

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 67 talvi 4/2010

A photograph of a person from behind, wearing a dark blue and orange winter jacket and white gloves with black palms. They are standing in a snowy field. The background is a bright, overexposed white area, possibly snow or a light sky. The person's shadow is visible on the ground to their left.

ei-mikään
teoria/käytäntö

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 67 talvi 4/2010

Pääkirjoitus

3 Antti Salminen

***n & n* -haastattelu**

7 Antti Salminen,
Jean-Luc Nancy ja
ei-minkään ruumis

Ulkomaailman kirjeenvaihtajat

11 Harry G. Frankfurt,
Tahdosta, vapaudesta,
persoonasta
22 G. W. Leibniz,
Teodicén

Kolumni

28 Maila-Katriina Tuominen,
Tyhjyyden taiteita

Ei-mikään

31 Antti Salminen & Sami Sjöberg,
Kohti ei-mitään
35 Irina Poleshchuk,
Levinas ja ei-minkään uhma
38 Emmanuel Levinas,
Miten ajatella mahdotonta?
40 Tytti Rantanen,
Duras tyhjyyden raunioilla
47 Taneli Kukkonen,
Islamilainen katoamispiste
54 Pertti Julkunen,
Laskevan ajattelun tuolle puolen
57 Maria Valkama,
Pyhän olemattoman kohdatessa
67 Antti Salminen,
Nihil, nihil, Heidegger!

Artikkeli

75 Hannu Poutiainen,
Gödelin miekka gordionin solmussa

Teoria / Käytäntö

86 Mikko Pelttari,
Miten teoria saadaan tanssimaan?
89 Edward Andrew,
Marxin ja Nietzschen kokeellisuudet
104 Kalle Lampela,
Taiteilija tietää toisin
107 Heikki Sirviö,
Pelevinin vampyyriruhtinaat
115 Jussi Vähämäki,
Tieto ulos instituutioista

Otteita ajasta

120 Jouni Avelin & Tapani Kilpeläinen,
Lehtikatsaus
121 Belt, Koskensisilta, Salminen & Tuusvuori
Otteita ajasta
124 Joose Järvenkylä,
Nykymetafysiikan kuulumisia
125 Jarkko S. Tuusvuori
Ajattelutaitokonferenssissa
126 Inkeri Koskinen,
Venäläisen filosofian jäljillä
127 Pavel Kurhinen & Jarkko S. Tuusvuori,
Filosofisia lehtiä Venäjältä
131 Jaakko Belt & Ville Lähde,
Lauri Mehtosen jäähyväisluennot

Kirjat

133 Mikko Jakonen,
Hobbesilaisia askelia
135 Jonimatti Joutsijärvi,
Punaisen seinän läpäisevä lempeys
137 Risto Koskensisilta,
Syvällisiä latteuksia tiettömällä tiellä
138 Tommi Lindfors,
Montaignen koelmat
140 Matti Rautaniemi,
Joogasta käytännön filosofiana
142 Matti Taneli,
Varhaiskristillisyyden juurimultaa

NIIN & NÄIN

OSOITE *niin & näin* – filosofinen aikakauslehti
PL 730, 33101 Tampere

PÄÄTOIMITTAJAT

Ville Lähde, päätoimittaja@netn.fi
Antti Salminen, anttie@gmail.fi

TOIMITUSSIIHTEERI

Tuukka Tomperi, toimitus@netn.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, artikkelit@netn.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi
Hanna Hyvönen, hanna.hyvonen@iki.fi
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@kolumbus.fi
Risto Koskensilta, risto.koskensilta@uta.fi
Tarja Laukkanen, tarja.laukkanen@gmail.com
Mikko Pelttari, mikko.pelttari@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Jarkko S. Tuusvuori, jarkkostuusvuori@gmail.com
Tere Vadén, tereensio@gmail.com
Maria Valkama, maria.seppanen@uta.fi

AJANKOHTAISTOIMITTAJA

Jaakko Belt, jaakko.belt@uta.fi

ERIKOISTOIMITTAJA

Sami Sjöberg

KUVATOIMITUS

Antti Salminen

ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkka.hietanen@voima.fi

TOIMITUSNEUVOSTO Antti Arnkil, Saara Hacklin, Heini Hakosalo, Kaisa Heinlahti, Ilona Hongisto, Julia Honkasalo, Hannele Huhtala, Antti Immonen, Olli-Jukka Jokisaari, Kimmo Jylhä, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Katve-Kaisa Kontturi, Inkeri Koskinen, Kaisa Luoma, Yrsa Neuman, Tuukka Perhoniemi, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso Rahkola, Markku Ronila, Petri Räsänen, Milla Tiainen ja Milla Törmä

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 39 euroa, ulkomaille 43 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 43 euroa.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET Jukka Kangasniemi, ilmoitukset@netn.fi, 040-721 48 91

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 400 euroa, puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa. Värillisiä sisäisivuilla +25%. Takasisäkansi 550 euroa, takakansi/etusisäkansi 650 euroa (sis. väri)

MAKSUT ps-tili 573274-251814

JULKASIJAN & KUSTANTAJAN

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645

17. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jouni Avelin, kustannustoimittaja, Turku, **Jaakko Belt**, fil. yo, Tampere, **Harry G. Frankfurt**, filosofi, emeritusprofessori, Princetonin yliopisto, **Pertti Julkunen**, kriitikko, Tampere, **Tapani Kilpeläinen**, **Emmanuel Levinas**, filosofi, 1906–1995, **Mikko Jakonen**, poliittisen filosofian tutkija, Jyväskylän yliopisto, **Jonimatti Joutsijärvi**, runoilija ja kriitikko, Turku, **Joose Järvenkylä**, FM, jatko-opiskelija, Tampereen yliopisto, **Petter Korkman**, Research fellow, Helsingin yliopiston tutkijakollegium, dosentti, Helsinki. **Risto Koskensilta**, Tampere, **Inkeri Koskinen**, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Taneli Kukkonen**, TT, FM, Antiikin tutkimuksen professori, Jyväskylän yliopisto, **Pavel Kurhinen**, FM, **Kalle Lampela**, kuvataiteilija-tutkija, Rovaniemi, **G. W. Leibniz**, filosofi, 1646–1716, **Tommi Lindfors**, jatko-opiskelija, käytännöllinen

filosofia, Helsingin yliopisto, **Ville Lähde**, filosofi, päätoimittaja, Tampere, **Aarne Nordberg**, DI, Tampere, **Faisa Nordberg**, filosofian opiskelija, Tampere, **Mikko Pelttari**, Tampere, **Irina Poleshchuk**, FT, dosentti, The European Humanities University, Vilna, **Hannu Poutiainen**, kirjallisuuden opiskelija, Itä-Suomen yliopisto, **Tytti Rantanen**, HuK, flanööri, Tampere, **Matti Rautaniemi**, TM, Helsingin yliopisto, **Antti Salminen**, tutkija, Tampere, **Heikki Sirviö**, YTM, jatko-opiskelija, Tampere, **Sami Sjöberg**, tutkija, Helsingin yliopisto, **Matti Taneli**, FM, Salon lukion lehtori ja kasvatustieteen jatko-opiskelija, **Maila-Katriina Tuominen**, vapaa kulttuuritoimittaja, Tampere, **Jarkko S. Tuusvuori**, Helsinki, **Maria Valkama**, FM, Hämeenlinna, **Jussi Vähämäki**, tutkija, dosentti, Helsinki

NIIN & NÄIN on filosofian ammattilaisten ja amatöörien kohtauspaikka, monialainen asiantuntija-areena, yhteiskuntakriittinen debattifoorumi ja taidekylläinen kulttuurimaksimi. Vapaaehtoisvoimin toimitettu, poikkeuksellisen laajaan avustajakuntaan luottava ja etenkin muhkeista teemanumeroistaan tunnettu neljännesvuosijulkaisu aloitti 1994.

Kotisivut: www.netn.fi

NIIN & NÄIN on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän asti julkaistu puolensataa nidettä. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassikkokäännöksiä, aikalaisanalyyssejä, ajattelutaito-oppiaineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistiikkaa ja muita vapaan filosofisen muodon taidonnäytteitä. Kirjasarjan päätoimittaja on Tapani Kilpeläinen.

Verkkokauppa: <http://www.netn.fi/kauppa/>

www.filosofia.fi on suomalainen filosofinen internet-portaali. Se on toiminut 2007 alkaen ajankohdattaisen tiedon välittäjänä, yhteydenpitokanavana, tienä verkkofilosofiaan, johdatuksena suomalaisen filosofian historiaan sekä digitaalisena arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että laajaa yleisöä. Sen ovat tuottaneet EFS, *niin & näin* sekä Åbo Akademin filosofian oppiaine.

Filosofia.fi osana toimii jatkuvasti laajeneva filosofian verkkoensyklopedia *Logos*. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaalityö pitää myös yllä aktiivista tiedotuspalttaa sähköpostilistoinen sekä kaikkeen puuttuvaan filosofian verkkolokkia.

Portaalin päätoimittaja on Tuukka Tomperi. Ruotsinkielisen osion päätoimittaja on Yrsa Neuman. Portaalin toinen suomenkielinen koordinaattori ja *Logos*-ensyklopedian päätoimittaja on Sami Syrjämäki.

www.filosofia.fi

NIIN & NÄIN on myös muuta toimintaa. *niin & näin* -väki on vuosia työskennellyt uuraasti vapaan filosofisen sivistys- ja valistustoiminnan saralla. *niin & näin* järjestää filosofian tutkimuksen ja opetuksen seminaareja sekä filosofisia keskustelu- ja yleisötilaisuuksia. *niin & näin* tekee yhteistyötä Kultin, SFY:n, Feton, muiden kustantajien ja kulttuuritoimijoiden kanssa. *niin & näin* on kalenterivuoden aikana mukana lukuisissa kulttuuritapahtumissa ja monilla kirjajuhlilla. *niin & näin* -toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) vs. toiminnanjohtajanaan Petri Räsänen ja yhteyspäällikkönään Jukka Kangasniemi. *niin & näin* -toiminnasta saa lisätietoa tällä sivulla ja kotisivuilla olevista osoitteista ja puhelinnumeroista.

ANTTI SALMINEN

Gösta Ågrenin runossa ”TääL” on säkeet: ”Ainoastaan/ kysymykset, joita ei koskaan esitetä,/ tarvitsevat vastauksen.” Tällä haavaa vain kysymykset, jotka ovat yksiselitteisiä ja korrekkeja, toisin sanoen jo ratkaistuja, vaativat vastauksia. Tai vielä tarkemmin: valmiit kysymykset tarvitsevat valmiin vastauksen ainoalta oikealta henkilöltä, ja hän on *asiantuntija*. Viimeisimpien tilastojen mukaan Suomessa on kerrallaan 40 asiantuntijaa, kuten Ranskan akatemian kuolemattomia jäseniä, *les immortels*. Kuten Aisopoksen siili, asiantuntija tietää yhden asian, sen, että hänen asiantuntemuksensa on tehnyt vastaamisesta kiusallisen monimutkaista, eikä se onnistu alle kymmenellä lähdeviitteellä. Tästä asiantuntija on huolissaan. Hän pelkää asiantuntemuksensa menetystä. Silti häneltä tullaan aina kysymään. Häneen luotetaan, hänen kätensä hikoavat. Unissaan hänet on teljetty labyrinttiin yliopiston alle. Kansliassa hirviöt hiovat hampaitaan. Niillä ei ole kysyttävää.

*

Vapaasti historioitsija Albert Sorelia mukaillen: Välimatka asiantuntijasta byrokraattiin ja byrokraatista diktaattoriin on pienempi kuin välimatka perhosesta toukkaan, toukasta koteloon, kotelosta perhoseen.

*

Helsingin sanomat lähestyi syksyllä tilaajiaan mainoslauseella: ”Tilaa *Helsingin sanomat*, ja kysymykset eivät enää vaivaa.” Mainoslauseessa tiivistyy paljon, kenties liikaa, siitä typerhevyydestä, joka luonnehtii Suomen valtioiden itseymmärrystä. Sen sijaan ”ymmärtämisessä on



Kaikesta tästä on syyttäminen Faustusta.

aina jotain loukkaavaa”, kuten Nietzsche toteaa jälkeensä jääneessä fragmentissaan. Kunpa olisikin niin, kirjaimellisesti. Kunpa ymmärrys vaatisikin sekä ymmärretyltä ja ymmärtäjältä henkistä haavaa, ja tiede osaisi ylpeillä arvillaan. Ei ole sattumaa, että hyvässä ja pahassa myyminen tietäjä on muotopuoli ja kampa: Odin antoi Ymir-jättiläiselle toisen silmänsä, Sokrates oli ruma pak-sukaulainen mies. Ainoa luotettava professori vuotaa verta.

*

Syyskuussa valelääkäriksi nimitetty mies tuomittiin käräjäoikeudessa sakkoihin. Tämä koululäketieteen Sokalhuijaus olisi tuomion sijaan ansainnut tulla palkituksi. Lääketieteellistä käymättä mies hoiti yli tuhat potilasta syyllistymättä yhteen ainoaan hoitovirheeseen. Kutsuttakoon tätä työssäoppimiseksi. Tapauksen taustalta kuultaa myös syvälle käyvämpi asiantuntijavallan refleksi. Miestä ei tuomittu tekemistään virheistä, vaan puhtaasta raivosta asiantuntijavallan loukkausta kohtaan.

*

Maapallosta on tullut planetaarinen lähetin, joka on vuosisadan syytänyt radiomastoistaan tärkeyksiään ja törkeyksiään aurinkotuuliin. Ensimmäisessä maailmassa kuka tahansa voi olla milloin tahansa yhteydessä kännykkä-Googlen avulla infosfääriin mihin tahansa osaan. Tuo teknologia on tie niin radikaaliin demokratiaan kuin totalitarismiin. Sama Google on satelliiteillaan ja kamera-autoillaan kuvannut kohta jokaisen telluurisen kolkkan ja kolosen. Nyt piirretään lopullista karttaa, jonka reunoille ei jää valkoisia alueita. Asiantuntijavallan mekanismit ja vaatimukset ovat vesitiiviissä kytköksessä tämän pehmeän kolonialisaation kanssa. Käänteisen sensuurin maailmassa kaikki muu paitsi merkitykset ja tarkoitukset revitään näkyviin. Ahneelle silmälle on annettava kaikki. Näkymättömälle, vaatimattomalle tai villille elämälle ei osoiteta edes reservaatteja.

*

Uusi yliopistolaki on ollut hyvä keino kiihdyttää yliopistojen korporatisoitumista. Samoin asiantuntijatiidosta on tullut yhä enenevässä määrin suuryritysten lypsylehmä, GlaxoSmithKlinesta Nokiaan ja Patriaan. Tässä ei ole mitään uutta. Keskeisempää on, että kamppailu yliopistoista ei ole loppunut (toisin kuin Suomesta katsoen saattaa näyttää), se jatkuu ja kiihtyy: Thessalonikista Lontooseen, Kaliforniasta Delhiin budjettien leikkaukset, opintoaikojen rajaukset ja akateemiset poliisitoimet nostattavat muutosvoimaisia levottomuuksia. Kyseessä ei ole ensimmäinen eikä viimeinen taistelu tiedon demokratiasta, mutta se voi olla ratkaiseva. Ja jos sen myötä yliopistot haluavat linnoittautua vaalimaan vertaohentavia tieteitä bio-, lääke-, sota- ja tajuntateollisuuden tarpeisiin, olkoon sitten niin. Sillä se, mikä yli-

opistoissa on yliopistoa, on jo vähintään puoliksi sieltä ulkona. Toiset tiedot ja toisin tietäjät etsivät kotinsa toisaalta. Kun ne löytävät toisensa ja määränpäänsä, nyky-yliopisto saa mennä.

*

Tätä kirjoitettaessa Euroopan tähdistä jälleen yksi on vaarassa pudota. Irlanti on joutumassa samaan Kansainvälisen valuuttarahaston liekaan kuin Islanti ja Kreikka ennen sitä. On puhetta Irlannin ”pelastamisesta”, mikä *newspeak*-kielellä tarkoittaa kansan taloudellis-poliittista orjuuttamista rajoittamattomaksi ajaksi. Asiantuntijat ovat yhtä mieltä: vaihtoehtoja ei ole. Irlanti ei ole onnessaan yksin. Taloudelliset ristiinkytkennät ovat niin moninaiset ja voimakkaat, että ei vaadi profetoimisen lahjaa ennustaa mustia ketjureaktioita ja pahantahtoisia konstellaatioita.

*

Nykykapitalismin perustat murtavaa tietoa ei teetä konsulteilla, eikä se tipu taivaalta. Sen muodostaminen on alkanut ennen nykyistä talousjärjestelmää ja olemistapaa – ja jatkuu sen jälkeen. Kumouksellinen tieto ei voi liioin olla puoluetoimiston propagandaa, vaan tapa leikata maailman liha toisia syitä myöten, jotta merkityksellisemmät ja mielekkäämmät olemistavat voisivat nousta esiin, etsiä itselleen nimet ja juurtua. Yksin se ei ole mahdollista.

*

Etymologiansa perusteella tiedon pitäisi johtaa johonkin. Ei siksi, että päämäärä olisi selvillä, vaan jotta tietäisi olevansa matkalla. Sen sijaan asiantuntijatiidto linnoittautuu (kalliisti), annostelee (kitsaasti) ja kammitsoi (ilmatii-viisti) tiedon riemut: epävarmuuden nautinnon, kokeellisuuden heittäytyvyyden ja epäonnistumisen absurdin hilpeyden. Puhumattakaan arvaamatta avautuvasta merkityksestä, joka tulee kohdalle outona kuin yösydän tai lehtien seasta löydetty koppiaisen kilpi. Jokainen väkevä kysymys puhuu omalla kielellään, mutta asiantuntija yrittää selvittää amerikanenglannilla.

*

Jos objektiivisuuttaan vaaliva asiantuntijatiidto ei riitä, ja kun se ei riitä, vaikkapa kasvattamaan retiisiä, imetämään lasta tai hautaamaan vainajaa, mihin voidaan tukeutua? Elettyihin ja kokemuksellisiin tietoihin, jotka vertaisarvioidaan makuuhuoneissa, kapakoissa ja puistonpenkeillä, kasvojen pienillä lihaksilla, hymyillä ja pudistuksilla. Näiden tietojen puolesta ei voi puhua, niiden on annettava puhua. Kohtuullista olisi, että filosofian avulla ne eivät jäisi hiljaiseksi. Ja se taas vaatii, niin – kuka tietää.

tämän numeron taiteilijat

Päivi Takala

Maalaukseni herättävät eri tavoin ja yhä uudelleen seuraavia kysymyksiä: mitkä ovat ne ehdot, joiden perusteella pidämme kuvaa kuvana, maalausta maalauksena? Mitkä ovat ne kuvantekemisen keinot, jotka saavat meidät pitämään maalausta maalauksena? Mitä tapahtuu, kun olemme tietoisia näistä keinoista? Muuttuuko suhtautumisemme kuvaan? Mitä ylipäättään odotimme alun perin?

Teoskuvat Jussi Tiainen



Valokuva: Vesa-Pekka Rannikko



Valokuva: Katja Kuokkanen

Touko Hujanen

Touko Hujanen on Tampereen ja Helsingin välisessä Intercity-junassa asuva lehtikuvaaja. Hän pitää diskomusiikista, kahvista ja epäselvyydestä. Hujasta kiihottaa valokuvassa, Benjaminin termiin, rauhoittuminen "shokkien" ja "arjen katastrofien" äärelle. Hatut, kuolema ja rakkaus ovat häntä inspiroivia asioita.



ANTTI SALMINEN

Keho ei-minkään aukeamana

Kysymyksiä Jean-Luc Nancyille

Jean-Luc Nancy (s. 1940), filosofian emeritusprofessori Strasbourgin yliopistossa, luetaan usein dekonstrukttiivisen perinteen edustajaksi ja sen merkittäväksi kehittäjäksi. Jacques Derridan oppilas on ammentanut tuotannossaan laajalti mannermaisesta traditiosta, esimerkiksi Martin Heideggerin, Georges Bataillen ja Maurice Blanchot'n tuotannoista. Nancy tunnetaan etenkin korpusajattelustaan, jossa filosofian ytimeen kohotetaan abstraktioiden sijaan ruumis ruumiina ja oleminen siinä.

Nancy on tullut kuuluisaksi myös siitä, että hänen kehonsa on ikään kuin seurannut hänen omaperäistä filosofiaansa. Painoa ruumiillisuuteen pureutumislle Nancy'n ajattelu on saanut hänelle tehdystä sydämensiirrosta, jota hän on käsitellyt muun muassa esseessään *L'Intrus* (2000). Kerrotaan, että sydämensiirto ei onnistunut täysin – pala hänen jäljelle jäänyttä omaa sydäntään on alkanut sykkiä vieraan sydämen keralla.

Tuossa Nancy nyt sitten istuu hotelli Tornin pienssä kabinetissa. Edellisenä päivänä hänen teoksensa *Corpus* ja *L'Intrus* on julkaistu suomeksi yhteisniteenä *Filosofin sydän*. Teoksen takakannessa Nancy poseeraa kädet yhteen rinnan päälle puserrettuina. Kuvassa kädet muistuttavat kalpeaa sydäntä, ilme on tuima ja keskittynyt. Mies kabinetissa on kuvaa heiveröisemmän ja iloisen olon. Käsissä on nyt suuri kuppi hopeateetä. Haastattelu aika on lyhyt, sillä Nancy'n vointi ei ole hyvä.

Tahtoisin kysyä ei-minkään teemasta, jota sivuatte monissa teoksissanne. Millainen paikka ei-minkään käsitteellä ja sen kokemuksella on tällä hetkellä ajattelussanne?

Se on toki hyvin keskeinen. Se on tullut ajan myötä entistä keskeisemmäksi. Mutta se on monimerkityksisyydessään monimutkainen ajateltava. Yhä uudelleen yritän pohtia sen monimerkityksisyyden ydintä, eikä se ratkea helposti. Miksi teen niin? Koska ei-mikään ei ole silkkaa tyhjyyttä, vaan jotain muuta. Ajattelen sitä ja yritän olla ajattelematta, päästä ajatuksen taakse, jos ymmärrät, mitä tarkoitan. Ei-minkään ajattelu on erittäin vaikeaa.

Tähän liittyy toinen kysymys: minkä vuoksi ei-mikään kohdataan. Se kohdataan, koska elämme nihilismin aikaa. Kuten tiedät, latinan *nihil* tarkoittaa ei-mitään. Ja nihilismillä on kahdet kasvot. Negatiivinen ja positiivinen. Negatiivinen tarkoittaa kaikkien arvojen ja perustojen katoamista ja tuhoa. Se tarkoittaa, että kaikkea tulee keskenään vaihdettavaa. Siksi nihilismillä on paljon yhteistä nykykapitalismin kanssa, sillä nykykapita-

lismi on yleisen vaihdettavuuden systeemi. Kapitalismin ja nihilismin on siksi helppoa liittoutua.

Toiset nihilismin kasvot, nietzscheläiset, avaavat mahdollisuuden perustavaan uudelleenarviointiin. Nietzschen nihilismi johtaa oivallukseen, että arvo ei ole mitään annettua ja järkkymätöntä, vaan itsessään uudelleenarvioinnin tulosta. Tällä tavoin Nietzsche, näin tulkitsisin, yrittää kumota nihilismin ikään kuin sisältä. Tämä projekti, nihilismin kaksoisele, määritteli ratkaisevasti 1900-luvun käsityksiä ei-mistä. Hämmäntävää kyllä minusta vaikuttaa siltä, että olemme edelleen tässä pisteessä, nietzscheläisessä projektissa.

Eikö sitten 1900-luvulla ollut tarjottavana vaihtoehtoja nietzscheläiselle tulkinnalle?

Oli, mutta en ole lainkaan varma, onnistuivatko ne. Kun Heidegger sanoo, että oleminen on ei-mitään, kyse ei ole negatiivista. Tässä on nähdäkseen kyse siitä, että ei-mikään on mahdollista, potentiaalista, olemista. Ja tosinpäin. Nyt olisi helppo ajatella, että tässä on ratkaisu Nietzschen dilemmaan, että näin aukeaa ovela pakomahdollisuus nihilismistä. Mutta, mutta! Ajattelen, että juuri tässä Heidegger menee vikaan. En usko, että tietyt historialliset hetket, esimerkiksi Heideggerin tapauksessa valankumoukset, voisivat avata uudenlaisen olemisen.

Muitakin vaihtoehtoja toki maalailtiin. Sartren tekemä ei-olemisen ja olemisen erottaminen oli Heideggerin väärinymmärtämistä. Heideggerin ajatuksessa, [alkaa puhua saksaksi] että ei-mikään ei-mikyyttä [*das Nichts selbst nichtet*] on kyse tietynlaisesta toiminnasta, ja näin muodoin ei-missä on kyse tapahtumasta, ja siksi myös nihilismillä on tällainen prosessuaalinen luonne.

Heideggerille ei-mikään oli *Destruktion*, destruktio, joka ei siis tarkoita samaa kuin *zerstören*, tuhoaminen. Koska Jacques Derrida [vaihtaa takaisin englanttiin ja ranskaan] johti tästä käsitteestä myöhemmin käsitteensä dekonstruktio, ei-mikään kirjoittautui myös Derridan ajattelun ytimiin. Mutta tämä kirjoittautuminen ymmärretään tavan takaa väärin, negatiivisena, tarkemmin sanoen ”negatiiviseksi työksi”, jota se ei ole. Ei-minkään

”Tämä ajatushahmo, sen seuraaminen ja tutkiminen, saattaa kyetä johtamaan meidät kapitalistisen nihilismin läpi.”



tarkoitus ei ole tuhota. Tällä tavoin minulle piirtyy, pääpiirteissään ja kärjistäen, ei-minkään 1900-luku.

Se historiasta. Entä ei-minkään nykymerkitys, ja kenties myös tuleva?

Tämä on tärkeä kysymys. Kun olemme pystyneet ottamaan huomioon edellä mainitut Nietzsche, Heideggerin ja Derridan tulkinnat, niiden perustalta ei-mikään hahmottuu jonakin muuna kuin ei-oliona, ei-objektina, siis jonakin, joka ei määrity *jonkin* negaationa. Tämä ajatushahmo, sen seuraaminen ja tutkiminen, saattaa kyetä johtamaan meidät kapitalistisen nihilismin läpi.

Lyhyt kielellinen esimerkki on tarpeen. Ranskan *rien* tulee latinan sanasta *res*. Ranskan sanan ensimmäinen merkitys on ”jotain hyvin pientä”. *Rien* on siis jotain, mutta kuitenkin ei-mitään. Tätä ranskan merkitystä seuraten meidän täytyy ajatella mitä on, mitä voi olla, mutta jotain mikä ei ole jotain tiettyä. Esimerkiksi tilaa tilana, vaikkapa tämän lasin sisällä, joka ei kuulu itse objektiin, mutta rakentaa objektin, siis mahdollistaa sen.

Tähän liittyy toki muitakin merkityksiä. Toinen nihilismiin kuuluva ei-minkään merkitys on näet jumalallinen. Ei-minkään kysymys asettuu nimittäin myös niin, kuinka Jumala korvataan. Kristillinen Jumala on kadonnut Jumala, tyhjä hauta, ei-mikään ruumiin sijalla. Kuolema avaa eksistenssin ei-mihinkään, ei toiseen elämään tai transsendenssiin, vaan ei-mihinkään. Näin ei-mikään kääntyy pyhän kielelle, mutta kristillinen kieli ei toki ole ainoa. Mutta ennen kaikkea ei-mitään on pidettävä yllä, mikä saattaa kuulostaa nihilistiseltä. Ajankohtainen filosofia tarjoaa kuitenkin kannustavia esimerkkejä. Esimerkiksi Badiou on pystynyt yhdistämään ei-minkään kysymyksen politiikkaan, jopa poliittiseen taisteluun ja vallankumouksellisuuteen, mahdollisuuteen jonkin radikaalisti toisenlaisen mahdollisuuden avautua. Deleuze vuorostaan ajatteli ei-mitään tulemisena joksikin sellaiseksi, joka on vähemmän kuin jokin tietty. Ajatus on tulla vähemmän kuin joksikin ja enemmän kuin tyhjyydeksi. Tämä on yksi tie ei-mihinkään.

Ajattelunne ytimessä on kysymys kehoista, korpuksista. Voiko ei-minkään kohdata kehollisesti?

Voi! Kehon merkitys on olla paikka ja tila, jossa henki aukeaa. Keho on aukeama. Tässä aukeamassa jalat, kädet ja elimet aukeavat. Kehossa sielun ei-mikään, jokin toinen, sisäpuoli, jota ei ole, aukeaa. Kehossa ei ole sisäpuolta, se on ei-mikään.

Kun ajattelette asiaa näin, kehosta lähtien, pitäisikö ei-mitään kysyä jossain kokonaan toisessa mielessä kuin esimerkiksi Heidegger tai Derrida?

Olen sitä mieltä. Kun ei-mikään kysytään kehon aukeamana, me emme tapahdu jonakin ja joinakin, vaan kehojemme kohtaamisissa, joissa yhtä lailla aukeamat aukeavat, ei-minään.

Katsokaahan. Yritän selittää. Meidän pitää lopettaa kohta. Ei-mikään on mieli [*sens*]. Se ei ole tarpeeksi sanottu, mutta siinä me olemme. Etsimme jotain, mutta olemme jo löytäneet sen, mitä yritämme etsiä, ja se jokin ei ole *jokin*. Olemme jo ei-missä. Olemme jo mielessä. Täällä me olemme.

NIIN & NÄIN

**OLETKO
TULLUT
AJATELLEEKSI?**

**n & n – tohdi
pohdiskella**



Sofia on muuttanut Kaupinkadulle

- Tule tutustumaan filosofisen niin & näin -myymälän valikoimiin Tampereen Kalevaan.
- Tarjolla filosofista kirjallisuutta Heideggerista lasten filosofiaan sekä ajatteluttavia kangaskasseja ja t-paitoja.



Myymälä on osoitteessa **Kaupinkatu 19** (Kekkosentien puoleinen pääty) ja auki tiistaisin kello 14–18 sekä sopimuksen mukaan. Puh. 040 721 4891.

www.netn.fi

- Pääset kätevästi käsiksi *niin & näin* -lehteen ja niin & näin -kirjasarjaan, filosofia.fi-portaaliin sekä muuhun monenkirjavaan toimintaamme.
- Jokaisen uuden numeron sivuilla julkaistaan sähköisenä sekä valikoituja palasia numerosta että ainoastaan netissä ilmestyviä juttuja.
- Sivuille on arkistoitu myös suuri määrä *niin & näin* -lehden numeroita, ja vuoden 2010 aikana sinne lisätään lähes kaikki kahta vuotta vanhemmat numerot ilmaisina pdf-tiedostoina.



www.netn.fi



HARRY G. FRANKFURT

Tahdon vapaus ja persoonan käsite

Se, minkä filosofit viime aikoina ovat alkaneet hyväksyä persoonan käsitteen analyysiksi, ei itse asiassa lainkaan ole *juuri sen* käsitteen analyysi. Strawson, joka käyttää persoonan käsitettä nykyisin tavalliseen tapaan, samastaa sen ”eräänlaisen olion käsitteeseen, josta sanotaan eli predikoidaan sekä siihen kuuluvia tietoisuuden tiloja että ruumiillisia ominaisuuksia[...] tätä voidaan soveltaa samalla tavoin tuon yksittäisen tyyppin yksittäiseen yksilöön”¹. Mutta persoonien lisäksi on olemassa monia olioita, joilla on sekä henkisiä että fyysisiä ominaisuuksia. Sattumalta – näyttää tosin erikoiselta, että asia on juuri näin – englannin kielessä ei ole mitään tavallista sanaa, joka tarkoittaisi sellaista oliota, joka Strawsonilla on mielessään, tyyppiä, johon kuuluvat ihmisten lisäksi myös erilaisten alempien lajien eläimet. Tämä tuskin kuitenkaan oikeuttaa käyttämään arvokasta filosofista termiä väärin.

Sitä, ovatko joidenkin eläinlajien edustajat persoonia, ei varmasti voida ratkaista ainoastaan määrittämällä, voidaananko niihin soveltaa ruumiillisia ominaisuuksia koskevien predikaattien lisäksi predikaatteja, jotka koskevat tietoisuuden tiloja. Kielellemme tehdään väkivaltaa, jos termi ”persoonia” hyväksytään sovellettavaksi niihin lukuisiin olentoihin, joilla todella on sekä psykologisia että aineellisia ominaisuuksia, mutta jotka eivät selvästikään ole persoonia sanan missään tavanomaisessa mielessä. Mistään teoreettisista virheistä tällaista kielen väärinkäyttöä ei varmasti voi syyttää. Mutta vaikka rikkomus on ”pelkästään sanallinen”, se tekee huomattavaa vahinkoa. Se pienentää filosofista sanastoamme tarpeettomasti ja lisää todennäköisyyttä, että meiltä jää huomaamatta se tärkeä tutkimuksen alue, johon termi ”persoonia” luonnollisimmin liitetään. Olisi saattanut olettaa, että filosofeille mikään ei voisi olla syvempi ja kestävämpi ongelma kuin ymmärtää, mitä me itse pohjimmiltaan olemme. Silti tämä ongelma on lyöty niin yleisesti laimin, että sen pelkkä nimi on voitu varastaa muuhun käyttöön melkein huomaamatta ja ilmeisesti herättämättä mitään laajaa menetyksen tunnetta.

Persoonia-sanalla on merkitys, jossa ”persoonia” on pelkästään ”ihmisen” yksikkömuoto ja jossa molemmat termit merkitsevät vain tietyn biologisen lajin jäsenyyttä. Mutta sanan filosofisesti kiinnostavammassa merkityksissä persoonuuden kriteerit eivät ensisijaisesti palvele sitä, että voimme erottaa oman lajimme jäsenet muiden lajien jäsenistä. Ne on pikemminkin suunniteltu ilmaisemaan niitä ominaisuuksia, joihin meidän syvin ihmisyytemme keskittyy ja jotka muodostavat perustan niille asioille, joita pidämme elämässämme kaikkein tär-

keimpinä ja ongelmallisimpina. Nämä ominaisuudet olisivat meille yhtä merkittäviä, vaikka ne eivät itse asiassa edes olisi ominaisia ja yhteisiä oman lajimme jäsenille. Se, mikä ihmisen tilanteessa kiinnostaa meitä eniten, ei kiinnostaisi meitä vähemmän, vaikka se olisi myös muiden olentojen tilanteen piirre.

Siksi käsitystämme itsestämme persoonana ei tule ymmärtää käsitteeksi, joka ilmaisee välttämättä pelkästään lajikohtaisia ominaisuuksia. On käsitteellisesti mahdollista, että uudenlaisten tai jopa tuttuja epäinhimillisten lajien jäsenet olisivat persoonia; ja on myös käsitteellisesti mahdollista, että jotkut ihmislajin jäsenet eivät ole persoonia. Toisaalta me itse asiassa oletamme, etteivät muiden lajien jäsenet ole koskaan persoonia. Vastaavasti oletetaan, että on olemassa persoonuudelle välttämätön ominaispiirteiden joukko, jonka me yleensä uskomme olevan vain ihmisille ominainen – pätee tämä sitten tai ei.

Näkemykseni mukaan yksi olennainen persoonien ja muiden olentojen ero on persoonan tahdon rakenteessa. Ihmiset eivät ole ainoita, joilla on haluja ja vaikuttimia tai jotka tekevät valintoja. He jakavat nämä piirteet tiettyjen muiden lajien jäsenten kanssa, sillä eräät niistä näyttävät jopa harkitsevan ja tekevän ajatteluun perustuvia päätöksiä. Mutta ihmisille tuntuu olevan erityisen luonteenomaista, että he voivat muodostaa haluja, joita minä kutsun ”toisen asteen haluiksi”.

Sen lisäksi, että ihmiset haluavat ja valitsevat ja ryhtyvät *tekemään* sitä tai tätä, he saattavat myös haluta, että heillä olisi (tai ei olisi) tiettyjä haluja ja vaikuttimia. He voivat haluta, että mieltymyksiltään ja tarkoitukseltaan he olisivat erilaisia kuin ovat. Monilla eläimillä näyttää olevan kyky, jota kutsun ”ensimmäisen asteen haluiksi”; se on yksinkertaisesti halu tehdä tai olla tekemättä jokin teko. Mutta ihmisistä lukuun ottamatta mikään eläin ei näytä kykenevän syvälliseen itsearviointiin, joka ilmenee toisen asteen halujen muodostamisessa².

I
Verbi ”haluta” [*want*] viittaa käsitteeseen, joka on poikkeuksellisen hämähä ja vaikea ymmärtää. Kun väittämä ”A haluaa, että X” irrotetaan asiayhteydestä, joka korostaisi tai täsmentäisi sen merkitystä, se välittää huomattavan vähän tietoa. Tällainen väittämä saattaa olla johdonmukainen esimerkiksi seuraavissa lauseissa: (a) mahdollisuus tehdä X ei herätä A:ssa mitään tuntemuksia tai introspektiivisiä tunnereaktioita; (b) A ei tiedä, että hän haluaa X:ää; (c) A uskoo, että hän ei halua X:ää; (d) A haluaa pidättäytyä X:stä; (e) A haluaa Y:n, mutta

**”Pelkkä käsite ei tee toimijasta
altista toimimaan tietyllä tavalla.
Pikemminkin sen tekee
vaikuttavan halun käsite.”**

uskoo, että sekä Y että X ovat hänelle mahdottomia; (f) A ei ”todella” halua, että X; (g) A haluaisi mieluummin kuolla kuin X:ää; ja niin edelleen. Siksi tuskin riittää, että ensimmäisen ja toisen asteen halujen ero muotoillaan, kuten olen tehnyt, ehdottamalla pelkästään, että jollakulla on ensimmäisen asteen halu, kun hän haluaa tehdä tai olla tekemättä jotakin, ja että hänellä on toisen asteen halu, kun hän haluaa saada tai olla saamatta tietyn ensimmäisen asteen halun.

Käsitykseni mukaisesti tyyppiä ”A haluaa, että X” edustavat väittämät kattavat melko laajan valikoiman mahdollisuuksia³. Ne saattavat olla tosia jopa silloin, kun tyyppien (a)–(g) väittämät ovat totta: kun A ei tiedosta mitään X:n tekemiseen liittyviä tunteita, kun hän ei tiedosta, että hän haluaa X:ää, kun hän pettää itseään omissa haluissaan ja uskoo virheellisesti, että hän ei halua X:ää; kun hänellä on myös muita haluja, jotka ovat ristiriidassa hänen X:ään kohdistuvan halunsa kanssa, tai kun hänen tunteensa ovat ristiriitaiset. Tällaiset halut saattavat olla tietoisia tai alitajuisia, niiden ei tarvitse olla yksiselitteisiä, ja A saattaa olla erehtynyt niistä. Mutta kun puhutaan väittämistä, joissa tunnistetaan jonkun haluja, on olemassa vielä syvempi epävarmuuden lähde, ja silloin minun on tarkoitusperiäni vuoksi tärkeää olla vähemmän salliva.

Tarkastellaan ensin niitä väittämiä, jotka ovat muotoa ”A haluaa, että X” ja joissa tunnistetaan ensimmäisen asteen haluja – toisin sanoen väittämiä, joissa termi ’X’ viittaa toimintaan. Tällainen väittäminen ei sinänsä osoita, että A:n halu X:ään on suhteellisen vahva. Se ei tee selväksi, onko tällä halulla mitään ratkaisevaa osaa siinä, mitä A itse asiassa tekee tai yrittää tehdä. Voidaan nimittäin sanoa, että A haluaa X:ää jopa silloin, kun hänen halunsa X:ään on vain yksi hänen monista haluistaan ja vaikka se ei todellakaan ole niistä tärkein. Niin ollen saattaa olla totta, että A haluaa X:ää, vaikka hän haluaa voimakkaasti tehdä mieluummin jotakin

muuta sen sijaan; ja saattaa olla totta, että hän haluaa X:ää vaikka halu X:ään ei motivoi häntä tekemään sitä, minkä hän tekee. Toisaalta: kun joku toteaa, että A haluaa X:ää, hänen tarkoituksenaan saattaa olla ilmaista, että juuri tämä halu motivoi A:ta tai saa aikaan sen, että A tekee niin kuin hän todella tekee tai että A:n toimintaa itse asiassa liikuttaa tämä halu (jos hän ei muuta mieltään).

Vasta kun väittämää käytetään jälkimmäisellä tavalla, käyttämällä ’tahtoa’ (*will*) sillä erityisellä tavalla, jota aion soveltaa, väittämässä tunnustetaan A:n tahto. Toimijan tahdon tunnustaminen vaatii joko sitä, että tunnustetaan halu (tai ne halut), joka motivoi hänet toimintaan, tai sitä, että tunnustetaan halu (tai halut), joka tulee motivoimaan tai voisi motivoida häntä, jos tai kun hän toimii. Toimijan tahto vastaa siis yhtä tai useampaa ensimmäisen asteen halua. Mutta tahdon käsite sellaisena kuin minä sitä käytän ei vastaa ensimmäisen asteen halun käsitettä. Pelkkä käsite ei tee toimijasta altista toimimaan tietyllä tavalla. Pikemminkin sen tekee *vaikuttavan* (*effective*) halun käsite – joka saa persoonan siirtymään (tai tulee tai tulisi siirtämään hänet) aina toimintaan saakka. Niin ollen tahdon käsite ei vastaa toimijan aikoman toiminnan käsitettä. Vaikka joku nimittäin saattaa aikoa tehdä X, hän saattaa kuitenkin tehdä jotakin muuta sen sijaan, että tekisi X, koska hänen aikomuksestaan huolimatta hänen halunsa tehdä X osoittautuu heikommaksi tai vähemmän vaikuttavaksi kuin jokin sen kanssa ristiriitainen halu.

Tarkastellaan nyt niitä väittämiä, joiden muoto on ”A haluaa X” ja joissa tunnustetaan ensimmäisen asteen haluja – toisin sanoen väittämiä, joissa termi ’X’ viittaa ensimmäisen asteen haluun. On olemassa kahdenlaisia tilanteita, joissa saattaa olla totta, että A haluaa haluta X:ää. Ensinnäkin A:han saattaa päteä, että hän haluaa haluta X:ää, vaikka hänellä on yksiselitteinen, täysin ristiriidaton ja varma halu pidättäytyä X:stä. Toisin sanoen

”Toisin sanoen: hänen halunsa saada tietty halu, jota hänellä ei ole, ei ehkä ole halu, jonka mukaan hänen tahtonsa pitäisi olla erilainen kuin se on.”

joku saattaa haluta tiettyä halua, mutta haluta yksiselitteisesti, ettei tämä halu tyydyty.

Oletetaan, että psykoterapeuttina huumausaineriippuvaisten parissa toimiva lääkäri uskoo kykynsä auttaa potilaitaan paranevan, jos hän ymmärtäisi paremmin, miltä heistä tuntuu haluta huumetta, josta he ovat riippuvaisia. Oletetaan, että näin hän päätyy haluamaan haluta huumetta. Jos hän haluaa aidon halun, hän ei halua ainoastaan tuntea niitä aistimuksia, joita addiktit luonteenomaisesti tuntevat silloin, kun halu huumeisiin on vallannut heidät. Mikäli lääkäri haluaa halun, hän haluaa, että hän olisi jossain määrin taipuvainen tai altis käyttämään huumetta.

On kuitenkin täysin mahdollista, että vaikka hän haluaa huumeisiin kohdistuvan halun liikuttavan häntä, hän ei halua tämän halun johtavan tuloksiin. Hän ei ehkä halua, että se vie hänet toimintaan saakka. Hänen ei tarvitse olla kiinnostunut saamaan selville, miltä tuntuu käyttää huumeita. Ja mikäli hän haluaa nyt vain *haluta* huumeita eikä käyttää niitä, siinä, mitä hän nyt haluaa, ei ole mitään, mikä voitaisiin tyydyttää huumeilla. Hänellä saattaa nyt itse asiassa olla täysin yksiselitteinen halu *olla käyttämättä* huumeita; ja harkitsevaisesti hän saattaa järjestää asiat niin, että hänen olisi mahdoton tyydyttää halua, joka hänellä olisi, jos hänen halunsa haluta huumeita joskus tyydyttyisi.

Siitä, että lääkäri nyt haluaa haluta huumeita, olisi siis väärin päätellä, että hän todella haluaa jo käyttää niitä. Hänen toisen asteen halunsa käyttää huumeita ei saa aikaan sitä, että hänellä olisi ensimmäisen asteen halu käyttää niitä. Jos hänelle nyt järjestettäisiin huumeita, se ei ehkä tyydyttäisi halua, joka implisiittisesti piilee hänen halussaan haluta käyttää niitä. Samalla kun hän haluaa haluta käyttää huumeita, voi olla, että hänellä *ei* ole mitään halua käyttää niitä; saattaa olla, että hän haluaa *ainoastaan* käsityksen siitä, millaista on haluta huumeita. Toisin sanoen: hänen halunsa saada tietty halu, jota hä-

nellä ei ole, ei ehkä ole halu, jonka mukaan hänen tahtonsa pitäisi olla erilainen kuin se on.

Se, joka haluaa vain haluta X:ää näin tyypistetyksi, ainoastaan teeskentelee, ja se, että hän haluaa haluta X:ää, ei auta tunnistamaan asianmukaisesti, mitä hän tahtoo. On kuitenkin olemassa myös toisenlainen tilanne, jota voidaan kuvata väittämällä ”A haluaa haluta X:ää”; ja kun väittämällä kuvataan tätä toisenlaista tilannetta, se todella liittyy siihen, millainen A haluaa tahtonsa olevan. Tällaisessa tapauksessa väittämä tarkoittaa, että A haluaa halunsa X:ään olevan halu, joka todella saa hänet toimimaan. Hän ei ainoastaan halua halun X:ään kuuluvan niihin haluihin, jotka tavalla tai toisella saavat hänet taipumaan tai innostumaan toimintaan. Hän haluaa, että halu johtaa tuloksiin – että se toisin sanoen motivoi hänen todellisen toimintansa. Kun väittämää, jonka mukaan A haluaa haluta X:ää, käytetään tällä tavalla, se pitää tosiaan jo sisällään, että A:lla on jo halu X:ään. Se, että A haluaa halun X:ään johtavan hänet toimintaan, ja se, että hän ei halua X:ää, eivät kumpikin voi olla totta. Ainoastaan jos hän todella haluaa X:ää, hän voi johdonmukaisesti haluta, että halu X:ään on enemmän kuin vain yksi hänen haluistaan – hänen ratkaiseva tahtonsa⁴.

Oletetaan jonkun haluavan, että halu keskittyä työhön motivoisi häntä siinä, mitä hän tekee. Mikäli tämä oletamus pätee, silloin on välttämättä totta, että hän jo haluaa keskittyä työhönsä. Tämä halu on nyt yksi hänen haluistaan. Mutta hänen toisen asteen halunsa ei riipu vain siitä, onko halu, jonka hän haluaa, yksi hänen haluistaan. Se riippuu siitä, onko tämä halu hänen todellinen halunsa tai tahtonsa kuten hän haluaisi sen olevan. Mikäli tiukan paikan tullen juuri hänen halunsa keskittyä työhön saa hänet tekemään sitä, mitä hän tekee, niin silloin se, mitä hän sillä hetkellä haluaa, on tosiaanakin (asiaankuuluvassa mielessä) sitä, mitä hän haluaa haluta. Toisaalta: jos itse asiassa jokin toinen halu saa hänet toimimaan, niin silloin se, mitä hän sillä hetkellä

haluaa, ei ole (asiaankuuluvassa mielessä) sitä, mitä hän haluaa haluta. Näin on, vaikka halu keskittyä työhön on edelleen yksi hänen haluistaan.

II

Ihmisellä on toisen asteen halu joko silloin, kun hän yksinkertaisesti haluaa tietyn halun, tai silloin, kun hän haluaa tietyn halun olevan hänen tahtonsa. Jälkimmäisissä tilanteissa kutsun hänen toisen asteen haluun ”toisen asteen tahtomuksiksi”. Pidän persoonuudelle välttämättömänä, että persoonalla on toisen asteen tahtomuksia mutta ei yleensä toisen asteen haluja. On loogisesti mahdollista, vaikkakin epätodennäköistä, että on olemassa toimija, jolla on toiseen asteen haluja ilman toisen asteen tahtomuksia. Mielestäni sellainen olio ei olisi persoona. Käytän termiä ”vallaton” [*wanton*] viitattessani toimijoihin, joilla on ensimmäisen asteen haluja, mutta jotka eivät ole persoonia, koska niillä ei ole lainkaan toisen asteen tahtomuksia riippumatta siitä, onko niillä toisen asteen haluja tai ei⁵.

Vallattoman keskeinen piirre on, että hän ei välitä tahdostaan. Hänen halunsa saavat hänet tekemään tiettyjä tekoja, mutta häneen ei päde, että hän joko haluaa näiden halujen liikuttavan häntä tai että hän mieluummin haluaa muiden halujen liikuttavan häntä. vallattomien luokka käsittää kaikki epäinhimilliset [*non-human*] eläimet, joilla on haluja, ja kaikki hyvin pienet lapset. Siihen saattaa kuulua myös joitakin aikuisia ihmisiä. Oli miten oli, aikuiset ihmiset saattavat olla enemmän tai vähemmän vallattomia; melko usein he saattavat toimia sattumanvaraisesti reagoidessaan ensimmäisen asteen haluihin, joihin heillä ei ole toisen asteen tahtomuksia.

Se, että vallattomalla ei ole toisen asteen tahtomuksia, ei tarkoita, että kaikki hänen ensimmäisen asteen halunsa muuttuisivat ajattelemattomasti saman tien toiminnaksi. Voi olla, että hänellä on joitakin haluja, joiden mukaisesti hänellä ei ole mitään mahdollisuutta toimia. Sitä paitsi hänen halujensa muuttaminen toiminnaksi voi viivästyä tai estyä joko ristiriitaisten ensimmäisen asteen halujen vuoksi tai siksi, että harkinta puuttuu asiaan. vallattomalla saattaa olla korkealuokkaisia rationaalisia kykyjä ja hän saattaa käyttää niitä. Vallattoman käsitteessä ei ole mitään, mikä antaisi ymmärtää, että hän ei voisi järkeillä tai että hän ei voisi harkita, miten hän voisi tehdä sen, minkä hän haluaa tehdä. Rationaalinen vallaton eroaa muista rationaalisista toimijoista siksi, että hän ei ole kiinnostunut halujensa haluttavuudesta sinänsä. Hän ei välitä siitä, millainen hänen tahtonsa tulee olemaan. Hän seuraa toimintalinjaa, jota hän on taipuvaisin noudattamaan, on se millainen tahansa, mutta hän ei myöskään välitä siitä, mikä hänen taipumuksistaan on voimakkain.

Niinpä rationaalinen olento, joka pohtii, sopiiko jokin toimintatapa hänen haluihinsa, saattaa kuitenkin olla vallaton. Pitäessäni kiinni siitä, että persoonuuden tuntomerkki ei ole järjessä vaan tahdossa, en suinkaan anna ymmärtää, että järjetön olento voisi olla persoona. Vain rationaalisten kykyjensä avulla persoona voi ni-

mittäin tulla kriittisesti tietoiseksi omasta tahdostaan ja toisen asteen tahtomusten muodostamisesta. Niin ollen persoonan tahdon rakenne edellyttää, että hän on rationaalinen olento.

Persoonan ja vallattoman eroa voidaan valaista kahden huumausaineista riippuvaisen erolla. Oletta-kaamme, että riippuvuuden selittävä fysiologinen tilanne on molemmille sama ja että molemmat väistämättä sortuvat ajoittain haluamaan huumeita, joista he ovat riippuvaisia. Toinen addikteista vihaa riippuvuuttaan ja taistelee aina sen voimaa vastaan epätoivoisesti vaikkakin turhaan. Hän yrittää kaikkea, minkä uskoo mahdollisesti auttavan häntä voittamaan halunsa huumeisiin. Hän ei kuitenkaan pysty vastustamaan näitä haluja, ja lopulta ne aina voittavat hänet. Hän on vastentahtoinen addikti, joka avuttomana jää omien halujensa vahingoittavaksi.

Vastentahtoisien addiktin ensimmäisen asteen halut ovat ristiriitaisia: hän haluaa käyttää huumeita ja hän haluaa myös pidättäytyä käyttämästä niitä. Näiden ensimmäisen asteen halujen lisäksi hänellä on kuitenkin toisen asteen tahto. Hän ei suhtaudu neutraalisti konfliktiin, joka huumeiden haluamisen ja huumeista pidättäytymisen halun välillä vallitsee. Hän haluaa, että hänen tahtonsa muodostuisi jälkimmäisestä eikä ensin mainitusta halusta; hän haluaa, että ensin mainitun sijasta jälkimmäinen halu johtaisi tuloksiin ja antaisi päämäärän, jota hän yrittää toteuttaa siinä, mitä hän todella tekee.

Toinen addikti on vallaton. Hänen toimensa heijastelevat hänen ensimmäisen asteen haluun, eikä hän ole huolissaan siitä, ovatko halut, jotka saavat hänet toimimaan, sellaisia haluja, joiden hän haluaa saavan hänet toimimaan. Jos hän kohtaa ongelmia huumeiden hankkimisessa tai nauttimisessa, hän saattaa harkita reagoidessaan tarpeeseen käyttää niitä. Mutta hänen mieleensä ei koskaan juolahda harkita, haluaako hän halujensa välisten suhteiden johtavan siihen tahtoon, joka hänellä on. Vallaton addikti saattaa olla eläin ja siten kykenemätön huolehtimaan tahdostaan. Oli miten oli, vallattoman huolettomuutensa kannalta hän ei ole eläintä kummempia.

Vallaton addikti saattaa kärsiä samanlaisesta ensimmäisen asteen ristiriidasta kuin vastentahtoinen addikti. Oli vallaton addikti ihminen tai ei, hän saattaa (ehkä ehdollistumisen vuoksi) sekä haluta käyttää huumeita että haluta pidättäytyä ottamasta niitä. Toisin kuin vastentahtoinen addikti, hän ei kuitenkaan halua minkään ristiriitaisista haluistaan nousevan toisten yläpuolelle; hän ei halua, että jokin ensimmäisen asteen haluista muodostaisi hänen tahtonsa mieluummin kuin jokin toinen. Olisi harhaanjohtavaa sanoa, että hän suhtautuu halujen väliseen konfliktiin neutraalisti, koska se antaisi ymmärtää, että hän pitää haluun yhtä hyväksyttävänä. Koska hänellä ei ensimmäisen asteen haluja lukuun ottamatta ole mitään identiteettiä, ei pidä paikkaansa, että hän pitäisi yhdestä halusta enemmän kuin toisesta tai että hän haluaisi mieluiten olla ottamatta kantaa.

Jos vastentahtoinen addikti on persoona, hänelle ei ole yhdentekevää, kumpi hänen ristiriitaisista ensim-

”Kun *persoona* toimii, häntä ohjaava halu on joko tahto, jonka hän haluaa, tai tahto, jota ilman hän haluaa olla. Kun *vallaton* toimii, häntä ei ohjaa kumpikaan.”

mäisen asteen haluistaan voittaa. Molemmat halut ovat tietenkin hänen; ja riippumatta siitä, käyttääkö hän lopulta huumeita vai onnistuuko hän pidättäytymään ottamasta niitä, hän toimii tyydyttääkseen kirjaimellisesti oman halunsa. Kummassakin tapauksessa hän tekee jotakin sellaista, minkä hän itse haluaa tehdä, eikä hän tee sitä ulkoisesta vaikutuksesta, jonka päämäärä sattuu olemaan yhtäpitävä hänen omansa kanssa, vaan siksi, että hänellä on halu tehdä se. Mutta vastentahtoinen addikti identifioi itsensä muodostamalla toisen asteen tahtomuksen, joka perustuu mieluummin yhteen kuin toiseen hänen kahdesta ristiriitaisesta ensimmäisen asteen halustaan. Hän tekee yhdestä halustaan todella omansa, ja niin tehdessään hän vetäytyy kauemmas toisesta. Toisen asteen tahdon muodostamisen välityksellä tapahtuvan identifioinnin ja vetäytymisen ansiosta vastentahtoinen addikti saattaa mielekkäästi esittää analyttisesti hämmentävän väittämän, jonka mukaan voima, joka saa hänet ottamaan huumeita, ei ole hänen oma voimansa, ja että tämä ei tapahdu hänen vapaasta tahdostaan, vaan voima pikemminkin saa hänet ottamaan huumeita vastoin tahtoaan.

Vallaton addikti ei välitä tai ei osaa välittää siitä, kumpiko hänen ristiriitaisista ensimmäisen asteen haluistaan pääsee voitolle. Hänen piittaamattomuutensa ei johdu siitä, ettei hän kykenisi löytämään preferenssille vakuuttavaa perustaa. Se johtuu joko hänen ajattelukyvyyn puutteestaan tai hänen mielettömästä välinpitämättömyydestään omien halujensa ja vaikuttimiensa

arviointiin⁶. Hänen ensimmäisen asteen ristiriitansa voi johtaa vain yhteen lopputulokseen: siihen, että jompikumpi hänen ristiriitaisista haluistaan on vahvempi. Koska häntä liikuttaa kumpikin halu, hän ei ole täysin tyytyväinen toimintaansa, johtaa tulokseen sitten kumpi halu tahansa. Mutta *hänelle* on yhdentekevää, saako ylitohteen himo vai inho. Hänellä ei ole mitään osaa niiden väliseen konfliktiin, ja toisin kuin vastentahtoinen addikti, hän ei niin ollen voi voittaa eikä hävitä taistelua, jossa hän on mukana. Kun *persoona* toimii, häntä ohjaava halu on joko tahto, jonka hän haluaa, tai tahto, jota ilman hän haluaa olla. Kun *vallaton* toimii, häntä ei ohjaa kumpikaan.

III

Kyvylä muodostaa toisen asteen tahtoja on hyvin läheinen suhde eräiseen toiseen persoonalle olennaiseen kykyyn – jota on pidetty ihmisenä olemisen erityisenä tuntomerkinä. Vain siksi, että persoonalla on toisen asteen tahtomuksia, hän pystyy sekä nauttimaan vapaasta tahdosta että kaipaamaan sitä. Persoonan käsite ei siis ole ainoastaan sellaisen oliotyypin käsite, jolla on sekä ensimmäisen asteen haluja että toisen asteen tahtoja. Se voidaan myös tulkita sellaisen oliotyypin käsitteeksi, jolle tahdon vapaus saattaa olla ongelma. Käsite jättää ulkopuolelleen kaikki vallattomat, ovat ne sitten ali-inhimillisiä tai inhimillisiä, koska ne eivät täytä tahdon vapauden olennaista ehtoa. Se sulkee pois myös mahdolliset yli-inhimilliset olennot, joiden tahto on välttämättä vapaa.

Millaista vapautta tahdon vapaus sitten on? Kysymys vaatii tunnistamaan inhimillisen kokemuksen erityisalueen, jolle tahdon vapauden käsite on erityisen keskeinen toisin kuin vapauden muiden lajien käsitteet. Käsitellessäni sitä ensisijainen päämääräni on paikantaa ongelma, joka persoonaa koskettaa ensimmäisenä, kun hän on huolissaan tahdon vapaudesta.

Yhden tutun filosofisen perinteen mukaan vapaana oleminen on pohjimmiltaan sitä, että voi tehdä mitä haluaa. Mutta kun puhutaan toimijasta, joka tekee mitä hän haluaa, käsite ei suinkaan ole täysin selvä: sekä tekeminen että haluaminen samoin kuin niiden asianmukainen suhde vaatii selvennystä. Vaikka käsite kaipaa tarkennusta ja sen muotoilu jalostamista, uskon kuitenkin, että käsite todella kattaa ainakin osan siitä, mikä vapaasti toimivan toimijan ideaan sisältyy. Se ei silti lainkaan tavoita erästä varsin erilaista ominaissisältöä: ajatusta toimijasta, jonka *tahto* on vapaa.

Emme oleta, että eläinten tahto on vapaa, vaikka myönnämme, että eläin saattaa olla vapaa kulkemaan mihin suuntaan se vain haluaa. Näin ollen vapaus tehdä mitä haluaa ei ole vapaan tahdon riittävä ehto. Se ei ole myöskään välttämätön ehto. Jotta joltakulta riistettäisiin toimintavapaus, ei ole nimittäin välttämätöntä heikentää hänen vapaata tahtoaan. Kun toimija ottaa huomioon, että on olemassa tiettyjä asioita, joita hän ei ole vapaa tekemään, se vaikuttaa epäilemättä hänen haluihinsa ja rajoittaa hänen valintamahdollisuuksiaan. Mutta oletetaan, että joku, joka ei ole tietoinen asiasta, on itse asiassa menettänyt toimintavapautensa tai se on riistetty häneltä. Vaikka hän ei enää ole vapaa tekemään mitä haluaa, hänen tahtonsa voi säilyä yhtä vapaana kuin aikaisemmin. Vaikka hän ei ole vapaa muuttamaan halujaan toiminnaksi tai toimimaan tahtonsa päätösten mukaan, hän voi silti muodostaa haluja ja tehdä päätöksiä yhtä vapaasti kuin jos hänen toimintavapauttaan ei olisi rajoitettu.

Kun kysymme, onko persoonan tahto vapaa, emme kysy, onko hänen mahdollista toteuttaa ensimmäisen asteen halunsa toiminnassa. Silloin kysyisimme, onko hän vapaa tekemään mitä haluaa. Kysymys hänen tahtonsa vapaudesta ei koske hänen tekojensa ja hänen haluamansa toiminnan suhdetta. Pikemminkin se koskee hänen halujaan sinänsä. Mutta mikä niitä koskeva kysymys se on?

Näyttää sekä luonnolliselta että hyödylliseltä, että kysymys persoonan tahdon vapaudesta tulkitaan kuten kysymys siitä, nauttiiko toimija toimintavapaudesta. Toimintavapaus on (ainakin karkeasti) vapautta tehdä mitä haluaa. Silloin väittämä, jonka mukaan persoona nauttii vapaasta tahdosta, merkitsee (myös karkeasti) vastaavasti sitä, että hän on vapaa haluamaan sitä, mitä hän haluaa haluta. Täsmällisemmin se tarkoittaa sitä, että hän on vapaa tahtomaan, mitä hän haluaa tahtoa, tai vapaa saamaan tahdon, jonka hän haluaa. Samoin kuin kysymys toimijan toiminnan vapaudesta liittyy siihen, onko toiminta juuri sitä, mitä hän haluaa tehdä, kysymys hänen tahtonsa vapaudesta liittyy siihen, onko tahto sellainen kuin hän haluaa.

Persoonaa käyttää tahtoaan vapaasti juuri silloin, kun hän varmistaa, että hänen tahtonsa on hänen toisen asteen tahtomustensa mukainen. Persoonaa, jolla ei tätä vapautta ole, tuntee sen puuttumisen juuri siinä, että hänen tahtonsa ja toisen asteen tahtomukset eroavat, tai tietoisuudessa siitä, että niiden samanaikaisuus ei ole hänen omaa tekoaan vaan ainoastaan onnekasta sattumaa. Vastentahtoisen addiktin tahto ei ole vapaa. Sen osoittaa, että se ei ole tahto, jonka hän haluaa. Totta, vaikkakin eri tavalla, on myös se, että vallattoman addiktin tahto ei ole vapaa. vallattomalla addiktilla ei ole tahtoa, jonka hän haluaisi, eikä hänellä ei ole tahtoa, joka poikkeaisi tahdosta, jonka hän haluaisi. Koska hänellä ei ole toisen asteen tahtomuksia, hänen tahtonsa vapaa ei voi olla hänelle ongelma. Häneltä niin sanoakseni puuttuu se oletusarvoisesti.

Ihmiset ovat yleensä paljon monimutkaisempia kuin summittainen selvitykseni persoonan tahdon rakenteesta antaa ymmärtää. Toisen asteen haluihin voidaan esimerkiksi suhtautua yhtä ambivalentisti, ristiriitaisesti ja itsepetoksellisesti kuin ensimmäisen asteen haluihin. Jos jonkun toisen asteen haluissa on ratkaisematon ristiriita, on olemassa vaara, että hänellä ei ole mitään toisen asteen tahtomusta; jos tämä ristiriita ei nimittäin ratkea, hänellä ei voi olla kantaa siihen, minkä hänen ensimmäisen asteen haluistaan pitäisi olla hänen tahtonsa. Tällainen tilanne tuhoaa hänet persoonana, jos se on niin ankara, että se estää häntä samastamasta itseään kyllin kiistattomasti *yhteenkään* ristiriitaisista ensimmäisen asteen haluistaan. Se pyrkii joko halvaannuttamaan hänen tahtonsa ja estämään häntä toimimasta lainkaan tai riisumaan hänet tahdosta niin, että hänen tahtonsa toimisi ilman hänen osallisuuttaan. Kummassakin tapauksessa hänestä tulee – samoin kuin vastentahtoisen addiktista, vaikkakin eri tavalla – häntä ohjaavien voimien avuton sivustakatsoja.

Toinen monimutkaisuus piilee siinä, että persoonalla voi olla toista astetta korkeampia haluja ja tahtomuksia etenkin, jos hänen toisen asteen halunsa ovat ristiriidassa. Yhä korkeampiasteisten halujen sarjan pituudelle ei ole mitään teoreettista rajaa; ainoastaan terve järki ja ehkä pelastava väsymys voivat estää yksilöä kieltäytymästä pakkomielleisesti samastamasta itseään yhteenkään haluistaan ennen kuin hän muodostaa yhä korkeamman asteen halun. Taipumus kehittää tällainen halujen muodostamisen sarja merkitsisi inhimillistymisen villiintymistä, ja se johtaisi myös persoonan tuhoon.

On kuitenkin mahdollista katkaista tällainen tekojen sarja lopettamatta sitä vallattomasti. Kun persoona samastaa itsensä *kiistattomasti* johonkin ensimmäisen asteen haluunsa, tämä sitoumus ”kaikuu” läpi koko potentiaalisesti loputtoman korkeampien asteiden sarjan. Otetaan esimerkiksi persoona, joka varauksetta tai ristiriidatta haluaa, että halu keskittyä työhön motivoi häntä. Se, että hänen toisen asteen tahtomuksensa tulla tämän halun liikuttamaksi on kiistaton, tarkoittaa sitä, että korkeamman asteisten halujen tai tahtomusten asiaankuuluvuutta koskeville kysymyksille ei jää mitään



”Joidenkin on helppo nauttia vapaudesta. Toisten täytyy ponnistella saavuttaakseen sen.”

sijaa. Oletetaan, että persoonalta kysytään, haluaako hän haluta haluta keskittyä työhönsä. Hän voi asianmukaisesti väittää, ettei tämä kolmannen asteen halua koskeva kysymys herää. Olisi erehdys väittää, että koska hän ei ole harkinnut, haluaako hän toisen asteen tahdon, jonka hän on muodostanut, hän suhtautuisi piittaamattomasti kysymykseen siitä, haluaako hän tahtonsa vastaavan tätä vai jotakin muuta tahtoa. Hänen sitoumuksensa kiistattomuus tarkoittaa hänen päättäneen, ettei hänen toisen asteen tahdostaan jää mitään lisäkysymystä millekään korkeammalle asteelle. On suhteellisen merkityksetöntä, selitämmekö tämän sanomalla, että sitoumus implisiitaisesti kehittää loputtoman korkeampiasteisten vahvistavien halujen sarjan, vai sanomalla, että sitoumusta voidaan verrata kaikkien korkeamman asteen haluja koskevien kysymyksiä polttavuuden hajoamiseen.

Vastentahtoiseen addiktiin liittyvät esimerkit antavat ehkä ymmärtää, että toisen tai korkeamman asteen tahdomusten on täytyntä muodostua harkitusti ja että persoonalle on luonteenomaista ponnistella varmistaakseen niiden tyydyttyminen. Mutta persoonan tahdon yhtäpitävyys hänen korkeamman asteisten tahtojensa kanssa saattaa olla paljon harkitsemattomampaa ja spontaanimpaa kuin tämä. Joitakin ihmisiä liikuttaa luonnostaan kiltteys, kun he haluavat olla kilttejä, ja ilkeys, kun he haluavat olla ilkeitä; selvää ennakkoharkintaa tai energisen itsehillinnän tarvetta ei ole. Toisia ihmisiä ohjaa ilkeys, kun he haluavat olla ystävällisiä, ja ystävällisyys, kun he aikovat olla ilkeitä, samalla tavoin ilman ennakkoharkintaa ja niin, ettei korkeamman asteisten halujen loukkaamista vastusteta aktiivisesti. Joidenkin on helppo nauttia vapaudesta. Toisten täytyy ponnistella saavuttaakseen sen.

IV

Tahdon vapautta koskeva teoriani selittää helposti, miksi olemme haluttomia sallimaan, että minkään meitä alemman lajin jäsenet nauttisivat tästä vapaudesta. Se täyttää myös toisen ehdon, joka kaikkien sellaisten teorioiden täytyy täyttää, sillä se tekee ilmeiseksi, miksi tahdon vapautta pitäisi pitää toivottavana. Tahdon vapaus merkitsee tiettyjen – toisen tai korkeamman asteen halujen – tyydyttymistä, kun taas sen puuttuminen merkitsee niiden turhautumista. Panoksena olevat tyydytykset kokee persoona, josta voidaan sanoa, että hänellä on oma tahto. Vastaavista turhautumisista puolestaan saa kärsiä persoona, josta voidaan sanoa, että hän on vieraantunut itsestään tai että hän huomaa olevansa häntä ohjaavien voimien avuton tai passiivinen sivustakatsija.

Persoona, joka on vapaa tekemään, mitä hän haluaa tehdä, ei ehkä vielä ole sellaisessa tilanteessa, jossa hänellä olisi tahto, jonka hän haluaa. Oletetaan kuitenkin, että hän nauttii sekä toimintavapaudesta että vapaasta tahdosta. Siinä tapauksessa hän ei ole ainoastaan vapaa tekemään, mitä hän haluaa tehdä; hän on myös vapaa haluamaan, mitä hän haluaa haluta. Tällaisessa tapauksessa hänellä on mielestäni kaikki vapaus, joka on mahdollista haluta tai kuvitella. Elämässä on muita hyviä asioita, ja jotkut niistä häneltä ehkä puuttuvat. Mutta vapauden alueella häneltä ei puutu mitään.

On kaikkea muuta kuin selvää, täyttävätkö muut tahdon vapauden teoriat perustavat mutta välttämättömät ehdot: että on ymmärrettävää, miksi haluamme tätä vapautta ja miksi kieltäydymme myöntämästä sitä eläimille. Otetaan esimerkiksi Roderick Chisholmin

kummallinen versio oppijärjestelmästä, jossa inhimillinen vapaus edellyttää kausaalisen determinaaation puuttumista⁷. Jos persoona tekee vapaan teon, se on Chisholmin mukaan ihme. Kun persoona liikuttaa kättään, hänen kätensä liike on fyysikaalisten syiden sarjan tulosta; mutta jokin tapahtuma tässä sarjassa, ”oletettavasti yksi niistä, jotka tapahtuivat aivoissa, johtui toimijasta eikä mistään muusta tapahtumasta” (18). Vapaalla toimijalla on niin ollen ”etu oikeus, jonka jotkut tahtoisivat yhdistää vain Jumalaan: kun me toimimme, jokainen meistä on alkuunpanija, ensimmäinen liikuttaja” (23).

Tämä selitys ei onnistu tarjoamaan mitään syytä epäillä, etteivät ihmistä alempien lajien eläimet nauti sen määrittelemästä vapaudesta. Chisholm ei sano mitään, mikä saisi näyttämään vähemmän todennäköiseltä, että kani tekee ihmeen liikuttaessaan jalkaansa kuin että ihminen tekee ihmeen liikuttaessaan kättään. Mutta miksi kenenkään pitäisi ylipäänsä välittää, voiko hän häiritä syiden luonnonjärjestystä Chisholmin kuvaamalla tavalla? Chisholm ei anna mitään syytä uskoa, että jos yksi ihminen aloittaa ihmeenomaisesti kausaaliketjun liikuttaessaan kättään ja jos toinen ihminen liikuttaa kättään rikkomatta mitään tavanomaista kausaaliketjua, heidän kokemuksillaan olisi jokin havaittava ero. Ei näytä olevan mitään konkreettista perustelua asettaa yksi näistä asiain-tiloista toisen edelle⁸.

Yleensä oletetaan, että kahden mainitsemani ehdon täyttämisen lisäksi tyydyttävän tahdon vapauden teorian on väistämättä tarjottava analyysi jostakin moraalisen vastuun ehdosta. Tavallisin lähestymistapa tahdon vapauden ymmärtämisen ongelmaan on viime aikoina tosiaan ollut selvillä, mitä edellyttää oletamus, jonka mukaan joku on moraalisesti vastuullinen teoistaan. Olen kuitenkin sitä mieltä, että moraalisen vastuun ja tahdon vapauden välinen suhde on hyvin laajalti käsitetty väärin. Ei pidä paikkaansa, että persoona olisi moraalisesti vastuullinen teostaan vain silloin, jos hänen tahtonsa oli vapaa hänen toimiessaan. Hän voi olla moraalisesti vastuullinen teostaan, vaikka hänen tahtonsa ei ollut lainkaan vapaa.

Persoonan tahto on vapaa ainoastaan, jos hän on vapaa tahtoon, jonka hän haluaa. Tämä tarkoittaa, että hän on vapaa joko tekemään mistä tahansa ensimmäisen asteen halustaan oman tahtonsa tai sen sijaan tekemään jostakin muusta ensimmäisen asteen halusta oman tahtonsa. Oli tahdoltaan vapaan persoonan tahto millainen tahansa, hänen tahtonsa olisi voinut olla toisenlainen; hän olisi voinut muodostaa tahtonsa toisin kuin muodosti. Ei ole selvää, miten ’hän olisi voinut tehdä toisin’ pitäisi ymmärtää tällaisessa yhteydessä. Mutta vaikka tämä kysymys on tärkeä vapauden teorialle, se ei vaikuta moraalista vastuuta käsittelevään teoriaan. Oletus, jonka mukaan persoona on moraalisesti vastuullinen teoistaan, ei nimittäin edellytä, että persoonalla olisi mahdollisuus saada millainen tahto hän vain haluaa.

Tämä oletus todella edellyttää, että persoona teki tekonsa vapaasti tai että hän teki sen vapaasta tahdostaan.

Mutta on erehdys uskoa, että joku toimii vapaasti vasta silloin, kun hän on vapaa tekemään mitä tahansa hän haluaa, tai että hän toimii vapaasta tahdostaan ainoastaan, jos hänen tahtonsa on vapaa. Oletetaan, että persoona on tehnyt, mitä hän halusi tehdä, että hän teki sen koska hän halusi tehdä sen, ja että tahto, joka häntä toiminnan hetkellä liikutti, oli hänen tahtonsa koska se oli tahto, jonka hän halusi. Silloin hän teki tekonsa vapaasti ja vapaasta tahdostaan. Vaikka oletettaisiin, että hän olisi voinut tehdä toisin, hän ei olisi tehnyt toisin; ja vaikka oletettaisiin, että hänen tahtonsa olisi voinut olla erilainen, hän ei olisi halunnut tahtonsa olevan erilainen kuin se todella oli. Sitä paitsi: koska tahto, joka ohjasi häntä hänen toimiessaan, oli hänen tahtonsa, koska hän halusi sen olevan, hän ei voi väittää, että hänet pakotettiin tahtoonsa tai että hän oli sen muodostumisen passiivinen sivustakatsoja. Näillä ehdoilla hänen moraalisen vastuunsa arvioimisen kannalta on melko epäolennaista selvittää, olivatko vaihtoehdot, joista hän valitsi, itse asiassa hänen saatavillaan⁹.

Asian valaisemiseksi voidaan ajatella kolmatta addiktia. Oletetaan, että hänen riippuvuudellaan on sama fysiologinen perusta ja sama vastustamaton voima kuin vastentahtoisen ja vallattoman addiktiin riippuvuudella mutta että hän on vallan ihastunut tilanteeseensa. Hän on halukas addikti, joka ei haluaisi asioitaa millekään muulle tolalle. Jos hänen riippuvuutensa ote heikentyisi tavalla tai toisella, hän tekisi mitä tahansa saadakseen riippuvuutensa takaisin; jos hänen halunsa huumeisiin alkaisi hiipua, hän ryhtyisi toimiin elvyttääkseen sen kiihkon.

Halukkaan addiktiin tahto ei ole vapaa, koska hänen halunsa käyttää huumeita johtaa tulokseen riippumatta siitä, haluaako hän, että tämä halu muodostaa hänen tahtonsa. Mutta kun hän käyttää huumeita, hän käyttää niitä vapaasti ja vapaasta tahdostaan. Olen taipuvainen ajattelemaan, että hänen tilanteessaan ensimmäisen asteen halu huumeiden ottamiseen on ylimääräivänä. Tämä halu on hänen tuloksiin johtava halunsa, koska hän on fysiologisesti riippuvainen. Mutta se on hänen tuloksiin johtava halunsa myös siksi, että hän haluaa sen olevan. Hän ei voi hallita tahtoaan, mutta hän on tehnyt tästä halusta omansa toisen asteen halullaan, jonka mukaan hänen halunsa käyttää huumeita tulisi johtaa tuloksiin. Koska hänen riippuvuutensa ei ole ainoa syy, jonka vuoksi hänen halunsa huumeisiin johtaa tuloksiin, hän voi olla moraalisesti vastuullinen huumeiden käyttämisestä.

Determinismin ongelman kannalta käsitykseni tahdon vapaudesta näyttää neutraalilta. Näyttää ymmärrettävältä, että kausaaliteetin tulisi määrätä persoona vapaaksi haluamaan sitä, mitä hän haluaa haluta. Jos tämä on mahdollista, silloin voisi olla kausaalisesti määräytynyttä, että persoona nauttii tahdon vapaudesta. Väite, jonka mukaan hallitsemattomat voimat ovat väistämättömästi määränneet, että erällä ihmisillä on vapaa tahto ja toisilla ei, vaikuttaa täysin vaarattomalta paradoksilta. Väitteessä, jonka mukaan jokin muu toiminta kuin per-

soonan oma on vastuussa (jopa *moraalisesti* vastuussa) siitä, että tämä nauttii tai ei nauti tahdon vapaudesta, ei ole mitään epäloogista. On mahdollista, että persoonan pitäisi olla moraalisesti vastuussa siitä, mitä hän tekee vapaasta tahdostaan, ja että siitä olisi moraalisesti vastuussa myös toinen persoona¹⁰.

Toisaalta näyttää mahdolliselta, että persoona on sattumalta vapaa tahtoon, jonka hän haluaa. Jos tämä on mahdollista, saattaa olla sattumaa, että eräät ihmiset nauttivat vapaasta tahdosta ja toiset eivät. Ehkä on myös mahdollista, kuten monet filosofit uskovat, että tapahtumat voivat tapahtua muutoin kuin sattumalta tai luon-

nollisten syiden sarjan tuloksena. Jos tosiaan on mahdollista, että asiaan liittyvät asiantilat tapahtuvat jollakin kolmannella tavalla, silloin on myös mahdollista, että persoonan pitäisi voida nauttia vapaasta tahdosta tällä kolmannella tavalla.

Suomentanut Faisa & Aarne Nordberg

(alun perin: Harry G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person. The Journal of Philosophy*. Vol. 68, No. 1, 1971, 5–20.)

