitä ja aiheuttaneet monenlaista huomiota filosofien poliittisesti usein turhankin opportunistisissa piireissä.



*Juha Varto tapasi Maija Kulen marraskuussa 2003 Riiassa ja he keskustelivat myös teemoista, joita on Kulen englanniksi julkaistussa kirjoituskokoelmassa Phenomenology and Culture. Teos on ensimmäinen näkyvä avaus Latvian filosofisessa perinteessä, jota Kule kutsuu ”elämän filosofiaksi”. Kirjasta on myös arvio tässä samassa lehdessä.*

*Maija Kule:* Filosofiset traditiot ovat mitä ovat. Kullakin maalla on omat syynsä kuulua johonkin traditioon. Teillä pohjoismaissa on analyttinen filosofia vahvoilla. Meilläkin oli pitkään vain yksi traditio, mutta nyt se on kuollut. Kun olin Beijingissä filosofikokouksessa, totesin rauhallisesti, että Baltian maissa marxismi on kuollut. Tästäkö kiinalaiset isännät riemastuivat! He sanoivat, ettei marxismi voi koskaan kuolla ja on vaarallista edes väittää sellaista, puhumattakaan, että kuuntelisi ihmistä, joka niin väittää. Minun tarkoitukseni oli vain raportoida olemassa olevasta tilanteesta. Marxismi on todellakin kuollut Baltiassa ja tuskin kovin nopeasti nousee kuolleista.

*Juha Varto (JV): Sukupolvesi on kuitenkin opiskellut tuon yhden filosofian aikana. Menikö marxilainen filosofia teiltä jotenkin ohi, kun kukaan ei edusta sitä?*

*Maija Kule:* Oli virallinen ja oli epävirallinen. Latviassa ei oikeastaan ollut filosofiaa sanan nykyisessä mielessä, sillä kaikki oli alistettu sosiologialle – tai eräänlaiselle sosiologialle – ja historialle. Mutta filosofiaa saattoi opiskella jo 1970-luvulla eikä se tarkoittanut vain marxismia. Moskovassa oli Brezhnevin aikana useita toisinajattelijointa filosofiassa. He olivat poliittisesti taitavia ja toimivat ja kirjoittivat tavalla, joka ei suoraan näyttänyt ”väärin ajatellulta” vaan jossa pyrittiin puhumaan asioista, jotka ohittivat ne teemat, joiden käsittely oli kanonisoitu. Esimerkiksi monet kysymykset moraalista ja tietämisestä kestivät käsittelyä, joka ei paljon poikennut sen aikaisesta keskierooppalaisesta kirjoittamistavasta.

Nämä Moskovan toisinajattelijat olivat meille tavattoman tärkeitä, sillä kun me emme voineet matkustaa Neuvostoliiton ulkopuolelle, he ja heidän verkostonsa ja usein mahdollisuutensa saada kiellettyä länsimaista kirjallisuutta pelastivat meidät tyhjiöstä. Useat heistä olivat Neuvostoliiton tiedeakatemian jäseniä ja he saattoivat matkustaa ulkomaille ja jopa hankkia kirjoja, joita ei muuten missään tapauksessa voinut saada lukea Neuvostoliitossa, ei Moskovassa eikä tasavalloissa.

Saattaa olla, että tämä kuulostaa oudolta, koska Moskova oli myös pakkovaltan keskus. Mutta se oli myös intellektuaalinen keskus ja keskuksessa on aina

enemmän vapauksia kuin laidoilla. Neuvostoliiton tiedeakatemiassa oli jäsenillä paljon vapauksia, jo senkin vuoksi, että uskottavuussyistä ulkomaille oli lähetettävä edustamaan sellaisia ihmisiä, joilla oli tietoa ja näkemystä, joten heille oli annettava vapauksia muodostaa näkemyksiä, jotka kuulostivat muultakin kuin Keskuskomitean käsityksiltä.

Nämä Moskovan toisinajattelijat liikuivat myös vapaasti tasavalloissa ja toivat meille uusia tuulia. Saimme kuulla heiltä, ikään kuin pöydän alta, kokonaan uusia ideoita ja ennen kaikkea uusia nimiä ja mitä näiden nimien takana oli. Kuulimme Heideggerista, Gadamerista, Rortysta. Ja se mitä kuulumme oli todella jännittävää, koska se vastasi suurimpaan osaan kysymyksiämme. Siihen taas marxismi ei koskaan pystynyt. Keskustelujen täytyi tietenkin olla salaisia, tapahtua muualla kuin yliopistolla tai tiedeakatemiassa. Mutta oli suuremmoista, että nämä vapaan ajattelun lähettäjät jakoivat istua meidän kanssamme tuntikausia, yli yönkin, ja keskustella. Me olimme nuoria ja naiveja, mutta he näkivät, kuinka tärkeää meille oli kuulla vastauksia kysymyksiin, joita pakkovalta ei ollut onnistunut vaientamaan.

*JV: Voitko mainita nimiä? Aikaa on jo kulunut tarpeeksi, luullakseni.*

*Maija Kule:* Totta kai! Ehdottomasti tärkein oli georgialainen filosofi Merab Mamardashvili, joka kävi usein tasavalloissa ja joka kirjoitti järjestä ja sen vaatimuksesta, jopa psykoanalyyseista ja sen taustasta ja kriitistä, missä yhteydessä tuli hermeutiikka esille ensimmäistä kertaa minun korviini. Olemme todella suuressa velassa Mamardashvilille. Hän vietti paljon aikaa kanssamme ja hänen seurassaan saattoi puhua mistä tahansa. Hänen tietomääränsä oli suuri ja hän oli myös kehitellyt selvän oman näkemyksen, joka ei kovinkaan hyvin vastannut hänen asemaansa Neuvostoliiton tiedeakatemiassa.

Toinen tärkeä henkilö oli Nelli Motroshilova, jonka kautta kuulumme paljon filosofisesta keskustelusta, jota käytiin Yhdysvalloissa. Motroshilova saattoi matkustella vapaasti ja hän osallistui paljon kongresseihin, joten hän oli hyvin selvillä filosofian maailmasta. Häntä myös kiinnostivat monet elämänfilosofiset kysymykset, mikä näkyy hänen myöhemmässään tuotannossaan. Hänen kirjansa Husserlistä oli urauurtava Neuvostoliitossa vaikka sitä ei saanutkaan muualta kuin tuttavilta ja pöydän alta.<sup>1</sup>

*JV: Entä omat opettajasi Riassa? Tehän ette voineet elää vain öisin ja vain toisinaajattelijoiden varassa.*

*Maija Kule:* Näin jälkikäteen tuntuu, että me elimme vain öisin ja silloin, kun joku tuli Moskovasta ja toi uutta valoa. Mutta todellakin, Riassa oli tietenkin poliittisesti kelvollisia professoreja, joista kaikki eivät olleet typeriä. Monia kiinnosti poliittisen litanian lisäksi myös tieto ja ymmärrys, ei ehkä kuitenkaan elämä filosofisena kysymyksenä. Me otimme vastaan sen, minkä koimme järkeväksi ja muun jätimme huomiotta. Mutta vaikuttaahan se, kun sillä tavoin ei voi suunnitella tulevaisuuttaan eikä voi aavistella, millaisen paikan maailmassa tulee itselleen järjestäneeksi.

Toisaalta Latviassa kuten Liettuasakin on vahva moninaisuuden perinne, joka on syntynyt monikansallisuudesta ja moniuskontoisuudesta. Ne vaikuttivat tuolloinkin mutta ne vaikuttavat nyt erityisen paljon. Ja niillä on vaikutusta filosofiasa. Vaikka filosofia ei olekaan uskonto eikä uskonto voi määrittellä filosofiaa, vaikutus on ilmeinen. Kun näin pie-

nessä maassa on useita vahvoja uskonnollisia perinteitä, joita marxismi ei pystynyt murtamaan, jo keskustelu eri tunnustusten välillä synnyttää kiinnostava aines, joka on filosofian ala. Se ei ole ekumeenia vaan yritystä löytää ydin siinä, miksi ihmiset uskovat ja mitä se merkitsee heidän elämässään.

Riika on myös monikulttuurinen, koska täällä on suuri venäläisemmistö, aktiivinen juutalaisvähemmistö ja me latvialaiset. Kullakin on oma perinteensä ja vallan suhteen on tapahtunut keikaus, koska venäläiset eivät enää voi moraalisesti olla niskan päällä. Tällainen tilanne oli olemassa jollakin tavalla jo ennen vapautumista, koska Latviassa – kuten oikeastaan koko Baltiassa – on monikulttuurinen menneisyys. Monikulttuurisuus synnyttää kysymyksiä, jotka ovat aidosti filosofisia: niistä voi keskustella mutta kukaan ei voi yksin niitä ratkaista.

*JV: Mitä sitten tapahtui, kun monikulttuurisuus ryöpsähti valloilleen, tuli päivänvaloon, vapautumisen myötä? Kuinka siihen reagoivat ne, jotka olivat virallisia intellektuaaleja, joilla oli asema ja valta? Hehän eivät beti menettäneet asemaansa.*

*Maija Kule:* Tämä onkin outo asia. Useimmille muutos tuli aivan liian äkkiä, heillä ei ollut mitään keinoa orientoitua uudelleen. Vaikka joukossa oli monia, joiden ammattitaitoa ei voi asettaa kyseen alle ja jotka poliittisesta sitoutuneisuudestaan huolimatta olivat hyviä tutkijoita ja olisivat voineet jatkaa uudessa tilanteessakin, he eivät jatkaneet. Toiset katosivat kuin tuhka tuuleen, jättäen jälkeensä vain kysymyksen: Minne he menivät? Vastausta emme tiedä. Toiset kuolivat, yllättäen ja odottamatta. Ja vakuutan, että me emme auttaneet siinä! Luultavasti emotionaalinen shokki oli niin suuri, että ruumis ei kestänyt. Instituutin johtaja ja hänen vaimonsa, vain kuusikymppisiä, kuolivat peräkkäin vailla mitään edeltävää syytä.

Jos katselee Neuvostoliiton jälkeen jääneiden valtioiden tilastoja, huomaa, kuinka moni tiedemaailman edustaja kuoli juuri 1990 tai 1991. Se ei vaikuta luonnolliselta, mutta ehkä se juuri on luonnollista, en tiedä. Kun yhtäkkiä kaatoa koko syy, jonka vuoksi on joutunut tekemään yhtä ja toista pysyäkseen pinnalla, sitä hukkuukin itseensä. Ehkä sielu pakenee sellaisessa tilanteessa, en tiedä.

*JV: Ennen vapautumista paljon filosofisesta elämästä oli kanavoitunut taiteisiin. Onko se jäänyt pysyväksi ilmiöksi?*

*Maija Kule:* Todellakin näin oli Neuvostoliitossa ja muissa Itä-Euroopan maissa. 1960-luvulta alkaen oli tavaton kiinnostus taiteisiin, erityisesti runouteen ja teatteriin, joissa ilmaistiin varsin vapaasti mutta taiteellisin keinoin kansallista ja inhimillistä itseymmärrystä. Metaforien ja allegorioiden avulla voitiin nostaa esille mitä kysymyksiä tahansa, koska oli jo oivallettu, että poliittiset vallanpitäjät ovat type-riä eivätkä edes ymmärrä seurata, mitä taiteessa tapahtuu. Tuolta ajalta on peräisin tavaton kiinnostus taiteellisten keinojen kehittämisen ja usko taiteellisen ilmaisun tärkeyteen vaikkakaan samaa sanomisen pakkoa ei ole enää olemassa.

On itse asiassa surullista, kuinka nopeasti metaforinen kieli, runollinen ilmaus ja niiden vaikutus katosivat. Niitä ei enää tarvita asioiden salaamiseen mutta silti niitä tarvittaisiin yhä, jotta voitaisiin ilmaista asioita, joilla on ihmiselle merkitystä. Kulttuurihan on joka tapauksessa aina jollakin tavalla metaforista, sitä ei voi ilmaista suoraan, kuten tekoohjetta, vaan sen on oltava kontekstualuovaa toimintaa, puhetta, diskurssia, joka itsessään mahdollistaa asioiden ymmärtämisen sekä symbolisena että konkreettisenä. Inhimillisuus on meille läheisintä ja kuitenkin vaikeinta ilmaista, koska se on samalla kerralla historiallista ja kuitenkin juuri tässä ja nyt minulle todellista.

Taiteessa on keinoja, joilla tämä kontekstuaalisuus ja ainutkertaisuus voidaan saada yhtäaikaan esille. Sen tähden taide ei tule koskaan tarpeettomaksi, olemme me muuten miten vapaita tahansa. Mutta saattaa olla, että filosofia on nykyisin taas enemmän filosofien asia kuin taiteilijoiden!

*JV: Entä politiikka? Nyt kun filosofia ei ole virallista, onko sillä mitään otetta yhteisten asioiden hoitamisesta?*

*Maija Kule:* Ihmisten on pakko vastata omasta kohtalostaan, ei ole muuta tietä. Puhutaan paljon ajattelevan ihmisen vastuusta ja on selvää, että intelligentisia joka maassa on vastuussa muustakin kuin omasta elämästään. Kulutuksellinen ja massoitunut (kuinka oikeassa Ortega olikaan!) elämäntapa on huijannut monet intellektuaalitkin uskomaan, et-

**»Nyt jos koskaan me tarvitsemme vastuuntuntoisia älymystön edustajia, sillä he ovat yhä – kuten olivat aiemminkin – avain demokratian säilymiseen. Jos intelligentsia antaa syödä itsensä, huijata itsensä mukaan massaelämään ja kulutuksellisuuteen, antautuu houkutuksiin olla suosittu ja menestyvä, mikä tai kuka pitää huolen siitä, että kriittisyys, sosiaalinen oikeudenmukaisuus ja henkinen vapaus säilyy?»**

tä heilläkin on oikeus elää kuin massat, kerätä omaisuutta ja niin sanottua menestystä. Mutta se tie on tuhoon tuomittu. Nyt jos koskaan me tarvitsemme vastuuntuntoisia älymystön edustajia, sillä he ovat yhä – kuten olivat aiemminkin – avain demokratian säilymiseen. Jos intelligentsia antaa syödä itsensä, huijata itsensä mukaan massaelämään ja kulutuksellisuuteen, antautuu houkutuksiin olla suosittu ja menestyvä, mikä tai kuka pitää huolen siitä, että kriittisyys, sosiaalinen oikeudenmukaisuus ja henkinen vapaus säilyy? Ei kukaan!

Tämä tietenkin näkyy selvemmin siirtymävaiheessa, jossa entiset sosialistiset valtiot ovat. Houkutus ryhtyä vaikkapa it-yrittäjäksi on suuri, jos vain raha kiinnostaa. Mutta perimmältään ongelma on sama muuallakin. Ei ole ollut kovin suosittua harjoittaa filosofiaa, jossa ei nopeasti löydy tyydyttäviä vastauksia. On ollut helpompi tarttua kiinni tekniseen kysymykseen ja ongelmanratkaisua muistuttaviin kysymyksiin. Mutta ne eivät ole kuin osa filosofiaa; filosofian laaja ruumis on muualla, siellä, missä puhutaan elämään liittyvistä kysymyksistä.

*JV: Kirjoitat elämänfilosofiasta ja käytät usein sanaa Lebensphilosophie, mistä voi päätellä, että side saksalaiseen filosofiaan on tärkeä. Luennoillasi esiintyy nykyisin Hegel, mikä on vähän hämmästyttävää, kun ottaa huomioon, kuinka moneen kertaan hänet on jo käännetty väärin- ja oikeinpäin.*

*Maija Kule:* Totta. Aikaisemmin me vannoimme Kantin nimeen mutta nyt luennoilla on useammin Hegel. Hän ei ole helppo filosofi ja huomaa kylä, että opiskelijoilla on vaikeuksia innostua hänestä. Yritän valaista Hegeliä heille samasta näkökulmasta, josta olen alkanut itse häntä ymmärtää, nimittäin 1900-luvun filosofiasta. Hegel tulee jotenkin ymmärrettäväksi, kun ottaa vauhtia Camušta, Sartresta ja erityisesti tietenkin Heideggerista ja Gadamerista. En itsekään olisi jaksanut lukea Hegeliä, jollei minulla olisi tätä uudempaa kontekstia. Yritän sijoittaa luennoilla Hegelin fenomenologiaa tapaan tarkastella filosofiaa elämänilmion kautta.