Viitteet

- 1 P. F. Strawson, *Individuals*. Methuen, Lontoo 1959, 101–102. Ayer käyttää 'persoonaa' samalla tavalla: "persoonille on tässä mielessä luonteenomaista, että erilaisten fyysisten ominaisuuksien lisäksi... niihin liitetään myös useita tietoisuuden muotoja" [A. J. Ayer, *The Concept of a Person* (St. Martin's, New York 1963), 82]. Strawsonia ja Ayeria kiinnostaa pikemminkin se, miten ymmärtää mielen ja ruumiin välistä suhdetta, kuin se melko erilainen ongelma, jossa pyritään ymmärtämään, millaista on olla olento, jolla on mielen ja ruumiin lisäksi persoona.
- 2 Yksinkertaisuuden vuoksi käsittelem vain sitä, mitä joku haluaa [*wants or desires*], enkä ota huomioon siihen liittyviä valintojen ja päätösten tapaisia ilmiöitä. Aion käyttää verbejä *want* ja *desire* vaihtokelpoisesti, vaikka ne eivät suinkaan ole täydellisiä synonyymejä. Motiivini hylätä näiden sanojen tavanmukaiset vivahteet on siinä, että verbi "haluta" [*to want*], joka merkitykseltään sopii tarkoituksiini paremmin, ei sovellu substantiivien muodostamiseen yhtä helposti kuin verbi "haluta" [*to desire*]. On ehkä hyväksyttävää – vaikkakin tyylitöntä – puhua monikossa jonkun "haluista" [*wants*]. Mutta olisi suorastaan vastenmielistä puhua yksikössä jonkun "halusta" [*want*].
- 3 Se, mitä sanon tässä kappaleessa, ei koske ainoastaan tapauksia, joissa "X" viittaa mahdolliseen toimintaan tai toimettomuuteen. Se soveltuu myös tapauksiin, joissa "X" viittaa ensimmäisen asteen haluun ja joissa väittämä "A haluaa X:ää" on niin ollen lyhennetty versio väittämästä "A haluaa haluta X:ää", jossa tunnustetaan toisen asteen halu.
- 4 Ei ole täysin selvää, päteekeä tässä kuvattu implikaatiosuhde [*entailment relation*] eräissä tapauksissa, joita uskon

- huolettua voitavan pitää epästandardeina, jos olennainen ero standardin ja epästandardin tapauksen välillä on tavallaan siinä kuvauksessa, jolla asiaankuuluva ensimmäisen asteen halu määritellään. Olettakaamme siis, että A ihailee B:tä niin ylettömästi, että vaikka hän ei tiedä, mitä B haluaa tehdä, hän todella haluaa, että mikä tahansa halu, joka ohjaa B:tä, ohjaisi myös häntä; vaikka A ei tiedä, mikä B:n tahto on, hän toisin sanoen haluaa, että hänen oma tahtonsa on sama kuin B:n. Tästä ei tietenkään seuraa, että A:n halujen joukossa jo olisi halu, joka muodostaa B:n tahdon. Tässä en aio käsitellä kysymystä siitä, onko tekstissä esitettyyn väitteeseen aitoja vastaesimerkkejä, ja jos niitä on, niin miten väitettä pitäisi muuttaa.
- 5 Oliot, joilla on toisen asteen haluja mutta ei toisen asteen tahtomuksia, poikkeavat merkittävästi eläimistä, ja eräitä tarkoituksia varten olisi suotavaa, että niitä pidettäisiin persoonina. Kielenkäyttöni, joka evää niiltä nimityksen "persoona", on näin ollen jokseenkin mielivaltaista. Toimin näin pääasiassa siksi, että se auttaa eräiden näkökohtien muotoilemisessa. Kun vastedes käsittelem väittämiä, joiden muoto on "A haluaa haluta X:ää", minulla on mielessäni väittämiä, jotka määrittävät toisen asteen tahtomuksia, eikä väittämiä, joissa määritetään toisen asteen haluja jotka eivät ole toisen asteen tahtomuksia.
- 6 Mitä tulee siihen, että omien halujen ja vaikuttimien arviointi on luonteenomaista persoonalle, en aio väittää, että persoonan toisen asteen tahtomukset ilmaisivat välttämättä hänen moraalista asennettaan hänen ensimmäisen asteen haluihinsa. Persoona ei ehkä arvioi ensimmäisen asteen halujaan moraalinen näkökulmasta. Sitä paitsi persoona saattaa olla arvaamaton ja edesvastuuton toisen asteen tahtomustensa muodostamisessa harkitsematta vakavasti, mitä on panoksena. Toisen asteen tahtomukset

- ilmaisevat arviointeja vain siinä mielessä, että ne ovat preferenssejä. Niiden mahdollisille muodostumisperusteille ei käytännössä ole mitään rajoituksia.
- 7 "Freedom and Action," teoksessa *Freedom and Determinism*. Toim. K. Lehrer. Random House, New York 1966, 11–44.
- 8 En väitä, että näiden kahden asiointilan väitettyä eroa ei voida todistaa. Päinvastoin: fysiologit saattavat hyvin kyetä näyttämään, että Chisholmin ehtoja vapaalle toiminnalle ei ole täytetty, osoitamalla, että ei ole mitään olennaista aivotapahtumaa, jolle ei löydy riittävää fyysikaalista syytä.
- 9 Näkökohtia, jotka kyseenalaistavat periaatteen, jonka mukaan persoona on moraalisesti vastuullinen teoistaan vain, jos hän olisi voinut tehdä toisin, pohditaan myös kirjoituksessani *Alternate Possibilities and Moral Responsibility. The Journal of Philosophy*. Vol. LXVI, No. 23, 1969, 829–839.
- 10 Ei ole sama asia, onko *täysin* vastuullinen vai *yksin* vastuullinen. Oletetaan, että halukas addikti on addiktoitunut toisen harkitun ja laskelmoidun työn vuoksi. Silloin voi olla niin, että sekä addikti että tämä toinen henkilö ovat täysin vastuullisia addiktiin huumeiden käytöstä, vaikka kumpikaan heistä ei ole yksin vastuussa siitä. Se, että täyden moraalisen vastuun ja yksinomaisen moraalisen vastuun välillä on ero, ilmenee seuraavasta esimerkistä. Valo voidaan syyttää tai sammuuttaa painamalla jompaakumpaa kahdesta kytkimestä, ja eri henkilöt näpsäyttävät samanaikaisesti päälle kummankin näistä kytkimistä toistaan tietämättä. Kumpikaan henkilö ei ole yksinomaan vastuussa valon syyttämisestä eivätkä he myöskään jaa vastuuta siinä mielessä, että kumpikin olisi osittain vastuussa; pikemminkin kumpikin heistä on täysin vastuussa.



G. W. LEIBNIZ

Teodicén i dialogform

I slutet av sin bok *Essais de Théodicée* repeterar Leibniz avhandlingens huvudpoänger i formen av en dialog¹. Tyvärr har texten i sin helhet aldrig översatts till svenska, men denna översättning gör nu grundragen i boken tillgängliga också för den som inte gärna läser filosofi på franska.

§ 404

[...] Jag har på annat håll på fullt tillräckligt sätt förklarat varför den makt vi har över viljans rörelser måste vara indirekt, och hur stor olycka det vore för oss om vi var i sådan grad herre över oss själva att vi var förmögna att vilja utan orsak, utan rim eller reson². Att klaga över avsaknaden av sådan makt, det vore att resonera som Plinius, som ser det som en brist i Guds makt, att Gud inte kan förrinta sig själv³.

§ 405

Jag hade för avsikt att sluta här, efter att ha svarat på alla de invändningar jag kunnat finna i herr Bayles verk angående dessa frågor⁴. Men så drog jag mig till minnes Laurent Vallas dialog mot Boetius rörande den fria viljan, en dialog som jag redan nämnt, och tänkte att det vore lämpligt att här presentera en resumé av den⁵. Jag bestämde mig för att bibehålla dialogformen, och att fortsätta den fiktion Valla påbörjat från det ställe där han slutade. Detta inte för att liva upp framställningen, utan för att förklara mig att på ett så klart och folkligt sätt som möjligt, i slutet av min bok.

Vallas dialog, liksom hans böcker om sinnligheten och om det sanna goda, visar med all önskvärd klarhet att han var en lika framstående filosof som humanist. Böckerna skrevs mot Boetius fyra böcker om filosofins tröst, och dialogen riktar sig mot den femte. En viss spansk Antoine Glarea ber Valla belysa en punkt angående svårigheten med viljans frihet, ett problem som är lika viktigt som det är okänt. På denna fråga beror rättvisa och orättvisa, straff och belöning i detta liv, och i det kommande. Laurent Valla svarar honom att han får nöja sig med en ovetskap som vi har att dela med hela världen, på samma sätt som man tröstar sig över att inte ha vingar liksom fåglarna.

§ 406

Antoine: ”Jag vet att ni kan ge mig dessa vingar, som en annan Daidalos, för att hjälpa mig ut ur ovetskapens labyrint och för att höja mig upp till sanningens sfärer, upp till själarnas fosterland⁶. De böcker jag sett har alls inte tillfredsställt mig, inte ens den berömde Boetius, som vunnit allmänt godkännande. Jag vet inte om han ens själv riktigt förstått det han säger om Guds förstånd, och om en evighet ovan all tid. Jag ber er sålunda framlägga er syn på hans sätt att sammanjämka förvetskapen med friheten.”

Laurent: ”Jag är rädd att jag kommer att chockera en hel del människor, om jag åtar mig att vederlägga denna storman; men jag vill hellre göra min vän till viljes än lyda den rädslan, förutsatt att ni lovar mig...”

Antoine: ”Vad?”

Laurent: ”Att när ni en gång ätit middag hos mig, ber ni inte att jag dessutom bjuder på kvällsmat: med andra ord önskar jag att ni nöjer er med att jag svarar på den fråga ni ställt mig, utan att ställa en till.”

§ 407

Antoine: ”Det lovar jag er. Här är problemet: Om Gud förutsåg Judas svek, var det nödvändigt att Judas skulle svika och omöjligt att han inte skulle göra det. Det finns ingen plikt att göra det omöjliga. Sålunda begick Judas inget brott, och förtjänade därför inget straff. Detta förstör rättvisan och religionen, med rädslan för Gud.”⁷

Laurent: ”Gud har förutsett synden, men han har ingalunda tvingat människan till den, synden är frivillig.”

Antoine: ”Detta viljande var nödvändigt, eftersom det var förutsett.”

Laurent: ”Om min vetenskap om förflutna saker inte är orsaken till deras existens, är min förvetskap inte heller orsaken till kommande sakers existens.”

§ 408

Antoine: ”Denna jämförelse är missvisande. Varken nuet eller det förflutna kan förändras, de är redan nödvändiga. Framtiden däremot, som i sig är rörlig, blir fix och nödvändig genom förvetskapen. Låt oss anta att en hednisk gudom låtsas känna till framtiden: jag frågar då honom vilken fot jag kommer att stiga fram emot honom på, och så gör jag motsatsen till hans spådom.”

Laurent: ”Denna Gud vet vad ni avser göra.”

Antoine: ”Hur vet han det, då jag gör helt tvärt emot vad han säger – och jag antar nu att han säger mig det som han tänker?”

Laurent: ”Er fiktion är oriktig. Gud skulle inte svara er. Eller om han skulle svara, skulle er respekt för honom få er att hastigt göra precis som han förutspått. Hans spådom vore för er en order. Men vi har nu bytt fråga. Det handlar ju inte om vad Gud förutsäger, utan om vad han förutser. Låt oss alltså återgå till förvetskapen och låt oss skilja på det som är nödvändigt och det som är säkert. Det är ingalunda omöjligt att det som han förutser inte skulle hända, men det är säkert att det kommer

att hända. Jag kunde bli soldat eller präst, men det kommer jag inte att bli.”

§ 409

Antoine: ”Nu har jag er fast. Filosofers regel förutsätter, att allt som är möjligt kan tänkas finnas till. Men om det som ni presenterade som möjligt, en händelse som skiljer sig från det som förutsågs, om det verkligen hände, då skulle ju Gud ha misstagit sig.”

Laurent: ”Filosofernas regler är för mig inga orakel. Denna i all synnerhet är inte helt exakt. De två delarna i en motsägelse är ofta möjliga båda två, men kan de också existera samtidigt, båda två? Men för att ge en klarare bild, låt oss låtsas att Sextus Tarquinius, när han kommer till Apollos Orakel, får som svar:

”Ensam och utvisad ur ditt fosterland, kommer man att se dig mista livet.”⁸

Den unge mannen skulle klaga: ’Jag har hämtat er en kunglig gåva, o Apollo, och ni förutspår mig en så olycklig lott.’ Apollo svarar: ’Er gåva är mig till behag, och jag gör det ni ber av mig: jag förutspår det som kommer att ske er. Jag känner till framtiden, men jag gör den inte. Klaga hos Jupiter och hos nornorna.’⁹ Sextus gjorde sig löjlig, inte sant, om han ännu efter detta fortsatte att beklaga sig över Apollo.”

Antoine: ”Han skulle säga: ’Jag tackar er, o helige Apollo, för att ni avslöjat sanningen för mig. Men hur kommer det sig att Jupiter är så grym mot mig, att han bereder ett så hårt öde åt en oskuldens man, åt en trogen gudarnas tjänare.’”

Laurent: ”’Ni oskyldig?’ svarar då Apollo. ’Vet då att ni kommer att vara övermodig, att ni kommer att våldta, att ni blir ert fosterlands förrädare.’¹⁰ Kunde Sextus då svara: ’Det är ni som är orsaken därtill, Apollo, det är ni som tvingar mig till detta genom att ni förutser det?’

Antoine: ”Jag medger att det vore bevis på att han helt förlorat fattningen, om han gjorde en sån replik.”

Laurent: ”Sålunda kan förrädaren Judas inte heller beklaga sig över Guds förkunskap. Och där är svaret på er fråga.”

§ 410

Antoine: ”Ni har gett mig mer svar än jag hoppades på, ni har gjort det som Boetius inte kunde göra: jag står i tacksamhetsskuld till er för resten av mitt liv.”

Laurent: ”Låtom oss emellertid fortsätta vår historia lite grann. Sextus kommer att säga: ’Nej Apollo, jag vill inte göra det ni sagt mig.’”

Antoine: ”Hur sa? svarar då guden, vore jag då en lögnare? Jag upprepar ännu: ni kommer att göra allt jag sagt er.”

Laurent: ”Sextus skulle kanske be till gudarna och be dem ändra sitt öde, be dem ge honom ett godare hjärta.”

Antoine: ”Då svarar man honom:

”Sluta hoppas på att dina böner skall kunna få den gudomliga förkunskapen att ljuga.”¹¹

Men vad säger då Sextus? Utbrister han inte då i klagan mot gudarna? Säger han inte: ’Hur sa? Är jag inte alls fri? Står det inte i min kraft att leva i dygd?’”

Laurent: ”Då säger kanske Apollo: ’Vet, min stackars Sextus, att gudarna gör var och en sådan han är. Jupiter gör vargen glupsk, haren blyg, åsnan dum, och lejonet modigt. Han har gett er en själ, elak och oförfärdlig. Ni kommer att handla i enlighet med er läggning, och Jupiter skall behandla er som era handlingar förtjänar, det har han svurit vid Styx.’”

§ 411

Antoine: ”Jag medger att det verkar som om Apollo, I det hon ursäktar sig, mer klandrar Jupiter än Sextus, och att Sextus därför vore benägen att svara: ’Jupiter fördömer sålunda mig i sitt eget brott och det är han som ensam är skyldig. Han kunde göra mig helt annorlunda, men såsom han velat skapat mig, måste jag handla. Varför då straffa mig? Kunde jag motstå hans vilja?’”

Laurent: ”Jag medger att jag här finner att jag har stannat upp, helt liksom ni. Jag har tagit in gudarna på scenen, Apollo och Jupiter, för att hjälpa er skilja åt förkunskapen från den gudomliga providensen. Jag har visat hur Apollo, förkunskapen, på intet sätt hindrar friheten, men jag kan inte ge er tillfredsställelse angående Jupiters viljas dekret, det vill säga angående providensens beslut.”

Antoine: ”Ni har dragit mig ut ur en avgrund, och ner i en än djupare avgrund kastar ni mig.”

Laurent: ”Minns vår överenskommelse: jag har bjudit er på middag, och nu ber ni mig ännu stå till tjänst med supé.”

§ 412

Antoine: ”Jag ser nu er finess: ni har fångat mig, detta är inte ett kontrakt gjort i god tro.”

Laurent: ”Men vad borde jag då göra? Jag har gett er vin och kött ur mina lager, såsom mina ringa förråd tillåter. För Nektarn och Ambrosian får ni vända er till gudarna. Denna gudomliga föda finnes inte bland män. Låtom oss lyssna till Paulus, denna de utvaldas bågare som varit uppburen ända till tredje himlen, och som där hört obeskrivliga ord. Han kommer att svara er med jämförelsen om krukmakaren, med det outgrundliga i herrrens vägar, med beundran för djupet i hans visdom. Det är emellertid på sin plats att anmärka, att man inte frågar varför Gud förutser att någonting skall ske, ty detta säger sig självt, det är ju för att det kommer att ske. Det man frågar är varför han ger en sådan order, varför han är hård mot en, varför han är nådig mot en annan. Vi känner inte de skäl han kan ha härtill, men det räcker att han är helt god och helt vis, för att leda oss till slutsatsen att de är goda. Och eftersom han är rättvis också, följer det att hans dekret och handlingar inte förstör vår frihet. En del har sökt belysa detta. De har sagt att vi är gjorda av en korrupt och oren massa, av smuts. Men Adam, och även änglarna gjordes av silver och guld, och de har inte undgått synden. Ibland förhärdas man som

”Valla gör Jupiter till syndens upphovsman.”

syndare ännu efter att man blivit frälst. Vi får därför söka en annan källa till det onda, och jag betvivlar att ens änglarna känner till den. De fortfar i sin lycka, och prisar Gud. Boetius har lyssnat mer till filosofiens svar, än till Paulus, och det är därför som han misslyckas. Låtom oss tro på Jesus Kristus, han är Guds dygd och visdom, han lär oss att Gud vill allas frälsning, att han inte vill syndarens död. Låtom oss ty oss till det gudomliga förbarmandet, istället för att göra oss därtill oförmögna genom vår illvilja och fåfänga.”¹²

§ 413

Vallas dialog är vacker, även om den inte är utan brister, men dess främsta fel ligger i att Valla skär knuten, och att han verkar fördöma försynen, som han kallar för Jupiter, och som han nästan gör till syndens upphovsman. Låtom oss då föra vidare denna lilla berättelse. Sextus lämnade Apollo och Delfi, och gick för att träffa Jupiter i Dodona¹³. Han offrade till Jupiter och framlade sedan sitt klagomål. Varför har ni fördömt mig till ondska och till ett olyckligt liv, store gud? Ändra mitt sinne och min lott, eller erkänn ert fel. Jupiter svarade: ”Om ni vill ge upp Rom, ger ödets gudinnor er andra öden, ni blir vis, ni blir lycklig.” Då svarade Sextus: ”Varför borde jag ge upp hoppet om en tron? Kunde jag inte bli en god kung?” Och Jupiter: ”Nej, Sextus, jag vet bättre vad ni behöver. Går ni till Rom, är ni förlorad.”

Sextus, som inte kunde förlika sig med en så stor uppoffring, gick ut ur templet, och gav sig åt sitt öde. Theodor, överste offerprästen, som hört samtalet mellan Sextus och guden, riktade då dessa ord till Jupiter: ”Er visdom är beundransvärd, o store herre över gudarna. Ni har övertygat denna man om sitt fel – hädanefter måste han tillskriva sin olycka till sin egna ondska, det kan man inte neka. Men era trogna tjänare är överraskade: de ville gärna beundra er också för er godhets skull, likväl som för er storhets. Ni kunde ha gett Sextus en bättre vilja.” Jupiter svarade: ”Gå till min dotter Pallas, så skall hon lära er vad jag hade att göra.”

§ 414

Theodor gjorde resan till Aten: han ombads lägga sig ner i gudinnans tempel. I sina drömmar fann han sig förflyttad till ett okänt land. Där fanns ett palats, ofantligt stort och av obegriplig glans. Gudinnan Pallas syntes i dörren, omgiven av en förblindande majestets strålgans,

”lika skön, lika hög, som hon brukar stå bland gudarna”¹⁴.

Hon berörde Theodors anlete med en olivträdets kvist, som hon höll i handen. Således gjorde hon honom förmögen att utstå Jupiters dotters gudomliga ståt, och allt hon skulle visa honom. Jupiter gillar er (sade hon honom), och har bett mig undervisa er. Här ser ni Ödenas Palats, vars väktare jag är. Här finns allt som är och sker, men även allt som kunde vara och ske, allt som är möjligt, avbildat. När Jupiter i tiden före den nu existerande världen begrundat dessa möjligheter, betänkte han dem i formen av möjliga världar, och valde den allra bästa ibland dem.¹⁵ Ibland unnar han sig glädjen att förnya sitt val här, och att åter gå igenom sitt beslutsgrunder: i det kan han inte undgå att bli nöjd. Jag behöver blott säga orden, och vi kommer att se en hel värld, som min far kunde ha skapat, där alla detaljer man kan önska finns representerade. På så sätt kan vi veta vad som skulle ske ifall en eller annan möjlighet var verklighet. Och om man inte ställer särskilt snäva villkor, finns det hur många sinsemellan olika världar som helst, som på olika sätt svarar på samma fråga, på just så många sätt som är möjligt.¹⁶ Ni har lärt er geometri, när ni var ung, liksom alla väl uppfostrade greker. Ni vet sålunda att när de villkor man ställer på en punkt inte är tillräckligt snävt definierade, och då det finns en oändlig mängd punkter som svarar på frågan såsom den är ställd, faller de alla på det som geometern kallar ett ställe. Detta ställe (som ofta är en linje) är ofta själv väl bestämt. Sålunda kan ni föreställa er en ordnad följd av världar som alla motsvarar de ställda kravena och innehåller den preciserade saken – som dessutom inte finns i någon andra världar än just dessa – och där saken står i olika sammanhang och får olika följder. Men om ni ställer en fråga om en situation

som skiljer sig från den aktuella världen endast i en väl-definierad punkt och dess följder, ligger svaret i en viss bestämd värld. Dessa världar finns alla här, det vill säga som idéer. Jag kommer att visa er världar där ni finner en Sextus om inte är helt densamma som den Sextus ni sett, (detta är inte möjligt, han bär alltid i sig det han kommer att bli) men ett antal liknande Sextusar, som äger allt det ni redan känner av den verkliga Sextus, men inte allt som redan finns i honom, trots att man inte ser det. Därför innehåller dessa andra Sextusar inte heller allt som den verkliga Sextus kommer att göra och det som kommer att hända honom.¹⁷ I en värld kommer ni att finna en mycket lycklig och upphöjd Sextus, i en annan en Sextus som är nöjd med det medelmåttiga, olika Sextusar av alla de slag, och med en oändlig variation i sätt att vara.

§ 415

Gudinnan ledde Theodor till ett av rummen. När han var där, var det inte längre ett rum, det var en värld.

”Som hade sin egen sol, sina egna stjärnor”¹⁸.

På Pallas order såg man Dodona framträda med Jupiters tempel och Sextus som kom ut ur det. Han hördes säga, att han skulle lyda guden. Här går han så till en stad mellan två hav, en stad som liknar Korinten. Där köper han sig en liten trädgård, och medan han odlar sin trädgård finner han en skatt. Han blir rik, älskad och uppskattad. Han dör mycket gammal och älskad av hela staden¹⁹. Theodor såg hela sitt liv som i ett ögonkast och som i en teaterpjäs. Det fanns en stor mängd skrifter i detta rum, och Theodor kunde inte låta bli att fråga vad de handlade om. Det är den världens historia, som vi nu besöker: det är ödenas bok. Ni har sett en siffra på Sextus panna, sök nu i denna bok stället som siffran antyder. Theodor sökte, och fann en betydligt mer omfattande historia över Sextus liv än den han nyss hade sett i förkortad version. Lägg ert finger, sade nu Pallas, på den rad som er behagar, och ni kommer att i detalj se framställt det som denna linje i grova drag markerar. Han lydde, och såg framför sig alla enskildheter i Sextus liv. De gick till ett annat rum, och där fanns en annan värld, en annan Sextus, som vid sin utgång ur templet bestämde sig för att lyda Jupiter, och som därför reste till Thrakien. Där gifte han sig med kungens dotter, och eftersom kungen inte hade andra barn än hon, ärvde Sextus tronen. Han blev älskad av sina undersåtar. De gick till andra rum och såg alltid nya scener.

§ 416

Rummen bildade en pyramid, de blev allt skönare ju högre man kom, ju närmare toppen, och de föreställde allt vackrare världar. Till sist nådde de den översta, som utgjorde pyramidens topp, och som var skönast av dem alla – ty pyramidens hade en början, men inget synligt slut; den hade en topp, men ingen fot, utan växte i oändlighet. Detta (enligt gudinnan) berodde på att det bland en oändlig mängd världar endast finns en

som är bäst. Annars skulle Gud inte ha bestämt sig för att skapa någon värld alls. Men det finns ingen värld som inte skulle ha ännu sämre världar under sig; och därför fortsätter pyramiden neråt in i det oändliga. Då Theodor gick in i det översta rummet, fann han sig extatiskt uppriven: han behövde gudinnans hjälp. En droppe gudomlig likör på hans tunga återställde honom. Han kände inte längre av sin glädje. Vi är i den aktuella världen, (sade gudinnan) och ni står vid lyckans källa. Här står det Jupiter förbereder för er, om ni fortsätter att tjäna honom troget. Se här på Sextus sådan han är, och sådan han faktiskt kommer att vara. Han träder ut ur templet kokande av ilska, han föraktar gudarnas förmaningar. Ni ser honom resa till Rom, där han ställer till en väldig oreda, och våldtar sin väns hustru. Där ser ni honom och hans far utjagas, slagna, olyckliga. Om Jupiter hade valt hit en lycklig Sextus i Korinten, eller Sextus kung i Thrakien, vore det inte längre denna värld. Men han kunde inte undgå att välja just denna värld, som i perfektion överskrider alla de andra, och som utgör pyramidens topp. Annars skulle ju Jupiter ha gett upp sin visdom, han skulle ha visat mig för dörren, mig som är hans dotter. Så ni ser att min far inte gjort Sextus ond, det var han av all evighet, och han var det alltid fritt. Jupiter gav honom blott existens, som hans visdom inte kunde förneka den värld den nu verkliga Sextus befinner sig i.²⁰ Han överförde den från det möjligas domän till det verkligt varande. Sextus brott har stora syften; det skall föda ett stort kejsardöme, som kommer att erbjuda stora exempel. Men även detta är som ingenting jämfört med denna världs prakt, som ni kommer att beundra då gudarna, efter att ni lyckligt passerat från detta dödliga tillstånd till ett annat och bättre, gjort er förmögen att se den.

§ 417

I det ögonblicket vaknar Theodor, och han tackar och prisar gudinnan. Han gör även rättvisa åt Jupiter, och, genomsyrad av allt han sett och hört, fortsätter han sin tjänst som överste offerpräst med all den sanna Guds tjänares iver och med all den glädje en dödlig förmår. Det synes mig att denna fortsättning på sagan kan klargöra svårigheten som Valla inte ville befatta sig med. Om Apollo med fördel spelade rollen av Guds åskådande vetenskap (som rör det existerande) hoppas jag att Pallas på ett icke ovärdigt sätt har stått för det man kallar den enkla intelligensens vetenskap där man sist och slutligen bör söka efter sakernas källa.²¹

Översatt av Petter Korkman

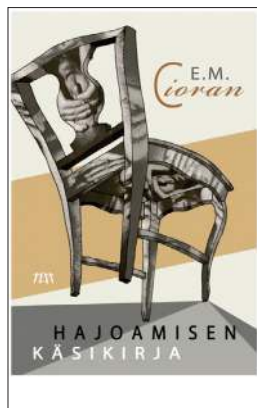
(ursprungligen: Leibniz, Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal (1710). Opera Philosophica. Red. Joh. Erdmann. II. Eichler, Berlin 1839, 620–624.)

Referens

- 1 Rubriken på Leibniz' anonymt publicerade bok väckte under sin tid en del frågor. Många förstod Leibniz' pinfäriska term som ett pseudonym. De förstod med andra ord rubriken som "Essäer av Theodiceus". I termen *theodicee*, som Leibniz mer uppfann, ingår två grekiska ord: *theos* (gud) och *dikè* (rättvisa). Rubriken antyder att Leibniz åtar sig uppgiften att ställa upp som Guds försvarsadvokat, för att bevisa att han är rättvis och god, trots att världen inte i alla avseenden verkar vara det.
- 2 Leibniz behandlar viljekontrollen här och där i sin bok. Han skrev om denna fråga också i avhandlingen *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704, publ. 1765; t. ex. II, xxi). Om Leibniz' viljeterapi se Michael Seidler, *Freedom and Moral Therapy in Leibniz. Studia Leibnitiana*. Vol. 17, No. 1, 1985, 15–35. (Tack för Markku Roinila för hjälpen med den här anmärkningen.)
- 3 Plinius den äldre (23–79 e.Kr.) gjorde i sin *Naturalis historia* narr av tanken om en allsmäktig Gud. Plinius påpekade bland annat att Gud inte själv kan förrinta sig, men att han däremot gett denna förmåga åt människan som något av det mest värdefulla människan äger: förmågan att göra slut på sitt liv då hon spelat ut sin roll. Se Plinius, *Naturalis historia* II.7.
- 4 Pierre Bayle (1646–1706) var en franskfödd kalvinist som flydde till Holland i samband med att Nantes edikt, som länge tryggade de s.k. Huguenoterna en rätt att finnas till och att idka sin religion i Frankrike, återtog av Ludvig XIV år 1685. Bayle var känd som fideist (ur *sola fide*, vilket betyder "endast tro"; en fideist anser att många religiösa sanningar endast kan vetas med religiös övertygelse, och att förnuftet inte förmår bevisa dem) och skeptiker under slutet av 1600-talet. Han utgav bland annat en vacker filosofisk ordbok *Dictionnaire Historique et Critique* (1695–1697) som blev en förebild för Denis Diderot's (1713–1784) *Encyclopédie Philosophique* (1751–1772). Han redigerade även *Nouvelles de la république des lettres* (1684–1687) en av de första moderna akademiska tidskrifterna. Bayle var under sin egen tid känd för många kontroversiella påståenden, och för Leibniz (1646–1716) var det framför allt angeläget att visa att Bayle hade fel angående onskans problem. För Bayle är det någonting obegripligt, att Gud kan vara god och allsmäktig, och att värden ändå innehåller så mycket ondska och lidande.
- 5 Laurentio Valla (1407–1457) var också känd som förespråkare för en moderat fideism; i denna dialog vill Leibniz visa att man kan gå längre än vad fideister som Valla och Bayle gjort i förståelsen av onskans grund. Verket som Leibniz hänvisar till var *Dialogus de libero arbitrio* (1440; Dialog om den fria valförmågan.) Boetius var en Romersk retoriker och logiker (470–526) och författare av *De consolatione philosophiae* (Filosofins tröst).
- 6 *Comme un autre Dédale*. Daidalos är i grekisk mytologi en berömd arkitekt som ritade en minst lika berömd labyrint. Just den labyrinten, där Minotauren hungrig väntar på att Atenarna skall offra jungfrur till honom. Labyrinten var så svår att inte ens Daidalos själv, då han irrade i den med sin son, kunde finna en väg ut. Istället byggde han ett par vingar, för att hans son skulle kunna flyga ut. Sonen Ikaros lydde tyvärr inte sin faders varning i ett annat avseende, utan flög ivrigt och till slut alltför högt, tills solen smälte hans vingar och han föll ner i havet, och drunknade.
- 7 Det står bara i Matteusevangeliet (27:3 & 5) att Judas "ångrade sig", "lämnade tillbaka de trettio silvermynten till översreprästerna och de äldste", "gick bort och hängde sig", medan Markus, Lukas och Johannes stannar tysta över Judas öde. Jmf Apostlargärningarna 1:18 där Petrus säger om Judas att "[m]ed lönen för sin ogärning köpte han sig en bit jord. Men där föll han framstupa, och buken sprack så att alla inälvorna rann ut".
- 8 *Exul inosque cades irata pulsus ab urbe*. Sextus Tarquinius öden beskrivs bland annat i Titus Livius (59 f.Kr.–17 e.Kr.) *Ab Urbe Condita* (25 f.Kr.). I de tre sista paragraferna av första boken av Livius berömda historia över Roms öden beskrivs hur Sextus, son till tyrannen, våldtog sin väns hustru, den kyska Lucretia. Eftersom hon inte kan leva med skammen tog Lucretia sitt eget liv, och hennes släktingar bar det blodiga liket in i Rom. Folket i Rom slängde ut både far och son Tarquinius. Citatet ovan återfinns inte ordagrant i Livius: det kunde vara Leibniz egen resumé av Sextus öden, eller ett citat från någon parafra på Livius.
- 9 *Les Parques*, som ursprungstexten talar om, är ödesspinnare ur den grekiskromerska mytologin (*parcae*). De verkar ha samma roll som den Nordiska mytologins nornor.
- 10 "Övermodig", i franskan *superbe*. Sextus far Lucius Tarquinius gavs tillnamnet *superbus* för sin överdrivna stolthets skull.
- 11 *Desine fata deum flecti sperare precando*. Publius Virgilius Maro (70–19 f.Kr.), *Enneïaden* (19 e.Kr.), VI.376
- 12 Se Romarbrevet 9:19–33.
- 13 En stad med ett tempel till Jupiter som nämns av bl.a. Marcus Tullius Cicero (106–43 f.Kr.). Staden antas ligga i nutida Albanien.
- 14 *qualisque videri/ coelicolis et quanta solet*. Virgilius, *Enneïaden*, II.591–2.
- 15 Gud valde alltså den bästa av en oändlig mängd möjliga världar. Enskilda ting kunde gott tänkas vara bättre – det är Sextus ett exempel på – men av alla sam möjliga (*com-possibles*) världar är den nu existerande den bästa som kan tänkas.
- 16 Om vi tänker på frågan om hur Sextus lever sitt liv, så har den frågan alltså ett oändligt antal svar, som anger ett oändligt antal variationer på den värld vi nu lever i, en rad med möjliga världar som endast skiljs åt genom skillnader i Sextus och i de saker som hans öde påverkar.
- 17 För Leibniz ingår varje individs hela historia i individen fulla begrepp, som Gud kan se men som vi människor inte ser.
- 18 *Solemque suum, sua sidera norat*. Virgilius, *Enneïaden*, VI.641.
- 19 I de två alternativa beskrivningar som Leibniz ger av Sextus öden, blir Sextus lycklig genom att han genom en ödet nyck blir rik och mäktig. I *Candide* (1759) tar Voltaire (1694–1778) fasta på Leibniz hänvisning till trädgården. Alldeles i slutet av berättelsen sitter Candide och hans vänner efter dystra öden och samtalar. De bär alla tecken på hur "den bästa av alla tänkbara världar" har torterat och plågat dem. Optimismen har ruskats ur dem. Det enda de har kvar att göra är att odla sin anspråklösa trädgård. Inte för att de skulle hitta någon skatt där. Sådan är världen inte. De skall helt enkelt odla, och odla, och odla. Detta är varken det värsta eller det bästa: det är bara så det är.
- 20 Sextus med hela sin olyckliga livshistoria är en del av den bästa möjliga världen, som Leibniz ser det. Gud kan inte bestämma hurudan Sextus måste vara, han kan bara välja att förverkliga en Sextus bland en oändlig mängd möjliga Sextusar. Han väljer den Sextus som utgör en del av den bästa möjliga världen. Leibniz' Gud är som en kalkylerande ekonom eller som en sjukhuschef: han optimerar och väljer det bästa av inte i alla avseenden helt trevliga alternativ. Å andra sidan är Gud inte (viktig poäng för Leibniz) ens lika skyldig som den av begränsade resurser trängda sjukhuschefen, för Gud ger var och en just ett sådant liv som han eller hon genom sin egen personlighet förtjänar. Om en genuint god människa får det trista i detta liv, kompenserar Gud detta i efterlivet. En genuint ond människa däremot är själv fullt ansvarig för allt det onda hon drar över sig, så Gud är på inget sätt medskyldig till hennes ondska. Han bara gav just denna möjliga Sextus existens.
- 21 Den senare rör alltså i motsats till den förra inte bara det existerande utan även det möjliga. Det är i Guds kontemplation av det som är möjligt och det som är sam-möjligt som vi alltså skall söka sakernas källa. Sakernas, det vill säga i detta fall också de bristers källa, som i enskilda liv upplevs som ondska, även om denna upplevelse alltid är ett uttryck på bristande insikt i den bästa möjliga helhetsplanen som allting hör till.

niin & näin -kirjojen **syysale**

Syksyn harmautta yhä synkentämään tarjoamme joukon elämänmakuisia klassikoita alennushintaan. Olemme laskeneet tämän nelikon kappalehinnan 15 euroon, ja koko konkkaronkan saa 50 eurolla, plus postikulut.



Friedrich Nietzsche

Tragedian synty

Nousevan lahjakkuuden ensiteos – häkellyttäviä näkymiä kreikkalaisen kulttuurin lähteille.

E. M. Cioran

Hajoamisen käsikirja

Tarttuva opaskirja kaikille, jotka suhtautuvat liian optimistisesti elämään ja ihmisen mahdollisuuksiin.

Joyce Carol Oates

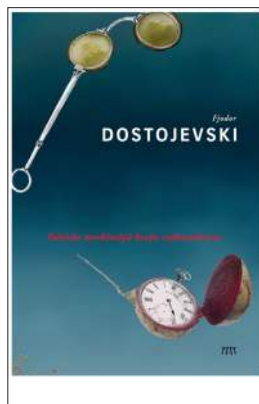
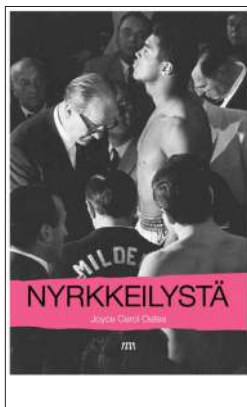
Nyrkkeilystä

Kun elämä lyö päähän, voi aina nauttia nyrkkeilystä. Nyt siihen on vielä filosofisia tekosyitä.

Fjodor Dostojevski

Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista

Jos Eurooppa tuntuu mukavalta ja jovialilta paikalta, lähde kiertueelle Fjodor-sedän kanssa. Tulet toisiin aatoksiin.



Huom! Merkitse nettikaupan tilauksen lisätietoja-kohtaan kampanjakoodi **”SYSSALE”**. Kampanja jatkuu nuutinpäivään 13.1.2010 asti.

www.netn.fi/kauppa
tilaukset@netn.fi | p. 040 721 4891

15e/kpl
Kaikki neljä 40 e
+ postikulut

MAILA-KATRIINA TUOMINEN

Se, mitä ei ole nähty, ei ole meille olemassa



S yyskuun alku vuonna 2000. Saksalainen kuvataiteilija Wolfgang Laib istuu Sara Hildénin taidemuseon lattialla. Hän levittää tiheäsilmäisen siivilän läpi siitepölyä näyttelysaliin. Hän työskentelee keskittyneesti, hiljaisuuden vallitessa.

Siitepöly laskeutuu pehmeänä, kevyenä sumuna ja leviää lattiapintaan hohtavaksi värikentäksi. Suoraan lattialle levittyvän siitepölyn rajat häipyvät. Keltainen näyttää leijuvan ilmassa. Materia muuttuu ei-materiaiksi. Jos ei olisi seurannut työskentelyä, kysyisi, mitä keltainen pinta on, onko se harso, jonka läpi voi pistää sormensa vai näköharha, kenties ei mitään.

Laibin ensimmäiset taideteokset olivat maitokiviä. Ensimmäiset valmistuivat vuonna 1975, vuosi sen jälkeen kun lääkäriksi valmistunut Laib sai valmiiksi väitöskirjansa juomaveden hygieniasta eteläisessä Intiassa. Intian ajalla oli välillinen vaikutus siihen, että lääkäri vaihtoi ammattia. Häntä koskettivat syvästi intialaiset tempelirituaalit, joissa kuvien päälle valettiin maitoa, riisiä tai kukkia. Valkoisten veistosten puhtaudesta kulkee jännite hänen maitokiviinsä.

Maitokivien materiaalina ovat neliömäiset marmorilaatat, joiden pinnat hän hioo ja kiillottaa pitkään kestävän meditaatioprosessin aikana. Laattojen reunat jäävät keskustaa korkeammalle. Näin muotoutuneeseen ”kulhoon” hän kaataa maitoa niin, että laatan alkupe räinän muoto palautuu. Maito ja laatta ovat yhtä ja valkoinen pinta näyttää samalla tavalla epätodellisen leijulta kuin siitepölykin.

Kaikissa teoksissa on kyse vastakkaisuuksien symbiosista: nestemäinen ja kiinteä, kylmä ja lämmin, elävä ja kuollut yhtyvät. Niissä on kyse myös olemisesta, teoksista itsessään.

Missä määrin Laibin teokset kätkevät meiltä ei-minkään tai paljastavat sen? Voiko taideteos olla oleva vain onko se ihmisen etuoikeus?

Taide ei hylkää ei-mitään, koska se on osa sen ole-musta. Heideggerin mukaan sitä vastoin ”tiede hylkää ei-minkään, koska se pitää ei-mitään olemattomana [...] Jos tiede on oikeassa, ainakin yksi asia on selvä, tiede ei halua tietää mitään ei-mistään.” Taideteoksessa, tässä tapauksessa Laibin teoksissa, ei-mikään ei ole olevan kielto, koska se on teoksen olemisessa. Ja Heideggeria

Valokuva: Kai Kiviranta

lainaten: ”Jokaisen olevan kohtalo on jo alun pitäen täytynyt olemisessa.” Tämä kaikki tietenkin edellyttäen, että taideteos on oleva.

Tansanialaisella meru-kansalla on sananlasku ”Se, mikä on takana, huolehtii itse itsestään”. Sananlaskussa oleva merunkielen sana *numa* tarkoittaa ”takana” ja ”taakse”. Merujen perinteisessä aikakäytössä sana viittaa tulevaisuuteen. Tulevaisuus on heidän käsityksensä mukaan selän takana, koska siitä ei tiedetä vielä mitään. Sen sijaan menneisyys on kasvojen edessä, koska se tunnetaan. Sananlasku rohkaisee ihmisiä, kun he ovat huolissaan takanaan olevasta tulevaisuudesta, jota ei voi hallita.

Selkä tulevaisuuteen päin kulkemiseen sisältyy myös ajatus ei-mistään ja tyhjyydestä. Menneisyys on ja se tarjoaa mallin ja ohjeet tulevaisuuteen. Samanlainen aikakäsitys on monissa muissa bantu-kulttuureissa. Selkä tulevaisuuteen päin -ajattelu on länsimaisille, lineaarisen aikakäsityksen omaksuneille, vierasta. Tulevaisuus ei ilmesty sattumalta, vaan ennustettavasti. Lyhyen, keskipitkän ja pitkän kantaman suunnitelmat, jopa ymmärrys jatkuvasti laajenevasta avaruudesta, muokkaavat tulevaisuuden kohdattavaksi tilaksi, joka ei suinkaan ole ei-mitään, vaan suunnitelmallisesti valmiiksi saatettavissa.

Selkä tulevaisuuteen päin matkaavat eivät katkaise sidettä menneeseen, jossa yhteisön kokemukset ja historia ovat avaimina tulevaisuuteen. Verkkomaailmassa elävät voivat etsiä menneisyyden ja tulevaisuuden digitaalisesti. Ei-mikään menettää olemisen ja olevaisen vastapoolina painoarvonsa, kun sitä ei enää tarvita.

Mutta ovatko tyhjyys ja ei-mitään kuitenkaan synonyymejä? Länsimaisessa ajattelussa tyhjyys määrittyy tilana tai avaruutena, jossa ei ole massaa. Kimmo Pasasen mukaan tyhjyys merkityksessä ”ei-oleva” on johdonmukaisesti ”luonnontieteen ulottumattomissa ja sellaisenaan pikemminkin spekulatiivisen metafysiikan pohdinnan aihe. Tyhjyyden määrittelyssä on luonnontieteissä vastakkain kaksi koulukuntaa, joista toisen mukaan maailmankaikkeudessa ei ole tyhjyyttä, ja toisen, atomistisen, koulukunnan mukaan tyhjyys on yksi maailmankaikkeuden luonnollisista ominaisuuksista.” Tyhjyyttä ei kuitenkaan voi välittömästi havainnoida.

Taiteessa tyhjyys ja ei-mitään ovat kietoutuneet eri maailmanselityksessä ja opeissa toisiinsa. Kiinalaisessa

maailmankuvassa tyhjyys selittää sekä maailman syntyvaihetta että syntyneen maailman ilmiöitä. Kiinan klassisessa maisemamaalaustaiteessa laakson tyhjyys ja sen luoma katkos maiseman eri elementtien välillä ilmaistaan laaksoa peittävällä usvalla. Se ei kuitenkaan ole sama kuin ei-mitään, sillä maisemassa oleva usva, teospinnan vaalea, usein harmaaseen taattu keveä alue on tyhjä vain suhteessa muuhun teoksessa näkyvään, kuten puihin, vuoriin, lintuihin tai ihmisiin. Tyhjyys on merkittävä osa maalausta.

Tyhjä ja ei-mitään ovat haastaneet modernismin teoreetikot etenkin abstraktin taiteen analyysissä. Käsitteet taideteoksesta omana todellisuutenaan helpottui, kun tyhjä ja ei-mitään eivät edellyttäneet tulkinnoissa jatkuvaa läsnäoloa. Samanaikaisesti taidepuhe kehittyi erityiskieleksi, joka avasi ei-esittävän taiteen ymmärrettäväksi luomistyöksi. Monokromaattisen eli yksivärisen maalauksen oma muoto riitti kuitenkin herättämään tyhjyyden käsitteen henkiin taidepuheessa. Tyhjyyden valloittajaksi itseään kutsunut ranskalainen sinisen värin maestro Yves Klein (1928–1962) vei tyhjyyden niin pitkälle, että hän järjesti näyttelyn, jossa nähtävänä olivat vain gallerian tyhjät seinät.

Tyhjyys kääntyy varjoiksi japanilaiskirjailija Junichiro Tanizakin (1886–1965) esseessä *Inei raisan* (1933), *Varjojen ylistys*. Tanizaki kirjoittaa varjoista, jotka himentävät kirkkaan valon, kiillon ja loiston. Varjat ovat aineettomuudessaan eläviä. Ei-mitään ei kuulu hänen sanastoonsa, mutta näkemisen ja olemassa olemisen hän tihentää näin: ”Mutta ajatuksemme eivät vaella siihen, mitä emme voi nähdä. Se mitä ei ole nähty, ei meille ole olemassa.”

Kirjallisuus

- Harjula, Raimo, *Parempi pakaroitta kuin päätä vailla. 500 itäafrikkalaisista sananlaskua hyvästä elämästä*. Yliopistopaino, Helsinki 2000.
- Heidegger, Martin, *Mitä on metafysiikka?* (Was ist Metaphysik?, 1929). Suom. Antti Salminen. niin & näin -kirjat, Tampere 2010.
- Junichiro, Tanizaki, *Varjojen ylistys*. Suom. Jyrki Siukonen. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki 1997.
- Pasanen, Kimmo, *Tyhjyys itämaisessa ajattelussa ja taiteessa*. Teos, Helsinki 2008.



Johdannoksi ei-mihinkään

Ei-mikään on helposti nimetty, mutta tämä nimi ei toki ole ei-mikään itsessään. Ilmiö väistää kielen kahdelta puolelta. ”Ei-mitään ei ole” on tautologia. ”On olemassa ei-mitään” on paradoksi. Tämä ei poista ei-minkään kohtaamisen mahdollisuutta, kohtaamista myös kielessä ja nimenomaan siinä. Koska ei voida kysyä, mitä ei-mikään on, on kysyttävä, mitä se tekee ja miten se tapahtuu, miltä se tuntuu ja mikä sille kuuluu. Tullaan kokemuksen alueelle, mutta miten ei-mikään ajatellaan?

Ei-minkään ajatus on filosofinen poleemisuus. 1900-luvun eurooppalainen ajattelu ymmärsi sen joko pahimman lajin metafysiikkana (ajatteli Carnap) tai metafysiikan pakopisteenä (väittivät Blanchot ja Derrida). Ei-mihinkään kohdistunut filosofinen kauna ja kiehtovuus juontuu samoista juurista. Ontologisesti, epistemologisesti ja eettisesti se joudutaan tyyppisesti torjumaan, banalisoimaan tai väistämään. Ei-mikään pitää pilkkanaan subjektin ja objektin, tietoisuuden ja maailman kaltaisia dualismeja, eikä siksi liene yllätys, että näihin kaksinaisuuksiin tukevat pilkkaavat sitä. Ristiriidattomuuttaan korostavan järjen, eheyttään vaalivan subjektin ja esineiden maailman kannalta ei-mikään on mielettömyyttä. Hyvä niin.

Itäisissä perinteissä, zen-buddhalaisuudessa, chan-buddhalaisuudessa ja taolaisuudessa kokemus ei-mistään on asubjektiiivinen ja sen taie. Ei-minkään ymmärtämisen hetki on minuuden raukeamisen hetki, minuuden, joka pakonomaisesti rakentaa maailmansa ja itsensä nimistä ja objekteista. Siinä missä 1930-luvun Heidegger kohtaa ei-minkään pitkästyneisyydessä ja ahdistuksessa, zen-kerptomuksissa tuo oivallus on äkkiarvaamaton leimaus, joka valaisee maailman sanattomasti ja yksinkertaisesti:

”Verho kääritään, kirkas tyhjyys avautuu,
mutta emme opeta edes suurta tyhjyyttä.
Parasta on unohtaa tyhjyys ja kaikki muu,
tuulikaan ei läpäise salaperäisintä.”¹

Ei-mikään Euroopassa

Valistuksen aikana ei-mikään pyrittiin hylkäämään aikakauden tieteellisten ihanteiden vastaisena. Esimerkiksi Diderot’n ja D’Alembertin *Ensyklopedian* (1765) mukaan ajattelu ja kieli tekevät ei-mistään aina jotain todellista². Realismin kirjallisuus jatkoi tätä perinnettä. Sen keskeisyyttä kuvaa Victor Hugon väite, jonka mukaan kaikki on jotain ja ei-mikään ei ole mitään. Hugo tiivistä ihmisen elävän ”enemmän affirmaation kuin leivän voimalla”³. Hugo on esimerkki ranskalaisen ei-mitään koskevan keskustelun erityispiirteestä eli filosofian ja filosofian teemoja omaksuneen kirjallisuuden vuoropuhelusta. Ajattelijat, kuten Sartre, Blanchot ja Bataille, kirjoittivat

sekä filosofiaa että filosofista fiktiota. Limittymisensä ansiosta nämä alat ovat täydentäneet toistensa ilmaisu-keinoja.

Stirneriläisen anarkistis-nihilistisen ajattelun sijaan 1900-luvun ranskalaisessa filosofiassa toistuu ajatus ei-mistään jonain arkielämälle vieraana ja absurdina. Bergsonin avainteos *Luova evoluutio* (*L'évolution créatrice*, 1907) suhtautuu ei-minkään ongelmaan positivistisesti. Bergsonille, kuten myöhemmin Carnapille, ei-mikään on pseudoidea, joka on lähtökohtaisesti kielen tuottama ominaisuus tai vaikutelma: ei-mikään ”on yhtä absurdi kuin nelikulmainen ympyrä”⁴. Bergson tarkoittaa sitä, että absoluuttinen ei-mikään vastaa tiedottomuutta tai kuolemaa, eikä se näin ole kokemuksen kentässä. Kyky kuvitella ei-mikään on siten vain mielikuvituksen ominaisuus, ei ontologinen peruste.

Bergsonin kritiikki kohdistui hegeliläiseen dialektiikkaan, josta juontuva negatiivisuuden teema on ollut keskeinen ranskalaisissa ei-minkään filosofioissa. Esimerkiksi 1930-luvulla jyllännyt kojévelaisuus sisälsi dualistisen ontologian vaatimuksen, joka sai myöhemmin vastakaikua muun muassa eksistentiaalisten piirissä. Hegelin ohella Heideggerin käsitys ei-mistään vaikutti nuoriin filosofeihin, jotka todennäköisesti omaksuivat teeman ranskalaisten avantgardekirjailijoiden kautta.⁵

Samaan aikaan Saksassa käytiin koulukuntakiistaa. Heideggerin ja Carnapin kuuluisan vuoden 1932 kiistan myötä ei-mistään tuli mannermaisen filosofian symboli hyvässä ja pahassa. Carnapille Heideggerin ei-mitään luotaavat lauseet edustivat käsitteellisen hämäryyden ja metafysiisen ajattelun korkeinta ja samalla mielettömintä muotoa. Oltiin kiistan voittajasta mitä mieltä tahansa, Carnap teki artikkelissaan kummallisen virheen: hän käsittelee ei-mitään negaationa, kun Heideggerille se näyttää negatiivista perustavampana ja mahdollistaa sen ylittämisen. Ei-mikään ei ole looginen sana, ainakaan missään Carnapin sille antamassa merkityksessä.

Jos Carnap olisi halunnut ja voinut huomioida Heideggerin lähtökohdan, hänen olisi täytynyt kohdistaa kritiikkinsä toisin. Tältä osin Heideggerin ja Carnapin kiista ei-mistään perustuu siis väärinymmärrykseen tai tarkoitukselliseen ohipuhumiseen. Toisaalta Sartre, kenties väkevän hegeliläis-kojévelaisen tradition peruna, tulkitsi yhtä kaikki Heideggerin ei-minkään negaatioksi.

”Ei-minkään ainoa ominaisuus on, että siitä ei voida saada tietoa eli se ei voi olla tietoteoreettisen tarkastelun objekti.”

Olemisen dualistinen ontologia on Sartren pääteoksen *Oleminen ja ei-mikään* (*L'Être et le néant*, 1943) kantava teema. Sartrelle negaatio on maailmaa luonnehtiva piirre, sillä negaation kautta maailma tavoitetaan affirmaatiota laajemmin. Sartren argumentti kaikessa yksinkertaisuudessaan on, että esimerkiksi 'ei-musta' voi olla mikä tahansa muu väri kuin musta. Maailman hahmottamista negaatiolla Sartre kuvaa termillä ”nihilaatio” (*néantisation*), joka tarkoittaa negaatiota välittömän havainnon tasolla reflektiivisyyden sijaan. Ei-mikään puolestaan on nihilaatiosta juontuva ontologinen todellisuus.

Sartren ontologia on suunnattu Bergsonin kantaa vastaan. Sartrelle ei-mikään ei ollut tietoinen, eikä se voisi olla osa tietoisuutta, minkä vuoksi se edellytti erillistä ontologista kategoriaa – vaikka ei-mikään näin tuleekin ongelmallisesti tietoisin subjektin postuloimaksi. Olemisen ja ei-minkään dialektiikka perustuu Sartrella tämän parin absoluuttiseen vastakohtaisuuteen. Hän toteaa, että ”ei-minkään on oltava olemassa kuin mato olemisen ytimessä”⁶. Eräänlaisesta ontologisesta naiivudestaan huolimatta sartralaisen eksistentialismin keskeisin saavutus on ei-minkään yhdistäminen vapauteen, missä kaikuu stirneriläinen ajattelu. Ei-minkään kytke-

minen ajallisuuteen takaa luovuuden ja vapauden, mutta se aiheuttaa myös kuoleman ei-mikyyteen kytkeytyvää heideggerilaista ahdistusta.

Eksistentialismin herättämä kritiikki on selkeää Levinasilla, joka julkaisi varhaiset pääteoksensa Sartren *magnum opuksen* vanavedessä. Levinasin filosofian eettinen painotus on suunnattu yhtä lailla Sartrea kuin Heideggeria vastaan, ja se tekee dualistisen ontologian monin tavoin häilyväksi. Levinasin eettinen ontologia perustuu eräänlaiselle heikolle dialektiikalle, jossa vastaparin haltuunotto ei ole mahdollista, vaan dualismi sä-röytyy. Sen tähden ei-mikään ei voi olla selkeä olemisen raja, kuten se on vaikkapa Sartrelle. Tekstissä ”Kuinka ajatellaan ei-mitään?” Levinas arvioi, että länsimainen filosofia on epäonnistunut pyrkimyksissään tavoittaa ei-mikään. Eräänä syynä tähän epäonnistumiseen hän pitää kieltä, jolla ei-mistään puhutaan. Kieli ja ajattelu tekevät ei-mistään jotakin, kuten Diderot ja Bergson ilmaisivat. Ei-minkään ainoa ominaisuus on kuitenkin se, että siitä ei voida saada tietoa eli se ei voi olla tietoteoreettisen tarkastelun objekti. Levinas ehdottaa ratkaisuksi monimerkityksisyyttä, jonka myötä kieli ei esitä eikä ajattelu objektivoi sitä asiaa, josta on kyse.

Ei-mitään on vaikea paikantaa ja pitää koossa, kun ollaan jälkistrukturalistisen tietoisia kielestä, ja ero olemisen ja ei-minkään välillä on purkaantunut. Vaikka Derridan radikaali toiseus, *différance* ja kuvaannollinen 'kuilu' saavat tavoittamattomuutensa ja häilyvän (ei-) olemassaolonsa myötä ei-minkään piirteitä, ne eivät silti ole ei-mitään. Ei-minkään eri muotojen erottaminen nykykeskustelussa onkin yhä hankalampaa, mutta käsite on saanut poliittisen latauksen muun muassa Badioun, Onfrayn ja Comte-Sponvillen kirjoituksissa.

Olemattoman politiikka

Voisiko ei-millään olla politiikkaa, nykyään, vaikkapa nyt Suomessa? Totta kai. Stirneriläis-nietzscheläisestä traditiosta katsoen ei-minkään valitseminen on kuninkaantie aktiiviseen nihilismiin. Heideggeriläisittäin se on olemisen äänistä kirkkain ja kovan tieteen sekä laskevan järjen paras vihollinen. Badioulle tyhjyys on tapahtuman, etenkin järjestyttävän sellaisen, alkuehto. Zeniläiselle kokemusrakenteelle se takaa järkkymättömyyden ja maailmasuhteen suoruuden. Jokainen edellämäinittu esimerkki riittää haastamaan liberaalin markkinanihilismin. Ei-mihinkään tukeutuminen tuhoaa välineellistykset, alistukset ja epäjumalat: toisaalta se ei takaa eikä lupaa mitään, ja yhtä hyvin se voi kääntyä minä hetkenä hyvänsä huipusta kuiluksi. Sartrelainen humanistinen eksistentialismi ei ole ainoa mahdollinen nimi tälle politiikalle. Radikaalimmin tulkiten on kyse anarkkisesta tilasta, jossa ihminen ei ole keskipiste, vaan ainutkertainen tahra maksoittunutta olemattomuutta.

Ei-mikään taipuu vaivatta kumoukselliseksi lähtökohdaksi, etenkin, jos sitä katsoo samaan aikaan sekä läntisellä että itäisellä silmällä. Ei-minkään politiikan lipunkantaja on Herman Melvillen *Bartleby*, toimistorotta, joka vastaa esimiehensä kaikkiin ehdotuksiin kuuluisalla tokaisulla: *I would prefer not to*, ”mieluiten en”. *Bartleby*n radikaali passiivinen vastarinta, josta ovat kirjoittaneet niin Deleuze, Agamben, Žižek kuin Baudrillardkin, kieltäytyy kaikesta yhteistyöstä äkkinäisen korrektilisti ja selittelemättä. Kun negaatio on viety äärimmilleen tai negaatio itsessään Heideggerin tavoin ylitetty ei-missään, jää pelkkä, silkka ja paljas: se mikä ei puutu, se mikä ei jää yli, se mitä ei ole. *Bartleby*n lause on byrokraattiseen toimistoympäristöön tuotu *koan*, zen-perinteestä tuttu absurdi ja valaiseva väite, joka puheaktina lakkauttaa henkisen miehityksen. Tietenkään *Bartleby*n murjaisusta ei ole osoittamaan vaihtoehdoisen elämän suuntaviivoja, mutta se paljastaa, miten gandhilainen uppinniskaisuus löytää jokapäiväisyyden kantimensa radikaalista ja toisaalta koomisesta ei-mihinkään kurrottavasta kiellosta.

Ei-minkään ottaminen yhtäältä lähtökohdaksi ja toisaalta päämääräksi saattaa tuntua absurdilta ja abstraktilta, mutta sillä on yhtä kaikki poliittisia ja eettisiä ulottuvuuksia. Jos kansalaispalkkaa ei annettaisikaan toimeentulon tai tuottavuuden nimissä, vaan ”ei-mitään varten”? Jos jäljellä olevien luonnonvarojen ei ajateltaisi olevan korporaatioiden tai yhteistä omaisuutta, vaan ”ei-

kenenkään”? Mitä jos kevään 2011 eduskuntavaaleissa puolet äänioikeutetuista äänestäisi tyhjää? Esimerkit eivät ole hyviä, merkityksettömyyteen johtavan ja marjoja elämäntapoja edesauttavan passiivisen nihilismin sekä kumouksellisen aktiivisen nihilismin kaksoissidos pitää niiden ydintä pihdeissään. Mutta ehkä nämäkin kannat voivat kutsua osaltaan sitä absurdia ja totta, vapauttavaa ja ahdistunutta, kumouksellista ja silleenjättävää kokemusrakennetta, jolla on ei-minkään nimi. Kirjassaan *The Experience of Nothingness* (1970) Michael Novak toteaa:

”Kokemus ei-mistä on totuudenmukainen lähtökohta eettiselle tutkimukselle. Se on rokote niille valheille, joiden varaan jokainen sivilisaatio on pystytetty, eikä sen tummassa valossa mikään ole kyseenalaistamatonta. Kokemus ei-mistä varustaa meidät vastustamaan omaa puritanismiamme, riippuvuuttamme täydellisyydestä ja vapaudettomuutemme epätoivoa.”⁷

Itäinen tulkinta, jossa ei-mikään ylittää kiellon ja myönnön, ei tunnu edelleenkään juurtuneen eurooppalaisen filosofian maaperään. Siinä missä ei-minkään ajattelija joutuu jatkuvasti neuvottelemaan nihilismin aatehistorian kanssa, idän traditioissa ei-minkään arvo on kiistämätön, ja vieläpä eettinen sekä esteettinen. Läntisessä ei-mitään puivassa poleemiikissa on yhtäältä puolensa: Niin kauan kuin myrkky ja lääke pysyvät samassa kuldossa, ei-minkään kysymys säilyy auki ja nykyfilosofialle elävänä. Toisaalta olemisen ei-minkään varassa on toisaalla – kenties paljon lähempänä jokapäiväistä elämää.

Viitteet

- 1 Wu-Men 1995, 69.
- 2 Diderot 1778, 816.
- 3 Hugo 1862, 272.
- 4 Bergson 1959, 167.
- 5 Gutting 2001, 107.
- 6 Sartre 1949, 57.
- 7 Novak 1970, 115–116.

Kirjallisuus

- Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice* (1907). PUF, Paris 1959.
- Carnap, Rudolf, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis* 2, 1932, 219–241.
- Diderot, Denis, *Encyclopédie*. XXII. (1765). Pellet, Genève 1778.
- Hugo, Victor, *Les misérables II: Cosette*. Pagnerre, Paris 1862.
- Gutting, Gary, *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Melville, Herman, *Bartleby, the Scrivener. A Story of Wall Street* (1853). Hesperus, London 2006.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant* (1943). Gallimard, Paris 1949.
- Heidegger, Martin, *Mitä on metafysiikka?* (Was ist Metaphysik?, 1929). Suom. Antti Salminen. niin & näin -kirjat, Tampere 2010.
- Novak, Michael, *The Experience of Nothingness*. Harper and Row, New York 1970.
- Wu-men, *Portiiton portti* (Mumonkan, 1260). Suom. Mikael Niinimäki. Basam Books, Helsinki 1995.



IRINA POLESHCHUK

Ei-minkään käsite Levinasin filosofiassa

” Kuinka ajatellaan ei-mitään?” on osa vuosien 1975–1976 luentosarjaa *Jumala, kuolema ja aika* (Dieu, la mort et le temps, 1993), joka käsittelee ensisijaisesti kuoleman subjektienvälisyyttä ja kuoleman ajallisia olemismuotoja. Luennossa ei-minkään teema rakentuu yhdessä kuoleman, Toisen, toiseuden, affektiivisuuden ja ajan käsitteiden kanssa. Näin ei-minkään käsite kytkeytyy ajan kokemiseen kasvokkaisuhteessa [vis-à-vis] sekä vastaanottavaisen ja vastuullisen subjektiviteetin muodostamiseen.

Fenomenologinen traditio väittää, että kaikki kokemuksemme ovat ensisijaisesti kohdennettuja eli intentionaalisia ja että niillä on ajallinen merkitys. Kuten Levinas toteaa, ”Intentionaalisuuden mysteeri on ajallisesta virrasta eroamisesta tai sen muutoksessa. Tietoisuus on ikääntymistä [*sénescence*] ja menneiden tapahtumien muistamista”.¹ Toisin sanoen, aika ei katoa milloinkaan. Menneet kokemukset muokkaavat kokemustamme nykyhetkestä ja projisoivat merkityksellisen tulevaisuuden – aivan kuten yksittäisellä melodian nuotilla on tietty purkautumistapa, intensiteetti ja merkitys nykyhetkessä vain sitä edeltäneen ja sitä seuraavan nuotin perusteella. Mennyt ei tyhjennä nykyhetkeä merkityksestä eikä se ole muodostunut ei-mistään: läsnäolevaksi tullessaan jokin tulee määritellyksi ja menneeseen vaipuksessaan sama jokin muotoillaan tietyksi merkitykseksi.² Nykyhetki on muodostettu tulevaisuudellisuuden³ akselille. Se on tulevaisuudellisuuden potentiaalisen kentän välittämä ja suuntaama: ”nyt kun olen naimisissa, aion...” tai ”nyt kun olen rikas, aion...”.

Vuosien 1975–1976 luennossa ajallisuuden merkitys on tuotu ilmi suhteessa Toiseen. Toisen kuolema muokkaa subjektiviteetin tulevaisuuskäsitystä. Kuolema on paljastettu puhtaana toiseutena, jonakin absoluuttisen toisena ja ei-minään. Se on aina tulemisen tilassa ja sen ikuinen tulevaisuudellisuus kohtaa subjektin, jonka nykyisyyden ja menneisyyden se kyseenalaistaa. Toisen kuolema näyttäytyy subjektille jonakin käsittämättömänä eikä se ole koskaan läsnä nykyhetkessä. Levinasin mukaan Toisen kuoleman tulevaisuudellisuus ja sen radikaali toisuus avaavat ei-minkään subjektienvälisessä suhteessa. Tämän keskeisen väitteen Levinas esittää jo luentojaan ensilehdillä.

Tekstissään ”Kuinka ajatellaan ei-mitään?” Levinas käsittelee eurooppalaiselle filosofiselle traditiolle suuntaamaansa provokatiivista kysymystä – voimmeko todella kokea ei-minkään? Kuten Levinas kirjoittaa, ei-mitään on mahdoton ajatella, sillä vaikka tietoisuus olisi kohdis-

tettu ei-mihinkään, se väistämättä merkitsee ei-minkään noemana.⁴ Esimerkiksi tulevaisuutta kohti suunnattu ajatus on *noema*. Tulevaisuuden potentiaalisuutta voitaisiin ajatella ei-minään tai itse kuolemaan kätkeytyneenä ei-minään. Alphonso Lingisin mukaan: ”Tämä mahdollinen ja tulevaisuudelle immanentti ei-mikään ei ole vain sisällöllistä ei-mitään, mikä jättäisi nykyhetken muovaamiskykyisen voiman koskemattomaksi. Jos ei-mikään tulee, tämä ei-mikään tulee itsestään, vaikuttaa tietoisuuteen sammuttamalla sen intentionaalisen voiman ja lopulta tekee tietoisuudesta voimattoman. Tietoisuus ei ole vakuuttunut kyvystään antaa itselleen voimaa loppumattomassa ajassa.”⁵ Ongelmana on edelleen kysyä, minkä potentiaalisen ja luovan merkityksen ei-mistään juontuva ajattelu voi muodostaa.

Luennoissaan Levinas kehittää ei-minkään merkityksellisyyttä, joka ilmenee yhdessä kuoleman lopullisuuden ja tuhoisuuden kanssa. Tässä yhteydessä on kysyttävä, onko kuoleman avaamaa ei-mitään ajateltu tarpeeksi. Ajateltiinko ei-mitään riittävän radikaalisti eurooppalaisessa filosofisessa traditiossa? Levinas esittää perusteellisen kysymyksen: onko mahdollista ajatella ei-mitään vailla minkäänlaista olemista, puhdasta ei-mitään, joka ”kuten kuolema [...] ei ole minkään raskauttava [*gros*]”. Tällä kysymyksenasettelulla Levinas haluaa osoittaa, että ei-mikään on uhmannut länsimaista ajattelua Aristoteleesta Hegeliin. Länsimainen filosofia ei ole kyennyt käsittelemään ei-mitään [*rien*].⁶ Tässä yhteydessä Levinas painottaa ei-minkään [*le néant*] käsitteellistä merkitystä: ei-mikään on otettu puhtaana ja radikaalina ei-minään, ja se on ontologisen olemisen–ei-mikään-dilemman tuolla puolen. Tämä ei-minkään radikaalius on piilotettu juuri ei-minkään luonteeseen ei-minään [*le rien*].⁷

Levinasin mukaan puhdas ei-mikään ei itsessään ulotu kuoleman tuolle puolen, sillä se ei ole riittävän radikaali. Oheisessa tekstissä hän kirjoittaa: ”Kuolemassa tulee esiin puhdas ei-mitään vailla perustaa. Tämä suurempi ei-mitään koetaan dramaattisemmin ja selvemmin kuolemassa kuin ajatuksessa olemiseen kuuluvasta ei-mistään, [...] tavoitamme kuolemassa jotakin, mitä eurooppalainen filosofia ei ole ajatellut.”⁸ Toisin sanoen puhdasta ei-mitään on mahdoton ajatella kuoleman tuolla puolen. Kuitenkin juuri Levinasin kriittisen väitteen vuoksi kieltäydymme ottamasta huomioon sitä mikä tässä ei-minkään [*néant*] ei-mikyydessä [*rien*] on tuntematon: ”Ihmettelen, miten kuolemasuhteemme pääasiallinen piirre on jäänyt vaille filosofien huomiota.

”Tämä tuntematon ei-mikään yhdistettynä kuoleman ei-mihinkyyteen tasapainoilee absurdiuden ja epäjärjen välillä.”

Analyysin ei tule alkaa kuoleman luonteesta ei-minään [*néant*], josta juuri emme tiedä mitään, vaan tilanteesta, jossa ilmenee jotakin ehdottomasti tiedon ulottumattomissa olevaa. Absoluuttisesti tuntematon on vieras kaikelle valolle, muuttaen jokaisen oletuksen mahdollisuudesta mahdottomaksi, mutta jossa olemme itse vangittuina.”⁹ Levinasin pääväite on, että ei-minkään tulisi olla enemmän kuin ei-mikään ja sen tulisi olla ei-minkään [*rien*] ja absoluuttisesti tuntemattoman tuolla puolen. Tämä tuntematon ei-mikään yhdistettynä kuoleman ei-mihinkyyteen tasapainoilee absurdiuden ja epäjärjen välillä. Tällä tavoin Levinas joka tapauksessa päättää oheisen luentonsa.

Jättääkö Levinas tilaa tämän kysymyksenasettelun taustalle? Luentojen aineisto on kirjoitettu samasta näkökulmasta kuin Levinasin toinen pääteos *Toisin kuin oleminen tai olemuksen tuolla puolen* (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 1974). Sen pääteemana on subjektiviteetti avautumisen ja Toisen kasvojen aiheuttaman muutoksen jälkeen. Teoksen ratkaiseva näkökohta on, ettei subjektiviteetti näyttäyty yksinäisenä ja eristettynä, vaan subjektiviteettina-toista-varten. Subjektin identiteetti ja sen ainutlaatuisuus ovat Toisen vetovoiman määrittelemiä, Toisen, joka puhuttelee subjektin identiteettiä. Näin ollen Toinen on subjektiviteetin perustava voima. Toisen vetovoima, josta minän identiteetti muodostuu, ilmenee ajassa ennen mitään alkua.¹⁰ Se repii aikatietoisuuden virran anonyymien luonteen avoimeksi. Subjektiviteetti löytää itsensä Toisen merkitsemänä; Toinen on sen ihon alla. Tällä perustavalla liikkeellä on eettinen ulottuvuus, nimittäin toista-varten-oleminen, joka paljastuu Toisena Saman piirissä.¹¹ Tämä tarkoittaa Toisen vetovoiman tuntemista subjektiviteetin alkulähteellä ja subjektiviteetin ulkopuolelta juontuvan vetovoiman herättämiseksi tulemistä.¹²

Näin ollen subjektienväliseen tilanteeseen kirjatusta Toisen kuolemasta tulee subjektiviteetin ja sen toista-

varten-olemisen perusteellista kyseenalaistamista. Lisäämällä kuoleman toiseusluonteen kasvokkain-olemisen suhteeseen Levinas ottaa radikaalin askeleen, jonka tarkoituksena on ajatella kuoleman ei-mikyyden tuolle puolen ja löytää subjektille uusi olemismuoto.

Ratkaiseva seikka tässä yhteydessä on se, että kuolemasta tulee henkilöiden välinen, mikä puolestaan avaa subjektin eettisen potentiaalini: ”Eikö kuoleman ei-mikyys [*néant*] edusta samaa alastomuutta kuin lähimmäisen kasvot?”¹³ Toisen ihmisen kuolevaisuus ei kyseenalaista vain subjektin identiteettiä: subjektiviteetti ei palaudu itseensä, joten se on vapautettu itsensä toistamisesta.¹⁴ Sen sijaan subjektiviteetti tarjoaa itsensä Toiselle ja tämän eettisen eleen myötä subjektiviteetin tulevaisuus saa merkityksen. Luentojen päätteeksi Levinas kirjoittaa: ”Tämä on minun kuolemani, minun tuomioni kuolla, minun aikani kuoleman hetkellä; kuolemani, joka ei ole mahdottoman mahdollisuus vaan puhdas sieppaus. Se muodostaa tämän absurditeetin, joka puolestaan mahdollistaa toiseen ihmiseen [*autrui*] kohdistuvan velvollisuuteni annettisuuden [*gratuité*].”¹⁵ Tulevaisuutta ei takaa vaikuttaminen lähestyvään ei-mihinkään katoamisesta vaan jonkin muun lähestymisestä vaikuttaminen. Tulevaisuuteni muodostuu aina ymmärryskyvystäni, toista-varten-olemisestäni ja vastaanottavaisuudestani. Nykyhetken kokemisen kyseenalaistavan – ja tätä kokemista kutsuvan – tulevaisuuden merkitys ei ole peräisin ”ei-minkään ei-mikyudesta”. Subjektiviteetin kutsuu ulos itsestään johonkin muuhun epifenomenaalinen toiseus, jota ei voi kokea menneessä tai nykyhetkessä. Tämä toiseus on levinasilainen ”ei-minkään tuolla puolen”. Kuolema ei enää ole ei-minkään mahdolliseksi tulemista, vaan tuntemattoman (ja ei-minkään) monimerkityksisyyttä, joka muodostaa subjektiviteetin eettisen mahdollisuuden.

Suomentanut Sami Sjöberg

Viitteet

- 1 Levinas 1998, 145.
- 2 Lingis 1989, 33.
- 3 Kääntäjän huomautus: Tulevaisuudellisuus (*Zukunftsigkeit*) on Heideggerin käyttämä käsite, joka tarkoittaa itsensä edellä kohti kuolemaa olemista. Levinas kritisoi Heideggerin tulevaisuudellisuus-käsitystä, joka ei huomioinut kuolemaa subjektin ulkopuolisena, vaan sijoitti sen *Daseinin* sisäiseksi. Levinasin mukaan kuolema on ikuisesti tulemisen tilassa, jonka vuoksi se on itsenäisen subjektin ulkopuolinen ja aina tulevaisuudessa. Ks. Levinas 1961 & 1987.
- 4 Levinas 1995, 81.
- 5 Lingis 1989, 33.
- 6 Levinas 1995, 80.
- 7 Kääntäjän huomautus: Levinas tekee eron käsitteiden *néant* ja *rien* välille. *Néant* viittaa filosofiseen kategoriaan ja vastaa englannin termiä *nothingness*. *Rien* puolestaan korostaa affektiivisuutta ja semanttista monimerkisyysyyttä, joka

toistuu osin myös englannin käsitteessä *nothing*.

- 8 Sama, 82.
- 9 Levinas 1987, 71.
- 10 Levinasin mukaan Toisen vetovoima vaikuttaa subjektin ennen kuin subjekti merkityksellistää ajan (menneenä, nykyhetkenä ja tulevaisuutena) ja perustaa itsensä. Toisen vetovoima on jo menneessä subjektin reagoidessa siihen ja kyseinen reaktio on subjektin ajallisuuden alku. Toisin sanoen Levinasin ajattelussa ajan merkitys on paradoksaalisesti peräisin toiselta ihmiseltä.
- 11 Levinas 1998, 25.
- 12 Mt., 56.
- 13 Levinas 1995, 132.
- 14 Levinas 1998, 114–115.
- 15 Levinas 1995, 133.

Kirjallisuus

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. Nijhoff, The Hague &

Boston 1961.

Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre* (1947). Fata Morgana, Montpellier 1979.

Levinas, Emmanuel, *Time and the Other*. Duquesne University Press, Pittsburgh 1987.

Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*. Grasset, Paris 1995.

Levinas, Emmanuel, *Intentionality and Sensation* (1965). Engl. Richard A. Cohen & Michael B. Smith. Teoksessa *Discovering Existence with Husserl*. Northwestern University Press, Evanston 1998, 135–150.

Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond the Essence* (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974). Engl. Alphonso Lingis (1981). Duquesne University Press, Pittsburgh 1998.

Lingis, Alphonso, *Deathbound Subjectivity*. Indiana University Press, Bloomington 1989.

Hyvät eurooppalaiset

Heinrich Heine, Romanttinen koulu

”Pariisissa minä aion asioida kirjastoissa, tavata ihmisiä, nähdä maailmaa ja koota aineistoa kirjaan, josta on tuleva eurooppalaista tekoa.”

Näin kirjoitti kirjeessään runoilija Heinrich Heine (1796–1856) lokakuussa 1826. Romantiikka oli jo hiipunut Saksassa, ja sen varaan rakentunut ranskalainen versio romantiikasta ei kelvannut Heinelle. Viimeisenä romantikkona hän otti asiakseen tutkia, oliko romantiikka enää lainkaan paikka, ”jossa meidän oma moderni nykyaikamme hengittää ja elää”?

Heinesta, kolmikymppisestä kosmopoliitista, tuli kaikkien aikojen Pariisin-kirjeenvaihtaja. Hän halusi opettaa aikalaisiaan hoksaavammiksi ja oppia itse radikaalimmaksi. Ainakin jälkimmäinen tavoite toteutui. Eurooppalainen kritiikki ja itsekritiikki oli ennen ja on nyt pääsääntöisesti puuduttavaa. Siinä välissä tavattiin terävähersyvä, sensuuriviranomaisten säännönmukaisesti ”häpeälliseksi” luonnehtima Heinrich ”Henri” Heine.



» Mitä on saksalainen romantiikan koulu? Jatkoa runojen keskiajalle, joka ei suinkaan viru murhattuna haudassaan, vaan joka pahan hengen virvoittamana tulee tykömme keskelle kirkasta päivää imeäkseen rinnastamme punaista elämää.”

Romanttinen koulu
ilmestyy niin & näin -kirjojen
kustantamana lähiaikoina.

Kuinka ajatellaan ei-mitään?

Perjantai 20. helmikuuta 1976.

Kantin postulaatit eivät postuloi aikaa ajan jälkeen¹. Rationaalista toivoa eivät elättele ne, jotka ajassa odottavat tapahtumia, jotka täyttäsivät toivoon kuuluvan tyhjyyden. Husserlilla intuitio täyttää merkityksintention ikään kuin odotettu asia voitaisiin jonakin päivänä tuntea. Kantilla tämä ei ole mahdollista: aika on aistimellisuuden muoto, ja se kuuluu ymmärryksen muodostamaan fenomenaliseen objektiivisuuteen. Jos rationaalinen toivo toteutuisi, jos sen pitäisi jonakin ajanhetkenä tulla tiedetyksi, tämä tarkoittaisi sitä, että kuolemattomuuden pitäisi toteutua ajassa ja se pitäisi voida tuntea ilmiönä – mutta *Puhtaan järjen kritiikki* sulkee pois tällaisen yhteyden absoluuttiin. Rationaalista toivoa ei voi verrata ajassa olevaan toivoon.

Kantin postulaatit sielun kuolemattomuudesta ja Jumalan olemassaolosta määrittävät toivon, jota Kant ei johda tuntevan ja ajattelevan olennon subjektiivisista taipumuksista; ne eivät ole seurausta ”patologisesta” halusta (Kantin merkityksessä). Kant ei johda toivoa *conatus essendistä*, hän ei johda sitä ontologisesta seikkailusta – on kuin hengessä, järjessä, olisi muutakin kuin se tosiasia, että oleminen on. Rationaalinen toivo siitä, että hyve ja onni kävisivät yksiin; toivo joka transendoi, mutta jotenkin muuten kuin ajassa – ikään kuin ihmisen rationaalisuus ei tyhjenisi siihen, että hän pitää kiinni olemisestaan (niin kuin Heideggerin *Dasein*, jonka olemisessä on kyse juuri sen olemisesta) eikä edes siihen, että hän palvelee olemista (on olemisen ”paimen”). Tässä tapauksessa se, että pidetään sinnikkäästi kiinni olemisesta (*conatus*), palvelee sellaista rationaalisuutta ja järkeä, joka vaatii hyveen ja onnen sovittamista yhteen. Sen paremmin onni, hyve kuin velvollisuuskään eivät perustu siihen, että olemassaolija pitää kiinni olemassaolostaan, eikä niitä määritellä tällaisen olemassaolevan ja hänen olemisensä välisen yhteyden kautta. Rationaalisessa toivossa ikään kuin projisoidaan ennenkuulumattomalla tavalla mieltä *puhtaan ei-minkään* alueelle (joka ei siis ole ajan ekstaasi annetun ajan ja olemisen tuolla puolen).

(N.B. Paitsi jos ajan ekstaasi, jota pidetään olemisen laajentumana tai seikkailuna, jokapäiväiseen ajallisuuteen sisältyvänä mahdottomuuden todellisen mahdollisuuden ennakoimisena – jokapäiväisessä ajallisuudessaahan aika on olemisen horisontti tai ulottuvuus, jossa olemme –, paitsi jos aika ei olekaan suhde siihen, mikä saapuu, vaan siihen, mikä ei voi saapua, ei siksi että odottaminen olisi turhaa, vaan siksi, että se, mitä odotetaan, on liian suurta odottamiseen verrattuna, ja ajan pituus on suhde, joka sisältää enemmän kuin mitä siihen mahtuu. Odottami-

seksi ja ajan pituudeksi muuttunut toive on jo (ei-negatiivinen) suhde johonkin ylettömään, se on jonkin ylettömän ottamista vastaan. Fink, joka näyttää tämän rationaalisen toivon merkityksen sanoo, että se on enemmän kuin mikä tahansa suhtautuminen, mutta *vähemmän* kuin oleminen.² Niinpä Finkille oleminen jääkin äärimmäiseksi käsitteeksi, eikä mistään *olemisen tuolla puolella* olevasta voi puhua, sillä siellä alkaa mytologia.)

Rationaalinen toivo projisoi tuu ei-ajallisesti puhtaan ei-minkään alueelle. Puhdasta ei-mitään on mahdoton olla tunnistamatta kokemuksessa olemisesta-kohti-kuolemaa (kuoleman negatiivisuutta on mahdoton pyyhkiä pois affektiivisuudessa ja ahdistuksessa); silti on myös mahdotonta tuntea sitä, nousta sen tasolle ja pitää sitä aisoissa. Puhdas ei-mikään on alue, johon ei voi olla adekvaattia suhdetta. On mahdotonta ajatella ei-mitään. Kun sitä ajattelee, on heti peruttava sanansa ja merkittävä sitä noemana, jota voi ajatella ”lainausmerkeissä”.

Kuolemaan kuuluvaa ei-mikään on mahdoton olla tunnistamatta, eikä sitä silti voi tuntea. Tämä mahdottomuus olla tunnistamatta ei silti mitenkään riitä mittaamaan sitä, mitä *muuta kuin meidän olemisemme* kuoleman ei-mikään panee kyseenalaiseksi. Se ei vielä mittaa kuoleman ei-minkään negatiivisempaa negatiivisuutta, vaaraa ja riskiä jotka löytyvät kokemuksessa ”vähemmästä kuin ei-mikään”. Tätä negatiivisuutta ei voi ajatella eikä tuntea; puhdasta ei-mitään on mahdoton olla tunnistamatta, ja voisi melkein sanoa, että *mahdottomuus saavuttaa se* luonnehtii länsimaista ajattelua Aristoteelesta Bergsoniin.