Ilmeisesti filosofiassa tapahtuu usein niin, että vasta seuraavien sukupolvien filosofit tekevät edeltäjänsä ymmärrettäväksi. Siinä auttaa, kun joku vastustaa ja joku puoltaa, joku laventaa ja joku kirjoittaa ikäänkuin edeltäjää ei olisi ollutkaan vaikka kirjoittaakin vain parafrasaa tämän teoksista. Tällä tavoin Hegelkin on kiinnostava.

Mutta erityisesti me olemme innostuneita Foucaultista. Foucault-innostus on vasta nousemassa nyt, kun pari tekstiä on käännetty latviaksi. Samalla voi sanoa, että keskustelu filosofian modernista ja postmodernista on saamassa täällä aivan uuden vaiheen. Foucault on tavattoman kiinnostava tilanteessa, jossa yhteiskunnan rakenteet ovat täydellisessä mullistuksen tilassa, ja jossa on jokin järjestys mutta ei koko järjestystä. Erityisesti taiteen opiskelijat imevät kaiken Foucaultista ja selvästi pitävät häntä tämän ajan intellektuaalina.

Myös Latvian etnopolitiininen tilanne on omiaan korostamaan Foucaultin esittämää kritiikkiä. Me emme niinkään elä väsyneen porvariston relativivoivaa pitkästy mistä vaan pikemminkin kaikilla tahoilla yritystä ymmärtää vallan rakenteita ja mekanismeja siinä positiivisessa mielessä, jossa vallan voi ottaa rakentavasti itselleen. Historiamme on monin tavoin osoittanut, että kohtaloa ei voi välttää vaikka tahtoisikin. Tämä vaikuttaa tunne-elämässä ta voilla, jotka saattavat olla vieraita muualla. Me emme ole kokeneet, että olisimme olleet sellaisessa turvaverkossa, jossa valta olisi ollut selvä ja konkreettinen; pikemminkin päinvastoin. Valta on aina ollut toisilla. Vallan ymmärtäminen sinänsä neutraaliksi ja ikään kuin yhteisölliseksi käyttövoimaksi on aivan uusi oivallus. Tässä Foucault on kuin meille kirjoitettua.

*JV: Onko sinulla jokin asenne postmodernia kohtaan?*

*Maija Kule:* Ilmiö on tavattoman mielenkiintoinen mutta sen relativismi ja jonkinlainen nihilismi on vierasta ajatustavalleni. Minulle totuus, kauneus ja hyvyys ovat tärkeitä asioita. On oikeastaan mahdotonta ajatella, mitä tehdä ilman niitä. Modernissa korostetaan ihmisen emansipaatiota, niin yksilön kuin ihmisyden, ja sen ymmärrän hyvin. Mutta kun tämän kritiikiksi tulee ajatus, jossa emansipaatio ei olekaan todellista, mikä sitten on? Me kasvatamme lapsemme ja koulutamme nuoremme, jotta inhimillisyyden ja ihmisyyden astuisivat jonkin askeleen eteenpäin. Jos me emme usko tähän, miksi me yleensä toimimme?

Ehkä juuri postmodernin yleisluontoinen relatiivisuus on vaikeasti ymmärrettävää. Ymmärrän hyvin kritiikin, jota osoitetaan modernin liioiteltuja kuvitelmia kohtaan, joista sosialismi ja fasismi ovat hyvät esimerkit, samoin konsumismi ja globalisaatio taloudessa. Mutta perimmältään kuitenkin modernissa on paljon käsittelemätöntä, tärkeää, joka pitäisi ensin ymmärtää, ennen kuin siirrymme sen jälkeiseen aikaan.

Minulla on jonkinlainen viehtymys metafysiikkaan, jollei muussa mielessä niin pedagogisessa. Siitä on usein hyvä aloittaa. Mutta yhtä lailla voisi ajatella, että monet tärkeät ajattelijat, esimerkiksi keskiajan mystikot ja vaikkapa Simone Weil 1900-luvulla, ovat luoneet metafysisestä lähestymistavasta elämänfilosofiaa, jossa on pyritty löytämään mittakaava, jossa ihminen näyttäytyisi oikeassa mitassa, ei kaikkivoipana mutta mahtavana, ei vallassa mutta kykenevänä. Se on eräänlaista toivon filosofiaa, jonka näen monissa kohdin vastakohtana postmodernille, joka ei paljon tuo esille toivoa ja ihmisyyden päämääriä.

## Viite

1. Lukijan kannattaa kaivaa esille *niin & näin* -lehden numero 1/95, jossa Vladimir Malahov kuvaa, millaista saattoi olla filosofia totalitaarisessa valtiossa. Malahov antaa yksityiskohtaisempaa kuvaa tilanteesta, jossa myös Maija Kule eli. (Artikkeli löytyy myös kokonaisuena [www.netn.fi](http://www.netn.fi) -verkkoversiossa.)

# UNESCO:n kansainvälinen filosofian päivä 2003

”Onko tiedolla rajoja, ja jos on, niin missä ne kulkevat ja millä perusteella? Onko ihmisen mahdollista edes löytää niitä?” Aino kysyy.

Filosofi vastaa: ”Tiedon rajojen ongelmaa voi tarkastella filosofiassa esimerkiksi kahdella tapaa, riippuen siitä, mitä tiedon rajoilla tarkoitetaan. Ensinnäkin on esitetty periaatteellinen kysymys siitä, missä ylipäätään kulkee raja tiedettävissä olevan ja ei tiedettävissä olevan välillä. Tätä on pohdittu yhtä kauan kuin filosofiaa on ollut ja nykyään se on tietoteorian eli epistemologian alaa. Toiseksi on koetettu arvioida, kuinka paljon tietomme piiriin voi käytännössä vielä tulla uusia asioita, ja koska voitaisiin ajatella, että kaiken tiedettävissä olevan raja lähestyy – milloin siis tiedämme lähes kaiken tiedettävissä olevan. Tämä on lähinnä nykyisen tieteenfilosofian alaa ja liittyy usein näkemykseen, jonka mukaan tiede on vähitellen saavuttanut yhä laajemman ja tarkemman kuvauksen koko todellisuudesta.” (Ote vastauksesta.)

Vuoden 2003 kansainvälisen filosofian päivän (20.11.2003) ”Kysy filosofilta!” -tapahtumassa esitettiin yllä olevan Ainin kysymyksen lisäksi 99 kiperää kysymystä, jotka ovat filosofien kirjoittamien vastauksineen esillä filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajajärjestön [www.sivulla](http://www.sivulla) ([www.feto.fi](http://www.feto.fi)).

## Esseekilpailu

Muina filosofian päivän tapahtumina järjestettiin esseekilpailu vieras- ja kotikielisine sarjoinen. Kansainvälisen sarjan voitti liettualainen Lina Lelyte (Palanga senoji gymnasium). Lina kirjoitti Immanuel Kantin kategorisesta imperatiivista:

”And as a true idealist he [Kant] wanted, that everyone’s behaviour didn’t destroy the world’s order and that it would always be a universal law. ‘Act as if the maxim of your action were to become through your will a general natural law.’ It is a categorical imperative.

– Oh! But what does it mean ”to destroy world’s order”?

– You see, if everyone acted as you, that is to say, made a deceitful promise, it means that you could rely on nobody. Everyone could break one’s word if only it were useful. A chance to lie would be valid, but it is immoral.”

Suomesta palkittiin Olli-Pekka Valtonen (Tikkurilan lukio) ja Sari Järvinen (Tapiolan aikuislukio). He tulevat todennäköisesti edustamaan Suomea vuoden 2004 filosofian olympialaisissa Etelä-Koreassa.

Kansallisessa sarjassa palkittiin Jesse Heikkilä (8. luokka, Laurin koulu, Salo). Hän kirjoittaa: ”On syytä huomata ero hyvyyden ja pahuuden, ja pahan ja hyvän välillä. [...] Ei ole olemassa pahuutta tai hyvyyttä, vaan ainoastaan hyviä ja pahoja valintoja. Mutta eihän ihminen voi valita hyvän ja pahan väliltä, jos niistä aiheutuu kumpaakin kummastakin.”

Samoin palkittiin Sara-Maria Heimonen (8. luokka Aleksis Kiven koulu, Helsinki). Sara-Maria kirjoittaa: ”Vaikka kukaan ei myöntäisikään tekevänsä pahoja valintoja tai pahoja asioita, niin jokainen (kirjoitan sillä oletuksella, ettei ole olemassa täydellisen hyvää ihmistä) tekee joskus jotain pahaa. Mutta pahaa on olemassa monenlaista. Voi varastaa kaverilta karkin kun on pieni tai voi tappaa jonkun kun on iso. Nämä ovat erilaisia pahoja.” Kolmas palkittu Ruut Visti

(5. luokka, Roihuvuoren ala-aste) kirjoittaa: ”Filosofinen kysymys: Onko Jumala olemassa ja loiko hän maailman? Tähän kysymykseen kukaan ei ole saanut vastausta. Jotkut uskovat Jumalaan ja siihen että hän loi maailman. Jotkut taas uskovat että maailmasta on tullut tällainen sattumalta. Mutta jos Jumala onkin olemassa, mistä hän on tullut. Loiko joku Jumalan? Vai onko Jumala vain ollut aina olemassa? Syntyikö Jumala ja jos syntyi ketkä olivat vanhemmat? Kreikkalaisilla oli monta Jumalaa. Heillä oli vaikka kuinka monta, mutta miksi joillain on vain yksi Jumala?” (Myös palkitut esseet ovat kokonaisuudessaan luettavissa sivulla [www.feto.fi](http://www.feto.fi)).

## Seminaari Tallinnassa ja muuta

Kansainvälisen esseesarjan palkinnot jaettiin Tallinnassa 21.–22.11. järjestetyssä filosofian opetuksen symposiossa, jossa esimerkiksi dosentti Heikki Saari pohdi estetiikan opettamista. Edellisenä iltana kymmenennen kerran järjestetyn Immanuel Kant -biljarditurnauksen voitti filosofian päivien pääkoordinaattori Kirsi Jääskeläinen. Tilaisuuksien toteuttamiseen osallistuivat Suomen UNESCO-kouluverkko, Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajat, Suomen filosofinen yhdistys ja Association Internationale des Professeurs de Philosophie’n (AIPPh) Itämeren alueen verkko. Lisäksi Tallinnan symposion järjestelyissä olivat mukana Viron filosofian opettajien yhdistys ja Viron kansallinen UNESCO-toimikunta. Kansainvälistä filosofian päivää vietetään myös vuonna 2004.



## Latvialainen ajattelijä

Maija Kule, *Phenomenology and Culture*. FSI, Riga 2002.

292 s.

Maija Kule on kirjoittanut miehensä kanssa laajan filosofian tekstikirjan (*Filosofija*, 1991), jota käytetään oppikirjana Latvian yliopistossa ja Taideakatemiassa. Pariskunta on kunnostautunut myös kääntäjinä ja toimittajina filosofian alalla. Maija Kule julkaisi englanninkielisen kokoelman kirjoituksistaan, joista suurin osa on ohjelmallisia tekstejä latvialaisen filosofian ominaislaadun osoittamiseksi. Kokoelma on erityisen kiinnostava useastakin syystä.

Kule nostaa esille kulttuurialueensa ajattelijaita, joita tunnetaan Suomessa vähän tai ei ollenkaan. Teodors Celms on latvialaisen fenomenologian uranuurtaja, joka kirjoitti jo 1920-luvulla Husserlistä kriittisen monografian ja jatkoi sittemmin oman filosofiansa kehittämistä samassa hengessä. Hän oli Alexander Pfänderin hengenheimolainen ja siten jonkinlaisen ”alkuperäisen” fenomenologian kannattaja. Nimitykset ovat usein sudenkuoppia filosofiasa, mutta Celms kuvasi itseään kriittisen realismin kannattajaksi, millä hän luultavasti tarkoitti samaa kuin Husserlkin, kun tämä puhui fenomenologian realismista suhteessa positivismiin kuviteltuun maailmaan. Kule raportoi laveasti ja havainnollisesti Celmsin ajattelua ja liittää hänet lopuksi Latvian fenomenologiseen liikkeeseen. Esitelyn perusteella Celmsille luulisi löytyvän lukijoita myös Suomesta, sillä Celmsin ajattelussa on monia yhtymäkohtia suomalaisen fenomenologian Turun koulun ajatteluun.

Kulelle itselleen uskonnolla ja filosofialla on tärkeä yhteys, koska ne molemmat puhuvat näkymättömästä ja ovat vailla lopullista totuutta vaikka kummassakin juuri totuus on kiinnostava. Karol Wojtylan teos *Toimiva Persoona* on uskonnon ja filosofian välimaastoa, sillä Wojtylaa itseään kiinnosti tapa, jolla ihminen toimii osana suurempaa suunnitelmaa, johon

hän uskoo kuuluvansa. Kun Wojtyla myöhemmin päätyi paaviksi, hän pyrki toteuttamaan omaa filosofista ohjelmaansa, jossa yksilö voi toimia vapaana, kunhan hän ymmärtää kontekstin, jossa vapaus on mahdollinen. Kule käsittelee Wojtylan ajatuksia suhteessa filosofiaan ja paaviuteen. Kun filosofille moraali on usein toiminnan sääntöjen kaanon, paaville moraali saattaa olla toiminnan este, vapauden este. Näin on tietenkin jokaiselle, joka asettaa pääpainon toimivaan persoonaan, joka on eräällä ratkaisevalta tavalla aina vapaa ja alussa.

Kule vertailee Wojtylan ajatuksia muihin merkittäviin katolisiin filosofeihin ja huomaa, että Wojtylalle ihmisen uskonnollisuus ja siis vapaus ovat riippumattomia tunnusmerkkeitä: ihminen voi olla uskova ja vapaa vaikka hän ei valitsisi jotakin tiettyä tunnustusta. Tämä ei Jacques Maritainin tai edes Tuomaan mukaan näytä mahdolliselta. Wojtylan ratkaisu on filosofin ratkaisu, mutta hän on myös myöhemmin korostanut samaa ajatusta, esimerkiksi käydessään Riassa kongressissa, jossa hänen ajatuksiaan kehiteltiin. Tuolloin jo paavina hän totesi, että fenomenologia on ainut filosofia, jonka hän voi ymmärtää, koska se on aina elämän puolella ja puolustaa yksittäisen ihmisen vapautta toiminnassa. Tämä poliittinen kannanotto on mielenkiintoinen, kun miettii katolisen kirkon vahvaa normatiivista ohjeistoa ihmisten yksityselämää varten.

Jesuiitta Stanislavs Ladusans on kolmas Kulen esittelemä ajattelijaj, jonka gnoseologia pyrkii toimimaan nykyajan ohjeena sille, kuinka kristillistä ajattelua voidaan pitää avantgardena. Ladusans näkee kirkolla voimakkaan moraalisen vastuun, joka pitäisi toteuttaa kasvatuksen kautta. Tässä hän on varsin samoilla linjoilla Tuomaan kanssa, josta hän on kirjoittanut monografian. Latvian todellisuudessa Ladusans tarkoittaa eräänlaista kirkollista vaihtoehtoa maallistuneelle yhteiskunnalle: kirkon olisi otettava kantaa kasvatukseen, moraalisiin ja kulttuuriin ja pidettävä niissä huoli ”katoamattomista” arvoista.

Katoamattomat arvot ovat arvoja, jotka paljastuvat ihmiselle itsestään. Niitä ei tarvitse opettaa mutta niiden kirkastaminen on tarpeellista. Ladusans on voimakkaasti postmodernia kulttuuria vastaan, koska hän näkee, että relativismi voi tuottaa tuloksetta vain onnettomuutta. Hänen vapautuksen teologiansa – tai tässä tapauksessa gnoseologiansa – tähtää vapauttamaan ihmiset tyhjyydestä, johon suhteellistaminen toisaalta ja faktatieto oppineisuutena toisaalta meidät johtaa.