Kirjassaan *Évolution créatrice* Bergson kritisoikin ei-minkään ideaa. ”Absoluuttisen ei-minkään idea, merkityksessä kaiken poistaminen, on itsessään tuhoisa idea, pseudoidea, pelkkä sana. Jos jonkin asian poistaminen merkitsee sen korvaamista jollakin toisella, jos jonkin asian poissaoloa voi ajatella vain esittämällä jonkin toisen asian, jos poistaminen tarkoittaa ennen kaikkea korvaamista, niin ”kaiken poistamisen” idea on yhtä absurdi kuin neliskulmaisen ympyrän idea.”³ Mitä kuolemaan tulee, Bergson ymmärtää sen energian heikkenemisenä, entropiana (ajatusta on verrattava 1800-luvun fyysiikkaan), aineena joka on saavuttanut täydellisen tasapainotilan ja jossa ei enää ole potenssieroja. On mahdotonta ajatella ei-mitään.

Heideggerin mukaan ei-minkään voi tavoittaa, mutta ei intellektuaalisesti: se piilee tavassa, jolla tavoitamme kuoleman ahdistuksessa. Heidegger kumoo ei-minkään idean kumouksen: *ei-minkään voi tavoittaa ahdistuksessa, joka on nimenomaan kokemus ei-mistään*.

Fenomenologia näyttäisi tekevän ei-minkään ajattelemisesta mahdollista, sillä siihen sisältyy ajatus intentionaalisuudesta yhteytenä johonkin muuhun kuin

itseen, yhteytenä joka voi olla muukin kuin teoreettinen (esimerkiksi tunteissa, teoissa, jne., joita ei voi palauttaa tyyneen representaatioon). Niinpä Schelerillä emootio on yhteys arvoon. Niinpä Heideggerilla käsillä tehty työ paljastaa työkalun työkaluna (Heideggerilla tekniikan funktiona on aina paljastaminen, se on yksi tapa löytää ja paljastaa), ja vastaavasti tunteet ovat hänellä tapoja kuulua olemiseen (maailmassaoleminen on maailman affektoimana olemista): tunne on maailmassaolemisen mittana. Vastaavasti ahdistuksella, jolla ei ole objektiä, on objektina ei-objekti: ei-mikään. Heideggerin kuvaus kuolemasta paljastaa siis erään mahdollisuuden, ei-mahdollisuuden mahdollisuuden. Ei-mitään voi *ajatella* kuoleman yhteydessä. Heideggeria kiehtoo kuolemassa juuri se, että hän näkee siinä mahdollisuuden ajatella ei-mitään.

Mutta voiko ajattelemisen ja kokemisen ideoilla kuvata tällaisia tapoja tavoittaa ei-mikään? Ajattelemisesta puhutaan subjektin positiosta käsin, kun sitä vastoin kuoleman ajatus ei saa kiinni kysymyksen hui-mauksesta, jonka takia kuolema karkaa ajattelulta. Onko ajattelemisen vain elämistä, vaikka eläminen olisikin intentionaalisuutta? Eikö elämisen intentionaalisuuden pohjalle jääkin representaatio (teettinen *doxa*), niin kuin Husserlilla? Husserlin fenomenologiaan jätettiin tilaa e-representatiiviselle intentionaalisuudelle, mutta lupausta ei pidetty. Affektiivinen ja praktinen intentionaalisuus, mielihyvä ja halu ovat intentioita ja osoittautuvat näin ollen positioiksi, ja kaikissa positioissa piilee doksinen teesi jonka voi ilmaista predikoivalla propositiolla: ”*Jokaiseen aktiin tai jokaiseen aktikorrelaattiin sisältyy implisiittinen tai eksplisiittinen ’looginen’ tekijä.*”⁴ Kaikki aktit ovat ontologisia ja kaikki ajattelu ajatteluna vastaa jotakin mieltä. Mutta onko ei-mikään koskaan voitu ajatella sellaisessa ajattelussa, joka vaatii sitä olemaan *verrannollista* jonkin kanssa?

Tämä mahdottomuus ajatella ei-mitään juontaa juurensa Aristoteleeseen. Hänen ajattelussaan on mahdotonta ajatella tuhoutumista siinä polttavassa merkityksessä, jonka ahdistus antaa tuhoutumiselle. Aristoteleella tuleminen on liikettä, ja on mahdotonta ajatella kuoleman mukanaan tuomaa muutosta. *Metabole* on

olemisen muuttumista ei-olemiseksi, ja tässä mielessä näyttäisi mahdolliselta ajatella erikseen olemista ja ei-olemista. Mutta hänen analyysissään häviämistä, siirtymää ei-mihinkään, ajatellaan aina yhdessä syntymisen kanssa. Syntyminen ja häviäminen ovat toki eri asia kuin vaihtelu, mutta silti ne jäsenyivät samalla lailla. Ikään kuin Aristoteles ei suostuisi ajattelemaan ei-mitään sinänsä.

Niinpä ei-mikään tulee Aristoteleella esiin yhtenä olemuksen momenttina, negatiivisuutena, joka on ominainen äärellisen olemuksen olemiselle. Aristoteleelle on negatiivista se, että jokin ei *vielä* ole tai jokin ei *enää* ole. Ajallista ei-mitään on mahdollista ajatella siinä määrin kuin nykyisyys / läsnäolo [*présent*] on olemisen mitta. Vanhat, kuluneet, ajan rappeuttamat asiat ovat ei-mikään, mutta tällöin ei-mikään jää olemisen syleilemäksi, raskauttamaksi ja kantamaksi (niin kuin Bergson ajattelee).

Kuolemassa tulee esiin puhdas ei-mikään vailla perustaa. Tämä suurempi ei-mikään koetaan draamatisemmin ja selvemmin kuolemassa kuin ajatuksessa olemiseen kuuluvasta ei-mistään (siis puhtaasta olemassaolosta [*il y a*], joka ei haavoita yhtä paljon kuin katoaminen). Siksi me tavoitamme kuolemassa jotakin, mitä eurooppalainen filosofia ei ole ajatellut.

Ymmärrämme rappeutumisen, muodonmuutoksen, hajoamisen. Ymmärrämme, että muodot voivat vaihtua ja silti jotakin jää jäljelle. Kuolema leikkautuu irti kaikesta tuosta. Se on käsittämätön, sitä on mahdotonta ajatella, ja silti sitä on mahdoton kiertää ja kiistää. Se ei ole ilmiö, sitä ei voi tematisoida eikä ajatella – irrationaalisuus alkaa tästä. Jopa ahdistuksessa kuolema jää siksi asiaksi mitä ei ajatella. Se, että on kokenut ahdistusta ei tarkoita sitä, että kuolemaa voisi ajatella.

Ei-mikään on uhmannut länsimaista ajattelua.

Suomentanut Susanna Lindberg

(alun perin: katkelma teoksesta *Dieu, la mort et le temps*. Grasset & Fasquelle, Paris 1993, 78–82.)

Viitteet

1 Kääntäjän huomautus: Levinas on käsitellyt edellisillä luennoillaan Kantin postulaatteja, jotka koskevat Jumalaa ja sielun kuolematomuutta. Hän on korostanut sitä, että nämä postulaatit kuuluvat Kantilla käytännöllisen, eivät teoreettisen järjen piiriin: kyse ei ole siitä, että Kant todistaisi Jumalan olemassaolon ja sielun kuolematomuuden, vaan siitä, että hän esittää nämä hypoteeseina, jotka järjen on tehtävä, jotta hyveen ja onnen voisi ajatella käyvän yksiin. Edellisellä luennollaan, 13. helmikuuta 1976, Levinas oli selittänyt

Kantia näin: ”’Toisessa elämässä’, kuoleman jälkeen (toisin-kuin-elämisessä, toisin-kuin-olemisessä) on toivoa sovitaa yhteen hyve ja onni, mutta vain jos Jumala tekee tästä toivosta mahdollisen. On käytäydyttävä ikään kuin sielu olisi kuolematon ja ikään kuin Jumala olisi olemassa. Tämä on toivoa vastoin kaikkea tietoa, ja silti se on rationaalista toivoa. Järkeä vaatii meitä myöntämään Jumalan olemassaolon ja sielun kuolematomuuden, mutta Korkeinta hyvää voi vain *toivoa*.” (Levinas, *Dieu, la mort, et le temps*. Grasset & Fasquelle, Paris 1993, 76.)

2 Ks. E. Fink, *Metaphysik und Tod*. Kohlhammer, Stuttgart 1969, 72.

3 Bergson, *Évolution créatrice* (1907) Teoksessa *Œuvres*. PUF, Paris 1970, 724–725.

4 Husserl, Edmund, *Idees directrices pour une phénoménologie* (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1950). Ransk. Paul Ricœur. Gallimard, Paris 1950, § 117, 400, korostus alkutekstistä.

TYTTI RANTANEN

Kirjallisuus ja oikeus raunioihin

Mietteitä Edmond de Rothschildin puistosta

Jälkistrukturalistisessa kirjallisuusfilosofiassa kirjallisuudelle annetaan ”oikeus kuolemaan”, lupa olla ei-mitään: ei-esittävää, ei-informoivaa kieltä, joka antaa sanallisen muodon sanomattomalle kokemukselle. Samalla tavoin rauniot ja muut rakennustaiteelliset fragmentit ovat sammaloituneiden portaiden, ruostuneiden porttien ja luhistuneiden pylväiden sanomatonta kieltä, ei-enää-mitään. Vaikka raunioilla olikin itseisarvo jo romantiikan aikaan, nykyisessä funktionalismin jälkeisessä maailmassa ne edustavat entistä radikaalimmin kaunista turhuutta ja ovat esteettinen *memento* menneiltä ajoilta.

”Meaulnes ja Yvonne kyllä juttelivat, mutta valitettavasti Meaulnes palasi koko ajan itsepintaisesti, itse sitä tuskin tiedostamatta, menneen ajan ihmeellisiin kokemuksiin. Ja piinatun neiti de Galaisin piti toistella tavan takaa, että kaikki oli kadonnut: vanha, outo sokkeloinen asuinrakennus oli purettu, iso lampi kuivattu ja täytetty, ja viehättäviin pukuihin pukeutuneet lapsetkin olivat kaikonneet omille teilleen... [...]

Sitten Meaulnes muisteli huoneensa esineitä: kynttelikköjä, isoa peiliä, vanhaa särkynyttä luuttua... Hän kyseli kaikesta oudon kiihkeästi kuin olisi halunnut vakuuttua siitä, ettei hänen hienosta seikkailustaan ollut jäljellä mitään ja ettei neiti de Galais voinut tuoda hänelle – niin kuin sukeltaja tuo meren pohjalta kiven ja leviä – ainuttakaan hylkyä joka todistaisi, etteivät he molemmat olleet nähneet unta.”¹

Alain-Fournierin katkeransuloisessa romaanissa *Ensimmäinen rakkaus* (Le Grand Meaulnes, 1913) raisu koulupoika eksyy merkillisiin juhliin rappeutuvaan kartanoon keskellä metsää ja omistaa elämänsä tämän kartanon sekä siellä asuneen salaperäisen neidon jälleenlöytämiseen. Kun Meaulnes vihdoinkin löytää kaivatun Yvonne de Galais’n ja alkuvaikeuksien jälkeen menee jopa tämän kanssa naimisiin, asettuuko hän tyytyväisenä aloilleen ja ryhtyy kunnostamaan tuhoutunutta kartanoa entiseen loistoonsa? Vielä mitä – kuin noiduttuna hän syöksyy jatkamaan rauhatonta seikkailuaan ja jättää vastaviihityn vaimonsa riutumaan vähin erin pois tästä maailmasta. Vai onko lähes raunioitunut kartano surumielisine asukkaineen alun perinkään tästä maailmasta?

Melankolisen tasapainon nimissä ja tietenkin kaikkien romantiikan myrskyisten sääntöjen mukaan autiotalojen ja raunioiden on pysyttävä lohduttomina – suorastaan vainottuina, täynnä aaveita, häilyviä aavistuksia jostain, mitä ei enää ole. Alain-Fournierin kai-

hoisa teos sijoittuu romantiikalle ominaisen rauniokultin jatkumoon. Raunioita oli toki ihannoitu aiemminkin, mutta viimeistään Auguste Rodinin (1840–1917) julistus, jonka mukaan kaunista kohdetta kauniimpaa on kauniin kohteen jäännökset, vahvisti, että niille oli muodostunut esteettinen itseisarvo, joka teki niistä paitsi pittoreskeja myös suorastaan subliimeja näkyjä. Hans Holländer toteaa fragmenttien, keskeneräisten tai osittain tuhoutuneiden teosten, olevan mysteerien tavoin hermeettisesti suljettuja: ne ovat haaste niitä kokoavalle mielikuvitukselle, mutta päinvastoin kuin mysteerit, fragmentit eivät palaudu mihinkään yhteen oikeaan ratkaisuun, mikä tekee niistä myös paradoksaalisesti avoimia². Keskeneräinen rakennus tai teos ei ole vielä saavuttanut lopullista muotoaan, raunioituva taas lopullista tuhoaan. Fragmentti on kuin – ainakin potentiaalisesti – elävä organismi. Tämä organismi voi olla vaikkapa puolustusasemiin piikkipalloksi käpertynyt siili, kuten varhaisromantiikan keskeisen teoreetikon, Friedrich Schlegelin, usein siteerattu määritelmä kuuluu.³

Durasin Intia-syklin loputtomat tanssaiset

Hermeettisesti suljetut monimieliset fragmentit eivät kuulu ainoastaan rakennus- ja maalaustaiteeseen. Keväällä 2010 kirjoitan opinnäytetyötä Marguerite Durasin vangitsevasta⁴ Intia-syklistä, joka koostuu kolmesta romaanista ja kolmesta elokuvasta. Sykli ei tarjoa vastaanottajalleen mitään lopullista sulkeumaa, sillä sen osat pikemminkin purkavat toisiaan kuin antavat yhteen sommiteltuina jonkin lineaarisesti rakentuvan loppuratkaisun. Innostun, kun luen Laure Adlerin kirjoittamasta elämäkerrasta, että Durasin elokuvissa *India Song* (1974) ja *Son Nom de Venise dans Calcutta désert* (1976) käytetty rapistunut ja hylätty huvila, joka esittää britti-

läisen Intian Ranskan suurlähetystä, sijaitsee Bois de Boulognen metsässä. Olen aiemmin asunut Pariisissa puoli vuotta vaivautumatta koskaan kunnolla selvittämään, miten asian laita on. Proosallisesti minä, tämän päivän tutkimusmatkailija, turvaudun Googleen, joka kertoo, että metsän eteläosan Edmond de Rothschildin puistossa tosiaan on varsin huonoon kuntoon päässyt vanha huvila. Tietenkin olen tiennyt, ettei Duras astunut jalallaankaan Intian maaperälle kuvatessaan *India Songia*. Mutta että Kalkutan Ranskan suurlähetystöön pääsee Pariisiin metron linjalla 10⁵! Se tuntuu sentään liialliselta.

Pariisin lähettyvillä yli 35 vuotta sitten Marguerite Duras kursii kasaan unenomaista *India Songia*, jossa ääni- ja kuvanauha elävät omaa, toisistaan riippumatonta elämäänsä. Kamera poimii lammen rannalla heinikossa käyskentelevän Lahoren varakonsulin (Michael Lonsdale), kiertää hitaasti huvilaa metsässä, viipyilee kiivortaisa ja julkisivussa. Ja julkisivuun se pysähtyykin, sillä Duras ei uskalla astua sisään huvilaan. Sisällä kuvataan muun muassa Versailles'ssa, mikä sekini sopii hyvin: elokuvan keskushenkilö, suurlähettilään rouva Anne-Marie Stretter (Delphine Seyrig) on Kalkuttan valkoisen siirtomaaseurapiirin keskellä yhtä paheellinen ja mielikuvitusta kiihottava kuin Marie Antoinette aikanaan omassa hovissaan.

Duras pelkää mennä sisälle, eikä syytä tarvitse etsiä kaukaa historiasta. Rikas ja maineikas juutalainen pankkiirisuku oli saksalaismiehityksen aikaan saanut väistyä natsien tieltä: Rothschildien palatsia asutti itse Hermann Göring. Natsimiehitäjät pois karkottaneet amerikkalaiset eivät kohdelleet huvilaa juurikaan helläkätisemmin, ja toisen maailmansodan jälkeen se jäi asumattomaksi. Duras ei tietenkään valinnut kuvauspaikkaansa sattumalta. Yksi Intia-syklin kantavista teemoista on kolonialismin kuolemaa ja hulluutta kylvävä rappio, josta kasvaa irvokas näytelmä. Maailmanloppua henkivään elokuvaan on haluttu jo yhdestä apokalyptisistä läpipusertunut rakennus sen sijaan, että palatsi olisi oikeasti loistelas. Duras sanookin, että olisi ennemmin luopunut koko elokuvasta kuin juuri tästä kuvauspaikasta⁶. Mahtava palatsi on jo itsessään kuin muistomerkki menneelle maailmalle, joka mahdollisti kolonialismin.

Huvila alkaa kuitenkin piinata Durasia yhtä paljon kuin hänen henkilöihahmonsansa Anne-Marie Stretter, joka tuntuu vaativan aina vain uusia teoksia eikä tyydytymistään. On tehtävä vielä yksi elokuva. Kirjailija-ohjaaja astuu vihdoon huvilaan, muttei yksin. Kuvaaja Bruno Nuytten tulee mukaan kameransa kanssa, Duras soittaa kannettavasta nauhurista *India Songin* ääninauhaa ja kaksikko kiertää taskulampun valossa rakennuksen läpikotaisin kellarista ullakolle. Kirjailijan kalmainen ja kuumainen mielikuvitusmaailma sekoittuu toisen maailmansodan kauhuihin, eikä koko hanke ole kaukana haudanryöstöstä, kuten elämäkerturi Laure Adler kuvaa:

”Vaellellessaan he kompastuvat luukkuun, jota Marguerite ei koskaan halua avata vakuuttuneena siitä, että saksalaiset edelleen kiduttavat kellarissa juutalaisia. Hän kuulee huu-

toja. [...] Hän pyytää Nuyttenia kuvaamaan ääneti siinä hullussa toivossa, etteivät he herätä ikinestään Anne-Marie Stretterä, joka lepää siellä.”⁷

Tuloksena on eriskummallinen elokuva, *Son nom de Venise dans Calcutta désert*, jossa todella on sama ääninauha kuin *India Songissa* – paria viimeistä minuuttia lukuun ottamatta. Kuviissa ei vain tällä kertaa näy ristin sielua, vaan kamera kiertää hylätyn rakennuksen saleissa ja majesteettillisissa portaikoissa samalla kun ääninauhalla suurlähetystön tanssiaishumu herää uudelleen henkiin. Aution huvilan aavemaisuus on käsinkosketeltavaa. Duras tavoittaa paitsi romaaneissaan myös elokuvissaan kauhun, joka hänen tuotantoonsa vaikuttaneen Maurice Blanchot'n mukaan on lopulta kirjallisuuden ainoa varsinainen aihe. Tämä kauhu on prosessi, jossa ”se, mikä lakkaa olemasta, jatkaa olemistaan; se, mikä unohdetaan, tekee yhä tiliä muistolle; se, mikä kuolee, kohtaa vain kuolemisen mahdottomuuden; se, mikä haluaa kurottua tuonpuoleiseen, jää yhä tälle puolen”.⁸ Kuvaus sopii hätkähdyttävän tarkasti Intia-syklin teoksiin, joista useimpia kansoittavat aineettomat, eksyneet äänet ja kuin omassa unimaailmassaan hajamielisesti liukuvat henkilöihahmot.

Huviretki hirttopaikalle

Juhannus 2010. Matkaan kahden ystäväni kanssa helteisestä Pariisista naapurikuntaan Boulogne-Billancourtiin, Edmond de Rothschildin puiston viileään siimekseen. Kaupunkilomaani leimaa sentimentaalinen ja hieman korni menneen metsästyks: olen vienyt päiväkkaroita Durasin haudalle, etsinyt Ranskan elokuva-arkiston kevään 1968 aikaista sisäänkäyntiä ja nyt vakaa aikeeni on löytää *India Song* -huvila. Syömme piknik-eväitä saman lammen rannalla, joka näkyy elokuvassa. Toinen ystävästäni kysyy, onko etsimämme huvila mahdollisesti tuo, joka on selkämme takana. Käännyin ja hätkähdän. Vaikka en ole elämäni tähän omistanut, kuten Alain-Fournierin Meaulnes, olin silti varautunut tuntien epätoivoiseen etsintään. Romanttisen *questini* määränpää löytyy lopulta lapsellisen helposti, kuin olisi nököttänyt siinä kaikki nämä vuosikymmenet vain meitä odottamassa.

Huvilaa ei tosiaan ole purettu muttei liioin kunnostettukaan sitten 1970-luvun. Jo kaukaa voi todeta sen olevan huonossa kunnossa: ikkunat ja ovet on muurattu umpeen, katto on sortumispisteessä ja koko rakennus täynnä graffiteja – kuten Pariisin metron tunnelit ja haamuasemat, jotka poistettiin käytöstä syksyllä 1939, kun toinen maailmansota aiheutti liikekannallepanon. Pyrimme lähemmäs, mutta kovin liki emme pääse: matkan pysäyttää vihreä aita ja sen takana vielä toinen. Niin innoissani kuin olenkin, käyttäydyn ärsyttävän lainkuuliaisesti enkä edes yritä kiivetä aitojen yli. Päivä on liian kirkas ja puistossa liikaa ihmisiä.

Muut ihmiset, tosiaan. On hieman kiusallista heilua kameran⁹ kanssa ja hihkua löytämisen riemua, kun pariisilaiset ja boulognebillancourttilaiset ympärillä ottavat

tyynesti aurinkoa, syövät eväitään, pelaavat jalkapalloa ja lapset leikkivät vesisotaa. Normaalin kesäelämän ja kuolemaa sekä maailmanloppua huokuvan raunion välille syntyy makaaberi ristivalotus. Aivan kuin huvila olisi ilmestynyt puiston reunaan pahaenteisenä jostain toisesta todellisuudesta. Varmemmaksi vakuudeksi aidan juurella kasvaa vielä nokkosia, joissa poltan jalkani, kun yritän saada kaipaamastani kohteesta kuvaa niin läheltä kuin mahdollista. Jos rauniot ovat itseensä käpertyneitä siilejä, tämän yksilön suojamuuri on erityisen ärhäkkä.

Myöhemmin selvitän, että tässä todellisuudessa huvilan omistaa eräs rikas saudi ja että sen kunnostaminen vaatisi 20 miljoonaa euroa. Pariisilainen ystäväni ihmettelee, miten asuntopulan aikana voidaan edes pitää tällaisia lukaaleja asumattomina. Mutta Hans Holländerin mukaan juuri raunioiden monimielisyys tekee niistä alkuperäisiä, kokonaisia rakennuksia kiehtovampia; ne eivät siis ole vain menettäneet entistä muotoaan ja loistoaan vaan ovat myös saaneet olemukseensa jotain olennaisesti muuta¹⁰. Paikallislehdessä surraan huvilan ”alennustilaa”, mutta eikö jotain menisi pikemminkin korvaamattomasti rikki, jos se kunnostettaisiin jälleen eliitin asumiskäyttöön tai ravintolaksi tai kauneushoito-

laksi? En osaa edes kuvitella, miten natsien haamujen tai itsetuhoisen Anne-Marie Stretterin seuraksi voisi tuoda elämää ja maksavia asiakkaita?

Ei, graffitimaalarit sopivat paremmin jatkumoon. Tietämättään nuo jalot villit vain jatkavat 70 vuotta sitten aloitettua tuhoa, jossa Duraskin apokalypsiä maanaavine elokuvallisine tihutöineen on vain yksi osanen. Ja vaikka huvila remontoitaisiinkin, sitä ei silti voi palauttaa ennalleen. Raunioiden kohdalla ei voi tehdä samaa silmäkääntötemppeä, jonka Dziga Vertovin Kino-Glaz toteutti 1920-luvulla: kuvaa taaksepäin ke-laamalla lehmä palautetaan teurastamon verisestä lihakasasta laiturille käyskentelemään. Raunio ei pääse menneisyydestään ja raunioisuudestaan eroon, vaikka sen restauroimiseen käytettäisiin ne 20 miljoonaa euroa tai enemmänkin. Sitä ei voi pyyhkiä pois, se olisi keino-tekoista ja valheellista. Saman tien voisi rakentaa vaikka pienoismallin tai rekonstruktion. Nykyään myös historialla on sen verran itseisarvoa, että rakennuksen purkamisen ja maan hyötykäyttö ei – onneksi – tule kyseeseen.

Raunioiden poetiikka: ei-enää-mikään

Rauniot ovat siis hyödyttöä välitilaa, eräänlainen eiminkään alalaji. Ne ovat ei-enää-mitään, mutta kuitenkin enemmän kuin osiensa summa tai historia. Niillä ei ole muuta virkaa kuin olla oman aikansa rappion ja kuoleman monumentteja. Ne ovat läheistä sukua negatiiviselle poetiikalle: jos kirjallisuus sisältää oikeuden kuolemaan, on rakennustaiteellamme oikeus raunioihin. Alain Resnais’n mykät kuvat ruohottuneesta, autiosta Auschwitzista tavoittavat holokaustin kauhut tehokkaammin kuin yksikään makaaberein detaljein mässäilevä epookkidraama. Siinä missä romantiikan ajan raunioikulti ehkä olikin haltioitunutta eskapismia, kasvaa uudemmista raunioista Theodor Adornon mukaan varsinainen *memento*, jossa soi ”sielukas, sittemmin mykistynyt valitus”¹¹.

Raunioiden poetiikka kumpuaa samasta ”haudan tyhjyydestä”, josta Blanchot puhuu perustellessaan manifestomaansa kirjallisuuden oikeutta kuolemaan:

”Jos halutaan palauttaa kirjallisuus liikkeeseen, joka tekee kaiken epäselvän ymmärrettäväksi, nähdään: kirjallisuus, kuten yleiskielikin, *alkaa lopun* kautta, mikä yksin mahdollistaa ymmärtämisen. [...] Kun puhumme, lepäämme haudassa, ja tämä haudan tyhjyys on se, josta kielen totuus syntyy, mutta samaan aikaan tyhjyys on todellisuutta ja kuolema tulee konkreettiseksi. [...] Tämän vuoksi voidaan sanoa, että kiellon kautta on myös olemassaoloa: kuolema on ihmisen mahdollisuus, hänen tilaisuutensa, sen kautta meillä on saavutetun maailman tulevaisuus; kuolema on ihmisten suurin toivo, heidän ainoa toivonsa olla ihmisiä.”¹²

Paradoksaalisesti juuri kuoleman häivähdys tekee taiteesta elävää. Se myös kohottaa alun perin asumis-



Valokuva: Tytti Rantanen

käyttöön luodun rakennuksen taideteokseksi, ikään kuin raunio olisi jo itsessään teksti tai kuva. Rothschildin suvun autio huvila ei ole Pariisin ykkösnähtävyys. Sitä ei ole siivottu paraatikuntoon. En näe muita Duras- tai raunioturisteja nenä kiinni aidassa. Siitä on tullut muistomerkki vahingossa: sukupolvi toisensa jälkeen on lisännyt siihen oman tuhon kerroksensa. Se puhuttelee eri tavalla kuin vaikkapa Troijan rauniot, joiden oletetuille porteille on nikkaroitu 1970-luvulla

valtaisa puuhevonen historiallista vaikutelmaa tehostamaan.

Asetun valokuvaan, jälkeensä poseeraukseni näyttää varsin kiusaantuneelta. En ikinä tiedä, miten olla valokuvissa kelmeiden muistomerkkien kuten hautojen tai raunioiden vieressä. Minä ja Marcel Proustin hauta. Minä ja Kalkutan Ranskan suurlähetystö. Puistossa ei ole koiria ja spitaalisia, ei hullua kerjäläisnaista. Vain aurinonottajia.

Viitteet

- 1 Alain-Fournier 2003, 223–224.
- 2 Holländer 1989, 90.
- 3 Ks. esim. Holländer 1989, 88. Schlegelin siilimetaforaasta varhaisromantiikan ajan keskeisten taideteemojen tiivistymänä puhuu myös Lukkarinen (2008, 17).
- 4 Myös Julia Kristeva (1987, 235) varoittaa antamasta Durasin teoksia – etenkin romaaneja – hauraille lukijoille, sillä niiden ”tuskan tauti” imee mukaansa eikä tarjoa edes mitään *katharsista*.
- 5 Tulee jäädä pois pääteese-
maa edeltävällä asemalla,

- joka on Boulogne – Jean Jaurès.
- 6 Duras & Porte 1987, 77.
 - 7 Adler 1998, 452–453, suom. TR.
 - 8 Blanchot 1972, 322, suom. TR.
 - 9 Tasokkaita kuvia myös huvilan sisältä löytää osoitteesta <http://derelicta.pagesperso-orange.fr/rothschild.htm>. Lisäksi sivuilla on kiehtovia kuvasarjoja muista autoista kartanoista sekä tehdasympäristöistä.
 - 10 Holländer 1989, 92.
 - 11 Adorno 2006, 142.
 - 12 Blanchot 1972, 324, suom. TR. Kursivointi alkuperäisen.

Kirjallisuus

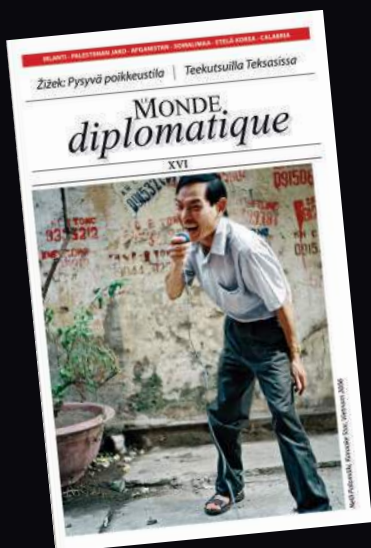
- Adler, Laure, *Marguerite Duras*. Gallimard, Paris 1998.
- Adorno, Theodor W., *Esteettinen teoria* (Ästhetische Theorie, 1970). Toim. Gretel Adorno ja Rolf Tiedemann. Suom. Arto Kuorikoski. Vastapaino, Tampere 2006.
- Alain-Fournier, *Ensirakkaus* (Le Grand Meaulnes, 1913). Suom. Marja Haapio. Basam Books, Helsinki 2003.
- Blanchot, Maurice, *La littérature et le droit à la mort*. Teoksessa *La Part du Feu* (1949). Gallimard, Paris 1972, 293–331.
- Duras, Marguerite & Porte, Michelle, *Les lieux de*
- Marguerite Duras* (1977). Minuit, Paris 1987.
- Holländer, Hans, *Fragmente anlässlich des Schlegelschen Igels*. Fragments on the Occasion of the Schlegelian Hedgehog. *Daidalos*. Vol. 31, 1989, 88–101.
- Kristeva, Julia, *La Maladie de la Douleur*: Duras. Teoksessa *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Gallimard, Paris 1987, 227–265.
- Lukkarinen, Ville, Werner Holmberg ja fragmentin taide. Teoksessa *Hommage à Lauri Anttila*. Toim. Hanna Johansson. Kuvataideakatemia, Helsinki 2008, 13–39.



Valokuva: Heini Hietikko

NYT ON AIKA TILATA VUODEKSI 2011!

LE MONDE
diplomatique



Kun teet tilauksen nyt saat vuoden 2011
Diplot hintaan **30e koko vuosi.**

Saat tilaajalahjana kaksi Into pamflettia!
Valitse näistä viidestä omasi:

Fleischer Rasmus: **Postdigitaalinen manifesti**

Koivulaakso, Kontula, Peltokoski, Saukkonen & Toivanen: **Radikaaleinta on arki**

Kagarlitsky Boris: **Neukkulaan ja takaisin**

Serge Latouche: **Jäähvyäiset kasvulle**

Kimmo Jylhämä ja Hanna Nikkanen: **Politiikkaa, idiotti - Žižek**

Tilaukset: myynti@mondediplo.fi. Viestikenttään: **Niin&Näin**. Kirjoita meiliin mitkä kaksi kirjaa haluat tilaajalahjaksi.

"täällä kaikki on vähän niin ja näin"¹

"ei-hän se vielä mitään ja kovasti on huvittavaa ja on odotettava lisää tuoksia ja niin ja näin ja toisiapäin ja miten mielenkiintoista"²

Kulttuurilehtien
laatupalkinto
2010

"aurinko oli Ranen mielestä sentään

hiukan liian soikea ja säteittenkin laita

vähän niin ja näin"³

niin & näin toivottaa hyvää joulua
& tulevaa vuotta 2011

niin & näin – pukinsorkkainen lehti, poronpurema kirjasarja,
tähtikirkkaat tarvikkeet & tonttuvoimaista tapahtumatointia

"suoraan sanottuna, ajan mitalla punnittuna, vähän niin ja näin"⁴
kestotilaus 39 € – kirjat edulliseen tilajahintaan

Opetus- ja kulttuuriministeriön myöntämä laatuelpäätös 2010 kuului vuosikerran haastuksiin, joita ovat ennen muuta vakio- ja satunnaislukijoiden kehitys ja murina, avustajien ehtiväisyys ja viisaus sekä visualistien pitelämättömyys. Numerosta 1/07 alkaen tässä lehdessä on ilmestynyt 36 eri valokuvaajan, maalarin, graafikon tai piirtäjän teoksia. *niin & näin* kiittää taiteilijoita: Kukka Paavilainen, Sami Kero, Hannaleena Heiska, Outi-Ilmuus Parviainen, Anna Byckling, Pessi Parviainen, Samppa Törmälehto, Elisa Vesterinen, Krista Muurinen, Kimmo Kumela, Pasi Mätkä, Marja Patrikainen, Timo Klemola, Tuula Närhinen, Tiitus Petäjäniemi, Petra Tiisala, Elina Katara, Anna Rerulainen, Oskari Oinonen, Josefina Nelimarkka, Rauha Mäkilä, Jari Kääriäinen, Petra Koivisto, Antti Uusitupa, Eeva-Riitta Eerola, Jari Autioniemi, Ville Huhtanen, Kaisa Känä, Anne Rossi, Tuomas Hallivu, Sanna Laurinoli, Janne Laine, Ari Pelkonen, Ari Kakkinen, Touko Hujanen ja Päivi Takala. Kiitokset myös heitä edeltäneille artisteille ynnä *niin & näin* -kirjojen kansia ja ulkoasua loihittaneille taitajille: Jenna Kunnas, Pauliina Leikas, Tuomo Tuovinen ja Ville Tietäväinen. Kiitos luototaitajille: Mirkka Hietanen (*niin & näin*) ja Susanna Laurola (*niin & näin* -kirjat).

Viitteet & kirjallisuus

- 1 Marja-Liisa Vartio, *Se on sitten kevät* (1957). Otava, Helsinki 1978, 18.
- 2 Eila Pennanen, *Mongolit*. WSOY, Helsinki 1967, 18.
- 3 Lauri Viita, *Moveeni*. WSOY, Helsinki 1956, 53.
- 4 Joel Lehtonen, *Henkien taistelu. Kertomus tunnetuista kansalaisistamme* (1933). Otava, Helsinki 1981, 249.

NIIN & NÄIN

tilaukset@netn.fi | www.netn.fi/kauppa | 040-721 48 91 | PL 730, 33101 TRE





TANELI KUKKONEN

Tyhjää täynnä

Olematon islamilaisessa ajattelussa

Negatiivinen teologia eli kieltämisen tie sai varhain keskeisen sijan islamilaisen oppineisuuden tavassa puhua Jumalasta. Mikä myönnetään Jumalasta, tulee kieltää maailmasta ja mitä maailmaa koskien myönnetäänkin, tulee kiistää, kun puheena on Jumala. Mitä muuta Jumalasta sitten voidaankin tietää, vähintään voidaan sanoa, ettei Hän ole yhtä kuin maailma ja ettei kahdella ole mitään yhteistä: ”mikään ei ole Hänen kaltaisensa”, kuten *Koraani* toteaa ykskantaan (S. 42:11).

Teologisen pohdinnan perusliike islamissa on näin etäännyttävä (ar. *tanzih*). ”Sinun Herrasi, kunnian Herra, on sen yläpuolella, mitä he puhuvat” (S. 37:180): maailman ja Jumalan välinen välimatka tulee asettaa mahdollisimman suureksi jottei suistuttaisi majesteettirikokseen, siihen, että verrataan jotain Jumalaan (*tamthil*) tai asetetaan jotain Hänen rinnalleen (*tashbih*). Välimatka kasvaa äärettömäksi kun korostetaan, ettei erossa Jumalan ja maailman välillä ole kyse aste-erosta, ei siitä, että Jumala on olemassa jotenkin voimaperäisemmin kuin me tai siitä, että mitä tahansa me olemmekin, Jumala on sitä paljon enemmän. Kun sanotaan, että Jumala on suurin (*Allāh akbar*), tällä tarkoitetaan pikemminkin, että ainoastaan Hän on suuri: kaikista täydellisyyttä kuvastavista laatusanoista tulee sanoa, että ne soveltuvat todellisuudessa vain Jumalasta puhumiseen. Jumalan rinnalla kaikki muu surkastuu silkkään mitättömyyteen.

Väittämällä on useitakin mielenkiintoisia seuraamuksia¹. Käsillä olevan aiheen kannalta merkittävin jatkokkehittely mainitusta ajatusrakennelmasta on seuraava: vaikuttaa luontevalta ajatella, että mitä tahansa muuta Jumala onkin, Hän eittämättä on, siis on olemassa. Se muoto, jossa platonistinen ajattelu saavutti arabiajattelijat, ei pitänyt sisällään esimerkiksi dionyysiselle perinteelle ominaista apofaattisen teologian ajattelutottumusta, jonka mukaan ylin periaate tai Hyvän muoto olisi jollain tavoin olemisen tuolla puolen, *epekeina tēs ousias*. Jumala päinvastoin on itse oleminen, *ipsūm esse*, kuten Tuomas Akvinolainen asian muotoili Plotinoksen *Enneadien* arabiankielisen käännöksen eli niin kutsutun *Aristoteleen teologian* pohjalta.²

Tästä tulisi seurata, ettei maailma sanan varsinaisessa mielessä ole olemassa tai ettei mitään luotuun todellisuuteen kuuluvaa oliota tulisi kunnioittaa ’olevan’ arvonimellä. Kaikki luotu todellisuus on lopulta ei-mitään, tyhjää täynnä. Ajatus viehätti niin muslimiteologeja kuin -mystikkojakin. Siihen kuitenkin sisältyy eräitä perustavia ongelmia, joiden luonnetta koetan valottaa tässä artikkelissa. Lähdän luomisteologian kysymyksenasette-

luista ja siirryn tästä olemattomuuden ongelman kokemuksellisiin ulottuvuuksiin.

Ex nihilo

Koraani puhuu Jumalan luomistyöstä vuolain sanakääntein. Muhammadin vastaanottaman ilmoituksen perusteella luomakunta todistaa lukemattomin tavoin Jumalan kaikkivaltiudesta ja viisaudesta: taivaat ja maat ovat vakiintuneen puheenparren mukaan täynnään merkkejä (*āyāt*) siitä miten Jumala on Antelias, Armollinen, Oikeudenmukainen ynnä muuta. Korkeimmasta matalimpaan, taivaankansista aina vähäisimpään tuhatjalkaiseen asti kaikki luotu tekee yhtäpitävästi tiettäväksi, kuinka Jumala on yhtä aikaa Majesteettinen ja Kaunis (*jalāl wa jamīl*), yhtä aikaa kaiken ymmärryksen yläpuolella ja samanaikaisesti kuitenkin oman rajoittuneen ymmärryksen valossa täydellisen oikeudenmukainen ja hyvä.

Tästä luomisteologisesta viritteestä huolimatta *Koraani* ei yksilöi maailman kokonaisuutena (*‘ālam*, vrt. kreikan *kosmos*) luomisen tapaa tai ajankohtaa sen enempää kuin *Toora* tai *Raamattu*. Jumala kenties loi taivaat ja maan (*samawāt wa al-‘ard*) kuudessa päivässä. Silti se, koska ja miten tämä tarkkaan ottaen tapahtui, jää hämärän peittoon. Juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin pyhiä kirjoituksia ei ollut alkuaan tarkoitettu teologisiksi oppaiksi vaan niiden tyyli on kokonaan toinen. Jumalan luomistöistä esiin nostetut esimerkit on tarkoitettu puhumaan kaitselmuksesta yksilötasolla ja yksittäistapausten kautta eikä kuvastamaan Jumalan ja maailman suhdetta yleensä muuten kuin ehkä analogioiden tasolla.

Kuten Barry Kogan muotoilee muslimifilosofi ja -teologi Ibn Rushdin (lat. Averroës, 1126–1198) näemyksen asiasta, luominen on *Koraanin* opetuksen valossa kollektiivinen, ei kertakaikkinen termi, ja sen sovellukset loputtoman moninaiset pikemminkin kuin yhteen paradigmaattiseen tapahtumaan tiivistyivät.³ Muhammadin julistus itse asiassa tarjoaa yksijumalaisista uskontoperinteistä parhaat edellytykset jatkuvasta luomisesta (*creatio*

”Kysymys olemattoman olemuksesta periytyi muslimeille pikemminkin myöhäisantiikin kristillisestä ja juutalaisesta teologisesta keskustelusta kuin klassisen kreikkalaisen filosofian sivuilta.”

continua) puhumiseen eli Jumalan luomistyön jatkumisesta ajasta aikaan.

Se, etteivät *Koraani* ja *Profeetan perimätietojen kokoelmat* puhu maailman luomisesta millään kovin eritellyllä tai täsmällisellä kielellä, ei estänyt kosmologisen spekulatiion esiinmurtautumista siellä, missä islamilainen ajattelu joutui kosketuksiin Lähi-idän hellenistisen ja persialaisen valtakulttuurin kanssa. Varhaisimmat islamilaiset kysymyksenasettelut koskivat sitä, missä mielessä Jumalan voidaan sanoa luoneen maailman siitä, mikä ei ole olemassa (*lays*) tai siitä, mikä ei ole mitään (*min lâ shay* tai *lâ min shay*). Tarkastelun polttopisteeseen nousi toisin sanoen olemattomuuden (*adam*) ongelma. On merkille pantavaa, miten kauan se askarrutti muslimi-ajattelijoita ja miten sitkaiksi olemattomuutta koskevat kysymyksenasettelut osoittautuivat.

Olemattomuuden ongelman pohtimisella oli jo antiikissa pitkät perinteet. Platonin dialogit ja erityisesti *Sofisti* siivittivät keskustelua Akatemiassa ja myöhemmässä platonistisessa perinteessä vuosisatojen ajan.⁴ Vaikuttaa kuitenkin siltä, että kysymys olemattoman olemuksesta periytyi muslimeille pikemminkin myöhäisantiikin kristillisestä ja juutalaisesta teologisesta keskustelusta kuin klassisen kreikkalaisen filosofian sivuilta. Myöhäisantiikin keskustelujen yhtenä keskeisenä tuloksena oli näet ilmaisujen ’tyhjästä’ tai ’ei-mistään’ (kr. *ek mê ontos* tai *ouk eks ontos*, lat. *ex nihilo*) vakiintuminen kuvaukseksi siitä, miten Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa kuvattu luomistöiden sarja on ymmärrettävä.

Kehitystä voidaan pitää monessakin mielessä erikoislaatuisena. Lopputulos ei ensinnäkään ollut millään muotoa itsestään selvä. Esimerkiksi Jeesuksen aikalaisen, Filon Aleksandrialaisen, vaikutusvaltaiseksi osoittautunut tulkinta luomisen kuudesta päivästä jättää auki kysymyksen, tapahtuiko luominen tyhjästä vai sittenkin jostain ennalta olevasta, epämääräisestä aineksestä.⁵ Jälkimmäisen vaihtoehdon taustalla kummittelee Platonin *khôra*, salaperäinen vastaanottava ja muotoa vailla oleva periaate, joka *Timaios*-dialogissa oletetaan kolmanneksi aistimellisen maailman syntyä selittäväksi periaatteeksi Demiurgin ja ikuisen Mallin lisäksi (*Timaios* 48e-53c).

Varhaisten kristillisten kirjoittajien parissa esiintyi samaten halua omaksua jokin tämän kaltainen selitys sille, mistä oli kysymys niissä syvyyksissä ja vesissä, joiden yllä Jumalan henki liikkui aikojen alussa (1. Moos. 1:2). *Horror vacui* saa tässä sikäli erikoisen muodon, että se edellyttää olevan (Jumala) ja olemattoman (maailma ennen luomista) välille jonkin kolmannen, *tertium quidin*, joka ei ole kumpaakaan. *Khôran* ajatus, joka itsessään jo rikkoo ajattelun kategoriat, on siksi viehättänyt myös eräitä nykyajattelijoita.⁶

Kirkkoisien valtaenemmistön kannaksi tuli kuitenkin, että Jumalan työt erottaa ihmisten töistä se, että Hän kykenee luomaan siitä mikä ei ole, siis olemattomasta, kun taas kaikki luomakunnan sisällä tapahtuva luominen nojaa johonkin jo aikaisemmin olemassa olevaan.⁷ Jo eräs varhaisimmista teologisävytteisistä kristillisistä kirjoituksista, niin kutsuttu *Hermaan paimenkirje*, tulkitsee ensimmäistä uskonkohtaa siten, että usko yhteen kaikkivaltiaaseen Luojaan edellyttää sen tunnustamista, että Jumala loi kaiken siitä, mikä ei ole tai millä ei ole olemassaoloa (*ek tou mê ontos*). Edelleen Jumala sisällyttää itseensä kaiken, kun taas Hänen olemisensa – *yksin* Hänen olemisensa – ei sisälly mihinkään (*panta khôrôn, monos de akhôrêtos ôn*).⁸ Väite tulee lukea vastauksensa platonisteille, jotka olivat puhuneet *khôrasta* sinä tilana, johon luodut sisällytetään ja jonka olemassaoloa Demiurgin luomistyöt edellyttävät. *Hermaan paimen* antaa ymmärtää, ettei tällaista Jumalasta erillistä tilaa ole, vaan kaikki saa alkunsa Jumalasta, mahdollisesti jopa itsessään Jumalassa.

Alkujaan platonistinen tapa käsitellä sitä, mikä tulkinta olisi annettava muotoiluille *ex nihilo* tai *ek mê ontos/ouk eks ontos*, sai myöhäisimmässä antiikissa aristoteelisen väritteen. Siellä, missä luonnonfilosofian oppikirjana käytettiin Calcidiuksen käännöstä *Timaioksesta*, omistettiin paljon aikaa *khôran* latinalaisen vastineen *silvan* olemuksen pohtimiseen. Hellenistisen kulttuurin valta-alueilla, Itä-Rooman keisarikunnassa, puolestaan se ei-mikään joka kohtasi teologit ja filosofit ja josta Jumalan tai jumalten ajateltiin luovan maailman, sai pikemminkin aristoteelisen aineen (*hylê*) väritteen. Tästä

päästään *ex nihilo* -perinteen toiseen juonteeseen eli tapaan, jolla aine ja muoto kietoutuvat yhteen keskiajan teoreetikkojen yrityksissä saada kiinni tavoittamattoman olemattoman ajatuksesta.

Aine ja muoto

Arabifilosofoille ajatus aineesta ja muodosta tyhjästä luomisen jäsentäjänä välittyi ennen muuta aleksandrialaisen kieliopin opettajan Johannes Filoponoksen (k. 574) tuotannosta. Kristillisen herätyksen kokenut Filoponos oli esittänyt Aristoteleen vastaisessa polemiikissaan, että Jumalan täytyy vaikuttaa maailmassa jotain muuta kuin luonnollisia teitä, muussa tapauksessahan Jumala ei eroa luonnosta eikä Hänen voida katsoa olevan luonnon yläpuolella. Tämän erottelun mukaisesti vain Jumala kykenee tekemään ei-olevaisesta olevaa, kun taas luonnon osana on muovata yhdestä olevasta toisenlaisen.⁹

Vastaavasti ensimmäinen ”arabien filosofi”, Abū Yūsuf Ya‘qūb Ibn Ishāq al-Kindī (k. 870) toteaa, että luotuisuus autenttisen alkamisen merkityksessä (*ibdāʿ*) eroaa syntymisestä (*kawn* = kr. *genesis*) siinä, että jälkimmäinen edellyttää aina jonkin substraatin (*mawdūʿ* = kr. *hypo-keimenon*) eli aiemmin olemassa olevan aineksen, joka muuntuu tietyn muodon omaksumalla joksikin määrättyksi olioksi. Alulle saattamisessa tätä vastoin on kysymys siitä, että se mikä ei ole, tulee olevaksi (*taʿyīs al-aysāt min lays*). Sama painotus näkyy Ishāq Isrāʾīlīn, 900-luvun alkupuolella vaikuttaneen juutalaisen filosofin tuotannossa.¹⁰

Ishāq lisää Kindīn sanomaan mielenkiintoisen tarkennuksen. Hän tähdentää, ettei olematonta sanan absoluuttisessa merkityksessä (*al-lays*) pidä sekoittaa olematomaan sikäli, kuin jälkimmäisessä on kyseessä pelkkä olemisen puute (*adam*). Erottelulla haetaan vastinetta kreikan sanalle *sterēsis* (lat. *privatio*): kohtaammekin saman termin *ʿadam* arabialaisessa käännöksessä Aristoteleen *Fysiikasta* (1.7-9). Ishāqille olemisen puute voi esiintyä ainoastaan siellä, missä on ennestään ollut olevaa (*wujūd*). Voimme käsittää jonkin olemismuodon puuttuvaksi vain, jos olemme tavanneet sen tai jonkin sen kaltaisen olevaisten joukossa.

Tästä näyttäisi kuitenkin seuraavan, ettei ajattelumme pysty pureutumaan tyhjästä luomiseen. Järjen valossa käsittämätöntä on ensinnäkin se, että olevaista edeltäisi jokin ei-mikään. Mikä tämä ei-mikään voisi olla? Jo Aristoteleen tutkielma *Syntymisestä ja häviämisestä* oli antanut ymmärtää, ettei mikään maanpäällinen olio todellisuudessa voi saada olemassaoloa muutoin kuin aineen ja muodon yhdistelmänä. Tämän perusteella ajatus jostain ensimmäisestä aineesta, joka saavutettaisiin kaikki määrättyneet ja määrittyneet olemassaolon tavat riisumalla, osoittautuu pelkäksi tyhjäksi ja perin juurin mahdottomaksi ajatusleikiksi.¹¹

Yhtä lailla mahdottomaksi osoittautuu yritys koettaa hahmottaa olematonta, joka ei edustaisi jonkin tietyn olemismuodon puutetta. Voimme todeta, ettei jokin ole hevonen tai ihminen, ruskea tai valkoinen, muttemme

pysty edes kuvittelemaan olematonta olemattomana. Se kertakaikkinen ei-mikään tai olematon, josta Jumalan piti maailma luoda, jää näin meille kokonaan käsittämättömäksi – ellei sitten oleteta, että maailma jossain mielessä oli jo ennen kuin maailmaa oli. Ellei ainetta olettukaan ennen maailman luomista, olisivatko kuitenkin olemisen muodolliset periaatteet saaneet muotonsa ikuisuudessa? Voisiko muodoilla olla jokin olemassaolon tapa – jos ei eksistenssiä niin sitten ainakin subsistenssi – ennen kuin ne tulivat näkyväksi tämän maailman käsin kosketeltavissa olioissa?

Ei ihme, että keskiaikaisia ajattelijoita houkutti alkujaan keskiplatonismissa esille noussut ajatus, jonka mukaan kaikella olevalla on jonkinlainen pre-eksistenssi Jumalan mielessä, mistä se vain ikään kuin nostetaan konkreettiseen olemassaoloon luomistyössä. Tällä vältetään ensiksikin se lähes mielivaltainen ajatus, jonka mukaan maailmassa esiintyvät olemismuodot ilmestyisivät luomisessa jotenkin tyhjästä. Toiseksi: kertakaikkisen olemattomuuden kauhistavuus väistyy kun oletetaan, että kaikki oleva on piillyt Jumalan tietämyksessä jo ennen kuin se paljastetaan luomistyössä myös luoduille itselleen.

Erilaiset muunnelmat ajatuksesta, että maalliset olemismuodot ovat ideoita Jumalan mielessä ennen kuin ne tulevat olevaksi aineessa, ovat leimaa-antavia platonistiselle perinnölle yhtä hyvin myöhäisantiikissa kuin keskiajallakin.¹² Arabialaiset ajattelijat kohtasivat ajatustottumuksen muun muassa laajassa oppihistoriallisessa tutkielmassa, joka kulki Aleksandrian filosofikoulun johtajan Ammonioksen nimissä. Pseudo-Ammonioksen tutkielma, jossa esitellään laveasti ja tyyppitellen eri antiikin filosofien mielipiteitä, alkaa sen kysymyksen käsitteilyllä, muodostavatko muodot toisen pre-eksistentin periaatteen Jumalan rinnalla. Pseudo-Ammonios laittoi Thaleen nimiin seuraavan väitteen: se, että Jumala luo siitä, mikä ei ole mitään (*min lā shay*), ei merkitse, että muodot ovat Luojaan nähden yhtä olemattomia kuin ainekin. Pseudo-Ammonioksen mukaan Plutarkhos edusti vastakkaista mielipidettä väittäessään, että jokainen olemismuoto johon oleva maailmassa on puettu, oli olemassa Jumalan mielessä jo ennalta.

Ksenofanes edustaa Pseudo-Ammonioksen tutkielmassa eräänlaista keskitietä. Hänen suuhunsa sovitetaan mielipide, ettei ole meidän asiamme sen kummemmin myöntää kuin kiistääkään pre-eksistenttien ideoiden olemassaolon mahdollisuutta. Mikäli pre-eksistentit ideat ovat olemassa, ne kuuluvat jumalalliseen eivätkä maalliseen todellisuuteen, jollain sanomattomalla tavalla Jumalaan itsensä. Myös tässä tapauksessa voidaan pitäytyä islamilaisessa uskonlausumassa, jonka mukaan Jumala on eikä Hänen kanssaan, Hänen rinnallaan, ole mitään (*maʿa-hū lā shay*); huomattakoon, että arabiankielinen ilmaisu voidaan ymmärtää myös siten, että Hän on ja että Hänen rinnallaan on ei-mitään.¹³

Näiden oppihistoriallisten lähtökohtien valossa ei ole ihme, että arabialaisessa filosofisessa perinteessä (*falsafa*) enemmistön mielipiteeksi muodostui se, että koska ei-



mikään pakenee kaikkea ymmärrystä, moista olematonta ei lopulta olekaan. Ei-oleva (*'adam*) erottautuu olevaisen suuresta ketjusta ainoastaan käsitteellisenä abstraktiona ja vain siellä, missä jonkin olemismuodon puute näyttäytyy meille hetkellisesti. Olematon piiryy näin ainoastaan olevaista vasten ja jää siitä riippuvaiseksi. Vastaavasti olematonkin on lopulta aina jotain (*ma'dûm huwa shay*). Vaikka näkisimme, ettei jokin ole jotain – kangas vielä vaate, tukki enää puu – jo se, että ylipäättään kykenemme näkemään tämän aukon olevaisen kirjossa, perustuu käsityksemme puuttuvasta muodosta ja havaintoomme olemassaolevasta aineksestä, jossa piilevästä puutteesta (so. määrättyjen olemismahdollisuuksien toteutumattomuudesta) on kysymys.

Puhdas ei-mikään on tämän perusteella tyhjä käsite, ellei peräti sula mahdollisuus, kuten muun muassa Ibn Rushd asian muotoilee aristoteelisen filosofian puolustuspuheenvuorossaan. Muodot yksin syntyvät ja häviävät maailmassa ja nekin tekevät näin ikuisesti, siten, että kaikki luonnolliset lajit ovat koko ajan edustettuna.¹⁴ Olemattomuus häviää tässä kokonaan olemisen täyteyteen. Al-Kindî ja Ishâq Isrâ'îli edustavatkin filosofien parissa vähemmistönäkökantaa kun he vetävät pitkälti samoista premisseistä sen vastakkaisen johtopäätöksen, että Jumalan ensimmäisen luomistyön täytyi koostua muodon ja aineen itsensä luomisesta.

Myös islamilaisen spekulatiivisen teologian eli *kalâmin* parissa kysymykseen tyhjästä luomisen edellytyksistä suhtauduttiin alusta lähtien vakavasti. Osaltaan tämä näkyy hienojakoisessa terminologisessa keskustelussa: varhainen muotoilu, jonka mukaan Jumala luo maailman *min lâ shay'* eli siitä, mikä ei ole mitään, vaihtui vähittäin muotoon *lâ min shay'*, ei mistään. Vaikka muutos saattaa näyttää mitättömältä – eikö kummassakin tapauksessa puhuta luomisesta *ex nihilo*? – se ei ole sitä. Harry Wolfson on osoittanut, että vaihdoksella on alkuaan aristoteelinen tausta.¹⁵

Kieltosanan *lâ* paikalla on merkitystä kun pyritään hahmottamaan, mikä se olematon on, josta luomisen on määrä tapahtua. *Lâ shay'* eli ei-oleva on aristoteelisisessa analyysissä niin kutsuttu määräämätön nimisana (kr. *onoma aoriston*), loogiselta muodoltaan samanlainen kuin vaikkapa ei-ihminen (*lâ insân*). Ei-ihminen määräämättömänä ilmaisuna voi viitata mihin tahansa, kunhan kyseessä ei ole ihminen.¹⁶ *Min lâ shay'* jättää vastaavasti avoimeksi mahdollisuuden, että Jumala luo jostain ennalta olevasta, kunhan tämä jokin ei ansaitse täysivaltaisen olevan arvonimeä. Ilmaisuihin *lâ min shay'* tätä vastoin ei jätä moiselle epämääräisyydelle sijaa, sillä siinä kieltosana *lâ* määrittää koko jälkimmäistä ilmaisua *min shay'* ("jostain" tai "mistään"). Kun siis sanotaan *min lâ shay'*, sanotaan "ei-mistään", ja näin tehtäessä kutsutaan päälle kaikki filosofienkin kohtaamat ongelmat. Kun taas sanotaan *lâ min shay'* erotetaan toisistaan ne kaksi pääkomponenttia, joista ilmaisu "ei mistään" koostuu, ja tämän pitäisi riittää turvaamaan Jumalan luomistyön suverenisuus.¹⁷

Katoamis piste

Kalâmin edellytykset käsitellä olematonta olivat muutenkin filosofiaa laajemmat, sillä sen todellisuuskäsitys oli olennaisesti toinen. *Kalâm*, aivan kuten aristoteelinen filosofia, tosin puhuu substansseista ja aksidensseista (*jawhar wa 'arad*) eli olioista ja niiden ominaisuuksista, ja antaa ymmärtää substanssien olevan olemisjärjestyksessä olennaisempia. Mutta *kalâmin* oliot ovat minimaalisen koon omaavia aineellisia kappaleita, atomeita, ja niiden ominaisuudet jotain aivan yhtä aineellista. Mikä tärkeämpää, *kalâmin* atomismi ulottui teologien aikakäsitykseen. Toisin kuin aristoteelinen maailma (jossa aika, aine ja kaikki muodostavat yhteismitallisen jatkumon) islamilaisen teologian kuvailema maailmankaikkeus jakautuu halki ajan ja avaruuden yksittäisiin yksiköihin, joiden olemassaoloa mitataan hetki hetkeltä.¹⁸

Mitä sitten mahtuu ajan hetkien (*waqt*) väliin? Kirjaimellisesti ei mitään. Ajan hetkien väliin ei mahdu mitään, sillä aika koostuu nimenomaan ja yksinomaan näistä toistensa perään koetuista hetkistä. Peräkkäisestä luonteestaan huolimatta hetket eivät toisaalta myöskään liity toisiinsa mitenkään elimellisesti tai luonnon sanelemalla tavalla, vaan niiden muodostama helminauha on tasan sen muotoinen ja mittainen miksi jumalallinen kaikkivaltius sen säätää. Tällä *kalâm*-teologit tahtovat viestiä, että maailma luodaan hetki hetkeltä uudestaan ja aina tyhjästä. Hetkellä tarkoitetaan maailmaa sellaisena miksi Jumala sen luo ja mistä se silmänräpäyksessä taas vaipuu kohti olemattomuutta.

Kalâmin maailmannäkemyksestä onkin tavattu kutsua okkasionismiksi sen tähden, että siinä todellisuus koostuu viime kädessä läpileikkauksen omaisista 'maailmoista' (*'alam*), olioiden ja niiden ominaisuuksien muodostamista asiantilojen kokoelmista, jotka ovat loogisesti toisistaan riippumattomia ja sellaisina toisiinsa liittymättömiä. Jollain tapaa oireellista on, että islamilaisessa teologiassa olioiden olemista kuvastava sana *kawn* on sama, kuin mitä filosofit käyttävät syntymiselle *genesiksen* merkityksessä. Luotujen olemus piilee siis niiden syntyneisytyksessä: kaikki, mikä on luotua, on sellaista, mille voidaan osoittaa alku (*muhdath*). Tälle vastakohtana Jumala on ikuinen tai ikiaikainen (*qadîm*). Vastaavasti millään luodun todellisuuden piirissä ei ole pysyvyyttä (*baqâ*) eikä vakautta (*qayyûm*) – nämäkin ovat yksin Jumalalle varattuja ominaisuuksia – vaan kaiken luodun osana on hävitä, kerta toisensa jälkeen hävitä.

Tutkimuskirjallisuus on vasta viime aikoina alkanut kiinnittää huomiota moniin historiallisiin ja systemaattisiin yhteyksiin edellä kuvailun kaltaisen formaalin teologian ja suufien viljelemän hartaudenharjoituksen välillä. Keskeinen käsite suufilaisuudessa on *fanâ'*, hartaudenharjoittajan minuuden häviäminen Jumalan olemuksen pohdiskeluun: tällainen Jumala-tietoisuus kuitenkin edellyttää suufien käsikirjojen mukaan tyypillisesti perusteellisia esivalmisteluja. Teoreettisella tasolla Jumala-tuntemus syventyy sitä mukaa, kun ihminen oppii tekemään eron ajan ja ikuisuuden, luodun ja luomatoman todellisuuden välillä. Jos maailma on kaikkea sitä

mitä Jumala ei ole, ja Jumala kaikkea sitä mitä maailma ei ole, keskeiseksi tehtäväksi tulee tiedostaa mahdollisimman selkeästi se, että maailman häviävyys tekee siitä itse asiassa ei-olevaa. Kuuluista muslimiteologi Abū Hāmid al-Ghazālī (1056–1111) kirjoittaa, että ne, joilla on sisällinen ymmärrys asioiden todellisesta luonteesta,

”näkevät omin silmin, että ei ole muuta olemassa olevaa kuin Jumala ja että ”kaikki muu on katoavaista paitsi Hänen kasvonsa” (S. 28:88). Tämä ei tarkoita, että kaikki tulisi katoavaiseksi jonain hetkenä, vaan että kaikki on tuhoutuvaa sekä aluttomassa että loputtomassa ikuisuudessa (*azaliyy-an wa abadiyy-an*). Kaikki voidaan käsittää ainoastaan tällaiseksi, sillä kaikki muu kuin Jumala on olemukseltaan puhdasta olemattomuutta” (*‘adam mahd*). (*Mishkât* 1.42, suom. Hämeen-Anttila, Maukola ja Viitamäki)

Ajatus toistuu eri muodoissaan lukemattomissa teksteissä suufilaisuuden piirissä: Jumalan ja tämän maailman, ikuisen ja katoavan, olevaisen ja olemattoman välillä aukeaa peruuttamaton kuilu, ja ihmisen täytyy tehdä näiden välillä lopullinen valinta.

Ghazālīn ja tämän opettajan al-Juwaynīn (1028–1085) jälkeisessä islamilaisessa teorianrakennuksessa ajatus kaiken luodun perustavasta katoavaisuudesta kiertyy Ibn Sīnān filosofian ympärille. Ibn Sīnān metafysiikan eli jumaluusopin (*al-Ilāhiyya*) näkökulmasta katsottuna kysymys siitä, tuleeko luotua todellisuutta tarkastella atomistisen vai jatkumohypoteesin valossa, väistyy taka-alalle. Olennainen rajanveto piiryy välttämättömän ja kontingentin olemassaolon välille (*wājib al-wujūd, mumkin al-wujūd*). Vain Jumala on olemassa itsessään, välttämättä ja vääjäämättä, kun taas kaikki muu maailmassa voisi yhtä hyvin olla kuin olla olemattakin. Myöhemmät muslimiajattelijat päättelivät kaiken maailmassa olevan olematonta, ellei Jumala lahjoita sille olemassaoloa. Tulkinta sekä toistaa uskollisesti Ibn Sīnān ajattelun perusvireen että taivuttaa sitä uuteen suuntaan.¹⁹

Ibn Sīnān tarjoama tulkintakehikko tarjosi ehkä hieman yllättäenkin välineet, joiden avulla sovittaa islamilaiseen kontekstiin varhaisempaa ajatusmallia ajallisten tapahtumien ankkuroitumisesta ikuisuuteen. Esimerkiksi alkujaan andalusialainen, Egyptissä kuollut mystikko ja teoreetikko Ibn ‘Arabī (1165–1240) lainaa varhaista arabirunoilijaa Labīdia (k. 661), jonka perimätieto kertoo lausuneen, että Jumalaa lukuun ottamatta jokainen olio on tyhjää täynnä (*kull shay’ bâtil*). Ibn ‘Arabī lisää tähän varmemmaksi vakuudeksi, että ”tyhjiys on olemattomuutta” (*bâtil ‘adam*).²⁰ Ibn ‘Arabī ei kuitenkaan tämän perusteella tahdo jättää lukijaansa voluntaristisen tahdonteologian varaan. Kaiken olevaisen perustava olemattomuus ei tarkoita sitä, että se syntyisi tyhjästä, päinvastoin. Koska jokaisen luodun olion osana on sen omasta näkökulmasta silkkä olemattomuus, täytyy tämän tarkoittaa sitä, että kunkin olennon oleminen kaikkiensa tulee Jumalalta, ei vain jossain yleisessä ja abstraktissa merkityksessä vaan myös siinä, millainen yksittäinen olento olemiseltaan on.²¹

Tapahtumahorisontti

Kaikkiin yksijumalaiseen uskontoperinteisiin sisältyy paradoksaalinen lupaus: maailmasta tulee luopua mutta se, joka näin tekee, lopulta myös voittaa maailman omakseen. Suufilaisuudessa tämä lupaus puetaan olemattomuuden ja olemisen kieleen. Vaikka maailma ei itsessään ole mitään, on se Jumalan luomana täynnään merkkejä Jumalan todellisuudesta. Itse asiassa kaikki, mikä maailmassa on viime kädessä todellista, ei ole vain Jumalasta lähtöisin vaan myös pysyy Jumalassa. Näin vaikka Jumala-tietoisuus pyyhkii hartaudentarjoittajan tietoisuuden mennessään ja hävittää väärän ymmärryksen minästä erillisenä, autonomisesti olemassaolevana olentona (*fanâ*), Jumala myös armossaan palauttaa ihmisen olemisen, nyt eheyttynä osaksi luomakuntaa ja Jumalan omaa perspektiiviä, mitä maailmaan tulee. Pysyvyydessä (*baqâ*), jonka Jumala lahjoittaa, on kysymys juuri tästä. Ihminen ei muutu metafysiseltä luonnoltaan kontingentista välttämättömäksi – tämä ei ole mahdollista – mutta luomakunnan tarkastelu *sub specie aeterni* tarjoaa mahdollisuuden nähdä välttämättömän kädenjälki kontingentissa.

Ibn Sīnān filosofia antaa mahdollisuuden tarkastella kaikkea kontingenttia olemista – sitä, minkä oma osa on olla olematonta – välttämättömän olevan näkökulmasta. Tässä valossa jokainen luontokappale, jopa vastoin sen omaa luontoa, näyttäytyykin yhtäkkiä välttämättömänä: välttämättömänä, koska välttämätön oleva on sen olevaksi saattanut. Mutta koska tämän kaltainen hajataitto ei aukea ymmärrykselle, ja koska suufien kokemuksellinen tieto samasta asiasta ei hevin käänny arkikielelle, ei ole helppoa käsittää, miten olematon ja oleva, kontingentti ja välttämätön voisivat yhtä aikaa ja yhtä lailla kuvastaa yhtä ja samaa todellisuutta. Onkin huomionarvoista, miten esimerkiksi Ghazālī kuvaa perimmäisen ykseyden kokemusta johdonmukaisesti kieltolauseiden kautta. ”Kun moneus katoaa, ykseys toteutuu. Tällöin asioiden väliset suhteet raukeavat ja viittaukset katoavat. Jäljelle ei jää ylhäistä eikä alhaista, ei laskeutuvaa eikä nousevaa.” (*Mishkât* 1.55)

Ghazālī on sitä mieltä että ne, joiden silmät näkevät kaikessa ensin Jumalan ja jotka eivät ylipäättään tee eroa Jumalan ja luomakunnan välillä, edustavat uskonnollisesti korkeinta tasoa (*Mishkât* 1.62). Tässä on idullaan Ibn ‘Arabīn myöhemmin kuuluisaksi tekemä oppi kaiken olevaisen ykseydestä (*wahda al-wujūd*). Olemisen ykseyden oppi nojaa Plotinoksen ja myöhäisantiikin platonistien tapaan mieltää kaikki hyvä olemiseksi ja kaikki paha vastaavasti olemisen puutteeksi; se solmii onnistuneesti yhteen nämä ja Ibn Sīnān suosimat, enemmän aristoteeliset ajattelun langat koskien olemusten ja olemassaolon suhdetta. Ajattelutapaan sisältyy kuitenkin ainakin yksi vakava ongelma. Jos kaikki oleva on yhtä ja jos kaikki oleva vailla Jumalaa on yhtä olematonta, kuinka enää tehdä eroa olevan ja olemattoman välillä? Ja ellei mitään enää kielletä tai epäillä vaan kaikki maailmassa näyttäytyy yksistään luotuisuuden suopeassa valossa – jos suhteet raukeavat ja viittaukset katoavat, kuten Ghazālī

asian muotoilee – kuinka meidän on enää mahdollista arvioida mitään kriittisesti?

Ibn Sînân kontingentin metafysiikan itu on siinä, että kaikki luotu todellisuus – vähentymättä kaikki – on tarkalleen yhtä lähellä Jumalaa tai kaukana Hänestä ainakin sikäli, kuin se on saanut olemassaolonsa Hänestä. Olioita luonnehtii kuitenkin paitsi olemassaolo (*wujûd/esse*) myös olemus (*mâhiyya/essentia*): oliot paitsi ovat olemassa tai olematta, myös ovat aina jotain tiettyä. Samoin oliot ovat paitsi ei-mitään, myös eivät jotain määrättyä. Niiltä puuttuu sitä, tätä tai tuota, niiden olemassaoloa luonnehtii tämä tai tuo ominaispiirre. Ghazâlîn radikaalia maailmankieltämistä seuraava radikaali myöntäminen tuo mieleen Schellingin *Indifferenzpunktin*, josta

Hegelin kerrotaan lohkaiseen, että kyseessä on yö, jossa kaikki lehmät ovat yhtä mustia. Edelleen suufien tapa korostaa Jumalan perinpohjaista transsendenssia muistuttaa vaikkapa Karl Barthin dialektista tapaa käsitellä maailman ja Jumalan suhdetta.²²

Kyseessä on kenties luomisteologiaan sisäänrakennettu erikoisuus mutta sellainen, johon on syytä kiinnittää huomiota. Mahdollisimman suuren etäisyyden rai-vaaminen Jumalan ja maailman välille näyttää yllättäen johtavan siihen, että samainen etäisyys mitätöityy. Olemisen runsaus ja ei-mikään kohtaavat; keskiyö on keskipäivä, kuten Nietzsche sanoo. Mutta jos ei onkin kyllä, miten on enää mahdollista kieltää mitään?

Viitteet

- 1 Jumala-puheen ja Jumalan ominaisuuksien teorian suhteesta islamilaisessa teologiassa ks. Kukkonen 2006.
- 2 Ks. Adamson 2002, 124–137.
- 3 Ks. Kogan 1985, 203–221.
- 4 Dancy 1991.
- 5 Filon-tulkinnan päälinoista ks. Radice 2009.
- 6 Ks. Derrida 1992.
- 7 Ks. May 1978. *Ex nihilo*-linjauksen raamatullisena perusteluna käytettiin Toista Makkabilaiskirjaa (7:28), joka sittemmin arvioitiin luterilaisen perinteen piirissä apokryfiseksi.
- 8 *Poimén*, ensimmäinen käsky (26.1).
- 9 Simplikios, *In Phys.* 1141, 1145, 1150.
- 10 Ks. Altmann ja Stern 1958, 66–70.
- 11 Aristoteles, *De gen. et corr.* 2.1; vrt. *Met.* 7.3.1029a7–30; aineen (*hylê*) käsittehistoriasta ks. Happ 1971.
- 12 Ks. Boland (1996).
- 13 Yksityiskohdista ks. Rudolph 1989. Ksenofaneen nimiin pantu näkemys, jonka mukaan ideat eivät ole Jumalasta erillisiä mutta eivät Hänen kanssaan yhtäkään, on muunnella islamilaisen teologian piirissä 900-luvulla hallitsevaksi nousseesta teesistä. Sen mukaan Jumalan attribuutit eivät ole osa Jumalan olemusta mutta eivät siitä erillisiääkään.
- 14 Ibn Rushd, *Tabâfut al-tabâfut*, 105–107.
- 15 Wolfson 1976, 371–372.
- 16 Aristoteles, *De int.* 2, 16a30–b5.
- 17 Ibn Sînân (lat. Avicenna, 980–1037) ansiosta kaikuja tästä keskustelusta periytyi latalaiseen skolastiikkaan, jossa pohdittiin ilmaisujen *res* (ar. *shay*) ja *esse* (ar. *maujûd* tai *wujûd*) merkitystä ja mahdollista yhtäkäyvyvyyttä.
- 18 Aristoteelisen jatkumohypoteesin ja atomistisen maailmannäkemysten välisestä rajankäynnistä antiikin filosofiasa ja islamilaisessa maailmassa ks. Sorabji 1983.
- 19 Ibn Sînâ korostaa, ettei minkään olemuksen tai olemismuodon ajattelu

- sinänsä takaa, että mainitusta olemuksesta löytyy esimerkkejä aktualisesta maailmasta.
- 20 *Al-Futûhât al-makkiyya*, 1:716.
- 21 Ibn 'Arabîn ajattelussa tämä saa kokonaisen pre-eksistentin kosmoksen merkityksen. Ibn 'Arabî löytää näkemykselleen tukea jopa Koraanista. Marian suurassa sanotaan enkelin vakuuttaneen Saka-riakselle, Johannes Kastajan isälle, ettei hedelmättömän naisen hedelmöittäminen ole Jumalalle vaikeaa. ”Näin sanoo Herrasi”, enkelin väitetään sanoneen, ”Olenhan ollut sinutkin aikaisemmin, vaikka et ollut mitään (*lam ta-ka shay'an*: S.19:9).” *Futûhât*, 2:672 ja ks. Chittick 1998, 29–33.
- 22 Ks. Taylor 1993, Huovinen 1999, Kukkonen 2002.

Kirjallisuus

- Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus*. Duckworth, London 2002.
- Altmann, Alexander & Samuel M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonist Philosopher of the Early Tenth Century*. Oxford University Press, Oxford 1958.
- Boland, Vivian, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Syntesis*. E. J. Brill, Leiden 1996.
- Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*. State University of New York Press, Albany 1998.
- Dancy, Russell M., *Two Studies in the Early Academy*. State University of New York Press, Albany 1991.
- Derrida, Jacques, How to Avoid Speaking: Denials. Teoksessa *Derrida and Negative Theology*. Toim. Harold Coward & Toby Foshay. State University of New York Press, Albany 1992, 73–142.
- Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhammad, *Mishkât al-anwâr*. Teoksessa *Kirkkauteen kätetty*. Suom. J. Hämeen-Anttila, I. Maukola ja M. Vi-

- tämäki. Kirjapaja, Helsinki 2007.
- Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhammad, *Al-maqṣad al-asnâ fî sharh ma 'ânî asmâ' Allâh al-husnâ*. Teoksessa *Jumalan 99 kaunista nimeä*. Suom. T. Kukkonen. Basam Books, Helsinki 2004.
- Happ, Heinz, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*. Walter de Gruyter, Berlin 1971.
- Huovinen, Eero, *Ei on kyllä. Karl Barthin filosofis-teologinen lähtökohta*. Kirjapaja, Helsinki 1999.
- Ibn Rushd, Abû al-Walîd Muhammad, *Tabâfut al-tabâfut*. Toim. M. Bouyges. Imprimerie Catholique, Beirut 1930.
- Ibn 'Arabî, Muhyî al-Dîn, *Al-Futûhât al-makkiyya*. Dâr Sâdir, Beirut n.d.
- Kogan, Barry, *Averroes and the Metaphysics of Causation*. State University of New York Press, Albany 1985.
- Kukkonen, Taneli, Mark C. Taylor ja maallisen jälki. Teologian mahdollisuuksista Jumalan kuoleman jälkeen. *Tiede & edistys* 27.1, 2002, 16–35.
- Kukkonen, Taneli, Al-Ghazâlî nimistä ja nimeämisestä. *Ajatus* 63, 2006, 77–96.
- May, Gerhard, *Schöpfung aus dem Nichts*. Walter de Gruyter, Berlin 1978.
- Radice, Robert, Philo's Theology and Theory of Creation. *The Cambridge Companion to Philo*. Toim. A. Kamesar. Cambridge University Press, Cambridge 2009, 124–145.
- Rudolph, Ulrich, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989.
- Sorabji, Richard, *Time, Creation and the Continuum*. Duckworth, London 1983.
- Taylor, Mark C., *Not's*. University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1976.

PERTTI JULKUNEN

Olemisen pelko on talousherran alku

En nähnyt kuilua edessäni,
mutta tiesin, että siinä se oli.
Ja minun oli otettava vain askel

– Korppu Leijonamieli¹

Martin Heidegger paljastaa metafysiikkakritiikissään modernin elinkeinoelämän ajattelemattomuuden perustaa. Talouden kytkös tuonpuoleiseen tulee näkyviin laskelmoivan ajattelun piirissä.

Laskija voi lisätä lukuunsa aina yhden ykkösen lisää, äärettömästi. Tulostavasti organisaation on aina pakko saada yksi euro lisää voittoa, ja tämä pakko toistuu äärettömästi. Energian tarve ei tule koskaan tyydyttyksi. Joka paikassa tarvitaan ainakin yksi watti lisää. Näin ollen viisi ydinvoimalaa ei riitä Suomelle. Lopputyön lopuksi niitä on rakennettava ääretön määrä.

Kohtalonkysymys kuuluu, miten jatkuva talouskasvu on mahdollista, vaikka sen mielettömyys on kiistatonta. On selvää, että laskija voi aina lisätä vielä yhden ykkösen, mutta miksi hänen on pakko lisätä se?

Heidegger puhuu metafysiikkaluentojensa jälkisaunoissa maailmasta, jossa mikään ei ole arvokasta muutoin kuin kulutettuna. Laskeskeleva ajattelu vie arvokkuuden

olevaiselta, sillä laskenta ei salli minkään muun kuin laskettavan tulla esiin. Väliä on vain sillä, paljonko lasketavaa on.²

Luennon aiheena ei silti ole talous. Aiheena on metafysiikka. Heidegger panee lukijansa päättämään, että juuri metafysiikka on talouden mielettömyyden takana. Moderni talous on metafysiikkaa siinä missä uskontokin. Metafysiikka vastaa Heideggerin mukaan tiettyyn kysymykseen, jonka jokainen kohtaa joskus. Kysymys on kaunis ja lapsellinen: miksi on olemassa olevaisia eikä pelkkää ei-mitään? Mitä olevaisten oleminen oikeastaan on?

Metafysiikko tekee huonon teon, jos ryhtyy vastaamaan, että oleminen on jotakin muuta kuin olemista. Olevaisten todellinen oleminen on muka henkeä, ideoita, Jumalaa, tahtoa, arvoa tai muuta sellaista. Heideggerin kanta on, että oleminen on olemista, ei mitään muuta. Hän päättelee Hegelin hengessä, että puhdas oleminen ei ole mitään olevaista, joten se on yhtä kuin puhdas ei-mikään.

Ei-mikään on Heideggerin luennon varsinainen teema. Peruskysymys kuuluu: kuinka ei-millään hurisee? Yhtäältä ei-millään hurisee hienosti. Heidegger nimittäin saa meidät huomaamaan, että ei-mikään on olemassa ehdottomasti ja omin voimin. Jos uskomme, että kahvin vakuumpaketissa on todella hiukan tyhjiyttä, niin emme vielä usko, että siellä on ei-mitään. Ei-mitään on siellä, missä ei ole mitään, ei tyhjiyttääkään. Mutta samalla ei-mikään koskee sittenkin kaikkea, yhtä hyvin pakettiin pantua tyhjiyttä kuin tänne maan päälle synnytettyä ihmistä. Ei-mikään ei ole olevaisissa tyhjiytenä, vaan taustana ja olemattomuuden mahdollisuutena.

Niinpä ei-millään menee ihmisten keskuudessa myös huonosti. Ei-minkään ehdottomuutta kammoksutaan. Ihmiset torjuvat olevaisten mukana tulevan ei-minkään metafysiisten järjestelyjen avulla. Kaikki olevaiset arvoiksi muuttava ja loputtomasti kasvava talous on yksi rajattomasti tepsivä metafysiinen järjestelmä.

Talous uskottelee, että olevaisten takana on olio, jonka nimi on arvo³. Ei-minkään pelko muuttuu nekrofiliseksi projektiksi⁴, jossa metafysiisen arvon tavoit-



Valokuva: Pertti Julkunen

telussa touhuava talous tuhoaa ei-mistään muistuttavat olevaiset. Talouden tulos on hieman paradoksaalinen: ei-minkään pelko johtaa olevaisten mitätöimiseen.

Talous ehkäisee olevaisten kosketukset. Olevaisiin kuuluva ei-mikään pääsee Heideggerin mukaan hipaisemaan ihmistä vain ahdistuksen hetkinä. Ahdistus virittää tilan, jossa ilo ja luova lempeys tulevat ihmisen lähelle, sanoo Heidegger. Ei-minkään hipaistessa kuitenkin koskettaa myös kauhun syöveri. Tuolloin käy hyvin, jos on rohkea eikä maastoudu metafysiikan alle. Myös pidättyväisyys on paikallaan. Kauhistuksesta ruikuttaminen tai rohkeudella pullisteleminen pilaa mielialan, jossa olevaiset voisivat olla arvokkaasti.

Ei-minkään kosketus avaa olevaisten, sanoo filosofi. Taiteen tehtävänä on olevaisten avaaminen. Talouden työnä on sen sulkeminen. ”Varmasti tämä on euron vakavin kriisi tähän asti”, toteaa talouskomissaari. ”Mutta sen takia on ryhdytty määrätietoisiin toimiin sen puolesta”, hän jatkaa.⁵

Olevaiset ovat avoimia silloin, kun niiden päällä ei ole mitään muuta kuin ei-mitään. Ihminen tavoittaa olevaisten arvokkuuden, kun hän näkee ja tuntee ne ei-minkään läpi. Ne ovat kauniita ja mieltä ylentäviä. Ajattelemisen on mahdollista vain silloin, kun maailma on auki. Se on mahdotonta, kun maailma on suljettu. Metafysiikka pelastaa ihmisen olevaisten kosketuksilta taluttamalla hänet lukkojen taakse piiloon ajattelemiselta. Ahdistus on Heideggerille ajattelemisen alku. Metafysiikka suojaa ahdistukselta. Samalla se suojaa myös ajattelemiselta, kiitollisuudelta ja elämisen mielekkyydeltä.

Heideggerin viitoittaman tien seuraamisessa on masentavaa se, että mahdollisuudet käyttää järkeä julkisesti näytävät huonoilta. Ajattelemista syntyy, kun alastomat olevaiset koskettelevat toisiaan. Talouselämä on metafysiikkaa. Metafysiikka peittää olevaiset. Tässä katsannossa talouskasvua vaativat elinkeinoelämän edustajat eivät ole viisaita eivätkä tyhmiä, vaan kokonaan ajattelukyvyttömiä. Miten heidän kanssaan vaihdetaan ajatuksia? Miten talous muutetaan olevaisten ajattelemiseen perustuvaksi, kun ajattelemisen on sen piirissä määritelmänsä mukaan mahdotonta?

Rohkeudesta Heidegger puhuu rohkaisevasti, tai tältä ainakin aluksi tuntuu. Meistä jokainen on tavannut tavallisia ihmisiä, jotka osaavat kohdata ei-minkään ja

kiittävät olevaisia siitä ihmeestä, että ne ovat olemassa. Pelkuruus ja ajattelemattomuus eivät siis sido yhtäläisesti kaikkia. Ne ovat lähinnä ja enimmäkseen herrojen etuoikeuksia. On kuitenkin vaikeaa nähdä, miten rohkeus voisi muuttaa rakenteita. Rohkea ihminen on vapaa, tyytyväinen ja seikkailevainen kuistilla oman perheensä parissa istuessaan⁶, mutta mitä tehdä maailmassa, jossa pörssi miesten pohjaton pelkuruus vaatii joka päivä uusia uhrimenoja? Markkinametafysiikkojen apurit voivat milloin hyvänsä astua järjestelmästä alas elämismailmaan ja särkeä verannan.

Talous on metafysiikkaa vain modernissa maailmassa. Totaaliseksi talousmetafysiikka muuttui vasta 1900-luvun lopulla. Vasta silloin kypsyi tilanne, joka vaatii esimerkiksi performanssia, jonka kuluessa muutamat ministerit istua jurottavat yhdessä yksitoista tuntia ”rahamarkkinoiden luottamuksen palauttamiseksi”.⁷

1900-luvun henki muhi mielenkiintoisessa kypsymisvaiheessa myös silloin, kun Heidegger piti pieniä metafysiikkaluentojaan Freiburgin yliopiston aulaan vuonna 1929. Hän liittyi neljä vuotta myöhemmin Saksan kansallissosialistiseen työväenpuolueeseen. Natsit kai olivat niinä aikoina Heideggerin mielestä rohkeita ihmisiä. Kesälukukauden 1935 uusilla metafysiikkaluentoillaan Heidegger unohti pidättyvyyden ihanteen ja innostui siitä, että henkevää Eurooppaa pihteihinsä puristavat, jalansijattomissa järjestelmissä elävät normaali-ihmiset saavat pian turpiinsa epätavallista suuruutta ja totuutta pullistelevalta uudelta liikkeeltä⁸.

Metafysiikka olisi ollut hyvä rajata tarkemmin. Olisi ollut selvempää sanoa, että olemisen kysyminen on koltolonkysymys, jota ei voi välttää, mutta että kysymykseen vastaaminen on toinen asia kuin sen esittäminen. Olemisen kysyminen on ajattelevaista, jalansijattomista järjestelmistä riippumatonta olemista. Mielekäs olemisen voi jatkua, jos olemisen kysyjä maltaa olla kokonaan vastaamatta tai vastaa ”ei mitään”.

1900-luku oli täynnä rohkeita ja valistuneita ihmisiä, jotka yrittivät kaataa järjestelmiä. Ilo, luova lempeys, pidättyväisyys ja vaatimattomuus pysyivät toisinaan tekijöiden ja näkijöiden mukana ja toisinaan taas putosivat pois. Järjestelmät muuttuivatkin viime vuosisadalla hiukan, mutta kaiken edessä oleva metafysiikka vain mahtavoitui entisestään. Mitähän nyt olisi tehtävä?

Viitteet

- 1 Lindgren 1990.
- 2 Heidegger 2010, 56.
- 3 Vrt. Holvas 2009.
- 4 Ks. Pennanen 2010, 159–161.
- 5 Ks. Koskinen 2010.
- 6 Jansson 2007, 141.
- 7 Ks. Isotalus 2010.
- 8 Vrt. Heidegger 1976, 28, 152.

Kirjallisuus

- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976.
- Heidegger, Martin, *Mitä on metafysiikka?* (Was ist Metaphysik? 1929). Suom. Antti Salminen. niin & näin -kirjat, Tampere 2010.
- Holvas, Jakke, *Talouselämä ja metafysiikka*. Tutkijaliitto, Helsinki 2009.
- Isotalus, Päivi, *Jättirahastosta ratkaisu hätään joutuneiden tueksi*. *Aamulehti*

10.5.2010.

- Jansson, Tove, *Näkymätön lapsi ja muita kertomuksia* (Det osynliga barnet, 1962). Suom. Laila Järvinen. WSOY, Helsinki 2007.
- Koskinen, Mika, Näin Kreikan kriisi iskee suomalaisiin. *Iltä-Sanomat* 29.4.2010.
- Lindgren, Astrid, *Veljeni Leijonamieli* (Bröderna Lejonhjärta, 1973). Suom. Kaarina Helakisa. WSOY, Helsinki 1990.
- Pennanen, Jotaarkka, *Elämää pienempi näytelmä*. Like, Helsinki 2010.



MARIA VALKAMA

Kaikki ei-minkään varassa

Teologian negatiivinen kokemus ymmärryksen ja kielen rajoilla

Ei-minkään kohtaaminen ei tarkoita välttämättä yksinkertaista kokemuksen puutetta, vaan sitä voidaan käsitellä myös *negatiivisena kokemuksena*. Erityisesti kristillisessä negatiivisessa teologiassa ja mystiikassa on tarkasteltu ei-minkään ilmiötä eli negatiivista kokemusta uskon kannalta perustavana ilmiönä. Teologian ymmärtämä negatiivinen kokemus eli Jumalan kohtaaminen osoittautuu äärimmäiseksi kokemukseksi, joka vaatii kokemuksen käsitteen ja jopa olemisen radikaalia uudelleentulkintaa eli destruktiota.

Teologiassa ei-minkään negatiivisuus on epistemologista, ei ontologista. Teologian ei-mikään fenomenologisesti ajateltuna on kuilu tai sokea piste kielessä ja ymmärryksessä, mutta se ei ole palautettavissa puuttuvan objektin tosiasialliseen olemattomuuteen. Päinvastoin: ei-minkään kokemus lienee parhaiten tunnettu (negatiivisen) teologian muotoilemana, temaatteisesta sisällöstä puhdistettuna varmuutena läpitukenemattoman pimeän yön¹ tai tietämättömyyden pilven² äärellä. Ei-mistään muodostuu tällöin tyhjä perusta, jota sen paremmin aistit, järki, kieli kuin mielikuvitukseen ei tavoita,³ mutta jonka varassa kaikki sen ympärillä oleva koettu, ymmärretty ja sanottu on. Missä mihinkään koettuun rinnastumatonta pyhää ei voida nähdä, siinä paljastuu ei-mitään. Tällaisesta paradoksaalisesta kokemuksesta lähtee liikkeelle tuntemattoman englantilaisen kirkonmiehen 1300-luvulla kirjoittama mystiikan klassikko, *Tietämättömyyden pilvi*.

”Älä [...] kuvittele, että vaikka puhun pimeydestä ja pilvestä, kysymyksessä olisi ilman höyryistä koostunut pilvi tai sellainen pimeys, joka vallitsee huoneessasi valon sammuttua. [...] Kun sanon pimeys, tarkoitan tiedon puuttumista, niin kuin kaikki mitä et tiedä tai minkä olet unohtanut on pimeää sinulle, koska et voi nähdä sitä sielusi silmin. Tästä syystä en [...] puhu taivaan pilvestä, vaan tietämättömyyden pilvestä, joka on Jumalan ja itsesi välissä.”⁴

Ei-minkään kokemuksen voi sanoa olevan keskeinen kristinuskossa ja sen juutalaisessa perustassa: vaikuttavimpia ja kenties klassisimpia kuvauksia, joissa pyhä repeää kuiluksi maailman käsitettävyydessä, ovat Jobin epäoikeudenmukainen kärsimys, joka ennakoii *Uuden testamentin* tapahtumia, ja itsensä Jumalan ateismi Kristuksen kuolinhuudossa. Voidaan jopa katsoa, että kristinuskossa pyhän kokemus on olennaisesti negatiivinen. Kristuksen nähdessään Paavali sokaistuu, sillä pyhän näkeminen ylittää ja kumoaa kaiken muun näkemisen.

Vastaavasti profeetta Jeremia menettää puhekykynsä, sillä *Logoksen* puhujan kieli ylittää ja kumoaa kaiken puhutun. Lisäksi, kuten Michel de Certeau yksityiskohtaisesti esittää, kristinusko on kokonaisuudessaan muutoutunut Kristuksen poissaolevan ruumiin ympärille⁵.

Ahdistus – tie ei-mihinkään

Kristuksen poissaolo ei ole kuitenkaan perustavaa ainoastaan uskonhistoriallisesti, vaan myös ja nimenomaan välittömänä kokemuksena, joka vaatii affirmatiivisen, läsnäolevaan kiinnittyvän ymmärryksen ja tahdon kumoutumista. Søren Kierkegaard muotoilee tämän erinomaisesti *Kärsimyksen evankeliumissa*:

”Ei, vain silloin, kun sinä kokonaan lakkaat vastustamasta, luovut kokonaan omasta tahdostasi ja antaudut kokonaan sisimmästä sydäimestäsi ja mielestäsi, silloin tulee apu näkymättömänä, mutta silloin olet juuri kulkenut yksin. Emme näe voimakasta vaistoa, joka johtaa lintua sen pitkällä matkalla, vaisto ei lennä edellä ja lintu sen perässä, näyttää siltä kuin lintu itse olisi löytänyt tien, samoin ei nähdä opettajaa, vaan ainoastaan hänen seuraajansa, joka on hänen kaltaisensa ja näyttää siltä, kuin olisi seuraaja itse tie, juuri sentähden, että hän on todellinen seuraaja, joka kulkee yksin samaa tietä.”⁶

Ei-minkään edessä pyhän etsijä on siis välttämättä yksin ja vailla järjen tai positiivisen kokemuksen antamia tekeita, hyppäämässä pimeyteen yksin ja ensimmäistä kertaa. Tällaisessa tilanteessa näyttää luonteelta, että ei-minkään kokemus muotoutuu usein ahdistukseksi.

Ahdistukseen päädytään myös *Jobin kirjassa*. Koetelemustensa myötä Jobille jää ei-mitään, jota hän katselee unettomana pimeässä yössään. Job pysyy kaikesta huolimatta vakuuttuneena syyttömyydestään, ja tämän omaantuntoon perustuvan vakaumuksen ajamana hän päätyy kieltämään juutalaisten perustavan ajatuksen vastaavuussuhteesta moraalisuuden tai lainmukai-

suuden ja satunnaisten maallisten kärsimyksen tai onnen välillä⁸. Näin hän joutuu kokemuksessa, omantuntonsa mukaan, kadottamaan maailmaa ja ennen kaikkea Jumalaa koskevan ymmärryksensä. Hänelle tulee mahdolliseksi nähdä, tulkita ja ymmärtää Jumalan tahdon toimintaa maailmassa: hän on menettänyt aistien ja ymmärryksen näön. Jumala on evännyt häneltä vastaukset, jotka hän voisi lukea maailmasta; syyttömästi kärsivän Jumala tuntuu oudolta, kammottavalta ja myrkältä ei-mikyydeltä:

”Minä huudan sinua, mutta sinä et vastaa,
minä seison sinun edessäsi, mutta sinä vain tuijotat minua.
Olet muuttanut julmaksi minua kohtaan,
rajusti sinun kätesi minua ravistelee.”⁹

Ei-mikään ei vastaa kielellä, jota ymmärryksessään riippuva kuulisi. Jumala kuitenkin vastaa Jobille myrskyn keskeltä. Hän puhuu ihmisille ihmeellisistä töistään, jotka ovat nähtävissä maailmassa: maan, meren ja taivaan luomisesta, valosta ja pimeydestä, voimakkaista ja ihmeellisistä eläimistä. Vastauksessaan Jumala ei suinkaan selitä Jobille, miksi tämän oli kärsittävä; Jumalan puhe Jobille on lähes kokonaan kysymysmuodossa (”Missä sinä olit silloin kun minä laskin maan perustukset?”¹⁰), ja nämä kysymykset eivät ole ihmisen näkökulmasta katsottuna vain retorisia, vaan ratkaisevasti avoimia. Selityksen ja ymmärrettäväksi tulemisen sijaan Jumalan käsittämättömyys käy hänen vastauksistaan entistä ilmeisemmäksi, kun sen laajuus selviää: käsittämättömyys tai perustattomuus ei ole ainoastaan yliaistisen ei-minkään ominaisuus, johon viitaten järkeilijä voisi todistaa Jumalan olemattomuuden, vaan olemista ja maailmaa itseään kokonaisuudessaan määrittävä perusta – vastaava kuin Heideggerille ihmisen olemista luonnehtiva perusta perustattomuuden kuilussa (*Abgrund*)¹¹. Järkevä ihminen ei voi sanoa mitään Jumalan oikeudenmukaisuuden puolustukseksi. Job, joka tuskailee kärsimyksen ja lainmukaisuuden ongelmien kanssa, saa vastaukseksen maailman käsittämättömyyden. Ymmärryksen käydessä riittämättömäksi tien kysyjä saa vastauksen, kuten Kierkegaard kirjoittaa: ”Ahdistus on tie.”¹²

Ei-minkään kohtaava tietää Kierkegaardin mukaan, ettei näe tietä ja ettei ole ketään, joka voisi sen näyttää¹³. Tätä ennen ei ole helppoa luopua täysin ennalta lukkoon lyödyistä käsityksistä: niin kauan kuin on vielä ymmärrystä, niin kauan tulkittu palautetaan aiemmin ymmärrettyyn.

”Jos ihminen ei ole täysin sokea, hän usein kieltäytyy oppaan johdattuksesta. Koska hän näkee hieman, hän luulee parhaaksi kulkea mihin tahansa erottamaansa suuntaan, koska hän ei näe parempaakaan. [...] Niin myös sielu saattaa nojata mihin tahansa omaan tietoonsa tai tuntemukseensa.”¹⁴

Sielun omat tuntemukset ja tiedot jäävät mittaamattoman kauas Jumalasta, ja siksi sielun onkin edettävä

ei-tietämisen ja ei-kokemisen kautta sinne, ”mikä ylittää kaiken tuntemisen ja kokemuksen”¹⁵. Ahdistuksen tehtävä on siis niin *Tietämättömyyden pilven* kirjoittajalla, Mestari Eckhartilla kuin Ristin Johanneksellakin riisua sielu alastomaksi, johtaa se itsensä ulkopuolelle pyhän autiomaahan ja ohjata se turvautumaan ei-mihinkään perustuvaan varmuuteen. Jobin saaman vastauksen kaltainen ei-minkään vastaus on merkityksen destruktiivinen (*Abbau* tai *Destruktion*) sanan heideggerilaisessa mielessä¹⁶: järkevin affirmaatioin peitetty maailma paljastetaan pimeydessään.

Ahdistus vapaudesta, kieli ei-mistään kotoisin

Jumalan ei-mikyyksi ei kuitenkaan ole ainoa relevantti negatiivisuus, joka ahdistaa. Kierkegaardin *Ahdistuksessa* olennainen ei-mikään on (synnin) mahdollisuuden ääretön horisontti. ”[A]hdistus on vapauden todellisuutta, ikään kuin potentiaalisena mahdollisuutena.”¹⁸ Henki hahmottaa omia mahdollisuuksiaan, mutta törmääkin hahmottomaan äärettömyyteen, ei-mihinkään, joka on vapauden todellisuus ihmisen omana mahdollisuutena.¹⁹ Tämä vapaus on luonteeltaan eettistä mahdollisen syyllistymisen rajaamattomuutta. Kierkegaard käyttää esimerkkinä syntiinlankeemusta, jossa Jumalan kiello perustaa Aatamin vapauden horisontin avoimuuden eli mahdollisuuden syyllisyyteen tai ei-minään ilmenevään syyttömyyteen: ”Kielto tuottaa ahdistusta, koska kiello herättää vapauden mahdollisuuden elämyksen hänessä.”²⁰

Kierkegaardin mukaan vapauden sisällön hahmottaminen ei-ei-miksikään tarkoittaa aina jo syylliseksi tulemistä. Vasta faktisuutensa myötä synti tulee maailmaan eli muuttuu ei-mistään joksikin, kun taas negatiivisesti määrittyvä syyttömyys pysyy hahmottomana avoimuutena (kiellon rikkomisen puutteena). Ainoastaan viattoman horisontti on edelleen täysin avoin ja aika ei-mihinkään syöksymistä, mutta siksi viaton on kaikkein ahdistunein. Kielto tai käsky on aina jo annettu, sitä vastaan on aina jo rikottu (perisynti, joka on jokaiselle oma ja ilmenee itse ahdistuksessa ja raahaa rikokseen ja syyllisyyteen) ja vapauden horisontti kapenee faktisen syyllisyyden lisääntyessä ja ahdistuksen vähetessä. Kierkegaardin mukaan ahdistus vähenee vain sitä mukaa kuin syyllisyys lisääntyy, sillä syyttömyys on luonteeltaan negatiivista: se ei toisin sanottuna voi realisoitua vapauttaen oman äärettömän mahdollisuutensa ahdistavuudesta. Ahdistuksen peruuttamaton syylliseksi-tuleminen pakottaa lopulta kohtaamaan oman kyyryttömyyden ei-minkään edessä. Vapaus on ensisijaisesti ahdistusta: ainoastaan ahdistuksen säilyessä vapauskin voi säilyä.²¹

Äärettömyyden ei-mikyyksi ahdistaa myös Levinasin ajattelussa. Hänen mukaansa puolustuskyvytön, kärsivä, avuton toinen – tai viime kädessä jokainen todella kohdattu toinen – esittää jokaiselle minulle äärettömän eettisen vaatimuksen eli mahdollittoman käskyn rakastaa, ja samalla myös ehdottoman, jumalallisen kiellon: Älä tapa. Alastomuudessaan kohdatut kasvot saavat tämän aikaan

välittömästi, ilman kieltä ja täsmentämistä, kuin Jumala olisi kirjoittanut käskynsä lakitaulujen lisäksi ihmisen itsensä kasvoihin. Toisen kasvot on näin aina jo kohdattu ja käsky on aina jo kuultu ilman etäisyyttä ja ilman välitystä. Silti toisessa kohdataan välittömästi ennen muuta totalisoitumista vastustava äärettömyys. ”Äärettömyys ilmentää itsensä kasvoina eettisessä vastarinnassa, joka lamaanuttaa voimani ja nousee puolustuskyvyttömiä silmien syvyydestä lujana ja absoluuttisena alastomuudessaan ja puutteenalaisuudessaan.”²² Toinen esittää vastaansanomattoman vaatimuksensa kylläkin välittömästi mutta samalla ikään kuin mittaamattomasta korkeudesta yläpuoleltani.

Kasvojen ylivoimainen avuttomuus, käskyn vastaansanomattomuus ja vaatimuksen tai vastuullisuuden äärettömyys toisaalta aiheuttavat juuri sen ahdistuksen vapauden ei-mikyyden edessä, joka Kierkegaardillakin ajoi syyllisyyden todellistumiseen. Näin myös Levinasilla: murha seuraa kiellosta rikkoakseen tuon kiellon transsendenttia ylivaltaa vastaan. ”Murha käyttää valtaa siihen, mikä pakenee vallalta. Se on silti valtaa, sillä kasvot ilmaisevat itsensä aistisessa, mutta samalla jo kyvyttömyyttä, sillä kasvot hajottavat aistisen.”²³ Levinasilla murha on siis kuin synty Kierkegaardilla: kyvyttömyydessään vaikuttaa tuntemattomaan se pyrkii vaihtamaan ei-minkään johonkin (faktiseen syyllisyyteen ja kuolleeseen ruumiiseen). Synty ja murha määrittävät väkivaltaisesti etäisyyden suhteeksi siihen, missä ääretön koskettaa välittömästi äärellistä. Tällainen suhde on ei-minkään kieltämistä, toisin sanottuna paluuta transsendentin ääreltä immanenttiin. Rakkaus ja velvollisuus sen sijaan ovat suhteina negatiivisia, sillä ne ovat transsendentiaalisia suhteita äärettömään.

Vastaavanlaisena Levinas näkee kielen, joka hänen mukaansa on olemuksellisesti suhde toiseen ja siten äärettömään²⁴. Toisaalta kieli ei kuitenkaan ole välttämättä negatiivinen suhde eli *suhteeton* suhde äärettömään (transsendenttiin): siitä voi helposti tulla eräänlainen heuristinen silmäkääntötempu, joka kumoo ei-minkään negatiivisuuden. Kieli perustuu läsnä- ja poissaolemisen monimielisyyteen: se perustaa ja samalla kumoo etäisyyttä erottamattomien välillä. Se tulee eimistään, sillä se on syntyessäänkin aina jo – sillä ei ole ajateltavissa olevaa alkuperää, eikä siirtymäkohtaa eikielestä kieleen voida kvantitatiivisesti määritellä. Kieli itsessään, perustattomuudessaan, on kuilu, jonka syvyys avautuu myös sen korkeudeksi²⁵ – tilaksi, johon kenties kätkeytyy äärettömän ja äärellisen välinen kosketus. Suhdautuessaan äärettömään, kuten esimerkiksi puhuessaan Jumalasta, kieli puhuu ei-millekään, toisen palautumattomuudelle. Ei-mistään tulevalla puheella ei-millekään – odotuksella ilman odotettua – on rukouksen tunnusmerkit²⁶.

Jännitteisessä tilassa toisen ei-mikyyden äärellä kieli perustaa ja luotaa etäisyyttä vapauden ja toisen ahdistavaan ei-mihinkään. Jopa Jumalan hylkäämä Jumala huutaa ristiltä ahdistuneen huutonsa luodaten olemattoman etäisyyden kammottavaa äärettömyyttä itsensä ja itsensä välillä. Huudossaan Sana tuo kielen ehdottomalle

”Kuollut Jumala, poissaolostaan ahdistunut Jumala: äärimmäinen ei-mikyys, jonka äärellä kielikin vaikenee.”

rajalleen. Kuollut Jumala, poissaolostaan ahdistunut Jumala: äärimmäinen ei-mikyys, jonka äärellä kielikin vaikenee²⁷. Jumalan kuolema on kielen kuolema tuossa pisteessä, koska ehdottoman Sanan kumoutuessa kieli menettää järkevän ilmaisemisen ja ymmärrettäväksi tekemisen mahdollisuutensa eli Jumala puhuu ristiin itsensä kanssa. Samoin Jumalan ylönousemus on lupaus kielen kirkastumisesta.

Ihminen puhuu toiselle, jonka kasvoissa ääretön paljastuu, kuin siten voisi ylittää välittömän läheisyyden etäisyyden, välillämme olevan ei-minkään. Näin tekee myös negatiivisen teologian kieli ”suhteessa” Jumalaan: ensin se perustaa ylitettävän etäisyyden – esimerkiksi Avilan Teresan matkan sisäiseen linnaan – ja sitten, tuomalla kielen loppuunsa ajatusmahdottomuuksissa, se osoittaa tämän etäisyyden ei-olevaksi. Mestari Eckhartin sanoin: ”Mikään ei ole mielelle omempaa, läheisempää tai enemmän läsnä kuin Jumala.”²⁸ Mikään ei ole lähempänä sielua kuin Jumala, mikään ei ole välittömämpää kuin toisen kasvojen kohtaaminen, eikä mikään ole omempaa kuin vapaus.

Kokemuksen destruktio

Via negativen kulkijat eivät johda ilmenevästä ei-mikyydestä olemisen negatiivista, vaan he näkevät siinä klassisen kopernikaanisen käänteen. Ei-mikyys ei heille ole (rakkaudessa ja uskossa annetun) ’objektin’ vaan subjektin ominaisuus. Ristin Johanneksen mukaan pimeässä yössä pimeänä näyttäytyvä ei suinkaan ole valon puutetta vaan valoa, joka on liian kirkasta havaittavaksi ja siksi sokaisee katsojan. Jumala ei siis ole ei-mikään – kuten aiemmin todettiin, ei-mitään on ihmisen ja Jumalan, äärellisen ja äärettömän välillä. Kuten Eckhartin, myös Julianan mukaan ”ei liioin voi eikä saa olla mitään Jumalan ja ihmissielun välillä”²⁹. Tämä etäisyys kumottiin Sanan kuo-

”Ahdistus syntyy aistien ja ymmärryksen törmätessä ei-mihinkään, mutta se, mikä on näistä kyvyistä riippumatonta, ei joudu niiden tavalla pimeyteen.”

lemassa ja ylösnousemuksessa eli kielen palauttamisessa merkitysvyyteensä, kun äärellinen ja ääretön yhtyivät Sanan ruumiissa.

Ahdistus ei siis enää ole ainoa mahdollinen suhde ei-mihinkään eikä ainoa negatiivisen kokemuksen muoto. Ahdistus ei itse asiassa useinkaan ole etusijalla negatiivisessa teologiassa, koska pimeässä yössä kulkija ei kulje umpimähkään. Ahdistus syntyy aistien ja ymmärryksen törmätessä ei-mihinkään, mutta se, mikä on näistä kyvyistä riippumatonta, ei joudu niiden tavalla pimeyteen. *Tietämättömyyden pilven* mukaan Jumala voidaan siis tavoittaa, vaikka se ei ymmärrykseltä onnistukaan:

”Jopa Jumalan teot [ihminen] voi täysin tuntea, mutta häntä itseään ei kukaan pysty ajatuksella käsittämään. Siksi hylkäänkin kaikki, mitä voin ajatella, ja suuntaan rakkauteni häneen, jota en pysty ajattelemaan. Sillä Jumalaa voidaan kyllä rakastaa, vaikka häntä ei voida ajatella. Rakkaus voi tavoittaa hänet ja pitää hänestä kiinni; siihen ei ajatus koskaan kykene.”³⁰

Metafyysisellä suhteella Jumalaan ei ole tavoitettavissa olevaa kohdetta, mutta rakkautena ilmenevällä eettisellä suhteella on – ja tästä kohteestaan se voi pitää kiinni, vaikka ymmärrys ei näe mitään. Sama pätee uskoon, kuten Kierkegaard esittää:

”Kun [...] viisautta voi nähdä hyödyllisyyden, silloin usko ei voi nähdä Jumalaa. Mutta kun viisautta ei voi nähdä kädenleveyttäkään eteensä kärsimyksen pimeässä yössä, silloin voi usko nähdä Jumalan, sillä usko näkee parhaiten pimeässä.”³¹

Kun aistit ja ymmärrys törmäävät ahdistuksen negatiivisessa kokemuksesta ei-mihinkään, usko ja rakkaus näkevät pimeydessä Jumalan. Tämä varmuuden kokemus voidaan kuitenkin nimitä yhtä lailla negatiiviseksi siksi, ettei uskon tai rakkauden kohde koskaan ole positiivi-

sessä mielessä läsnä ja tavoitettu. Toiseen – ihmiseen tai Jumalaan – kohdistuva rakkaus ei voi (eikä oikein ymmärrettyinä halua) jäännöksittä omistaa kohdettaan objektina, ikään kuin syödä tätä loppuun, tukahduttaa ja upottaa itseysteensä. Sille, joka syö Jumalan ruumista, käy päinvastoin: hän ei muuta Jumalaa omaksi itseksensä, kuten maallisen ruokansa, vaan syödessään tulee itse palautetuksi Jumalan olemukseen³². Samoin uskon mieli on varmuuden, empiirisen todistusaineiston ja tulkinnan oikeellisuuden takeiden, puuttumisessa.

Eettinen suhde ilmenee myös, ja historiallisesti ensisijaisesti, velvollisuutena. Jumala ilmeni ensiksi juutalaisille lainmukaisuuden eli velvollisuuden muodossa, ja vasta *Uudessa testamentissa* tapahtunut destruktiivinen paljasti lain substanssiksi rakkauden. Myös Kantin *Käytännöllisen järjen kritiikissä* sielu saa otteen Jumalasta, vapaudesta ja kuolemattomuudesta velvollisuuden avulla eli käytännöllisen järjen postulaatteina. Ensin Kant kiistää, että spekulatiivinen järki voisi päätyä mihinkään muuhun kuin antinomioihin pyrkiessään todistamaan Jumalaa, vapautta tai kuolemattomuutta oleviksi tai olemattomiksi. Sitten hän kuitenkin osoittaa, kuinka käytännöllisen järjen on *postuloitava* niiden olemassaolo moraalilain ja sen päämäärien perusteella.³³ Näin niiden olemassaolo on yhtäältä todellista ja konkreettista, välittömällä tavalla välttämätöntä, mutta toisaalta spekulatiivinen järki ei edelleenkään ole saanut otetta niistä³⁴. Tässä Kantin ajatuskulussa velvollisuus vastaa sitä, mitä muutoin on kutsuttu rakkaudeksi, sillä äärettömästi velvoittava moraalilaki on rakkauden tavoin suhde äärettömään toisessa.

Palataan alussa esitettyyn paradoksiin eli ajatukseen ei-mihinkään fenomenologiasta. Kuinka voitaisiin hahmottaa negatiivisen kokemuksen mieli? Ensiksi negatiivinen kokemus näyttää olevan jotain, mikä tapahtuu kokemuksesta *huolimatta* tai jopa sitä vastaan. Esimerkiksi Juliana kehottaa:

”Rukoile sisimmässäsi, vaikka se ei tuntuisikaan sinusta miltään. Se on sinulle hyödyksi, vaikka et tuntisi mitään, vaikka et näkisi yhtään mitään, vaikka sinusta tuntuisi kuin et tekisi yhtään mitään. Vaikka tuntisit itsesi kuivaksi ja hedelmättömäksi, sairaaksi ja heikoksi, sinun rukouksesi on silti [Jumalalle] mieluista, vaikkakaan et itse koe siitä mielihyvää.”³⁶

Ristin Johanneksen mukaan pimeä yö ja autiomaan kuivuus kohtaavat niin aisteja kuin ymmärrystäkin: mikään tuossa yössä ei kenties tunnu miltään, mutta juuri se on ansioksi ja merkki Jumalan lähestymisestä.

”Sielun ei pidä valmistautua tähän liittoon ymmärtämällä tai havaitsemalla tai tuntemalla tai kuvittelemalla mitään sen paremmin Jumalaan tai mihinkään muuhun liittyvää, vaan omistamalla puhtauden ja rakkauden – siis täydellisen luopumisen ja irrottautumisen kaikesta yksin Jumalan vuoksi.”³⁷

Niinpä kun Juliana ennen ilmestystään pyytää saada kärsiä Kristuksen kanssa, hän ei itse asiassa pyydäkään käsitteellistä ymmärrystä tai ”ruumiillista näkyä tai ilmestystä”, vaan ”sellaista myötälämistä, jota sielu voi tuntea yhteydessä Jeesukseen, joka rakkaudesta meitä kohtaan tuli kuolevaiseksi ihmiseksi”³⁸. Juliana toivoo ensisijaisesti ”Jumalaan kohdistuvan syvän kaipauksen haavaa”, joka voitaneen ymmärtää vain rakkaudeksi ja uskoksi tunnistettuna sisällöllisesti negatiivisena kokemuksena. Empiirisen kokemuksen suhde negatiiviseen kokemukseen ei ole yksinkertaisesti positiivinen tai negatiivinen korrelaatio vaan kontingenssi: negatiivinen kokemus *voi* olla kokemus ilman ruumista ja ymmärrys ilman mieltä.

Avilan Teresankaan mukaan sielu ei välttämättä näe tai ymmärrä mitään Jumalan äärellä, mutta saa sen sijaan jotain muuta. Positiivisen kokemuksen sijaan ilmestyksen sisältönä ja takeena on jotain sellaista, joka – toisin kuin aistien ja ymmärryksen havainnot – ei voi olla peräisin mistään muualta kuin Jumalasta: uskon ja rakkauden varmuus kohteestaan.

”Kuinka sielu sen näki ja kuinka se sen ymmärsi, ellei se näe eikä ymmärrä? En tarkoita, että se näki sen silloin vaan että se näkee sen selvästi jälkeensä, ei sen vuoksi, että kysymyksessä olisi näky, vaan siksi, että sieluun jää varmuus, jonka yksin Jumala voi antaa. [...] Mutta kuinka sellainen, jota emme näe, synnyttää meissä tuollaisen varmuuden? Sitä en tiedä, se on Jumalan työtä.”³⁹

Denys Turner kutsuu mystistä kokemuksellisuutta korostavaa eksperientialismia mystiikan positivismiksi⁴⁰. *Via negativaa* kuljettaessa positiivinen kokemus maailmasta kääntyy kuitenkin negatiiviksi: aiemmin kokemuksen substanssin muodostanut ja olevalta maailmalta näyttänyt paljastuu ei-miksikään. Sen sijaan se, mistä kokemus ei aiemmin saanut otetta ja mikä näytti kuilulta olevassa, paljastuu olevan perustaksi – varmimmaksi ja todellisimmaksi olevaksi. Fenomenologista maailmaa perustava transsendentaalinen ego sulkeistuu ei-minkään äärellä. Sisäiseen linnaan kulkeva etsii itseään. Hän kuitenkin oppii näkemään pelkän itseyden ei-mikyytenä, mutta löytämään omimman olemuksensa siitä, mikä sisäisydessä on Jumalaa. Pyhiinvaeltaja matkalla kohti Jumalaa taas oppii Mestari Eckhartin rukouksen mukaisesti luopumaan Jumalasta Jumalan vuoksi⁴¹.

Negatiiviseksi kääntymisessä maailman ja itsen empiria tai ymmärryksen kategoriat eivät tietenkään tyhjene ei-miksikään. Maailman ja itsen kokemus sen sijaan muuttuu täysin. Maailma on tällöin ei-mitään itsessään samoin kuin itseys itsessään – maailma ja itse ovat todellisia vain sikäli kuin ne viittaavat Jumalaan ja heijastavat jumalallista todellisuutta, kuten Augustinuksella: ”Ne ovat todellisia sikäli kuin niillä on olemisensa Sinun kauttasi, mutta epätodellisia sikäli, etteivät ne ole mitä Sinä olet.”⁴² Negatiivisen teologian topoksia ovatkin Eckhartin käsittelemä silleen jättäminen (*Gelassenheit*) eli irrottautuminen tyhjän maailman olioista⁴³ sekä itsen kieltäminen eli ei-miksikään tuleminen⁴⁴.

Myöskään maailma itsessään, Jumalaan liittymättömänä, ei merkitse mitään. Kuten Julianan ilmestyksessä, Jumalan ulkopuolella ei ole mitään muuta kuin autiomaata⁴⁵. Maailmasta tulee eräänlainen epäitsenäinen vertauskuva, joka tarkoittaa vain Jumalaa: ”Kaikki asiat muuttuvat vain Jumalaksi sinulle, sillä kaikissa asioissa et näe mitään muuta kuin Jumalan.”⁴⁶ Radikaalin metaforisesti ymmärretty maailma ei enää ole negatiiviselle kokemukselle ulkoinen, sillä se viittaa takaisin sisäistyneeseen ei-mihinkään – perustavaan kuiluun, Jumalaan ja rakkauteen. Rakkauden teot ovat toimintaa maailmassa, mutta Eckhartin mukaan ne ovat ulkoisia vain muodollisesti: ”Mutta niiden hahmon ulkoinen luonne ei ole ulkoinen sille, joka on harjaantunut tässä, sillä sisäiselle henkilölle kaikella olevalla on sisäinen ja jumalallinen luonne.”⁴⁷ Rakkauden tekoja tekevä ruumis ei ole raskas aineellinen taakka tai vankila, vaan merkitystä loistava Kristuksen mystisen ruumiin osa⁴⁸.

Ihminen ajallisessa ja avaruudellisessa ulottuvuudessaan on maailman tavoin ontologisesti epäitsenäinen, rajallinen projektio absoluuttisesta olevasta – luotu Jumalan ”kuvaksi ja kaltaiseksi”, kuin kaksiulotteiseksi kuvaksi neliulotteisesta todellisuudesta. Rajallinen ruumis (ja samaa voitaneen sanoa käsityskyvyltään puutteellisesta mielestä aistihavaintoineen ja tautologisine järki-lyineen) on siis yksinkertaistettu, osittainen ja suhteeton metafora todellisesta ruumiista, joka on yhtä Kristuksen kirkastetun ruumiin ja siis Jumalan itsensä kanssa. *Tietämättömyyden pilven* kirjoittaja pilkkaakin terävästi niitä ”nuoria ja suuriluuloisia oppilaita”, jotka ”ymmärtävät väärin sanan YLÖS”:

”Jos he itse lukevat tai kuulevat luettavan tai kerrottavan, miten ihmisten tulisi kohottaa sydämensä ylös Jumalan puoleen, he alkavat heti tuijotella tähtiin, ikään kuin haluaisivat päästä kuun tuolle puolen, ja hörivät korviaan kuullakseen enkelien laulavan ylhäällä taivaassa. [...] He kuvittelevat Jumalan oman mielensä mukaiseksi, pukevut hänet koreisiin vaatteisiin ja asettavat hänet valtaistuimelle [...]. Tällaiset ihmiset antavat enkeleille ruumiillisen muodon ja sirottelevat niitä sinne tänne kukin soittamaan omaa soitintaan [...].”⁵⁰

Edelleen nämä ihmiset saattavat kuvitella saavansa taivaasta enkelien leipää: ”Niinpä heillä on tapana istua suu ammollaan kuin yrittäisivät pyydystää kärpäsiä.”⁵¹ *Tietämättömyyden pilven* kirjoittaja jatkaa irvailunsa jälkeen toteamalla ruumiillisen suunnan olevan yksinkertaisesti kontingenttia ja esittämällä, että ruumiillisilla ilmestyksillä ja teoilla on sen sijaan hengellinen merkitys, jota ei voida pelkistää aistisen (tai kielellisen) representaation muotoon. Taivas ei ole sen enempää ylhäällä, alhaalla, oikealla kuin vasemmallaakaan, eikä sisäisyys tarkoita itsekeskeisyyttä. Samaan vihjaa Juliana *Jumalan rakkauden ilmestyksessä*. Esimerkiksi nähdessään vertauksen Herrasta ja palvelijasta seisovassa hahmossa hän tulkitsee jokaisen aistisen yksityiskohdan merkitseväksi: hän kertoo, mitä tarkoittaa, että Herra istuu ja että hän istuu paljaalla



maalla. Samoin hän selittää palvelijan seisomisen, hänen mekkonsa tahraisuuden ja lyhyden, hänen seisomapaikkansa etäisyyden ja suhteen Herran istumapaikkaan ja kaikki muutkin ilmestyksen aistisilta ja kontingenteilta vaikuttavat piirteet.⁵² Tämä tulkinnallinen ymmärrys ei ole Julianan omaa, vaan hän sanoo ymmärryksen juuri olevan osa ilmestystä.

Tulkinnan apoteoosi

Annettu ilmestyskin on vaikea ymmärtää oikein, vaikka se on niin yksinkertaistettu esitys. Kielen ja ajattelun on vielä suuremmalla syyllä ymmärrettävä olevan äärettömän kaukana ei-minkään olemisen – Jumalan – tavoittamisesta. Uskon tai rakkauden näkökulmasta järjen ja empirian kumoten sisältävä totuus, oleva, on kaikesta puheesta ja kirjoituksesta huolimatta ei-mikään juuri siksi, ettei sitä voi millään keinoin ujuttaa tai salakuljuttaa ymmärryksen järjestelmiin. Heideggerin pohdinnoista huolimatta oleminen ei asu missä tahansa järjen ja empirian maailmaan rakennetussa kielitalossa, vaan uskon ja rakkauden transsendentaalisuudessa. Niiden paikkaa eli maailman ylityksen paikkaa maailmassa pitää ei-mikään. ”Kysyin itseltäni: ’Eikö totuus siis ole yhtään mitään vain siksi, ettei sillä ole äärellistä tai ääretöntä ulottuvuutta tilassa?’ Ja kaukaisuudesta kuulin äänesi sanovan: *Minä olen Jumala joka ON.*”⁵³

Negatiivisessa teologiassa itse kieli on asetettu lainausmerkkeihin. Ymmärryksen tavoitettava kieli on kokonaisuudessaan heuristinen ja kehnosti viittaava väline, jota on käytettävä vain toistaiseksi, paremman puutteessa. Kielen riittämättömyys ja loogis-temaattisen ymmärryksen epävarsinaisuus tulevat jatkuvasti osoitetuiksi negatiivisen teologian oksymoroneissa, paradokseissa ja vertauskuvavyörytyksissä, joissa yhteensopimattomat elementit kumoavat toisensa. Pseudo-Dionysioksen aukaisemalla tavalla niin affirmaatio kuin sen ylittävä negatio jäävät yhtä lailla äärettömästi äärettömästä kohteestaan.⁵⁴ Siksi apofaattinen, negatiivinen teologia onkin Turnerin sanoin ”se puhe Jumalasta, joka on puheen epäonnistumista”⁵⁵.

Negatiivisen teologian kielessä lainausmerkit ovat reunaehto, jonka hyväksymisen jälkeen kieli vasta alkaa merkitä oikeassa horisontissaan (ei-mitään vasten katsottuna). Tämän voi nähdä jo *Jobin kirjassa*, missä Jumala kumoaa itseään koskevat järkevät puheet – jopa ne, jotka kertovat hänen suuruudestaan ja käsittämättömydestään. Liioin ei Augustinus *Tunnustuksissaan* katso kielen voivan kuvata oikein edes Jumalan töiden suuruutta saati sitten Jumalaa itseään, ja silti hän kirjoittaa pitkän ja retorisesti väkevän teoksen, jossa hän moninaisesti ylistää Jumalaa ja hänen tekojaan.

Tämä heikosti viittaava, vain suhteellisesti merkityksellinen kieli on siis negatiivisen teologian kontekstissa ei-minkään saartama. Sen merkityshorisonttina on ei-mikään ja se on kotoisin ei-mistään – sillä ei ole ulkopuolta tai alkuperää, johon se voisi millään tavoin viitata. Itsensä ulkopuolelle viitatessaan se viittaa ei-mihinkään.⁵⁶

Tätä ulkopuolta kohti negatiivinen teologia ohjaa lukijan katseen ja osoittaa hypyn suunnan. Siinä, missä ei näy mitään ja missä suhteellisesti merkityksellisen kielen merkitykset katoavat pimeään ja hiljaisuuteen, negatiivinen kokemus suuntaa kohti todellista, jakamatonta kieltä. *Tietämättömyyden pilvessä* kehoitetaan rukoilemaan korkeintaan yhdellä sanalla, jota sielu huutaa koko voimallaan ja kyvyllään jakamattomana ja erittelemättömänä.

”Se kohooa hengen korkeudesta, sillä siihen sisältyy kaikki hengen voima. Se nousee syvyydestä, sillä tähän pieneen sanaan kuuluvat kaikki sielun tieto ja kyvyt. Se peittää pitiuden, sillä jos sen tuntemus pysyisi aina samana, se huutaisi jatkuvasti samoin Jumalan puoleen. Se kattaa leveyden, sillä se tahtoo kaikille muille samaa kuin itselleen.”⁵⁷

Tätä täysin voimin huudettua sanaa ei ole syytä analysoida osiinsa. Varsinkin jos sana on ”Jumala”, osia ei ikinä saa eriteltyä loppuun. Sen sijaan se on otettava kokonaisuutena ja luotettava siihen, että se kantaa perille kokonaisuudessaan ja siinä todessa merkityksessään, jonka olemassaolo on jätettävä ei-minkään varaan.

Tällainenkin kieli on vain määrättömästi heikennetty versio siitä absoluuttisesta kielestä, johon *Johanneksen evankeliumin* alku viittaa. Heikosti viittaava, monimielinen kieli ja lähes yhtä heikosti todellisuuden tavoittavat teot pystyvät viittaamaan Jumalaan vain omana transsendenssinaan. Äärimmäinen sana, joka olisi ykseys, jakamaton, kokonaan itsessään läsnä ja joka ei olisi sotkeutunut ristiviittausten sekä loputtomassa regressiossa pois valuvien merkitysten verkkoon, jää kielen ulkopuolelle. Mestari Eckhartin mukaan: ”Jumala on sana: lausumaton sana. [...] Kaikki oliot tahtovat lausua Jumalan kaikissa töissään. Ne kaikki puhuvat niin hyvin kuin vain osaavat, mutteivät voi lausua häntä. Tahtovat ne tai eivät, vaikka ne tahtovat lausua Jumalan, hän jää lausumattomaksi.”⁵⁸

Vain tässä jumalallisessa, absoluuttisessa ja perustavassa, yksisanaudessa kielessä merkitys on yhtä kuin Sana itse, ja vain tässä kielessä sana toimii ja on todella kokonaan läsnä maailmassa parantaen sairaita, palauttaen näön sokeille ja kumoten kuoleman⁵⁹. Ristin Johanneselle Kristus onkin jumalallisen kielen äärimmäinen, lopullinen muotoilu: ”Antaessaan meille Poikansa, joka on hänen Sanansa – eikä hänellä ole toisia –, hän puhui meille kaikille yhdessä, kertakaikkisesti, tässä yhdessä sanassa, eikä hänellä ole tarvetta puhua enempää.”⁶⁰ Vain tässä kielessä virhetulkinta ei ole mahdollinen⁶¹ – tuon Sanan merkitys on Heideggerin kuilu, korkeus tai syvyys, vapauden ahdistuksen säilyttävä tai sen edessä väistävä valinta.

Heikosti viittaavien sanojen ja tekojen kieli negatiivisena suhteena pystyy kuitenkin osoittamaan ulkopuolensa, vaikka sitten kulkemalla äärirajoilleen ja vaikeumalla. Kieli heittäytyy ei-mihinkään kuten rakkaus ja usko, jotka löytävät kohteensa. Ihmisille lausumaton sana ei Mestari Eckhartin mukaan ole kuitenkaan voimaton tai mitäänsanomaton: ”Jumala on jotain, mutta

kuka voisi lausua tuon sanan? Ei kukaan muu kuin hän, joka on tuo sana. Jumala on sana, joka lausuu itsensä. [...] Isä on puhuva työ, ja poika on toimiva puhe.”⁶² Kun kieli heittäytyy rajojensa yli ei-mihinkään, itsensä lausuva sana toimii hiljaisuudessa.

Monimielinen kieli, sen himmeästi heijastamat kuvat ja sanat, joiden merkitykset ovat aina poissa, viittaavat ää-rirajallaan ei-mihinkään. Kieli ei-minkään rajalla etenee uskon ja rakkauden pakottamana vain murtuakseen ja tullakseen loppuunsa niiden kanssa. Järjellä ei ole takeita, että kielen vaikenemisen ja uskon ja rakkauden lopun jälkeen hiljaisuudesta nousee mitään. Selitysten jälkeen ei kenties jää jälkeen edes epämääräistä kuvaa merkityk-

sestä, vaan pelkkä merkityksen poissaolo. Tuo poissaolo tekee kuitenkin Ristin Johanneksen mukaan tilaa jollekin täysin toiselle ja itsestä riippumattomalle: ”Kun usko loppuu ja murtuu tämän kuolevaisen elämän lopussa ja murroksessa, sen sisällään pitäjä jumalallisuuden kirkkaus ja valo ilmestyvät näkyviin, ja se näkee Jumalan kasvoista kasvoihin kirkkaudessa.”⁶³ Himmeän peilin hiljaisuuteen murtumisen mieli on Levinasin ”odotuksessa ilman odotettavaa”, rukouksessa – absoluuttisen todellisen, loistavan, kokonaan läsnä olevan, yhden, itsensä lausuvan sanan kuulostelemisessa ja odottamisessa välittömään, ylittämättömään läheisyyteen.

Viitteet

- 1 *Pimeä yö* (Noche Oscura. Suom. Seppo A. Teinonen. Kirjapaja, Helsinki 2004) on Ristin Johanneksen kuuluisin teos, jota tässä käyttämäni *Ascent of Mount Carmel* havainnollisemmin pohjustaa.
- 2 *Tietämättömyyden pilvi* on 1300-luvun loppupuoliskolle ajoitettu negatiivisen teologian merkkiteos ja klassikko, jonka tekijästä ei ole varmaa tietoa.
- 3 Vrt. Ristin Johannes 2002, 13 & *passim*.
- 4 *Tietämättömyyden pilvi*, 40–41.
- 5 De Certeau 1995, 80–101.
- 6 Kierkegaard 1948, 12–13.
- 8 Job 24:2–4a.
- 9 Job 30:20–21.
- 10 Job 38:4a.
- 11 Vrt. Heidegger 2000, 232–240, 346–347 & *passim*.
- 12 Kierkegaard 1948, 89–106.
- 13 Sama, 12–14 & *passim*.
- 14 Ristin Johannes 2002, 48–49.
- 15 Sama, 49.
- 16 Heidegger 2000, 40–49.
- 18 Kierkegaard 1964, 55.
- 19 Heideggerin ahdistuskäsitys kokonaisuudessaan on lähinnä käänös tästä Kierkegaadin ajatuskulusta Heideggerin fundamentaaliontologian kielelle. Heideggerille ahdistuminen omien olemismahdollisuuksien äärellä on omantunnon sisällötön kutsu, joka kutsuu täälläolon omiin varsinaisiin olemismahdollisuuksiin. Niiden pohjana puolestaan on kutsussa puhutelluksi tuleminen eli syllisenä-oleminen. Ks. Heidegger 2000, 232–240, 334–365 & *passim*.
- 20 Kierkegaard 1964, 59.
- 21 Sama.
- 22 Levinas 2007, 199–200.
- 23 Sama, 198.
- 24 Sama, 207.
- 25 Vrt. Heidegger 1971, 191–192 & Eckhart 1994, 46.
- 26 Vrt. Levinas 1986, 50.
- 27 Niinpä esimerkiksi 1300-luvun loppupuolella kirjoittanut mystikko Juliana Norwichilainen ei voi nähdä Kristusta kuolleena vaan vain joko kärsivänä tai kirkastettuna. Juliana 1985, 66.
- 28 Eckhart 1994, 39.
- 29 Juliana 1985, 142.
- 30 *Tietämättömyyden pilvi*, 42.
- 31 Kierkegaard 1948, 32.
- 32 Augustinus 1961, 147.
- 33 Kant 1931, 309–343.
- 34 Sama, 327–328; kursiivi alkup.
- 36 Juliana 1985, 103.
- 37 Ristin Johannes 2002, 51.
- 38 Juliana 1985, 33.
- 39 Teresa 2007, 97.
- 40 Turner 1995, 252–273.
- 41 Eckhart 1994, 64.
- 42 Augustinus 1961, 147. Vrt. myös Eckhart 1994, 234 & *passim*.
- 43 Eckhart 1994, 69–72 & *passim*; Juliana 1985, 35.
- 44 Esim. Ristin Johannes 2002, 56 & *passim*. Ks. myös Augustinus 1961, 286.
- 45 Juliana 1985, 130.
- 46 Eckhart 1994, 228.
- 47 Sama, 39.
- 48 Paavali puhuu seurakunnasta ruumiina, jonka pää on Kristus. Tämä yhteisöruumis on teologisessa mielessä todellisempi ja omempi kuin fyysinen ruumis, sillä rakkauden yhteen liittävä seurakunta on Jumalan itsensä ruumiillista läsnäoloa maailmassa. Vrt. Juliana 1985, 44: ”Jos katson erityisesti itseäni, näen, etten ole mitään, mutta katsoessani laajemmalle näen, että minullakin on toivo, sillä Jumalan rakkauden kautta olen yhtä kaikkien kristittyjen kanssa.”
- 50 *Tietämättömyyden pilvi*, 110–111.
- 51 Sama, 111.
- 52 Juliana 1985, 123–155
- 53 Augustinus 1961, 147.
- 54 Ks. tästä Turner 1995, 21–44.
- 55 Sama, 20.
- 56 Sama, 32 & *passim*.
- 57 *Tietämättömyyden pilvi*, 84.
- 58 Eckhart 1994, 128.
- 59 Ristin Johannes 2002, 94.
- 60 Sama, 74.
- 61 Sama, 70.
- 62 Eckhart 1994, 128.
- 63 Ristin Johannes 2002, 58.

Kirjallisuus

Avilan Teresa, *Sisäinen linna* (Moradas del castillo interior, 1580). Suom. Seppo A. Teinonen. Kirjapaja, Helsinki 2007.

De Certeau, Michel, *The Mystic Fable* (La fable mystique I: XVIe-XVIIe siècle, 1982). Käännös Michael B. Smith. The University of Chicago Press, Chicago 1995.

Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*. Käännös Albert Hofstadter. Harper & Row, New York 1971.

John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*. Käännös Henry L. Carrigan Jr. Paraclete Press, Brewster 2002.

Kant, Immanuel, *Käytölliisen järjen Kriittikki* (Kritik der Praktischen Vernunft, 1788). Teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J.E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1931.

Kierkegaard, Søren, *Ahdistus* (Begrebet Angest, 1844). Suom. Eila & Johan Weckroth. Gummerus, Jyväskylä 1964.

Kierkegaard, Søren, *Kärsimysten evankeliumi*. *Kristillisiä puheita* (Lidelsernes Evangelium. Christelige Taler, 1847). Suom. Niilo Syväne. WSOY, Helsinki 1948.

Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* (Totalité et Infini, 1961). Käännös Alphonso Lingis (1969). 21. p. Duquesne University Press, Pittsburgh 2007.

Levinas, Emmanuel, *Of God Who Comes to Mind* (De Dieu qui vient à l'idée, 1986). Käännös Bettina Bergo. Stanford University Press, Stanford 1998.

Meister Eckhart, *Selected Writings*. Käännös Oliver Davies. Penguin, Lontoo 1994.

Saint Augustine, *Confessions* (Confessiones). Käännös R. S. Pine-Coffin. Penguin, Lontoo 1961.

Tietämättömyyden pilvi ja yksityisen opastuksen kirja (The Cloud of Unknowing ja The Book of Privy Counseling). Suom. Paavo Rissanen. Kirjaneliö, Helsinki 1983.

Turner, Denys, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.

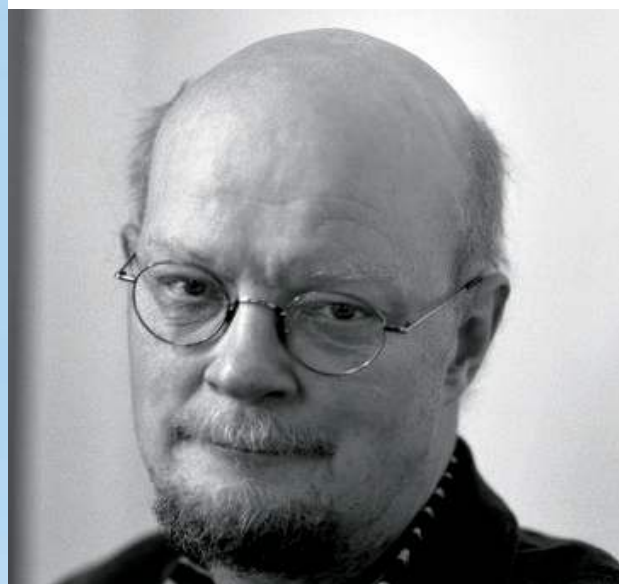
Äiti Juliana Norwichilainen, *Jumalan rakkauden ilmesty* (A Revelation of Love, 1390). Suom. Paavo Rissanen. Kirjaneliö, Helsinki 1985.

TEOS

OSMO SOININVAARA

SATA-KOMITEA

Miksi asioista päättäminen
on niin vaikeaa



Omaäänisen ajattelijan kriittinen kirja suomalaisesta sosiaalipolitiikasta ja politiikan teosta. Miksi on välttämätöntä uudistaa sosiaalipolitiikkaa? Mitä Sata-komitean olisi pitänyt esittää, ja miksi asioista päättäminen on Suomessa niin vaikeata?

”Oman aikamme klassikko (...) taidokas selvitys Sata-komitean epäonnistumisesta antaa hätkähdyttävän kuvan 2010-luvun sosiaalipolitiikasta.”

Heikki Hiilamo
Helsingin Sanomat

Tommi Uschanov

Suuri kaalihuijaus



Kirjoituksia yhteiskunnallisesta
tietämättömyydestä

Tärkeä yhteiskuntafilosofinen puheenvuoro tietämättömyydestä ja sen kauaskantoisista seurauksista kotimaassa ja maailmalla. Vuoden 2008 Suomessa 17 % kansalaisista tiesi kotikuntansa veroäyrin, ja 38 % osasi nimetä hallituspuolueet oikein. Silti hallitusta haukutaan ja veroista maristaan – millä lihaksilla?

”Asiantuntijuuden ylistys (...) Uschanov on anekdootteineen riemastuttavan hauska”

Marko Hamilo
Tiede

TEOS



WWW.TEOS.FI



Heidegger ja kysymys ei-mistään¹

Martin Heideggerin virkaanastujaisluennolle heinäkuussa 1929 osallistunut nuori opiskelija Heinrich Wiegand Petzet kuvaili luennon jälkeen tuoreeltaan tuntemuksiaan: ”Kun lähdin auditoriosta, olin sanaton. Hetken ajan tunsin kuin olisin silmännyt maailman perustaa ja kamaraa. Jotain joka oli uinunut kauan sisimmässäni, oli kosketettu. Heidegger herätti sen kysymyksellään: ’Miksi on olevaa pikemminkin kuin ei-mitään?’”²

Heideggerin Mitä on metafysiikka -luennon³ pääasiallinen teema on metafysiikan perustan kysymys, joka nousi hänen ajattelunsa ytimeen *Olemisen ja ajan* (1927) ensimmäisen osan ilmes-
tyttyä. Tähän perustaan on hautautunut Petzetia äimistyttänyt kysymys, joka on näennäisesti häkellyttävän yksinkertainen. Luennosta, sen jälkisanoina (1949) sekä johdannosta (1943) kuitenkin paljastuu, että ei-mikään, tuo kysymys muassaan, on vähintään yhtä unohdettu ja tärkeä kuin Heideggerin jumalkäsitem, oleminen, itse.

Tähän unohdukseen löytyy luennosta ja sen täydennyksistä kaksi syytä. Ensimmäinen on ”laskeva ajattelu”, joka pelkistää olevan numeroiksi ja latistaa olemisen kokemuksen. Toinen vikapää, joka ei ole edellisestä erillinen, on logiikka, joka modernisoituvassa lännessä perää herruuttaan ainoana käypänä tietämisen tapana. Nämä lähtökohdat Heideggerin aikainen tiede (joka tuskin on lähtökohdiltaan muuttunut nykypäivään tullessa) korottaa hyveiksi ja näin onnistuu unohtamaan tärkeimmän, oudoimman ja voimakkaimman: kokemuksen ei-mistään. Siksi moderni nihilismi, kuten se esiintyy laskevassa, hyödyllisessä ja teknistyneessä ajattelussa on nihilististä perimmiltään siksi, että se ei pysty ymmärtämään ei-minkään merkitystä eikä siitä syystä olemisen mieltä.

Sama syytös koskee myös akateemista tiedettä, jonka kritiikillä Heidegger luentonsa aloittaa: tiede ”ei halua kuulla ei-mistään mitään”, mutta se tarvitsee, ironista kyllä, ei-minkään käsitteen itsemäärättelynsä ja tutkimuskohteidensa ymmärtämiseksi⁴. Heidegger pyrkii osoittamaan, että ei-minkään kokemus on modernien läntisten ajattelutapojen vastainen, jopa siinä määrin, että ”itse ’logiikan’ idea pirstoutuu varsinaisemman kysymisen pyörteessä”⁵. Näistä syistä ei-mikään ei ole Heideggerille pelkkä metafysiinen idea, vaan kriittinen voima, joka auttaa kyseenalaistamaan läntisen metafysiikan ja siitä versovien erityistieteiden perusteet.

Ei-minkään teema kulkee punaisena lankana läpi koko Heideggerin ajattelun. *Olemisessa ja ajassa* (1927) ei-mikään esitellään vielä *Daseinin* keskeisenä rakenteena. Vuoden 1929 metafysiikkaluennossa avatun metafysiikk-

kakritiikin kehittäminen jatkuu vastasuomennetussa *Jobdatus metafysiikkaan* -teoksessa (alun perin 1935) ei-minkään siivittämänä. Heideggerin ”toiseksi pääteokseksi” kutsutussa *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (1936–1938) ei-mikään suhteutuu vuorostaan ’tapahtuman’, *Ereignis*, ajatteluun. Toisen maailmansodan jälkeisissä teksteissä Heidegger tekee jaon olemisen paljastavan ja nihilistisen ei-minkään välille. Selkeimmin tämä arvottava ele ilmenee kirjeessä Ernst Jüngerille (*Zur Seinsfrage* (1955)). Vaikka painotukset muuttuvat ja ei-mikään saa Heideggerin ajattelussa uusia rooleja, idean ydin pysyy jokseenkin samana: ei-mikään joko paljastaa olemisen sinänsä tai esiintyy sen toisena, kätkeytyä nimenä. Heideggerin kuulu ’olemiskysymys’ (*Seinsfrage*) on siten erottamattomissa ei-minkään kokemuksesta ja tuon kokemuksen tutkimisesta. Vahvemmin sanottuna: ei-minkään kohtaaminen on kuninkaantie olemisen paljastumiseen. Tuossa kohtaamisessa paljastuu myös olemisen pohjaton pohja: että oleminen ja ei-mikään ovat yhtä. Ytimekkäimmän tämä tulee ilmi Heideggerin vuonna 1949 luentoon tekemässä marginaalimerkinnässä, joka jättää vain vähän tulkinnan varaa: ”ei-mikään ja oleminen samaa”⁶.

Vuoden 1929 luennossaan Heidegger ei välttä nimeämistä ei-mitään. Toisin sanoen hän ei problematisoi ei-minkään nimeämistä ”joksikin”, päinvastoin – hän jopa substantivoi sen (*das Nichts*), toisin kuin esimerkiksi Leibniz, Hans Jonas ja Schopenhauer, joille ei-mikään tarkoitti useimmiten negatiota⁷. Heideggerin ratkaisu on paradoksaalisuudessaan kiinnostava. Miten ei-mikään voi olla ei-mitään, jos sillä on ”ei-minkään” nimi? Eikö tuo nimi tee ei-minkään joksikin ja tuo sen yksinkertaisimmankin kommunikaation piiriin? Vaikka Heidegger painottaa ilmiön kokemuksellisuutta, nimeämisen problematiikasta ei päästä eroon. Oleellinen tulee silti osoitetuksi: kieli kääntyy ei-mihinkään, mutta ei-mikään ei käänny kieleen. Ei-minkään nimi ei ole ei-mitään itsessään. Mutta ongelma jäsentyy toisin, kun muistetaan, että ei-mikään ei *ole*, vaan oleminen on ei-mikään itse.

Heideggerin luennon omaperäisyys on sen negaatio-suhteessa. Tekstin alkupuolella Heidegger esittää joukon ratkaisevia retorisia kysymyksiä:

”Ei-minkään kokemus osoittaa oudon tien tutkimattomassa maastossa, mutta voi antaa toisaalta Heideggerin suomimaa logiikkaa tukevamman jalansijan.”

”Tarjoutuuko ei-mikään vain, koska ’ei’, siis kieltö, tarjoutuu? Vai onko asia päinvastoin? Tarjoutuvatko kieltö ja ’ei’ vain, koska ei-mikään tarjoutuu? Sitä ei ole päätetty, sitä ei ole kertaakaan avoimesti nostettu kysymykseksi. Väitämme: ei-mikään on todellisempi kuin ei ja kieltö.”⁸”

Jos intuition vastaisesti ei-mikään perustaa kiellon, ei-mikään ei ole sinänsä negatiivinen ja kieltävä käsite. Näin ei-mikään irtoaa myönnöstä, kiellosta ja kommunikaatiosta, se toimii itsensä varassa, kuitenkin olematta mitään. Tätä kummallista ei-olemisen tapaa Heidegger keksii kuvata uudisverbillä ’nichten’, ’ei-mikäännyttää’⁹. Ei-mikään ei siis ole, mutta se toimii silti omalla tavallaan. Ei-mikään tulee kieleen verbimuodossaan voimana, joka kuitenkin ei ole kieltö. ’Nichten’ on subjektitonta toimintaa ilman tekoja, jonka subjekti voi kohdata, jos on kohdatakseen. Takeita tälle kohtaamiselle ei ole, mutta virittyminen sille on mahdollista.

Heideggerin metodi, jolla hän lähestyy ei-mitään, tiivistyy yhteen kysymykseen. Kysymys ”Miksi on olemassa jotain eikä ylimalkaan ei-mitään?” on kuulunut eri muodoissa Leibnizista lähtien länsimaisen metafysiikan peruskysymyksiin. Saksalaisella kielialueella samaa kysyivät, kukin tavallaan, niin Schelling, Schopenhauer kuin Hans Jonas. Hegel vastasi kysymykseen *Logiikan tieteesä* (1812) asettamalla ei-minkään (*das Nichts*) dialektiseen suhteeseen olemisen (*das Seyn*) ja tulemisen (*das Werden*) kanssa. Heidegger viittaa Hegelin kuuluisaan väittämään puhtaan olemisen ja puhtaan ei-minkään yhteydestä luentonsa loppupuolella, mutta ei Hegelin tapaan syntetisoi näitä. Heideggerille olemisen ja ei-minkään välillä ei ole dialektiikkaa, koska ne ovat paradoksaalisesti olemuk-

sellisesti yhtä. Heideggerin luennossa se on metafysisistä peruskysymyksistä metafysisin, mutta juuri perustavuutensa vuoksi se auttaa irtautumaan metafysiikasta¹¹. Tämä irtautuminen ei tapahdu järjen, vaan välittömän ja paljolti ei-tiedollisen kokemuksen tasolla. Ei-minkään kokemus osoittaa oudon tien tutkimattomassa maastossa, mutta voi antaa toisaalta Heideggerin suomimaa logiikkaa tukevamman jalansijan:

”Vain koska ei-mikään on paljastunut kohtolomme perustalta, olevan koko outous voi vallata meidät. Vain kun olevan totuus painostaa meitä, se voi herättää ja nostattaa meissä ihmetystä. Vain ihmetyksen pohjalta – eli ei-minkään paljastumisessa – nousee esiin ’Miksi?’.”

Mutta mitä ei-minkään kohtaaminen tarkoittaa? Heidegger löytää kaksi tilaa, joissa ei-mikään tulee luokse. Ne ovat ahdistus ja pitkästyminen¹². Kummatkin näistä ovat siinä määrin ei-subjektiivisiä, että Heidegger ei tarkoita ahdistuksella intentionaalista pelkoa tai henkistä jännittyneisyyttä. Kyseessä on aitosaksalainen metafyyminen *Angst*, joka ”tapahtuu vain harvoin hetkinä” ja jonka paljastamassa ”ei-minkään kirkaassa yössä olevan väärentämätön avoimuus nousee sellaisenaan esiin”¹³. Pitkästymisestä Heidegger kirjoittaa vähemmän ja hiljaisemmin äänenpainoin kuin ahdistuksesta, mutta yhtä kaikki kokemuksena pitkästyneisyys virittää ahdistuksen kaltaiseen tilaan, jossa oleva vetäytyy ei-minkään edestä.

Kummassakin tilassa on perimmiltään kyse Heideggerin perusteemasta, olemisen paljastumisesta, mutta ei-minkään kautta tämä paljastuminen saa omalaa-tuisia piirteitä. Ei-mistään paljastuva oleminen nousee

”Tällä kohtololla on paikkansa ja aikansa, sen tyhjyydellä on sijansa ja mielensä.”

nimittäin pintaan sen syvimmän juuren myötäisesti, ”ei-mikään olevan toisena on olemisen huntuu”, kuten Heidegger jälkisanoinaan kirjoittaa¹⁴. Osoittautuu, että oleminen ja ei-mikään ovat perimmiltään yhtä, tai vielä vahvemmin: oleminen on ei-mitään, kuten Heidegger vuonna 1949 lisäsi luentonsa marginaaliin.

Tässä on ensinnäkin kyse on subjektin alueen ja käsitteen kumouksesta. Ei-minkäänsä ymmärtänyt on ei-minkään *Platzhalter*¹⁵. Termi viittaa moniaalle, tytopografiassa se tarkoittaa tekstin sokeistoa ja matematiikassa yhtälön muuttujaa. *Dasein*, suomeksi esimerkiksi ’kohtolo’¹⁶, on siis eräänlainen X. Tämä olemisen kohta on ei-minkään määrittämä jokerikortti, jonka tilalle voi tulla mitä tahansa, ja joka voi, ainakin mahdollisesti, ottaa minkä hyvänsä muodon: ei-mikään ei ole sen vähempää kuin kaikki. Jos näin on, subjektissa ei tällöin ole mitään eikä se itse ole mitään. Tällä kohtololla on kuitenkin paikkansa ja aikansa, sen tyhjyydellä on sijansa ja mielensä. Kohtolo on itsessään merkityksetön, ja se saa merkityksensä paikkansa perusteella. Subjektin termin ”das Nichts selbst nichtet” voi tarkoittaa tätä. Ollaan hyvin lähellä zen- ja chan-buddhalaisia lähtökohtia: minuus, ego ja länsimaisen subjektin metafysiikka ovat verhoja, jotka on viritetty peittämään ei-mikään itsessään.

Analogia Itä-Aasiaan ei ole tuulesta temmattu. Kuten seuraavaksi huomataan, ei-minkään kaukaa kantautunut ja kauas kantava ajatus oli yhtäältä merkityksellinen mannermaisien filosofian identiteetille, länsimainen kokemusrakenteen ja kielitajun kritiikille, mutta toisaalta se aukaisi lännen ja idän filosofoiden vuoropuhelua. Itä-yhteys osoittaa, että Heidegger ei keksinyt ajatusta yksin.

Vaikuttaa tosin siltä, että hän oli ei-mikäänsä kanssa oikeaan aikaan väärässä paikassa, sillä luennon vastaanotto oli pääosin murskaavaa.

Syytöksiä ja väärinymmärryksiä

Vuoden 1949 jälkisanoinaan Heidegger vastaa kolmeen luentoja vastaan osoitettuun syytökseen¹⁷. Heidegger väittää häntä syytetyn (1) irrationaalisuudesta (2) ”ahdistuksen filosofian” ylistämisestä ja (3) nihilismistä. Heideggerin vastahyökkäys osoittaa, että hän oli arvattavan pettynyt ja harmissaan teoksensa vastaanottoon Euroopassa. Heideggerin argumentteja ei ole tarpeen toistaa tässä: kolmen syytöksen taustat ovat historiallisesti kiinnostavampia ja kertovat teoksen vastaanotosta ja vaikutushistoriasta.

(1) Irrationaalisuussyytös liittyy Rudolf Carnapin kahteen 1930-luvun alkupuolella julkaistuun artikkeliin, joissa Carnap hyökkäsi ”metafyysisiä pseudo-ilmaisuja” vastaan. Debatin keskeisin puheenvuoro oli Carnapin artikkeli ”Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, vuodelta 1931, jossa hän otti paraatiesimerkiksi mielettömästä metafyyisistä kielenkäytöstä Heideggerin luennoista lauseen ”Ei-mikään ei-mikäännyttää”¹⁸. Carnap hyökkää sanan ”ei-mikään” väärinkäyttöä vastaan: loogisesti ottaen se ei voi toimia substantiivina eikä verbinä. Heideggerin kannalta sen pahempi logiikalle, joka hänen katsannossaan oli väärinymmärryksen riippuvainen ei-mistään, halusipa se tai ei. Tässä kohdin muilta osin erinomainen Jussi Backmanin Heideggerin ja Carnapin kiistaa koskeva artikkeli ymmärtää Heideggerin tarkoituksen väärin. Carnapin

”Heideggerin ei-mitään käsittelevät tekstit ovat perustavanlaatuisen epäilyttäviä, kuten hyvän filosofian tulee ollakin.”

riepottelemaa fraasia ei ole mielekästä kääntäen parafraaseerata muotoon ”kielteisyyden osallistuminen todellisuuteen oma-aloitteisesti”.¹⁹ Ei-mikään ei tarkoita tai edellytä kieleltä tai olemiselta kielteisyyttä, vaan päinvastoin. Ei-mikään on olemisen toinen nimi, joka on siitä viime kädessä erottamattomissa.

Ironista tiettenkin on, että Carnap ja Heidegger yrittivät kummatkin omilla tavoillaan (uuskantilaisen) metafysiikan ylittämistä. Kummatkin pitivät toisiaan auttamatta metafysiikkoina, Carnap Heideggeria käsitteellisen hämäryyden, Heidegger Carnapia logiikkauskon vuoksi. Ja mikä vielä parempaa, siinä missä Carnapille ei-mistään tuli symboli metafysiikkaan takertumisesta, Heideggerille se viitoitti tietä ulos metafysiikasta.

(2) Syytös ahdistuksen filosofian luomisesta palautuu Heideggerin vastaanottoon Ranskassa, ja eritoten Jean-Paul Sartren eksistentialismiin, joka Heideggerin jälkisanan kirjoitusaikaan oli saanut muotifilosofian aseman Pariisissa. Heideggerilaisen *Angstin* merkityksen ranskalaiset eksistentialistit sisäistivät tyylipuhtaasti. Sen sijaan ei-minkään merkityksen he tulkitsivat Sartren vanavedessä negatiiviseksi, ja käänsivät Heideggerin tarkoituksen ei-minkään alkuperäisyydestä ympäri.

Sartre väitti löytäneensä Heideggerin ajattelun ja ymmärtäneensä ei-minkään keskeisyyden nimenomaan Heideggerin luennon välityksellä 30-luvun loppupuolella. Uusimman tutkimuksen mukaan tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa. Dominique Janicaudin mukaan Sartre oli pakosti tietoinen Heideggerin ei-minkään filosofiasta vii-

meistään jo vuonna 1931²⁰. Tästä huolimatta on selvää, että Sartren korottama luento muotoili keskeisesti Heideggerin ajattelun vastaanottoon Ranskassa, ja vaikutti lähtemättömästi eksistentialismin vastaanottoon. Ei ole tiedossa, ymmärsikö Sartre vahingossa vai tahallaan väärin Heideggerin luennon perusajatuksen ei-minkään merkityksestä. Kuten todettu alkuperäisessä luennossa käy selväksi, että Heideggerille ei-mikään ei tarkoittanut suinkaan negaatiota ja poissaoloa, joille Sartre vuorostaan perustaa *L'être et le néant* -teoksessa (1943) käsityksensä ei-minkään merkityksestä. Tämä toisin- tai virheluenta leimasi kuitenkin välillisesti myös Heideggerin ahdistuksen filosofian luojaksi.

(3) Nihilismisyttö on kovin ja kiinnostavin. Georg Steiner kysyy: ”Onko Heideggerin leikki tyhjyyden ja ei-minkään kanssa pikemminkin äärimmäistä nihilismia kuin ’nihilismin ylittämistä’, kuten hän itse väitti?” Steinerin kysymys on hyvä, sillä Heideggerin omia sanoja ei pidä ottaa annettuina. ”Mitä on metafysiikka?” ja muut Heideggerin ei-mitään käsittelevät tekstit ovat perustavanlaatuisen epäilyttäviä, kuten hyvän filosofian tulee ollakin.

Nihilismin vaaraa, jota vastaan siis Heidegger jälkisanoinaan yliolkaisesti puolustautuu, on tarpeen valottaa lyhyesti tekstin *Zur Seinsfrage* (1955) avulla. Se oli alun perin kirje kirjailija Ernst Jüngerille. Kirjeessä Heidegger kirjoittaa ”meridiaanista”, joka erottaa hyvän ei-minkään nihilistisestä ei-mistään. Siinä missä nihilistinen ei-mikään on synonyymi olemisen unohtamiselle,

myönteinen tarkoittaa ”olemisen uuden käänteen” mahdollisuutta. Siksi ei-minkään tulkitsemisessa ei ole kyse vähemmästä kuin länsimaisen olemisen kohtalosta.

Kirjeessään Jüngerille Heidegger yrittää nietscheläistä volttia omaperäisellä kierteellä: passiivinen nihilismi on erotettava aktiivisesta, tässä tapauksessa jüngerilaisesta, nihilismistä, mutta kyse ei ole niinkään nihilismin ylittämisestä, vaan sen perusluonteen ymmärtämisestä. Väärä ei-mikään, se joka tuhoaa kaiken merkityserustan, ei ole ylitettävissä (*trans*), vaan paremminkin kierrettävissä tai alitettavissa (*peri*), samaan tapaan kuin Heidegger puhuu metafysiikan kritiikistä sen perustan, luennon sanoin ”metafysiikan puun juurimullan”, kääntämisenä²¹. Ei-mikään on siis merkityksellistettävä, vahvemmin sanoen koettava, uudelleen ja entistä varsinaisemmin, tekemättä siitä ajattelun esinettä tai epäjumalaa. Tehtävä ei ole tietenkään helppo. Tunnetusti meridiaani on ilmaan piirretty viiva.

Zur Seinsfragen kontekstissa kysymys nihilismistä ja ei-mistään laajenee poliittiseksi, kenties jopa kumoukselliseksi. On huomattava, että Heideggerin sanat on suunnattu ensi kädessä konservatiivivallankumoukselliselle Jüngerille²². Jos vielä otetaan Heideggerin ajattelun paikallisuuden vaatimus tosissaan, näyttää siltä, että nietscheläinen nurinkääntö ei suinkaan ollut universaalisoitava ele, vaan mahdollinen toisen maailmansodan jälkeisessä Saksassa ja saksaksi. Tässä kontekstissa väärä ei-mikään ja sen mukanaan tuoma nihilismi on sodan voittajavaltioiden teknologisen olemistavan ja laskevan järjen nihilismiä. Olemista kuunteleva ei-minkään kohtaaminen on tälle vastakkaisen olemisen perusta. Avoinmeksi jää, mikä on tämän toisen olemisperustan heideggerilais-jüngeriläinen poliittinen motivaatio toisen maailmansodan jälkeen. Lähes varmasti se on anti-moderni ja kohtalonomainen, mutta toisin kuin 1930-luvun kansallissosialismin vuosina, vuonna 1950 sen liittäminen elävään poliittiseen liikkeeseen ei ollut mahdollista.

Nämä kohtalokkaan politiikan kaiut ovat kuuluttavissa vuoden 1943 jälkisanassa metafysiikkaluontoon. Jälkisanan loppupuolella on tyylillisesti tiheä ja jälkisanan muihin aiheisiin nähden miltei irrallisen tuntuinen kohta, jossa Heidegger vetoaa ”uhrivalmiuteen” olemisen puolesta²³. Vuoden 1943 kontekstissa, jossa Saksan propagandakoneisto jauhoi kuumimmillaan, uhrausretoriikkaa on vaikea nähdä irrallaan natsi-Saksan sotaponisteluilta. Samainen Petzet, joka osallistui Heideggerin luennolle vuonna 1929, ymmärsi hyvin jo ennalta Heideggerin ajatuskulun uhan todetessaan: ”Tämä polku ei ole paljon tallattu eikä vailla vaaraa”²⁴.

Ymmärrystä Japanista

Kaikesta kritiikistä huolimatta Heideggerin luennot saivat myös vastakaikua, tosin kaukana Freiburgista. Heideggerin luennolle oli osallistunut pieni joukko japanilaisia opiskelijoita,²⁵ jotka käänsivät tekstin heti seuraavana vuonna japaniksi. Japanista Heidegger löysi nopeasti ymmärtäjiä, eritoten niin sanotun ”Kioton koulu-

kunnan” piiristä. Japanilaiset oppineet eivät tuominneet luennon ydinajatuksia nihilistisiksi tai Carnapin tapaan lohduttoman metafysiiksiksi:

”Luento, joka käännettiin japaniksi jo 1930 ymmärrettiin välittömästi maassasi, toisin kuin nykypäivän Euroopassa, jossa sen sanoma sai osakseen nihilististä väärinymmärrystä.”²⁶

Sitaatti sisältyy vuoden 1963 kirjeeseen ”Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen”, joka perustuu aiempaan pseudodiologiin, joka on osittain Heideggerin omasta kynästä. Tämä osoittaa, että Heideggerilla oli kova tarve tulla ymmärretyksi ja hyväksytyksi vakavasti otettavana filosofina. Anekdoottia merkittävämpää on, että Heideggerilla oli myös todellista vuoropuhelua japanilaisten filosofien kanssa aina 1920-luvun lopulta kuolemaansa saakka²⁷.