Maija Kulen esitys näistä kolmesta ajattelijasta on kriittinen ja havainnollinen. Vaikka nämä luvut vievät vain ehkä kymmenenneksen tekstistä, ne ovat vaikuttavinta luettavaa juuri positiivisen ja haastavan epäjansuutensa vuoksi.

Muilta osin kirjassa käsitellään hermeneutiikkaa ja fenomenologiaa, naisen näkökulmaa elämänfilosofiaan (Zenta Maurina ja Simone Weil), juutalaista ajattelua nykyajan maailmassa ja yleensä uskollisen ajattelun merkitystä.

Kirjan loppuosa käsittelee Euroopan ja Latvian suhdetta kulttuurissa ja erityisesti filosofian kannalta. Kyseessä on analyysi, jonka tarpeellisuudesta ei voi esittää epäilyjä. Päinvastoin: Maija Kule on tehnyt omalta osaltaan analyysia, joka olisi välttämätöntä tehdä jokaisessa pienessä kulttuurissa, joka on sulautumassa joko hallinnolliseen Eurooppaan (ja Natoon) tai globaaliin talouskietoumaan, joka hiljalleen pyrkii poistamaan erityislaatuisuuden muilta osin kuin niiltä, jotka auttavat taloudessa. Kule pohtii ideologisen ajattelun tarvetta ja tyhjiötä, jonka sellaisen puuttuminen synnyttää, sekä niitä tekijöitä, joita tämä tyhjiö on omiaan imemään itseensä. Latviassa – samalla tavalla kuin muuallakin – vieraat uususkonnolliset lahot, huumeet, extrem-harrastukset, pornografia ja viihde valtaavat alaa ihmisten mielissä ja kulttuurissa tavalla, jota vastaan on varsin vaikea taistella.

Kule näkee, että maailman jonkinlainen myöhäismodernistuminen, ikään kuin fasismien ja sosialismin uusmuoto, on vaarallinen tapahtumasarja, johon kaikkialla suhtaudutaan liian kevyesti. Kyse ei ole uudesta tuotteesta tai muodista vaan mahdollisesti lii-

kehennästä, joka tekee ennen pitkää mahdolliseksi pitää yllä moraalialla, kehittää etiikkaa ja kasvatusta. Kun intellektuellit ovat jo kieltäytyneet sanomasta, mikä on suunta, tuloksena on ollut, että vähä-älyiset antavat suunnan. Tulos ei ole vapaus vaan massojen järjetön lainehtiminen, joka hukuttaa sekä ihmisyyden että myös kansallisesti tärkeät identifioitumisen keinot.

Maija Kulen kirja on monin kohdin ällistyttävä suorapuheisuudessaan (esimerkiksi kun hän pohtii pahan ja kuolemanrangaistuksen suhdetta) ja tuore siinä, että hän ei ole väsynyt, kyllästynyt, pitkästynyt eikä valmis. Hän on näitä filosofeja, joita aina välillä ilmaantuu, joilla on silmää ja otetta siihen elämään, jota ihmiset elävät, ja samalla taustanaan laaja oppineisuus, joka ei ole kuivattanut vaan pikemmin lisännyt vakaumusta ja raivoa rakastaa enemmän lähimmäisiään.

Maija Kulen kirja antaa myös mainion kuvan Latvian intellektuaalisesta elämästä vapautumisen jälkeen. Maa on ollut itsenäinen 12 vuotta ja sen ihmiset ovat joutuneet luomaan alusta monia kulttuurisen infrastruktuurin tekijöitä, ilman historian tukea. Vaikka tässä työssä on ollut esillä monenlaisia näkemyksiä ja ristiriitaisiakin suuntia, näyttää siltä, että Latvian kohtalo on ollut osaavissa käsissä: he keskustelevat vakavissaan arvoista, etiikasta, vuoropuhelusta erilaisten tunnustusten ja vakaumusten välillä ja ovat ilmeisen toiveikkaita tulevaisuuden suhteen vaikka talous on pettäväällä pohjalla, huumeet leviävät hälyyttävästi ja vieraat vaikutteet uhkaavat jo latvian kieltäkin.

Maija Kulen analyysi universumin rytmistä kirjan keskivaiheilla on läheistä sukua Anna-Teresa Tymienieckan vastaavalle ajattelutavalle, mutta Kule liittää nämä kysymykset läheisesti arjen, elämän, kysymyksiin. Vaikka filosofia olisi kuinka taidokasta, on selvää, että me tarvitsemme juuri sellaista ajattelua, joka pelastaa meidät tänään, ei vasta huomenna.

*Juha Varto*

## Kirjallisen kokemuksen alkulähteillä

Maurice Blanchot, *Kirjallisen avaruus*. Suomentanut Susanna Lindberg ai-ai, Helsinki 2003. 256 s.

Kuluneena vuonna 95-vuotiaana kuollut Maurice Blanchot on ranskalaisestikin ajattelijaksi vaikeasti määriteltävissä. Häntä on kutsuttu filosofiksi, kirjallijaksi ja kriitikoksi. Ahtaasti määriteltävän filosofian piiriin häntä on vaikea sijoittaa. Väljästi hänen tuotantonsa osuu taiteen filosofian ja kirjallisuuden filosofian alueisiin. Blanchot kylläkin viittaa kirjoituksissaan joihinkin filosofeihin, kuten Hegeliin, Heideggeriin ja varsinkin Nietzscheen. Myöhemmin myös Derrida oli hänelle tärkeä ajattelija. Systemaattisempi filosofinen teoretisointi ei kuitenkaan kuulu hänen tyyliinsä.

Kirjallisuuden- ja estetiikan tutkimuksen kenttiin Blanchot sopii filosofia luontevammin. Suomessa Blanchotista on ilmestynyt Miika Luodon tekemä kokonaisuus Blanchotin ajattelusta. Luodon teokseen tutustuminen on varmasti hyödyllinen johdatus Blanchotin omaan tuotantoon, jossa Kirjallinen avaruus on tärkeällä sijalla. Blanchotin varsin laajasta tuotannosta on tähän asti ilmestynyt suomeksi vain joitakin esseitä Nuoresa Voimassa, joten Susanne Lindbergin käännös paikkaa kulttuurivajetta. Onhan Blanchot muualla jo klassikon asemassa.

Kirjallinen avaruus lähestyy kirjallisuuden luomisen ja kokemuksen ulottuvuuksia usealta eri lähtöpisteeltä. Blanchot ei lähesty aiheitaan juuri minkäänlaisesta teoreettisesta kehiksestä käsin, vaan hänen pohdintansa polveilee pitkin ja poikin suurten kirjallisten hahmojen luomistyössä ja niiden nyansseissa, sekä näiden teosten vastaanottamisesta. Blanchot kytkee läheiseksi kokemansa henkilöt kiinnostavaksi ja erottamattomaksi osaksi omia ajatuksiaan kirjallisu-

den ja ylipäänsä taiteen luonteesta, rakenteesta ja tarkoituksesta. Kyse on nimenomaan kirjallisuuden kokemisesta, luomisen ja lukemisen lähtökohdista.

### Avaruuden yksinäisyys ja hiljaisuus

Yksinäisyys on Blanchotille eräs keskeisimmistä teemoista ja myös Kirjallinen avaruus alkaa kirjallisuuteen, kirjoittamiseen ja lukemiseen liittyvän yksinäisyyden käsittelyllä. Yksinäisyyteen liittyy läheisesti hiljaisuus ja väljemmin kuolema, jotka myös ovat Blanchot'n tärkeimpiä aiheita. Kirjallinen avaruus sisältää kuitenkin myös pohdintoja näennäisesti positiivisemmista aiheista kuten innoituksesta, kommunikaatiosta ja yleisesti kirjallisesta kokemuksesta. Eivätkä kuolema ja yksinäisyys Blanchotillekaan ole yksinomaisen melankolian alkulähteitä, kuten eivät hänen kirjallisille esikuvillekaan.

Tärkeitä kirjailijoita Blanchotille ovat muun muassa Mallarme, Kafka, Rilke, Hölderlin ja Dostojevski. Hän tulkitsee näitä kirjallisia suurhahmoja luovan runollisesti keskittyen heidän henkilökohtaisiin ja vähemmän tunnettuihin kirjoituksiinsa. Kirjeet ja päiväkirjat ovat voimakkaasti esillä Blanchot jäljittäessä kirjallisuuden ja kirjoittamisen kokemusta ja alkuperiä. Kääntäjä Susanna Lindbergin sanoin: ”Blanchot ei kuitenkaan tavoittele kirjailijoiden omaelämäkertojakaan, vaan jälkeä heidän kohdalteen osuneesta viime kädessä persoonattomasta kirjallisesta kokemuksesta, kirjallisuuden kokemuksesta. Tuollaisen kokemuksen kuvauksena Kirjallinen avaruus on lopulta myös filosofinen teos.”

Yksinäisyys ja kuolema olivat keskeisiä teemoja myös Kafkalle ja varsinkin Rilkelle. Blanchot'n tulkinnat edellämainituista ovat aidosti omaperäisiä ja hän tuo molempien kirjailijakuviin paljon uutta. Myös muita kirjailijoita hän käsittelee pääosin kiinnostavasti ja omaleimaisesti. Blanchot'n tyyli on poimuilevaa ja vaatii lukijaltaan suurta keskittymistä. Ainakin hiukan systemaattisempaa otetta kaipaavan lukijan kokemus voikin Blanchotia lukiessa vajota lähemmäs hedelmätöntä hiljaisuutta. Itsellä-

ni oli liian suurena annoksena nautittuna välillä vaikeuksia paneutua tekstiin, joka seesteisestä hienovireisyydestään ja kauneudestaan huolimatta alkoi hivenen puuduttaa.

Blanchot'n tekstin kauneus ja hienous vaatisi varmasti vielä monia muita tekstejä enemmän lukemista alkukielellä ranskaksi. Näin siitäkin huolimatta että Susanna Lindberg on epäilemättä erittäin syvällisesti sisäistänyt kääntämänsä teoksen ja sen tematiikan, sekä muutenkin perehtynyt Blanchot'n tuotantoon.

*Leif Sundström*

## Mozart-esseet

Søren Kierkegaard, *Mozart-esseet*. Suom. Olli Mäkinen. Like, Helsinki 2002. 159 s.

Søren Kierkegaardin käsillä olevalle suomennokselle, joka on peräisin laajemmasta teoksesta, kuuluisasta kirjasta ”Joko Tai” (*Enten Eller : Et Livs-Fragment udgivet of Victor Edemita*) vuodelta 1853. Vielä 1800-luvun puolivälissä estetiikasta kirjoittaneilla länsimaisilla filosofiilla oli taipumus laatia eri taidemuotojen arvoluokituksia: todistaa mikä taidemuoto on ”korkein” ja mikä taas ”matalin” ja miten muut sijoittuvat näitten väliin. Arthur Schopenhauerille musiikki oli taidemuodoista korkein, Immanuel Kantille – Kant ei näköjään ymmärtänyt musiikkia lainkaan, koska hän väitti, että musiikista voi nauttia vain sitä kuulleessaan – taas matalin tai ainakin matalimmasta päästä. Tällaiset arvoluokitukset seurasivat yleensä filosofien henkilökohtaisia mieltymyksiä, joille sitten pyrittiin luomaan yleispätevyysvaatein esiintyvä teoria.

### Miksi ei Mozart?

Kierkegaard kuului niihin, jotka asettivat musiikin korkeimpaan arvoluok-

kaan. Hänen ”määritelmistään” kuuluu läpi hegeliläisyys, vaikka häntä pidetäänkin usein antihegeliläisenä. On olemassa ”kaikkein abstraktein ajattelutavissa oleva idea on aistillinen nerous” ja se voidaan esittää vain musiikissa (s. 20). Enemminkin: on olemassa ainoastaan yksi sävelteos, joka sisältää ”täydellisenä” ”äärettömän abstraktin idean” (s. 21), se on Mozartin ooppera *Don Giovanni*. Heti tässä herää epäily: miten nimenomaan ooppera voi edustaa ”äärettömän abstraktin” ideaa? Miksi ei sellainen sävellys, jossa ei ole mitään ”ohjelmaa”, puhumattakaan nyt oopperasta, jossa on paitsi sanat ja joka ei ole pelkästään säveltaidetta (vaikka onkin ensisijaisesti sitä), vaan myös näyttämötaidetta (olkoonkin, että toissijaisesti)? Miksi Kierkegardille vain *Don Giovanni* on ilmaus ”aistillis-eroottisesta” neroudesta, joka ”välittömydessään [...] voidaan ilmaista vain musiikissa” (s. 34)? Miksi ei jokin Mozartin sinfonia tai joku muu ei-ohjelmallinen teos?

Vastausta on luultavasti lähdeittävä hakemaan juuri ”aistillis-eroottisudesta”. Kierkegaard idealisoi Don Juanin (italiaksi Don Giovanni) henkilön absurdiutta sivuavalla tavalla. Niinpä saamme tietää, että kun Don Giovanni on valloittanut Espanjassa 1003 naista (ja joukoittain muita muissa maissa) on tuo luku 1003 Kierkegardille olennainen, koska se on pariton ja siten sattunainen ja viittaa näin muodoin siihen, että lista ei ole lopullinen, vaan viettelyt jatkuvat. Kierkegaard ei tosin halua kutsua Don Giovannia viettelijäksi, koska vietteleminen ”vaatii aina jonkinlaista reflektointia ja tietoisuutta” (s. 93). Tätä tietoisuutta Don Giovannilla ei ole, hän kylläkin pettää naisia, mutta ei suunnittele petoksiaan. Lopulta Kierkegaard päätyy siihen, että Don Giovanni ei ole yksilö lainkaan, musiikki esittää hänet ”voimana”, ei yksilönä. Oikeastaan myöskään hänen objektinsa, naiset, eivät ole naispuolisia yksilöitä, vaan jonkinlaisia naissukupuolen idean edustajia. Don Giovanni kaipaa ”koko naissukupuolta, ja juuri siinä on se aistillinen idealisoiva voima, jonka avulla hän samalla kertaa sekä kaunistaa että valloittaa uhrinsa”. Kysymyksessä on ”valtavan intohimon heijastuma” ja se ”sekä kaunistaa että jalostaa kaipuun kohteen” (s. 96), siis

naissukupuolen.

Kierkegaard korostaa, että *Don Giovanni* pitää nimenomaan kuunnella. Hänelle ooppera oli siitä hankala taidemuoto, että sitä seurattaessa piti käyttää yhtä aikaa kahta aistia, mikä ei ollut ”miellyttävää”. Siksi Kierkegaard kertomansa mukaan meni *Don Giovannin* esityksissä kerta kerralta istumaan aina kauemmaksi näyttämöstä, kunnes lopulta päätyi kuuntelemaan musiikkia katsomon ulkopuolelta, seinän läpi! Jos levysoitin olisi tuohon aikaan ollut olemassa, Kierkegaard olisi varmaankin tyytynyt siihen. Luultavasti hän olisi hankkinut vain yhden *Don Giovannin* levytyksen, sillä kaikki viittaukset roolien eri esityksiin ja oopperan eri esityksiin yleensä puuttuvat hänen tekstistään. Kierkegaard ei myöskään juuri kommentoi *Don Giovannin* musiikkia (joitakin poikkeuksia on, esim. alkusoitto). Kun Don Giovannin henkilö ylevöitetään abstraktioksi, niin kenties silloin onkin matalamielistä kysyä esim. miksi Don Giovannin esittäjä on baritoni eikä ajan konventioiden mukaisesti tenori. Kierkegaard ei myöskään ollut kovin kinnostunut *Don Giovannin* eettisistä ulottuvuuksista, vaikka ooppera on taustaltaan keskiaikainen moraliteetti. Mozartin ”nerous” oli hänelle ”välitöntä” eikä ”välillistä”. Vain siinä tapauksessa, että se olisi ollut ”välillistä”, se olisi joutunut ”eettisten sääntöjen alaisuuteen”.