Reinhard May väittää, että Heideggerin ei-minkään ajattelu olisi läntisessä kulttuuripiirissä ainutlaatuista, ensisijassa siksi, että se muistuttaa niin suuressa määrin klassisia buddhalaisia ja taolaisia ei-minkään filosofioita²⁸. Eittämättä Heidegger asettaa ei-minkään kysymyksen omaperäisesti, mutta varhaisempia läntisiä vastineita on toki löydettävissä vaikka kristillisiltä mystikoilta, mainittakoon esimerkiksi Ristin Johanneksen ajatus ei-minkään paljastavasta ”pimeästä yöstä” ja mestari Eckhartin filosofiset saarnat, joissa kaiken pohja (keskiyläsaksan *Grunt*), Jumala ja ei-mikään ovat perimmiltään yhtä. Näitä melko ilmeisiä lähteitä tärkeämpiä ovat kuitenkin velat taolaiseen ja zen-buddhalaiseen ajattelulle. (Saksalais-)mystikoihin Heidegger viittasi etenkin myöhäistuotannossaan kiertelemättä, mutta taolaista ja zeniläistä velkaa metafysiikkaluennossa saati muuallakaan ei myönnetä.³⁰

Miten suomi, ja tässä tapauksessa käänös Heideggerin *das Nichts*ista, vastaa ei-minkään kysymykseen? Suomen sanaan, ei-minkään nimeen, sisältyy kieltö (’ei’) ja kysymys (’mikä’), jotka yhdysviiva yhdistää erottaen sanan tavallisesta kiellosta (’ei mikään’). ”Ei-mikään” ei ole sama kuin ”ei-jokin”, jonkinlainen epäobjekti tai jonkinlaisuuden kieltö. Ei-mikään ei siis määrity negaatiosta käsin, vaan sen juuri on kysymyksen kurottautumisessa tuntemattomaan. Ei-mikään on tällä tavoin ajateltuna ”ei-mikä”³¹. Suomen sanassa helähtää osittaisvastaus kielen ja ei-minkään suhteeseen. Ei-mikä ei salli ei-minkään lähestymistä kysymyksellä, sillä se on itse avoin kysymys. Siitä ei voida kysyä mikä se on, sillä se ei ole.

Lopultakin ratkaisevaa on ei-minkään kokemuksellinen taso, johon kielellinen eittämättä on kietoutunut. Heideggerille ei-mikään on kohdattavissa *Angst*issa ja pitkästyneisyydessä siinä missä itäisissä traditioissa se paljastuu meditaatioissa ja jokapäiväisessä toiminnassa. Vaikka ei-mikään takaa Heideggerin mukaan ”olemisen transsendenssin”³², toisin sanoen olemisen ulottautumisen itsensä ulkopuolelle, ei-mikään on kaikesta näen-

näisestä mystisyydestään huolimatta täysin immanentti. Se on kohdattavissa ja ajateltavissa jokapäiväisyydessä, ja sen kohtaamisesta uuttuu sanoja. Ei-mikään ei ole abstrakti tai mykkä: se vastaa riippuen tavasta, jolla sitä kutsutaan ja koskee kuten kosketetaan. Yksi näistä tavoista on Heideggerin luennon loppu, jossa metafysiikan peruskysymys näyttäytyy uudessa valossa:

”Tälle lähtökohdalle on ratkaisevaa: ensinnäkin antaa tilaa olevan kokonaisuudelle, toisekseen päästää irti ei-mihinkään, mikä tarkoittaa vapautumista epäjumalista, joita jokaisella on ja joita salakavalasti vaalitaan; ja viimeiseksi antaa tämän epävarmuuden liikkua vapaasti, jotta se palasi

metafysiikan peruskysymykseen, johon ei-mikään itse pakottaa: Miksi on ylimalkaan olevaa ja ei pikemminkin eimitään?”³³

Näin Heidegger viitoittaa tietä kohti vapauttavaa eimitään, jonka varaan mielekkään olemisen merkitys voisi nihilistisenä aikana rakentua. Alkuperäisen luennon jälkeiset vuosikymmenet riittävät osoittamaan, että tämä polunpää jäi merkitys- ja kokemuskielteisen modernisoinnin jalkoihin. Tästä syystä Heideggerin osoittama polku on kenties muuttunut entistä vaarallisemmaksi ja eksyttävämmäksi. Väliäkö tuolla. Se on ikivanha ja yhä avoin.

Viitteet

- 1 Tätä artikkelia voi lukea esipuheena käännökseeni Heideggerin *Mitä on metafysiikka?* -teokseen. Teksti ilmestyy lehdessä, koska Heideggerin perikunta on kieltänyt kääntäjien johdantojen liittäminen itse teoksiin.
- 2 Petzet 1993, 12–13.
- 3 Heidegger astui luentonsa myötä Freiburgin yliopiston professorin virkaan, Edmund Husserlin oppituoliin.
- 4 Heidegger 2010, 30–31.
- 5 Heidegger 2010, 43; Heidegger varustaa logiikka-sanan usein lainausmerkein painottaakseen, että kyse ei ole universaalista, kaikkialla ja kaikkina aikoina pätevästä logiikasta, vaan että hänen aikansa 'logiikka' on vain yksi vaihtoehtoinen ajattelun muoto.
- 6 Heidegger 2010, 64, viite 56.
- 7 Substantivoimisen vuoksi käännös on nimenomaan väliviivalla, ilman sitä se toisi mieleen pelkän kiellon, mikä on Heideggerin idean vastaista.
- 8 Heidegger 2010, 33.
- 9 Tavanomainen verbi *vernichten* – tuhota, hävittää – kuuluu *nichten*-sanassa.
- 10 Ks. Heidegger 2010, 46; Hegel 1985, 59.
- 11 Vielä alkuperäisessä luennossa ei-mikään on metafysinen ajatus, mutta johdannossa ja jälkisanoissa, samoihin aikoihin kuin Heideggerin suhtautuminen metafysiikkaan käy yhä kielteisemmäksi, myös ei-mikään muuttuu ei- tai ametafysiseksi ajatukseksi. Parhaiten tämä muutos ilmenee vuoden 1949 johdannon lopussa, jossa Heidegger ehdottaa ”luennon lopun ajattelemista uudelleen” (Heidegger 2010, 26).
- 12 Kolmannenkin hän tosin mainitsee, harmittavan lyhyesti: se on ilo rakastetusta ihmisestä.
- 13 Heidegger 2010, 40.
- 14 Heidegger 2010, 60.
- 15 Heidegger 2010, 44.
- 16 Käännöksessä käyttämäni uudissana 'kohtolo' on *Daseinin* tapaan jaettavissa

- 17 Heidegger 2010, 52–53.
- 18 Ks. Friedman 2000, ix–x.
- 19 Backman 2004, 201.
- 20 Janicaud 2008, 25.
- 21 Heidegger 2010, 10.
- 22 Jüngerin ja Heideggerin kirjeenvaihto alkoi vuonna 1949, ja *Zur Seinfragen* ensiversio *Über "die Linie"* kirjoitettiin kirjeeksi Jüngerille 1950.
- 23 Heidegger 2010, 58.
- 24 Petzet 1993, 12.
- 25 Yksi heistä oli kreivi Kuki (1888–1941), joka kirjoitti ensimmäisen Heidegger-monografian Japanissa.
- 26 Heidegger 1965, 6.
- 27 May 1996, ks. eritoten luku yksi.
- 28 May 1996, 21.
- 29 Ks. mystikoiden ei-mistään Maria Valkaman artikkeli tässä lehdessä.
- 30 Huomattakoon kuitenkin, että taolaisuus ei jää Heideggerilla kokonaan vaille mainintaa. Esimerkiksi *Das Wesen der Sprache* -esseessä (1957) Heidegger esittää, että *tao*, siis tie, on vaihtoehtoinen ja unohdettu logoksen kaltainen perusta, jonka järjen (*Ratio*) logos on onnistunut peittämään alleen, ks. Heidegger 1985, 187.
- 31 Tämän ilmaisun lähetyvillä lymyää heideggerilaisen perusteettoman perustan eduskuva, Angelus Silesiuksen runon ruusu, joka on *ohne Warum*, ”vailla Miksi-kysymystä”, ks. Heidegger 1997, 86.
- 32 Heidegger 2010,
- 33 Heidegger 2010, 49.

Kirjallisuus

Backman, Jussi. Todellisuuden kielteisyyttä: Heidegger, Carnap, Parmenides. Teok-

- sessä *Kielto*. Toim. Heta Gylling, S. Albert Kivinen & Risto Vilkkio. Yliopistopaino, Helsinki 2004, 199–208.
- Carnap, Rudolf. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*. Vol. 1 No. 2, 219–241. 1932.
- Janicaud, Dominique. Toward the End of the "French Exception"? Teoksessa *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*. Toim. David Pettigrew ja François Raffoul. SUNY Press, New York 2008.
- Friedman, Michael. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Open Court, La Salle 2000.
- Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein* (1832). Toim. Friedrich Hogemann ja Walter Jaeschke. Felix Meiner, Hamburg 1985.
- Heidegger, Martin. Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen, *Begegnung: Zeitschrift für Literatur, Bildende Kunst, Music Und Wissenschaft*. Vol. 1, No. 4, 2–7. 1965.
- Heidegger, Martin. *Das Wesen der Sprache*. Teoksessa *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund* (1957). Neske, Stuttgart 1997.
- Heidegger, Martin. *Zur Seinsfrage*. Teoksessa *Wegmarken*. Klostermann, Frankfurt am Main 1996.
- Heidegger, Martin. *Mitä on metafysiikka?* (Was ist Metaphysik?, 1929). Suom. Antti Salminen. niin & näin -kirjat, Tampere 2010.
- Petzet, Heinrich Wiegand. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929–1976* (Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929–1976, 1983). Käänt. Parvis Emad & Kenneth Maly. The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Steiner, George. *Heidegger* (Heidegger, 1978). Suom. Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki 1997.





HANNU POUTAINEN

Gödelin miekka ja

Gordionin solmu

Dekonstruktio, ratkeamattomuus ja kieli kalkyylina

Jacques Derridan (1930–2004) nimi on tapana liittää näkemykseen, jonka mukaan maailma antautuu ymmärrykselle vain sikäli kuin kieli sen sallii. Tällöin väitetään, että Derrida käsittää *aporiat* eli ratkeamattomat ristiriidat osoituksiksi filosofian avuttomuudesta astua kiелensä ulkopuolelle. Näin derridalainen lukutapa nähdään skeptisenä keinona riistää filosofialta sen kosketus todellisuuteen: dekonstruktio etsii niitä kohtia, joissa filosofian totuudenjano petetty, ja osoittaa, että totuus itse on vain ajatteluumme sitkeästi piintynyt kielikuva.

Kovastakin kritiikistä huolimatta kyseinen tulkinta on ollut hämmästyttävän pitkäikäinen.¹ Tämä artikkeli jatkaa kriittisellä linjalla ja kysyy, millä tavalla Derridan, jonka mukaan ”on oltava totuus”², voidaan katsoa käyttävän totuuden käsitettä. On aiheellista asettaa kysymys juuri tällä tavoin, sillä se sisältää kiinnostavia lähtökohtia uudelle tulkinnalle Derridan ajattelusta.

Derrida, Hintikka ja Gödelin miekka

John Searlen mukaan dekonstruktio seisoo savijalkoinen sen väitteen varassa, että ”tekstien ulkopuolella ei ole olemassa mitään”³. Derridaa vastaan kitkerästi väitelleen Searlen muotoilua voidaan pitää tarkoitushakuisena, mutta Jaakko Hintikka on kyennyt ilmaisemaan ja perustelemaan oleellisesti saman syytteen vielä Searleakin jyrkemmin. Hintikan essee ”Totuuden ongelma nykyfilosofiassa”⁴ voisi jopa puhalttaa Derridan tyyten nurin, jollei kävisi pian selväksi, ettei Hintikan tulkinta Derridasta vastaa tosiasioita alkuunkaan.

Derridaa kritisoidessaan Hintikka tukeutuu perustavanlaatuisena pitämäänsä kielifilosofiseen erotteluun. Hintikka on kehitellyt ja perustellut erottelun, pitkälli-

simmin volyymiin *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator* kootuissa kirjoituksissaan. Se koskee kahta erityyppistä kielikäsitystä.⁵ Yhtäällä kieltä pidetään ajattelun universaalina mediumina, väliaineena, jonka ulkopuolelle ei ole pääsyä. Toisaalta kieli nähdään kalkyylinkaltaisena työkaluna, jota voidaan tulkita suhteessa toisistaan poikkeaviin malleihin. Universalisteille, joihin Hintikka laskee paitsi Derridan myös Martin Heideggerin, Ludwig Wittgensteinin ja Gottlob Fregenin, kielen semantiikka on *lausumaton*: kielen tavasta viitata maailmaan ei voida puhua kielessä itsessään, sillä jos tuo viittaus edellyttää jo tiettyä käsitystä kielen ja maailman suhteesta, jokin semantiikkaa koskeva väite joutuu väistämättä oletamaan tuon suhteen.⁶ Kalkyylinäkemyksessä lause taas merkitsee jotakin vasta, kun se tulkitaan suhteessa johonkin malliin eli mahdolliseen maailmaan.⁷ Malliteoreettisen totuuskäsityksen mukaan lause *p* on tosi maailmassa (mallissa) *M*, jos se ei ole ristiriidassa maailmassa *M* vallitsevien asiointilojen kanssa. Siispä universalistit ja kalkyylistit antaisivat hyvin erilaisen vastauksen myös metakielen kysymykseen: useimmat universalistit, joille syntaksi voi hyvinkin olla validi metapuheen kohde, eivät usko semanttisen metakielen mahdollisuuteen, kun taas kalkyylistien mielestä juuri semanttinen metakieli on ensiarvoisen tärkeä. ”Kykenemme puhumaan sopivassa

”Seuraavassa osoitan, ettei Derrida käyttele Gödelin miekkaa tehdäkseen seppukun.”

kielessä tuon kielen semantiikasta”, Hintikka sanoo, ”kykenemme myös vaihtamaan sen tulkintaa sekä rakentamaan sille malliteorian; kykenemme teoretisoimaan sen semantiikasta [...]”.⁸ Parhaassakin tapauksessa universalisti voi osoittaa jokaiselle lauseelle vain yhden, muuttumattoman totuusarvon⁹. Pahimmillaan universalistinen näkemys taas johtaa siihen, että ”totuudesta” voi sanoa varsin vähän, sillä ”tosi”, jos jokin, on metakielellinen ilmaisu.¹⁰

On *prima facie* ilmeistä, miksi Hintikka näkee Derridassa jälkimmäisenlaisen universalistin. Yhtäältä Derridan työ ammentaa paljon Heideggerin perinnöstä. Toisaalta Derrida on viitannut Kurt Gödelin teoreemiin, joiden mukaan jokainen tarpeeksi vahva aksiomaattinen järjestelmä on ristiriitainen ja jokainen ristiriidaton järjestelmä on epätäydellinen¹¹. Jos Gödelillä aiotaan kaataa juuri *totuus*, kuten Hintikka näkee Derridan tekävän, langetaan siihen ansaan, ettei Gödelin teoreemasta ole tärkeimpien semanttisten käsitteiden kaatajaksi. Gödel todisti, että kaikki tarpeeksi vahvat aksiomaattiset järjestelmät, jollaisia Alfred Tarskin mukaan tarvitaan muodollisen kielen totuusmäärittelyn esittämiseen, voivat sallia toden lauseen, jota ei voi todistaa järjestelmän aksiomista käsin. Hintikan mukaan Gödelin tulos kuitenkin johtaa pelkästään deduktiiviseen, tietyssä mielessä historialliseen epätäydellisyyteen, mikä hieman yksinkertaistaen tarkoittaa, että jokaisessa formaalissa teoriassa on enemmän loogisia totuuksia kuin tietyllä hetkellä voidaan todistaa.¹² Siispä todettuaan, että kritiikki siivaltaa kipeimmin juuri Derridaa, Hintikka lausuukin jyrkän tuomionsa: ”[S]e, joka tarttuu Tarskin ja Gödelin tulosten miekkaan, hukkuu samaan miekkaan”¹³.

Niin, kenties näin on. Ratkaisevaa on kuitenkin se, mitä miekalla osoittaa: maailmaa – vai itseään. Seuraa-

vassa osoitan, ettei Derrida käyttele Gödelin miekkaa tehdäkseen seppukun.

Dekonstruktio ja rajaton teksti

Martin Kusch, joka on kirjoittanut aiheesta myös Hintikan kanssa, toteaa, että Heidegger eroaa oppi-isästään Edmund Husserlista juuri suhteessa kieleen ja totuuteen. Husserlin fenomenologia edustaa kalkyylinäkemyistä, kun taas Heideggerin hermeneutiikka kuuluu universalistien joukkoon. Husserlille jokainen *noema* eli intentionaalisen aktin korrelaatti on täysi, merkityksellinen ja kaikille avoin yksikkö, joka sallii intentoidun kohteen olemusta tarkasteltavan. Heidegger taas katsoo, että inhimillinen *Dasein* elää maailmassa, jota Olemisen mieli aina jo merkityksellistää. Husserlille kieli on looginen, yleisesti jaettu, muunneltava ja totuuksien ilmaisuun soveltuva väline. Heideggerille se on sitä vastoin ”Olemisen talo”, minkä Hintikka tulkitsee tarkoittavan, että totuus paljastuu lähinnä tautologisessa runoilussa.¹⁴

Husserlin kielikäsitteiden kalkyylliluonne näkyy Kuschin mukaan erityisesti *reduktion* käsitteessä. Jos transsendentaalinen ego konstituoii maailmansa tiettyjen merkityssuhteiden varassa, jotka voidaan tuottaa näkyviksi *transsendentaalisen* reduktion avulla, voidaan näitä suhteita vuorostaan tarkastella *eideettisten* reduktioiden myötä: transsendentaalisiin *noemoihin* suunnattu systemaattinen variaatio tuottaa mahdollisia maailmoja, joihin aktuaalisen maailman konstituutiota voidaan verrata.¹⁵ Tässä mielessä reduktio on eräänlainen meta-kieli, joka sallii kahdenlaista uudelleentulkintaa. Ensinnäkin se tulkitsee luonnollisten kielten ilmaukset uudella, korkeammalla tasolla.¹⁶ Toisekseen Husserl käyttää reduktiota sikäli malliteorian tavoin, että se sallii hänen

”Tämä yksistään osoittaa Hintikan kritiikin jos ei täysin erheelliseksi, niin ainakin väärin muotoilluksi.”

tarkastella kaikkia merkitysjärjestelmiä puhtaasti eli tulkitsematta niitä missään tiettyssä mallissa tai maailmassa.¹⁷

Hintikka katsoo, että juuri Kuschin Husserl- ja Heidegger-tulkinta paljastaa Derridan universalistiksi – siis edellä esitetyn vastakohdaksi. Toteamuksen tukipuina seisoo kuitenkin perin heppoinen syllogismi. Hintikka kirjoittaa Heideggerista, että tämä ”näki maailman tulkittavana tekstinä”¹⁸, mikä hänen mielestään näkyy selvästi Heideggerin hermeneuttisessa metodissa. ”Vastaa-vasti”, Hintikka kirjoittaa, ”Derridan perusteet oman merkillisen erikoiskielensä käytölle ovat samat kuin Heideggerilla [...]”¹⁹ Siispä, jos premissit ovat, että Heideggerille maailma on tekstiä, ja että Derridalle mitään ei ole tekstin ulkopuolella, on myös välttämättä totta, että Derrida on universalisti.

Väite kuitenkin kaatuu siihen, että Derridan tekstikäsityksessä on huomattavan vahva husserlilainen juonne. Derridan essee ”La forme et le vouloir-dire” osoittaa tämän selkeästi. Esseessään Derrida kysyy, millä tavoin Husserlin käsitys kielen ja kokemuksen suhteesta sallii itseänsä kutsuttavan tekstuaaliseksi, ja vastaa, että tämä suhde koostuu kolmen kerroksen alituisesta teksturoitumisesta (*Verflechtung*): kokemus on liike, jossa ekspressiivinen, esiekspressiivinen ja ei-ekspressiivinen kerros kutoutuvat yhteen. Ekspressiivinen kerros, joka sisältää kielellisen merkityksen (*Bedeutung*), hakee sisältönsä ja tehtävänsä esiekspressiivisen, koetun merkityksen (*Sinn*) piiristä, kun taas ei-ekspressiivinen kerros, joka sisältää niin luonnolliset kuin keinotekoiset merkit (*Anzeichen*), on sellaisten epäadekvaatisti annettujen merkitysten varanto, joiden mielekäs aktivaatio vaatii kokevan *egon* tietoisista väliintuloa.²⁰ Derridan johtopäätös on tässä vaiheessa se, että ”mielen yleensä, jokaisen kokemuksen noemaattisena sisältönä, on perimmäiseltä luonteeltaan

oltava kykeneväinen *painamaan leimansa* merkitykseen, jättämään tai vastaanottamaan tietty muodollinen jälki tiettyssä *Bedeutungissa*.”²¹ Merkityksen on sallittava oma ilmaisemisensa, ja ilmaisevan kielen on sallittava merkityksen tulla ilmaisussa esiin. Myöhemminkään Derrida ei kyseenalaista tätä suhdetta. Omien sanojensa mukaan Derrida ei Husserlia kritisoidessaan halua redusoida mieltä (*Sinn*) merkitykseen, etenkin jos tämä ymmärretään joksikin diskurssiksi, eikä toisaalta vähätellä kieltä jonkin rikkaammaksi väitetyn mielen pohjalta. Sen sijaan ”teksti” merkitsee yritystä ajatella mielen ja merkityksen suhdetta uudella tavalla.²²

Tämä yksistään osoittaa Hintikan kritiikin jos ei täysin erheelliseksi, niin ainakin väärin muotoilluksi. Se ei vielä takaa, että Derridalla olisi käyttökelpoinen totuuskäsitys sen paremmin semanttisessa kuin sisällöllisessä mielessä. On kuitenkin huomattava, että ”dekonstruktio”, sikäli kuin se on filosofinen metodi, on Derridalle nimenomaan metakielellinen operaatio²³. Sen tärkein viitepiste on kaikkea muuta kuin kielellinen:

”Voimme vaikkapa sanoa, että ’konteksti’ on ’maailmantodellinen-historia’ kokonaisuudessaan, jossa objektiivisuuden arvo, ja vielä laajemmin ottaen itse totuuden (jne.) arvo, ovat omaksuneet tietyn merkityksen ja tehneet itsestään välttämättömät. Tämä ei vähimmässäkään määrin vähennä niiden arvoa. Sitä paitsi, minkä muun asian nimissä, minkä toisen ’totuuden’ nojalla, näin voisikaan olla? Dekonstruktioksi kutsutun asian voisikin määritellä yritykseksi ottaa tämä rajaton konteksti huomioon, suoda kontekstille mitä tarkin ja laajin huomio, ja siten tietyille uudelleenkontekstualisoinnin alituiselle liikkeelle.”²⁴





”Hänen vastauksensa on painokas ei, sillä ’ne, jotka tuntevat vain aktuaalisen todellisuuden, tietävät siitä hyvin vähän.”

Jos täten ei ole olemassa *tekstille-ulkoista*, näin on vain siksi, että kielellisen tekstin merkitys jatkuvasti uudelleenmäärittyy oman ulkopuolensa voimasta. Eikä ole olemassa *tekstille-ulkoista*, sillä jos kyseinen määrittäminen ymmärretään siten, että kielellisen tekstin ulkopuoli pakottaa tekstin jatkuvaan eron ja lykkäyksen liikkeeseen, voidaan sanoa, että itse ulkopuoli on tekstuaalinen rakenne.²⁵ Tulkinnaa vaade ja totuuden mahdollisuus syntyy alkuperäisestä viittauksesta. Kiinnostavinta on, että juuri tässä kohdin voi huomata tietynasteista vastaavuutta Derridan ja Hintikan välillä. Kumpikin ajattelee, että objekti itse voidaan tavoittaa vain tietyn sisäisen eron kautta. Ja kumpikin ajattelee, että tuo kiertotie on ylittämättömän esteen sijasta tiedollinen, tieteellinen ja kokemuksellinen voimavara.²⁶

Mahdolliset maailmat ja mahdolliset kontekstit

Hintikka kysyy: ”Voimmeko aina lähestyä aktuaalista maailmaamme suoraan turvautumatta kiertotiehen, joka käsitteellisesti ottaen kulkee muiden mahdollisten maailmojen kautta?” Hänen vastauksensa on painokas ei, sillä ”ne, jotka tuntevat vain aktuaalisen todellisuuden, tietävät siitä hyvin vähän.”²⁷ Derrida on samaa mieltä: ”Hetimitä kun jonkin X:n on *mahdollista* toimia tietyissä olosuhteissa [...], tietty ei-läsnäolo tai tietty ei-aktuaalisuus kuuluu tarkasteltavan funktion rakenteeseen, ja kuuluu siihen *välttämättä*.”²⁸ Seuraavassa yritän lyhyesti osoittaa, missä mielessä ja missä määrin Derridan käsitys kontekstista, kontekstien moninaisuudesta sekä merkityksen kontekstuaalisesta määräytymisestä muistuttaa Hintikan tulkintaa Husserlistä, jossa, lyhyesti sanoen, merkitykset (*Sinne*) ovat funktioita mahdollisista maailmoista (malleista) referenssiin (objekteihin).²⁹ Mittalaitteena käytän osiota Derridan tekstistä *Eperons*, joka käsittelee Friedrich Nietzschen

*Nachlass*in lukeutuvaa muistiinpanoa ”olen unohtanut sateenvarjoni”.

Derrida toteaa, että meidän on aktuaalisessa nykhetkessä mahdotonta tietää, mitä Nietzsche on kirjoituksellaan tarkoittanut. Voi olla, ettei tekstiin edes liitty mitään tiettyä Nietzschen-omaa-ja-ainutlaatuista-intentiota:

”Tämä julkaisematon katkelma, ollessaan kirjoitusta ja siksi aina luettavissa, *saattaa* aina säilyttää salaisuutensa, ei siksi että se kätkee salaisuuden, vaan siksi että *sen on aina mahdollista* olla salaamatta mitään ja ainoastaan teeskennellä, simuloida piilottelevansa jotakin taitostensa kätköissä.”³⁰

Derridan mukaan kaikki merkit kykenevät irroittautumaan yhdestä kontekstista ja toteuttamaan toisia mahdollisuuksia toisissa konteksteissa.³¹ Nietzsche-katkelma on tästä erinomainen esimerkki, sillä sen muoto sallii, ettei sitä tarvitse kytkeä yksinomaan Nietzschen intentioniin. Lausuman tulkinta, nimenomaan Nietzschen lausuman, voi toki muuttua myöhemmin, vaikkapa empiirisen evidenssin valossa. Rakenteellisesti tärkeä seikka on kuitenkin se, että Nietzsche – tai joku puhuja ylipäänsä – olisi alun alkaenkin voinut valita samat sanat tarkoitukseen lukuisia eri asioita. Mikään ei sido lausuman merkitystä yhteen ainoaan toteutuneeseen maailmaan, sillä Derridan mukaan tulkinnallisia konteksteja – toisin sanoen: mahdollisia referenssejä, propositionaalisia asenteita, tekstilajeja, ja niin edelleen – on rajaton määrä:

”On olemassa tuhansia avoimia vaihtoehtoja, vaikka katkelmasta jotain ymmärtäisikin (sitaattina? romaanin alkuna? sanontana? jonkun toisen virallisena arkistointina? kieliharjoituksena? muistiin kirjattuna unena? alibina? salakoodina – tiedostettuna vai ei? esimerkkinä, jonka kielitieteilijä tai puheaktiteoreetikko on löytänyt annettuaan mielikuvituksen harhailla lyhyen matkaa, jne.?) [...]”³²

Lisäksi Derrida toteaa, että katkelma olisi luettavissa jopa sellaisessa kulttuurissa, jossa meidän ”sateenvarjoksi” kutsumaamme objektia ei ole olemassa. Sielläkin voitaisiin sanoa, että ”on jokin ’sateenvarjoksi’ kutsuttu asia, joka unohtuu aina, kun sitä tarvitaan.”³³ Derrida siis kuvittelee vaihtoehdoisen maailman, jossa yllä oleva lause, referenssin puuttuessa, on *de dicto* tosi.³⁴

Jokainen väitelause, sikäli kun sitä täytyy tulkita toisistaan poikkeavissa konteksteissa, on siis eideettisesti avoin määrätulle uudelleentulkinnan ja uudelleenmerkinnän mahdollisuudelle.³⁵ Derridan lisäys tähän on se, että jopa kontingentin piirteen – esimerkiksi lainausmerkkien – on ainakin *osoitettava* jotakin oleellista, kenties tuntematonta, mahdollisuutta (kuten tiettyä referenssiä).³⁶ Yleinen konteksti sisältää ”kaikki mahdolliset referentit”,³⁷ joista on aivan mahdollista puhua, ja juuri tämä *puhdas, tulkitsematon mahdollisuus* on Derridalle semantiikan *eidos*. ”Tosi ja epätosi ovat toiston lajeja”³⁸, Derrida kirjoittaa, mikä semanttisessa mielessä tarkoittaa, että jokaisen merkin *puhdas* tulkittavuus tekee kunkin merkin *totuudesta* malli- tai kontekstisidon- naisen.³⁹

Dekonstruktio ja ratkeamattoman kokemus

Edellisen valossa voidaan siis sanoa, että Hintikan ja Derridan ajattelussa on joitakin vähintäänkin kiinnostavia kosketuskohtia. Yhtäältä Derrida näyttäisi käsittävän semantiikan samansuuntaisesti kuin malliteoreetikko. Toisaalta uskaltaisinkin jopa väittää, että Hintikka, toisin kuin Searle, olisi aikoinaan osannut lukea Derridan esseitä ”Allekirjoitus tapahtuma konteksti” konstruktivisella tavalla. Mutta miksei Hintikka sitten näe Derridassa muuta kuin ”epäonnistuneen dekonstruktivistin”, joka ”postikortin filosofisesti syvällistä käsitettä” pohtiessaan ei ole ”koskaan kyennyt kunnolla dekonstruoimaan yhtään ainoaa todella merkittävää keskeistä filosofista (loogista, tietoteoreettista tai metafysisistä) ideaa, vaan keskittynyt sen sijaan puolivillaisiin ehdotuksiin filosofisten ajatusten sosiaalisista sidoksista”⁴⁰?

Syy voi olla siinä, että Hintikka lukee Derridaa Richard Rortyn läpi. Mikäli näin on, kyseessä on vakava ongelma, sillä monet – myös Derrida – ovat kyseenalaistaneet Rortyn tulkinnan.⁴¹ Tämä on kuitenkin varsin todennäköistä. Ensinnäkään Hintikka ei yleensä puhu Derridasta viittaamatta Rortyyn.⁴² Toisekseen Rorty on Hintikan lisäksi ainoa kirjoittaja, joka näkee Derridan ajattelun *eksklusiivisen heideggerilaisena* filosofian historian hajotustyönä.⁴³ Kolmanneksi kaikki Hintikan tarkat Derridaa koskevat kommentit voidaan jäljittää yhteen ainoaan Rortyn esseeseen.⁴⁴ Kyseisessä esseessä Rorty käsittelee Derridan teosta *La carte postale* (”Postikortti”) eikä pane kuvatessaan Derridan erikois-kieltä Heideggerin kielen kirjallis-ironiseksi variantiksi lainkaan merkille, että teos on juuri Heideggerin ”postimetafysiikan” kritiikkiä.⁴⁵ Ja kun Rorty vielä siteeraa Rodolphe Gasché’n teosta *The Tain of the Mirror*, jossa Derridan termit ”infrastruktuuri” ja ”ratkeamaton” kyt-

ketään toisiinsa⁴⁶, on Hintikalla enää kahden askeleen matka Derridan kuuluisaan Gödel-viittaukseen. Todettuaan, että dekonstruktion yhteydessä toisinaan mainitut infrastruktuurit ”vastaavat Derridan mukaan Gödelin formaalisia järjestelmiä”, Hintikka lainaa juuri tätä kohtaa:

”Ratkeamaton lause, kuten Gödel vuonna 1931 todisti, on lause, joka paljouden aksiomien mukaisesti ei ole analyttinen eikä kyseisten aksiomien deduktiivinen seuraus; ei ristiriidassa niiden kanssa eikä myöskään tosi tai epätosi niiden suhteen. Ilman synteesiä *tertium datur*.”⁴⁷

Hintikka katsoo, että Derrida käyttää Gödeliä argumentoidakseen totuuden semanttista tulkintaa vastaan. Lausetta ”ilman synteesiä *tertium datur*” ei kuitenkaan saattele skeptisen riemun kiljahdus. Varovaisemmillemme korville se voi myös tarkoittaa, että ilman synteesiä päädytään toteamaan *tertium datur*, jolloin synteesi on korvattava jollakin toisella operaatiolla. Hintikka ei suo, Rortyn sokaisemana, tälle mahdollisuudelle sijaa. Lisäksi hän syyllistyy kahteen virheeseen, jotka ovat skolaarisesti katsoen melko karkeita. Hän ei ensinnäkään ole ottanut selvää, *mitä* Derridan infrastruktuurit ovat. ”Infrastruktuuri”, fenomenologian termin ilmaistuna, on yksinkertaisesti *horisontti ja sen toinen*: kaikkien mahdollisten merkitysten (*Sinne*) mahdollisuusehto, mukaan lukien niiden merkitysten, jotka ovat eideettisen historian tietyssä vaiheessa totaalisen tuntemattomia.⁴⁸



ravintola
Telakka



Tullikamarin aukio 3 | 33100 Tampere
03 225 0700 | fax. 03 225 0740
carneval@telakka.eu | www.telakka.eu

Toisekseen, vaikka Hintikka toteaa, että Derridan ”infrastruktuurit” vastaavat Gödelin ”formaalisia järjestelmiä”, mikä ei siis pidä paikkaansa, hän ei huomaa, että Derrida korostaa puhuvansa analogisesti⁴⁹. Derridan tarkkuus ei ole arkuutta: jo johdannossaan Husserlin *Geometrian alkuperään* hän katsoo – täysin husserlilaisessa viitekehityksessä – että niin ratkeavuus kuin ratkeamattomuus saavat matemaattisen (eideettisen) arvonsa tietystä alkuperäisten ilmeisyyksien (transsendentaalista) perustasta, joka *edeltää* kaikkea aksiomatisointia.⁵⁰

Siispä husserlilainen fenomenologia – ainakin Derridan tulkitsemana – voi formaalisten järjestelmien tavoin sallia suuremman määrän *totuuksia* kuin tietyllä hetkellä on olemassa apodiktisia *evidenssejä*. Tämä analogia pätee *mutatis mutandis* dekonstruktiossakin. Teoksessaan *Limited Inc* Derrida toteaa, että 1) ratkeamattoman käsitelyssä nimenomaan tarvitaan kolmas elementti, joka ei dialektiseen tapaan saa olla synteesi kyseisen ristiriidan termeistä; että 2) tietyssä tekstissä ilmenevä ratkeamattomuus on se piste, jossa tekstin kontekstuaalinen määräytyminen kohtaa esteen, sillä ratkeamatonta on juuri se, mitä ei voida ratkaista ilman kontekstin laajentamista; ja että 3) ratkeamattoman ilmeneminen indikoi sitä täysin vierasta piirrettä, joka mahdollistaa tällaisen uudelleenkontekstualisaation.⁵¹

Ratkeamattomat lauseet – nimenomaan derridalaisessa mielessä – siis viittaavat tiettyyn tulkintatilanteeseen, jossa toisensa poissulkevat mallit (kontekstit, maailmat) lankeavat yhteen ja jonka rakenteeseen *aporia* siten erottamattomasti kuuluu.⁵² Tässä kohdin Derrida irtaantuu täysin Gödel-analogiastaan. Koska kyse on tietystä tulkinnallisesta *kokemuksesta*, on puheena oleva totuuskin ymmärrettävä ensi sijassa fenomenologisesti – merkityksintention täyttymiseksi – ja vasta sitten semanttisessa mielessä. Semanttinen ulottuvuus ei näin ollen katoa: pian ”*tertium daturin*” jälkeen Derrida toteaa, että ratkeamattomat voidaan myös semantisoida samassa kielessä.⁵³ Siispä niitä voidaan tulkita joko *yleisesti* (eideettisesti) tai *rajatusti* (semanttisesti) siten, että jokaista (tai tätä) mallia kohden on olemassa (juuri tämä) avoin kohta, joka ehdottomasti ylittää kaiken (juuri nyt) saatavilla olevan tiedon totaliteetin. Kun tietyssä kontekstissa ilmaistavien totuuksien horisontti häiriintyy, tämä voi ilmetä vain jonakin ratkaisuna, johon kyseinen malli kaikkine tulkinnallisine repertuaareineen ei pysty. Ratkeamattomuutta ei ole päätelty, vaan siihen on vastoin kaikkea tietoa päädytty, ja vain siksi, että se on ollut välttämättä ja piilevästi mahdollista.⁵⁴ Osoittaessaan sellaisia mahdollisuuksia, jotka eivät ole siihen asti voineet ilmetä *edes* mahdolltomuuksina,⁵⁵ se osoittaa niitä infrastruktuureja, jotka salaa sitovat mahdollisen ja mahdollottoman toisiinsa.

Derrida on sanonut, että Gödelin teoreema ilmaisee formalisoinnin rajallisuuden.⁵⁶ Vastaavasti voidaan sanoa, että ”Derridan teoreema” ilmaisee ilmaisun rajallisuuden. ”Kaikkea ei voi ajatella yhdeltä istumalta [*d’un seule trait*]”⁵⁷; itse totuus tarvitsee *différancea*, jonka leikki, kuten Derrida muistuttaa, ”ilmoittaa filosofian il-

tahämärässä ja sen tuolla puolen sattuman ja väistämättömyyden ykseydestä päättymättömässä kalkyylissa”⁵⁸. Tämä kalkyyli on siten *kalkyylin ylittävä kalkyyli*: jos *différance*, tietyn X:n erona ja lykkäyksenä suhteessa itseensä, pätee yhtä lailla intention kuin sen kohteeseen ja luo näiden välille semanttisen kytköksen, tämä edellyttää, että otamme huomioon myös ilmenemättömät mahdollisuudet. Tällöin on välttämätöntä kehittää uusia metakielellisiä sääntöjä ja menetelmiä mahdollisuuksien uudelleentulkitsemista varten. Erityisen tarpeellista tämä on ratkeamattoman kokemuksessa: kun asioissa itsessään kohdataan jotakin ratkeamatonta, on Derridan mukaan välttämätöntä kulkea tämän mahdollottoman koettelemuksen läpi, jotta voisimme *tavoitella* asiaa itsessään, muuttuvassa moninaisuudessaan, tyytymättä yhteen todeksi väitettyyn maailmaan ja yhteen absoluuttiseksi oletettuun totuuteen.

Derridan totuuskäsitys, nimenomaan sisällöllisenä totuuskäsityksenä, on siis läpeensä epäuniversalistinen. Jopa kalkyylinen näkökanta, sikäli kuin se pitää lausuttavuutta mielekkyyden mittapuuna, on Derridan näkökulmasta lausuttavuutensa vanki, ilmaisuvoimassaan kyvytön ajattelemaan sitä *sisältöä*, joka on *nyt absoluuttisesti* mahdoton. Kalkyylisi on toki universalistia vapaampi, mutta vain sikäli kuin hänen horisonttinsa sen suo, sillä *edes kaikkietävä puhuja* – jonka teoreettiseen tarpeellisuuteen Hintikkakin viittaa⁵⁹ – *ei voi tätä mahdollottomaa ajatella*. Siksi semanttinen totuus ei ole ajattelun viimeinen instanssi: se ei rajaa – ei saa rajata – ajateltavan kaikkeutta. ”Tulevaisuuden avoimuus on arvokkaampi,” Derrida sanoo. ”Tämä on dekonstruktion aksioma, tämä on se, jonka pohjalta se aina lähtee liikkeelle ja mikä yhdistää sen, kuten itse tulevaisuuden, toiseuteen, toiseuden mittaamattomaan arvoon, toisin sanoen, oikeuteen.”⁶⁰ Tämä vaatii vähintäänkin sitä, että ”kalkyloidaan väylä, ilman sovellettavia sääntöjä, kalkyloitavan ja kalkyloimattoman välille”⁶¹. Siinä mahdollisen ei täydy aktualisoitua ja mahdollottoman on saatava mahdollista.⁶² Tämän väylän suulle – ei sen pidemmälle – artikkelini on ollut tarkoitus johtaa.

Lopuksi

Derrida ei siis tartu Gödelin miekkaan leikatakseen merkityksen maailmasta. Dekonstruktioivinen *l’indécidable* on tiheästi solmittu Gordionin solmu, sillä vain hitaasti kirjoittava ja lukeva terä voi seurata sen kierteitä; analyytistä, purkavaa ratkaisua yrittävät miekat vain taipuvat solmuiksi solmujen lomaan. Hintikan terävä Derridakritiikki todistaa tästä. Sen piti näyttää, kuinka ”dekonstruktivistinen menetelmä” menettää ”olemassaolon oikeutuksensa”⁶³, mutta lopputulos on vähintäänkin se, että Derridan kielikäsite dekonstruoit itse kalkyylin ajatuksen. Tai paremmin sanoen se *on* kalkyyli oman dekonstruktion tilassa. Se on, aivan kuten oikeus ja tulevaisuus, ja siten myös totuus, *eräs* dekonstruoitumaton.

Viitteet

- 1 Erit. Christopher Norris (2004; 2007) sekä Joshua Kates ja Tomi Kaarto (Katesin ja Kaarron eroista ja yhtäläisyyksistä ks. Poutiainen 2010).
- 2 Derrida 1988b, 114.
- 3 *There exists nothing outside of texts* (Searle 1998, 19). Tämä ja myöh. suomennokset omia (paitsi Derrida 1988b, Derrida 2003c/d/e/f, Derrida 2007, Hintikka 1982 ja Hintikka 2001a/b/c/d).
- 4 Hintikka 2001b.
- 5 Hintikan erottelu on yleistyksen Jean van Heijenoortin termeistä ”logiikka kalkyytina” ja ”logiikka kielenä” (ks. Hintikka 2001b, 246).
- 6 Hintikka & Hintikka 1986, 1–2.
- 7 Hintikka 2001b, 249.
- 8 Hintikka 1997, xi.
- 9 Hintikka 2001a, 62–64; 2001b, 247.
- 10 Kusch 1988, 16.
- 11 Tietojeni mukaan kolmasti: Derrida 1967c, 241–242; 1972a, 271; 2007. 57.
- 12 Hintikka 2001c, 324–327.
- 13 Hintikka 2001b, 262.
- 14 Hintikka 2001b, 252–253.
- 15 Kusch 1988, 57.
- 16 Kusch 1988, 26–27.
- 17 Kusch 1989, 126.
- 18 Hintikka 2001b, 254.
- 19 Hintikka 2001b, 256.
- 20 Derrida 1972b, 189–192.
- 21 Derrida 1972b, 197.
- 22 Derrida 1972b, 206.
- 23 Derrida 1990, 76; 2003c, 49; 1987b, 255.
- 24 Derrida 1988a, 136. Derridan ”maailma” ei redusoidu *yhteen*, aktuaaliseen maailmaan (Derrida 2003a, 23). Kuten Husserlin, Derridankin ”maailma” on kaikkien mahdollisten kokemusten joukko, ”horisontti” (Derrida 1967d, 177–178, 182; 2007, 54).
- 25 Ks. Derrida 1988a, 145; 1967a, 19.
- 26 Derridan ”ero-samuudessa”, ks. Derrida 1967b, 92; 1987b, 252; Hintikan ”referentiaalinen moninaisuus”, ks. Hintikka 1957, 60–61.
- 27 Hintikka 2001a, 54–55; ks. myös Hintikka 1979, 167; 2006b, 615–616.
- 28 Derrida 1988a, 57.
- 29 Hintikka 1982, 87. ”Mahdollinen maailma”, kuten Hintikka (2001a, 68–69) huomauttaa, ei edellytä kokonaisen universumin postuloimista. Yhtä lailla on tärkeää huomata, ettei Derridan käsitys mahdollisuudesta ole diakroninen (mikä yleensä edellyttää myöhempiä aktuaali-
- soitumista samassa maailmassa) vaan synkroninen (iteraation mahdollisuudet ovat rinnakkaisia): ks. esim. Derrida 1988a, 57, 62.
- 30 Derrida 1979, 132. Kaksikielinen editio. Lainaukset käännetty ranskasta.
- 31 Derrida 2003d, 284–285.
- 32 Derrida 1988a, 63.
- 33 Derrida 1979, 128.
- 34 Vrt. Hintikka 2001a, 55; 1982, 93–94.
- 35 Derrida 2003d, 288–289.
- 36 Derrida 1988a, 87–88. Derrida käyttää sanoja *éventualité* (reaalinen mahdollisuus) ja *possibilité* (ideaalinen mahdollisuus).
- 37 Derrida 1988a, 148.
- 38 Derrida 2003f, 204–205.
- 39 Derrida 2003d, 288–289.
- 40 Hintikka 2001b, 243.
- 41 Derrida 1996, 79–82.
- 42 Hintikka 2001d, 340; 2001e, 45; 2006a, 55. Kuten Rorty, Derrida on Hintikalle ”filosofian lopun” airut. Tämä akseli jäsentää myös puheena olevaa esseettä, jossa Rortya ei mainita.
- 43 Rorty 1989, 126.
- 44 Rorty 1989. Kaikki paitsi yksi väite ”filosofisten ajatusten sosiaalisista sidoksista” Derridan fokuksena on vakavalle Derrida-tutkimukselle totaalisen vieras – tämän ajatus tosin löytyy Rortylta (ks. esim. 1991, 161).
- 45 Rorty 1989, 126. Kusch (1989, 214) on sitä vastoin kiinnittänyt huomiota Derridan Heidegger-kritiikkiin.
- 46 Rorty 1989, 124. Viittaus on teokseen Gasché 1986, 177.
- 47 Hintikka (2001b, 262) viittaa Barbara Johnsonin (paikoin ongelmalliseen) englanninkieliseen käännökseen. Ranskankielinen teksti (1972a, 271) toteaa, että Gödel todisti ratkeamattoman lauseen *mahdollisuuden* (”Une proposition indécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1931 [–]”).
- 48 Derrida 1988a, 148. *La voix et le phénomène*’n viimeiset sivut olisi luettava huolella tätä silmällä pitäen: Derrida 1967b, 115–117.
- 49 Derrida 1972a, 271.
- 50 Derrida 2007, 56–57.
- 51 Derrida 1988a, 115–116; 1987b, 252; 1972a, 271–272.
- 52 Derrida 2003b, 26. Tästäkin kohdin voi vetää sillan Hintikan suuntaan (vrt. 1991, 63–64).
- 53 Derrida 1972a, 274.
- 54 1987b, 259.
- 55 ”[K]eksinnön on julistettava keksi-
- neensä sen, mikä ei koskaan näyttänyt mahdolliselta [*ne paraissait pas possible*]; muussa tapauksessa se vain tekee näkyväksi tietyn mahdollisuuksien ohjelman, jonka paikka on saman taloudessa” (Derrida 1987a, 59). Painotan sanoja *ei koskaan näyttänyt*, jotka sallivat ajatella ratkeamattomuutta tilana, jossa *aleettisia* modaliteetteja (välttämätön, mahdollinen ja kontingentti) ei voi erottaa *episteemisistä* modaliteeteista (verifioitu, ratkaisematon ja falsifioitu) (ks. Halonen 2009, 36). Mainittakoon, että kyseessä on jälleen kiinnostava yhtymäkohta Hintikan ajatteluun: ks. Hintikka 1975, 123–124.
- 56 Derrida 2007, 57.
- 57 Derrida 1967a, 38.
- 58 Derrida 2003e, 250.
- 59 Hintikka 2001a, 66–69.
- 60 Derrida 2002, 105.
- 61 Derrida 2002, 195.
- 62 Derrida 1988a, 57; 1994, 46.
- 63 Hintikka 2001b, 263.

Kirjallisuus

- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*. Minuit, Paris 1967a.
- Derrida, Jacques, *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France, Paris 1967b.
- Derrida, Jacques, ”Genèse et structure” et la phénoménologie. Teoksessa *L’Écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967c.
- Derrida, Jacques, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*. Teoksessa *L’Écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967d, 117–228.
- Derrida, Jacques, *La double séance*. Teoksessa *La dissémination*. Seuil, Paris 1972a.
- Derrida, Jacques, *La forme et le vouloir-dire*. Teoksessa *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris 1972b, 185–208.
- Derrida, Jacques, *Spurs: Nietzsche’s Styles/Éperons: Les Styles de Nietzsche*. Trans. Barbara Harlow. University of Chicago Press, Chicago 1979.
- Derrida, Jacques, *Psyché: Invention de l’autre*. Teoksessa *Psyché. Invention de l’autre*. Galilée, Paris 1987a, 11–62.
- Derrida, Jacques, *Some Questions and Responses*. Teoksessa *The Linguistics of Writing. Arguments Between Language and Literature*. Toim. Fabb, Attridge, Durant & McCabe. Manchester University

- Press, Manchester 1987b, 252–264.
- Derrida, Jacques, *Limited Inc.* Trans. Samuel Weber & Jeffrey Mehlman. Northwestern University Press, Evanston 1988a.
- Derrida, Jacques, *Positiioita* (Positions, 1972). Suom. Outi Pasanen. Gaudeamus, Helsinki 1988b.
- Derrida, Jacques, Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms. Trans. Anne Tomiche. Teoksessa *The States of "Theory". History, Art, and Critical Discourse*. Toim. David Carroll. Stanford University Press, Stanford 1990, 63–94.
- Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié. Suivi l'oreille de Heidegger*. Galilée, Paris 1994.
- Derrida, Jacques, Remarks on Deconstruction and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty. Teoksessa *Deconstruction and Pragmatism*. Toim. Ernesto Laclau & Chantal Mouffe. Routledge, New York & London 1996, 77–88.
- Derrida, Jacques, *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001*. Ed., trans. & introd. Elizabeth Rottenberg. Stanford University Press, Stanford 2002.
- Derrida, Jacques, *Béliers. Le dialogue ininterrompt: entre deux infinis, le poème*. Galilée, Paris 2003a.
- Derrida, Jacques, Jacques Derrida: Following Theory. Teoksessa Payne & Schad: *Life After Theory*. Continuum, London & New York 2003b, 1–51.
- Derrida, Jacques, Vaarallinen täydennys. (Ce dangereux supplément, 1967.) Suom. Tiina Arppe. Teoksessa *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toim. Teemu Ikonen & Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2003c, 27–57.
- Derrida, Jacques, Allekirjoitus tapahtuma konteksti. (Signature événement contexte, 1972.) Suom. Antti Kauppinen. Teoksessa *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toim. Teemu Ikonen & Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2003d, 274–300.
- Derrida, Jacques, Différance. (La différence, 1972.) Suom. Hannu Sivenius. Teoksessa *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toim. Teemu Ikonen & Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2003e, 246–273.
- Derrida, Jacques, Platonin apteekki. (La pharmacie de Platon, 1972.) Suom. Tiina Arppe. Teoksessa *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toim. Teemu Ikonen & Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2003f, 102–208.
- Derrida, Jacques, Johdanto. Teoksessa Husserl, Edmund, *Geometrian alkuperä*. Suom. Kaisa Heinlahti ja Tuukka Perhoniemi. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2007.
- Gasché, Rodolphe, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Halonen, Ilpo, Von Wrightin ja Hintikan rooleista mahdollisten maailmojen semantiikan syntyvaiheissa. Teoksessa *Ajattelun välineet ja maailmat. Kirjoituksia Jaakko Hintikan filosofista*. Toim. Juha Manninen & Risto Vilkkö. Gaudeamus, Helsinki 2009, 29–46.
- Hintikka, Jaakko, Modality as Referential Multiplicity. *Ajatus* 20, 1957, 49–64.
- Hintikka, Jaakko, Quine on Quantifying In: A Dialogue. Teoksessa *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities*. D. Reidel, Dordrecht & Boston 1975, 102–136.
- Hintikka, Jaakko, Semantics for Propositional Attitudes. Teoksessa *Reference and Modality*. Toim. Leonard Linsky. Oxford University Press, Oxford 1979, 145–167.
- Hintikka, Jaakko, Intentionaalisuuden intenciot. Teoksessa *Kieli ja mieli. Katsauksia kielifilosofiaan ja merkityksen teoriaan*. Suom. Heikki Nyman. Otava, Helsinki 1982, 68–106.
- Hintikka, Jaakko, *Defining Truth, The Whole Truth and Nothing But The Truth*. Reports from the Department of Philosophy. University of Helsinki, Helsinki 1991.
- Hintikka, Jaakko, *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy. Selected Papers II*. Kluwer, Dordrecht 1997.
- Hintikka, Jaakko, Quinen empirismin kolme dogmia (Three Dogmas of Quine's Empiricism, 1997). Suom. Janne Hiipakka. Teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. Toim. Janne Hiipakka & Risto Vilkkö. Art House, Helsinki 2001a, 53–84.
- Hintikka, Jaakko, Totuuden ongelma nykyfilosofiassa. (Contemporary Philosophy and the Problem of Truth, 1996.) Suom. Janne Hiipakka. Teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. Toim. Janne Hiipakka & Risto Vilkkö. Art House, Helsinki 2001b, 241–266.
- Hintikka, Jaakko, Todistiko Gödel matemaatiikan epätäydelliseksi? Teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. Toim. Janne Hiipakka & Risto Vilkkö. Art House, Helsinki 2001c, 318–331.
- Hintikka, Jaakko, Eino Kailan ”sininen tuli”. (”Eino Kaila's ”Blue Fire”, 1992.) Suom. Risto Vilkkö. Teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. Toim. Janne Hiipakka & Risto Vilkkö. Art House, Helsinki 2001d, 332–342.
- Hintikka, Jaakko, Mitä tieteenfilosofiassa todella tapahtuu? *Tieteessä tapahtuu* 7/2001, 42–45. (2001e)
- Hintikka, Jaakko, Intellectual Autobiography of Jaakko Hintikka. Teoksessa *The Philosophy of Jaakko Hintikka (Library of Living Philosophers)*. Toim. Randall E. Auxier & Lewis Edwin Hahn. Open Court, Chicago and La Salle 2006a, 1–84.
- Hintikka, Jaakko, Reply to Hans Sluga. Teoksessa *The Philosophy of Jaakko Hintikka (Library of Living Philosophers)*. Toim. Randall E. Auxier & Lewis Edwin Hahn. Open Court, Chicago and La Salle 2006b, 615–624.
- Hintikka, Merrill B. & Hintikka, Jaakko, *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford 1986.
- Kusch, Martin, Merkki vai kuva – Husserl, Heidegger ja Gadamer kielen ja maailman suhteesta. Teoksessa Martin Kusch & Jaakko Hintikka, *Kieli ja maailma*. Pohjoinen, Oulu 1988, 9–123.
- Kusch, Martin, *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Kluwer, Dordrecht, Boston, London 1989.
- Norris, Christopher, Derrida on Rousseau: Deconstruction as Philosophy of Logic. Teoksessa *Language, Logic and Epistemology. A Modal-Realist Approach*. Palgrave Macmillan, Hampshire & New York 2004, 16–65.
- Norris, Christopher, Deconstruction, Analysis and Deviant Logic: Derrida "At the Limits of Thought." Teoksessa *Fiction, Philosophy and Literary Theory. Will the Real Saul Kripke Please Stand Up?* Continuum, London & New York 2007, 29–64.
- Poutiainen, Hannu, Viittaus ja hämmennys. Huomioita dekonstruktiivisesta kielikäsityksestä. *Avain* 2/2010, 60–65.
- Rorty, Richard, From Ironist Theory to Private Allusions: Derrida. Teoksessa *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge 1989, 122–137.
- Rorty, Richard, Representation, Social Practice, and Truth. Teoksessa *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge University Press, Cambridge 1991, 151–161.
- Searle, John R., *Mind, Language and Society: Doing Philosophy in the Real World*. Phoenix, London 2000.



Käytännössä ja teoriassa

Viime vapun aikaan katsoin *Youtubesta* juhlatunnelmaisen haastattelunpätkän, jossa herrasmies vastaa toimittajan mah- tipontiseen uteluun lähitulevaisuuden tärkeimmästä kysymyksestä: ”Se on käy- tännön ja teorian välinen suhde.” Mikä tämä kysymys oikeastaan on?

Karkeasti ajatellen tieteesen toimintana pätee pyr- kimys teoreettisuuteen, yleiseen erityisen sijaan. Tämä on lattea kuriositeetti, pikemminkin huomion kuin purka- misen arvoinen. Syyt, joiden vuoksi teorian ja käytännön erottaminen olisi minkäänmoinen ongelma tai ylipäättään kysymys, ovat pääosin käytännöllisiä, ja teoreettisemmat tai periaatteellisemmatkin syyt voidaan, jos sallitaan jakoa käytettävän, lukea käytännöllisen filosofian piiriin. Tarkennetaan ylimalkaista ajatusta hieman.

Filosofia jaetaan usein traditionaalista syistä kah- taalle, teoreettiseen ja käytännölliseen leiriin. Jako myö- täilee osin homeisia analyttisen ja mannermaisen pe- rinteen rintamalinjoja, mutta on kenties jollakin tolkulla ymmärrettävissä edelleen. Tieteenä teoreettisen filosofian perinteen tarinan voisi kertoa keskittyen erääseen sen his- torian keskeisimmistä solmukohdista, Immanuel Kantin kriittiseen filosofiaan. Kantin aikana David Humen kal- taisten ateistien horjuttama metafysiikka tarvitsi pelastu- akseen enemmän kuin hienoisen korjausliikkeen. Se tar- vitsi jälleensyntymän, jonka transsendentaalinen filosofia teki mahdolliseksi. Filosofit Nick Land kuvaa transsen- dentaalisuutta ”vapautumiseksi ” todellisuudesta. Järjen ikuiset totuudet ovat perustattomia ja käytännöttömiä, filosofian historian ovelimpia tarinoita, koska niiden fik- tiivisyyttä ei koskaan voida paljastaa.¹

Todellisuudesta vapautunut filosofia ja tiede on puh- dasta tiedettä ja filosofiaa, ja toistettakoon vielä, teoria on tieteen käytäntöä. Kuilun kasvaessa rajatta ongelma näyttää katoavan äärettömyyteen. Lopulta teorian ja käy- tännön ongelma käy merkittäväksi tyystin toisenlaisessa ajassa ja perinteessä. Ongelma ei ole yksin tieteesä tai filosofiasa, vaan niiden suhteessa yhteiskuntaan ja ympä- röivään todellisuuteen. Teorian irtoaminen käytännöstä on sen irtoamista arvoista, ja ongelma tämä on, koska se on liian helppoa.

Nykyjään arkikielessä käytäntö ja teoria ovat usein tois- tensa antiteesit. Tavallinen puheenparsi on seuraavasti muotoiltu kieltolause: ”teoriassa kyllä, mutta käytän-

nössä...” Toinen arkinen, filosofisesti jo jokseenkin kiinnostava tämän dikotomian esiintymä on ihmisten itseensä kohdistaman teoretisoinnin lisääntyminen. *Big Brother* -televisiospektaakkeli mainosti itseään pari vuotta sitten sloganilla, joka kehotti ottamaan osaa ihmiskokeeseen ja selvittämään ”kuka oikeasti olet”. Saman turhan pysyvältä kalskahtavan faktan haluavat tietää työ- hönttohaastattelijat, treffikumppanit ja ties ketkä vir- kamiehet. Sen lisäksi, että on nyt mitä onkin, pitää olla myös *persoona*.

Ilman moralismiakin voi todeta, että väkivaltainen vaatimus tunnistaa oikea ja tosi itsensä ilmentää taatusti meidän aikojamme enemmän kuin aiempia. Se on pako- paikka ja pakopiste. Pakopaikka puristavalta vastuulta, järkevyyden ja kohtuullisuuden vaatimukselta aikana, jona anteeksipyyntöä ei enää suunnata omaa napaa kauemmas – ”vaikka teinkin näin, en minä oikeasti ole tällainen”. Pakopiste, jossa kohtaavat erottelu teoriaan ja käytäntöön, subjektiin ja objektiin, yksityiseen ja jul- kiseen, yksittäiseen ja yleiseen. Tämä keskeinen psykopa- tologia ei ole vieras tiedemaailmallekaan. Tästä näkökul- masta teorian ja käytännön eron tutkiminen on etiikan alan kysymys – eikö ’minä’ olisi juuri ja vain sitä, mitä tekee.

Teoriasta ja käytännöstä puhuminen alkaa usein tu- tuilla sitaateilla. Karl Marx saa jäädä, mutta Friedrich Nietzscheä ei malta olla siteeraamatta. Nietzsche kysy on tiedonintressistä, vieraan palauttamisesta tuttuun, käytännön katoamisesta teoriaan, tarpeesta, jolta filoso- fitkaan eivät ole turvassa. Tietämisen ajattelu on tärkeätä käytännön ja teorian välisen näennäisen kuilun silloitta- misessa.

”Minä otan tämän selityksen kadulta; minä kuulin jonkun kansan ihmisen sanovan ’hän tiesi kuka minä olen’ –: ja kysyin samalla itseltäni: mitä kansa oikeastaan tarkoittaa tiedolla?”²

Merkittävimmät tieteen tekoa ohjaavat syyt erottaa käy- täntö ja teoria toisistaan voidaan nykyisin ajatella käy- tännöllisiksi, jolla tarkoitan tarkemmin poliittisia, ta- loudellisia ja laajemmin yhteiskunnallisia vaikuttimia. Nietzschen muotoilu voidaan yleistää tarkoitukseen so- pivaksi: mitä tiedolla tarkoitetaan, mitä siltä halutaan? Kysymys on paljolti sosiologinen: poliittis-taloudellinen valtasuhde pitää tieteen tiedon erillään ympäröivistä käytännöistä. Yhtäältä alati tiukentuva kontrolli ja epä- varmuus atomisoi tiedekentää. Näin tieteen teon puke-

Immanuel Kant laati 1793 tutkielman ”Über den Gemeinspruch ’Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis’”. Sen mukaan ei ole mahdollista, toisin kuin yleinen sanonta vihjaa, että jokin pitäisi kutinsa teoriassa muttei käytännössä.

minen ylhäisiin vetimiin, objektiivisuuden kaapuun ja deskriptiivisyyden keveisiin kenkiin palvelee tieteentekijää vallitsevassa kulttuurissa, jossa konflikteja on välttämisen. Analogia on helppo löytää vaikkapa journalismin objektiivisuushanteen näennäisyydestä – pintapuolinen tasapäisyys ja -äänisyys ei suinkaan vaimenna joukkotiedotuksen vaikutusta yhteiskunnan todellisuuteen, pikemminkin vain kätkee sen.

Jussi Vähämäki käsittelee artikkelissaan tieteellisiä perinteitä, joiden lähtökohdat ovat olleet toiset. Muun muassa *operaismi*, feministinen tiede ja muut käytännöiltään radikaalit alat, kuten julkinen sosiologia, näyttävät tieteen eri valossa, näkyvästi muokkaamassa yhteiskuntaa tutkimuksellaan. Ja on toki muistettava, että filosofian historiaa tarkasteltaessa ei tässäkään mielessä ole lainkaan merkityksetöntä, että suuri osa menneiden aikojen maailmanmuuttajista ei työskennellyt yliopistojen ja akatemioiden piirissä.

Käytännön ja teorian tiukalta erottelulta voi siis tietenkin hakea pakoteita. Edward Andrew viittaa käännösartikkelissaan Marxin ja Nietzschen kokemukseen kirjallisuudesta käytännön ja teorian lankeamispisteestä. Heikki Sirviö avaa samaan horisonttiin yhden näkökulman lukiessaan venäläistä nykykaunokirjallisuutta politiikan tutkimusta ja salaliittoteorioita – ja salaliittoteorian teoriaa – vasten.

Filosofiassa kaunokirjallinen ilmaisu saattaa myös monesti olla teorian riisumista turhan ylhäisestä kaavustaan. Esimerkiksi juuri Nietzschen tai jonkun toisen kaunokirjallisesti merkittävän, vaikkapa Georges Bataillen kaltaisen filosofin kirjallisen tyylin tulkitseminen teorian funktiona helposti johtaa harhaan. Implisiittinen tyyli ei aina kuljeta samoja linjoja eksplisiittisesti sanotun kanssa, vaan saattaa olla tälle lävistävää ja vastakkaista. Teorian kaunokirjallinen ilmaisu voidaan lukea muistutukseksi aina vaanivasta epätotuudellisuuden mahdollisuudesta.

Banaaliuden uhallakin on parasta palata niihin klasikoihin ja ajatuksiin, joihin tämän ongelmakentän ympärillä usein viitataan. Marxin mukaan filosofian tehtävä on muuttaa maailmaa. Nietzschen haarukassa on kaikkien arvojen uudelleenarviointi, maailman prosessuaalinen luominen omaksi kuvakseen. Slavoj Žižek ajattelee filosofien missioksi kuvitella maailma uudelleen. Näistä lähtökohdista ponnistavassa filosofiassa

tai muussa tieteessä käytännön ja teorian rajua erottaminen on väkivaltaa.

Teorian ja käytännön kysymys on pinnallisimmillaan tai pohjimmallisimmillaan jokapäiväinen, silti yhä jakomielinen ja hankala – mutta vain yksilölle. Oletetaan nietscheläis-marxilais-žižekiläiset lähtöoletukset hyväksytyiksi, joten tehtävä olisi luoda, muuttaa ja kuvitella maailma uudeksi. Kirjoittaako, tutkiako, keskustellako loputtomasti vaiko pestautua rahtilaivaan, mennäkö metsään vai etsiä uutta maailmaa tavarajunan katolla Keski-Amerikassa. Käytännössä pirun paha päätös, teoriassa kai yksi ja sama.

Edellä mainitun kirjallisuusharrasteen lisäksi käytännöllinen ja teoreettinen elämä lankeavat yhteen Nietzschen filosofiassa monien muiden kaksijakoisuuksien purkautumishetkessä, kontemplatiivisessa liikkeessä. Ehkä tieteenteon käytännön ja teorian vieraantuneisuutta arvioitaessa pitäisi mitata huoneilman ummehuneisuutta ja istuma-asennossa kokoonpainuneiden sisuskalujen luomaa painostavaa ilmapiiriä. Tämä voisi toimia mittarina myös yliopistolain tarkoittamassa mielessä, akatemian yhteiskunnallista vaikuttavuutta kalkyloitaessa.

”Me emme kuulu niihin, jotka saavat ajatuksia vasta kirjojen keskellä, kirjojen antamasta sysäyksestä – meidän tapanamme on ajatella ulkosalla, kävellen, hyppien, nouston, tanssien, mieluummin autoilla vuorilla tai aivan meren partaalla, siinä missä tietkin tulevat miettelijäiksi. Kirjaan, ihmiseen ja musiikkiin kohdistuvat ensimmäiset arvokysymyksemme kuuluvat: ’osaako hän kävellä? vielä enemmän, osaako hän tanssia?’⁴

Viitteet

- 1 Land 1992, I, 1–2.
- 2 Nietzsche 1962, 355.
- 4 Nietzsche 1962, 366.

Kirjallisuus

- Land, Nick, *Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Routledge, London 1992.
- Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede* (Die fröhliche Wissenschaft, 1882). Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1962.



EDWARD ANDREW

Käytännön ja teorian ykseys

Marxin ja Nietzschen tiede

Karl Marxin ja Friedrich Nietzschen kirjoitukset mielletään yleensä sekä muodoltaan että sisällöltään perustavasti yhteismitattomiksi. Marx oli sosialisti, mutta Nietzsche oli sosialismin vastustaja. Marxia myös pidetään modernin tieteen rationalistisen perinteen jälkeläisenä, kun taas Nietzsche mielletään tieteellisen metodologian kriitikoksi ja irrationalismin tai antinomisen eksistentialismin alkuunpanijaksi. Silti Georges Sorelista uusvasemmistoon Marxia ja Nietzscheä on kunnioitettu toiminnan teoreetikkoina, ja kumpaakin on yhtä lailla pidetty praksiksen politiikan ensisijaisena puolestapuhujana.

Väläisen syytä Marxin ja Nietzschen yhteismitattomilta vaikuttavien opetusten sulauttamiseen praksiksen teoriaksi, kun analysoin molempien tuotannosta löytyviä viittauksia oppiin teorian ja käytännön ykseydestä. En aio tarjota kattavaa esitystä näiden kahden ajattelijan kirjoitusten ytimeistä tai ”todellisesta merkityksestä”. Molempien teokset välttelevät täsmällistä tulkintaa. Esimerkiksi taannoisessa¹ John Hoffmanin kirjassa nimeltä *Marxism and the Theory of Praxis* väitetään jossain määrin perustellusti, että Hoffmanin ”praksiksi” marxilaisiksi nimittämä joukko on vääristänyt marxismin alkuperäisen tieteellisyden irrationalistiseksi voluntarismiksi – ja kyseiseen joukkoon Hoffman sisällyttää jokaisen 1900-luvun varteenotettavan Marx-tutkijan ja marxilaisen Leniniä lukuun ottamatta. Hoffman ja muut ”engelsiläiset” marxilaiset eivät kuitenkaan ole pystyneet osoittamaan syytä sille, että Lukács, Gramsci, Schmidt, Marcuse, Avineri, Petrovic ynnä muut ovat kieltäneet luonnontieteiden metodologian olevan marxilaisen tietoteorian perusta. Koska tällainen osoitus puuttuu, voidaan olettaa Marxin kirjoituksissa olevan jonkinlaista pohjaa tulkinnalle, että marxilainen tiede nousee pikemmin todellisuuden käytännöllisestä muuttamisesta kuin vallitsevan todellisuuden teoreettisesta reflektoinnista. Käsitellen tässä niitä Marxin tekstien elementtejä, jotka perustelevat edellä mainittua tulkintaa. Lisäksi analysoin Nietzschen käsitystä tieteestä sinä, mikä yhdistää teorian käytäntöön selventääkseni joitakin marxistista tietoteoriaa ja politiikkaa perustavia käsityksiä.²

I Kokeellisuus ja hallinta

On usein katsottu sopivaksi jakaa Marxin ajattelu tieteeseen ja ideologiaan eli havaintopohjaisiin ja preskriptiivisiin aineksiin, aivan kuin suhde hänen tieteellisten talous- ja yhteiskunta-analyysiensä sekä vallankumouksellisen poliittisen sitoumuksensa välillä olisi vain ulkokohtainen tai satunnainen³. Tässä väitän, ettei Marx, kuten ei myöskään Nietzsche, pyrkinyt tieteellisyteen

huolimatta vallankumouksellisesta pyrkimyksestään muuttaa maailmaa, vaan nimenomaan sen vuoksi.

Marxille ja Nietzschele tiede ei ollut yksinkertaisesti vain väline ihmisen elinolosuhteiden helpottamiseksi, vaan myös keino kehittää ihmistä paremmaksi niiden olosuhteiden puitteissa. Se ei ollut vain keino määrittää tekniikoita, joilla tyydyttää ihmisten olemassa olevia tarpeita, vaan myös ihmisen kykyjen ja pyyteiden laajentamiseen ja muuttamiseen pyrkivä metodi. Marxin ja Nietzschen tieteen keskeinen tehtävä oli luoda uusi ihminen ja ylittää se, mitä siihen asti oli pidetty ihmisluontona. Sekä Marx että Nietzsche toivoivat ihmistä käsittelevän tieteen korvaavan moraalifilosofian käytännöllisen järjen osa-alueena, joka käsittelee ihmiselle tärkeimpiä asioita.

Marx ja Nietzsche näkivät moraalin käytännön ulottuvuutena, joka ei palaudu mittaukseen, kokeellisuuteen, todentamiseen ja kumoamiseen. On esimerkiksi mahdollista kokeilla käytännöllisiä toiminnan ohjeita siitä, kuinka ansaita rahaa osakemarkkinoilla, kuinka menestyä sissisodankäynnissä, kuinka kasvattaa suurimpia mahdollisia ruusuja ja niin edelleen. Toimintaohjetta kokeillaan; jos se toimii, se omaksutaan käytännön viisautena; jos taas se ei toimi, sitä korjailaan ja kokeillaan uudelleen. Moraalisia toimintaohjeita, kuten valehtelemisen tai varastamisen kieltoa ei kuitenkaan ole sallittua koetella. Sitä, joka tekee kokeiluja moraaliasioissa, pidetään moraalittomana.

Moraalin, lakien ja arvojen ruotimisen ja niiden kokeellistamisen vaikea ja vaarallinen projekti oli yksi ulottuvuus Marxin ja Nietzschen pyrkimyksessä luoda uusi ihminen. Molemmat uskoivat, että vallitsevat moraalisäädökset estivät ja taannuttivat ihmisen kehitystä vähentämällä rohkeutta koettaa uusia elämisen tapoja ja tehdä kokeita yhteiskunnallisilla muodoilla ja arvoilla, eli toteuttaa tieteellistä elämäntapaa. Sekä Marx että Nietzsche ymmärsivät moraalien hylkäämisen johtavan päättäväisempään uusien ajatusten koetteluun, todistettujen hypoteesien tulosten kokeilemiseen ja toimeenpanoon sekä ihmiskuntaa koskevan teorian käytännöllistämiseen. Nietzsche ylpeili olevansa ensimmäinen

immoralisti; Marx taas katsoi ylpeänä tarjonneensa sosialismille tieteellisen perustan ja sivuuttaneensa eettiset pohdinnat, mikä erotti hänet aiemmista sosialisteista. Marxin mukaan sosialistista yhteiskuntaa ei enää tule pitää pelkkänä ideaalina eli sinä, mitä ”pitäisi” olla, sillä vallankumouksellisten kokeiden avulla sosialistisesta yhteiskunnasta tulee todellisuutta. Päätäväinen tunkeutuminen yhteiskunnan rakenteisiin, hypoteesien koeteleminen käytännössä, niiden korjaaminen kokeilun tulosten mukaan eli uskallus soveltaa luonnontieteiden metodeja ja käytäntöjä yhteiskuntatieteissä on oleellinen piirre Marxin päämääränä olevassa sosialismin muuttamisessa utopiasta tieteeksi. Nietzsche, joka kammosi ajatusta työläisistä valtion johdossa, jakoi kuitenkin Marxin tahdon kokeellisuuteen eli hänen tapansa verifioida tai falsifioida sosialistisia teorioita. Nietzsche kirjoittaa:

”Toivoisin todellakin, että muutama suuri koe todistaisi sosialistisen yhteiskunnan kumoavan itsensä, leikkaavan irti omat juurensa. Maa on riittävän suuri ja ihminen vielä tarpeeksi uupumaton; niinpä tuollainen käytännöllinen opetus ja *demonstratio ad absurdum* ei vaikuta minusta epätoivottavalta, vaikka se sitten saavutettaisiin maksamalla sen hintana valtava määrä tuhlatuja ihmishenkiä.⁴⁹”

Niinpä sekä Marx että Nietzsche kannattivat kokeellista metodia, joka on keskeinen teorian ja käytännön ykseyden opissa. Samanlaista heissä ei ollut ainoastaan metodi, vaan myös tutkimuksen henki. Marxin olisi voinut odottaa lainaavaan tutkimuksensa innoittajana seuraavaa Goethen lausetta pikemmin kuin Nietzscheen: ”Vihaan kaikkea, mikä vain ohjeistaa minua lisäämättä tai välittömästi kiihdyttämättä aktiivisuuttani.”⁵⁰

Molemmat halveksivat ”skolastisia”, ”akateemisia” ja ”epäkäytännöllisiä” ongelmia. Kukaan ei voisi kutsua Marxia tai Nietzscheä puolueettomiksi tutkijoiksi. Molemmat olivat intohimoisesti sitoutuneita käyttämään tutkimuksiaan ihmiskunnan hyväksi. Itse asiassa Nietzsche moittii puolueetonta tutkimusta seuraavasti:

”[E]n tiedä mitään mikä inhottaisi niin kovin kuin sellainen ’objektiivinen’ nojatuoli [...]. [M]inua sellaisen näkeminen suututtaa, sellaiset ’katselijat’ tekevät minut karsaaksi ’näytelmälle’ vielä enemmän kuin näytelmä (itse historia kuten lukija ymmärtää) [...].⁶⁰”

Tällä purkauksella on vastinkappaleensa Marxin vuodatuksissa nuoria hegeliläisiä historian ”katselijoita” vastaan *Pyhässä perheessä* ja *Saksalaisessa ideologiassa*. Marxin totesi, että hänen ajatuksensa onnellisuudesta on taistelu ja että hän mieluiten viettää aikansa tutkiskelemalla kirjoja⁷, mikä tietenkin on teorian ja käytännön ykseyden olennainen yhdistelmä. Se muistuttaa Nietzscheen omaelämäkerrallista toteamusta, että hän on luonteeltaan sotaisia ja että lukeminen on hänen ensisijainen virkistykseensä, kun hän ei tutki tai kirjoita⁸. ”Tiedon urheat sotilaat” eivät käytä ”lansettia vaan asetta”. Sekä Marx että Nietzsche viittaavat teorioihin aseina.⁹

Nyt voi herätä kysymys, kuinka tällainen sotaisia henki ja intohimoinen sitoutuminen asiaan ovat sovitettavissa yhteen Marxin ja Nietzscheen teosten tieteellisten pyrkimysten kanssa. Mikäli tiedettä pidetään tosiasioiden puolueettomana havainnointina ja käsittelynä, faktojen ja hypoteesien passiivisena, tahdosta riippumattomana pohtimisena, näiden hypoteesien tuottamien ennusteiden testaamisena, joka johtaa tarkkailijan tai teoreetikon yksilöllisyyden kumoutumiseen, ja havaittua tietoa jäsentävien objektiivisten lakien työstämisenä, ei sen enempää Marxia kuin Nietzscheä voisi täsmällisesti kuvailla tiedemieheksi. Molemmat kuitenkin uskovat edellä mainitun tiedekäsityksen olevan tieteen olemuksen väärinymmärtämistä:

”On vain taikauskoa sanoa, että ihmisen kohteesta saama kuva todella näyttää totuuden asioista. Ellei sitten ole niin, että kohteiden odotetaan kyseisinä hetkinä tulevan maalaatuiksi ja tai valokuvatuiksi oman toimintansa tuloksena täysin passiivisten välineiden kautta!¹⁰⁰”

Tai kuten Marx kirjoittaa:

”Kaiken tähänastisen materialismin [...] päävika on siinä, että esine, todellisuus, aistillisuus käsitetään vain *objektin* tai *havainnon* muodossa, mutta ei *inhimillisenä aistillisena toimintana, käytäntönä*, ei subjektiivisesti.¹¹⁰”

Marxille ja Nietzscheelle tieteellinen tieto on tulosta siitä, että ihmiset muotoilevat tosiasioita käsitteellisesti ja aktiivisesti käytännöllisiin tarkoituksiin kuten luonnon hallitsemiseen ja elämän ylläpitämiseen. Molemmat pitivät kiinni baconilaisesta lausumasta, että tieto on valtaa. Tieteen päämääränä on muuttaa maailmaa, ei ainoastaan ymmärtää tai tulkita sitä uudelleen. Paremmiin sanottuna tieteellinen ymmärrys maailmasta syntyy maailman muuttamisesta, sillä kokeilemisesta ja kokeellisten löydösten käytännöllisestä soveltamisesta tekniikoissa. Tieto on hallintaa; tiede on sekä valloittamista että ymmärtämistä. Tiede ei ole vain keino saada teoreettista tietoa, vaan myös tehokkain mahdollinen väline, jolla saavuttaa maailman käytännöllinen hallinta. Tieteellinen toiminta yhdistää teorian ja käytännön.¹²⁰

Tiede on käytännöllistä, tai Marxin sanoin ”tuotantovoima”. Toisin kuin tuottamattomat käytännöt, kuten filosofia, uskonto ynnä muut ideologian muodot, tiede ei rajoita itseään annettuun maailmaan, vaan pyrkii kokeellisen vuorovaikutuksen kautta hallitsemaan ja muuttamaan sitä. Uskonto ja filosofia ovat käytännöllisen elämän vieraantuneisuuden muotoja; ne tarjoavat enemmän tai vähemmän mielikuvituksellisen tulkinnan maailmalle, jota eivät kykene muuttamaan¹³⁰. Tiede ei ole passiivista ja vastaanottavaista eikä hyväksy maailmaa sellaisena kuin se on. Kun Marx sanoo, että tähän asti ”[f]ilosofit ovat vain eri tavoin *selittäneet* maailmaa, mutta tehtävänä on sen *muuttaminen*”¹⁴⁰, hän vaatii tiedettä filosofian sijaan. Tai kuten Nietzsche sanoo:

”Filosofinen objektiivinen elämänkatsomus voi sen vuoksi olla merkki tahdon ja voiman vähäisyydestä. Voima nimittäin järjestää sitä, mikä on lähellä ja lähinnä; ’tiedon ihmiset’, jotka tahtovat vain todeta sen, mitä on, ovat niitä, jotka eivät kykene *korjaamaan* mitään *sellaiseksi kuin sen tulisi olla*. Taiteilijat ovat välimuotoja: he ainakin saavat aikaan kuvan siitä, mitä pitäisi olla; he ovat tuottelaita niin pitkälti, että he saavat aikaan muutosta toisin kuin tiedon ihmiset, jotka jättävät kaiken sellaiseksi kuin se on.¹⁵”

Nietzsche tekee saman johtopäätöksen kuin Marx, eli että ”filosofia, uskonto ja moraalisuus ovat *rappion oireita*”¹⁶, heikkotahtoisuuden ja kyvyttömyyden oireita.

Se, että tiede on käytännöllistä ja tuottavaa toimintaa, ei Marxille ja Nietzscheille ole puhtaan, puolueettoman tietoon pyrkimisen onnekas ja satunnainen toissijainen seuraus. Tiede ei vain käytä aisteissa annettua, vaan aistiset tarpeet motivoivat ja suuntaavat sitä. Marx kysyy: ”[M]itä olisi luonnontiede ilman teollisuutta ja kauppaa? ’Puhdas’ luonnontiedekin saa sekä tarkoituksensa että materiaalinsa vain kaupan ja teollisuuden kautta, ihmisen aistimellisen toiminnan ansiosta.”¹⁷ Toisaalla Marx julistaa, että tiede on todellista tiedettä vain silloin, kun ”se lähtee liikkeelle aistihavainnosta sen kaksinaisessa muodossa, sekä aistisena tietoisuutena että aistisena tarpeena [...]”¹⁸ Myös Nietzsche uskoo fysiologisten ärsykkeiden ohjaavan kaikkia tietoon suuntautuvia pyrkimyksiä¹⁹. Edelleen hän väittää, että aistihavainnot ovat käytännöllisten intressien tai aististen tarpeiden ehdollistamia.

”Tietoisuus on läsnä vain siinä määrin kuin se on hyödyllinen. Ei voida epäillä, etteivät kaikki aistihavainnot olisi arvoarvostelmien läpikäymisiä (hyödyllinen tai haitallinen – näin ollen mieluisa tai epämieluisa).”²⁰

Marxin tavoin Nietzsche torjui ajatuksen tieteestä objektiivisten tapahtumakulkujen puolueettomana pohdintana, sillä tuollainen näkemys edellyttää ”katsetta jolla ei saa olla mitään suuntaa, jossa pitää estää, josta pitää puuttua ne aktiiviset ja tulkitsevat voimat joiden vaikutuksesta näkeminen vasta muodostuu jonkin näkemiseksi [...]”²¹. Nietzsche pilkkaa ”puhtaan, tahdotoman, kivuttoman, ajattoman tiedon-subjektin” saastatonta havaintoa.