Kierkegaardin tulkinta *Don Giovannista* on äärimmäinen ja syntyy suorastaan kuva tasapainottomasta, suhteellisuudentajunsa menettäneestä persoonallisuudesta. Mitä on sanottava siitä, että on vain Mozartin ansiosta, näin filosofi julistaa, hän ei ”tule kuolemaan rakastumatta, vaikka rakkauteeni olisikin onneton” (s. 6). Jos nimitäin Mozart ”pyyhittäisiin pois” hänen elämästään, ”luhistuisi ainoa pilari, joka on tähän asti estänyt kaikkea minulle tärkeää sortumasta rajattomaksi kaaokseksi ja pelottavaksi tyhjyydeksi” (s. 7). Kierkegaard pysyi naimattomana. Oliko Don Juanin hahmo hänelle jotain, joka sublimoi tukahdutetun sukupuolivietin? Miksi Kierkegaard *Figaron häitä* sivutessaan mainitsee erityisesti yhden sen henkilöistä, puberteetti-ikäisen hovipojan eli Cherubinin?

## Liian sujuva suomennos?

Teoksen suomennos on sujuvaa kieltä, kenties liiankin sujuvaa, sillä Kierkegaardin kirjoitustyyliä pidetään usein raskaana ja jos se raskasta on, sen tulisi näkyä myös suomennoksessa. Erikoisen ratkaisu on käyttää termiä ”media” eri taidemuodoista. Puhutaan ”abstraktista mediasta”, ”köyhästä mediasta”, ym. Varmaankin voidaan sanoa, että radio on abstraktimpi media kuin televisio, mutta Kierkegaardin yhteydessä termi aiheuttaa yksinomaan tahatonta komiikkaa ja ärtymystä. Oopperan nimestä *Don Giovanni* käytetään muotoa *Don Juan*. Tämän nimen käyttö on paikallaan silloin, kun puhutaan *Don Juan* -aiheisista taideteoksista yleensä, mutta kun Mozart sävelsi oopperansa italiantaliseen librettoon, on sen nimi *Don Giovanni*. Sitä myös nykyään jokseenkin poikkeuksetta käytetään. Asiaa ei muuta se, että skandinaavisissa kielissä käytettiin 1800-luvulla ja vielä pitkälle 1900-lukuakin muotoa *Don Juan*.

Teoksessa ei ole – mikä on valittavaa – minkäänlaista suomentajan tai kenenkään muunkaan kirjoittamaa johdantoa, jossa kirja tai paremminkin katkelma asetettaisiin yhteyksiinsä. Teos kiinnostaa arvatenkin kahdenlaista yleisöä, niitä, jotka ovat ensisijaisesti viehättyneitä Kierkegaardin filosofiasista ja niitä, jotka ovat kiinnostuneita ensisijaisesti Mozartin musiikista (itse kuulun jälkimmäisiin). Luultavasti niitä, jotka tuntevat hyvin sekä Kierkegaardin että Mozartin on sangen vähän. Suomentaja on kylläkin varustanut teoksen selventävillä, joskin suppeilla alaviitteillä. Niistä yksi ja olenainen on kuitenkin niin harhaanjohtava, että se vaatii kommentointia. Itse tekstissä Kierkegaard väittää *Figaron häiden* ja *Don Giovanni* kuuluvan ”ooppera [sic] seriaan” (s. 53). Tätä selittämään tarkoitavassa viitteessä todetaan: ”Tässä Kierkegaard tarkoittaa termillä *opera seria* tämän taidemuodon tapaa käyttää replikoinnissa resitatiivista puhetapaa, joka ei ole laulua eikä suoraa puhetta”. *Opera serian* erikoislaatuisuus ei ole se, että siinä käytettäisiin resitatiiveja, niitä käytetään myös sen vastakohdassa, *opera buffassa*. Mozart itse antoi määreen *opera seria* ainoastaan yhdelle oopperalleen.

Se on *Tiituksen lempeys*, jonka hän sävelsi rahapulassa v. 1791 Leopold II:n kruunajaisiin Prahassa. (Tosin *Idome-neo*, jonka lajimerkintä on *dramma per musica*, on rakenteellisesti ja tyyllisesti tyyppillinen *opera seria*.) *Figaron häille* ja *Don Giovanni*lle Mozart antoi lajimerkinnän *opera buffa*. *Don Giovanni*in libretisti Lorenzo da Ponte tosin merkitsi librettoonsa *dramma giocoso* (hilpeä draama) ja sen onnettomana seurauksena näkee esim. oopperatalojen ohjelmalehtisissä kvasisyvällisiä pohdintoja siitä mitä *dramma giocoso* erityisesti *Don Giovanni*in suhteen tarkoittaa. *Dramma giocoso* ja *opera buffa* ei kuitenkaan voitane pitää toisistaan eroavina lajityyppeinä. Kierkegaardin antama määre *opera seria* voi johtua siitä, että hän abstrahoi *Don Giovanni*in edellä kuvatulla tavalla kerrassaan valtaviin sfäreihin tai sitten siitä, että hän ei ollut perillä eri lajityyppien nimistä. Itse asiassa *opera seria* oli vuonna 1853 lähinnä historiaan kuuluva ilmiö ja termiä käytettiin usein pejoratiivisesti kuvaamaan oopperaa, joka on näyttämöllisesti staattinen. Traagiset oopperat alkoivat jo olla läpisävellettyjä. *Don Giovanni*in luokittelun tekee hankalaksi se, että siinä on sekä koomisia hahmoja (esim. Don Giovanniin palvelija Leporello, osin myös Donna Elvira) että täysin traagisia hahmoja (esim. Donna Anna sekä Komtuuri ja hänen patsaansa). Itse nimihenkilössä on sekä koomisia että traagisia piirteitä. On olemassa myös kategoria *opera semiseria*, jossa on sekä traagisia että koomisia aineksia ja johon *Don Giovanni*in voisi lähinnä ajatella kuuluvan.

Mikään suunnattoman arvokas kulttuuriteko Kierkegaardin *Mozartesseiden* suomentaminen ei ole, mutta kieltämättä kirjan lukee mielellään ja se herättää kaikenlaisia ajatuksia. On siten hyvä, että se on suomeksi julkaistu.

Jukka Paastela

## Kahtakymmentä kokemusta rikkaammaksi

Leila Haaparanta ja Erna Oesch (toim.): *Kokemus*. Tampere University Press 2002. 385 s.

SFY:n tammikuussa 2001 järjestämän Kokemus-kollokvion esitelmät on työstetty kirjaksi, jotta kokemus voitaisiin luovuttaa yleiseen nautintaan. Eri kirjoittajien artikkeleista koottuja antologioita ei yleensä ole tarkoitettu läpi luettaviksi, ja *Kokemuksen* arvostelija saakin sen karvaasti kokea. Lähtökohdat huomioon ottaen kokoelman rikkonaisuutta ei kuitenkaan voi pitää vikana: eihän alun perinkään ole pyritty rakentamaan kokonaisuudesta.

Samoja aiheita käsittelevät tai toisiaan kommentoivat esitykset on sijoitettu peräkkäin. En tiedä, onko näin ollut jo parin vuoden takaisessa kollokviossa. Joka tapauksessa ratkaisu antaa kirjalle edes vähän sen kipeästi kaipaamaa ryhtiä.

Vaikka kirjoittajat ovat kiistattomia tuntijoita aloillaan, *Kokemus* antaa surullisen kuvan suomalaisfilosofien halusta ottaa lukijansa huomioon. Useimmat kirjoittajista eivät kykene puisevaa perusproosaa parempaan, ja vaikkei filosofinen artikkelikokoelma olekaan ajateltu miksikään tyylinäytteiden kavalkadiksi, työläännyn kielelliseen tervanjuontiin varsin pian. Mukana on joitain taitaviksi tunnettuja sanankäyttäjää, mutta jopa rujojen tölväisyjen mestari Pentti Määttänen kirjoittaa varsin säyseästi. Lukuelmasta *Kokemuksesta* on turha odottaa.

Koska kirjoittajia on peräti kaksikymmentä, tydyn seuraavassa vain esittelemään artikkelit lyhyesti, muutamaa poikkipuolista tai kiittäväää sanaa unohtamatta.

### Dialektikkokin, suuri viisas

Ilkka Niiniluodon avaussanojen jälkeen Jussi Kotkavirta tarttuu raskaimman sarjan klassikoihin. Kotkavirta



esittelee Kantin ja Hegelin käsitkset kokemuksesta *Puhtaan järjen kritiikin* ja *Hengen fenomenologian* pohjalta. Eriteltyään ensin itse kokemuksen käsitteen kaksinaisuutta – ”kokemus” tarkoittaa sekä kokeneisuutta että väkevää elämystä – Kotkavirta tarjoilee Kantin kuin alkusoitoksi Hegelille: Kotkavirta selvittää Hegelin ajatuksen tietoisuuden kasvamisesta absoluutiksi ja esittää, nähdäkseni oikein perustein, Hegelin sekä empirismin että kriittisen filosofian ylittäjäksi. Lopuksi Kotkavirta tarkastelee Heideggeria ja John McDowellia eräänlaisina Hegel-tulkinnan ääripäinä.

Kotkavirran täyspäinen esitys on mainio johdatus Juha Himangan artikkeliin Aristoteleesta ja Hegelistä. Mannermaisen filosofian akselivaltioiden Kreikan ja Saksan välillä sukuloiva Himanka korostaa, ettei Hegelin absoluutti enää kuulu kokemuksen piiriin, sillä absoluutissa kokemus on jalostunut spekulatioksi. Vaikka Himanka näyttääkin hetken flirttaillevan transgressioromantiikan kanssa todetessaan inhimillisen kokemuksen ääriällä olevan ”luontevaa etsiä vastausta äärimmäisyyksiä tavoittelevista kokemuksista” (40), hän päätyy leppoisaan elämän sunnuntaihin. Kokemuksen kasvettua katseluksi ei enää ole syytä remmastaa, vaan voi keskittyä tarkkailuun hegeliläisen tai kojeläisen viisaan tapaan. Toivottavasti Himanka kirjoittaa Aristoteleen, Hegelin, uskonnollisen kokemuksen ja teologian nelikosta enemmänkin.

Himangan hieman päämäärättömästi elehtivän mutta älykkään esityksen jälkeen Markus Lammenrannan artikkeli kokemuksesta tiedon lähteenä edustaa lokerofilosofiaa kuvimmillaan. Analyyttinen tietoteoria näyttää lähinnä olevan kiinnostunut argumenttien pelkistämisestä helposti käsiteltäviksi ismeiksi, ja niinpä Lammenrannakin hylkää ratkaisuyrityksen toisensa jälkeen, kunnes jäljelle jäävät enää naturalismi ja reliabilismi: on tyytyminen siihen, että aistikokemus ainakin näyttää luotettavalta. Oljenkorsi ei ole kummoinen, mutta skeptisismi onkin aina ollut halpa konshti saada filosofeista dogmaattisimmat paniikkiin. Pelkkään muuten pahoin, ettei Lammenrannan avausvirkkeeseen suorittama ulkomaailman määrit-

tely avaruudessa oleviksi esineiksi ole tarkoitettu vitsiksi.

Ilkka Niiniluoto tarkastelee kokemuksen ja kokeiden asemaa nykyisessä luonnontieteessä. Hän tarjoaa ensin lyhykäisen katsauksen empirismin ja kokeellisen luonnontieteen historiaan ja päättyy sitten pohtimaan kysymystä empirismin ja tieteellisen realismin nykyasemasta. Lukija ei ällistyne, kun kerron Niiniluodon lopulta suositteluvan sekä teoreettisen tiedon mahdollisuuden että koeteltavuusperiaatteen hyväksyvää tieteellistä realismia.

### Retoriikkaa ja estetiikkaa

Marja-Liisa Kakkuri-Knuutilan esitys tiedosta Platonin *Gorgiaassa* alkaa lupaavasti luettelolla Platonin dialogien asettamista haasteista. Kakkuri-Knuutila ilmoittaa kuitenkin samantien pyrkivänsä selventämään *Gorgiaasta*, vaikka haasteellisten tekstien kohdalla juuri selkiyttäminen on vihoviimeistä. *Gorgiaan* kaltaista klassikotekstiä toivoisi mieluummin luettavan haasteellisuuden syitä eritellen kuin yksiaänisen, -mielisen ja -totisen tulkitsevästi. Kakkuri-Knuutilakin sortuu Gregory Vlastosin, Robert Boltinin ja Terence Irwinin argumentteja tarkastellessaan tekemään *Gorgiaasta* tietoteorian termein jäsennettävän kilvan uskomusjärjestelmien välillä. En voinut välttyä vaikutelmalta, että dialogi latistetaan näin pelkäksi nykykeskustelun aineistoksi.

Heikki Kirjavaisen ”Uskonnollinen kokemus semanttisena ongelmana” on varoittava esimerkki pelkkään käsite-erottelujen voimaan luottavasta analyttisestä semantiikasta. Kun Kirjavainen vielä lopuksi tunnustaa, että ongelman ratkaisee ehkä vain uskonnollinen kokemus itse, voi sanoa, ettei artikkeli tee lukijaansa hullua hurskaammaksi. Onneksi Seppo Sajama käsittelee uskonnollista kokemusta elävämmin. Sajama nappaa ”noettisen laadun” käsitteen Kalliovuorten kovikselta William Jamesilta ja ryhtyy selkiyttämään sitä Wayne Proudfootin *Religious Experiences* avulla. Proudfootin mukaan uskonnolliselle kokemuksele ei näytä olevan luonnollista selitystä. Sajama äkkää näkemyksen ongelmallisuuden (miksi uskonnollisen

kokemuksen pitäisi edellyttää yliluonnolliseen liittyviä ontologisia sitoumuksia?) ja siirtyy uskonnollisen kokemuksen ja havaintokokemuksen analogiasta uskonnollisen ja esteettisen kokemuksen analogiaan. Uskonnollinen kokemus paljastuu arvoja koskevaa informaatiota antavaksi ja vaikeaksi kuvata sanoin.

Veikko Rantala tutkailee havaitsemisen ja esteettisen kokemuksen kykyä synnyttää metaforia. Rantalan mukaan ristiriitainen kokemus saattaa otollisessa tilanteessa tuottaa metaforan, sillä esteettiseen kokemukseen voi liittyä myös eettisyyttä ja moraalialia. Metaforat eivät tuotu mistään tarakoista säännöistä, mutta niillä on merkittävä tiedollinen asema: metaforan avulla luovaan sanankäyttöön pystyvä henkilö voi sanoa jotakin enemmän kuin esimerkiksi tyytymällä toteamukseen ”talo on ruma”.

Lauri Mehtosen artikkeli ”Ylevän kokemisesta Kantilla” on kokoelman teksteistä porautuvimpia. Mehtonen kertoo Kantin liittävän varsinaisen ylevän järjen ideoihin, ja mielen askarrella ideoilla aistisuus ylitetään. Siksi varsinaisen ylevä ei voi esiintyä aistisessa muodossa. Koska Kantin pyrintönä on osoittaa ylevälle asema, josta se tukee moraalialia, ylevyyden kokemuksen kohde – esimerkiksi myrskyvävä meri tai tähtitaivas – osoittautuu ihmisen mitätöijän sijasta moraalialita persoonaa juhliivaksi, voimaannuttajaksi ihmisen kohdellessa itseään ja kaltaisiaan päämäärinä. Mehtonen onnistuu tuomaan lukijan erittäin lähelle Kantin tekstiä, mutta hänen esityksensä eetos on ehkä liiankin kantilainen: Mehtonen tulkitsijana katoaa tyystin, sillä hän näyttää hyväksyvän Kantin nahkoineen ja karvoineen. Mihiin olisi päädytty, jos olisi lähdetty ajatusleikkimään vaikkapa sukupuolisen ylevän ajatuksella, jolla Jean-Baptiste Botul aikoinaan koetti Kantin ihailijat kamppittaa?

Pentti Määttänen kertoo John Deweyn antavan pelit ja pensselit sekä subjektivismiin hetteikön että luonnontieteellisen objektivismiin välttämiseen. Deweyn mukaan merkitys ja sitä myöten tietoisuus on yhteisöllistä, ja siksi merkitys käyttönä on objektiivinen tosiasia. Koska deweylainen pragmatistisuus operationaalisuudseen

sallii laadullisuuden ja määrällisyyden yhdistämisen samaan tieteenkäsitteeseen, Määttäsen lyhykäinen teksti Deweyn taidefilosofiasta voidaan tulkita sekä analyttisen että fenomenologisen estetiikan kritiikiksi.

Floora Ruokonen käsittelee Martha Nussbaumin ajatuksia kaunokirjallisuuden merkityksestä moraalifilosofialle. Nussbaumin mukaan kirjallisuus kykenee filosofiaa paremmin korostamaan yksittäisyyden, ainutkertaisuuden merkitystä, ja siksi sillä on tärkeä asema yksilön moraalisisessa kehityksessä. Ruokonen muistuttaa kuitenkin lukukokemusten ja käytännön moraali-ongelmien erilaisuudesta: käytännössä törmätään esimerkiksi sellaisiin vastuuongelmiin, joita kirjaan uppouduttaessa ei koskaan synny. Viime kädessä lukeminen on keino tutustua kaiken moraalisen toiminnan väistämättä sisältämään traagiseen aikeseen.

### Sielunliikutuksia

Suvereeneimmin oppinut *Kokemuksen* kirjoittajista on epäilemättä Simo Knuutila. Valitettavasti hän ei ole koskaan onnistunut siirtämään lupakkaa puhetapaansa teksteihinsä, eikä onnistu nytkään. Tietorikkaudessaan Knuutilan esitys Avicennan tunnetoriasta on kuitenkin omaa luokkaansa, eikä Knuutila syytä syrjään Avicennan lääkäriyttäkään.

Keskiaikaiseen hevosenleikkiin liittyy myös Juhani Pietarisen teksti Descartesista ja tunteiden kokemisesta. Descartesille parasta ja luontomme mukaista on järkitieto ja siihen perustuva halu, mutta valitettavasti passiot harhaisine uskomuksineen sotkevat mieltämme. Niinpä vain järki voi antaa todellista tietoa hyvästä ja pahasta. Aiheensa mukaisesti Pietarisen esitys on tarkka ja skolastisen kuivakka.

Descartesia käsittelee myös Martina Reuter. Hän haastaa ajatuksen aistikielteisestä Descartesista: Tutkielma sielunliikutuksista ei suinkaan ole aistikieläinen, sillä liikutukset ovat ruumiin aiheuttamia. ”Jos oletetaan, että Descartes järjestelmällisesti piti aistikokemuksia epäluottettavina ja filosofisesti mielenkiinnottomina, niin on vaikea selittää, miksi hän kuitenkin

paneutui niin huolellisesti niiden tutkimiseen”, toteaa Reuter perustellusti (263). Artikkelinsa loppupuolen hän käyttää Descartesin ja fenomenologian välisen suhteen selvittämiseen.

Sami Pihlström puolustaa transsendentaalifilosofiaa ja yrittää mm. urheasti tervehdyttää sillä nykyisen *qualia*-hourailun. Tällaisille pyrkimyksille voi vain toivoa paljon ystäviä, mutta jotain eriskummaistakin Pihlströmin tarinoinnissa on. Pihlström kritisoi varovasti Pauli Pylkön ja Tere Vadénin kaltaisia asubjektivistejä äityen toteamaan, ettei ”ole helppoa nähdä, milaista oikeastaan olisi sellainen asubjektiivinen kokemus, jonka jäsentämisessä subjekti–objekti-erottelua ei lainkaan suoriteta” (282). Jos Pihlström esimerkiksi rakastuisi, joisi itsensä räkähumalaan tai joutuisi onnettomuuteen, hänen pitäisi tutustua asubjektiivisiin kokemuksiin kyllin.

Erna Oesch tarkastelee Diltheyn merkitystä modernin hermeneutiikan synnyssä. Dilthey halusi luoda hengentieteille niiden tutkimuskohteita vastaavan käsitteistön ja toi totunnaisen ”Erfahrungin” rinnalle käsitteen ”Erlebnis”, eletty kokemus. Vaikka Dilthey on saanut osakseen runsaasti arvostelua, Oesch korostaa, että hänen ongelmansa voidaan tulkita myös ongelmien ratkaisemattomuuden osoituksiksi.

Leila Haaparanta kysyy, voiko kokemuksen virtaa analysoida. Hän lähtee liikkeelle Husserlin kokemuksesta tarkastelevista ajatuksista ja esittelee siten kolme tapaa tulkita Husserlin käsitys noesiksen, noeman ja objektin suhteesta. Haaparanta päätyy siihen, että kokemuksen virran analysoimiseksi on kyettävä erottamaan välttämätön satunnaisesta; tämä puolestaan vaatii empatiaa, mutta sen käsittely lankeaa Haaparannan artikkelin ulkopuolelle. Haaparannan artikkelia on valaisevaa verrata kirjan alkupuolella olevaan Juhana Himangan juttuun. Vertailu tekee selväksi, miten erilaisia asioita fenomenologian nimellä voidaan tehdä.

Jaana Parviainen kirjoittaa Edith Steinin empatiakäsityksestä. Hän korostaa kinesteettisen empatian kehollisuutta – toisen ihmisen liikettä ei vain nähdä, siihen myös eläydytään. On eri asia tökätä neula käsivarteen kuin seinään, se on selvää, mutta en ole kos-

kaan ymmärtänyt fenomenologien täydellistä haluttomuutta objektivoida eläviä ruumiita. Tällaisen esineellistämisenhän luulisi olevan ajattelun alkuehto, sillä jos välimatkanottoa ei tapahdu, ajattelulla ei ole kohdetta mitä ajatella. Sitä paitsi voi olla valaisevaa tarkastella itseään ja muita esineinä. Parviainen sälyttää empatian harteille varsin hurjia toiveita mm. terapiasa ja hoitotyössä, mutta kokemuksieni perusteella en ole lainkaan varma, onko tällainen silkkihansikashumanismi yhtään suosittelavampaa kuin ihmisten turruttaminen lääkkeillä.

Marika Tuohimaa esittelee Jacques Derridan yrityksen tehdä ruumiinavaus kokemuksen käsitteelle. Derridan mukaan kokemus ei koskaan ole annettuutta, vaikka se metafysiikan historiassa on sellaiseksi esitettykin. Kokemus ei ole koskaan läsnä – vaikka tähän voidaan tietysti sanoa näin olevan ehkä teoriassa, muttei käytännössä: ihmiset eivät askareissaan yleensä ole husserlilaisia fenomenologeja. Tuohimaan esitys on ansiokkaan selkeä: monista Derrida-teksteistä poiketen kokemuksen dekonstruktioita ei kirjoiteta umpisukkeluksiin merkitysten kerrostumiin, vaan Derridan (ja Tuohimaan) ajatuksia saattavat ymmärtää muutkin kuin Derridan vanhoutuneet kannattajat.

Jaana Hallamaan ”Ymmärtämisen vaikeuksia?” erottuu edukseen jo siksi, että Hallamaa viittaa omiin raskausaikaisiin kokemuksiinsa. Hän johtuu varsin lohduttomaan käsitykseen eettisten teorioiden merkityksestä: ”Vaikka sommittelemani, moraaliteoreettisesti moitteettomat ratkaisut voisi kirjoittaa bioetiikan oppikirjaan, ne tuntuvat oman kokemukseni valossa siinä määrin hyödyttömiltä, että en viitsisi esittää niistä yhtäkään kenellekään itseni kannalta merkitykselliselle ihmiselle” (374). Hallamaa tulee muotoilleeksi osuvasti koko moraalifilosofian ongelman, sillä kenenkään ei liene helppo hahmottaa moraaliseen ongelmaan tarjottua teoreettista ratkaisua sisällyksekkääksi. Moraalifilosofien pitäisi vetää tästä omat johtopäätöksensä, mutta itsehoito ei näytä heille kelpaavan. Uusia hyvän elämän ja oikean käytöksen opettajia putkahtelee aina esiin. Tässä voisi kai puhua omimansa oksan sahaamisesta, mutta jotain vas-

tuuta on – tai ainakin pitäisi olla – lupa odottaa moraalifilosoifeiltakin.

### Mikä kokemus?

*Kokemuksesta* huomaamme ainakin kokemuksen käsitteen monitulkintaisuuden. Kirja tarjoaa kokemuksen filosofista analyysiä kiitettävän monelta hollilta, mutta tähdellisiä puutteitakin on. On esimerkiksi yllättävää, ettei ainokaan kirjoittajista keskity ruotimaan ”sisäistä kokemusta” tai ”asubjektiiivista kokemusta”. Niistä on vaikea sanoa mitään kovin järkevää, mutta tässä porukassa pari huuruakin olisi mennyt täydestä. Kirjoittajat näyttävät myös ottavan kokemuksen käsitteellisyiden tai käsitteettömyyden annettuna, vaikka juuri kokemuksen ja käsitteen suhde kaipaisi valaisua. Käsitteet kokemuksesta näyttävät olevan niin selkeitä, että kokemuksen on työläs niitä järkyttää.

Surkeinta on kuitenkin se, että Hallamaata lukuun ottamatta kirjoittajat välttelevät omia kokemuksiaan kuin ruttoa. Jos nämä ihmiset ovat rakastaneet, se ei ilmene heidän teksteistään. Jos nämä ihmiset ovat tuskastuneet tolkkuttamaan byrokratiaan, se ei ilmene heidän teksteistään. Jos nämä ihmiset ovat joskus olleet tajuavinaan kaikkeuden olemuksen, se ei ilmene heidän teksteistään.

En kaipaa holtittomia sänkykamaritunnustuksia tai sydänverellä kirjoitettuja vuodatuksia siitä, miten naturalisti sisäisen kamppailun myötä jalostuu idealistiksi. En ylipäänsä peräänkuuluta tekstuaalista ekshibitio-nismia – rajansa kaikella. Ei kuitenkaan olisi pahitteeksi antaa filosofian ulkopuolisen elämän vaikuttaa myös filosofiaan. Jos Kierkegaard ei hävennyt eritellä pelkojaan ja vavistuksiaan, Wittgenstein saada opetusta hölmöistä amerikkalaisesta elokuvasta tai Onfray kirjoittaa esseetä kissastaan, luulisi tällaisen havaintomateriaalin kelpaavan vähäisemmillekin ajattelijoille.

*Kokemuksen* ulkopuolella kokemuksella on onneksi vielä sanansa sanottavana.

*Tapani Kilpeläinen*

## Yliopisto ilman indoktrinaatiota

**Rauno Huttunen:**

*Kommunikatiivinen opettaminen. Indoktrinaation kriittinen teoria. SoPhi, Jyväskylä 2003. 176 s.*

Kasvatus tähtää hetkeen, jolloin kasvatettava kykenee tarkastelemaan asioita itsenäisestä näkökulmasta. Kasvattajan tai opettajan tavoite on siis tehdä itsensä tarpeettomaksi. Kasvatus, joka tavoitteellisesti tai tahattomasti pyrkii säilyttämään kasvatettavan henkisesti alaikäisenä, on indoktrinaatiota. Näkemykset siitä, missä määrin opettaminen välttämättä on indoktrinaatiota, vaihtelevat eri teoreetikoilla. Kasvatusfilosofialle kasvatuksen, opetuksen ja indoktrinaation käsitteiden välisten eroavuuksien selventäminen on yksi keskeisistä perusongelmista.

Kasvatusfilosofiasta kiinnostuneille on ollut suomen kielellä niukalti luettavaa. Uusiin teoksiin tarttuu tämän johdosta mielellään. Rauno Huttunen on koonnut kirjaansa useita häntä viime vuosina kiinnostaneita teema-alueita. Moniaineksisen teoksen aiheet ulottuvat perinteisen indoktrinaatioteorian esittelystä ja kriittisestä dialogiseen opetukseen ja sen taustafilosofiaan. Tämän ohella esitellään kriittisen teorian pääpiirteitä sekä niiden opetuksellisia sovelluksia. Tekstin ytimen muodostaa Huttusen indoktrinaation teoria ja tämän pohjalta luonnostelu kommunikatiivisen opettamisen tulkinta. Teoksen lopuksi Huttunen pohjaa myös indoktrinaatiota suhteessa eri tapoihin mieltää yliopiston idea.

### Kohti kriittistä indoktrinaation teoriaa

Huttunen katsoo indoktrinaation teorian olevan tarpeellinen erityisesti kasvatuksen teorioille, jotka ovat kiinnostuneita emansipaatiosta, kriittisestä reflektiosta tai ideologiakriittisistä. Ilman näkemystä indoktrinaatiosta on vaarana, että näistä teoreettisista läh-

tökohtista päädytään vasemmistoautoritarismiin, oppilaiden kohteluun pelkkinä välineinä. Huttusen tavoitteena on tutkia indoktrinaation käsitettä ja luonnostella sen pohjalta teoria, joka ottaa huomioon modernin yhteiskunnan fragmentoituneet identiteetti- ja elämäntilanteet. Hän ei ota kantaa kysymykseen, missä määrin lasten ja nuorten opetuksessa voidaan ylipäänsä välttää indoktrinaatiota – edellyttäähän kulttuuriin sosiaalistuminen välttämättä mukauttamista olemassaoleviin käytänteisiin ja uskomuksiin. Sen sijaan Huttunen keskittyy aikuisten opetukseen erityisesti yliopistossa. Hän pitää lähtökohtanaan ajatusta, että aikuiset ihmiset ovat jo sosiaalistuneet kulttuuriin ja omaavat kriittiset perusvalmiudet. Nämä ovat edellytykset opetukselle, jossa indoktrinaatiota on mahdollisuus välttää. Huttusen teoksen voidaan katsoa luovan kontribuution myös korkeakoulupedagogiikan kenttään.

Teosta voi luonnehtia mannermaisena filosofian näkökulmasta rikastetuksi indoktrinaation käsitteellistämiseksi. Tärkeän teoriataustan Huttuselle muodostaa Frankfurtin koulukunnan kriittinen teoria, aina Horkheimerista Honnethiin. Analyttisen filosofian tradition indoktrinaation käsittelyn eräänä ongelmana Huttunen pitää sosiologisen tai yhteiskunta-teoreettisen analyysin puutetta. Kriittisen teorian tavoin Huttunen pyrkii rikastamaan filosofista analyysiä sosiologisella modernia yhteiskuntaa tematisoivalla aineksella. Luokkahuoneessa tai oppilaitoskulttuurissa vaikuttavat lainalaisuudet eivät juurikaan tule käsitellyksi. Opetuksen teoriaa rikastaisi myös oppitunnilla vallitsevien rakenteellisten, ehkä opettajaltakin piiloon jäävien, seikkojen käsitteleminen.

Aiemmin suomeksi indoktrinaatiosta on kirjoittanut Tapio Puolimatka teoksessaan *Opetusta vai indoktrinaatiota?* Puolimatka ja Huttunen ovat monista seikoista samaa mieltä. Suurimmat eroavuudet indoktrinaation teoriassa heidän välillään koskevat uskonnon opettamista. Huttunen näkee uskonnon opettamisen indoktrinaatiivisena, mikäli uskontoa opetetaan uskonnon harjoittamisena. Puolimatka ei pidä tätä indoktrinaationa, koska hänen teistisen kantansa mukaan

teologiset totuudet ovat todistettavissa varmaksi. Huttuselle tietyn maailmankatsomuksen opettaminen ei avaa oppilaille uusia maailmoja, vaan sulkee niitä. Indoktrinaatioksi hän näkee opetuksellisen toiminnan, jossa edistetään vain yhden tietyn moraalikoodiston uusintamista eikä edesauteta maailmankatsomuksen pohdintaa. Huttusen argumentaatio on pääosin vakuuttavaa, mutta tässä keskustelussa hän on laajentanut tarkastelunäkötulmaansa aikuisten opetuksesta lasten ja nuorten opetukseen. Tämä edellyttääsi toisaalta tarkempaa teoretisoimista, mitä elementtejä hän kykenee täysi-ikäisille luomastaan indoktrinaation teoriasta ylläpitämään myös peruskouluikäisten opetuksessa. Suomalainen kasvatustieteellinen keskustelu jatkuu indoktrinaation teemasta myös tästä eteenpäin.