Marxia selkeämmin Nietzsche muotoilee ajatuksen, että tieteellinen ajatelmä on eräs tahtomuksen muoto. Jos tahtomus tai tahtominen on se, mikä aiheuttaa toiminnan, ajattelu ja toiminta ovat yhtä suuressa määrin tahdon muotoja. Juuri tieteen käytännöllisessä luonteessa paljastuu teorian ja käytännön ykseys; teoria ja käytäntö, ajattelu ja toiminta, ovat molemmat tahdon ilmenemismuotoja.

”Teoria ja käytäntö – kohtalokas erottelu. Aivan kuin olisi olemassa todellinen tietovietti, joka huomioimatta hyödyllisyyden ja haitallisuuden kysymyksiä hakeutuu sokeasti

kohti totuutta; ja sitten erillään siitä koko käytännöllisten intressien maailma.”²²

Tiede syntyy käytännöllisistä tarpeista ja tähtää esteiden voittamiseen niiden tarpeiden tyydyttämiseksi. Se muuttaa teoreettisen spekulatiion käytännölliseksi osaamiseksi tai tekniikaksi kokeilemalla, soveltamalla teoreettisia ideoita käytäntöön ja korjaamalla hypoteeseja käytännön mukaan. Kokeilu todistaa teorian pätevyyden, mutta käytäntö lisää myös teoreetikon kykyjä toistettujen kokeiden myötä – aivan kuten uimarin tai kokin taito ei kehity niinkään pohtimalla nojatuolissa tai lukemalla kirjaa kuin käytännön myötä. Nietzsche ylistää tieteellisen toiminnan ankaruutta ja kurinalaisuutta keinona jalostaa ihmisen luonnetta: ”[S]e antaa lisää tarmoa, päättäväisyyttä ja kestäväää sitkeyttä; se opettaa, kuinka *päämäärä* saavutetaan *sopivalla tavalla*.”²³

Tiede ei ole puhtaan vaan käytännöllisen järjentyminen. Se ei ole puolueetonta, tahdotonta pohdintaa, vaan pikemminkin ihmisen tahdon korkein ilmentymä. Tiede on tahtoa kokeilla, tahtoa olla omaksumatta mitään uskon pohjalta, tahtoa säilyttää vakaumukset testattavien hypoteesien muodossa, tahtoa harjoittaa ja soveltaa teorioita. Yhteiskuntatieteellä on oltava kokeellinen perusta: ”[E]i enää koskaan tulee pitää häpeällisenä poiketa moraalista toiminnassa tai ajatuksissa; elämällä ja yhteiskunnalla on tehtävä paljon uusia kokeita.”²⁴ Koska Nietzsche katsoo luonnontieteiden perustuvan arvoarvostelmiin, hänen ei voi olettaa pitävän yhteiskuntatieteitä arvoneutraaleina. Ennemmin arvoilla, eli tahdon kohteilla ja tieteellisen toiminnan motivoijilla, täytyy olla kokeellinen perusta: ”Siksi *kokeellinen moraal*: antaa itselleen tavoite.”²⁵ Parasta tapaa elää koskevan hypoteesin todentaminen, kuten hypoteesi submolekulaaristen prosessien toiminnasta, on riippuvainen sen soveltamisesta käytäntöön ja sen kokeilemisestä.

Poliittinen yhteiskunta on sen kokeilemista, kuka voi hallita ja kuka totella²⁶. Marxin ja Nietzschen hypoteesit tästä asiasta olivat erilaiset, mutta sen ei tulisi hämärtää heidän politiikan tiedettä koskevan ymmärryksensä samanlaisuutta. Kysymykseen siitä, ketkä muodostavat hallitsevan luokan, ei voida vastata irrallaan käytännöllisestä kokeilusta. Poliittisen tieteen perustava ongelma voidaan ratkaista vain poliittisen käytännön myötä. Tiedemieheltä vaaditaan nimenomaan rohkeutta. ”Olemme kokeita: jos sitä tahdomme olla.”²⁷ Tiedemiehet ”ovat uskaliaan moraalin ihmisiä”²⁸; heillä täytyy olla rohkeutta kokeilla, käyttää teorioitaan. ”Tullaksemme viisaiksi meidän täytyy *tahtoa* käydä läpi tiettyjä kokemuksia ja sen mukaisesti loikata niiden hampaisiin. On totta, että tämä on hyvin vaarallista. Moni ”tietäjä” on tullut syödyksi tässä kehityskulussa.”²⁹

Hallinnan ennakkoehtona on rohkea päättäväisyys ja tahto elää kokeiden mukaisesti³⁰. Tieteellinen tieto on tahtomuksen muoto; se ei ole objektiivisten ilmiöiden passiivista heijastumaa. Teoria ja käytäntö käyvät yksiin tieteessä, sillä sekä ajattelu että toiminta nousevat tahtomuksesta eli päättäväisyydestä ottaa oma ympäristö hallintaan.





Päivi Takala, *Twice painted*, 2009, öljy kankaalle, 210 x 320 cm

II Marxin luokka-käsitteen preskriptiivinen luonne

Marx ajatteli, että kaikki ajatukset nousevat yhteiskunnallisesta käytännöstä ja perustuvat käytännöllisiin tarpeisiin. Lisäksi hän tarjosi mielenkiintoisen selityksen sille, että ajattelijat ovat virheellisesti kuvitelleet ajatusensa olevan puolueettomia, puhtaita ja vailla käytännön tahraa. Koska ajattelu edellyttää vapaa-aikaa, he ovat useammin hallitsevan luokan kuin työväenluokan jäseniä – tai täsmällisemmin, kun hallitseva luokka jaetaan ensinnäkin varsinaisiin riistäjiin, ja toiseksi ideologeihin, jotka ansaitsevat tuottamalla tuon riiston naamioivia illuusioita, teoreetikot kuuluvat jälkimmäiseen ryhmään. Nämä ihmiset, joilla on vapaa-aikaa ja jotka ovat erossa elämän aineellisten edellytysten tuotannosta, näkevät itsensä käytännöllisen elämän tuotannosta ja kamppailuista riippumattomina. Heillä on kuitenkin käytännöllinen intressi säilyttää hallitseva luokka, johon he itse kuuluvat. Lisäksi todennäköisesti vain ne, jotka hallitsevat viestintävälineitä, hyväksyvät ja levittävät heidän ajatuksiaan. Siksi heidän ajatuksensa ilmaisevat tavallisesti hallitsevan luokan käytännöllisiä etuja, paitsi kun on olemassa vahva vaihtoehtoinen luokka kilpailemassa johtoasemasta. Niinpä ideologioiden huomionarvoinen tunnuspiirre on harhakuvitelma, että heidän ajatuksensa ovat puolueettomia, vaikka ne todellisuudessa ilmaisevat käytännöllisiä luokkaetuja. Henkisen ja ruumiillisen työn erottelun hävittäminen eli teoreettisen ja käytännöllisen toiminnan ykseys on turvajärjestelmä, jonka sosialistinen yhteiskunta tuottaa ideologisia illuusioita vastaan. Kaikille tarjotaan koulutus tieteessä ja kulttuurissa, ja kaikki työskentelevät aineellisessa tuotannossa.

Marxin mukaan tiede ei niinkään edellytä irrottautumista käytännöllisestä elämästä kuin ymmärrystä teorian käytännöllisestä synnystä ja omien teorioiden soveltamista käytäntöön. Toinen teesi Feuerbachista on seuraava:

”Kysymys, vastaako inhimillistä ajattelua esineellinen totuus, ei ole teorian, vaan *käytännön* kysymys. Käytännössä ihmisen täytyy todistaa ajattelunsa totuudellisuus, so. sen todellisuus ja voima, sen tämänpuolisuus. Kiista sellaisen ajattelun todellisuudesta tai epätodellisuudesta, joka eristyy käytännöstä, on puhtaasti *skolastinen* kysymys.”³¹

Yleisesti ottaen teoreettiset ongelmat heijastavat käytännöllisiä ongelmia; niitä ei voida ratkaista puhtaasti älyllisellä tavalla, vaan vain käytännössä poistamalla teoreettisen ongelman aiheuttaja. Kahdeksas teesi Feuerbachista on:

”Yhteiskunnallinen elämä on oleellisesti *käytännöllistä*. Kaikki mysteerit, jotka viettelevät teoriaa mystiikkaan, saavat järjellisen ratkaisunsa inhimillisessä käytännössä ja tämän käytännön ymmärtämisessä.”³²

Ihmiskunta asettaa itselleen ainoastaan toteutettavissa olevia tehtäviä, väittää Marx kuuluisassa esipuheessaan

teokseen *Kansantaloustieteen kritiikki*; ongelmat, jotka nousevat yhteiskunnallisista käytännöistä, voidaan myös ratkaista yhteiskunnallisissa käytännöissä. Marxistinen teoria on niin ollen ennen kaikkea käytännöllinen väline tai ase proletariaatin käytössä, velvoitus toimintaan ja ilmaisu tahdosta toimia eli ohje vallankumoukselliseen praksikseen.

Koska Marx kuitenkin toistuvasti esitti ohjeensa enustusten muodossa ja arvonsa syy-suhteina, on usein oletettu, ettei marxilainen tiede ole tahtomuksen ilmausta vaan objektiivisten prosessien puhdasta havaitsemista. Seuraavasta esimerkistä voidaan nähdä, ettei näin ole. *Kommunistisen puolueen manifestin* ensimmäinen luku alkaa näennäisellä havaintoväitteellä: ”Koko tähänastisen yhteiskunnan historia on ollut luokkataistelujen historiaa.”³³ Tämä näyttää olevan puhtaasti deskriptiivinen väite, jonka mukaan taistelut tiettyjen ihmisryhmien välillä ovat jättäneet jälkensä kaikille kirjoitetun historian sivuille. Kuitenkin Marx väittää samalla myös, että luokkien välinen taistelu motivoi historiallista kehitystä. Hiukan ennen kuolemaansa Marx kirjoitti:

”Lähes neljäkymmenen vuoden ajan olemme painotta-
neet, että luokkataistelu on historian välitön käyttövoima
ja että erityisesti luokkataistelu porvariston ja proletariaa-
tin välillä on modernin yhteiskunnallisen kumouksen suuri
liikkeellepanija [...]”³⁴

Esitetyn pohjalta ei vielä voida selkeästi havaita arvoarvostelmaa, joka sisältyy tähän oletetusti selittävään lausumaan. Jos kuitenkin viitataan *Filosofian kurjuuteen*, vuotta ennen *Kommunistisen puolueen manifestia* kirjoitettuun teokseen, voidaan lukea: ”Ei vastakkainasettelua, ei edistystä. Tämä on laki, jonka mukaan sivilisaatio on toiminut meidän päiviimme asti.”³⁵ Näin päädytään arvottuneeseen väitteeseen, että taistelu on historiallisen edistyksen syy. Marx viittaa säännöllisesti historian poissaoloon idän luonteenomaisena piirteenä; huolimatta teknisen kehityksen ja sivistyksen korkeasta tasosta idästä puuttuvat luokat ja poliittiset ristiriidat, jotka luonnehtivat ja edistivät lännen historiaa.

Mutta mikä täsmällisesti ottaen on luokkataistelu? Mikä perustaa luokan? Marx ei koskaan vastannut näihin kysymyksiin tyhjentävästi. Hänen ainoa yrityksensä määrittellä luokka jäi keskeneräiseksi³⁶. Marxin tavasta käyttää luokka-käsitettä voidaan kuitenkin nähdä selkeästi, että se eroaa kansallisuuden, rodun, sukupuolen, uskonnon tai uskontunnustuksen mukaan tehdystä erotteluista.

Luokat eivät pohjautu rodun tai sukupuolen kaltaisiin väitettyihin biologisiin eroihin kuten kastit. Luokkaerot ovat eroja, jotka voidaan ylittää. Esimerkiksi mustien ja valkoisten välisten suhteiden määrittäminen pikemmin luokka- kuin kastisuhteiksi merkitsee optimistista suhtautumista roturistiriidan ratkaisemiseen. Samassa määrityksessä myös ehdotetaan mahdollista tapaa ratkaista ongelma. Miesten ja naisten välisen suhteen näkeminen luokkataisteluna tarkoittaa samalla, että torjuu

väitteen ”biologia on kohtalo”. Luokat ovat historiallisia; ne voivat tulla siksi, mitä ne eivät ole.

Vastaavasti luokat eivät ole kansallisuuksia, kulttuuriryhmittymiä tai uskonnollisia lahkoja. Pohjois-Irlannin taisteluiden tai Lähi-idän ymmärtäminen luokkataisteluna tarkoittaa, että suositellaan näennäisten ristiriitojen syiden ylittämistä ja esitetään, että tuollaisten taistelujen osapuolet ovat arvioineet väärin taisteluiden merkityksen ja päämäärän. Marx ratkaisi ”juutalaiskysymyksen” tyhjentämällä uskonnolliset erot luokkaeroihin. Välitön luokka-analyysi edellyttää, että ainoat (vastakkain asettelevat) erot, joka jakavat ihmiskuntaa, ovat ne, jotka syntyvät eri asemista sosioekonomisessa työnjaossa; se sisältää vaatimuksen olla erottelematta rodun, sukupuolen, uskonnon tai kansallisuuden pohjalta.

Marxin internationalismi on elimellinen osa hänen luokkataisteluteoriaansa. Luokka-analyysi, ei suinkaan tarkoita aiemman, ihmisen ”lajiolenoksi” mieltävän humanismin torjumista, vaan sen muotoilemista uudelleen taloudellisen historiakäsityksen puitteissa. Marxin taistelu proletaarien asian puolesta ei ole erillistä kiihkomielistä sitoutumista etuun, joka olisi ristiriidassa lajin hyvinvoinnin kanssa. Johdatuksessaan teokseen *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä* Marx nimittäin näki proletariaatin ”universaalina luokkana”, ihmiskunnan edun kannattajina. Niin ollen historian materialistinen tulkinta paikansi nämä universaalit edut konkreettisesti teollisen kapitalismin rakenteen sisällä.

Luokat ovat taloudellisia ryhmittymiä, mutta ne eroavat selkeästi tulotasoista. Vain ”rahvaanomaisen mieli palauttaa luokkaerot ’eroihin lompakkojen pak-suudessa’ [...]”³⁷. Luokat järjestyvät suhteessa tuotantovälineisiin, eivät suhteessa kulutusvoimaan tai tuloihin. Niinpä Marxille luokat ovat miesten ja naisten joukkoja, joiden jäsenillä on samankaltainen asema yhteiskunnallisessa työnjaossa ja yhteinen suhde tuotantovälineisiin.

Kuitenkaan tietyt ryhmät, kuten ranskalainen talonpoikaisto 1800-luvulla, ”eivät muodosta luokkaa”³⁸, vaikka heillä on sama suhde tuotantovälineisiin. Talonpoikien edut ovat vain paikallisia; heiltä puuttuu kansallinen ykseys ja poliittinen järjestäytyneisyys. Porvaristo lakkasi olemasta sääty ja muuttui luokaksi, kun se järjestäytyi kansalliselta pohjalta poliittisten päämäärien vuoksi³⁹. Aluksi työläisiä erottivat paikallisuudet ja kaupankäynnin rajat, mutta myöhemmin keskittyneen teollisen tuotannon kehitys ja parantuneet viestintäkeinot yhdistivät heidät. He muodostavat luokan, kun he järjestäytyvät ensin kansalliselta, sitten kansainväliseltä pohjalta. Vaikka työläisten keskinäinen kilpailu ja kilpailu yksittäisten kapitalistien välillä taannuttavat luokkien muodostumista⁴⁰, lopulta ”yksityisen työläisen ja yksityisen porvarin väliset yhteennot saavat yhä enemmän kahden luokan välisten yhteentörmäysten luonteen”⁴¹. Ennen kansallista järjestäytymistään poliittisiin tarkoituksiin työläiset eivät muodosta luokkaa⁴². Siten luokka ei perustu vain yhteiseen suhteeseen tuotantovälineiden kanssa, vaan myös poliittiseen järjestäytymiseen ja poliittiseen päätökseen. lyhyesti sanottuna luokka on mah-

dollisesti hallitseva ryhmä, joka on yhdistynyt ja yleistää taloudelliset etunsa poliittiseen muotoon⁴³.

Näin ollen toteamusta, että historia on luokkataistelun tulosta, ei voida ottaa väitteenä luokkataistelun yleismaailmallisesta vallitsemisesta ihmisen kehityksen kaikilla asteilla. Aiemman väittämät nimittäin viittaavat siihen, että Marx ajatteli luokkien ilmaantuvan vain tiettyinä ihmisten suhteiden jatkumon hetkinä. Tällainen hetki on luokkataistelun kausi, ”joka huippuunsa kärjistettynä merkitsee täydellistä vallankumousta”⁴⁴. Vähemmän vallankumoukselliset kaudet eivät ole varsinaisesti ”historiallisia” eli inhimillisen kehityksen tai edistyksen aikoja. Ilman taistelua vallasta ja pyrkimystä ryhtyä vallankumoukselliseen toimintaan luokkia ei ole olemassa. ”Työväenluokka on vallankumouksellinen tai se ei ole mitään.”⁴⁵

Luokat ovat siis vallasta taistelevia ryhmittymiä, mutta nämä ryhmät määrittävät suhteena tuotantovälineisiin, ja valtataistelu keskittyy tuotantovälineiden hallinnan ympärille. Miksi näin on? Luodessaan perustaa historian materialistiselle tulkinnalle Marx selittää tämän seuraavasti:

”Tätä tuotantotapaa ei ole tarkasteltava vain siltä kannalta, että se on yksilön fyysisen olemassaolon uusintamista. Se on enemmänkin yksilöiden toiminnan tietty muoto, tietty tapa ilmentää elämäänsä, heidän *elintapansa*. Yksilöt ovat sitä, mitä on heidän elintoimintansa. Se mitä he ovat, käy siis yhteen heidän tuotantonsa kanssa – niin sen kanssa *mitä* he tuottavat kuin myös sen kanssa *miten* he tuottavat. Yksilöiden tuotannon aineellisista ehdoista riippuu siis, mitä he ovat.”⁴⁶

Yksilöiden luonne riippuu tavasta, jolla he ilmaisevat elämäänsä, heidän teoistaan ja töistään enemmän kuin heidän ajatuksistaan. Koska ensiksi mainitut ovat riippuvaisia yksilön suhteesta tuotantovälineisiin, luokkaeroja määrittää yksilöiden yhteys tuotantovälineisiin tai niistä erillään oleminen. Tuotantovälineitä ”ei tule pitää vain” tapana hankkia tuloja, vaan ne ovat elämän ilmaisun, inhimillisten kykyjen ja tarpeiden ehtoja. Itse määräytyneet tuottava toiminta on ihmiskunnan korkein päämäärä⁴⁷. Marx ennakoii, että kommunistisessa yhteiskunnassa ”työstä on tullut elämän välineen lisäksi elämän ensisijainen puutteellisuus”⁴⁸. Luokkaristiriita on siis yksilöiden välistä taistelua, jota määrittää heidän ennen kaikkea inhimillinen eli tuotannollinen kykynsä. Siinä päämäärä on arvokkain mahdollinen päämäärä: itse määräytyneet tuottava toiminta. Luokkataisteluiden historia sulkee ulkopuolelleen erityisesti vähäarvoisempien tavoitteiden vuoksi syntyneet ristiriidat.

Historia luokkataisteluiden historiana ei siis ole puhtaasti havaintopohjainen kuvaus ihmiskunnan tapahtumakuluista, vaan arvio, että taistelu saa aikaan eniten edistystä ihmisen kehityksessä. Itse asiassa mikäli toteamus historiasta luokkataistelun historiana olisi puhdas havaintolausuma, *Kommunistisen puolueen manifestin* loppu, jossa kehoitetaan kaikkien maiden prole-



taareja liittymään yhteen, olisi turhanpäiväinen. Lisäksi jos maailman työläiset ovat yhdistymisen puutteessa, he eivät muodosta luokkaa. Jos taas työläiset eivät muodosta luokkaa, lausuma historiasta luokkataisteluiden historiana on ilmeisen epätoisi, mikäli se ymmärretään arvottomana havaintolausumana. Marxilaisen tieteen ymmärtäminen puhtaasti havaintopohjaiseksi on harhaanjohtavaa. Väitteellä historiasta luokkataisteluiden historiana on sama asema kuin sillä, että hän ajaa työläisten yhtymisen asiaa; kumpikin ilmaisee hänen arviotaan, että historiallista edistystä tehostaa parhaiten ihmisten liittymisen yhteen taistelussa tuotantovälineiden hallinnasta. Molemmat väitteet ilmaisevat Marxin tahtoa osallistua vallankumoukselliseen toimintaan, ilmaukseen korkeista päämääristä, jotka hän uskoi saavutettavan luokkasodan kautta. Hänen kuvailevat lausumansa ovat samaan aikaan kehotuksia; hänen analyysinsä on asian ajamista.

Jos kuitenkin Marxin ajattelu on todellakin tahtomisen muoto eli jos hänen analyysinsä eivät ole arvottomia vaan perustuvat moraalisiin kehotuksiin, kuinka hän saattoi väittää teoriaansa tieteelliseksi? Nimenomaan koettelemalla näitä arvoja tai kehotuksia. Itse asiassa ei olisi harhaanjohtavaa olettaa Marxin omistaneen elämänsä sen arvostelmansa koettelemiselle, että luokkaristiriita edistää ihmisen kehitystä. Marxin tahto taistella on samalla hänen tahtonsa koetella hypoteesiaan. Hänen tieteesä koostuu vallankumouksellisesta toiminnasta keinona verifioida hänen teoriansa. Teorian ja käytännön ykseys on Marxin tieteellinen metodi. Hänen

teorioitaan ei ole johdettu objektiivisten tapahtumakulkujen passiivisesta, puolueettomasta havainnoinnista; Marxin mukaan yhtään teoriaa, edes luonnontieteissä, ei ole johdettu niin. Hänen teoriansa nousevat praksiksesta, päätöksestä muuttaa maailmaa ja tahdosta selvittää esteet hänen päämääränsä tiellä. Nietzsche tavoin Marx siis uskoi sekä ajattelun että toiminnan olevan tahtomisen johdannaisia.

III Pohdinta ja toiminta

Lienee hedelmällistä tutkia Marxin ja Nietzsche'n käytännön ja teorian erottamiseen kohdistamia vastalauseita, jotta kävisi selvemäksi, mitä he tarkoittivat käytännön ja teorian ykseydellä. Nietzsche kirjoittaa tuoden esiin monia hänelle ja Marxille vastalauseita:

”Erottelu 'teoreettisen' ja 'käytännöllisen' välillä on vaarallinen, esimerkiksi Kantin tapauksessa, mutta myös antiikin ajattelijoilla: – he käyttäytyivät kuin puhdas henkisyys tuotaisi heille tiedon ja metafysiikan ongelmat; – he käyttäytyivät kuin käytäntöä pitäisi arvioida oman mittansa mukaan riippumatta siitä, mikä teorian vastaus on. Ensiksi mainittua vastaan kohdistan *filosofien psykologiani*: heidän kaikkein vieraantuneimmat laskelmansa ja heidän ”henkisyytensä” ovat kaikesta huolimatta vain fysiologisen tosiasian viimeinen kalpea muisto [...]. Viimeksi mainittuja vastaan esitän kysymyksen, tiedämmekö mitään muuta tapaa toimia hyvin kuin hyvin ajattelemisen; jälkimmäinen on teko ja ensiksi

mainittu edellyttää ajattelua. Onko meillä erilainen tapa arvioida elämäntapaa kuin arvioida teoriaa: induktio, vertailu?⁴⁹

Nietzsche ja Marx ovat yhtä mieltä ajatellessaan teoreettisten ongelmien nousevan käytännön elämästä. Molemmat myös ajattelevat, että riippumatta siitä, kuinka eristäytyneitä tai vieraantuneita teoreetikot ovat käytännön elämästä, he ilmaisevat ajatuksissaan käytännön tarpeita, jotka myös motivoivat heidän ajattelunsa.

Teoreetikon (*theoros*) varhaisin merkitys oli katselija eli *thean* – nähdyn tai spektaakkelin, julkisen tapahtuman, juhlan, urheilutapahtuman ynnä muun teatterissa nähtävän – pohtija. Käsite *theoros* viittasi mieheen, joka lähetettiin osallistumaan muukalaisten uskonnollisiin juhliin, tai teatterin yleisön jäsenen, ennen kuin se alkoi viitata henkilöön, joka pohtii tai katselee jotain näkökantaa inhimillisestä kokemuksesta. Tuolloin *theoros* oli tarkkailija, joka ei osallistunut todistamaansa julkiseen tapahtumaan, siis katselija pikemmin kuin toimija.

Marx ja Nietzsche uskovat, että on väärinkäsitys olettaa teoreetikon olevan elämän näytelmän ulkopuolella pelkkänä katselijana samaan tapaan kuin yleisön jäsen on erillään näyttelijöistä teatterissa. Nietzsche viittaa ”kontemplatiivisuuden harhakuvaan” seuraavasti:

”Hän sanoo olevansa luonnostaan *kontemplatiivinen* eikä tällöin huomaa, että hän on myös elämän varsinainen runoilija ja edelleenrunoilija, – että hän tosin suuresti eroaa tämän draaman näyttelijästä, niisanotusta toimivasta ihmisestä, mutta vielä enemmän näyttämön *edessä* istuvasta pelkästä katselijasta ja juhlavieraasta.⁵⁰”

Huolimatta itseään koskevasta käsityksestään teoreetikot eivät siis ole ajattelunsa kohteena olevan käytännöllisen elämän ulkopuolella; he ovat tietty osa yhteiskunnallista elämää sekä sen oliona että sen luojina. Ajattelijan kokemusta ehdollistavat yhteiskunnalliset olosuhteet, joissa hän toimii. Kategoriat, käsitteet ja arvot, joiden kautta hän ymmärtää kokemustaan, ovat yhteiskunnan tuotamia. Ajattelijat eivät kuitenkaan ajatuksissaan heijasta passiivisesti yhteiskunnallisia olosuhteita, jotka ehdollistavat heidän ajatteluaan; he uudelleentulkitsevat luovasti perimiään käsitteellisiä työkaluja hallitakseen uutta historiallista kokemusta. Ajattelu on aktiivista ja luovaa, muttei idealistien mieltämällä tavalla eli puhtaan järjen toimintana, jonkin tekemisenä ajateltavaksi tai ymmärrettäväksi käytännöllisistä seurauksista riippumatta⁵¹. Idealistinen oletus puhtaasta havaintotoiminnasta edellyttää, että olisi ”todellinen tietovietti, joka huomioimatta hyödyllisyyden ja häitällisuuden kysymyksiä hakeutuu sokeasti kohti totuutta”. Tämän pohjaoletuksen sekä Marx että Nietzsche torjuivat.

Halu, joka kohdistuu tietoon tai ymmärrykseen itseisarvona, ei välineenä, edellyttää hegeliläistä eli idealistista virheoletusta, että ”minä olen ajatteleva mutten elävä olio, etten ole ’animaalinen’ vaan enintään ’cogi-

taalinen”⁵². Marx kohdistaa saman vastalauseen hegeliläiseen idealismiin: ”Hegelille *ihmisen olemus – ihminen* – on yhtä kuin itsetietoisuus.” Ajatteleva itse on kuitenkin vain abstraktio ihmisestä ”luonnollisena, ruumiillisena, aistisena, objektiivisena olentona”. Idealistisen abstraktion tuloksena ainoa toiminta, jonka Hegel tunnustaa, on ”abstakti ajatustyö”⁵³. Hegel näkee teoreetikon toiminnan yrityksenä tehdä ilmiö ymmärrettäväksi; Marx ja Nietzsche näkevät teoreetikon toiminnan pyrkimyksenä hallita ilmiötä. Teorian ja käytännön ykseyden puolestapuhujat pitävät kiinni siitä, että järki on elävän, aistisen ihmisen väline tai ase.

Hegel olettaa, että kun järjen toimintaa pidetään välineellisenä itsetarkoituksellisen sijaan, ”ajattelu yleisesti ottaen asetetaan muille mielen toiminnolle alistaiseksi. Emme sano tunteistamme, impulseistamme ja pyyteistämme, että ne palvelevat meitä – pikemminkin niitä pidetään itsenäisinä sielunkykyinä ja voimina [joista olemuksemme koostuu].”⁵⁴ Uskomus, että järki on aistisen organisin palvelija, halventaa sitä, mitä Hegel pitää ihmisen ylevöittäväksi ominaisuutena. Teoria käytännön saavuttamisen keinona asettaa tahdon ihmisyyden tunnusomaiseksi piirteeksi.

Nietzsche huomauttaa, että ”miehet käyttävät saamaansa uutta tietoa tai kokemusta myöhemmin peltosarkana tai ehkä myös aseena, naiset taas tekevät siitä välittömästi koristeen.”⁵⁵ Näyttäisi siltä, etteivät miehet ja naiset koskaan yksinomaan tahdo ymmärtää kokemuksiaan. Ihmisen luonto on olla työkalujen valmistaja ja taistelija. Ihminen on käytännöllistä toimintaa, tahtoa; hänen luontonsa sulkee lähtökohtaisesti pois passiivisen, vastaanottavaisen, ”teoreettisen” asenteen. Pelkkä pohdintaminen, passiivisuus, on heikkoutta ja velttoutta; ”sillä mitä muuta elämä on kuin toimintaa?”⁵⁶. Marxille ja Nietzscheille passiivisuus on kärsimystä. Marx toteaa:

”Aistisuus tarkoittaa kärsimystä. Ihminen objektiivisena, aistisena oliona on siksi kärsivä olio – ja koska hän tuntee kärsimyksensä, *passion* alainen olio. Passio on sen kohteen puoleen vahvasti kääntyneen ihmisen olennainen voima.”⁵⁷

Marx siis muuttaa passiivisuuden toiminnaksi, kärsimyksen pyrkimiseksi ja tahtomiseksi. Vastaavasti Nietzsche muuntaa aistikokemuksen tahtomiseksi: ”Kaikki, mikä tuntee, se kärsii minusta ja on vankiloissa: mutta tahtomiseni tulee aina minun vapauttajakseni ja ilontuojakseni.”⁵⁸

Sen paremmin Nietzscheä kuin Marxiltakaan ei voida löytää viittauksia ei-välineelliseen kokemuksen pohtimiseen teoreetikon tehtävänä. Itse asiassa tämä perustaa Marxin Feuerbachin ”mekanistista materialismia” vastaan esittämää kritiikkiä: ”Feuerbachin ”käsitys” aistimaailmasta rajoittuu toisaalta tuon maailman pelkkään tarkasteluun, havainnointiin ja toisaalta pelkkään aistimiseen.”⁵⁹ Marx väittää, ettei Feuerbach ymmärrä materialistista käytäntöä eli aistikokemuksen kääntämistä pyrkimiseksi pikemmin kuin sen pidättämistä kärsimisestä, tarvitsemisena ja pohdintana.

Marxille ja Nietzschele teoria ei ole sen enempää passiivista kokemuksen mietiskelyä kuin aktiivista pyrkimystä tehdä kokemus ajateltavaksi; teorian tehtävä on hallita kokemusta ja muuttaa maailmaa. Maailman muuttamisen imperatiivi on sekä eettinen – maailma ei ole sellainen kuin sen tulisi olla – että tietoteoreettinen – ”voimme ymmärtää vain maailman, jonka olemme itse tehneet”⁶⁰.

Tämä näkemys maailmasta ennemmin ”sinä, mikä tulee muuttaa” kuin ”sinä, mitä pitää ymmärtää” perustaa Aristoteleen omaksumasta eroavaa käsitystä luonnosta ja ihmisluonnosta. Marx ja Nietzsche torjuivat aristoteelisen oletuksen, että luonto on ensisijaisesti hyvää tekevä, että kaikilla kosmoksen osilla on tietty, luonnon niille osoittama tehtävä, ja että ihminen pystyy ymmärtämään asioiden ja ihmisten luonnollisia tehtäviä. Tämän seurauksena he torjuivat klassisen käsityksen teoriasta toimintana, joka tekee ymmärrettäväksi ihmisen luonnollisen tehtävän ja hänen suhteensa muihin maailman rakenneosiin. Marxin ja Nietzschen mukaan luonto ei tarjoa johdatusta ihmiskunnalle; luonto ja ihmisluonto ovat vain ihmisen käytännön raaka-aineita, jotain maailman tieteellisen luomisen kautta ylitettävää. Nietzsche kirjoittaa:

”Millä ikinä on *arvoa* nykyisessä maailmassa, sillä ei ole sitä sinänsä, luonnostaan – luonto on ainakin arvotonta –: vaan sille on arvo joskus annettu, lahjoitettu, ja *me* olemme olleet näitä antajia ja lahjoittajia! Vasta me olemme luoneet maailman, joka jollakin tavalla ihmistä liikuttaa.”⁶¹”

Myöskään ihmisellä ei ole ennalta määrättyä luontoa; hänen ”luontonsa” on hänen omaa luomustaan, käytännöllisen toiminnan tulosta. Marxille ja Nietzschele ihmisen ”luonto” todella on hänen historiansa – ”ihmisluonnon” jatkuvaa muuttumista hänen oman käytännöllisen toimintansa seurauksena. Historia ei myöskään ole tullut loppuunsa, toisin kuin Hegel *Filosofian historiassa* väittää. Nietzschen opetuksen ydin on, että ”ihminen on jotain, mikä tulee ylittää”⁶². Marx peräänkuuluttaa ”ihmisessä tapahtuvaa suuren mittakaavan muutosta” proletarisessa vallankumouksessa, joka tulee ymmärtää ”muuttuvien olosuhteiden ja itse-muutoksen yhteen käymiseksi”⁶³.

Ihmiskunnalla ei ole luonnollisia tavoitteita tai sisäsyntyisesti valitsemisen arvoisia toiminnan päämääriä, eikä itsensä määrittävällä praksiksen ja tahdon luonnehimillä ihmisellä ole luontaisia rajoituksia. Siispä teoreetikon tehtävä Marxilla ja Nietzscheillä ei ole ymmärtää ihmisluontoa, vaan tahtoa tavoite ihmiskunnalle ja taata keinot ylittää tuon tavoitteen saavuttamisen tiellä olevat esteet. Ihmisen pyrkimyksiä täytyy koetella ja vahvistaa käytännöllisessä toiminnassa. Arvot ovat ihmisen luomisen ja kokeilun tuotteita eivätkä siis ole ihmisluonnossa sisäsyntyisinä. Pyrkimys ylittää ihmisluonto on samalla keino tuntea ihmisen voimien ja ominaisuuksien ulottuvuus samoin kuin pyrkimys hallita luontoa oli Marxille ja Nietzschele luonnon voimia koskevan ymmärryksemme lähde.

Tieteellinen metodi edellyttää teorian ja käytännön välisen eron ylittämistä eli sitä, että klassinen käsitys käytännöstä eristetystä teoreetikosta kumoutuu. Maailmaa ei voi tuntea nojatuolista käsin, edes yliopiston oppituolista. Havainnointi ja spekulatio ovat riittämättömiä perustuksia tieteelle. Tiede edellyttää niin käytännöllistä kuin kognitiivista vuorovaikutusta maailman kanssa; ilman tuollaista maailman työstämistä, hypoteesien koetelua, kokeiluja, soveltamista ja niin edelleen, teoreetikko on vaarassa kehittää kasaan myyttejä tai harhakuvia, joita ei voida todistaa ja jotka ovat käytäntöön soveltumattomia.

Ihmislunnon ylittäminen eli uuden ihmisen luominen ei ollut Marxille ja Nietzschele vain keino saada aikaan elettävämpi yhteiskunta, vaan myös keino ymmärtää ihmisen toistaiseksi tiedostamattomia voimia, tulla niiden herraksi ja hallita niitä sekä hyödyntää niitä tietoisesti lajin kehittämiseen. Vain tieteen soveltamisella ihmiseen itseensä sekä aivan-liian-inhimillisen ylittämisen ja uusien ihmisten luomisen kautta ihmiskunta saavuttaa tiedon inhimillisten pyrkimysten arvokkaista päämääristä.

IV Teorian ja käytännön välittäjät

Teorian ja käytännön välillä toimivat prosessit ovat järjestäytyminen ja koulutus. Tämä tarkoittaa, että keinot tai taidot soveltaa teoriaa käytäntöön kuuluvat järjestäytymiseen, ja keinot kohottaa käytäntö teorian asettamien ehtojen mukaiseksi kuuluvat koulutukseen. Tässä suhteessa eli keinoissa yhdistää teoria käytäntöön Marx ja Nietzsche erosivat toisistaan valtavasti. Heillä oli eri hypoteesit siitä, keistä hallitseva luokka koostuisi. Keinot koetella näitä eroavaisia hypoteeseja ja näihin kokeisiin valmistautumisen menetöt vaihtelivat kokeista odotettujen tulosten mukaan.

Nietzschen tavoitteena oli, että uusi aatelisto hallitsisi maailmaa, ”*uusi aateli*, joka on kaiken alhaisen ja kaiken väkivalta-herruuden vastustaja ja kirjoittaa uusiin tauluihin uutena sanan ’jalo’”⁶⁴. Tavoitellessaan tätä päämäärää Nietzsche ei kuitenkaan yrittänyt järjestää olemassa olevaa aristokraattista luokkaa, sillä aristokraattista luokkaa eli tiedossa, viehätöksessä ja rohkeudessa ylivoimaista miesjoukkoa ei ollut olemassa. ”Kirjoitan ihmislajille, jota ei vielä ole olemassa: kirjoitan ’maailman herroille’.”⁶⁵ Mahdollisen uudelleen järjestettävän hallitsevan luokan puuttuessa Nietzsche omisti aikansa ja voimansa kouluttamiseen siinä toivossa, että jotkut tulevien sukupolvien miehet kykenisivät hyödyntämään hänen kirjoituksiaan keinona hallita maailmaa.

Nietzschen opetus on, ettei ihmistahdon lisäksi mikään – ei jumalallinen sallimus eikä luonnossa tai historiallisissa prosesseissa ilmenevä järki – voi estää lajin taantumista tai tuhoa. Edistys, myös tiedossa tapahtuva, riippuu rohkeudesta ja tahdon lujuudesta. Tulevan aristokraattisen luokan on toteutettava Nietzschen opetusta, että tarvitaan rohkeutta rikkoa vanhoja lakeja ja tapoja, kokeilla uusia elämisen muotoja, luoda uusia arvoja tie-

toisena siitä, että ne ovat ihmisten toiminnan tuotteita ja saavuttaa tieto, joka on hyvin hallitsemisen edellytyksenä. Nietzsche kirjoittaa:

”[S]alainen tieto siitä, miten olemassaolosta voidaan korjata runsain hedelmä ja suurin nautinto, kuuluu: *eläkää vaarallisesti!* rakentakaa kaupunkinne Vesuviuksen rinteille! Lähettäkää laivanne tutkimattomille merille! Eläkää sodalla kaltaistenne ja itsenne kanssa! Olkaa ryöväreitä ja valloittajia, niin kauan kuin ette voi olla hallitsijoita ja omistajia, te tietävät! Se aika on kohta mennyt, jolloin teille sai olla kylliksi, että elite vauhkojen hirvien lailla metsiin piiloutuneina! Tieto ojentaa kätensä viimein ottamaan, mitä sille kuuluu: – se tahtoo *hallita ja omistaa*, ja te sen kanssa!”⁶⁶

Nietzsche vaatii ajattelijoita tunnistamaan ajatuksensa vallantahdon ylevöidyksi ilmaisuiksi. Hän neuvoo opineita näkemään itsensä luojina, tiedemiehiä sotilaina, filosofeja päällikköinä, järjen miehiä tahdon miehinä. ”Todelliset filosofit ovat kuitenkin käskijöitä ja lainsäättäjiä; he sanovat: ’Niin on oleva!’ [...] Heidän ’tietonsa’ on luomista, heidän luomisensa säättää lakeja, heidän tuudentahtonsa on –Vallantahtoa.”⁶⁷

Nietzsche siis uskoi välttämättömäksi kouluttaa joukko ihmisiä ennen kuin heillä olisi hallitsevan luokan muodostamiseen tarvittava valta (päättäväisyys, luonne ja tieto). Marx kuitenkin näki teollisen työväenluokan mahdollisena hallitsevana luokkana ja siksi omistautui kaikkiin voimin järjestämään heidät vallan ottamista varten. Vaikka hänen järjestämistoimensa eivät sulkeneet pois työläisten kouluttamiseen tähtäviä toimia kuten pamflettien kirjoittamista ja puheiden pitämistä, tärkein ulottuvuus hänen pyrkimyksessään yhdistää teoria käytäntöön on, että hän järjesti työläisiä kumoukselliseen vallan haltuunottoon.

Marx näki proletariaatissa joukon ihmisiä, joiden elinolosuhteet yllyttivät päätökseen ”rikkoa vanhat lakitaulut” ja tehdä vallankumouksellisia kokeiluita olemassa olevassa yhteiskunnassa luokkasodan myötä. Marx näki työläisten vallankumouksellisessa toiminnassa keinon todentaa teoriansa kumoamalla porvarillinen yhteiskunta, vakaannuttamalla työläisvaltio maailmanlaajuiselta pohjalta ja lopulta perustamalla vapaaehtoisuuteen perustuvan universaalien ihmisyyden veljeskunnan. Proletariaatilla on päättäväisyyttä uskaltautua luokkasotaan herruuden vuoksi, ja niin tehdessään se luo uuden, kommunistisen ihmisen.

Marx uskoi teollisella työväenluokalla olevan sitä, mitä Nietzsche kutsui herramoraaliksi.

Kristinuskon yhteiskunnalliset periaatteet saarnaavat pelkuruutta, itsehalveksuntaa, halvennusta, alistumista, nöyryyttä, sanalla sanoen kaikkia *canaiillen* ominaisuuksia; ja proletariaatti, joka ei tahdo tulla kohdelluksi *canaiillena*, tarvitsee rohkeuttaan, omanarvontuntoaan, ylpeyttään ja itsenäisyyden tunnettaan enemmän kuin leipäänsä. Kristinuskon yhteiskunnalliset periaatteet ovat matelevia, mutta proletariaatti on vallankumouksellinen.⁶⁸

Niinpä Marx uskoi työväenluokan torjuvan ”kurjan

”Marx uskoi teollisella työväenluokalla olevan sitä, mitä Nietzsche kutsui herramoraaliksi.”

helppouden” – oliolliset mukavuudet, aineellisen turvatuuden ja rauhallisen tuonpuoleisen lohdutukset – halun siihen, mikä ehkäisee rohkeita uusia kokeiluita elämässä ja yhteiskunnassa.

Kuinka sitten työläisten on tarkoitus saavuttaa työläisten valtion tai edes omien tehtaidensa hallitsemisen edellyttämä tieto saatuaan vallan haltuunsa? Työläisiltä on evätty tyydyttävä koulutus koulujärjestelmässä, joka valmistaa tai ”ehdollistaa” heitä alisteiseen asemaan yhteiskunnassa. Marxin mukaan ainoa työläisten saavutettavissa oleva koulu on vallankumouksen koulu. Vallankumouksellisessa toiminnassa työläiset voivat koetella omaksumiansa ajatuksia ja omaksua tai torjua toisia, kun ne osoittautuvat heidän tarkoituksiinsa sopiviksi tai sopimattomiksi; vallankumouksellinen käytäntö tuottaa ”itse-toimintaa”, riippumattomuutta ulkoisesta ehdollistamisesta. Omien vallankumouksellisten kokemustensa pohjalta työläiset tulevat tietoisiksi valtion luokkaluonteesta, yhteiskunnallisen rakenteen riippuvaisuudesta tuotantosuhteisiin ja muista marxilaisen taloustieteen puolista. Lisäksi porvariston kanssa vallankumouksellisessa taistelussa olevat työläiset kehittävät solidarisuuden tunteen, kommunistisen tietoisuuden, joka on ratkaisevaa uuden yhteisön rakentamisen kannalta. Puolue- ja liittotoiminta kehittää työväenluokassa hallinnollista ja organisatorista osaamista, jota tarvitaan heidän valtansa vakauttamiseen vallankumouksen jälkeisessä tilanteessa. Marx väittää:

”Sekä tämän kommunistisen tietoisuuden suurisuuntaisen tuottamisen, että asian itsensä onnistumisen kannalta on välttämätöntä, että ihmisessä tapahtuu muutos – muutos, joka voi tapahtua vain käytännöllisen liikkeen, *vallankumouksen* myötä; siispä tämä vallankumous ei ole tarpeen vain siksi, ettei *hallitsevaa* luokkaa voida muulla tavalla syrjäyttää, vaan myös siksi, että sen *syrjäyttävä* luokka voi vain vallankumouksessa hankkiutua eroon kaikesta aikojen törkyisyydestä ja tulla soveliaaksi perustamaan yhteiskunnan uudelleen.”⁶⁹

Marx mieltää vallankumouksellisen toiminnan itsen muuttamisen, itsen kehittämisen ja itsekouluttautumisen prosessiksi⁷⁰. Ilman itsen muuttamisen vallankumouksellista käytäntöä yhteiskunnan jako kouluttajiin ja koulutettaviin jää voimaan⁷¹. Ihmisten laajamittaisen muuttamisen ja luokattoman yhteiskunnan luomisen edellytyksenä on vallankumouksellinen itsen kehittäminen ja itsekouluttautuminen. Marx käsitti, ettei proletariaatilla ole tällä hetkellä riittäviä edellytyksiä hallitsevan luokan muodostamiseksi, mutta jatkuvan kumouksellisen kouluttautumisen kautta heistä voi tulla ”soveliaita perustamaan uusi yhteiskunta”. Tästä syystä Marx omistautui enemmän työläisten järjestäytymiselle kuin heidän kouluttamiselleen. Ajamalla työläisten vallankumouksellista liittoa ja avustamalla sen organisoinnissa Marx jätti heidän koulutuksensa vallankumouksellisessa prosessissa saadun kokemuksen varaan.

Nietzsche ajatteli uskon mullistavan vallankumouksen uudistaviin vaikutuksiin olevan vaarallinen illuusio. ”Jos tahdomme muutoksen olevan niin syvälinen ja radikaali kuin mahdollista, meidän täytyy annostella lääkettä vähin erin mutta säälimättömästi pitkien aikojen kuluessa.”⁷² Marx ja Nietzsche olivat siis eri mieltä tavoista, joilla he tahtoivat muuttaa maailmaa. On myönnettävä, että Marxin ihmisessä tapahtuvaksi odottama valtava muutos on äärimmäisen epätodennäköinen äkillisen, väkivaltaisen vallankaappauksen yhteydessä. Vuonna 1859 Marx kuitenkin ilmaisi ehkä jopa viidenkymmenen vuoden sisällissodan olevan tarpeen ”olosuhteiden muuttamiseksi, tullaksenne soveliaiksi [työläisille] pitämään valtaa”⁷³. Viisikymmentä vuotta jatkuvaa päättäväisyyttä taistella sisällissodassa saattaisi johtaa ihmisessä tapahtuvaan suuren mittakaavan muutokseen, joka on työläisten valtion ennakkoehto. Toistaiseksi ei kuitenkaan ole ollut kokemusta, joka voisi todentaa Marxin vision⁷⁴.

Toinen syy erolle Marxin ja Nietzschen käytännön ja teorian yhdistämisen keinoissa on, että viimeksi mainittu uskoi mutta edellinen ei uskonut, että maailman tulkitseminen uudelleen on itsessään maailman muuttamista. Nietzsche suurimpia tapahtumia ovat suuret ajatukset tai perustavat todellisuuden uudelleentulkinnat; nämä syntyvät yleensä kaukana poliittisten puolueiden, puhujalavojen ja valtion metelistä ja kiireestä: ”Kyyhkyn jaloissaan tuomat totuudet ohjaavat maailmaa.”⁷⁵ Marxille sen sijaan ajatuksista tulee käytännöllinen voima vasta, kun ne ovat ”saaneet massat puolelleen”⁷⁶, lisäyksi sille, että Marx uskoi ihmisten järjestäytymisen taistelevaksi voimaksi olevan oleellista teorian ja käytännön yhdistämisen kannalta.

Teoria voidaan yhdistää käytäntöön monin tavoin. Marx painotti työläisten järjestäytymistä keinona panna toimeen teoriansa; hän omisti vähemmän aikaansa heidän kouluttamiselleen, jonka hän ajatteli parhaiten tulevan hankituksi järjestäytymisen ja vallankumouksen käytännön myötä. Nietzschen opetukset eivät ole yhtä välittömästi vallankumouksellisia; hänen kirjoitustensa käyttötarkoituksena oli kouluttaa niitä, jotka kykenivät hallitsemaan hänen ajattelunsa. Nietzsche jätti tällaisten

ihmisten järjestäminen universaaliksi hallitsevaksi luokaksi tulevien sukupolvien tehtäväksi.

V Seuraamuksia käytännöstä

Marxille ja Nietzschele ajattelu on toiminnan, käytännön, muoto. Tekoa ei tuomita todeksi tai epätodeksi vaan mahdollisesti hyväksi tai pahaksi. Jos tätä eettistä sanastoa kuitenkin Marxin ja Nietzschen tavoin välitetään, tekoja arvioidaan niiden seurausten tai todennäköisten seurausten perusteella. Koska teoria on toiminnan muoto, sitä ei tule arvioida todeksi, epätodeksi, oikeaksi tai vääräksi, vaan tietyille henkilöille tai luokalle hyödylliseksi tai haitalliseksi, tehokkaaksi tai tehottomaksi, hyväksi tai huonoksi välineeksi haluttujen päämäärien saavuttamiseen. Totuusarvon liittäminen teoriaan käytännön työkaluksi tai aseeksi ymmärrettynä on sopimatonta; välineen arvo kiinnittyy sen tehokkuuteen tai sen aikaansaamaan valtaan.

Teorian ja käytännön ykseyden oppi tuo mukanaan sen, ettei teoria ole vain mielipide, josta voi keskustella, vaan koeteltava hypoteesi ja arvio. Monien hallintojärjestelmien ajatuksen vapaudelle sallima toiminnan vapautta suurempi laajuus pohjautuu oletukselle, että ajattelu on erillään toiminnasta eivätkä arvostelmat ohjaa toimintaan. Jos kuitenkin ero ajattelun ja toiminnan välillä on pelkkä näennäisyys ja jos ajattelu on toiminnan muoto, ajatuksenvapauden alue erillisenä sallitun toiminnan alueesta katoaa.

Vaikka Marx ja Nietzsche eivät pitäneet omistaan eroavia teorioita rikollisina tai syntisinä, he eivät pitäneet niitä myöskään yksinkertaisesti älyllisen heikkouden tai erehdyksen tuloksina. Koska Marxille ja Nietzschele ajattelu on tahtomisen muoto, teoria liittyy enemmän luonteeseen tai luonteen muodostavaan luokka-asemaan kuin järkeen tai älyyn. Teoria on taantumuksellista tai edistyksestä, tervettä tai sairasta, pelkurimaista tai rohkeaa, alhaista tai jaloa, porvarillista tai proletariaarista, ei koskaan vain totta tai epätotta. Marx ja Nietzsche tuomitsevat toistuvasti vastustajiensa ajatuksia hänen kehnon luonteensa perusteella; he kiistelivät usein ihmisen, eivät asian kanssa, mikä on taistelija luonteille ominaista.

Perusta teorian aggressiiviselle luonteelle käytännön muotona voidaan ymmärtää seuraavasti. Jos ajattelu on tahtomuksen ilmaus, teoria on aisteissa annetun ylittämistä, ei ainoastaan sen käsittämistä. Nietzsche ilmaisee tämän todetessaan, että

”totuuden’ ja ’epätotuuden’ toteaminen ja tosiasioiden toteaminen yleensä eroaa perustavanlaatuisesti luovasta asettamisesta, muotoilemisesta, ylittämisestä, tahtomisesta, jona se on filosofian ytimessä [...]. Vielä korkeammalla tasolla on *asettaa tavoite* ja muotoilla tosiasioita sen mukaisesti; siis tuottaa aktiivisesti tulkinta pelkän käsitteellisen käännöksen sijaan.”⁷⁷

Faktoja ei tule tutkijan tavoin vain todeta ja ymmärtää

tai uneksijan tavoin jättää huomiotta, vaan ne tulee työstää toiminnan ihmisen mukaiseen muotoon. Aistihavainnot ovat vain ihmistahdon toteuttaman luovan muotoilun raaka-aineita. Faktojen muotoilu paljastaa havaittavan maailman merkitykseen ja arvoon kohdistuvan luottamuksen puutteen ja halun hallita ja käskää maailmaa, jota ei itse ole luonut; se on vieraan ja käsitämättömän kokemuksen maailman luomista uudelleen.

Tiedon sotilaiden ja kuvanveistäjien toimeenpanema tosiasioiden ylittäminen johtaa siihen, ettei ristiriidassa olevia näkemyksiä voida sovittaa yhteen rationaalisella suostuttelulla. Tosiasioissa ei nimittäin ole olemassa objektiivista viitepistettä tai yhteistä perustaa, jonka pohjalta yksi ajattelija voi vedota toiseen, eri näkökulmaa edustavaan ajattelijaan. Ristiriidassa olevat tulkinnat maailmasta voidaan sovittaa vain taistelun kautta. Ajattelu tahdon ilmaisuna kääntää pääläelleen aristoteellisen käsityksen ihmisestä poliittisena ja rationaalisena eläimenä; samalla arvioidaan uudelleen taistelun arvo ja kiistetään rauhasan ristiriitojen ratkaisemisen, rationaalisen suostuttelun arvokkuus. Samaan aikaan myös hylätään ajatus koko ihmiskunnalle yhteisestä käsitteellisestä kyvystä ja siis nomismi, mutta hyväksytään ajatus ihmisen jalostumisesta vastakkaisten näkökulmien välisten ristiriitojen kautta. Praksiksen teoreetikot arvostavat hyvää taistelua: ”Sanotteko, että hyvä asia pyhittää jopa sodankin? Minä sanon teille: hyvä sota se on, joka kaiken asian pyhittää.”⁷⁸

Harkitsevaisuus ei ole teorian ja käytännön liitolle luonteellinen piirre. Tietoisuus teorian ja käytännön yhdistämisen toimeenpanemisen esteistä ja näiden esteiden huomioon ottaminen toiminnassa asettaa teorian kyseenalaiseksi. Tällaiset kompromissit viittaavat teorian ja käytännön eroon. Toiminnan seurausten harkitseva huomioon ottaminen nähdään pelkuruutena ja haluttomuutena kokeilla käytännössä teorioitaan. Teorian ja käytännön ykseydellä on se, mitä Nietzsche kutsuu ”äärimmäisyyden lumoksi”.

Marxin ja Nietzschen teorioiden vahvistaminen tapahtuu koettelemalla ja soveltamalla heidän hypoteesejaan praksiksen kautta luotavasta uudesta ihmisestä. Jos teorian kuitenkin on tahdon ilmaus, on vaikeampaa päätellä, kuinka teorian voisi osoittaa vääräksi. Epäonnistumisen teorian toimeenpanemisessa voidaan nähdä johtuvan tahdon puutteellisuudesta, ei teorian epätarkkuudesta. Niinpä käytäntö voi olla keino osoittaa teoria oikeaksi muttei keino osoittaa sitä vääräksi. Marx ja Nietzsche, joilta puuttuu tieteiden tavanomainen verifiointiperiaate, saattavat kutsua yhdistämään teorian ja käytännön pysyvässä vallankumouksessa.

Suomentanut Maria Valkama

(alun perin: *The Unity of Theory and Practice: The Science of Marx and Nietzsche*. Teoksessa *Political Theory and Praxis. New Perspectives*. Toim. Terence Ball. Minneapolis University Press, Minneapolis 1976, 118–134.)

VIISI PÄIVÄÄ
JA YKSI YÖ TIEDETTÄ!



ARJEN ARVOITUS | VARDAGENS UNDER

TIETEEN PÄIVÄT

12.–16.1.2011

Helsingin yliopisto, päärakennus

Arki tieteen maailmassa | Ihmisen elämänkaari |

Lähes normaalia – arjen määritykset | Arjen

karikat | Arki nyt ja tulevaisuudessa |

Arki ja ympäristö

Tieteiden yö 13.1.2011

Nuorten päivä 14.1.2011

- Luentoja, keskusteluita, väittelyitä (Päivän paineja)
- Palkintoja, tiedeuutisia, kirjamyyniä
- Tapaa tutkija Tiedekahvilassa
- Ilmastoaiheinen Tiederatikka

Vapaa pääsy!

www.tieteenpaivat.fi



TIETEEN PÄIVÄT®
VETENSKAPSDAGARNA

www.tieteenpaivat.fi

Viitteet

- 1 Vuodelta 1976; suom. huom.
- 2 Osa tästä tekstistä vastaa kappaleita kahdesta tähän mennessä julkaistusta artikkelistani: A Note on the Unity of Theory and Practice in Marx and Nietzsche (*Political Theory* 3, nro 3, 1975, 305–316); ja Marx's Theory of Classes: Science and Ideology (*Canadian Journal of Political Science*, 8, nro 3, 1975, 454–466.)
- 3 Hilferding 1968, 20–21; Hook, 1933, 17–19; Ossowski, 1967, 75; Dahrendorf, 1963, 8–35.
- 4 Nietzsche 1968a, 77–78.
- 5 Nietzsche 1957, 3.
- 6 Nietzsche 2007, 156.
- 7 Fromm 1963, 257.
- 8 Nietzsche 1969, 231–232, 242.
- 9 Tucker 1972 (toim.), 13, 23; Nietzsche 1968a, 488; Nietzsche 1968b, 32; Nietzsche 1924, osa 6, 57–58 (*Human, All-Too-Human*).
- 10 Nietzsche 1957, 37.
- 11 Marx & Engels 1955, 52 (Teesejä Feuerbachista).
- 12 Nietzsche 1924, osa 4, 7.
- 13 Marx 1970, 11–15.
- 14 Marx 1955, 54.
- 15 Nietzsche 1968a, 318.
- 16 Mt., 322.
- 17 Marx 1978, 83 (*Saksalaisen ideologian I luku*).
- 18 Tucker 1972 (toim.), 76.
- 19 Nietzsche 1968a, 266, 272, 278, 326; 1968c, 154–155; 1924, osa 1, 18–19; osa 12, 9–11.
- 20 Nietzsche 1968a, 275.
- 21 Nietzsche 2007, 116–117.
- 22 Nietzsche 1968a, 227.
- 23 Nietzsche 1924, osa 7, 236.
- 24 Mt., osa 9, 168; vrt. 185.
- 25 Nietzsche 1968a, 227.
- 26 Nietzsche 1961, 229.
- 27 Nietzsche 1924, osa 9, 325.
- 28 Mt., 315.
- 29 Mt., osa 7, 347.
- 30 Mt., osa 6, 7; osa 9, 349–350; Nietzsche 1968c, 219–220.
- 31 Marx 1955, 52.
- 32 Mt., 54.
- 33 Marx 1978, osa 2, 335.
- 34 Tucker 1972 (toim.), 405.
- 35 Marx 1978, osa 2, 56.
- 36 Marx 1962, osa 3, 862–863.
- 37 Marx 1959, osa 4, 349 (*Die Moralische Kritik und die Kritisierende Moral*).
- 38 Tucker 1972 (toim.), 516.
- 39 Marx 1965, 645.
- 40 Mt., 78, Tucker 1972 (toim.), 343.
- 41 Marx 1978, osa 2, 344.
- 42 Marx 1965, 76–77, Tucker 1972 (toim.), 340–343.
- 43 Marx 1965, 78, Tucker 1972 (toim.), 342–343.
- 44 Marx 1978, osa 2, 278.
- 45 Marx 1962, osa 31, 446.
- 46 Marx 1978, osa 2, 72.
- 47 Tucker 1972 (toim.), 57–67, 380; Marx

- 1965, 83; 1953, 505; 1962, osa 3, 800.
- 48 Tucker 1972 (toim.), 388.
- 49 Nietzsche 1968a, 251.
- 50 Nietzsche 2004, 163.
- 51 Nietzsche 1968c, 154–155; 1961, 136, 144–145; 1968a, 60, 202–203, 227, 266, 272; 1924, osa 6, 18–19; ucker 1972 (toim.), 75–76, 87–103; Marx 1965, 645.
- 52 Nietzsche 1957, 69.
- 53 Tucker 1972 (toim.), 90, 91, 93
- 54 Hegel 1929, osa 1, 43.
- 55 Nietzsche 1924, osa 7, 141.
- 56 Tucker 1972 (toim.), 61.
- 57 Mt., 94.
- 58 Nietzsche 1961, 72–73.
- 59 Marx 1978, osa 2, 81.
- 60 Nietzsche 1968a, 272; vrt. Tucker 1972 (toim.), 72–79; Marx 1965, 55–59.
- 61 Nietzsche 2004, 163–164.
- 62 Tucker 1972 (toim.), 41, 65, 75, 104, 138, 215–216, 297.
- 63 Marx 1965, 86, 646; vrt. 1959, osa 8, 598.
- 64 Nietzsche 1961, 176–177.
- 65 Nietzsche 1968a, 503.
- 66 Nietzsche 2004, 152–153.
- 67 Nietzsche 1924, osa 12, 152.
- 68 Marx 1959, 269.
- 69 Marx 1965, 86.
- 70 Mt., 646.
- 71 Mt.
- 72 Nietzsche 1924, osa 9, 362–363.
- 73 Marx 1959, osa 8, 598.
- 74 Kiinan vallankumous tarjoaa opettavaimman esimerkin Marxin toivomasta vallankumouksellisesta, laajamittaisesta muutoksesta ihmisessä, vaikkei Kiinan vallankumous ollut perustaltaan proletarinen, sillä ei ollut internationalistista innoitusta eikä se vielä ole huipentunut ”välittömien tuottajien itsehallintoon”.
- 75 Nietzsche 1961, 79, 152–155, 168; 1924, osa 9, 351–352, osa 12, 255.
- 76 Tucker 1972 (toim.), 18.
- 77 Nietzsche 1968a, 327.
- 78 Nietzsche 1961b, 39.

Kirjallisuus

- Dahrendorf, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrian Society*. Stanford University Press, Stanford 1963.
- Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man*. Ungar, New York 1963.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science of Logic* (Wissenschaft der Logik, 1930). Allen & Unwin, London 1929.
- Hilferding, Rudolf, *Das Finanzkapital*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1968.
- Hook, Sidney, *Towards the Understanding of Karl Marx*. Victor Gollancz, London 1933.
- Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der Politische Ökonomie*. Europäische Verlagsanstalt, Berlin 1953.
- Marx, Karl, *Die Moralische Kritik und die Kritisierende Moral*. Teoksessa *Marx/Engels Werke*. Dietz Verlag, Berlin 1959.

- Marx, Karl, *Capital* (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 1867). Foreign Languages Publishing House, Moscow 1962.
- Marx, Karl *The German Ideology* (Die Deutsche Ideologie, 1845). Käänt. William Lough. Lawrence & Wischart, London 1965.
- Marx, Karl, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843). Käänt. Annette Jolin ja Joseph O'Malley. Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich *Karl Marx ja Friedrich Engels. Kootut teokset*. Suom. Kustannusliike Edistys. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, Teesejä Feuerbachista. Teoksessa *Ludwig Feuerbach ja saksalaisen filosofian loppu*. Suom. Kansankulttuuri Oy. Kansankulttuuri Oy, Pori 1955.
- Nietzsche, Friedrich, *Complete Works*. Toim. O. Levy. Russell & Russell, London 1924.
- Nietzsche, Friedrich, *The Use and Abuse of History* (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874). Käänt. Adrian Collins. Bobbs-Merrill, New York 1957.
- Nietzsche, Friedrich, *Näin puhui Zarathustra* (Also sprach Zarathustra, 1883–1885). Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1961.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power* (Der Wille zur Macht, 1901). Toim. Walter Kaufmann. Random House, New York 1968a.
- Nietzsche, Friedrich, *Twilight of the Idols and the Antichrist* (Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophiert, 1889; Der Antichrist, 1895). Penguin, London 1968b.
- Nietzsche, Friedrich, *Joyful Wisdom*. Käänt. Thomas Common. Ungar, New York 1968c.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (Zur Genealogie der Moral, 1887; Ecce Homo, 1908). Toim. Walter Kaufmann. Random House, New York 1969.
- Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede* (Die fröhliche Wissenschaft, 1882). Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Moraalin alkuiperästä* (Zur Genealogie der Moral, 1887).
- Ossowski, Stanislaw, *Class Structure in the Social Consciousness* (Struktura klasowa w społecznej świadomości, 1957). Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 2007.
- Ossowski, Stanislaw, *Class Structure in the Social Consciousness*. Routledge & Kegan Paul, London 1967.
- Tucker, Robert C., *The Marx-Engels Reader*. Norton, New York 1972.

Ajattelkaa yhdessä!



Työkirjan ajattelu- ja keskustelutehtävät johdattavat ottamaan kantaa, työstämään ajattelua ja luottamaan yhteisen pohtivan keskustelun voimaan. Suulliseen ja kirjalliseen itseilmaisuun, käsitysten selkeyttämiseen sekä kuuntelun ja keskustelun harjoitteluun johdattavat tehtävät vahvistavat etenkin kielellistä kehitystä ja kommunikaatiovalmiuksia.

Työkirja ei sanele sisällöllisiä vastauksia herättämiinsä kysymyksiin, vaan antaa ajattelutyön kirjan käyttäjille. Tehtävien käsittelytaso muotoutuu kirjaa käyttävän ryhmän ja ikäluokan ajattelun mukaiseksi. Siksi kirja soveltuu monenikäisille oppilaille peruskoulun alaluokista lukioon. Eri-tyyppisiä hyödyllisiä kriittisen ajattelun ja keskustelun harjoitteet ovat äidinkielen opetuksen osana.

www.netn.fi/kauppa
tilaukset@netn.fi | p. 040 721 4891



KALLE LAMPELA

Taiteilijälähtöisen tutkimuksen mahdollisuudesta

Kirjoittaminen on erottamaton osa tutkimustyötä, mutta tutkimustekstillä on omat kriteerinsä, jotka erottavat sen muista tekstin tuottamisen muodoista. Taiteen lajit ovat eriasteisesti riippuvaisia lukemisesta ja kirjoittamisesta, mutta olivatpa niiden suhteet tekstiin mitä hyvänsä, ilman diskursiivista ulottuvuutta taiteen tutkimusprojekteja on nykyisellään hankala saattaa päätökseen. Ilman kirjoitettua tutkimusraporttia tutkimustulokset jäisivät hämärän peittoon eivätkä täyttäisi tieteelle asetettua kriteeriä yhteisestä jaettavuudesta.

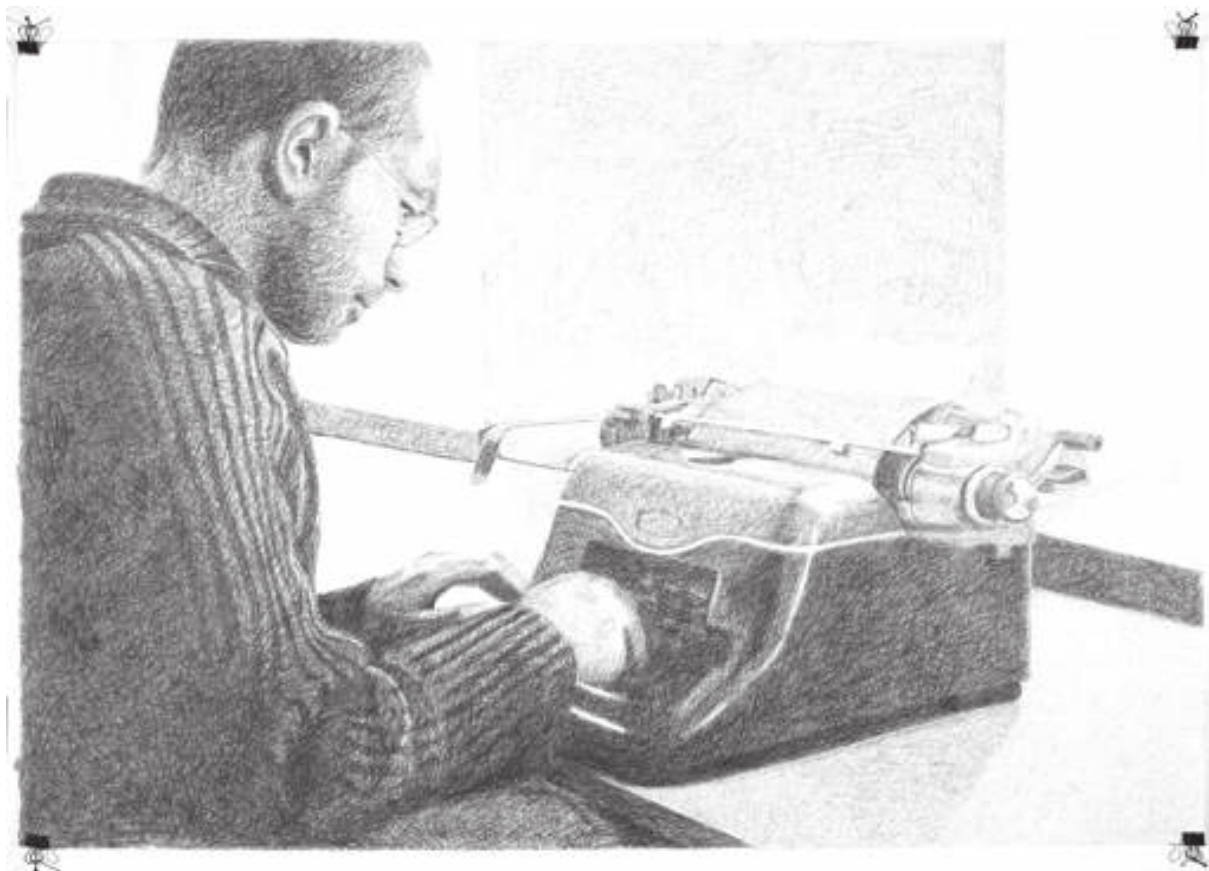
Voiko tutkimus olla taiteellista?

Taiteilijoiden toteuttamilla tutkimuksilla tarkoitan tutkimuksia, jotka käsittävät kirjoitetun osuuden ohella tai-

teellisen produktion: tuotepöytä-, näyttely-, näytelmä- tai konserttisarjan jne. Sekavien nimityskäytäntöjen ja yhtenäisen linjan puuttumisen vuoksi kirjoitettu osuus yhdistetään helposti tieteelliseen osuuteen ja taiteellinen produktio taiteelliseen osuuteen. Eikö molempien osioiden tulisi edustaa tutkimusta?

Taiteellisen tutkimuksen linjanvedoissa tehtiin heti alussa selväksi, että tiedemaailmasta ei haluttu omaksua suoria malleja eikä painottaa opiskelijavalinnoissa teoreettista orientaatiota. Näin taiteellisesta tutkimuksesta tehtiin lähtökohtaisesti yhteismitatonta ja vertailukelvotonta muuhun maassa tehtävään akateemiseen tutkimukseen. Taiteellinen tutkimus suojautui omaksi saarekkeeksi, jossa pyrittiin tuottamaan uutta tietoa ilman varsinaista tietoteoriaa.

Tietoinen teoreettisen orientaation ulossulkeminen kielii käytännön ja teorian vastakkainasettelusta sekä



pelosta, että teoria syö taiteen. Peloista ja ohjelmallisista tavoitteista huolimatta jatko-opiskelijat eivät ole noudattaneet linjaa kirjaimellisesti: taiteellisen tutkimuksen opin- ja taidonnäytteistä löytyy teoreettisia esityksiä, joiden argumentaatio ja rakenne perustuvat tiedemaailman konventioihin. Myös käynnissä olevien taiteellisten tutkimusten tutkimusteemoista löytyy samoja akateemisia käsitteitä, joilla suomalaiset tutkijat yliopistoissaan operoivat. Mitenpä muuten uutta tietoa olisi mahdollista konkretisoida kuin linkittämällä käytäntöä teoriaan?

Vuosituhanen vaihteessa suomalaisessa tiede- ja taide maailmassa puhuttiin hiljaisesta tiedosta (*tacit knowledge*). Taiteellisissa tutkimuksissa turvaututtiin hiljaiseen tietoon vaihtoehtoisena ratkaisumallina, joka legitimoisi tieteestä irtileikatun tutkimusohjelman salonkikelpoiseksi. Varmimmaksi vakuudeksi Kuvataideakatemian taiteellisen tutkimuksen esittelyjulkaisut kulkevat nimellä *The Artist's Knowledge* ja joissakin taiteellisen tutkimuksen kirjallisissa esityksissä painotetaan taiteilijan tiedon erityisyyttä ikään kuin taiteilijan tieto olisi epistemologian puuttuva lenkki.

Yleisen tieteenteon kriteerin mukaan tutkimuksessa on eksplikoitava, miten tieto on saatu ja millä edellytyksillä tietoon on päästy. Onko taiteilijan ilmaisun vaistonvaraisin ulottuvuus yleistettävissä ja eksplikoitavissa? Entä miten hiljainen tieto voi olla eksplisiittistä, kun se jo nimensäkin mukaisesti on hiljaista tai kirjaimellisemmin äänetöntä ja sanatonta (*tacit*)?

Taiteilijan toteuttama tutkimus on taiteilijälähtöistä

Taiteilijan ja käsityöläisen työskentelyssä lienee aimo annos vaistonvaraisuutta, mutta hiljainen tieto ei tyhennä sitä merkityksistä: taiteilijan ja käsityöläisen työskentelyssä on myös ainesta, joka voidaan yhteisesti jakaa, käsitteellistää ja ymmärrettävästi sanallistaa.

Voisiko taiteilijälähtöinen tutkimus olla yhteisen jakamisen, käsitteellistämisen ja ymmärrettävän sanallistamisen edellytyksenä?

Kaikki taiteellisen tutkimuksen nimellä kulkeva taiteellinen toiminta on periaatteessa taiteilijälähtöistä tutkimusta, koska se nousee taiteilijoiden pyrkimyksistä käsitteellistää taiteellisia käytäntöjään. Taiteilijälähtöinen

tutkimus ei kuitenkaan asetu valmiiksi kavennetun institutionaalisen kaavan osaksi, vaan se asettuu positioon, jossa tieteellisyyden vaateeseen suhtaudutaan vakavasti. Taiteilijälähtöinen tutkimus on toinen nimitys tekijälähtöiselle tutkimukselle. Toisin kuin tyypillisessä tutkimustapauksessa, taiteilijan tutkimuskohde on hänessä itsessään, hänen toimintaansa määrittävissä sisäisissä ja ulkoisissa momenteissa. Taiteilijälähtöinen tutkimus onkin taiteellisen tutkimuksen lailla luonteeltaan simultaanista: tutkimuksessa aktuaalistuvat sekä taiteilijasubjekti että tutkijasubjekti.

Taiteilijälähtöinen tutkimus eroaa taiteellisesta tutkimuksesta kuitenkin siinä, että taiteilijälähtöistä tutkimusta toteuttava tutkija-taiteilija kirjoittaa väitöskirjan, jota hän puolustaa väitöstilaisuudessa julkisesti akateemisena väitöskirjana. Taiteilija siis hyppää akateemisiin saappaisiin, mutta ei luovu taiteilijuudestaan. Hän osoittaa väitöskirjassaan taiteellisen työskentelynsä tutkimuksellisen kontribuution. Osana tätä osoittamista ja tutkimusongelmansa ratkaisemista taiteilija voi analysoida laadullisesti ja/tai määrällisesti hankkimaansa tilasto-, haastattelu- ja/tai tekstiaineistoaan, jos hän kokee mainitun aineiston kokoamisen ja analysoimisen tarpeelliseksi. Tällainen aineiston analyysi ei vähennä tutkimuksen taiteellisuutta. Päinvastoin. Se voi lisätä taiteilijoiden tutkimustyön uskottavuutta ja luotettavuutta.

Taiteilijälähtöinen tutkimus on siis näkemykseni mukaan taiteellisen työn ja toiminnan käytäntöä ja tämän käytännön teoreettista ja käsitteellistä tulkintaa korostavaa toimintaa. On tärkeää, että taiteilijat tutkivat heitä itseään koskevia käytännöllisiä kysymyksiä, jotka sivuavat tavalla tai toisella taiteen konkretiaa: taiteen tuottamista, välitystä, funktiota ja merkitystä.

Taiteilijoiden vielä muotoaan hakevassa tutkimusmaailmassa taiteilijälähtöinen tutkimus voisi olla tuore vaihtoehto, jossa taidetta ei alisteta kirjoitettavan raportin kuvitukseksi tai kirjoitettua osiota visuaalisen aineksen selostukseksi. Tutkiva taiteellinen työskentely edellyttää tutkimusongelmien ja metodien tiedostamista taiteellisen työskentelyn osana. Mielestäni taiteilijälähtöisessä tutkimuksessa tutkijasubjekti ja taiteilijasubjekti ovat yhtä. Kun näin on, ei tarvitse kysyä, kumpi oli ensin: teoria vai käytäntö.



HEIKKI SIRVIÖ

Salaliittoteorian kirjallinen käytäntö

Käytännöllisyyden kriteeri aikanamme on raha. Mutta kuinka raha on ottanut haltuunsa ihmisten mielikuvituksen? Syynä täytyy olla salaliitto, jota venäläinen kirjailija Viktor Pelevin käsittelee romaaneissaan *Generation P* (1999) ja *Viides maailmanvalta* (2009).

Aikamme ongelma ei ole kelvollisten teorioiden puute vaan se, mitä suostutaan pitämään käytännöllisenä. Vallitsevan hegemonisen ideologian maailmanse-lityksen mukaan ”maailma on paikka jossa liiketoiminta kohtaa rahan”¹. Minkä tahansa asian käytännöllisyys määritellään rahallisen arvon mukaan. Jokainen instituutio ja yksilö pyritään saattamaan taloudelliseen vastuuseen olemassaolostaan. Näin kaikki muut mahdolliset tavoitteet joudutaan alistamaan rahan tekemiselle. Ensisijaisesti talouden ympärillä pyörivän poliittisen diskursin muu sisältö on pääasiassa löysää moraalipuhetta, jossa ollaan kunnioittavanaan elämää ja yksilön oikeuksia. Käytännössä biopolitiikan ja riskinhal-linnan myötä elämää kuitenkin trivialisoidaan ja ajetaan ahtaalle sanktioimalla tai kieltämällä milloin mitään. Venäläisen ja suomalaisen yhteiskunnan ja demokratian ongelmia voi pitää monilta osin hyvin erilaisina, mutta yhtäläisyyksiäkin on. Taloudellinen ja poliittinen valta kietoutuvat toisiinsa ja kansalaisten todelliset vaikutusmahdollisuudet ovat usein vähäiset. Mikä saa kansalaiset niin säyseästi alistumaan usein hyvin pienten eturyhmien intressejä palvelevaan päätöksentekoon ja politiikan tyhjäksi tekeviin taloudellisiin välttämättömyyksiin, tyhjän lompakon diktatuuriin? Vastausta voi etsiä Viktor Pelevinin tapaan ihmisten tietoisuudesta kysymällä, mikä mielikuvitusta oikein rajoittaa, ja purkamalla informaatioavaruutta hallitsevia selitysmalleja.

Salaliittoteoriat ja satiiri

Tieteelliseen teoriaan verrattuna salaliittoteoriat konkretisoivat ja yksinkertaistavat monimutkaista todellisuutta. Salaliittoteorioita voi pitää epäonnistuneina maailmanse-lityksinä, tieteellisen selittämisen irvikuvina. Ongelma ei ole se, että kansalaiset pohtivat asioiden välisiä yhteyksiä ja vastuuta, vaan syyn ja seurauksen sekoittaminen

ennalta valittuun normatiiviseen kriteeriin. Poikkeamat tärkeinä pidetyistä arvoista tulkitaan pahantahtoisiksi tietoisiksi pyrkimyksiksi, jotka muodostavat suunnitelman. Salaliittoteoriat liittyvät toimijan ja rakenteen suhteeseen, epätoivoiseen pyrkimykseen paikallistaa kasvottoman vallankäytön tuntemattomat vastuunkantajat. Tyypillistä on syntipukkien hakeminen ja löytäminen. Salaliittoteorioita vastaan voi mielekkäästi argumentoida korostamalla ihmistoiminnan ja pyrkimysten moninaisuutta, sattumanvaraisuutta ja rakenteellisten seikkojen vaikutusta. Retorisesti salaliittoteorioita voidaan käyttää esimerkiksi asioita yksinkertaistavan demagogian välineenä, ja vastustajan leimaaminen salaliittoteoreetikoksi vaientaa kiusalliset kysymykset politiikan päämääristä ja vastuusta.²

Salaliittoteoriat voivat toimia myös kirjallisuuden välineinä monimutkaisen ja mediavälitteisen sosiaalisen todellisuuden hahmottamiseksi. Niistä on tullut suosittu, usein ironisesti käytetty kirjallinen keino, mistä hyvinä esimerkkeinä voi mainita Thomas Pynchonin *Gravity's Rainbow* (1973) ja Umberto Econ *Foucaultin heiluri* (1988, suom. 1990). Salaliittoteorioita todellisuuden valottamiseksi kehittää myös Viktor Pelevin kahdessa temaattisesti samankaltaisessa romaanissaan *Generation P* (1999, suom. 2000) ja *Viides maailmanvalta* (2006, suom. 2009). Tulkitsen Pelevinin käyttävän salaliittoteoriaa kulttuurikritiikin välineenä ja ironisoimaan kulkuskapitalismin vaihtoehdottomuutta. Esittämällä poliittiset valinnat välttämättöminä ja vallitsevan järjestyksen todellisuuden rakenteeseen perustuvana Pelevin kyseenalaistaa ajan materialistisen hengen ja ihmisten ansaitsemisen ja kuluttamiseen keskittyvän tietoisuuden.