Huttunen käy läpi perinteiset indoktrinaatiokriteerit: opetuksen voidaan ajatella olevan indoktrinaatioita, mikäli 1) siinä käytetään tietynlaisia opetusmenetelmiä, 2) opetuksen sisällössä opetetaan doktriineja, 3) se tuottaa indoktrinoituja persoonia tai 4) opetuksen tarkoituksena on indoktrinoida oppilaita. Huttunen käy läpi indoktrinaatiokeskustelun alkujuuria analyysisessä filosofiassa ja pyrkii osoittamaan ne puutteellisiksi. Suurena ongelmana hän pitää niiden ahdasta rationaalisuuskriteeriä. Ne nojaavat hänen mukaansa pitkälti kuvaan tiettestä rationaalisimpana mahdollisena prosessina. Tieteenfilosofian kehitykseen vedoten Huttunen katsoo, ettei aiemman kaltaista pitkälle idealisoitua rationalisaatiokäsitystä voida pitää oikeellisenä. Huttunen esittää, ettei indoktrinaation teoriassa tulisi luoda luonnontieteen pohjalle rakentuvaa rationaalisuusteesiä.

Indoktrinaation teoria tarvitsee tukeen toimintaorientaatiota koskevaa rationaalisuutta. Keskeistä ei siis ole se, mitä opetetaan, vaan miten opiskelijoiden ja opettajien suhde nähdään.

### **Kommunikatiivinen opettaminen**

Omassa indoktrinaation teoriassaan Huttunen käyttää hyväkseen Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoriaa. Habermasin avul-

la Huttunen ajattelee, että modernin maailman tuottamat eriytyneet eläimämaailmat ovat saatettavissa keskinäiseen vuorovaikutukseen tavalla, joka ei syrji yhtään ryhmittymää. Habermasin teorian kasvatuksellisessa sovelluksissa ajatellaan, että on löydettävissä riittävän yleiset kriteerit joiden mukaan kaikki menestyksellinen opetus on toteutettavissa. Dialogia säätelevät periaatteet ovat kuitenkin sellaiset, että loukkaavat viestinnän muodot, kuten syrjintä tai tarkoituksellinen valehtelu, ovat kumottavissa. Habermasin teoria rakentuu optimistiselle oletukselle, että erilaiset diskursit ja kokemisen tavat ovat sopeutettavissa keskenään tietystä puhuttavassa. Opetuksen näkökulmasta ongelmana on, missä määrin ideaalitalanteeseen luonnosteltujen kriteerien voidaan katsoa olevan päteviä opetustilanteessa, joka sosiaalisena tilanteena poikkeaa monista muista erilaisten valtasuhteiden ja yhteiskunnallisen keskeisyytensä vuoksi.

Habermasin kommunikatiivisen toiminnan Huttunen katsoo olevan lievennettävissä kommunikatiivisen opetuksen teoriaksi, jossa Habermasin tiukkoja kriteerejä on väljennetty. Kommunikatiivisen opettamisen Huttunen määrittelee olevan ”sellaista arvo-orientaatiota, jossa opettaja sitoutuu argumentatiivisen toiminnan yleisiin ehtoihin ja soveltaa niitä opetuksessaan niin hyvin kuin pystyy” (125). Kirjassa ei juuri analysoida, mitkä ovat rakenteelliset seikat jotka vaikeuttavat opettajan tehtävää. Opetuksen periaatteita Huttunen luonnostelee seuraavasti: Opetus vaatii osallistujilta aktiivisuutta. Opiskelijoilla tulisi olla mahdollisuus vaikuttaa opetukseen opetus suunnitelman puitteissa. Opetukseen osallistuvien on sitouduttava yhteisymmärrykseen pyrkimiseen. Osallistujien välisten suhteiden pitäisi perustua vastavuoroiselle kunnioitukselle; keskustelijoiden on pyrittävä vilpittömyyteen ja rehellisyyteen. On pyrittävä kriittiseen itsereflektioon. Huttunen toteaa, ettei kommunikatiivinen opetus välttämättä poista indoktrinoivia yhteiskunnallisia tai rakenteellisia mekanismeja, mutta niitä on mahdollisuus lieventää kommunikatiivisen opetuksen periaatteita hyödyntämällä.

Dialogiopetukseen kriittisesti suhtautuvat teoreetikot, kuten Elisabeth Ellsworth, ovat kyseenalaistaneet dialogin yleispätevyyden. Heidän näkemyksensä on, että luotaessa Huttusen tavoin yleisiä periaatteita, ei kyetä kunnolla argumentoimaan, mitä tehdä oppilaille, jotka eivät tähän dialogiin mukaudu. Periaatteiden yleispätevyys ja niiden autuaaksitekyvyys kyseenalaistetaan. Hiljaisuudet, osallistumattomuudet ja kyvyttömyydet ymmärtää hyväksytään osaksi opetusta, joka ei indoktrinoi. Konsensuksen sijaan painopisteenä on erilaisuus. Ongelmalliseksi nähdään myös dialogin teoreettisoinnin dekontekstualisoitu luonne: dialogin periaatteet esitetään universaalina kehikkona. Näin niiden soveltuvuus eriäviin opetustilanteisiin jää avonaiseksi. Vaarana saattaa olla suhtautumistavan näkeminen automaattisesti hyvänä opetuksena analysoimatta laajemmin toimintaympäristöä, jossa opetus tapahtuu. Kuten Nicholas Burbules on todennut, paradoksaalisesti juuri dialogin avoimuutta ja kattavuutta korostavat teoriat saattavat olla piilotasolla kaikkein normalisoivimpia. Tämän johdosta olisi toivonut Huttusen omassa teoriassaan käsittelevän tarkemmin kysymystä, missä määrin yhteiskunnalliset rakenteet voivat indoktrinoida dialogisestikin opettavaa opettajaa tai miten juuri tällä kommunikaatiivisen toiminnan muodolla tehdään oikeutta eriytyneille identiteeteille kaikissa opetustilanteissa.

Teoksen lukemista haittaavat ajoittaiset puutteet oikoluvussa. Pienten väärinkirjoitusten ohella teokseen on lipsahtanut muutama isompi lapsus – esimerkiksi luku 7.7. puuttuu tykkäänään ja s. 105 viitataan kirjoituksen alun esimerkkiin jota tässä teoksessa ei ole. Ansiot kuitenkin hyvittävätkä pienet puutteet. Sisällöltään laaja ja ronsyileväkin teos ansaitsee tulla luetuksi, mielellään tietenkin teoksen painotamassa kriittisessä ja kyseenalaistavassa hengessä.

*Tomi Kiilakoski*



## Johdattakaa meitä uskonnon- filosofiaan

Timo Helenius, Timo  
Koistinen ja Sami Pihlström  
(toim.), *Uskonnonfilosofia*.  
WSOY, Helsinki 2003. 422 s.

Suomeksi ei toistaiseksi ole ollut saata-  
villa kunnollista johdatusta uskonnon-  
filosofiaan: aikaisemmat johdatusteok-  
set ovat jo vanhentuneita tai liian ka-  
pea-alaisia. Niinpä odotukset olivat  
korkealla, kun WSOY julkaisi Timo  
Heleniuksen, Timo Koistisen ja Sami  
Pihlströmin toimittaman *Uskonnonfilo-  
sofian*, jonka on tarkoitus toimia johda-  
tuksena modernin uskonnonfilosofian  
keskeisiin kysymyksiin. Painopiste on  
vahvasti analyttisessä traditiossa, mutta  
myös mannermaista käsitellään. Teos on  
ensisijaisesti tähdätty filosofian ja teolo-  
gian oppikirjaksi; toisaalta toimittajat  
uskovat sen olevan hyödyksi kenelle ta-  
hansa uskonnollisten ja maailmankatso-  
muksellisten kysymysten pohdinnasta  
kiinnostuneelle. Onnistuuko *Uskonnon-  
filosofia* täyttämään uskonnonfilosofi-  
sen tyhjiön?

Toimittajatrio on saanut liikkeelle  
varsin nimekkään kirjoittajajoukon, jo-  
hon kuuluu maamme eturivin filosofe-  
ja ja teologeja; tuloksena on kuuden-  
toista artikkelin ja yli 400 sivun koko-  
elma. Pyrin sanomaan lähes jokaisesta  
artikkelista jotakin, mutta yhdestäkään  
en tämän arvostelun puitteissa voi  
sanoa paljoa.

Artikkelit on jaoteltu viiteen eri osi-  
oon, joita ennen Simo Knuutila ker-  
too, mitä uskonnonfilosofia on. Knuut-  
tila lähestyy uskonnonfilosofiaa tiiviillä  
historiikilla ja katsauksella sen moder-  
neihin pääsuuntauksiin. Valitettavasti  
katsaus pääsuuntauksiin on epätarka-  
ka ja sisältää joitakin harmillisia erhei-  
tä, joista seuraavassa pari. Esimerkiksi  
toisin kuin Knuutila esittää, Richard  
Swinburne ei väitä, että Jumalan *ole-  
massaolo* on rationaalisesti todistettavis-  
sa, vaan jotakin olennaisesti heikom-  
paa (ja hieman tervejärkisempää): väitelau-  
se ”Jumala on olemassa” on *todennä-  
köisemmin* tosi kuin epätosi.

Reformoituja epistemologeja Knuut-  
tila tulkitsee oudon evidentialistisessa  
valossa: hän muun muassa näyttää ajat-  
televan, että heidän mukaansa kristin-  
uskon sisällä uskonlauseet ovat ei-todis-  
tettavien uskonnollisten peruskomus-  
ten perusteella todistettavia. Kuitenkin  
esimerkiksi Alvin Plantingan – josta  
puhutaan aina, kun reformoidusta  
epistemologiasta puhutaan – kristillis-  
epistemologisen mallin mukaan ei vain  
teistinen jumalausko vaan myös kristil-  
liset uskomukset ovat välittömästi (esi-  
merkiksi Raamattua luettaessa) synty-  
viä peruskomuksia, joiden uskomi-  
nen voi olla täysin oikeutettua, ratio-  
naalista ja taattua (*warranted*) ilman  
minkään valtakunnan todistamista tai  
argumentaatiota. Knuutilan esityksen  
perusteella saa helposti harhaanjohta-  
van kuvan, että reformoitu epistemolo-  
gia olisi ikään kuin uskonnonsisäis-  
tä evidentialismia.

### Filosofien Jumala ja kritiikin mahdollisuus

Ensimmäisessä osiossa on tarkoitus kä-  
sitellä ”filosofisia tapoja tarkastella ky-  
symystä Jumalasta” (10). Pauli Annala  
tutkii, miksi ja missä filosofiansa vai-  
heessa Platon, Kant ja Husserl ottavat  
Jumalan filosofian kyytipojaksi. Anna-  
lan artikkeli vain on paremminkin joh-  
datus Platonin metafyyssisiin spekulaa-  
tioihin, Kantin tietoteoriaan ja Hus-  
serlin fenomenologiaan kuin mihin-  
kään uskonnonfilosofiseen: valtaosa  
tilasta uhrataan herrojen muun filoso-  
fian esittelyyn, jonka jälkeen vajaan si-  
vun tai kahden verran per filosofi kajo-  
taan Jumalaan.

Teoksen tavoitteita palvelee parem-  
min Timo Koistisen mielenkiintoinen  
artikkeli filosofisesta teismistä. Tämän  
tulkintatavan mukaan uskonnon in-  
tellektuaalisessa keskiössä on transsen-  
dentti ja ruumiiton persoona, Jumala,  
joka on yleensä kaikkivaltias, kaikki-  
tietävä, täydellisen hyvä ynnä muuta.  
Teistien mukaan usko tällaisen olion  
olemassaoloon on uskonnon filosofi-  
nen ydin. Tämän uskomuksen ratio-  
naalisuuden ja totuusarvon mukana  
koko uskonto joko kaatuu tai seisoo:  
niinpä teismissä onkin pidetty tärkeä-  
nä muun muassa Jumalan ominaisuuksien  
analyysia ja uskonnon rationaa-

lisuuden arviointia a/teististen argu-  
menttien valossa.

Koistinen esittelee kaksi teistiseen  
ongelmanasetteluun kriittisesti asen-  
noituvaa ajattelutapaa. Wittgensteini-  
laisen tradition mukaan uskonto on fi-  
losofisen teismien abstrahoinnin jäljiltä  
pelkkä luuranko, mikä tekee teismis-  
tä uskonnollisesti merkityksettömän  
lähestymistavan: uskonnollista uskoa  
ja puhetta Jumalasta ei voida mielek-  
käästi tarkastella sitä konstituovasta  
uskonnollisesta käytännöstä erillisenä,  
eikä sen rationaalisuuden arvioiminen  
tieteellisen ajattelun nojalla johda kuin  
kielelliseen sekaannukseen. Toisenlais-  
ta kritiikkiä tarjoaa Jumalan lausumat-  
tomuutta korostava mystinen tradi-  
tio: ihmisymmärrys ja -kieli eivät pys-  
ty vangitsemaan radikaalisti transsen-  
denttia Jumalaa. Näyttää kuitenkin  
siltä, että mystinen traditio joutuu tur-  
vautumaan wittgensteinilaisiin ajatuk-  
siin uskonnollisten väitteiden kieliopil-  
lisesta erityisluonteesta välttääkseen si-  
säisen ristiriidan.

Kirjan seuraavan osion, Uskonnon  
kritiikki ja ymmärtäminen, avaa Ilkka  
Niiniluodon artikkeli ateismista. His-  
toriallisen katsauksen jälkeen Niini-  
luoto käy käsitteanalyysiin, jossa ateismi  
ja agnostisismi valaistetaan riittävän läpi-  
kotaisesti. Tämän jälkeen hän luo kiin-  
nostavia mutta pikaisia katsauksia eri  
teemoihin, esimerkiksi uskontokritii-  
kin luonteeseen ja ateismin eri muotoi-  
hin: tieteelliseen ja filosofiseen. Koska  
ateismia ei nähdäkseni kannata perus-  
taa tiedeuskolle, olisin mielelläni luke-  
nut laajemmalti Niiniluodon kannat-  
taman filosofisen ateismin perusteista:  
miksi hyväksyä näkemys, että jumala-  
näytön puutteesta seuraa ateismi eikä  
agnostisismi? Ateistinen uskontokri-  
tiikki – jota ei tässä teoksessa muualla  
tavata – olisi ansainnut huomattavasti  
enemmän sivuja osakseen.

Sami Pihlström tarkastelee relati-  
vismien ongelmaa erityisesti uskonnol-  
listen käytäntöjen yhteydessä. Ongel-  
ma nousee, jos tunnustamme erilais-  
ten inhimillisten käytäntöjen erityis-  
laatuisuuden ja yritämme ymmärtää  
niitä sisältä käsin. Jos hyväksymme nä-  
kemyksen, että käytännöt asettavat it-  
se omat norminsa, tuntuu niiden ul-  
kopuolinen kritiikki mahdottomalta.  
Pihlström keskittyy siihen, miten rela-  
tivismien problematiikka ilmenee witt-

gensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa, pragmatismissa ja reformoidussa epistemologiassa. Hänen kantansa – ehkä hieman vastahakoinen – on, että tietynlainen relativismi ei ole vältettävissä, että relativismin ongelma palaa aina ”vaivaamaan älyllisesti vastuuntuntoista ajattelijaa” (174). Toisaalta Pihlström ei halua kokonaan torjua kriittisen vertailun mahdollisuutta. Täysin epämääräiseksi kuitenkin jää, kuinka paljon painoarvoa sille pitäisi antaa, jos relativismi tunnustetaan.

Pihlströmin argumentaatio on kiinnostavaa ja paikoin kiistanalaista (esim. reformoidun epistemologian tulkinta), mutta rajoitun tässä kommentoimaan vain yhtä asiaa. Johdannossa ja otsikossa Pihlström antaa ymmärtää, että hän tulee vertailemaan uskontoa ja tiedettä, mutta tämä jää tekemättä: tieteen käytännöistä hän ei puhu juuri mitään, ja uskonnollisia käytäntöjäkin hän lähinnä vain lähestyy. Keskiössä on uskonnollisen elämän käytäntösidonnaisuutta korostavasta ymmärtävästä lähestymistavasta seuraava relativismin ongelma. Tässä kuviossa ”tiede” on vain sivuseikka, ikään kuin nimilappu uskonnon ulkopuoliselle kritiikille: mitään syvällisempää tai sisällöllisempää *vertailua* ei suoriteta.

### Kielin kokemuksesta

Seuraavan osion aiheena on uskonnollinen kieli ja kokemus. Kielelle uhraataan kaksi artikkelia, kirjoittajina Heikki Kirjavainen ja Timo Helenius. Kirjavainen tarkastelee uskonnollisen kielen semantiikkaa. Valitettavasti hänen artikkelinsa, joka sisältää varsin raskasta kielifilosofiaa, ei oikein istu johdatus-teokseen – johdatuselliset tavoitteet tuskin ovat olleetkaan päällimmäisenä mielessä, jos tarkoitus ”ei ole niinkään esitellä käynnissä olevaa keskustelua uskonnollisen kielen luonteesta kuin hahmotella tietty, sitä koskeva filosofisesti perusteltu kanta” (209). Heleniuksen artikkeli taas on väärässä paikassa jo siitäkin syystä, että se on Ricoeurin kieliteorian yleinen esitys, joka ei koskaan tunnu pääsevän uskonnolliseen kieleen asti.

Leila Haaparannan aiheena on uskonnollinen kokemus, joka on viime aikoina ollut varsin suosittu puheen-

aihe. Haaparannan mukaan kysymys uskonnollisten kokemusten käsitteellistämisestä on keskeinen. Monet uskonnonfilosofit ovat pitäneet niitä sanoin kuvaamattomina. Tämä näkemys on kuitenkin hylättävä, mikäli niiden todistusvoimaan nojaten halutaan perustella tai oikeuttaa uskonnollisia uskomuksia. Ikävä kyllä Haaparanta esittelee kovin lyhyesti aiheeseen liittyviä ajatuskulkuja.

Haaparannan vain puolitoistasivuisen katsaus uskonnolliseen kokemukseen uskon oikeuttajana onkin varsin sotkuinen. Hän viittaa liutaan filosofeja, joiden mukaan uskonnolliset kokemukset voivat tukea uskonnollisia uskomuksia samoin kuin havainnot tukevat tieteellisiä väitteitä. Selvää on, että ainakin Plantinga on joutunut vääriin seuraan. Hänen mallissaan uskonnolliset perususkomukset toki syntyvät tietyissä otollisissa olosuhteissa ja ovat sellaisenaan oikeutettuja, mutta tähän ei tarvita mitään evidentialista tukemissuhdetta. On myös kyseenalaista, tarkoittaako William Alston mitään tällaista puhuessaan uskonnollisten uskomusten oikeutuksesta. Haaparanta näyttää itsekin tiedostavan, ettei Alston pidä tieteellistä ja uskonnollista uskomusten muodostamisen käytäntöä kriteereiltään yhtäläisinä, mutta silti hän lopettaa: ”[Alstonin ja muiden], jotka pitävät uskonnollista kokemusta uskoa tukevana evidenssinä [...] on verrattava uskonnollisia uskomuksia ja niitä tukevia kokemuksia tieteellisiin uskomuksiin ja niitä tukevaan evidenssiin [...]” (285). Ensinnäkään kaikki Haaparannan mainitsemat filosofit eivät ajattele uskonnollisen kokemuksen tarjoavan tieteellisenkaltaista evidenssiä uskolle; toiseksi lukijalle ei perustella, miksi kaikenlaisen evidenssin pitäisi täyttää juuri *tieteelliset* evidenssin kriteerit.

### Minä, moraalit ja paha

Kahdessa viimeisessä osiossa liikutaan antropologian ja etiikan alueilla. Oli Koistinen tarkastelee sielun kuolematommuuden mahdollisuutta lähinnä Descartesin ja Kantin kanssa keskustellen. Koistinen hyödyntää hieman myös uudempaa mielenfilosofiaa, mutta ei jostain syystä esittele lainkaan uskonnonfilosofisessa kontekstissa käytyä

nykykeskustelua.

Virkistävän tuulahduksen tuo feminististä uskonnonfilosofiaa käsittelevä Marja Suhosen artikkeli, joka onkin mielestäni koko teoksen positiivisin yllätys. Suhonen esittelee feminististä miehen järjen ja jumalakäsityksen kriittikkä ja feministisen uskonnonfilosofian positiivista panosta, joista seuraavassa maistaisia. Feministit ovat arvostelleet miehistä jumalakuvaa muun muassa siihen kytkeytyvästä totaalisesta vallan ajatuksesta. Tällaisen jumalakäsityksen käyttö alistamisen ja tuhoamisen välineenä on osoitus sen epäeettisyydestä: seksismi, rasismi ja luonnon väärinkäyttö käyvät esimerkeistä. Tässä näkyy Suhosen mainitsema feminismille tyypillinen etiikan korostus: ei tule arvioida pelkästään sitä, miten jumalakäsitystä pitäisi käyttää, vaan myös sitä, miten sitä *voidaan* käyttää ja *on käytetty*. On myös kysyttävä, kuinka Jeesuksen – miehen – seuraaminen voisi tuoda naisille täytymyksen. Tämä on usein johtanut joko Jeesuksen merkityksen hylkäämiseen tai hänen roolinsa uudelleentulkintaan. Suhonen esittelee monipuolisesti erilaisia feministisiä näkemyksiä. Yhteistä niille vaikuttaisi naisnäkökulman seurauksena olevan enemmän tai vähemmän radikaalin pesäeron tekeminen traditionaaliseen uskonto- ja jumalakäsitykseen.

Tekee mieli kysyä, eikö kuitenkin miehen tai naisen, joka uskoo (tai katsoo uskovansa) hyvin perustein vaikkapa juuri feministien kritisoiman jumalakäsityksen totuuteen, ole hyväksyttävää pitäytyä tässä käsityksessä, vaikka sitä onkin käytetty ja voidaan yhä käyttää epäeettisesti? (Pitäisikö hylätä mikä tahansa käsitys, jota on käytetty ja voidaan yhä käyttää epäeettisesti?) Niin, ehkäpä näkökulmani on vain fallisen ajattelun vääristämä. Oli miten oli, totunnaisuuksia tukistava feminismi on tervetullut tulokas uskonnonfilosofian kentälle. Aika näyttää, saako sen sanoa vastakaikua.

Tommi Lehtonen kirjoittaa pahan hellittämättömästä ongelmasta. Hän rajoittuu pääasiassa esittelemään kahdenlaisia teodikeoita: toiset vetoavat vapaaseen tahtoon, jonka arvon katsotaan ylittävän sen väärinkäytöstä koituvan pahan; toiset väittävät, että pahaa tarvitaan, että hyvä tulisi mahdolliseksi. Artikkelit kärsii kuitenkin pahasta

puutteesta: Lehtonen ei esittele ainutkukaan evidentialista (probabilistista) argumenttia pahasta, vaikka keskustelu pahan ongelmasta on viimeisen parinkymmenen vuoden aikana – ainakin filosofisissa piireissä – kasvavassa määrin keskittynyt loogisten (deduktiivisten) argumenttien sijasta juuri evidentialisten argumenttien ympärille (esim. William Rowen argumentit). Nyt käsitteilyn ulkopuolelle jää myös teistien (esim. Alston) skeptinen vastine, jonka mukaan paha ei ole evidenssiä Jumalan olemassaoloa vastaan *siitä huolimatta*, että emme tiedä mitään uskottavaa syytä, miksi Jumala sallii pahan. Lehtonen ei lainkaan kajoa tähän ajankohtaiseen keskusteluun.

Risto Saarisen tarkoitus on pohtia uskonnon ja väkivallan suhdetta. Valittavasti artikkeleita, joka lähinnä kertoo kulttuuriantropologisesta uhriteoriasta ja eläinten käyttäytymisestä ja kytkee väkivallasta teodikean tavallisen väkivallan selittämiseen, on jotakuinkin mahdotonta pitää käsillä olevan teoksen tarkoituksena.

Teoksen lopettaa Jaana Hallamaan artikkeli moraalien ja uskonnon suhteesta. Hän kysyy muun muassa: voiko moraalissa argumentaatiossa käyttää uskonnollisia perusteluja, voiko moraalilla käyttää uskonnon kritisoimiseen ja onko moraalien ja uskonnon välillä ristiriitaa. Hän myös havainnollistaa ongelmia onnistunein esimerkein. Hallamaa kirjoittaa kanta-aottavasti, mikä on paikoin piristävää ja ajatuksia herättävää. Tätä aihepiiriä olisi tietenkin ollut perusteltua tarkastella ties minkälaisista näkökulmista; tässä Hallamaa on omaksunut varsin käytännöllisen lähestymistavan.

### Mikä on keskeistä?

Hallussani ei ole objektiivista luetteloa modernin uskonnonfilosofian keskeisistä kysymyksistä, mikä ei tietenkään estä minua huomauttamasta eräistä häiritsevästä puutteista.

Ensinnäkin jumalalodistukset loisivat poissaolollaan (Niiniluodon parisivuista katsausta ei voi mitenkään laskea läsnäoloksi), vaikka pienikin vilkaisu alan lehtiin ja teoksiin osoittaa, etteivät ne ole kadonneet mihinkään. Niiden käyttötarkoituksessa on kyllä

havaittavissa muutos: Jumalan olemassaoloa yritetään yhä harvemmin *todistaa*; sen sijaan yleensä ajatellaan, että argumenttien, joita arvioidaan usein kumulatiivisesti, tehtävä on tarjota *hyviä perusteita* uskolle. Toiseksi Jumalan attribuuteista keskustellaan paljon, mutta ei tässä teoksessa. Mitä tarkoittaa Jumalan kaikkivaltius tai kaikkietäisyys? Onko ihmisen vapaus yhteensopiva niiden kanssa? Onko Jumalan käsite sisäisesti johdonmukainen? Tällaiset kysymykset jäävät teoksen ulkopuolelle. Kaksi muuta paitsioon jäävää keskeistä aihetta, jotka sitä paitsi käyvät alati ajankohitsemiksi ja uskoakseni kiinnostavat suuresti myös maallikkoja, ovat uskonnon ja tieteen välinen suhde sekä uskonnollisen pluralismin haaste. Kaikkien yllä mainittujen aiheiden joko totaalista poissaoloa tai täysin riittämätöntä käsitelyä pidän vakavana puutteena.

Uskon ja järjen väliseen tuiki tärkeään suhteeseen ei tehdä systemaattista eikä likimainkaan kattavaa katsausta, vaikka aiheeseen toki otetaan kantaa siellä sun täällä (on myös tarpeen huomauttaa, että – toisin kuin eräät kirjoittajat näyttävät olettavan – uskon ja järjen suhde ei ole yhtä kuin uskon ja tieteen suhde). Edelleen on todettava, että uskonnollisen kielen filosofisiin ongelmiin ei suoriteta yleiskatsausta kahdesta kielifilosofisesta artikkelista huolimatta. Lisäksi moderneista pääsuuntauksista vain wittgensteinilainen fideismi esitellään kyllin kattavasti. Yleensäkin ottaen mukana oleville keskeisille aiheille – esimerkiksi uskonnollinen kokemus ja pahan ongelma – olisi pitänyt omistaa enemmän sivuja, nyt ne katsastetaan liian pikaisesti.

Teoksessa on jo nyt yli 400 sivua – vaadinko mahdottomia? Vaatimuksia voidaan perustella sillä, että osan teoksen aiheista ja artikkeleista olisi huoletta voinut jättää pois keskeisempien tieltä; itse asiassa osan niistä olisi huoletta voinut jättää pois, vaikka sivumäärää olisi ollut varaa lisätäkin. Artikkeliarvioiden yhteydessä kävi jo ilmi, että joitakin artikkeleita on vaikea pitää keskeisiä uskonnollisfilosofisia kysymyksiä käsittelevinä tai muuten onnistuneina. Kun ynnäämme tähän kahdessa edellisessä kappaleessa mainitut puutteet, ei tule yllätyksenä, että *Uskonnonfilosofian* 420 sivulta löytyy suhteellisen vähän keskeistä uskonnollisfilosofiaa.

### Johdattaako teos?

Edellä esitetyn perusteella lienee selvää, että *Uskonnonfilosofia* ei johdata ainakaan modernin uskonnonfilosofian keskeisiin kysymyksiin. Mutta onko perusteltua sanoa, että teos on ylipäätään luonteeltaan *johdattava*?

Teoksen artikkelimuotti herättää tietenkin kysymyksiä. Jos kirjoittajia on näinkin paljon, pitäisi toimitustyössä pyrkiä yhtenäisyyteen, eheään kokonaisuuteen. Tässä tehtävässä ei olla onnistuttu: tuloksena on kasa eritasoisia artikkeleita, joista ei muodostu kiinteää asiakokonaisuutta ja jotka jäävät toisistaan irrallisiksi. Niiden välillä ei ole jatkumoa, eikä lukijaa johdateta artikkelista tai edes osiosta toiseen – teoksesta puuttuu punainen lanka, juoni. Kaikkia yksittäisiä artikkeleita ei voi pitää luonteeltaan erityisen johdattavina, mutta onneksi niiden enemmistö on ainakin kohtalaisen selkeitä. Yhtä kaikki on vaikea uskoa, että uskonnollisfilosofiaan perehtymätön lukija tuntisi kirjan läpi kahlattuaan ”kokeneensa johdatuksen” eli päässeensä hyvin jyvälle siitä, mitä uskonnollisfilosofia on ja mikä siinä on keskeistä.

*Uskonnonfilosofia* on kai parhaiten ymmärrettävä artikkelikokoelmaksi, jossa kotimaiset teologit ja filosofit varsin vapain käsin esittelevät uskontoon liittyviä tutkimus- tai kiinnostuksen kohteitaan, mutta syvempää koherenssia siinä on vaikea nähdä. Onkin hankala sanoa, kenelle ja mihin tarkoitukseen teos varsinaisesti sopii. Avoimeksi jää, onko sillä mitään annettavaa tuolle epämääräiselle ”kenelle tahansa”, joka on kiinnostunut uskonnollisten ja maailmankatsomuksellisten kysymysten pohdinnasta. Tämä on tietenkin pitkälti tapauskohtaista, tosin ainakin kokonaisuuden suhteen on vaikea välttyä epäilyksiltä. Toki teoksesta löytyy yksittäisiä mielenkiintoisia artikkeleita useampaankin makuun – itse pidin erityisesti Marja Suhosen ja Timo Koistisen kirjoituksista.

Oppikirjakäyttöön *Uskonnonfilosofia* ei voi varauksetta suositella; toisaalta, jos halutaan pitäytyä suomenkielisessä kurssikirjallisuudessa, ei varteenotettavia vaihtoehtoja oikein ole.

Tyhjiö jää kuitenkin täyttämättä.

Antti Syrjälä

## Edith Stein, Euroopan ikoni

Heidi Tuorila-Kahanpää,  
*Euroopan ikoni. Edith Steinin  
elämä 1891–1942.* Minerva,  
Jyväskylä 2003.

Edith Stein on filosofiassa tunnettu kahdesta asiasta. Hän oli ainut, joka pystyi lukemaan Edmund Husserlin omatekoista pikakirjoitusta, ja siten useiden teosten ilmestyminen oli riippuvaista Steinin avusta. Toinen asia on, että hän kirjoitti kirjan *Endliches und ewiges Sein*, jolla on ollut suuri merkitys monille olemiskysymystä käsitelystä ajattelijoiosta, vaikka itse teokseen ei löydykään sanottavastikaan viittauksia kirjallisuudessa. Lisäksi jotkut tuntevat Steinin hänen henkilöhistoriansa äkkinäisten käännteiden vuoksi tai ajalleen tyypillisestä hengellisestä etsimisestä, joka jätti vain vähän tienviittoa seuraaville sukupolville, koska sota lakaisi altaan kaikki merkit eurooppalaisten filosofien katolisesta käännteestä 1930-luvulla. Olemme tosin saaneet seurata vastaavanlaista käännettä ranskalaisten filosofien kohdalla 1980-luvulla.