Peleviniä on luettu ja kommentoitu ahkerasti myös Suomessa. Oudoksuttava on kirja-arvioissa tavanomainen tulkinta, jonka mukaan Pelevinin satiiri kertoo vain Venäjistä, ikään kuin siinä esitetty kulttuurikritiikki ei herättäisi assosiaatioita. Venäjän ilmeisesti ajatellaan

”Pelevinin kvasifreudilaisen taloustieteen mukaan jokainen ihminen taloudellisessa funktiossaan on mammonaksi kutsutun elimistön, *oranuksen* (suupersläpi) solu.”

olevan niin toista maata, ettei siellä kirjoitettu voi koskea ”meitä”. Tämän ajattelutavan mukaan autoritaarinen vallankäyttö, korruptio, karkea materialismi ja mi-hinkään tyytymätön ahneus ovat maassamme tuntemattomia ilmiöitä. Purova satiiri luetaan absurdiksi pilailuksi tulkitsemalla pilkan rajoittuvan naapuriin. Tietenkin Pelevinin teosten ensisijainen konteksti on Venäjä, mutta globalisaation aikakaudella luulisi käyneen selväksi, etteivät talouden lainalaisuudet ja niiden sanelema kulttuuriset käytännöt kunnioita valtioiden rajoja.

Pelevinin teoksia voi luonnehtia menippolaisen satiiriin käsitteellä sikäli, että sen tunnuspiirteiden mukaisesti niissä esiintyy fantasiaa ja huumoria, kuvataan poikkeuksellisia tilanteita ja käytöstä, käsitellään metafysisiä kysymyksiä, sekoitetaan ja parodioidaan kirjallisia lajeja ja tyylejä sekä kritisoidaan ajankohtaisia ilmiöitä. Postmodernin kirjallisuuden piirteitä Pelevinillä ovat erityisesti oppineen diskurssin parodia ja intertekstuaalisten viittausten ylenpalttisuus.³

Matka mainonnan zikkurratin huipulle

Viimeisen neuvostotodellisuuden kasvaneen sukupolven edustajana *Generation P:n* päähenkilö Vavilen Tatarski joutuu kohtaamaan vanhan todellisuuden yhtäkkisen häviämisen ja korvautumisen jollakin aivan muulla. Kirjallisuusinstituutissa opiskellut, runouden ikuisuudelle omistautunut Tatarski löytää itsensä työskentelemästä kioskimyyjänä tsetseeni Husseinille, kunnes kioskiluukulle ilmaantuu tuttava, joka rekrytoi päähenkilön mainosbisnekseen. Tatarskin työksi muodostuu länsimaisten tuotemerkkien ja mainonnan konseptien soveltaminen entisiä neuvostoihimisiä puhuttelevaan muotoon, mikä tarjoaa Pelevinille ehtymättömän kaksisuuntaisen parodian lähteen.

Perehtyminen mainosten maailmaan vaatii kollegojen kokemusten ja länsimaisen mainonnan teorian ohella epätavallisempia innoituksen lähteitä, kuten babylonialaista mystiikkaa ja kärpässieniä. Oppineen johdatuksen mainontaan ja inhimilliseen tietoisuuteen Tatarski saa kirjoituslaudan välityksellä Che Guevaran hengeltä, joka sanelee hänelle laajan tutkielman ”Identialismi dualismin korkeimpana vaiheena”⁴.

Tutkielman ydinajatuksena on, että kun sammuttettu tv-vastaanotin on tavanomainen ykköstyyppin objekti ja ihminen normaalitilassaan ykköstyyppin subjekti, muuttuu televisio avautuessaan kakkostyyppin objektiksi ja sitä katseleva ihminen kakkostyyppin subjektiksi, joka on enää vain televisiolähetyksen haltuunsa ottama, tajuntaansa kuvausryhmän edellyttämällä tavalla ohjaileva virtuaalijohdattaja. Mainoskatkojen välissä pakonomaisesti ja ohjatusti kanavia vaihtelevaan (*zapping*) taantunut, tv-ohjaajien ja kuvaajien haltuun ottama ihminen muuttuu *Homo Zapiensiksi*. Entä miksi nykyihminen sitten on tällaisessa tilassa? ”Che” jatkaa:

”Kuka pyrkii korvaamaan jo muutenkin eksyksissä haaveilevan *Homo Sapiensin* HZ-tilassa olevalla kuutiometrillä tyhjyyttä? Vastaus on tietenkin ilmiselvää – ei kukaan. Mutta emme anna tilanteen kitkerän absurdiuden häiritä itseämme. Ymmärtääksemme tilanteemme syvällisemmin muistutamme, että television olemassaolon tärkein syy on sen mainontaa palveleva rooli, joka liittyy rahavirtojen liikkeisiin. Tästä syystä meidän on tutkittava sitä inhimillisen ajattelun suuntausta, jota kutsutaan nimellä taloustiede. Taloustieteeksi kutsutaan pseudotiedettä, joka tutkii ykkösjä kakkostason subjektien illusorisia suhteita niiden kuvitteellisen rikastumisen hallusinatorisessa prosessissa.”⁵

Pelevinin kvasifreudilaisen taloustieteen mukaan jokainen ihminen taloudellisessa funktiossaan on mammo-

”Anaalinen vau-impulssi saa ihmisen tuhlaamaan rahaa, jolloin on mahdollista kokea minäkuvien yhteenlankeamisen nautinto.”

naksi kutsutun elimistön, *orankuksen* (suupersläpi) solu, jolla on sosiaalispsykykinen, kudosnesteenä toimivaa rahaa lävitseen päästävä solukalvo. *Orankuksen* alkeellista hermojärjestelmää vastaa media, jossa esiintyy kolmenlaisia hermoimpulsseja, nimittäin oraalisia, anaalisia ja torjuvia vau-impulsseja (kaupallisesta huudahdussanasta wow!). Oraalinen vau-impulssi saa ihmisen kahlmimaan rahaa, jotta tämän ei tarvitse ”kärsiä minäkuvan ja mainonnalla luodun ideaalisen yliminäkuvan välisestä kuilusta”⁶. Anaalinen vau-impulssi saa ihmisen puolestaan tuhlaamaan rahaa, jolloin on mahdollista kokea näiden minäkuvien yhteenlankeamisen nautinto. Koko ajan kyse on rahasta itsestään, ei siitä, mitä sillä jostakin muusta syystä voidaan tehdä. Torjuntaimpulssi on kaikkein tärkein, sillä juuri se saa ihmisen samastumaan jäännöksettä *orankuksen* soluun (taloudelliseen funktioonsa) ja torjumaan kaikki muut psyykkiset prosessit, mitä Pelevin havainnollistaa sananparsilla, kuten ”*Money talks, bullshit walks*” tai ”*If you are so clever show me your money*”⁷.

Ihminen menettää kyvyn pohtia todellista luontoaan, sillä toistuva HZ-tilalle altistuminen muuttaa tietoisuutta niin, että se voi käsitellä vain ”oraalis-anaalisen vau-sisällön läpikulkemaa informaatiota”⁸. Persoonallisuus korvautuu identiteetillä, eli ihminen määrittäytyy kuluttamiensa tuotteiden kautta ja oma ajattelu tuottaa pelkkiä vau-faktoreita ilman television katseluakin. Koko kulttuurin rakentumista kolmen vau-faktorin varaan, eli kaupallisen kulttuurin ihmisestä ottamasta henkistä niska-lenkkiä, kuvastaa Pelevinin mukaan monien elokuvien juonen pyöriminen seteleillä täytetyn mustan salkun ympärillä. ”Tulevaisuudessa yhtään taideteosta ei tehdä huvin vuoksi, eivätkä niinkään kaukana ole sellaiset kirjat ja elokuvat, joiden pääsisältö on Coca-Colan piiloylistys ja hyökkäykset Pepsi-Colaa vastaan tai päinvastoin”⁹. Chen otsikon identialismi viittaa juuri persoonallisuuden syrjäytymiseen ja korvautumiseen tavaramuotoisella

identiteetillä. Tästä syystä ei myöskään ole mahdollista enää puhua ihmisen toiseen ihmiseen kohdistamasta sorrosta, sillä ”identialismin vaiheessa se, jonka vapaudesta saattoi taistella, katoaa näköpiiristä”¹⁰.

Filosofisen diskurssin parodiolla Pelevin on tarjoavinaan selityksen rahan julkista keskustelua ja informaatiovaruutta hallitsevalle roolille. Kaiken pelkistyminen rahaan muistuttaa Kenneth Burken ajatusta rahasta modernin länsimaisen ajattelun jumala-terminä, jota voi käyttää kaiken muun selityksenä. Kun jokin on pelkistetty rahaksi, on saavutettu selkeä arvon mitta, eikä muuta tarvitse sanoa.¹¹ Televisiolle teoriassa annettu keskeinen rooli on yhtymäkohta Thomas Pynchonin romaaniin *Vineland* (1990), jota voi lukea 1980-luvun Yhdysvaltojen kulttuurikritiikkinä ja amerikkalaisen vasemmostoradikalismien muistokirjoituksena.

Tatarskin edetessä urallaan mainosmaailmassa haasteet kovenevat. Moskovalaisgangsterin tilaama venäläisyyssate, viisi sivua ja yhden sivun tiivistelmä, on osoittautua ylitsekäymättömäksi. Toimeksianto kuuluu:

”Sen pitää olla suoraa puhetta ilman mitään taka-ajatuksia. Ja semmoinen, että voin käyttää sitä minkä tahansa vientihiipparin – liikemiehen, laulajatypykän tai kenen tahansa – levityksessä. Etteivät ne luulisi, että me täällä Venäjällä on vain pöllitty rahat ja pantu teräsovi suojaksi.”¹²

Onko ulkoministeriön maabrändityöryhmän taustalla Vovtsik Pikkuisen ongelma ”kun ei ole enää mitään muuta aatetta kuin tuohi” ja sen herättämä kysymys ”mutta eihän tuohen takana voi olla pelkkiä tuohta, eihän”¹³? Toivoa sopii suomalaisen työryhmän selviytyvän haasteestaan paremmin, sillä Tatarskin pelastukseksi koituu toimeksiantajan kuolema.

Zikkuratin huipun lähestyessä ja Tatarskin tietoisuuden noustessa uusille askelmille alkavat taloudelliset

”Maailmaa hallitsee hyvin vanha Ištar-jumalatartha palveleva Kaldealaiskilta, Puutarhurien Seura.”

poliittisen järjestyksen perusteet selvitä. Tatarski rekrytoidaan mainostoimistojen mainostoimistoon, salaperäiseen firmaan joka toimii nimikkeiden ”Mehiläistenhoitoinstituutti” ja ”Pankkien informaatioteknologinen yhteistyökomitea” alla. Käy ilmi, että siellä tuotetaan kaikkein tärkeimmät televisiolähetykset. Merkittävimpien oligarkkien ohella kaikki poliitikot duuman jäsenistä presidenttiin ovat 3D-mallinnuksia, joiden edesottamukset ja julkiset esiintymiset käsikirjoitetaan, tuotetaan ja lähetetään eetteriin Mehiläistenhoitoinstituutista. Tämä on mahdollista, koska henkilökohtaisesti toisiaan tapaava eliitti näyttätyy laajemmalle yleisölle vain joukkotiedotusvälineissä, ennen muuta televisiossa, ja illuusion vahvistamiseksi firmassa toimii erityisvirasto ”Kansan Tahto”, jonka työntekijöiden tehtävänä ”on kulkea kertoilemassa, että ovat juuri nähneet jonkun johtajista”¹⁴. Totuus on aluksi vaikea uskoa:

– Mutta sehän on suuren luokan huijausta.

– Oi, sanoi Morkovin, – noin ei pidä sanoa. Mitä suurempi huijaus, sitä kovemmat aplodit. Mitä sinä nyt? Jokainen poliitikkohan on olemukseltaan pelkkä televisiolähetyksen. Ajatteles jos pannaan elävä ihminen television eteen. Joka tapauksessa sen puheet on speechwriterarmeijan kirjoittamia, takit stilistiryhmän valitsemia ja ratkaisut Pankkien välisen komitean tekemiä. Jos se saakin yhtäkkiä halvauksen, niin mitä sitten – pitääkö koko homma muka aloittaa alusta?”¹⁵

Satiirille tyyppilliseen tapaan valaistaan *Generation P:ssä* todellisia ilmiöitä tarttumalla mahdollisuuteen ja liioittelemalla, kertomalla riittävän iso valhe. Vaikka Kari Palosen tapaan voi hyvin perustein puolustaa ammattipoliitikon erillisyyttä kansasta ja autonomisuutta äänestäjiin nähden¹⁶, liittyy politiikan ja talouselämän vaikuttajien tiiviisiin keskinäisiin suhteisiin ja menestyksekkääseen

eristytymiseen muusta yhteiskunnasta vakavia ongelmia, joista vaalirahakohu tarjosi vain pienen maistiaisen. Samoin voi Pelevinin luomusta lukea radikaalina versiona politiikan representaatioteoriasta ja olettamuksesta, ”että kaikki legitiimi poliittinen valta on oleellisesti esteettistä”¹⁷.

Pelevin ei tässä leikittele pelkästään Venäjän Jeltsinin kauden tilanteella. Hänen salaliittoteoriansa mukaan poliittinen käytäntö on saanut alkunsa Yhdysvalloista: ”Reagan oli toisella kaudellaan jo animoitu”¹⁸. Venäjän politiikan vauhdikkaammat käänteet selitetään venäläisten copywritereiden etevämmyydellä. Poliittisella luovuudella on kuitenkin omat hämärit rajansa:

– Ahaa. Ja miten valitaan, mitä nämä oligarkit päättävät?

– Poliittisen tilanteen perusteella. Sehän on vain sanonta, tuo ”valitaan”. Tosiasiassa ei ole erityisesti valinnan varaa. Ympärillä vallitsee silkka rautainen välttämättömyys. Niin noille kuin näillekin. Ja minulle ja sinulle.

– Siis mitään oligarkkejakaan ei ole olemassa? Mutta meidän alakerrassahan on sellainen taulu – Pankkien yhteistyökomitea...

– Se on siksi, että koppelakit kunnioittaisivat meitä, vastasi Morkovin, – eivätkä tyrkyttäisi meille turvapalveluitaan. Tämä on Pankkien yhteistyökomitea, totta kyllä, mutta ne pankit ovat kaikki komitean yhteisiä. Ja komitea olemme me.”¹⁹

Tatarskin yrittäessä kysellä tarkempia perusteita, ”minkä varassa tämä kaikki on”²⁰, on vastauksena luja nipistys ja neuvo olla ajattelemasta asiaa. Maailmaa ei hallitse ”kuka” vaan ”mikä”, eli hyvin vanha Ištar-jumalatartha palveleva Kaldealaiskilta, Puutarhurien Seura, jonka salaisuuksiin Tatarski lopulta vihitään. Pelevinin ajatukset television merkityksestä kollektiiviselle tietoisuudelle ovat pitkälle kehitelty esimerkki politiikan representationaali-

”Suuri osa vampyyrin opetuksesta tapahtuu degustoimalla valikoituja verinäytteitä, esimerkiksi ’Pasternak + 1/2 Nabokov’. Mutta mitä on bablos?”

sesta ulottuvuudesta, eli siitä, kuinka politiikan ilmiöiden todellisuus on suunniteltu, toteutettu ja pantu esille. Viihdeorientoituneen median rooli representaation käytäntöjen luojana on merkittävä, mutta esteettiset lähteet, kuten kirjallisuus, voivat kansainvälisen politiikan tutkija Roland Bleikerin mukaan auttaa tunnistamaan ja haastamaan näitä käytäntöjä²¹. Eikä Bleiker väärässä olekaan, sillä niin juuri Pelevin satiirissaan tekee.

Herra se on kaldealaisillakin

Roma Štorkin on työtön moskovalaisnuori, jolle kesäpäivänseisauksena kyltti kadulla lupaa tositilaisuuden päästä eliittiin. Roma seuraa vihreitä nuolia, hänet todetaan vereltään riittävän jalosukaiseksi ja hänestä tehdään vampyyri. Vampyyrimyytti saa Peleviniltä tavanomaisesta poikkeavan ja huolellisesti kehitellyn käsittelyn. Vampyyrieliitin (verenimijät) ja hyväksikäytetyn ihmiskunnan vastakkainasettelun käyttö kapitalismin kritiikin välineenä vaatiikin omaperäisyyttä kantaakseen parodista asetelmaa pidemmälle.

Vampyyrieliittiin ei astuta noin vain, se vaatii koulutusta. Tärkeimmät tieteet ovat diskurssi ja glamour, nykykulttuurin peruspilarit: Pelevinin mukaan menestyvän ihmisen puhe on diskurssia ja se, miltä tämä näyttää, silkkaa glamouria. ”Glamour on rahan muodossa ilmaistua seksiä [...] tai jos niin halutaan, seksin muodossa ilmaistua rahaa” ja ”diskurssi taas on [...] glamourin sublimaatiota”, eli ”diskurssi on seksiä, jota ei ole tarpeeksi ja joka ilmaistaan rahassa, jota ei ole”²². Pelevinin satiirin kohteena ovat pintailmiöiden ohella valta ja sen edellyttämä kontrolli ja naamioituminen. Romalle avautuu uusi ja outo maailmanselitys, jonka mukaan ihminen on vampyyreiden jalostustyön tuote, lypsylehmä, josta ei kuitenkaan lypsetä verta vaan bablosta. Veren mainitseminenkin on vulgaaria, joten vampyyrit degustoivat,

maistavat hienostuneesti ihmisen punaista nestettä päästäkseen tunkeutumaan tämän tajuntaan. Puraisu on salamannopea ja huomaamaton toimenpide, joka paljastaa ihmisen tietoisuuden vampyyrille täydellisesti. Samoin suuri osa vampyyrin opetuksesta tapahtuu degustoimalla valikoituja verinäytteitä, esimerkiksi ”Pasternak + 1/2 Nabokov”. Mutta mitä on bablos?

Pelevin kehittää *Viidennessä maailmanvallassa* jälleen teoriaa kulutuskapitalismin aikakauden ajatustavoista. Oletetaan Pelevinin tavoin, että ihmisellä on A-mieli ja B-mieli. A-mieli havainnoi fyysisistä todellisuutta, ja sen piirissä ovat refleksit ja vaistot. B-mieli puolestaan tuottaa mielikuvia itsestään käsin, ”abstraktien käsitteiden revontulia”²³. Lisäksi nämä B-mielen kuvitteelliset sisällöt ovat eräs A-mielen kohde. Esimerkkinä tarjotaan kaksi kasinon eteen pysäköityä, ulkoisilta ominaisuuksiltaan samanlaista, pitkää ja mustaa autoa.

”Kun panet merkille erot korin ja lamppujen muotoilussa, erot moottorin äänessä ja renkaiden kuvioinnissa, silloin toiminnassa on A-mieli. Kun taas näet kaksi mersua, joista toinen on ylellinen, koska se on viime vuoden huippukallista mallia, ja toinen nolo muinaisjäännös, koska jo Berzovski körotteli sellaisella kenraali Lebedin luo saunomaan ja sellaisen voi nykyään ostaa kymmenellä taalalla, niin toiminnassa on B-mieli. [...] Mutta sinä näet ne kahden vierekkäisen mustan auton ominaisuuksina. Niinpä sinusta tuntuu, että B-mielen tuote on heijastumaa jostain oikeasti ulkoisessa todellisuudessa olemassa olevasta.”²⁴

B-mieli on vain ihmisillä, ja se on vampyyrien jalostustyön tulos. B-mieli toimii raharauhasena varmistamiseksi, ettei ihminen ajattele muuta kuin rahan tekemistä. Näin ihminen muuntaa itsestään louhimansa elämänenergian vampyyrien hyödynnettävissä olevaan muotoon. Bablos on rahan lopullinen olomuoto, ihmisen elinvoiman tii-

viste, ”pyhä juoma, joka tekee vampyyreistä jumalia”²⁵.

Taloudellisella toiminnalla on siis itsensä ulkopuolinen tarkoitus eikä rahan käyttö arvon mittana ole vain viivoittimen pituuden mittaamista itsellään. Mutta rahaan liittyy voimakkaita ajatustottumuksia:

”– Eihän raha ole tuotettava tuote, sanoin – Se on vain yksi keksinnöistä, jotka tekevät elämän helpommaksi. Yksi evoluution seurauksista, joka on nostanut ihmisen eläinten yläpuolelle...

Enlil Maratovitš tuijotti minua huvittuneena. [...]

– Ei, hän vastasi. – Hän on laskeutunut huomattavasti niiden alapuolelle. Nykyisin vain liiketoimistaan vetäytyneet miljonaari voi suoda itselleen eläimen elämäntavan: asua luonnon keskellä elimistölleen sopivimmassa ilmastossa, liikkua paljon, syödä ekologisesti puhdasta ravintoa ja olla silti koskaan huolehtimatta yhtään mistään. Miettikääpä: yksikään eläin ei tee työtä.

– Entä oravat? kysyi Hera. – Kerääväthän ne pähkinöitä.

– Kultaseni, ei se ole työtä. Jos oravat tuputtaisivat toisilleen aamusta iltaan mädäntynyttä karhupaskaa, se olisi työtä. Pähkinöiden keruu taas on ilmaista shoppailua. Työtä tekevät vain karjaeläimet, jotka ihminen on jalostanut kuvakseen ja kaltaiseksi. Sekä ihminen itse. (...) Oletko tosissanne sitä mieltä, että ihminen tekee kaiken tämän itsensä eteen?”²⁶

Ihminen on siis kontrolloitu nauta, jota ei voi päästää vapauteen. Vapaan tahdon asemesta ihmisellä on näennäinen toiminnan vapaus, eli on samantekevää, mitä ihminen tekee, kunhan se tuottaa mahdollisimman paljon rahaa. Tämä lieneekin nykymuotoisen taloudellisen liberalismien mukainen käsitys vapaudesta.

Kaldealaiset ovat *Viidennessä maailmanvallassa* vampyyrimaailman ja ihmismaailman välinen yhdysside, hallintoehkäily, joka vastaa tuntemamme maailman eliittiä. Tällä kertaa heidän kerrotaan kuitenkin olevan lihaa ja verta, ei pelkkiä mallinnuksia.

”– Selvä juttu, sanoin, – vapaamuurarien salaliitto siis? Tai maailmanhallitus?

– Sinne päin, hymyili Mithra. – Ihmisten salaliittoteorioista on meille paljon hyötyä. Ihmiset tietävät, että on olemassa salaseura, joka hallinnoi kaikkea. Mutta kaikki lehdet ovat iät ja ajat kinanneet siitä, mistä seurasta on kyse. Ja tulevat, kuten tajuat, kinaamaan siitä jatkossakin.”²⁷

Vampyyrien viides maailmanvalta hahmottuu lopulta vampyyrien ja kaldealaisen nimettömäksi diktatuuriksi, vampyyrien yleismaailmallisen imperiumin hallitsemaksi humaaniaksi aikakaudeksi. Humaania siitä tekee pyrkimys hyväksikäyttöön ilman väkivaltaa, ja sen kulttuuria on kehittynyt postmodernismi²⁸. Tämä on postmodernin vaihe, joka on lakannut viittaamasta vanhempiin kulttuurin kerroksiin ja keskittyy viittamaan itseensä. Ei tarvita *Iliasta* kun on *Trojja*-elokuva (2004). Pelevinin kulttuurikritiikissä kehittyneeksi postmodernismiksi luokiteltujen kulttuurintuotteiden tehtävä on tuottaa

mustaa kohinaa, eli informaatiotausta, jota vasten ihmisen on mahdotonta edes satunnaisesti oivaltaa, mistä on kyse. *Generation P*:ssä Puutarhurien Seuran muodostama eliitti palvelee Ištar-jumalataria, ja myös *Viidennessä maailmanvallassa* Ištarilla on erikoinen roolinsa. Kuten lainauksista käy ilmi, käyttävät vampyyrit itsestään muinaisten jumalien nimiä, ja näin kertomuksen myötä Roma Štorkinista tulee Rama II, yksi rahan jumalista.

Pelevinin sankareille tyyppillistä on, että he eivät voi muuttaa kertomusmaailmassa oikeastaan mitään. Maailman salaisuus vähitellen vain paljastuu tai paljastetaan heille. Pelevinin suosimaa juonikulkua voi nimittää ironiseksi kehityskertomukseksi, sillä niin Tatarski kuin Roma nousevat hieman ulkopuolisista taviksista eliittiin avuinaan korkeintaan luontainen älykkyys ja hyväntahtoinen viattomuus. Kiinnostavaa on, kuinka sankarit eivät asetu järjestystä vastaan, vaan tullen vähitellen vihityiksi sen salaisuuksiin nousevat kohtalonomaisesti sen huipulle. Tämä lieneekin Pelevinin pirullisuuden huijpentuma. Pelevinin politiikka toimii satiirille tyyppilliseen tapaan siten, että kritiikin kohteena oleva ajattelutapa ollaan hyväksyvinään ja sitten saatetaan se naurunalaiseksi kirjoittamalla siitä parodioitu ja paisuteltu versio.

Pelevinin versio edustuksellisesta demokratiasta tapahtuu televisiossa. Fenomenologisesti poliitikko on siis pelkkä televisiolähetys. Tämä on radikaali muoto esteettisestä politiikasta ja politiikan representaatioteoriasta. Poliittinen kamppailu tapahtuu ihmisten mielissä, ja manipulaation ylivoimaisuuden vuoksi se on jo valmiiksi hävitty. Vai onko sittenkään, jos edelleen on mahdollista kirjoittaa satiiria? Peleviniläistä salaliittoteoriaa voidaan lukea voimakkaana vastalauseena passiiviselle alistumiselle turruttavaan ja tyhmistävään kapitalistiseen informaatioavaruuteen, ajattelun ja elämäntavan vaihtoehtottomuuden politiikkaan. Pelevinin tulkinta niistä mielen mekanismeista, jotka estävät ihmistä ajattelemasta muuta kuin rahaa, sen kahmimista ja kuluttamista, on myös kysymys lukijalle: tyydytkö ja suostutko sinä tähän, riittävätkö diskurssi ja glamour, oletko *Homo Zapiens* vai *Sapiens*?

Pelevinin käsityksen mukaan kirjallisuudesta ei kannata etsiä opetuksia. Ihmiset oppivat paremmin epämieluisista kokemuksista kuin mieluisista lukukokemuksista. Tärkeä sen sijaan on kirjallisuuden mahdollisuus muuttaa ajattelutapoja. Kirjallisuuden poliittisuudesta Neuvostoliiton kontekstissa Pelevin tarjoaa valaisevan esimerkin. Hänen mukaansa Solzhenitsynin avoimen neuvostovastainen kirjallisuus ei voinut vapauttaa tietoisuutta, koska se vain osoitti ihmisille heidän orjuutensa asteen. Bulgakovin *Saatana saapuu Moskovaan* (1966) puolestaan oli jotakin täysin neuvostotodellisuuden ulkopuolista, rikkoi selitysmallin jatkuvuuden ja kykeni vapauttamaan lukijansa.²⁹

Kirjallisuuden politiikasta

Virallisen sektoripolitiikan taantuminen hallinnoimiseksi ei välttämättä merkitse politiikan kuolemaa. Poliittinen

toiminta hakeutuu toisaalle ja poliittisesti kiinnostavia ilmiöitä on syytä etsiä muilta elämänalueilta. Tämä voi johtaa taiteen poliittisuuden korostumiseen esimerkiksi kulttuurikritiikin merkityksessä, kuten olen Pelevinin kirjallisuutta tulkinnut.

Kirjallisuuden tiedollista luonnetta havainnollistaa Stephen Toulminin ajatus modernin humanisoinnista eli tiedonintressistä, joka suostuu pitämään tärkeänä retorista kielenkäyttöä, partikulaarisia tapauksia, paikallisia ja ajallisia, tilannesidonnaisia ilmiöitä vastoin modernin tieteellisen ajattelun keskittymistä loogisella järjellä todistettuun ja ylöskirjattuun, universaaliin, yleiseen ja ajattomaan tietoon.³⁰ Tieteen kannalta tämä edellyttää paitsi teorian kytkemistä vahvemmin historiallisiin konteksteihin, myös monitieteisen näkökulman ja kulttuurin laajan skaalan parempaa huomioimista. Poliitiikan tutkimukselle tärkeä tavoite on ”heikomman logoksen vahvistaminen”, eli tavat kyseenalaistaa, kiistää, hylätä ja ajatella toisin kaikkea luonnollista ja yleisesti hyväksyttyä. Tähän kuuluvat monimielisyydellä operointi, retoriikan taito ja tiedollisena asenteena skeptisismi: kaikki ainesta, jota voi olettaa löytävänsä poliittisen luennan kannalta otollisesta kirjallisuudesta.³¹

Kirjallisuuden poliittikalle tyypillistä on kirjailijoiden itsensä välttelevä suhtautuminen taiteensa poliittiseen lukemiseen. Kyse on merkitysten ja tulkintojen avoimuudesta ja vastarinnasta pyrkimyksille hallita niitä. Toisaalta otetaan etäisyyttä institutionaaliseen politiikkaan siksi, että se ja siihen kohdistuva vastenmielisyytys hallitsevat poliitiikkakonseptiota, tai sitten syynä on varsin käytännöl-

linen haluttomuus joutua järjestelmän rattaisiin. Tämä suhtautuminen on tärkeä kirjailijan erityiselle poliittisen osallistumisen tavalle ja sananvapauden säilyttämiselle: mahdollisuus vetäytyä taiteen monimerkityksisyyden suojiin tekee siitä sen, mitä se on, ja voi vapauttaa ilmaisia ja tarjota tilaisuuden radikaaleille irtiotuille.

Poliittinen lukeminen ei ole mielekäs ilman yritystä arvioida kirjailijan intentioita. Niitä ei voi tyhjentävästi tavoittaa, sillä on muitakin kiinnostavia merkitysulottuvuuksia, mutta tarkasteltaessa politiikkaa toimintana on yritettävä hahmottaa sen tavoite. Kirjallisuutta tarkasteltaessa on siis kysyttävä, mitä kirjailijan on ollut mahdollista tarkoittaa ja minkälainen perusteltavissa oleva tulkinta tästä on muodostettavissa.³²

Jokainen Peleviniä lukenut tietää hänen teoksiinsa sisältyvän paljon muutakin kuin kapitalismin ja vallankäytön kritiikkiä. Poliittinen aspekti Pelevinin satiireissa tulee selkeästi esiin pilkassa, joka kyseenalaistaa reaaliosialismin tai kulutuskapitalismin kaltaiset yksinkertaiset tavat ja orjuuttavat ideologiset käytännöt. Valaisempaa kuin lukea Pelevinin satiireja pelkkänä absurdina huumorina tai sävyiltään ylimielisenä pilkkana on lähestyä niitä puoliksi vakavissaan, tutkimuksena kollektiivisten merkitysten kieroutumisesta rahan ympärille. Jos kysytään, ketkä meitä oikeastaan johtavat ja minne, on syytä nipistää itseään lujaa rangaistukseksi. Lopultakin Pelevinin satiiriä luettuaan voi toivonsa rakentaa sen varaan, että ”kaikkialla on kuitenkin oma Fujinsa, vaikka joskus matala ja oksenuksen peittäjä”³³.

Viitteet

- 1 Pelevin 2000, 109.
- 2 <http://de.wikipedia.org/wiki/Verschwörungstheorie>
- 3 Käkälä-Puumala 2007, 174.
- 4 Pelevin 2000, 100–119.
- 5 Sama, 106.
- 6 Sama, 107.
- 7 Sama, 108.
- 8 Sama, 112.
- 9 Sama, 115–116.
- 10 Sama, 119.
- 11 Burke 1945, 91–117; Summa 1996, 60.
- 12 Pelevin 2000, 176.
- 13 Sama, 175.
- 14 Sama, 209.
- 15 Sama.
- 16 Palonen 2010.
- 17 Ankersmit 2002, 118.
- 18 Pelevin 2000, 217.
- 19 Sama, 219.
- 20 Sama, 221.
- 21 Bleiker 2009, 34.
- 22 Pelevin 2009, 58.
- 23 Sama, 162.
- 24 Sama, 163.

- 25 Sama, 237.
- 26 Sama, 167–168.
- 27 Sama, 193–194.
- 28 Vrt. Korhonen 1998, 201–213.
- 29 <http://www.russianwriters.eu/archives/pelevinkropywiansky.pdf>
- 30 Toulmin 1990, 30–35, 186–192.
- 31 Palonen 1996, 154–155.
- 32 Skinner 2002, 113.
- 33 Pelevin 2009, 216.

Kirjallisuus

- Ankersmit, Frank, *Political Representation*. Stanford University Press, Stanford 2002.
- Bleiker, Roland, *Aesthetics and World Politics*. Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.
- Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives*. Prentice Hall, New York 1945.
- Korhonen, Pekka, Miksi tässä? Postmoderni näkökulma. Teoksessa *Politiikka pois paikoiltaan*. Toim. Tuija Parvikko, Kari Palonen ja Leena Eräsaari. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1998, 201–213.
- Käkälä-Puumala, Tiina, Autolla manalaan.

- Teoksessa *Satiiri. Jobdatus lajin historiaan ja teoriaan*. Toim. Sari Kivistö. Yliopistopaino, Helsinki 2007, 172–192.
- Palonen, Kari, Retorinen käänne poliittisen ajattelun tutkimuksessa. Teoksessa *Pelkkää retoriikkaa*. Toim. Kari Palonen & Hilikka Summa. Vastapaino, Tampere 1996, 137–161.
- Palonen, Kari, Ovatko poliitikot pahoja? *niin & näin* 1/10, 75–82.
- Pelevin, Viktor, *Generation "т"* (Generation т, 1999). Suom. Arja Pikkupeura. Tammi, Helsinki 2000.
- Pelevin, Viktor, *Viides maailmanvalta* (Empire V, 2006). Suom. Arja Pikkupeura. Tammi, Helsinki 2009.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics Volume I: Regarding Method*. Cambridge University Press, Cambridge 2002
- Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. The University of Chicago Press, Chicago 1990.



JUSSI VÄHÄMÄKI

Kapina tiedettä vastaan

Keväällä 2009 uudesta yliopistolaista ja korkeakoulutuksen tulevaisuudesta käydyissä keskusteluissa keskeiseksi osoittautui kysymys tieteestä, tiedeinstituutiosta ja sen asemasta nykypäiväisissä. Nopeasti muodostui karkeasti hahmotellen kolme eri linjaa, jotka koskevat yleisemminkin suhtautumista instituutioihin ja politiikkaan: *konservatiivinen, reformistinen ja anti-institutionaalinen.*

Konservatiivinen näkemys puolustaa instituutiota ulkoa tulevilta hyökkäyksiltä. Kenties siksi, että sen kannalla olevilla jo on suhde tiedeinstituutioon, he pelkäävät menettävänsä uudistuksessa jotain oleellista, tärkeää ja omaa. Reformistinen näkemys hyväksyy olemassa olevan instituution, sen julkilausutun tavoitteen ja tehtävän yhteiskunnassa. Se ei niinkään halua rikkoa institutionaalisia rakenteita kuin parantaa, tehostaa ja demokratisoida instituution toimintaa sisältä käsin. Näitä kahta linjaa voidaan luonnehtia instituutiokeskeisiksi. Niissä olennaisessa asemassa on instituutio, sen tehtävä ja tavoite. Kolmanneksi on syntynyt marginaalinen anti-institutionaalinen linja, joka yrittää tarkastella tiedeinstituutiota ulkoa päin ja sijoittaa sen osaksi nykyistä yhteiskuntaa ja sille luonteenomaisia valtasuhteita.

Anti-institutionaalinen näkemys pyrkii hylkäämään instituutiokeskeisen analyysin ja tuomaan tilalle jotakin, mitä Michel Foucault'ta seuraten voidaan kutsua strategiseksi analyysiksi. Kyse on todellisesta kapinasta tiedettä ja tiedeinstituutiota vastaan. Tämän kolmannen tien juuret löytyvät 1960-luvun lopun opiskelijaliikkeestä, radikaalifeminismistä, ortodoksismarxilaisuuden kritiikistä, erilaisista taideavangardeista ja ympäristöliikkeistä. Yleistä tilannetta on luonnehdittu seuraavasti:

”Sanoisin siis näin: viimeisen kymmenen viidentoista vuoden ajan on koettu valtava ja runsas asioiden, instituutioiden, käytäntöjen, diskurssien kritikoitavuus, eräänlainen yleisesti jaettu tunne siitä, että maa on sortumassa jalkojen alta, erityisesti paikoissa, jotka näyttivät kaikkien tutuimmilta ja tukevimmilta meille, ruumiillemme, jokapäiväisille eleillemme. Mutta tämän sortumisen rinnalla ja paikallis-

ten, erityisten ja epäjatkovien kritiikkien hämmästyttävän toimivuuden rinnalla, paljastuu itse tosiasioissa jotakin sellaista, jota ei alun alkaen ollut näkyvissä: sitä voitaisiin kutsua totalitaarisille teorioille luonteenomaiseksi estovaikutukseksi.¹”

Huolimatta erilaisista estovaikutuksista tämä perinne on totalitaaristen tai instituutiokeskeisten tarkastelutapojen kritiikin ohella pyrkinyt myös itsenäiseen, ei-instituutiokeskeiseen teoreettiseen työhön tai teoreettiseen tuotantoon, joka ei tarvitse viisumia joltain instituutiolta osoittaakseen pätevyytensä. Michel Foucault on ollut yksi tärkeimpiä ei-institutionaalisen tutkimuksen käsitteellistäjiä. Luennoillaan hän palaa toistuvasti eräänlaisiin metodologisiin periaatteisiin, joista yritän seuraavassa nostaa esiin joitakin.²

Ulos instituutioista

Luennoillaan ”Turvallisuus, alue, väestö” Foucault perustelee käsitteen *gouvernementalité* käyttöön ottamista. Samalla hän luonnostelee omaa näkökulmaansa tutkimukseen sellaiseksi, että sisäinen näkökulma instituutioon ja sen tehtävään korvataan ulkoisella näkökulmalla vallan strategioista ja taktiikoista.³ Hän luettelee myös kolme eri askelta pois instituutiokeskeisyydestä. Niissä Foucault'n metodia kuvaillaan taskuravun liikkeiksi eli äkillisiksi pyrähdyksiksi sivulle. Tämä tarkoittaa myös oman ajattelun kohteiden jatkuvaa hajottamista ja lukijan toistuvaa yllättämistä. Näihin pyrähdysiin Foucault'ta olivat ajaneet paitsi kirjat, joihin hän tutkimuksissaan törmäsi, myös politiikan asettamat ajankohdattaiset kysymykset. Tutkimuksen liike ei siis piirrä suoraa,

”Kuinka tehdä tutkimusta yleismaailmallisessa tilassa ilman viisumia joltain viranomaiselta, yliopistolta, kirkolta tai puolueelta?”

johdonmukaista linjaa maaperään, vaan astahdellessaan eteen, sivuille ja taakse pikemminkin haroo ja kulkee läpi jonkin alueen. Foucault esittelee kolme askeltaan ulos instituutiokeskeisyydestä seuraavasti:

On astuttava tietyn instituution (vankila, sairaala, koulu, yliopisto) ulkopuolelle ja instituutiokeskeinen, totalitaarinen analyysi on korvattava globaalilla näkemyksellä valtateknologioista (esim. psykiatrinen järjestys osana koko yhteiskunnan ”julkisen hygienian” projektia).

On astuttava (instituution) tehtävän (mitä se tekee, mitä siellä on tehtävä) ulkopuolelle. Sisäinen näkemys instituution tehtävästä on korvattava ulkoisella näkemyksellä strategioista ja taktiikoista (vankila on sijoitettava vallan yleiseen talouteen, jolloin huomataan, että vankilan todellinen historia ei muodostu sen tehtävän onnistumisista tai epäonnistumisista, vaan sen sijoittumisesta erilaisiin strategioihin ja taktiikoihin).

Kolmas askel ulos on otettava suhteessa annettuun kohteeseen/objektiin (mielisairaus, tiede, rikollisuus, seksuaalisuus). Instituutiota ja käytäntöjä sekä tietoja ei tule tarkastella annetun kohteen näkökulmasta. Sen sijaan on tartuttava liikkeeseen, jonka kautta liikkuvien tekniikoiden tilassa rakentuvat totuuden kenttä ja tiedon kohteet.

Foucault’n ajatus luennoissa ”Turvallisuus, alue, väestö” on, että hän haluaa tehdä myös valtiolle sen, minkä hän onnistui helposti tekemään vankilalle ja muille instituutioille. Hän haluaa siis astua ulos valtiokeskeisestä poliittisesta ajattelusta. Juuri siksi hän toistaa niin usein, ettei katso valtioteoriaa tarpeelliseksi nykyisten yhteiskuntien toiminnan ymmärtämisen tai valtatekniikoiden vastustamisen kannalta. Valtaa ja valtatekniikoita ei voi tarkastella paikallisina ilmiöinä,

kuten poliittisen ajattelun perinne Aristoteleesta lähtien on yrittänyt esittää. Uuden vallan muodon (*gouvernementalité*) vastustaminen ja kritiikki – ja viime kädessä kapitalismin kritiikki sikäli kuin kyseinen vallan muoto on sille luonteenomainen – ei voi lainata käsitteitään *poliksesta*, yksinvaltiaalta tai lainsäätäjältä. Siksi Foucault pyrki irrottamaan valtasuhteet instituutiosta ja tutkimaan niitä teknologioina, irrottamaan valtasuhteet yhteydestä instituution tehtävään sijoittaakseen ne strategiseen analyysiin ja lopuksi erottamaan ne kohteestaan/objektistaan tarkastellakseen niitä tiedon kohteiden ja kenttien rakentumisessa.

Muistiinpanoissaan 8.2.1978 luentoa varten Foucault myös sanoo, että kun jokin instituutio romahtaa, tämä romahtaminen ei välttämättä johdu siitä, että sitä tukenut valta olisi pantu pois pelistä. Romahdus tapahtuu todennäköisesti siksi, että instituutio on yhteensopimaton valtateknologioiden olennaisten muutosten kanssa. Juuri näiden muutosten tutkimiseksi on astuttava ulos instituutiokeskeisestä tarkastelutavasta. Erityisesti tutkimuksen ja tiedeinstituution kohdalla tarvittaisiin juuri noiden muuttuneiden valtateknologioiden tutkimusta ja tiedon tuotannon sijoittamista osaksi laajempaa, koko yhteiskuntaa suuntaavaa projektia. Konservatiivisen ja reformistisen eetoksen hallitessa tällaiselle tutkimukselle ei juuri ole tilaa.

Yhteistutkimus

Mitä tarkoitetaan (tiede)instituution ulkopuolisella tutkimuksella? Kuinka tehdä tutkimusta yleismaailmallisessa tilassa ilman viisumia joltain viranomaiselta, yliopistolta, kirkolta tai puolueelta? Nähdäkseni kysymykset koskevat

”Yhteiskunnallinen suhde tutkimuksessa ei ole tiedon subjektin ja tiedettävän objektin välinen suhde, vaan yhteistyösuhde ja myös konfrontaationsuhde.”

suoraan tutkimuksen tekemistä nykyään. Vastauksia voi etsiä yhteistutkimuksen tai yhteiskuntatutkimuksen perinteestä sen eri muodoissa, joita ovat amerikkalainen pragmatismi, Dewey ja ”interobjektiivisuuden” metodologia, italialaisen *operaismon* yhteistutkimus, feministinen tutkimus (josta suomeksi julkaistu *Precarias a la derivan, Hoivaajien kapina*, on hyvä esimerkki) ja Michel Foucault’n erilaiset metodologiset väliintulot, erityisesti genealogisen tutkimuksen täsmennykset 1970-luvulla.⁴

Kaikki mainitut perinteet ovat joko vaiettuja tai turmeltuja ja joka tapauksessa vähemmistönä yhteiskuntatieteellisessä metodologisessa keskustelussa. Ne nähdään joko feminismin tavoin epätieteellisinä tai Foucault’n tavoin vaikeina, tai niistä ei ole *operaismon* työläistutkimuksen tavoin koskaan kuultukaan. Kaikkia näitä perinteitä luonnehtii jonkinlainen tiedeinstituution vastaisuus, mikä ei tarkoita yksinkertaista epätieteellisyyttä. Niitä ei hallitse pehmeä opportunisti, eklektisyys tai avoimuus mille tahansa teoreettiselle näkemykselle, vaan kapina tiedettä vastaan. Niissä on kyse tekniikasta, jota ei kuitenkaan ole formalisoitu eikä sitä kenties voidakaan formalisoida, koska se liittyy tutkimuksen tekijän omaan persoonallisuuteen, omiin olosuhteisiin, ja muuttuu ja löytää paikkansa tutkimuksen kuluessa.

On mahdollista listata joitakin yhteiskuntatutkimuksen eri haaroille yhteisiä piirteitä.

Ensinnäkin yhteiskuntatutkimuksen tekemisen lähtökohtana ei ole vastakkainasettelu objektiivisen, niin sanotusti tieteellisen näkökulman ja puolueellisen, tutkittavien puolelle asettuvan näkökulman välillä. Tätä on korostettava voimakkaasti: tutkimuksessa ei ole kyse tutkijan näennäisen sotilaallisesta puolen valinnasta, heikkomman puolelle asettumisesta tai tieteestä kansan palve-

lijana. Tällaiset käsitykset, jotka valitettavasti hallitsevat edelleen ainakin erilaisia fraktioita, toistavat edelleen tutkijan ja tutkittavan, tietäjän ja tietämättömän, erityisosaajan ja maallikon (sekä johtajan ja johdettavan) välisen vastakkainasettelun.

Toiseksi, yhteiskuntatutkimus on poliittista tutkimusta, mutta sen *poliittisuus* on ja voi olla peräisin vain tutkijan ja tutkittavan, erityisosaajan ja maallikon välisen eron kyseenalaistamisesta ja kritiikistä. Tätä eroa tutkija tutkii erityisosaajana, siis tutkijana eikä puolensa valinneena sotilaana. Toisin sanoen yhteiskunnallinen suhde tutkimuksessa ei ole tiedon subjektin ja tiedettävän objektin välinen suhde, vaan yhteistyösuhde ja myös konfrontaationsuhde. Ei siis mielistelysuhde eikä ehdottoman vastakkainasettelun suhde, vaan epävarma, tunnusteleva suhde erilaisten välillä.

Kolmanneksi, tutkijat eivät tässä tapauksessa ole ”sivistisyliopistossa” koulutettuja totuuden vartijoita. Tutkijan ei pitäisi ylipäätään puhua jonkun nimissä. Koska hänen sanansa ovat institutionaalisesti tunnustettuja ja suhteessa instituutioihin, niillä on taipumus tuottaa valtavaikutuksia ja uusintaa olemassa olevia valtasuhteita.

Deweyn tai *operaismon* esittelyn sijaan nostaisin siis esiin Foucault’n 70- ja 80-luvun luentojen metodologisten jaksojen tarjoaman mahdollisuuden hahmotella yhteiskunnallisen tutkimuksen maastoa ja tekemisen tapoja.

Genealogiat

1960-luvun lopulla ja erityisesti luennoissaan ”Nietzsche, genealogia ja historia” Foucault hahmottelee historiatieteelliselle tutkimukselle vastakkaisen genealogisen tutki-

”Paikallisia ja alueellisia tietoja ei aseteta oppineen tiedon paikalle, koska pelkkä instituutioon kohdistuva Talvipalatsin valtaus ei riitä.”

muksen ohjelman. Foucault’n genealogisesta ohjelmasta ja genealogioista on kirjoitettu paljon. Tämä on tehty useimmiten joko akateemisesta ja tieteellisestä näkökulmasta, jolloin Foucault’n genealogioiden tieteellisyyttä ylistetään, tai vaihtoehtoisesti sitä on moitittu epä-tieteelliseksi ja lähteitä valikoivaksi. Ainakin akateemisessa kontekstissa kuitenkin harvoin sanotaan suoraan, mitä genealogia tai genealogiat Foucault’lle ovat. Foucault itse oli tässä suhteessa hyvin selkeä. Vuoden 1976 luentojen ”Il faut défendre la société” ensimmäisellä lunnolla hän korostaa, että genealogiat ovat *antitieteitä*. Antitieteinä ne yhdistävät ”naiivin tiedon” tai paikalliset muistot ja ”oppineen tiedon” eivätkä ne siksi kuulu minkään erityisen akateemisen tieteenalan (sosiologia/filosofia) piiriin. Tämä yhdistäminen tai ”koplaaminen” (*couplage*) tekee mahdolliseksi todellisia yhteiskunnallisia kamppailuja koskevan historiallisen tiedon rakentamisen ja tämän tiedon käytön ajankohtaisissa taktiikoissa.

Genealogioita ei myöskään voi pitää metodologioina, koska ne eivät ole valmiita, vaan pikemminkin rakentamista, yhteistyötä ja ristiriitaa. Toisin sanoen niissä mitään erityistä metodologiaa ei sovelleta annettuun aineistoon. Tämä merkitsee sitä, että genealogiat eivät ole vain antitieteitä, vaan myös tutkimusta, jota ei voi tehdä akateemisessa instituutiossa ja poliittisten kamppailujen ulkopuolella. Pikemminkin kyse on juuri yhteistutkimuksesta, jonka tavoite on muuttaa totuuden kenttää ja tuottaa uusia olosuhteita.

Genealogiat ovat siis *antitieteitä*, mutta eivät siinä mielessä, että ne vaatisivat oikeuksia tietämättömyydelle ja ei-tiedolle tai välittömälle kokemukselle, jota tieto ei ole vielä ottanut haltuunsa. Ne ovat vastatietoa, mutta eivät tieteen sisällön, metodien tai käsitteiden kritiikkinä (parempaa ja tehokkaampaa tiedettä vaativina reformisteina). Ne ovat kapinaa keskittäviä valtavaikutuksia vastaan ja vaikutuksia, jotka ovat sidoksissa järjestelmien vakiintumiseen ja tieteellisen esityksen toimintatapoihin nykykapitalismissa.

Naiivin ja oppineen tiedon koplaaminen, yhteistyö ja yhteistutkimus ja tiedon yhteistuotanto, ei siis merkitse sitä, että akateeminen tieteellinen tutkimus astuu kansan pariin tai valitsee sorrettujen puolen. Alistettuja tietoja ei vapauteta kääntämällä ne alistavaksi tieteeksi, kuten Foucault’n mielestä marxismissa tapahtuu. Juuri marxismien esittäytymistä tieteenä Foucault kritikoi yhtä voimakkaasti kuin tieteen esiintymistä kansan palvelijana. Kyse ei siis ole oletetusti aidon, villin, puhtaan, toden ja alkuperäisen tiedon oikeuksien palauttamisesta.

Kyse ei ole siitä, että vapautettaisiin dispositiivien vangitsema tieto ja päästäisiin lähelle todellisuutta (esim. seksuaalisuuden totuutta). Paikallisia ja alueellisia tietoja ei aseteta oppineen tiedon paikalle, koska pelkkä instituutioon kohdistuva Talvipalatsin valtaus ei riitä alistettujen (tietojen) vapauttamiseksi. Päinvastoin, jotta uuden tiedon tuottamisen ajatus olisi ylipäätään mahdollinen, sen on oltava peräisin siitä, että kokeillaan uutta, kokeillaan tutkijan ja maallikon kykyjen yhdistämistä tai jonkinlaista uutta sommitelmaa, noiden kykyjen yhteiskäyttöä tiedon tuottamisessa ja sen rakentamisessa. Akateemisen tutkimuksen kannalta kyse ei ole yksinkertaisesta hyppäyksestä yhteistyöhön. Tutkimuksen on kuljettava samalla oman genealogiansa, omien alistettujen tietojensa kautta.

Tietojen kapina

Kyse on siis tietojen kapinasta (*insurrection*), mutta ei vain siitä, että tiedot vastustaisivat tieteen sisältöjä, metodeita ja käsitteitä, vaan ennen kaikkea kapinasta keskittävän vallan erilaisia vaikutuksia vastaan. Genealogian on taisteltava nimenomaan tieteelliselle diskurssille ominaisia valtavaikutuksia vastaan, ei siis alistuttava niille. Pohjimmiltaan ei merkitse mitään, että tämä tieteellinen esityksen institutionalisoituminen ruumiillistuu yliopistossa tai ylipäätään pedagogisessa apparaatissa tai että se institutionalisoituu teoreettis-kaupalliseksi verkostoksi, kuten psykoanalyysissa, tai poliittiseksi apparaatiksi, kuten marxismissa.

Foucault’lle tiedon tuotannon prosessit ovat ennen muuta elimellinen osa poliittista itsenäiseksi toimijaksi muuttumista. Tämä tapahtuu samanaikaisessa kamppailussa sekä tiedon että vallan universaalikäsitteitä vastaan. Tiedon ja vallan universaalikäsitteiden sijaan olisi siis rakennettava ajattelun ja kokemuksen välinen sidos, koska vasta se rakentaa kokeilun. Esimerkiksi vankila on paikka, jossa vangit elävät tietyn kokemuksen, ja tätä kokemusta tutkijan pitäisi vähintäänkin ajatella. Ajattelu tavoittelee sietämätöntä, joka ei ole tämä tai tuo vääryys, tasa-arvon loukkaus, juridinen erehdys, vaan sanaton, sietämätön tilanne. Ei siis katsota instituution tehtävää, kritisoida tai arvioida sitä sen mukaan, kuinka hyvin se toteuttaa arvonsa, tai esitetä keinoja sen parantamiseksi. Esimerkiksi vankilan kohdalla ei siis pohdita vapauden riiston tapahtumaa tai rangaistuksen toimivuutta sovituksen välineenä, vaan kiinnitetään huomio vankilassa vallitseviin alistamisen käytäntöihin.

Uusien lausumien tuottaminen

Kokemukset ja elämäkäytännöt nostavat esiin paikallisia, erityisiä ja omalaatuisia tiedon muotoja. Näitä Foucault kutsuu ”alistetuiksi tiedoiksi”. Niissä kyse on kokonaisesta joukosta tietoja, jotka syrjäytetään siksi, että tietoina ne eivät ole käsitteellisiä ja riittävästi muokattuja, vaan naiiveja, alempiarvoisia ja tieteellisesti puutteellisia: maahanmuuttajan, työttömän, sairaan tai vangin (”dilettantin”) tietoja. Nämä tiedot ovat marginaalisia suhteessa maahanmuuttopolitiikan ja työvoimapolitiikan kansantaloustieteelliseen diskurssiin, yhteiskuntatieteelliseen diskurssiin tai lääketieteeseen ja juridiikkaan. Kyse on ”vähempiarvoisista” tiedoista, ja genealogia on näiden alistettujen tietojen vapauttamista suhteessa yrityksiin kirjata ne tieteelle ominaiseen valtahierarkiaan.

Alistettujen tietojen voima tulee siitä, että ne vastustavat niitä ympäröivää universalisoimista eli niiden erityisyyden, paikallisuuden ja ainutkertaisuuden kieltämistä. Toisin ilmaistuna Foucault’lle arkeologia on metodi paikallisten diskursiivisuuksien ja alueellisen tiedon analysoimiseksi ja genealogia on taktiikka, joka panee alistetut tiedot toimimaan lähtemällä liikkeelle paikallisista, alueellisista tiedoista tieteen sijaan. Tässä on yksi Foucault’n ajattelun yhteys italialaisen *operaismon* peruslähtökohtaan: yhteiskuntaa on tutkittava ”tehtaan” (työn ja tuotannon todellisuuden) käytäntöjen näkökulmasta

sen sijaan, että tutkittaisiin ”tehdasta” yhteiskunnan tai yhteiskuntatieteen näkökulmasta. Toisin sanoen tärkeää on työn ja tuotantoprosessin materiaallinen toiminta. Oleellista ei siis niinkään ole sen tutkimus ja kuvaaminen esimerkiksi pelkkänä työprosessina, vaan poliittisena prosessina, politiikan, valtatekniologioiden ja valtasuhteiden tiivistymänä.

Tutkimuksessa tarkoitus ei ole valokuvata sitä, mikä on olemassa ja mikä näkyy kaikille, vaan pikemminkin kokeilla ja koetella näkyvän takana olevaa. Se merkitsee, että olisi yritettävä tuoda yhteiseen tilaan erityisosaaja eli tutkija ja kokenut eli asiantuntija. Tutkija on omalla tavallaan instituutioon sidottu tulos työnjaosta, kokenut on sen sijaan työnjaon ulkopuolella ja irti instituutioista. Näiden kohtaamisen helpottamiseksi olisi rikottava delegaation ja edustamisen eli toisen puolesta puhumisen järjestelmä. Tämä tehtävä ei koske pelkästään tiedeinstituutiota, vaan koko yhteiskunnan tilan uudelleen järjestämistä yksityisen ja julkisen välisen vastakkainasettelun hajotessa.

Paikalliset, alueelliset, epäjohdonmukaiset, syrjäytetyt ja oikeudettomat tiedon muodot vastustavat sellaista yhtenäisen tiedon instanssia, joka haluaa suodattaa ne, työstää niitä, asettaa ne arvo- tai muuhun järjestykseen ja neutralisoida ne todellisen tiedon nimissä. Tämä todellinen tieto on siis sellaista, joka on jonkun tai joidenkin hallussa. Siksi tietojen kapina alkaa tieteellisen esityksen ja tiedeinstituution läheisesti toisiinsa yhdistävän keskitämisen ja monopolisoinnin vastustamisesta. Tässä mielessä esimerkiksi vuoden 2009 yliopistokamppailu on ja oli kiinteä osa (yhteis)tutkimusta. Kyse on instituution ulkopuolelle astumisesta, joka ei voi olla yksinkertaista kieltäytymistä ja halua tehdä työtä rauhassa, vaan uusien olosuhteiden, uusien lausumien tuottamista. Siihen vaaditaan nykyisen maailman tilan ääriivujen hahmottamista, omien kahleiden tunnistamista ja oman paikan löytämistä tuossa maailmassa. Se on puolestaan mahdollista vain yhteistutkimuksen avulla.

Foucault tavoitteli aina kollektiivista työskentelyä. Hän sanoikin niille, jotka vaativat häneltä vastauksia ja totuutta: ”mutta te laitatte minut tilanteeseen, joka kuuluu profeetalle tai tietäjälle, viime kädessä sille, joka tarjoaa ratkaisuja. Ratkaisut ovat aina yhdessä keksittyjä eikä niiden antaminen tai tekeminen ole jonkun tehtävä, vaan kaikkien...”⁵

Viitteet

- 1 Foucault 1997, 7.
- 2 Esimerkiksi luennot 7.11 1973, 7.01 1976, 8.02 1978, 5.01 1983, 21.01 1983.
- 3 Foucault 2010, erityisesti luento ”Helmiin 8. 1978”.
- 4 Corsani Antonellan ja Lazzarato Maurizioin kirjassa *Intermittents et Précaires* yrittetään yhdistää näitä erilaista paikallisista

tarpeista alun perin lähteneitä perinteitä toisiinsa.

- 5 Foucault 2009.

Kirjallisuus

Corsani, Antonella & Lazzarato Maurizio, *Intermittents et Précaires*. Éditions Amsterdam, Paris 2008.
Foucault, Michel, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975–1976)*.

EHESS, Gallimard & Seuil, Paris 1997.
Foucault, Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. II Cours au Collège de France (1983–1984)*. Toim. Frédéric Gros. EHESS, Gallimard & Seuil, Paris 2009.
Foucault, Michel, *Turvallisuus, alue, väestö. Hallinnallisuuden historia. Collège de Francen luennot 1977–1978*. Tutkijaliitto, Helsinki 2010.

TAPANI KILPELÄINEN & JOUNI AVELIN

Pako Alcatrazista

Ranskalainen sosiologi Loïc Wacquant väittää Amerikan tiede- ja taideakatemian *Daedalus*-lehden kesänumerossa, että Yhdysvaltojen vankilapolitiikkaa ei suinkaan ohjaa järki vaan kauna kelvottomiksi leimattuja kansankerroksia kohtaan. Hyvinvointipalvelujen rapauttamisen rinnalle on luotu moralisoiva kuva vaarallisesta alaluokasta, jonka käyttäytymistä täytyy valvoa poliisitoimin. Vaikka peräkkäiset Yhdysvaltain hallitukset ovat vakuutelleet vähentävänsä julkisia kuluja, vuonna 1980 putkiin ja vankiloihin upposi 7 miljardia dollaria, vuonna 2000 jo 57 miljardia dollaria ja vuonna 2007 peräti yli 70 miljardia dollaria, vaikka rikollisuuden määrä on vähentynyt tasaaisesti vuodesta 1993 lähtien. Tätä nykyä ainoastaan vuokratyövoimaa välittävä Manpower ja työntekijöidensä oikeudettomuudesta tunnettu Wal-Mart-markettiketju ovat Yhdysvalloissa suurempia työnantajia kuin rangaistusala.

Wacquantin mukaan vankilaan joutumista säätelee Yhdysvalloissa kolme suodatinta: luokka, rotu ja paikka. Vapausrangaistusta lusimaan passitetaan voittopuolisesti köyhiä mustia ghettojen asukkaita. Ilmiö on kiintoisa myös siksi, että vaikka murhasta, raiskauksesta, ryöstöstä tai pahoinpitelystä pidätettyjen mustien määrä on vähentynyt vuodesta 1973 lähtien ja rikollisuus Yhdysvalloissa on samaan aikaan muuttunut ”valkoisemmaksi”, köyhän mustan riski joutua vankilaan on suurempi kuin koskaan. Wacquantin mukaan perinteisen ghettorakenteen alkaessa murtua 1960-luvulla yhteiskunta ryhtyi kehittämään rangaistuslaitoksista uutta keinoa valvoa köyhälistöä. Kaupunkimellakat tuottivat käyttökelpoisen mielikuvan levottomista mustista, ja samaan aikaan sosiaa-

lipolitiikka muuttui uusliberalistisempaan suuntaan niin, että rangaistuslaitokset saivat ottaa vastuulleen ne ihmiset, joista sosiaalihuolto oli aiemmin pitänyt huolta.

Yhdysvallat on joutunut noidankehään: kun huono-osaisimpien elinolot kehnontuvat, yhä useammat leimautuvat rikollisiksi, ja niin putkat ja vankilat nielevät yhä enemmän rahaa, jota tarvittaisiin kipeästi koulujen kaltaisten peruspalvelujen ylläpitämiseen. Vangitsemisvimma nimittäin käy paljon kalliimmaksi kuin hyvinvointivaltio.

Kuin apteekin hyllyltä

Saksan 1700-luvun tutkimuksen seuran pää-äänenkannattaja *Das achtzehnte Jahrhundert* julkaisi vuoden 2010 ykkösvihkossaan cincinnatilaisen Jeff Lovelandin tutkielman tekijyydestä 1700-luvun ensyklopedioissa. Loveland lähtee liikkeelle Foucault’n väitteestä, jonka mukaan tieteelliset kirjoittajat anonymisoituivat 1700-luvun tietämällä samaan aikaan kun kaunokirjailijat nousivat nimiksi. Ja vaikka Loveland maksaa Foucault’n teorialle huulipalvelua, sen käyttökelpoisuus historiallisen aineiston analyysissä kyseenalaistuu.

Lovelandille paljastuu, että tekijän, toimittajan, kirjoittajan ja koostajan käsitteitä ei käy noin vain soveltaminen 1700-luvun ensyklopedioihin, sillä nimikkeitä käyteltiin myös poleemisesti. Lisäksi käsitys esimerkiksi siitä, mikä on legitiimiä lainaamista ja mikä pahaista plagiointia, oli vähintäänkin horjuva. Diderot valitteli, että kun hän oli antanut Ephraim Chambersin *Cyclopaedian* artikkeleita kirjoittajiensa käännettäviksi, nämä saattoivat palauttaa ranskannoksensa omina alkuperäisteksteinään. Joskus tekijää saatettiin korostaa nimilehdellä, mutta kun kirjoittajistolta ei toisaalta

uskottu löytyvän kylliksi kunnianarvoisuutta, tietosanakirjan tekijäksi oli helppo merkitä *gentlemen* tai *gelehrte Leute*.

Loveland toteaa myös, että uuden ajan alussa ensyklopedisteilla oli tapana vähätellä turvautumistaan muiden tutkimuksiin, sillä toisten tuottaman aineiston konsultoimista pidettiin nolona tai jopa epäpätevyydestä kielivänä. Toisaalta edes pätevyys ei auttanut, jos julkaisija piti aineistoa tulenarkana: esimerkiksi kirjanpainaja André-François Le Breton saksii tunnetusti Diderot’n ensyklopedian provokatiivisimmat pätkät pois. Samaan aikaan kävi yhä ilmeisemmäksi, ettei ensyklopedian kokoaminen voinut olla yhden miehen hommaa, ja niin yleisopinneet korvautuivat vähitellen asiantuntijoilla. Mutta kollektiivisuuden ihanne toteutui vasta klassisessa *Encyclopédiassa* (1751–1772), jota seurasi kesken jäänyt *Deutsche Encyclopädie*. Erikoistuminen toi mukanaan omat ongelmansa: Ludewig totesi *Grosses vollständiges Universal-Lexiconissa*, että kirjoittajaryhmän kasvu vie väistämättä johdonmukaisuuden mennessään. Nykypäivän tietosanakirjojen lukija voikin huvitella ristiriitaisuuksia metsästämillä.

Ensyklopedioihin muuten osallistui 1700-luvulla tiittävästi vain yksi nainen, joka kirjoitti *Encyclopédie*-artikkelit ”Falbale” (poimureunus) ja ”Fontange” (nauharuus). Loveland arvelee, että naiseus antoi hänelle muodista kirjoittamiseen tarpeellisen arvovalan. Sanan painavuuden perusteet olivat jo 1700-luvulla arvoitukselliset.

Minne katosivat realistit?

Kritiikin uutisissa (3/2010) Aki Petteri Lehtinen perää filosofiaa journalismiin. Filosofian ikuisuuskysymykset eivät syytä journalisteja liekkeihin; jour-

nalistien yksityistapauksiin perustuva kaivutyö puolestaan luo hajuraon, jota filosofitkin kunnioittavat siirtymällä tuonemmaksi.

Koska likaisessa maailmassa kukaan ei ole puhdas, journalistitkin olisi syytä panna koulunpenkille pänttäämään pragmatismia. Lääkkeeksi ja läksyksi Lehtinen tarjoaa klassikoita. Journalistien kannattaisi esimerkiksi pohdiskella John Deweyn toteamusta, jonka mukaan ”ajattelun koetinkivi on niiden tekojen seurauksissa, joihin ajatukset johtavat, toisin sanoen aikaansaattujen asioiden uudessa järjestelyssä”.

Mikäli tämä ei avaudu ilman kohtuutonta kipua ja tuskaa, journalistit voivat perehtyä William Ja-

mesin ajatukseen: ”Ei ole sellaista tiedon polttopistettä, josta maailman koko sisältö näkyisi kerralla.” Koska totuus on vanhan viisauden mukaan objektiivista ja vanhat viisaat olivat hölmöjä, uuden viisauden mukaan on syytä (tai ainakin kätevää) muuttaa objektiivisuuden käsitettä: ”[O]bjektiivisuutta pidetään journalismin (toivottuna) ominaisuutena tai journalismin (saavuttamattomana) tavoitteena, vaikka objektiivisuus on journalismin menetelmä. [...] Objektiivisuus ei tällöin tarkoita journalistisen kertojanäänän (näennäistä) puolueettomuutta, vaan metodia: informaation johdonmukaista testaamista ja todistusaineiston läpinäkyvää käsittelyä.”

Objektiivisuus onkin siis vain johdonmukainen ja hyveellinen menetelmä, ei mikään asioiden sinänsä sfääri. Jos Lehtisen reseptit jättävätkin journalistit hämmennyksen tilaan, heidän on hyvä muistaa, että ”journalismi siis tarvitsee sokraattista sietokykyä kysymysten ja ilmiöiden avoimuudelle. Ominaisuuden hankkimiseksi on luonteavaa ja vaittomintakin kääntyä filosofian puoleen.” On myös muistettava, ettei saa olla naiivi tai tiedollisesti ylimielinen, Lehtinen opastaa lopuksi.

Jos Deweyn ja Jamesin nominalismi tuottaa tällaista jälkeä, voimme vain huokaista: ”Tule takaisin, Charles Sanders Peirce.”

Kriittinen tervejärkeilijä ja sienen mit- tainen mies

Vaikka useimmat tieteenfilosofit eivät taida enää erityisemmin välittää sir Karl Popperin tuumailuista, harva kritisoi tämän kiivaan aatelismiehen ajattelua systemaattisesti. Syyskuussa Tampereella esitelmöinyt Susan Haack puhui kuitenkin poikkeuksellisen perusteellisesti siitä, kuinka väärässä viime vuosisadan yksi merkittävimmistä tieteenfilosofeista oli ja kuinka tieteeseen voisi vähitellen alkaa suhtautua hieman tervejärkisemmin.

Haackin mukaan Popperin filosofia tulee alistaa järjestelmälliselle kritiikille eikä ainoastaan tyytyä toteamaan, että hän nyt vain on *passé*. Näin pitää toimia, koska akateemisen filosofian ulkopuolella Popperin nimeä kantava ajatuskimppu voi kohtuullisen hyvin. Lukion oppikirjoissa kerrotaan luultavasti edelleen falsifikationismista, jonka perusajatus on kaiken empiirisen tiedon periaatteellinen kumoutuvuus ja tästä saatava tieteen demarkaatio-

kriteeri. Luonnontieteiden piirissä kuulee välillä vannottavan tällaisen ismin nimiin, mutta uusimman ylösnousemuksensa popperismi on kokenut USA:n oikeussaleissa, joissa se on Haackin mukaan saanut eräänlaisen virallisen tieteenfilosofian aseman.

Mikäli Haackia on uskominen, tiedon erehtyvyyttä koskeva huomio ilmentää pikemminkin Popperin retoriikkaa kuin hänen varsinaista filosofiaansa. Selventääkseen väitetään Haack jakoi Popperin ajattelun kahteen osaan: Ensinnäkin on varsinainen tieteenfilosofia, johon Haack viittasi David Millerin keksimällä hausalla termillä *looginen negativismi*. Toisaalta on varjo-Popper, joka ei niinkään esitä tieteenfilosofista teoriaa vaan ainoastaan vetoavia metaforia ja huomautuksia. Tämän Popperin teksti ei oikein sovi yhteen loogisen negativismin kanssa, mutta juuri varjo-Popperin ajattelu vastaa sitä varsinkin tarkasti, yleisesti tunnettua ja jokseenkin sisällyksetöntä oppia, joka tunnetaan popperismin nimellä. Haackin mukaan Popperille kävikin niin kuin Kierkegaard väitti systematisoijille käyvän: he rakentavat itselleen mahtavan linnan, mutta se osoittautuu niin epämu-kavaksi, että heidän täytyy asettua asumaan läheiseen hökkeliin.

Popperin linna on selvästi asuin-kelvoton. Jos hänen ajatteluaan tutkitaan tarkemmin, käy Haackin mukaan selväksi, ettei Popper ollutkaan rationaalisen tieteen esittäjä, vaan hänelle objektiivinen tieteellinen tieto oli itse asiassa oikeuttamattomien ja kaiken oikeutuksen mahdollisuuksien ulkopuolella olevien arvausten sotku, jonka tiedeyhteisö on perusteettomilla päätöksillä koonnut ja hyväksynyt. Popper ei tietenkään tätä koskaan myöntänyt, mutta johtopäätös seuraa varsin suoraan hänen teini-iässä – Haackin laskujen mukaan 17-vuotiaana – keksimästään suuresta ideasta.

Jo nuorena Popper oli huolissaan freudilaisuuden, ”tieteellisen sosialismin” ja muun pseudotieteen saamasta kannatuksesta, ja kun loogisen positivismin verifikationismi ajautui nopeasti ongelmiin, tilanne näytti huolestuttavalta. Popperin suuri idea oli kääntää verifikationismi pääläelleen: mitään väitettä ei koskaan osoiteta todeksi; väite voidaan korkeintaan falsifoida, ja juuri falsifioimisen mahdollisuus takaa sen tieteellisyyden. Tämä on varsin nokkela huomio, mutta kuten Haack pisteliäästi totesi, teini-iässä saaduista neronleimauksista kannattaa harvoin pitää kiinni koko elä-

määnsä. Popperin falsifikationismi johtaa nimittäin lopulta puhtaaseen skeptisismiin.

Popperin mukaan väite on falsifioitu, jos hyväksytään jokin niin sanottu perusväittäjä, joka on väitteen kanssa yhteensopimaton. Perusväittäjä on raportti jonkin tapahtuman esiintymisestä tietynä aikana ja tietyssä paikassa, ja tällaisen raportin hyväksyminen on tiedeyhteisön päätös. Tämä on vielä varsin tolkullista, mutta Popper jatkaa: koska havainto ei ole väite ja oikeuttaminen on hänen mukaansa väitteiden välillä vallitseva puhtaasti looginen suhde, mikään havainto ei voi oikeuttaa perusväittäjiä – havainnot voivat korkeintaan kannustaa tiedeyhteisöä hyväksymään sellaisia. Näin ollen perusväittäjien hyväksyminen perustuu puhtaasti tiedeyhteisön konventioihin.

Perusväittäjien hyväksymisellä ei siis ole mitään tekemistä totuuden, epätotuuden, oikeuttamisen, perustelemisen tai muiden vastaavien seikkojen kanssa, sikäli kuin nämä sanat ymmärretään niiden tavallisessa, ei-teknisessä merkityksessä. Siten väitteiden popperilaisella falsifioimisella ei itse asiassa ole mitään tekemistä sen kanssa, että väitteet osoitettaisiin vääriksi. Nyt falsifioitu väite voi huomenna ollakin perusväittäjien tukema, jos tiedeyhteisö vain sattuu muuttamaan mieltään. Popperin ajattelussa havainnot ovat lopulta merkityksettömiä väitteiden oikeuttamisen tai vääräksi osoittamisen kannalta. Popperin tieteenfilosofia on siis todella vain loogista negativismia.

Pohjimmiltaan Popperin tieteenfilosofian ongelmien lähde ei kuitenkaan Haackin mukaan ole niinkään siinä virheellisessä käsityksessä, että oikeuttaminen on looginen suhde, eikä edes siitä kumpuavassa havaintojen sulkemisessa pois epistemologiasta. Havaintojen tietoteoreettisen merkityksen kieltäminen johti Popperin kyllä lopulta pohjalle, mutta jo aivan alussa Popper oli erehtynyt kiipeämään väärään suuntaan: pakkomielteinen suhtautuminen tieteen demarkatioon oli

tuhoisaa hänen ajattelulle.

Esitellessään omaa *kriittistä arki-järkeilijän teoriaansa* Haack korostikin erityisesti tieteen yleisten kriteerien painottamisen ongelmallisuutta. Hänen mukaansa olisi varottava puhetta tieteestä homogeenisena monoliittina, jota kirkas-otsaiset tieteilijät yhdessä rakentavat. Tieteen tekemisen ja muiden puuhien erottamisen sijaan hyödyllisempää on erotella *hyvä* tiede *huonosta* tieteestä. Samoin on ymmärrettävä, ettei ole mitään yhtä tieteellistä metodologiaa: mikä tahansa vakavasti otettava empiirinen tutkimus noudattaa hypoteesi–koe-kaavaa, ja eri tieteillä on kehittyneitä tekniikoita havaintojen tekemiseen ja niiden pohjalta muodostetun aineiston käsittelyyn, mutta kaikki vakavasti otettava empiirinen tutkimus ei ole tiedettä, eivätkä kaikki tieteet käytä samoja metodeja tai tekniikoita. Tärkeämpää kuin yrittää osoittaa jokin epätieteelliseksi, on kertoa miksi se ei ole hyvää tutkimusta.

Näiden varsin ilmeisten huomioiden ohittamiseen Popperia ajoi ennen kaikkea hänen valtaisa kunnianhimonsa ja häikäilemättömyytensä, jotka Haackin mukaan kumpusivat hellittämättömästi alamittaisuuden tunteesta. Väitteensä tueksi Haack näytti valokuvaa miesjoukosta, josta Popper erottui muita silmiinpistävästi lyhyempänä. Kaikenlaisten tiedefanien olisi suonut olevan paikalla, kun Haack Popperia osoittaen totesi ymmärtävänsä tätä oikein hyvin: ”Katsokaa tuota sienen mittaista miestä!” Sopiikin toivoa, että joku popperisti tarttuisi joskus *Skeptikkolehden* sijaan Haackin kirjaan *Defending Science – Within Reason*.

Öisistä kauhuista

Perceptual and Motor Skillsin tämän vuoden vasta loppukesästä saadussa avausviikkossa kerrottiin uudesta painajaistutkimuksesta. Würzburgilaiset Anja S. Göritz ja Olaf Lahl sekä mannheimilainen Michael Schredl olivat pereh-

tyneet tapauksiin, joissa häijyt öiset kuvajaiset kiusaavat päänsä pielukselle painaneita. Näissä selvittäjäisissä painajainen määritellään ”häiritseväksi mentaaliseksi kokemukseksi, joka saa yleensä sijansa REM-univaiheen aikana ja johtaa monesti heräämiseen”. Pahat unet ovat tuttuja yhdelle jos toisellekin, mutta noin viiden sadasta aikuisesta arvioidaan varsinaisesta kärsivän niistä.

Naiset kertovat näkevänsä painajaisia useammin kuin miehet. Sakslaitutkijoiden mukaan tämä löydös on toistuva ja vankka, mutta erilaisille yrityksille tulkitta sitä on saatu kehnolaisesti empiiristä näyttöä. Heidän mielestään lupaavin kirjallisuudessa esitetty oletama panee ilmiön pitkälti ”sukupuolittain eriytyneen sosiaalistumisen” piikkiin. Unilabrapomo Schredlin sekä korkeellisen psykologian eksperttien Lahlin ja Göritzin omat tutkimukset tukevatkin tätä hypoteesia. Kävi näet ilmi, että painajaistiheys korreloi enemmän ’feminiinis-ekspressiivisen’ sukupuoliroolisuuntaamisen kuin ’instrumentaalis-maskuliinisen’ orientaation kanssa.

Tutkijatroukka kuitenkin toteaa, että sukupuoliero ei vielä selittynyt täysin ja kokonaan näitä kahta muuttujaa mittailemalla. Jatkossa olisi kirkastettava, missä määrin yöunien tärvelymiseen vaikuttavat muut koejärjestelyissä kontrolloitavissa olevat variaabelit. Näitä voisivat olla masennustaipumus, koettu seksuaalinen tai muu kaltoinkohtelu, tottumus koettaa pärjällä pulmiensa kanssa hissuksiin tykönään märehtien ja fysiologisesti huomattava säpinä tietyissä aivojen osissa kesken vuodelevon.

Unilukkarit

Valistunut yksinvaltiast Fredrik Suuri tuskin pisti pahakseen, kun Voltaire sattui vertaamaan häntä Marcus Aureliukseen. Mitenköhän eduskunnan suurmies Sauli Niinistö sulattaa hiljan esitetyt tulkinnat hänen filosofikytkenöistään?

Toimittaja Petri Nevalainen julkaisi syyskuussa auktorisoimatoman Niinistö-elämäkerran *Nimismiehen kiharat*, jossa esitetään yllättäviä löydöksiä. Nimettömäksi jätetyn ”filosofian asiantuntijan” mukaan Niinistön tyyli rinnastuu fenomenologian ikitammi Edmund Husserlin aatoksiin. Asiantuntija korostaa, että puhemies ”on ajatussissaan ankara ja systemaattinen ja noudattaa tunnuslausetta: ’Asioihin itseensä’”. Entinen valtiovarainministeri ”ei myöskään piittaa filosofian koulukunnista”.¹ Paljastusten arkaluontoisuutta päiviteltiin *Helsingin Sanomia* myöten, eikä syyttä – onhan puhtaan ajattelun rantautuminen Arkadianmäelle pieni valankumous itsessään.

Kuinka Niinistön husserlilaisuus sitten ilmenee käytännössä? Valtion kirstun päällä istumista voi toki pitää ankarana tieteenä, semminkin kun kukkaronnyörejä pyritään järjestään höllentämään psykologisoivilla argumenteilla ja vetoamalla epämääräiseen historismiin. Viskaali- ja ministerivuosiensa jälkeen Suomen Palloliiton puheenjohtajaksi ryhtynyttä Niinistöä voi myös hyvällä syyllä kutsua ”ikuisiksi aloittajaksi”. Metodologisia yhtymäkohtiakaan ei sovi ohittaa, ennakkoluuloton puhemies kun on armotta piinannut eduskuntaa kannanottojen sulkeistamisella.

Unilukkarin mainetta näyttäneitä herrasmiehiä taitaa kuitenkin yhdistää ennen kaikkea kriisitietoisuus. Siinä missä Husserl diagnosoi euroopalaisen tieteen olevan kriisissä, koska sen suhde elämismailman on katkenut, Niinistön mukaan lamaanuttavan talouskriisin alkusyy on holliton velanotto – siis taloudenpidon realiteettien unohtaminen. Euroopan kohtalonkysymyksiin ajattelijat sen sijaan tarjoavat kahta eri logiikkaa. Husserl korostaa Euroopan teleologista olemusta, kun taas Niinistö tarkentaa katseensa EU:n sopimustekniseen luonteeseen. Ensiksi mainittu penää yhteisöllisyyttä ja jaettuja järjen päämääriä, jälkimmäinen vieroksuu lätinää yhteisvastuusta: kuuluuhan Kreikan kaltaisten tuhlaajapoikien

saada ansionsa mukaan, ihanteiden alkukoti eli ei.

Ehkä onkin viisainta jättää sisällölliset vertailut sikseen ja lopettaa – anonyymien asiantuntijan hengessä – huomioon retorisesta sielunveljyydestä. Yhtä lailla Husserlin kuin Niinistön sanomisissa ja esittämisen tyyliässä kaikuu nimittäin eriskummallinen konservatiivinen vallankumouksellisuus. Todistusaineistoksi riittääköön seuraava lausahdus, joka taipuu mallikkaasti paitsi arkkifenomenologin myös itseään kunnioittavan valtionpään puheenparreksi: ”Minusta tuntuukin, että vaikka minua saatetaan tässä pitää taantumuksellisena, olen huomattavasti radikaalimpi ja paljon vallankumouksellisempi kuin ne, jotka puheissaan nykyään esiintyvät radikaaleina.”²

Viitteet

- 1 Nevalainen, Petri, *Nimismiehen kiharat. Sauli Niinistön henkilökuva*. Ajatus Kirjat, Helsinki 2010, 86.
- 2 Husserl, Edmund, *Filosofia ja euroopalaisen ihmisyyden kriisi (Die Krisis der europäischen Menschentum und der Philosophie, 1935)*. Suom. Timo Miettinen. Teoksessa Edmund Husserl, *Uudistuminen ja ihmisyyt*. Toim. Sara Heinämaa. Tutkijaliitto, Helsinki 2006, 161.