Heidi Tuorila-Kahanpää on kirjoittanut Edith Steinin elämäkerran pitäen huomion keskipisteenä tämän uskonnollista kehittymistä. Edith Stein syntyi juutalaiseen perheeseen ja vietti elämänsä viimeiset vuodet karmeliitta-sääntökunnassa ”maailman” ulkopuolelle sulkeutuneena. ”Maailma” oli kuitenkin monin tavoin mukana Steinin elämässä, sen joka vaiheessa. Hän koki naiselle tyypilliseen tapaan monet elämän käännteet emotionaalisesti virittyneiden tuntemusten ja toiveiden kautta, kiintyi, rakastui, toivoi, oli kärsimätön, epätoivoinen, rakastava ja taisteli velvollisuuden ja kutsumuksen välillä. Hän myös näki naisen maailmassa olemisen erilaisena kuin miehen maailmassa olemisen, mikä omalta osaltaan voimisti tuntemuseräistä elämistä ja toisaalta myös vaikeutti monia ratkaisuja.

### Edithin miehet

Edmund Husserl oli Steinille esikuva, jonka vähäisetkin oivallukset hän pystyi käyttämään hyväksi omassa ajattelussaan. Stein onkin monessa suhteessa kirjoituksissaan hyvin uskollinen Husserlin *Logische Untersuchungen* -kirjan menetelmälle ja ajatustavalle. Fenomenologinen menetelmä tutkimuksessa on Steinille avain asioiden merkitykseen ja hän käyttää sekä tuon että *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* -kirjan antamaa mallia useissa hyvin erilaisissa tarkasteluissa. Hän käsittelee naisen asemaa, kasvatus, ristin tietä, Tuomaan ajattelua, valtioajattelua (erinomainen *Eine Untersuchung über den Staat*), empatiaa ja lukuisia muita teemoja fenomenologisen menetelmän avulla ja saattaa keskustelemaan hyvin erilaisia ajattelijoi- ta, joiden arvo tutkimuksissa paljastuu Steinille Husserlin osoittaman menetelmän varassa: missä määrin ajatukset ovat suhteessa kokemuksessa välittömästi annettuun.

Fenomenologinen menetelmä on Steinilla myös kehittelyn kohde. Husserlilla ei esiinny aiempien ajattelijoiden uudelleen ajattelua menetelmällisesti (paitsi ehkä Galileon). Steinilla sen sijaan Tuomaan ja piispa Newmanin ”täsmäntäminen” tällä menetelmällä on tärkeä kehittäminen, joka innosti muun muassa Roman Ingardenia sekä kritiikkiin että oivalluksiin. Husserl joka tapauksessa on Steinille kaikki kaikessa, ei ainoastaan menetelmän luoja- na vaan myös ihmisenä, joka haastaa häntä saamaan itsestään enemmän irti.

Adolf Reinach, joka kaatui jo 1917, oli tunnettu yhteisöllisten ajattelun kehittäjä, jonka teoria sosiaalisista akteista on taas kiinnostuksen kohteena. Reinach oli monille Husserlin vanhoille oppilailla Husserlia itseään tärkeämpi, useastakin syystä. Reinach oli helpommin lähestyttävä, erittäin selkeästi puhuva (ja kirjoitettava) ja aina myös kiinnostunut kunkin omasta erityisestä alasta. Reinach oli myös Steinille läheinen opettajana ja kollegana, eräänlainen filosofinen veli, jonka paikan myöhemmin otti Ingarden.

Hans Lipps kehittäeli fenomenologiaa Wilhelm Diltheyn ajatusten ohjaamana kohti hermeneuttista merki-

tysten filosofiaa. Hän oli Steinin rakkaus, joka ei vastannut koskaan oikealla hetkellä oikein vaan aina väärin, oli vastaus kieltävä tai myöntävä. Lipps vaikutti Steinin ajatteluun ilmeisen vähän, vaikkakin hänen elämäänsä paljon, aiheuttaen suurta surua välinpitämättömyydellään ja henkilökohtaisilla ongelmillaan.

Sen sijaan Roman Ingarden, jonka kanssa Stein oli kirjeenvaihdossa, vaikutti myös filosofisesti: Ingarden ei ymmärtänyt Husserlin kehittymistä vaan pysyttäytyi varhaisessa fenomenologisessa ajattelussa ja korosti ilmeisesti tätä myös kirjeissään Steinille päätellen keskustelusta, josta on nykyisin jäljellä vain toinen puoli, Steinin kirjeet.

Martin Heidegger oli monella tavalla tärkeä Steinille. Vähiten ei suinkaan vaikuttanut Heideggerin hengellinen paatos, joka kosketti Steinia hyvin läheltä. Vaikka Max Scheler kävi läpi Steinille tuttuja pohdintoja, hän ei missään vaiheessa näytä olleen samalla tavalla tärkeä kuin Heidegger. Heideggerin kysymys olemisesta ja erityisesti maailmassa olemisesta näkyy vuoden 1928 jälkeen Steinin teksteissä eri tavoin mutta aina eräänä peruskysymyksenä.

Tuorila-Kahanpää käsittelee tekstissään näitä aiheita varsin vähän mutta osoittaa havainnollisesti, millä tavoin eri kirjoittajat eri aikoina tulevat esille Steinin pohdintoissa.

### Uutta filosofiaa?

Tuorila-Kahanpään kiinnostus Steiniin tulee uskonnollisen yhteyden kautta, kiinnostuksesta karmeliittojen toimintaan ja ajattelun perusteisiin. Oma kiinnostukseni Steiniin syntyi Ristin Johanneksen (San Juan de la Cruz) kautta. Stein kirjoitti erään vaikuttavimmista ristintien kuvauksista, *Kreuzeswissenschaft*. Kirja on eräänlainen 1900-luvun parafrasi Johanneksen omasta *Sielun pimeä yö* -kirjasta, joka on luultavasti oman historiamme tärkein mystinen teksti.

Edith Stein oli uustomistinen ajattelija, joka omalla tavallaan uudisti tomismin perustaa. Kun Tuomas oli yhdistänyt Aristoteleen ja kristinuskon, 1900-luvun tomismi oli yhdistelmä



Tuomaan ajattelua ja fenomenologista menetelmää. Koska uustomismin päämääränä oli tehdä kristillisestä ajattelusta elävää ja koskettavaa, se saattoi onnistua päämääränsä tavoittamisessa vain ottamalla huomioon ihmisten kokemuksen, moninaisen, vaihtuvan ja yksilöllisen kokemuksen, joka ei taivu klassisen metafysiikan kategorioihin, ei ainakaan metafysiikan siinä muodossa, jossa se meille on välittynyt.

Stein pyrki elävöittämään Tuomaan ajattelua ajatteleamalla uudelleen käsitteitä, joita Tuomas käytti. Tuomaan *De veritate* -kirjan käännös on erityisen innoittava jokaiselle, joka tahtoo ymmärtää, mitä Tuomas tarkoitti, sillä käännös pakottaa lukijan hyvin aktiivisesti ottamaan kantaa Steinin tapaan kääntää: teksti on niin nykyaikaista, että Tuomas vaikuttaa 1800-luvun ajattelijalta (ehkä hiukan Hegeliä nuoremalta).

Steinin kohdalla on kuitenkin syytä muistaa, että hän on vahvasti tendenssinen kirjoittaja. Tuorila-Kahanpää tuo tämän esille monin esimerkein. Stein pyrki vaikuttamaan, niin uskonnollisesti kuin poliittisestikin. Hän käytti hyväkseen suurta oppineisuuttaan ja esitti erittäin vakuuttavasti todistaen käsityksiään, joissa ihminen (mies ja nainen, erikseen) on yhtäkaa Jumalan oma ja järjellään ja toiminnallaan ihmisten yhteisön jäsen, jolla on vastuu yhdistää nämä kaksi puoltaan. Niinpä Steinin filosofia on ensisijaisesti kasvatuksen – itsekasvatuksen ja ihmisten kasvatuksen – filosofiaa sen eri aspekteista tarkasteltuna.

Stein kirjoittaa paljon naisen asemasta, naisen itseystä ja tehtävästä, usein myös tavalla, joka vaikuttaa vanhahtavalta. Toisaalta hän perustelee käsityksensä naisen erityisestä tehtävästä vakuuttavasti yhteisen yhteisöllisen maailman kannalta. Hän ei tyypittele sukupuolia yksilössä vaan esittelee niitä ajatustapoina, tehtävinä, rooleina, itseyksinä. Tarkemmin lukien voi huomata, että pervoteorian esillenostama fragmentaarinen ja moninainen itseys, joka fokuoittuu kussakin persoonassa, on varsin lähellä Steinin ajatusta.

## Naisten yhteisö

Steinin perheessä oli vahvoja naisia. Hänen äitinsä jatkoi yritystoimintaa miehensä kuoltua ja muutkin suvun naiset olivat varsin itsenäisiä ja rohkeita. Edith Stein sai tältä yhteisöltä paljon tukea ja hän sekä pelkäsi että arvosti lähiyhteisönsä antamaa palautetta teostaan ja päätöksistään.

Hedwig Conrad-Martius oli Steinin hyvä ystävä. Molemmat olivat Husserlin oppilaita ja molempien elämässä uskonnollisella ajattelulla oli keskeinen merkitys, vaikkakin Conrad-Martius pysyttäytyi filosofassa ja kirjoitti pikemminkin niistä piirteistä, joissa elollisen filosofia (biologian filosofianakin) osoittaa jonkin suuremman juonen olemassaoloa. Kysymyksessä naisten erityisestä tehtävästä nämä kaksi ajattelijaa vaihtoivat ajatuksia, jotka näkyvät selvimmin Steinin kirjassa *Die Frau*. Kun Conrad-Martius julkaisi Steinin kirjeet, hän samalla osoitti yhteistyön syvyyden: vaikka Steinin kirjeet olivat myöhemmältä ajalta, he palasivat yhä uudestaan vanhoihin aiheisiinsa, päiviltä, jolloin tapasivat säännöllisesti.

Stein teki tärkeän työrupeaman opettaessaan nuoria naisia opettajiksi ja samalla pohtiessaan naisten yhteisön merkitystä uudessa yhteiskunnassa, jollaiseksi Weimarin tasavalta ajateltiin. Vastaavalla tavalla hän koki ne karmeliittayhteydet, jotka lopulta johtivat hänet kaltereiden taakse nunnaluostarin yhteisöön. Näissä yhteisöissä toteutui sellaista, mikä jää käsittämättömäksi muulle yhteiskunnalle, joka hyödyn ja sukupuolisen jännitteen vuoksi ei koskaan saavuta keskittymistä, jota ihminen tarvitsee päästäkseen sekä lähemmäs Jumalaa että selvemille vesille olemiskysymyksen kanssa.

## Elämäkerta

Heidi Tuorila-Kahanpää on kirjoittanut elämäkerran, jonka otsikko on otettu paavin puheesta tämän joulukuussa Edith Steinin pyhäksi. Edith Stein on Tuorilan kirjassa ikoni, jonka elämä kuvaa hyvin niitä tapahtumia, joista Euroopan 1900-luku muotoutui. Hän on syntynyt kulttuuriseen

marginaaliin, kokenut itsensä vapaaksi valitsemaan paikkansa niin uskonnollisesti, opillisesti, ideologisesti kuin älyllisesti, tehnyt omat ratkaisunsa ja välttynyt perinteen antamalta roolilta naisena ja äitinä, vienyt vapautensa toiseen ääriäitään uskonnollisena ratkaisuna ja kuollut yhtenä niistä miljoonista, joiden lopulla ei näytä olevan mitään mielellistä merkitystä, vain järjetön ja mihinkään henkilökohtaiseen liittymätön kohtalo.

Tuorila-Kahanpää ei ole kirjoittanut kirjaa filosofista vaan naisesta ja uskonnollisesti kiinnostavasta, eräällä tavalla esikuvallisesta ihmisestä. Selaisena kirja jo avaa monia filosofisia teemoja ja herättää lukijassa kiinnostuksen Steinin filosofiaankin. Stein on filosofi, jolla on aivan oma arvonsa ja paikkansa myös ulkopuolella haigrafiian.

*Juha Varto*

# niin & näin -lehden kirjasarja 23°45

## Mika Hannula, Juha Suoranta ja Tere Vadén *Otsikko uusiksi: Taiteellisen tutkimuksen suuntaviivat.*

Taiteellisen tutkimuksen perusteet ovat muotoutumassa. Tilanne, jossa taiteellisen tutkimuksen luonne, menetelmät ja tavoitteet ovat vielä epäselviä, on riski ja mahdollisuus.

Väitämme, että jokapäiväinen tahmea ja takelteleväkin itsemäärittely on välttämätöntä. Tarvitaan halua yrittää ja erehtyä, kaatua ja nousta uudelleen, ja erityisesti kykyä nauttia koko prosessista.

97 sivua, 15 euroa.



## Tommi Uschanov *Wittgenstein in Finland: A Bibliography 1928–2002*

Wittgenstein in Finland is an annotated, comprehensive bibliography of over 380 books and articles by and about philosopher Ludwig Wittgenstein published in Finnish and/or written by Finnish scholars. It presents an overview of the multifaceted impact of impact of Wittgenstein's thought on Finnish philosophy and culture from the late 1920's up to the present day.

Most entries are accompanied by English abstracts.

100 pages, 20 euros.



## Pertti Ahonen *Vireällä mielellä*

Keskustelulla mielialoista on pitkä historia. Aikamme liberalistinen valtaideologia on neuvoton mieliala-aihepiiriin liittyvien eettisten kysymysten edessä. Se ratkaisee ongelmia pakottamalla toisinajattelijoita näkemystensä kannalle. Poliitiikan ja hallinnon asiantuntija ja professori Pertti Ahonen etsii vaihtoehtoisia etenemistietoä.

208 sivua,  
18 euroa.



## La Mettrie *Ihmiskone*

Suom. Tapani Kilpeläinen

Ei mitään metafysiikkaa, ei vähäkään idealismia, ei pienintäkään jumalaa.

Ranskalainen lääkäri La Mettrie eteni kartesiolaista ja lockelaisista avauksista fysiologian kautta naturellin viisauden ja kulturellin nautinnon filosofiaan. *Ihmiskone* (1747) on modernin materialismin tinkimättömin esitys.

97 sivua,  
15 euroa.



## Martin Heidegger *Silleen jättäminen*

Suom. Reijo Kupiainen

Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on Martin Heideggerin myöhäistutannon keskeisimpiä käsitteitä, jolla hän yhdistää kaksi myöhäisfilosofiansa tärkeää teemaa, kysymykset teknologiasta ja ajattelamisen mahdollisuudesta. Suomentaja Reijo Kupiainen on kääntänyt myös Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* kääntäjäksi.

68 sivua,  
15 euroa.



## Quentin Skinner *Kolmas Vapauden käsite*

Suom. Sami Syrjämäki

Maailman poliitikot vannovat vapauden nimeen. Mutta olemmeko me vapaita vain hallitsijoidemme armosta? Skinnerin analyysi vapauden ja orjuuden käsitteistä haastaa lukijan pohtimaan vapauden luonnetta, kansalaisten oikeuksia ja niihin puuttamisen perusteita.

75 sivua,  
15 euroa.



## Ralph Waldo Emerson *Luonto*

Suom. Antti Immonen

Amerikkalaisen Ralph Waldo Emersonin *Luonto* on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun pioneerityö, joka kuvaa ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutusta vertaansa vailla olevalla vivahteikkoudella. Tämä Emersonin pääteos

1836.  
”Maailman ranta-  
taviivalta katselen  
taivaan hiljaista  
merta.”

94 sivua,  
15 euroa.



## TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry.

PL 730, 33101 Tampere

tilaukset@netn.fi

040-721 4891 (k.)

www.netn.fi

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu I. luokan kirjemaksun mukaan.

Sähköposti

Puhelin

Internet

Sarjassa ilmestynyt myös:

**Pekka Passinmäki:** *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus.* 194 sivua, 18 euroa.

**Mikko Lahtinen (toim.):** *Henkinen itsenäisyys.* 112 sivua, 10 euroa.