Ei-minkään (psyko)maantiedettä

Loakuun viimeisen päivän vastaisena yönä saksalaisen Schmalkaldenin kaupungin keskelle repeytyi kolmekymmentä metriä leveä kraateri. Pätäkät tietä ja kuilun reunalle jääneen autotallin ovi putosivat syöveriin, mutta henkilö- ja eläinuhreilta tiettävästi vältyttiin.

Tapaus ei ollut ainutkertainen. Maaliskuussa 2010 Guatemalassa maa söi kolmikerroksisen talon. Geomorfologinen termi syöverille termi on ”doliini”. Suurimmat ovat syvyydeltään satoja metrejä. Doliineja syntyy karstiluolien ro-

mahtaessa veden syövytettyä luolan kattoa riittävästi. Maanalainen tyhjiys nousee pintaan.

Teoksessaan *L'être et le néant* (1943) Sartre antoi aukoilta ja niiden symboloimalle poissaololle toivottoman passiivisen merkityksen, ja kehtasipa vielä yhdistää nämä ominaisuudet naissukupuoleen. Sartren hairahdus oli käsittää ei-mikään negatiivisena kokemuksena. Ajatellaan päinvastoin: mustat aukot ja syöverit ovat tuottavia energiatihentymiä. Astronominen musta aukko on singulaarinen siksi, että siinä materia tiivistyy äärimmilleen. Syöverin ei-mikään on runsaudensarvi.

Ei-minkään hallinnoimista maa-alueista kuuluisin on Antarktiks, viimeinen ei-kenenkään maa. Alue on jaettua sektoreihin, joita useat valtiot ovat vaatineet omakseen. Vuonna 1957 solmitun sopimuksen mukaan ne eivät kuitenkaan kuulu kellekään. Joulukuussa 2006 taiteilija Chris Drury matkusti kolmeksi kuukaudeksi mantereelle. Drury kuvasi kokemustaan sanoin: ”Antarktiksien jäät ovat ei-minkään loputtomia laajentumia. Se on ei-mikään, joka samalla täyttää ja tyhjentää mielen. Siellä jokainen ihmisen tekemä merkki on kuin tuuleen kusisi – mieletön ja hetkessä kadonnut.” Antarktiksien ei-mikyys on siis vähintään kolminkertaista: se on ei-kenenkään, ei-mitään varten ja ei-minkään kohtaamisen paikka.

Näin finanssikapitalismin viimeisinä vuosina tullaan olletikin näkemään entistä suurempia maansyöksymiä ja ei-paikkojen avautumia. Samaan aikaan kun jäähyllyt sulavat, henkinen Antarktiks laajenee. Onneksi ei-inhimillinen ei välttämättä ole epäinhimillinen: tulevaisuus se siellä ammottaa kummallista kirkkauttaan.

Metafysiikkakonferenssissa

Analyttisessa filosofiassa metafysiikan asema on noussut silmiinpistävästi muuttaman viime vuosikymmenen aikana. Kehityksen ilmentymänä myös Tampereella järjestettiin elokuun lopussa kolmipäiväinen kansainvälinen konferenssi *Monism, Pluralism, and Metaphysics*.

Tilaisuudessa kuultiin monipuolinen, joskin temaattisesti epäyhentevä joukko esitelmiä. Nykyistä analyttista metafysiikkaa käsiteltiin vain muutamassa puheenvuorossa, ja tyypillinen esitys oli pikemminkin eksegeettinen kuin systemaattinen. Joidenkin esitelmien kohdalla ei käynyt selväksi, kuinka tarkasteltu asia ylipäättään liittyy konferenssin aiheeseen. Itseni kaltaisen ennakkoluuloisen kuulijan kannalta tämä oli varsin harmillista, koska nykymetafysiikasta olisi ollut mielenkiintoista muodostaa hieman tarkempi kuva.

Pääpuhujat olivat kansainvälisesti tunnustettuja alan kärkinimiä. Dan Flage aloitti kokouksen hahmottelemalla Locken käsitystä relaatioista. Eniten esille nousi kysymys, esiintyvätkö relaatiot ainoastaan subjektin tietoisuudessa vai vallitsevatko ne ehkä myös havainnoijasta riippumatta. Sivullisen näkökulmasta esitys oli esoteerinen.

Seuraavat esitelmät käsitelivät vuorostaan Edmund Husserlin ja Gottlob Fregen filosofiaa. Mirja Hartimo tarkasteli Husserlin suhdetta nykyiseen matematiikan filosofiaan, ja Leila Haaparanta yhdisteli Fregeä ja Husserlia arvostelmateorioihin keskittyen. Ensimmäisen päivän viimeinen istunto palasi konferenssin ydintemoihin varhaismodernin filosofian näkökulmasta, ja se kiinnitti puheenvuorot Flagen esitelmään: esillä olivat Spinoza, Leibniz, Hume ja Kant. Eksegeettinen linja huipentui seuraavana aamuna Michael Della Roccan esi-

telmään, joka yhdisti tulkinnalliset teemat myös nykyfilosofisiin kysymyksiin.

Täsmälleen sata vuotta aiemmin kuollut William James kaivettiin toisena seminaaripäivänä haudataan, mutta ruumiinavauspöytäkirja ei muuttanut käsityksiä hänen pluralismistaan. Sami Pihlströmin James-katsausta edelsi Susanna Lindbergin romantiikan luonnonfilosofiaa ansiokkaasti käsittelevä esitys, joka ei kuitenkaan liittynyt läheisesti konferenssin aiheisiin. Kolea iltapäivä taipui silti hekumaan, kun Anssi Korhonen analysoi mielenkiintoisesti pluralismia ja erilaisia strategioita hyökätä sitä vastaan. Sinänsä itsenäinen esitys liitettiin myös Russellin ja Bradleyyn kuuluisaan kiistaan aiheesta.

Seminaarin viimeisenä aamuna Stephen Mumford esitteli näkemystään metafysisestä monismista, joka on konstruoitu kausaalisten voimien varaan. Järkeily seuraili ajatusta, jonka mukaan kausaatio voidaan määrittellä voimien siirtymisenä ja ominaisuudet ovat kausaalisten voimien kimppuja. Oli tästä ideasta mitä mieltä tahansa, itse esitelmä oli selkeästi konferenssin parhaimmistoa. Mumford ei ainoastaan jäsentänyt metafysisistä kantaansa selvästi vaan käsittelee myös vaikutusvaltaisia vastaesimerkkejä, kuten Max Blackin argumenttia substanssin kimpputeorioita vastaan. Lisäksi perusteluissa vedottiin kohtuullisiin tieteenfilosofisiin selityksiin, kuten siihen, että jotkin perustavat ominaisuudet voidaan määrittellä dispositioina (esimerkiksi ”massa” näyttäisi tuottavan tietynlaisen vaikutuksen vaa’an osoittimessa). Dispositiot Mumford analysoi juuri voiman käsitteen avulla.

Esitelmän kiinnostavuutta lisäsi myös se, että esimerkiksi Britanniassa tällainen tieteenmetafysiikka on nykyään varsin suosittua. Mumfordin

puheenvuoro piirsi näin hyvän ajan kuvan. Samalla puhuja tarjosi uutta tietoa oivan argumentatiivisesti, joten esitelmästä löytyi potentiaalista tarttumapintaa myös vastakkaisille argumenteille. Teorian selitysvoiman voi kyseenalaistaa vaikkapa kysymällä, onko nautakarjalla taipumus lentää hurrikaanien aikana.

Rani Lill Anjum pysytteli aiheessa villillä näkemysellä, jonka mukaan aleettiset *de re*-modaali-teetit voidaan korvata ”disposition” käsitteellä. Dispositio poimii mahdollisen ja välttämättömän väliin jäävästä alueesta joukon, eikä maailmassa vallitse välttämättömyyttä. Vaikka esitelmässä käsiteltiin reduktiivisten dispositiokantojen mahdottomuutta, aiheesta voi vielä halutessaan vääntää peistä. Jos dispositio ymmärretään taipumuksena tuottaa tietynlaisia tuloksia, on hieman epäselvää, mitä muuta tämä tarkoittaa kuin että sopivien lisäehtojen vallitessa jokin asia tapahtuu välttämättä.

Oman lisänsä konferenssiin toivat nuorempien suomalaisten tutkijoiden esitelmät, jotka vakuuttavuuksensa perusteella erottuivat joukosta edukseen. Vaikka aiheet eivät kautta linjan seuranneet selvästi kokouksen yleistä aihetta, esitykset loivat kuitenkin toiveita herättävän kuvan suomalaisen filosofian tulevaisuudesta.

Vaikka konferenssin kuluessa esiteltiin vähän uusia tuloksia eikä nykymetafysiikkaa esitelty kattavasti, keskustelu oli ajoittain suhteellisen mielekäästä. Omaa kantaani kuvaa kuitenkin edelleen erään italialaisen kollegan toisessa yhteydessä esittämä lausahdus: ”Jos fysiikasta seuraa relevantteja tuloksia metafysiikalle, tämä on peruste hylätä fysiikka.” (*modus tollens*)

Joose Järvenkylä

Ajattelutaitokonferenssissa

Kruununhaan kukkuloille kokoontui syksyllä joukko ihmisiä, joita yhdisti juoni filosofian hivuttamisesta alaikäistenkin ulottuville. Suurin osa osallistujista oli opettajia, loput opettajankouluttajia, opiskelijoita ja muita valveutuneita. Tähtinä tapahtumassa loistivat lasten ja nuorten kanssa filosofoimisen ja dialogisen oppimisen johtavat asiantuntijat ja kouluttavat kosmopoliitit Oscar Brenifier (Ranska), Beate Børresen (Norja), Hannu Juuso (Suomi), Brynhildur Sigurðardóttir (Islanti) sekä Liza Haglund ja Bo Malmhøster (Ruotsi). Myös vierasluennoitsijat olivat oman alansa raskasta sarjaa: Tutkijakollegiumin johtaja, professori Sami Pihlström ja opetusneuvos Pekka Elo. Nelipäiväiset, työpajapainotteiset sessiot levisivät yliopistolta myös kouluihin: Töölöön Lönkanin yläasteelle ja

Viikkiin Latokartanon ala-asteelle.

Kukaan tuskin poistui näistä kinkereistä sydän kylmänä ja tuohikonkti tyhjänä. Ilmapääri oli sakeana ideoista, käytännön vinkeistä ja riivaavista pulmista. Niinhän siinä kävi, että eniten puhumista yhdessä ja pienporukoissa kirjoitti brenifieriläinen tapa edistää uskaliaan ajattelun ja keskinäisen ymmärtämisen asiaa koko lailla grillaavais-höykyttäväisesti¹. Ei ollut mukava joutua tehoprässiin, joka sivusta seuraaville kyllä esimerkiksi kannanottamisen, perustelujen vaatimisen ja ajattelussa etenemisen oppimistapahtuman. Tämä ei estänyt Oskaria valloittamasta koululaisten suosiota² ja osoittautumasta muutenkin verrattomaksi seuramieheksi. Hänen metodejaan kävi päinsä verrata pehmeämpiin pohjoismaisiin otteisiin. Muutenkin tapahtuma sujui letkeänpainokkaissa tunnelmissa, kiitos etenkin järjestelyistä päivävuon kantaneen, opettajankoulutuslaitoksella

yliopistonlehtorina työskentelevän Eero Salmenkiven.

Opettajankoulutuslaitoksen ohella järjestäjiä olivat Oulun yliopiston Filosofiaa lapsille -keskus, Interbaas ry, SFY, Suomen UNESCO ASP -kouluverkko, Nifin – Pohjoismaiden Suomen instituutti ja FETO ry. Organiseeraajiin kuulunut *niin & näin* kiittää Eeron ja Hannun lisäksi yhteistyöstä erityisesti Interbaasin Ferdinand Garoffia, opettaja-doktorandi Mikko Kuhaa sekä Eeron oppilaita ja kaikkia konffan osanottajia.

Jarkko S. Tuusvuori

Viitteet

- 1 Ks. Mikko Puttosen raportti: ”Työni on mennä liian pitkälle” *Yliopiston* blogissa (<http://blogs.helsinki.fi/t-hetki/>)
- 2 Ks. Tua Rantasen raportti: Om konstent att fråga / ”Vi fick tusen aha-upplevelser”. *Hufvudstadsbladet* 3/xi/10.

Beate Børresen puhuu suulla ja käsillä, Jens Silfvast (l. vas.), Ferdinand Garoff ja Brynhildur Sigurðardóttir kuuntelevat käsin ja korvin.



Venäläistä filosofiaa etsimässä

Aleksanteri-instituutissa järjestettiin elo-marraskuussa seminaarisarja, jossa vierailevien tutkijoiden ohjelmaan osallistuvat kansainväliset huiput esittelivät ajankohtaisia hankkeitaan. Syksyn mittaan kuultiin muun muassa bloggaavista kuvernööreistä, perhepolitiikasta ja modernisaatiosta. Sarjan aloitti professori Daniela Steila, joka esitelmöi ajattelun ja kansallisen identiteetin historiasta Venäjällä.

Puhe ”venäläisestä filosofiasta” on usein ideologista: ilmauksella ei tarkoiteta vain Venäjällä tehtävää filosofiaa tutkimusta vaan filosofiaa, jonka ajatellaan olevan nimenomaan venäläistä ja jonka nähdään ilmentävän Venäjän ideaa tai venäläistä sielua. Steilan mukaan voi löytää kuusi selvästi toisistaan erottuvaa periodia, joiden aikana ajatukseen kansallisesta filosofiasta on kiinnitetty Venäjällä erityisen paljon huomiota. Kiinnostus ei toki ole aina ollut samanlaista. Esimerkiksi 1800-luvun jälkipuoliskolla venäläistä filosofiaa tarkasteltiin sekä maltillisen deskriptiiviseen että romanttisen kansallismieliseen sävyyn. ”Venäläinen filosofia” tarkoittaa tällöin joko venäläisten panosta filosofian yhdessä ja ainoassa hankkeessa tai leimallisesti venäläisen ajattelun kiteytymistä omaksi, muiden maiden filosofioista eroavaksi filosofiakseen. Erilaisia näkökulmia yhdistää ensinnäkin näkemys, että venäläisen filosofian suhde ortodoksiseen uskoon on erityislaatuinen, ja toisaalta venäläisten Eurooppa-suhteen korostaminen. Kysymys venäläisen filosofian omaperäisyydestä on usein käytännössä ymmärretty kysymykseksi siitä, miten venäläinen filosofia eroaa eurooppalaisesta filosofiasta.

Länsisuhteen merkitys ei edelleenkään ole vähäinen, mutta 1900-luvun aikana se sai aivan uudenvälisiä piirteitä. Steila huomautti, että länsimainen Venäjän tutkimus syntyi paljolti Neuvostoliitosta 1922 paenneiden emigranttifilosofien käsitysten varaan. Kuten Nikolai Berdjajev on todennut, monet katsoivat, että maanpakoon lähtevän älymystön tehtävä oli pitää autenttinen venäläinen kulttuuri ja ajattelu hengissä sekä siirtää ne tuleville sukupolville. Emigrantit pyrkivät ensin vaikuttamaan Neuvostoliiton tilanteeseen. Kun heidän toiveensa osoittautuivat katteettomiksi, he toimivat aktiivisesti länsimaissa ja toivat esille näkemyksiään venäläisen filosofian historiasta ja luonteesta. Tästä seurasi Steilan sanoin ”arvolatautuneen”, autenttisuutta korostaneen filosofianäkemyksen päätyminen hallitsevaan asemaan länsimaisessa Venäjän tutkimuksessa. Samaan aikaan myös Neuvostoliitossa pyrittiin tulkitsemaan venäläisen filosofian historiaa arvolatautuneessa hengessä, arvot vain olivat toiset. Toisen maailmansodan aikana koettiin erityisen tärkeäksi korostaa venäläisajattelijoiden roolia materialistisen filosofian kehityksessä ja vähätellä saksalaisten merkitystä. Yksikään tulkinta vivahde-eroista venäläisen ja eurooppalaisen filosofian välillä on tuskin ollut yhtä meukas kuin kontrasti näiden kahden arvolatautuneen kuvan välillä.

Perestroika ja Neuvostoliiton kaatuminen palauttivat näkemykset autenttisuudesta venäläisestä ajattelusta arvoonsa. Steila tiivisti, että uusi poliittinen tilanne herätti yleisen ajatuksen, jonka mukaan oli palattava jatkamaan jotain, joka oli vain keskeytynyt neuvostovuosien ajaksi. Maastamuuttajien lännessä jatkama perinne otettiin avuksi, kun venä-

läisen filosofian uutta identiteettiä koetettiin hahmottaa.

Steilan mielestä tilanne on tällä hetkellä tieteenharjoittajalle innoittava, koska Venäjällä tehdään erittäin arvokasta filosofian historian tutkimusta samalla, kun arvolatautunut ajattelutapa on yhä poliittisesti tärkeä. Steila lopettikin metodisiin pohdintoihin, joita pidin erityisen kiinnostavina. Yhtä aikaa olisi kyettävä sekä tarkastelemaan hyvin monenlaisia aineistoja ja muodostamaan niiden avulla kokonaiskuva venäläisestä ajattelusta että vältettävä arvolatautuneita tutkimusta ohjaavia kehikkoja, kuten ajatuksia venäläisestä sielusta tai Venäjän ideasta. Steila viittasi D. S. Lihatsevin ”teoreettisen historian” käsitteeseen sekä Evert van der Zweerden ajatukseen ”filosofisista kulttuureista” menetelmällisesti painavina panoksina.

Nähdäkseni ainakin kulttuurin käsite voi osoittautua liki yhtä ongelmalliseksi työkaluksi Steilan tarkoituksiin kuin vaikkapa idean käsite. Identiteettipolitiikan kuumat sanat eivät ole kaikkialla samoja, mikä näkyy esimerkiksi siinä, millaisessa roolissa sana ”sielu” on venäläisissä keskusteluissa. Sanalla ”kulttuuri” on kuitenkin myös Venäjällä melkoisesti painolastia. Jos tarkoitus on hakea metodisia ratkaisuja, joiden avulla on mahdollista pysyttäytyä identiteettipolitiikasta mahdollisimman etäällä, sanavalintoihin joutuu kiinnittämään huomiota.

Inkeri Koskinen

(Juttu on alun perin julkaistu *Filosofia.fi*-verkkolokissa osoitteessa: <http://www.filosofia.fi/node/5461>)

Venäjän filosofisista aikakauslehdistä

Kahdeksankymmentä-kahdeksan vuotta sitten Neuvosto-Venäjä karkotti satoja intellektuelleja kuuluisaksi tulleella ”filosofilavalla”¹. Saksalainen matkustaja-alus *Oberbürgermeister Haken* liikennöi kahdesti Pietarista Stettiniin hakien pois kolmatta sataa älypäättä, jotka olivat alkaneet vaivata valtaan päässeitä bolševikkeja. Olihan Lenin antanut käskyn, että ”korkeasti koulutetuista orjuuttajista taantumuksellisine hulluuksineen” oli päästävä eroon: neuvostovastaiset ainekset piti puhdistaa, musertaa ja/tai ajaa maasta. Niinpä syksyisillä Itämeren aalloilla 1922 keikkui Nikolai Losskyn (1870–1965), Sergei Bulgakovin (1871–1944), Nikolai Berdjajevin (1874–1948) ja Ivan Iljinin (1883–1954) kaltaisten nimimiesten lisäksi muiden muassa legendaarinen juutalainen monialatutkija Semjon Ljudvigovitš Frank (1877–1950), joka sittemmin joutui pakenemaan myös uudesta kotimaastaan Saksasta. Paradoksi tai ei, mutta siinä missä Frankia enää harva muistaa, monista Venäjälle jääneistä ajattelijoista on tullut lukijojitten kestopuosikkeja niin kotimaassaan kuin ulkomaillakin. Heihin kuuluvat Bahtin, Bogdanov, Iljenkov ja Mamardašvili. Yhtä kaikki neuvostovaltio menetti suuren määrän raskaimman sarjan oppineistöaan samoihin aikoihin kun Marc Chagallin, Wassily Kandinskyn ja Ivan Buninin myötä katosi maasta myös

taide-elämän terävintä kärkeä. Vääräoppisen lukeneiston ahtamisesta laivaan on tullut pysyvä symboli diktatuurin suhtautumiselle vapaaseen ja kriittiseen julkiseen ajatteluun. Miltä venäläinen filosofinen julkisuus muutoin näyttää aikakautisen painotoiminnan valossa ennen ja jälkeen surullisenkuuluisien deportaatiopurjehdusten?

Voprosy filosofii i psikhologii eli ”Filosofian ja psykologian kysymyksiä” perustettiin Moskovan psykologisen seuran julkaisuilemiksi 1889. Tässä Lev Lopatinin johtamassa kuukausituotoksessa Venäjä sai ensimmäisen säännöllisen filosofisiin kysymyksiin perehtyvän aikakauslehtensä, jonka keskeisiin tekijöihin kuuluivat myös Vladimir Solovjev ja Sergei Trubetskoi. Idealistis-metafyysiseksi tunnustautuva *Voprosy*, jota sekä Berdjajev että Bulgakov avustivat, antoi palstatilaa Kantin teorioita kehitelleelle Aleksandr Vvedenskyllle. Tsaarivaltakunnassa ilmestyi myös Harkovan teologisen seminaarin väline *Vera i razum* (1884–1916) eli ”Usko ja järki”, jossa julkaistiin vuosisadanvaihteessa esimerkiksi professori G. V. Malvanskin Plotinos-käännöksiä. Muita vallankumousta edeltäneitä filosofisia kanavia olivat kiovalaisen panpsykistin Aleksei Kozlovin *Filosofskij trjohmesjatšnik* (1885–1887) ja *Svoe slovo* (1888–1898), uuskantilaista filosofiaa edistänyt ja Husserliakin harrastanut *Logos* (1910–1914) sekä *Novye idei v filosofii* (1912–1914), joka julkaisi Vygotskia ja kanavoi

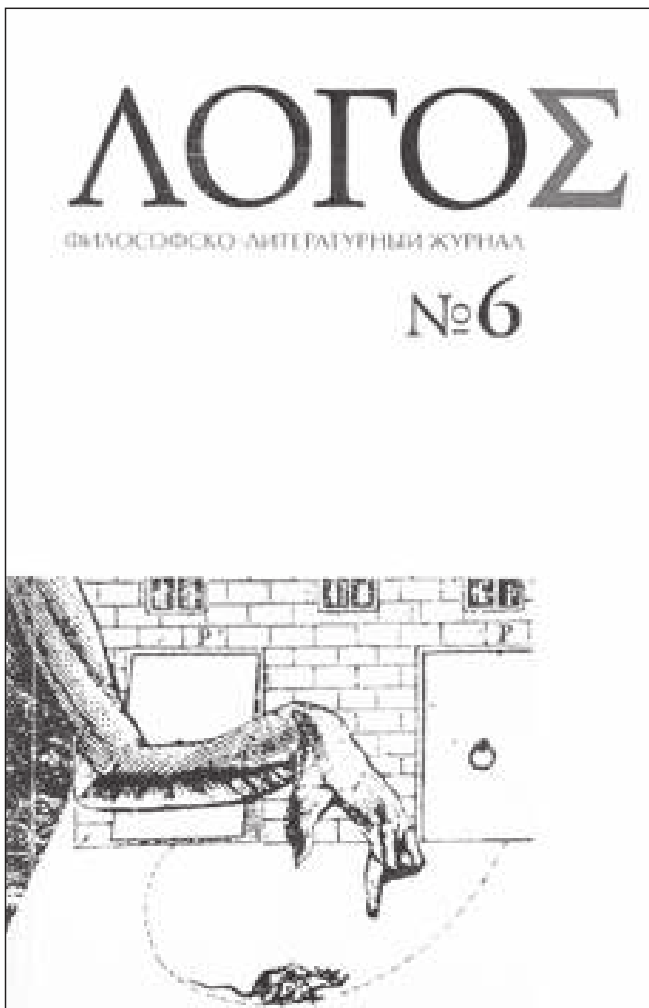


S. L. Frank filosofiristeilyllä

esimerkiksi Dilthey-, Hartmann- ja Stumpf-venäjännöksiä. Myös M. M. Filippovin yleistieteellinen *Nautšnoe obozrenie* (1894–1903) ja opetusviranomaisten *Zhurnal ministerstva narodnogo prosvetššenija* (1834–1894) toivat päivänvaloon filosofista aineistoa.

Voprosy filosofii i psikhologii loppui vallankumouksen myötä. Sen nimi helähtää 1947 perustetussa ja yhä jatkuvassa *Voprosy filosofii*ssa, jolla ei kuitenkaan ole mitään tekemistä edeltäjänsä kanssa. Uusi *Voprosy* perustettiin Andrei Zhdanovin aloitteesta, kun *Bolševik*-lehdestä haluttiin erottaa filosofinen aineisto omaksi julkaisukseksi. Nykyään *Voprosy filosofii* kuuluu Venäjän tiedeakatemian kustanteisiin: se leviää lähes kaksisataasivuisina kuukausivihkoina. Pitkään päätoimittajana vaikuttanut Vladislav Lektorski luovutti viime vuonna tehtävän etenkin tieteenfilosofiasta kiinnostuneelle tohtori Boris A. Pruzhininille. Nuoremman polven älykköjen mielestä *Voprosyn* numerot olivat ehkä ainoita näkyviä merkkejä filosofisesta ajattelusta totalitaarisen ideologian synkeiden vuosien venäläisessä filosofiassa². Pahimmillaan *Voprosyn*kaan jutut eivät juuri poikenneet tavanomaisesta pidätellystä ilmeettömyydestä, mutta sen sivuilla kävi jo 50-luvun alkupuolella päinsä arvostella Stalinin hellimää lysenkolaista³ näennäistiedettä. Lehden perinteisiin onkin aina kuulunut moni- ja poikki-tieteellinen ote. Niinpä *Voprosyn* numeroissa saatettiin keskustella tavallista kriittisemmin fysiologiasta tai Leninin sielutieteellisestä heijastusteoriasta. 60-luvulta lähtien *Voprosy filosofii* on tavalla tai toisella ollut tukemassa tai julkaisemassa kutakuinkin kaikkia nykyisin kiinnostavina pidettyjä venäläisajattelijoita. Vuosikertaan 2003 mahtui myös perusteellinen selonteko ”filosofi-laivan” tapahtumista.

Muita neuvostoajan filosofisia lehtiä olivat *Pod znamenem marksizma* (1922–1944), joka ilmestyi myös saksankielisenä versiona *Unter dem Banner des Marxismus, Problemy marksizma* (1928–1934), *Letopisi*



Logos

otteita ajasta

marksizma (1926–1930), *Vestnik kommunističeskoj akademii* (1922–1935), *Mysl* (1922) ja *Filosofska Dumka* (1927–1937). *Voprosyn* lisäksi eloon ovat jääneet vain kuu-kausilehti *Filosofskie nauki* (1958–) sekä harvatahtisemmat yliopistopainatteen *Vestnik moskovskogo universiteta* (1966–) ja *Vestnik Sankt-Peterburgskogo* (ent. *Leningradskogo*) *universiteta* (1956–). Näistä ulkomailla tunnetuin on ehkä Venäjän filosofisen yhdistyksen Moskovassa julkaisema neljännesvuosittainen *Vestnik*, jota toimittaa tohtori Aleksandr Tšumakov⁴.

Uuden Venäjän filosofisista areenoista voi mainita esimerkiksi moskovalaisen *Filosofija i obščestvon* (1997–) eli ”Filosofian ja yhteiskunnan” ja saratovilaisen *Filosofia, istorija, kulturalan* (2001–). Vaikeampi on sanoa, mitä 90-luvulla Permissä tehdylle, nimeltään uusvanhalle *Novye idei v filosofii*lle, saatikka 00-luvulla ilmestyneille Barnaulin *Filosofije deskriptylle*, Arkangelin *Res Studiosalle*, Maikopin *Filosofija, sotsiologija, kulturalogijalle*, Novgorodin *Berestenille* ja Jekaterinburgin *Istoriko-filosofii ještšegodnikille* kuuluu. Tai millä mallilla ovat tätä nykyä moskovalainen islamilaiseen ajattelun keskittynyt *Isbrak* tai udmurtialainen *Antropopraksis*.

Se sentään tiedetään, että pietarilainen *Vetše* (1994–) eli ”Käräjät” tai ”Kansankokous” ilmestyy paraikaa venäläisen filosofian historian professorin Aleksandr F. Zamalejevin johdolla. Tässä pari kertaa vuodessa julkaistavassa lehdessä käsitellään yleisesti nimenomaan venäläiseen filosofiaan ja sen kulttuuritraditioon kuuluvia aiheita. Numeroissa on nähty filosofielämäkertoja ja monenlaista luotausta venäläisen kielialueen henkis-hengelliseen kehitykseen. Suuret runoilijat ja romaanikirjailijat kuuluvat mukaan kuvaan, sillä etenkin kaunokirjalliset moralistit on aina luettu Venäjällä myös filosofisen ajattelun piiriin. Toisaalta termissä ”venäläinen filosofia” on monen, muiden muassa meidän, korvissa vahva kaiku puoliteologisesta, ortodoksisesta ajatte-



Voprosy filosofii i psikhologii vuodelta 1889

lusta. Tuohon perinteeseen kuuluu lähes katkeamaton jatkuvuus keskiaikaisesta Kiovan akatemiasta. *Vetšessä* on kuitenkin julkaistu myös monia artikkeleita siitä, miten venäläiset filosofit ovat tulkinneet länsimaisia filosofioita.

Venäläisessä filosofiassa näkyy monin tavoin maan kulttuuri- ja tiede-elämää muutenkin leimaava jännite konservatiiviseksi mielletyn Moskovan ja uudistushenkisemmäksi koetun Pietarin välillä. Yhtenä merkinä tästä voi pitää sitä, että *Vetše* pohtii venäläistä itsetaajua *Voprosya* avoimemmin. Tuore *Vetšen* numero sisältää esimerkiksi Aleksandr E. Rybasin artikkelin Avenariuksen kielifilosofiasta, Vladimir M. Kamnevin esityksen Dostojevskin historiakäsityksestä ja A. V. Babajevan pohdintaa ihmisoikeuksista ortodoksisen perinteen valossa. Lehdessä esitellään myös Viktor Franklin elämäntyötä.

Vielä uudempi tulokas filosofisille lehtimarkkinoille on 2002 perustettu *Vita Cogitans*. Se on Pietarin filosofisen seuran nuorten ja varttuneempien aktiivien vuosikirjatyyppinen äänenkannattaja. *Vita Cogitans* on lähestymistavaltaan käytännönläheinen, kasvatus- ja koulutuskesymyksiä käsittelevä ja kulttuuria yleisesti puntaroiva. Alun perin opiskelijoitte ja professorien vuoropuhelua varten luodusta toimitteesta on tullut ehkä tärkein filosofinen foorumi ainakin Venäjän luoteisosissa, sillä esimerkiksi Petroskoin yliopistossa filosofia ei ole itsenäinen tutkimusala vaan eräänlaisen apu-tieteen roolissa.

Yksi A. A. Pogrebnejakin toimittama *Vita Cogitansin* tuorehko numero parin vuoden takaa antaa käsityksen painatteen sisällöstä. Fenomenologian ja logiikan teemakokonaisuudessa tarkastellaan venäläisin ja ulkomaisin voimin autenttista subjektia, intersubjektiviisuutta, kielipragmatiikkaa, mainos-semantiikkaa, moraalialgumentointia ja sukupuolieroa. Lehden painopiste on ollut jonkin verran enemmän analyttisessä kuin mannermaisessa filosofiassa, mutta sen numeroissa on myös tarkasteltu ah-

kerasti esimerkiksi postmodernin kirjallisuuden kysymyksiä. Neuvostofilosofian valtalaji logiikka pitää yhä pintansa venäläisessä filosofiassa, eikä kybernetiikkaakaan ole syytä unohtaa.

Näiden akateemisen filosofian tutkimuslaitosten piirissä tehtyjen toimitteiden lisäksi venäläisistä filosofisesti mielenkiintoisista aikakausjulkaisuista kelpaa mainita etenkin 1991 perustettu, paljolti käännöksiin keskittyvä *Logos*. Se on otteeltaan yleinen kulttuurilehti ihmis- ja yhteiskuntatieteellisine painotuksineen. Kuudesti vuodessa ilmestyvää *Logosta* toimittaa Valeri Anašvili. Tuoreita kirjoituksia sen numeroissa ovat esimerkiksi Viktor Marjanovin artikkeli 'jälkitekollisesta yhteiskunnasta' Venäjällä ja Sergei Marejevin analyysi Spinoza-tulkinnoista neuvostofilosofiassa. Viime vuoden avaukseksi saatiin teemanumero Evald Iljenkovista. Käännöksinä on luettu vaikkapa André Gorzia ja Antonio Negria.

Uudempi tulokas on kurskilaispietarilainen mutta nimeltään kreikkalainen *Hora* (2007–) eli "(Väli)tila", jota toimittaa vallankin Foucault'sta ja Baudrillardista kirjoittanut tohtori Aleksandr V. Djakov. Lehti aloitti tuplanumerolla 2007 ja on sittemmin pyrkinyt säännölliseen kvartaalitahtiin. *Hora* erikoistuu "ulkomaiseen" filosofiaan ja teemanumeroihin.

Toki suurelle Venäjänmaalle mahtuu muitakin filosofisia lehtiä. Käyköön niistä yhdeksi esimerkiksi kirjallis-taiteellisesti ja antropologisesti hahmottuva *Sinij divan* (2002–). "Sininen sohva" etsii nykyaikaa ymmärtävää mutta kiireetöntä otetta. Esimerkiksi Gertrude Steinia venäjantäntynyt ja Derridan teoksia toimittanut tohtori Elena Vladimirovna Petrovskajana toimittaa tätä moskovalaislehteä, joka uskoo fragmentaariseen täyteläisyyteen ja kokeellisuuden itseisarvoon. Trikvadrata-yhdistyksen julkaisussa on nähty hiljattain Eduard Batalovin thanatologisia pohdintoja, Eduard Nadtošnyin katsaus totaalisen teatterin tilaan ja Jean-Luc Nancy'n pyhyystarkasteluja alkukielellä.

Venäjän nuori intelligentsija ei suuresti arvosta kotimaansa filosofia nykytilaa. Harva kuitenkaan tietää edes suurin piirtein, mitä kaikkea filosofisesti kiehtovaa valtavana valtakunnassa toimitetaan kausittaiseen jakoon. Toivon mukaan tämä pieni luotaus venäläiseen lehtikenttään poikii osaltaan kattavampia ja tarkempia selvityksiä sekä ennen kaikkea verevämpiä yksittäiskuvauksia itänaapurin filosofisesta elämästä ennen ja jälkeen vuoden 1922 karkotusten. Asioihin tutustuu luonnollisesti parhaiten niin sanotusti paikan päällä: "filosofilaivalle" 2003 pystytettyä muistomerkkiä ja muita Pietarin erikoisuuksia pääsee nykyään katsomaan Helsingistä myös viisumivapailla risteilyillä.

Pavel Kurhinen & Jarkko S. Tuusvuori

Viitteet & kirjallisuus

- Kiitos professori Vesa Oittiselle tämän raportin käsikirjoituksiin saaduista hyödyllisistä kommentteista ja huomautuksista. Kaikki puutteet ja kömmähdykset ovat luonnollisesti kirjoittajien vastuulla. *niin & näin* ottaa mielellään vastaan iskeviä esityksiä venäläisistä ja muunkielisistä filosofisista periodikaaleista.
- 1 Ks. esim. aiheesta Stanfordin väitelleen tutkijan katsaus: Stuart Finkel, *Purging the Public Intellectual. The 1922 Expulsions from Soviet Russia*. *Russian Review*. Vol. 62, No. 4, 2003, 589–613.
 - 2 Vrt. kuitenkin *niin & näin* 1/09:n teemapaketti neuvostofilosofian eri muodoista ja niiden nykytarkkailijoille asettamista tutkimusongelmista. Paketissa Juri Davydov esittelee *Voprosy filosofii*n vaiheita. Ks. myös *niin & näin* 1/95:n teemakokonaisuus venäläisestä filosofiasta.
 - 3 Agrobiologi Trofim Lysenko (1898–1976) nimitettiin 1938 Neuvostoliiton maataloustieteen akatemian ja 1940 tiedeakateman perinnöllisyystieteen instituutin johtajaksi. Lysenkosta tuli kokonaisen länsimaista tiedekäsitystä vastustavan pseudotieteellisen poliittisen ideologian keskushahmo.
 - 4 Toisin kuin muuten venäjää taitamattomille hankalasti hahmottuvista lehdistä, *Vestnikin* vihkojen sisällöstä saa kuvan myös englanninkielisiltä verkkosivuilta: <http://www.globalistika.ru/Globalistika/Contents%20of%20site.htm>.

Valistuksen jäljillä

Yksi aikakausi lipui päätökseensä, kun Tampereen yliopiston pitkäaikainen yhteiskuntafilosofian lehtori Lauri Mehtonen jäi syyskuun lopussa eläkkeelle. Filosofian historiaa, kulttuuri- ja tieteenfilosofiaa sekä etiikkaa vuosikymmeniä tutkinut ja opettanut Mehtonen muisti oppilaitaan sekä kollegojaan jäähyväisluentosarjalla, jonka aiheeksi kristallisoitui valistus. *niin & näin* seurasi luentoja kahden oppipojan silmin.

Ikkunalaudat ja ovenpielet notkuvat valppaista kuulijoista. Täpötäysi luentosali seuraa hyväntuulisena, kun tuttu hahmo maalaa laajoja kaaria viekkaalla tarkkuudella. Akateemisessa vartissa siirrytään vaivattomasti valistuksen aikaan, katsastetaan *Berliner Monatschrift* ja muistellaan Potsdamin tiedeakatemiaa. Kädenkäänteessä tehdään sinunkaupat Moses Mendelssohnin, Thomas Jeffersonin, von Humboldtin ja kreivi Mirabeaun kanssa.

Mehtosen jäähyväisluentosarja kulkee hänelle ominaisella tenholla. Lämminhenkinen itseironia ja toistuvat anekdootit vievät joutuisasti eteenpäin, mutta aiheessa edetään kaikessa rauhassa. Asioiden kunnioitus ilmenee käsittelyn verkkaisuutena: käsitteitä avataan, perusteita etsitään, historiallisia kytköksiä jäljitetään. Mehtoselle ajattelun sidonnaisuus ei ole hypoteesi vaan filosofiaa määrittävä tosiasia.

Tällä kertaa luennoidaan Kantista, valistuksesta ja julkisuudesta. Aihevalinta tuskin yllättää ketään, mutta silti tai juuri siksi vaikuttaa, että Mehtonen on nyt omimmillaan. Mielessäni kaikuvat lukuisat Kantin estetiikan luennot; Hume, Rousseau ja *Valistuksen dialektiikka*; liike yksityisestä yleiseen; vapauden ja välttämättömyyden valtakunta; *Wille* ja *Willkür*; järjen viekkaus, edistyksen myytti; seurallisuus ja *sensus communis*. Luennoissa tiivistyy ja keräytyy kaikki se, mistä Mehtonen on vuosia puhunut.

Kuten ennenkin Kantin valistuksen ihanne näkyy opetuksessa. Mehtoselle *Aufklärung* ei ole staattinen tila vaan toimintaa – yhtä lailla valistamista kuin valistumista. Harva luennoitsija todella luottaa

*sapere aude*n voimaan, mutta Mehtonen jos joku pyrkii siihen. Tärkeää ei ole sisältöjen hallinta vaan muoto, jossa sisältö omaksutaan ja siirretään. Toisen puolesta ei voi valistua.

Yhteiskunnasta ei vieraannuta tälläkään luontosarjalla. Erityisesti yksityisen ja julkisen järjen dikotomia toimii suuntaviittana paitsi 1700-luvun lopun Königsbergissä myös nykypäivän Suomessa. Siinä missä virkamiesrationaalisuus ja leipäpappius jäävät välineellisen yksityisen järjen piiriin, päämäärien punnitseminen vaatii avointa julkista järjennäyttöä. Poliitikoista ei sentään pukahdeta, mutta sivistysyliopiston puolustaja sivaltaa yliopistouudistusta, joka tuo mukanaan ”suljetun julkisuuden”. Äänenpaino vakaavoituu hetkeksi. Millainen yliopisto on ontologiselta statukseltaan? Mitä on oppiminen? Mitä on ihminen? Lehtori myöntää auliisti, että hallinnon ja muun operatiivisen puolen näkökulmasta nämä kysymykset ovat viisastelua.

Ihmisen itseymmärryksen ongelmat läpäisevät Mehtosen filosofian, ja erityisesti ihmiskuntaa määrittävät historialliset käännteet ovat hänen ajattelunsa ytimessä. Niinpä tuntuukin osuvalta, että luontosarja päättyy ihmiskunnan moraalisen edistymisen ja Ranskan vallankumouksen teemoihin. Kantia seuraten Mehtonen näkee Ranskan vallankumouksen tapahtumana, joka pitää tulkita merkkinä ihmiskunnan moraalisen edistyksestä, vaikka tiedollinen analyysi tilanteesta jää aina puolittiehen. Näin on mahdollista päästä osalliseksi ihmiskunnan toivosta, vaikkei ihminen äärellisenä ja aistisena oliona ikinä voi saavuttaa Jumalan näkökulmaa.

Kopernikaanista tai ei, tällaiset

tulkinnat pistävät alulle ajattelun vallankumouksia. Kun luontosali hiljenee Mehtosen jäljiltä, tiedän oppineeni jotain. Rohkeasta ajattelusta syntyy voimallista filosofiaa.

Jaakko Belt

Tavallaan tämän kaiken on nähnyt ja kuullut monta kertaa. Silti Lapon olemuksessa on erityistä intoa ja lennokkuutta, kun hän vielä kerran tuo kuulijansa valistuksen moniäänisyyden äärelle. Vireys on kokemuksen tuomaa. Onhan valistuksen myyttien purkutyo se johtoaihe, jota hänen kaitsemansa tamperelainen filosofian historian tutkimus on vuosikaudet tonkinut. En osaa sanoa, mihin kohtaan tämän tradition arkeologiaa sijoitun, mutta tunnen itseni kovin vanhaksi – vaikka kuulunekin vielä ”pojuna” laajaan kategoriaan. Yllätyksekseni ja ilokseni huomaan nimittäin, että vaikka yleisössä näkyikin paljon vanhoja kasvoja, nuoret opiskelijat ovat ehdoton enemistö.

Muistot Laposta opettajana keskittyvät kolmeen mielikuvaan. Lehtorin työhuoneelta opinnäytetöihin neuvoja bakenuk kisällä kahlas läpi kirjavinkkien listaa – kirjoista aina liian harva tuli luettua. Klassisissa työseminaarissa kerääntyi valistuksen klassikkotekstien ruumiinavaukseen, jossa teksti sekä paloitetiin kuoliaaksi että elävöitetiin historiallista taustaansa vasten. Tuloksena oli joka tapauksessa niin vahva tuntuma teksteihin, ettei se hevillä häviä. Lopulta Kantluennoilla valistuksen probleemia puntaroitiin hypellen aina Freudiin ja Benjaminiin saakka niin ahkeraan, että luennon aikana ei usein ehditty

edes aineiston ensimmäisen virkkeen loppuun. Niin käy nytkin. Ensimmäisellä kerralla otsikon ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” tarkastelu jää viimeistä sanaa vaille.

Rauhallisen alun jälkeen mestari lisää vauhtia, sillä tämä on kuitenkin viimeinen taisto, ainakin toistaiseksi (ainahan niitä uusia löytyy). Luentosalia vaihdetaan yhteen Päätalon suurimmista, ja syytä, sillä väkeä on sarjan jatkuessa kahdeksatta kymmentä. Liitutaululla toistuvat monet tutut teemat, ja eri ikäisten kollegoiden rivistä kuuluu iloisen tunnistamisen hymähdyksiä, kun vanha viisi osuu korvaan. Taulun orgaaniseen miellekarttaan piirtyy kuitenkin ehkä aiempaa terävämmiin se ydinviesti, josta niin työläästi yritti monet vuodet päästä perille: kaikki lähtee lopulta ihmisydestä ja sen ymmärtämisestä

historiallisesti rakentuneena – niin yksilön, yhteiskunnan, sivilisaation kuin sen rakentaman maailmankin mielessä. Kaikki myös palaa siihen. Kritiikki atomistista yksilökäsitystä ja naiivia vapaan tahdon tematiikkaa kohtaan tukeutuu itsen väistämättömään sidoksisuuteen. Valistuksen kysymys ”Mitä on ihminen?” kaiku alati taustalla. Siihen vastaaminen edeltää myös yritystä vastata kysymykseen ”Mitä tulisi tehdä?”.

Näillä turuilla moraaliset ja poliittiset kysymykset eivät ole koskaan tulleet eteen helposti pureskeltavassa muodossa. Oppilas ja opettaja eivät koskaan pääse unohtamaan, että he elävät porvarillisessa yhteiskunnassa (no toki rakkaalla lapsella on ollut monia nimiä, mutta tämä tarttui parhaiten). He ovat sisäistäneet sitä toiseen luontoonsa, mikä tarkoittaa

myös, että moralistin foorumille ei katsella suopeasti. Lapo ei koskaan anna kuulijan unohtaa modernin yhteiskunnan mitä monituisimpia työnjakoa ja niiden monimielistä luonnetta. Kapinoiminen on helppoa, kapina ei. Yhteiskunnallinen ihminen on aina oman valtansa ja vastuunsa sekä maailman esittämien vaateiden – joista tulee myös omia vaateitamme – välisessä jännitteessä.

Toiset vaateet kutsuvat minua oikean Turun turuille, ja viimeinen luentosarja jää kesken, vaikka maantieteellinen ja henkinen suunta lounaaseen onkin oppi-isän mielestä varmasti oikea. En edes muista, koska viimeksi istuin näin innoissani luennoilla. Eikä lähteminen ennen ollut näin vaikeaa.

Ville Lähde

niin & näin palkittiin, Ahoselle tunnustus artikkelista

niin & näin on palkittu Opetus- ja kulttuuriministeriön myöntämällä kulttuurilehtien laatupalkinnolla. Kulttuuri- ja urheiluministeri Stefan Wallin luovutti tunnustuksen Smolnassa järjestetyssä seremoniassa 19. lokakuuta.

Palkintoperusteissa todetaan: ”Vuonna 1994 perustettu filosofinen aikakauslehti *niin & näin* on erinomainen esimerkki siitä, miten vaikeistakin aiheista, eli filosofiasta, voi kirjoittaa sekä syvällisesti että kansantajuisesti – ja tyyllillä. Kauniisti taitettu lehti joka numerossa vierailevine taiteilijoineen edustaa kulttuurilehtikenttämme parhaimmistoa, yhdistäen modernin julkaisuestetiikan ja ikivanhat filosofiset pohdinnat.”

”Aiheet kattavat kaiken mahdollisen Nietzschestä nyrkkeilyyn ja kirjoittajakunta koko skaalan nuorista harrastajista harmaantuneisiin

akateemikkoihin. *niin & näin* -lehti on suhteellisen lyhyen historiansa aikana vakiinnuttanut asemansa ei ainoastaan filosofian vaan laajemman kulttuurikeskustelun keskeisenä foorumina Suomessa.”

Vaikka laatupalkinto myönnettiin ensisijaisesti *niin & näin* -lehdelle, ministeri nosti esiin puheessaan myös Eurooppalaisen filosofian seuran kirjatutannon, *Filosofia.fi*-portaalin sekä muun moninaisen toiminnan.

Palkintoja myönnettiin yhteensä neljä. Muut tunnustukset saivat *Horisont*, *Kuti* sekä *Tulva*. 10 000 euron suuruiset laatupalkinnot jaettiin nyt

toista kertaa. Opetus- ja kulttuuriministeriö myöntää laatupalkinnon kuultuaan kulttuurilehtilautakuntaa.

Laatupalkinto ei jäänyt syksyn ainoaksi. Edellisnumerossa (3/10) julkaistu Marke Ahosen artikkeli ”Antiikin fysiognomiaa” palkittiin joulukuun alussa Koneen säätiön Vuoden kynä -palkinnolla. Uusi palkinto myönnetään vuoden parhaalle tieteellisille artikkeleille. Tänä vuonna 25 000 euron tunnustus jaettiin neljän kirjoittajan kesken. *niin & näin* onnittelee Ahosta ja kiittää erinomaisesta yhteistyöstä!

MIKKO JAKONEN

Hobbesin perusteet

Christopher Béal, *Hobbes: Pas à pas*. Ellipses, Paris 2010. 218 s.

Ranskalainen kustantamo *Ellipses* aloitti vuonna 2008 filosofisen kirjasarjan ”Askel askeleelta”, joka sisältää perusteellisia yleisesityksiä klassisten filosofien ajattelusta. Christopher Béalin Hobbes-kirjan lisäksi sarjassa on julkaistu muun muassa Céline Denatin kirjoittama teos Aristoteleen filosofiaa, Olivier Dekensin Derridaa käsittelevä opus ja Guillaume Moranon esitys Schopenhauerista.

Tekstit on tarkoitettu oppikirjoiksi, eivätkä ne oikeastaan sisällä tulkintoja klassikoista. Teokset poikkeavat kuitenkin huomattavasti monista ”opi perusasiat nopeasti ja helposti” -tyyppisistä kirjoista siinä, että ne ovat kohtalaisen laajoja (200–300 sivua). Lisäksi kirjoittajat ovat aiheeseen perehtyneitä filosofian opettajia ja alan asiantuntijoita. Tässä mielessä kattava, ajankohtainen oppikirjasarja tulee varmasti tarpeeseen. Tarjoaahan jokainen nide, kustantajan mainosten mukaisesti, hyvän tavan ”löytää suuren filosofin ajattelu kaikessa selkeydessään”.

Uskollinen yleisesitys

Béal kunnioittaa kustantajan tavoitetta esittää klassikkojen ajattelu selkeästi, sillä Hobbesin filosofia on jaettu kirjassa yksinkertaisesti

viiteen perusosaan. Aihealueet ovat tieto-oppi, luonnonfilosofia, moraalifilosofia, poliittinen filosofia ja uskonto. Tämän lisäksi teos sisältää lyhyen katsauksen moderneihin Hobbes-tulkintoihin. Osio on kuitenkin hyvin suppea: mainituksi tulevat lähinnä Leo Straussin kyseenalainen näkemys Hobbesista yhtenä ”liberalismin isänä”, Hobbesin asema modernin oikeusajattelun keskiössä (samalla mainitaan Carl Schmitt) sekä 1900-luvun lopun brittiläiset Hobbes-tulkinnat. Esittely päättyy Quentin Skinnerin muotoilemaan kontekstisidonnaiseen tulkintaan. Ranskalaista, 1980-luvulta lähtien voimistunutta Hobbes-tutkimusta Béal ei käsittele erikseen.

Vaikka teos kaihtaa uusia tulkintoja, se ei myöskään tavoita täydellistä objektiivisuutta. Yksi suuri kiistakysymys on Hobbesin epistemologian ja ontologian suhde poliittiseen ja moraalifilosofiaan. Béal ei problematisoi näkemystään, jonka mukaan epistemologia ja ontologia luovat perustan kaikelle Hobbesin filosofialle. Tässä mielessä Béal siis väittää, että vuonna 1655 julkaistu *De corpore* toimii Hobbesin filosofian perustana, aivan kuten Hobbes itsekin halusi asian nähdä ja esittää. Tulkinnan voi kuitenkin

kyseenalaistaa, sillä kronologisesti katsottuna *De Corpore* ei suinkaan perustanut Hobbesin poliittista ja moraalifilosofiaa, koska hän muotoili kantansa pääasiassa ennen kyseistä teosta. Näin ollen Béal ei lainkaan nosta esiin mahdollisuutta, että Hobbesin filosofia saattaisi perustua politiikkaan tai tarkemmin sanottuna poliittisten päämäärien todisteluun, vaan tulkinta jää tyyppillisen yksioikoiselle filosofiselle tasolle, jossa käytäntö palautuu teoriaan.

Ei kuitenkaan ole syytä väittää, että Hobbesin epistemologia ja ontologia eivät olisi linjassa hänen moraalisten ja poliittisten näkemystensä kanssa. Tästä huolimatta hänen filosofiansa ei välttämättä perustu aukottomasti postulaatteihin liikkeen ja materian ensisijaisuudesta. Hobbesin ajattelua tarkasteltaessa voitaisiin yhtä hyvin korostaa esimerkiksi kielifilosofiaa. Béalista poiketen voitaisiin väittää, että nimenomaan kielifilosofia sekä käsitys mielen ja kielen suhteesta on lopulta avain Hobbesin ajatteluun: hänen ”luonnontieteellisiin” tutkimuksiinsa, metafysiikkaansa ja politiikkaansa. Nyt Béalin esityksestä puuttuu yksin Hobbesin kielifilosofialle omistettu pääluku, joka nykytutkimuksen valossa olisi ollut perusteltu lisäys.

Lisää politiikkaa?

Muusta tutkimuksesta Béalin teoksen erottaa se, että oikeastaan ensimmäistä kertaa yleisesityksen pohjana on koko Hobbesin tekstien corpus. Tämä on suuri askel eteenpäin, sillä valitettavan monet katsaukset keskittyvät lähes ainoastaan *Leviathaniin*, kun taas *De Corpore* ja muut poliittisen filosofian tekstit (*The Elements of Law* ja *De Cive*) ohitetaan usein muutamalla huomiolla. Tosin erityisesti kirjan loppupuolella Biélkin viittaa lähinnä *Leviathaniin*. Vähemmälle tarkastellulle jäävät sellaiset poliittiset tekstit kuten *Behemoth* ja *The Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, eikä Hobbesia käsitellä lainkaan esimerkiksi historian kirjoittajana, saati historialla politikoina. Myös monet poliittisia ja filosofisia kiistoja koskevat informatiiviset tekstit, kuten *Consideration upon the reputation, loyalty, manners, and religion of Thomas Hobbes*, huomioidaan vain ohimennen.

Nämä tekstit eivät tietenkään toisi poliittiseen teoriaan mitään varsinaisesti uutta, mutta lukijalle hahmottuisi laajempi kuva Hobbesista filosofina, joka kävi poliittista kamppailua tieteen kentällä hyvinkin aktiivisesti. Nyt kirjasta puuttuvat niin

aikalaiskonteksti kuin Hobbesin filosofiaa rakentaneet kiistat ja keskustelut. Tässä mielessä Hobbesin filosofinen (tai teoriapoliittinen) toimijuus jää sivuosaan. Toisaalta nykyään jokainen Hobbesiin vähänkin enemmän perehtyvä lukija törmää Skinnerin ja muun Cambridgen koulukunnan kontekstuaaliseen luentaan, joten on varmasti myös perusteltua lukea Hobbesia muunakin kuin aikansa lapsena – tässä tapauksessa siis ennen kaikkea vakavasti otettavana filosofina.

Kirjan viides luku käsittelee Hobbesin näkemystä uskonnosta. Erityisesti tässä luvussa Béalin alkutekstistä esittelevä kirjoitustyyli aiheuttaa ongelmia. Hobbesin raamatuntulkintojen luetteleminen ei varmastikaan kerro juuri mitään lukijalle, joka ei tunne 1600-luvun uskonnollista ilmapiiriä (tulee muistaa, että kirja on suunnattu perusopiskelijoille). Teologis-poliittinen ongelma, joka on erittäin keskeinen Hobbesille, olisi pitänyt selittää nimenomaan kontekstistaan käsin, nykyisen tutkimustiedon valossa. Ranskassa tätä luentaa edustaa esimerkiksi Dominique Weber¹.

Tulkinnallisesta suppeudesta huolimatta Béalin teos on varsin kattava. Tämänkaltaisia perusopikirjoja toivoisi ilmestyvän myös

suomeksi, suomalaisten tutkijoiden kirjoittamina. Toisaalta kustantamoilta kaipaisi hieman enemmän mielikuvitusta julkaista aiempaa moniulotteisempia yleisesityksiä klassisista ajattelijoista. Itse asiassa olisi tarpeellista saada aikaan kirjasarja, jossa käsitellään klassisten filosofien tulkintahistoriaa sekä levinneisyyttä maailmalla yleisesti ja selkeässä muodossa. Tämä edistäisi paitsi tutkimusta myös opiskelua. Samalla tuotaisiin jotain uutta sananmukaisesti lukemattomien klassikoiden yleisesitysten maailmanlaajuiseen tulvaan.

Viitteet

- 1 Ks. esimerkiksi Weberin viimeaikaiset teokset *Hobbes et le corps de dieu*. Vrin, Paris 2009; *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ fait à Leviathan*. PUPS, Paris 2008; *Hobbes et le désir des fous*. PUPS, Paris 2007.

JONIMATTI JOUTSIJÄRVI

”makuuhuone nainen/ mies ja dog/ mukava mies”

Eino Santanen, *Punainen seinä*. Teos, Helsinki 2010. 80 s.

Muodollisesti Eino Santasen kolmas runoteos *Punainen seinä* asettuu samaan proosallis-visuaalisen runouden jatkumoon kuin Vesa Haapalan *Termini* (2009), Harry Salmenniemen *Texas, sakset* (2010) ja Janne Kortteisen *Paljain jaloin palavassa viinimarjapensaassa* (2010). Tässä väljässä muototyypissä runous lähestyy omilla ehdoillaan kertovaa proosaa ja rikkoo sitä konkreettisen runouden keinoin. Esimerkiksi ”Otteita Kimmo T:n pöytäkalenterista”, aukeamat joissa oikealla on vasemmanpuoleisen runon peilikuva (ei kuitenkaan sama teksti) sekä ”SÄ TIEDÄT” – runo, joka on aseteltu aukeamalle noiden sanojen muotoon – yhdistävät *Punaisen seinän* tähän trendiin. Mitään kirjaa tai runoutta ei kuitenkaan voi väkivallalla lukea trendin kautta, joten siirryn lukukokemukseeni.

Eino Santasen esikoiskirja *Kuuntele, romantiikkaa* (2002) loi vaikutelman kaupungin neutraaliin kerrostaloasuntoon aikuistuvasta nuoresta miehestä vieraantumisen ja ihmistymisen kamppailuineen. Tähän *Punainen seinä* on jännitteisessä suhteessa. Se ei ole millään muotoa minäpuhujan runoutta, vaan ikään kuin ulkopuolinen katse, joka on suunnattu tuon vieraan-

tumisen-ihmistymisen prosessin mahdollisiin ja sukupuolittuneisiin lopputulemiin: Kimmo Töistä, Riisuttu Mies ja Puettu Nainen, tai 82-vuotias pornonäyttelijä. Kaikki hahmot ovat epäaikuisia, vanhoja teinejä, joille angsti on työtä ja työ angstia. Mistähän ihmeestä luen kuitenkin kirjan läpäisevän lempeyden?

Puolipukeinen kokonaisvaikutelma

”Riisutun Miehen pään tilalle on vaihdettu kansatieteellisistä arkistoista löydetty kolkolla tavalla räjäjäinen, nimettömän säädettömän pää. Puettu Nainen, jonka lempinimi on Puettu Nainen, on kaikesta huolimatta puettu juuri kermanvärisen säätyläisneidon tapaan. Hänen salattu todellinen nimensä on piilotettu hänen lempinimettömiinsä.”

Lempeä inho – onko sellaista tunnetta? *Punaisessa seinässä* minusta on. Se ei ole vain inhokuva maailmattamme, ei vain analyttinen kritiikki sitä kohtaan, eikä vain sen puolustuspuhe, vaan kaikkea tätä ja jotakin muuta, tämän kaiken ulkopuolista.

Tunteen paino, intensiteetti, on *Punaisen seinän* tarkkailun ja ironian kohde sekä ilmaisullinen keskus.

Santanen hallitsee lauseensa ja useat säetekniikkansa, milloin kliinisesti, milloin roiskien, mutta mikään tekniikoissa ei tunnu liian itsetarkoitukselliselta tai leikkisältä suhteessa kielen tunteelliseen painoon. Kenties vahvinta teoksessa ovat Riisuttua Miestä ja Puettu Naista tarkastelevat proosarunot, hitautensa vuoksi. Vaikkakin yksi niistä, ”Kaipauksen ja intensiteetin tuotanto”, loppuu liian hätäisin lausein, jotka muuttavat runon ajan nopeaksi ja tapahtumisen yhdentekeväksi (intensiteetti puhkeaa). Lopetuslauseet ovat liian lopetuksellisia.

Kustantajan laatima esittely, joka ohjasi luentaani ainakin aluksi, painottaa ”toisen ihmisen kohtaamisen” teemaa. Aivan oikein, mutta kenties ylikorostaen. Esittelyn mukaan *Punainen seinä* on ”merkittävä ajan-kuvaus maailmasta jossa toisen ihmisen kohtaamisesta on tullut työtä”. Voi olla, että tullessaan työksi ”kohtaaminen” muuttuu välttämättä joksikin muuksi, tunteiden riistoksi.

Punaista seinää voi halutessaan lukea tietotyön tai biopoliittisen talouden kritiikkien rinnalla. En tiedä haluanko, vaikka Santasen runouden käsitteellinen haltuunotto prekaaristen subjektivaation prosessien, halutuotannon ja sukupuolittuneen tunne-energian teollis-kaupallisen

hyödyntämisen kautta tuntuu heidelmälliseltä. Luenta tosin sopii nyt, kun kirjoitan runokritiikkiä ilmaiseksi filosofiseen aikakauslehteen.

Punainen seinä on varsin yhteiskunta-analyttinen, epäsuorassa kritiikissään piilevästi lempeä kirja. Siinä on suora, persoonaton, kirjallisia persoonia luova lauseen paino. Jonkinlainen kirjoittajan läsnäolo, joka on etäistä sukua Santasen ihailmien Henri Michaux'n tai Marguerite Duras'n kirjoituksille. Kirjoittajan läsnäolo on juuri kirjan maailman ulkopuolinen voima. Kirjoittajan läsnäolo ei liity Eino Santaseen, vaan lukukokemukseeni, jossa runoissa kuvattujen ja toimivien hahmojen sekä tapahtumien taustalle muotoutuu merkityksetön mutta tuntuva kielellinen tietoisuus.

Tämä tietoisuus ilmenee esimerkiksi siten, että paikoitellen lukiessa roolit, jotka runoissa on ahdistavuuteen asti määriteltyjä ja muunneltavia, paljastuvatkin aukoiksi, joiden läpi voi kuvitella tai kieltää jonkin roolittoman, muodottoman ihmisenä olemisen tilan. Tätä tilaa voi kutsua ”kirjoittajaksi”. ”Kirjoittaja” on niin kuin ne valaistus-, äänitys- ja kuvausrakenteet, joiden jossakin elokuvan kohtauksessa tajuaa olevan katsojan (”minun”) paikalla, piilossa, mutta läsnä. Ja niin lukijakin on ”kirjoittajan” paikalla.

Siispä: Me ylläpidämme Riisuttua miestä ja Puettua Naista esittämällä niitä tai niiden (analyttista) katsojaa. Pornografisoitu ja pornografisoiva sukupuoli. *Punaisen seinän* kielen mahdollinen lempeys sanoo, että näin voikin olla, mihin ”kirjoittajan läsnäolo” tuntuu jättävän toteamatta, että mahdolliseksi tunnustaminen avaa kaikki muutkin mahdollisuudet.

Pornografisoitu sukupuoli, elämän tyypistyminen työelämäksi, ihmisen passivoituminen avuttomaksi silminnäkiäiseksi ja uhriksi

– tällaisia tapahtumia *Punaisessa seinässä* tarkastellaan viileällä myötuntoon taittuvalla runoilijanäänellä, lempeällä tylyydellä. Tai pelkästään tarkastellaan – ehkä tunnetilat ovat lukukokemuksessani.

Kaikenlaisesta kuvientakaisuudesta huolimatta *Punaisessa seinässä* ei ihastuttavasti ole juurikaan metalyyrisyyttä. Silti, outoa kyllä, luen siitä juuri metatasoa, ”kirjoittajan läsnäoloa”. Sen kautta tulkitseen intensiteettiä, jonka Santasen lauseet tuottavat.

Intensiteetin tuotannon analyysi vaatii intensiteetin tuottamista: intensiteetti on ikään kuin kuumuutta, ja jos sitä lähestyy kylmin välinein, se katoaa.

Kimmo T:n surkeus ja hupsuus

Kimmo Töistästä kertova ”Nimi töistä” -osio on flarffaava tai muuten vain nykivä sirpalekertomus työelämän stressaavasta säteilystä arjessa tai vastaavassa muka-elämässä. Sen säemuotoisissa runoissa melko yleinen, avoimen turhautunut kieli (”makuuhuone nainen/ mies ja dog/ mukava mies/ saapumassa/ sopivasti joka paikkaan”) on paikoin hauskaa (”kädessä vereen sidottu käsi/ kädessä pun ankara sidottu kukka/ naisia täynnä sietämättömiä dog/ potkii koira”), vaikken ole varma, miksi turhautuneeseen runoon haluaisi palata. Ehkä silti haluaa. *Punainen seinä* on herkkä sukua Ihmebantun antihuumorille.

Kimmo Töistän kalenterimerkinnoiksi kehystetyt kolmisäkeet ovat ehkä kirjan viihtyisimpiä ja vitsikkäimpiä ja samalla salaa perinteisimpiä runoja. Myös ”SÄ TIEDÄT” on lähempänä perilyyristä vuodatusta kuin kirjan yleisvaikutelma. Ehkä runot jäisivät kertovassa kokonaisuudessa irrallisiksi ilman kehystään – toisaalta erilaisin

visuaalisiin kehyksin kokonaisuuteen voi liiankin helposti upottaa mitä tahansa siihen muuten kuulumatonta. *Punainen seinä* tekee tämän kaiken hyvin elegantisti: ”Hääruno Ruotsin prinsessalle! *Tää menis nyt tästä tähän! ja pahoinvois vain ihan vähän.*”

Toiston moneus

Monenlaiset toistorakenteet ovat Santasen kirjoituksessa erityisiä. Ne ovat metodeja, joilla kirjoittaja saa tehtyä tekstejä, mutta myös ilmaiskeinoja tietynmuotoisten tunteiden ja tilanteiden hahmottamiseen. Suurimmassa mittakaavassa tällainen toistorakenne on runosarja, joka jäsentää kirjoitustyötä ja lukemisen intensiteetin jatkumoa.

Eräs kiinnostava toiston muoto on tapahtumisen illuusiota tuottava virkkeiden variointi. Tässä yhden nelisäkeistöisen runon säkeistöjen alkusäkeet: ”Nopeutetussa videokuvassa kesäisiä ruhoja vastaanano-mattomissa läjissä”, ”Valokuvassa aikalainen tekee nopeita päätöksiä ruhojen työllistämisen suhteen.”, ”Nopeutetussa videokuvassa yksinäinen ruho tulee vahingossa auton töytäisemäksi.”, ”Valokuvassa nopeutettu aikalainen jähmettyy hetkeksi osaksi aikaa.”

Viereisellä sivulla on samalta vaikuttava teksti peilikuvana, mutta virkkeet varioituvat edelleen. Näin hahmottuu maailma, joka toistaa, mutta ei pysy samana. Muodollisesti mitään ihmeitä ei tapahdu, rytmi on tasainen, intensiteetti tuotetaan tutun kaavan mukaan, ja se saa ällöttävimmätkin näyt ja tilanteet peittymään näennäisen toiston kokemukseen. Santasen runoissa maailma hahmottuu näin, mikäli puhuja vain kuvaa eli luo tilanteita, kommentoimatta: ”Autossa lähestyvä silminnäkiä tuijottaa epäuskoisena ja lähestyy.”

RISTO KOSKENSILTA

Näkeminen, kokeminen, eläminen jne.

Erkki Kiviniemi, *Tietön tie*. Sanasato, Tampere 2010. 113 s.

Sanakirjan mukaan latteus on kiinnostamaton lausuma tai tyhjänpäiväisyys. Lisäksi, vaikka sanakirja jättääkin sen mainitsematta, latteudet ovat täyttä totta. Juuri siksi ne ovat himmenneet joutavuusiksi, tiedoksi, jonka kaikki jo tietävät. Erään pahimman latteuden mukaan filosofia löytää, nostaa esiin ja arvioi uudelleen tällaista tietoa, joten Erkki Kiviniemen uutta aforistista runokokoelmaa *Tietön tie* voi hyvillä mielin kutsua filosofiseksi teokseksi. Kiviniemi osoittaa itsensä täänselvyyksiä ja hioo sekä hinkkaa niitä niin, että kulunut näyttätty taas uutena.

Kiviniemi viittaa maailmaan, käskee suuntautumaan siihen ja jättämään ajattelun sekä teoretisoinnin. Tässä on maailma, koe se, hän sanoo. Emersonilaisittan hän halajaa alkuperäistä tietoa ja autenttista suhdetta todellisuuteen. Maailmaa itseään on *katsottava*, jotta sen *näkisi*. ”Näkemiseen ei tarvita uskoa./ Uskon puute on näkemisen edellytys.” (13) Maailma on Kiviniemelle kaunis ja mieli vain vankila, jonka labyrinttiin eksyy: ”Metsä ei ole ajatuksen tuote. Siksi se on kaunis.” (79) Toisin kuin ajatukset, maailma on myös olemassa: ”Mielikuva häviää katsomalla, metsä ei, koska se ei ole mielikuva.” (54)

Kiviniemen mukaan ”olemasaolo/ sellaisenaan riittää, pelkästään, ilman selittelyjä, todisteluja,/ vakuutuksia. Maailma riisuttuna väitteistä on selittämätön”. (82) Selittämisen ja tietämisen sijaan Kiviniemi haluaa ymmärtää maailmaa, joten hän sysää käsitteet sivuun: ”Ennakoinnit

estävät näkemästä/ ja käsitteet sokeuttavat.” (42) Lopulta autuaassa tilassa tiettömän tien kulkija on kuin kirjoittajan isä, joka viimeisinä aikoinaan ”hyväksyi kaiken eikä pyrkinyt mihinkään”. (77) Tämä on luonnollisesti minättömyyttä: ”On joko näkeminen tai minä. Ei molempia.” (71)

Kaiken tämän, ja paljon enemmän, Erkki Kiviniemi kirjoittaa kauniisti ja kokemuksellisesti. *Tietön tie* puhuu lukijalle niin kuin vesistöt, puut tai ylipäättään luonto vain voi puhua. Sanoma on selvä ja kirkas, mutta koska se on myös latteaa, on lukijaa jotenkin ravisteltava. Ei riitä, että ainoastaan kerrotaan näkemisestä, vaan lukija on todella saatava katsomaan. Tässä Kiviniemi onnistuu oivallisesti.

Mutta Kiviniemi ei latele vain latteuksia, sillä osa hänen lauseistaan ei ole perin totta. Paikoin Kiviniemi on väärässä. Hän kirjoittaa esimerkiksi: ”Olemista ei voi selittää jumalalla eikä aineella./ Yritys selittää on virhe, sillä käsitteet eivät ole totta.” (13) Kiviniemen haisu on oikea, mutta hän tekee pahan semanttisen kömmähdyksen: yritys selittää, vaikkapa nyt oleminen, on mahdotonta, koska käsitteet eivät ole *todellisia*. Runouden äärellä tällainen huomautus on toki röyhkeää mielettömyyttä, mutta tarpeen, sillä juuri totuudesta puhuminen johtaa Kiviniemen takaisin sinne, mistä hän niin kovasti koettaa paeta: ajattelun vankilaan.

On totta, että maailman katsominen ja näkeminen uutena on jokaisen ihmisen eettinen velvollisuus,

ja samoin on totta, että vanhojen ajatusten, mallien ja käsitteiden laittaminen sivuun on välttämätöntä tämän velvollisuuden täyttämiseksi. Yhtä lailla on kuitenkin totta, että aina kun katsomme maailmaa, tiedämme siitä ja odotamme siltä jotain uutta. Maailma toki virtaa ja muuttuu, mutta niin muuttuu sen katselijakin. Maailman uutena näkeminen on sen näkemistä uusien käsitteiden ja erottelujen valossa. Kiviniemi on oikeassa siinä, että käsitteillä ei voi selittää mitään syvällistä maailmasta, mutta väärässä siinä, että tiedosta olisi luovuttava, jotta maailman voisi kokea. Syvällistä ei voi selittää yksinkertaisesti, koska ei ole mitään syvällistä selitettävää. Syvällisyyden voi vain kokea. Toisaalta minätönkin kokemus tapahtuu aina joidenkin rakenteiden puitteissa, ja siten mitään tiedosta tai käsitteistä puhdasta kokemuksesta ei ole. Vain ihminen, joka tuijottaa kirjaan ja rakentaa teorian kokemisesta, voi haluta luopua ajattelusta. Katseensa nostanut näkee maailman sen kautta.

Siispä ilmainen latteus kaikenlaisille ajattelijoille: väitteet ovat totta, maailma todellinen eikä mitään ”Totuutta” kannata etsiä, koska se on paitsi suomen ortografian vastaista myös löyhän abstraktin ajattelun harha. Kiviniemi ei sentään haksahda kirjoittamaan totuutta isolla alkukirjaimella, mutta totuusfetissi saa hänet harhautumaan tiettömältä tieltä. Jos kuitenkin tämän vinkin pitää mielessään, *Tietön tie* on oivalista hartauskirjallisuutta jokaiselle maailmasta ja elämästä kiinnostuneelle.

TOMMI LINDFORS
Kaikki koetukselle

Michel de Montaigne, *Esseitä osat I ja II* (Essais, 1588). Suom. Renja Salminen.
WSOY, Helsinki 2003 & 2008. xxxiv + 453 s. & 700 s.

”Kun ripottelen sanan sinne toisen tänne kokonaisuudesta erotettuina tilkkuina, irrallisina ja suunnittemattomasti, vailla selkeää päämäärää, en ole velvollinen saamaan niistä aikaan mitään lopullista enkä pitämään niistä kiinni; saan muuttaa käsitystäni milloin mieli tekee, saan antaa vallan epäilykselle ja epävarmuudelle, sekä hallitsevimälle ominaisuudelleni, joka on tietämättömyys.” (417)

Näin tiivistyy montaignelaisen esseistiikan ydin: asioita ja omia käsityksiä niistä epäillä, kokeillaan ja koetellaan (ransk. *essayer*).

Montaignelta on aiemmin julkaistu kaksi suomennosvalikoimaa. *Tutkielmia* ilmestyi 1922 Kariston Klassillisessa Kirjastossa Edwin Hagforsin suomentamana. WSOY:n *Esseitä* taas alkoi Klaus Holman työnä jo 30-luvulla, mutta valmistui Marketta Tuulos-Engrenin käännöksenä vasta 1960. Hagforsin kömpelö

suomennos herättää nykylukijassa paikoitellen hilpeyden sekaista hämmennystä vähän samaan tapaan kuin esimerkiksi J. V. Lehtosen käännös Rousseau’n *Yhteiskuntasopimuksesta*. WSOY:n tuplasti laajempaan ja sujuvampaan koosteeseen sisältyvät Eino E. Suolahden tiiviit selitykset. Yhteensä kirjoihin mahtuu runsas kolmannes alkuteoksen kirjoituksista. Nyt on vihdoin saatu Montaignen esseet kokonaisuudessaan tuoreena, korkeatasoisena suomennoksena lukemista helpottavine suomentajan huomautuksineen.

Montaignen kuolinvuonna 1592 hänen työpöydältään löydettiin teoksen painettu versio, johon hän oli tehnyt yli tuhat lisäystä sekä huomattavan määrän korjauksia. Tätä niin kutsuttua Bordeaux’n tekstiä (1588) on käytetty kirjan perustekstinä, koska kuten suomentaja esipuheessaan toteaa, vain se tiedetään varmasti ”alkuperäiseksi ja Montaignen omakätisesti laatimaksi”

(xxx). Suomennos on tehty tältä pohjalta. Käsikirjoituksen eri vaiheet on merkitty tekstiin ja Montaignen ”ottotyttären” Marie de Gournayn toimittaman uuden painoksen (1595) tärkeimmät variantit esitetään viitteissä.

Suomennosta tutkimuksessa hyödyntäville on syytä mainita, että tuoreessa ranskalaiseditiossa on päädytty toisenlaiseen ratkaisuun seuraamalla vuoden 1595 laitosta. Lähinnä kappalejakotasoiset erot eivät kuitenkaan ole olennaisia, jos lukee omaksi ilokseen. Tulevaisuus näyttää, mikä käytäntö vakiintuu. Suomalaisessa laitoksessa voi harmitella henkilöhakemiston puuttumista.

Puolustuksesta romutukseen

Osa I sisältää suomentajan parikymmentäsivuisen esipuheen; *Osa II* on varustettu tiiviillä alkusanoilla. Lisäksi tarjotaan lyhyt kirjallisuusluettelo ja lista Ranskan hallitsijoista

”Esseiden soisi päätyvän lukuisten suomalaisten filosofien työpöydille paitsi kirjoittajan vilpittömän ilmaisun ja harvinaislaatuisen tarkkanäköisyyden myös asiasisällön takia.”

Montaignen elinaikana. Esipuhe käy läpi Montaignen elämänvaiheita, Ranskan poliittista tilannetta uskonsotien sekasorrossa sekä *Esseiden* kirjoitus- ja julkaisuprosessia. Suomentaja analysoi myös Montaignen kirjallista ilmaisua, aiheita ja filosofiaa, jonka selkein ilmaus on kirjoitelma *Apologia eli Raimond Sebondin puolustus*.

Sebond (k. 1436) oli katalonialainen lääkäri ja teologi, jonka pääteoksen *Theologia naturalis* Montaigne ranskansi 1569. Katolinen kirkko oli aiemmin tuominnut suositun teoksen esipuheen liian rationalistisena: uskonnollinen vakaumus on järjen sijasta ”käsitettävissä vain uskon ja Jumalan erityisen armon avulla” (168). Montaigne ryhtyi ajamaan Sebondin asiaa, mutta hänen puolustuspuheestaan tulikin Montaignen skeptismin pisin ja muotopuhtain ilmentymä, joka romutti Sebondin teoksen perimmäisen sisällön.

Skeptikko-Montaigne omaksui mottonsa ”Mitä tiedän?” (*Que sais-je?*) pyrrhonistiselta Sekstos Empirikokselta. Hän sai myös vaikutteita erityisesti stoalaisilta: roomalaiset Seneca ja Cato nuorempi olivat hänelle tärkeitä. Runoilijoista Montaigne lainaa usein Lucretiusta, jonka hän asettaa kunniapaikalle Vergiliuksen, Catulluksen ja Horatiuksen kaltaisten runoilijoiden seuraan. Niin ikään Plutarkhos, jonka tueksi Montaigne asettuu toisen kirjan luvussa ”Plutarkhoksen ja Senecan puolustus”, on hänelle ohittamaton lähde.

Montaigne on alkanut kiinnostaa filosofina myös Ranskan ulkopuolella. Esseiden soisi päätyvän lukuisten suomalaisten filosofien työpöydille paitsi kirjoittajan vilpittömän ilmaisun ja harvinaislaatuisen tarkkanäköisyyden myös asiasisällön takia. Teosta suojaava kansipaperi kannattaa kuitenkin yrittää säilyttää ehjänä mahdollisimman pitkään,

sillä kannen kullatut goottilaiset kirjaimet ja aseteltu tuovat mieleen pikemminkin 1900-luvun lopun lasten seikkailuromaanien kansikuvi- tuksen kuin 1500-luvun lopun painotuotteen.

Viitteet

- 1 *Les Essais*. Gallimard, Paris 2007.
- 2 Vrt. Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. PUF, Paris 2001; Ann Hartle, *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*. Cambridge University Press, Cambridge 2003; *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*. Toim. Gianni Paganini. Kluwer, Dordrecht 2003; *The Cambridge Companion to Montaigne*. Toim. Ulrich Langer. Cambridge University Press, Cambridge 2005.

MATTI RAUTANIEMI

Joogafilosofian haaste

Måns Broo, *Joogan filosofia. Patanjalin Yoga-sutra*. Gaudeamus, Helsinki 2010. 246 s.

Intian klassinen filosofinen perinne muistuttaa länsimaiden vastaavaa ainakin kahdessa suhteessa. Klassinen filosofia oli sekä idässä että lännessä lähes poikkeuksetta käytännöllistä. Filosofit paneutuivat olemassaoloa koskevien kysymysten selvittelyyn ja hyvän elämän tavoitteluun. Itsestään selvästi klassinen filosofia oli myös sidoksissa uskontoon. Kuitenkin länsimaissa uskonnollinen pelastusoppi irtaantui omaksi erityisalueekseen jo varhain. Intian filosofisissa suuntauksissa puolestaan kysymys ihmisen metafysisestä vapautumisesta (*moksha*) ja siihen johtavista keinoista on säilynyt keskeisenä teemana nykyaikaan asti.

Intian filosofinen traditio on vähintään 5000 vuotta vanha. Kuitenkin vasta ajanlaskumme ensimmäisinä vuosisatoina Intiassa muodostettiin kuusi ”oikeaoppista”, toisin sanoen brahmaanipapiston auktoriteetin hyväksyvää, klassista filosofista koulukuntaa. Näistä *Yoga*, suomalaisittain jooga, keskittyi yksinomaan vapautumisen kysymykseen. *Yogan* filosofian taustalla ovat askeettisten *shramana*-liikkeiden opetukset sekä etenkin Intian vanhimpana filosofisena suuntauksena pidetyn *Samkhyan* kosmologia. *Samkhyan* keskiössä on maailmankaikkeuden (*prakriti*) ja siitä riippumattoman Tietoisuuden (*purusha*) dualismi.

Joogafilosofiaa määrittää myös oppi tekojen syistä ja seurauksista (*karma*), joka ylläpitää jälleensyntymien loputonta kiertokulkua (*samsara*). Tietoisuus on kuitenkin riippumaton elämän muuttuvista materiaalisista olosuhteista. Ainoastaan tietämättömyys (*avidya*), joka tarkoittaa olemassaolon samastamista aineellisiin ja psyykkisiin ilmiöihin, pitää tietoisuuden kiinni *samsaran* pyörässä. *Samkhya* ja *Yoga* opettavat, että oikeanlaisilla ponnistuksilla ihminen voi oivaltaa Tietoisuuden erillisyyden maailmankaikkeudesta ja saavuttaa pysyvän vapautuksen aineellisen olemassaolon tuottamista kärsimyksistä.

Tasapainoilua klassisen ja modernin välillä

Vaikka jooga on alusta saakka ollut mitä ilmeisimmin monimuotoinen ilmiö, eikä tilanne ole modernin, kansainvälisen jooganharjoituksen myötä ainakaan yksinkertaistunut, Patanjali-nimisen opettajan *Yoga-sutra*-teosta (350 jaa.) pidetään edelleen joogafilosofian keskeisenä tekstinä. Uskontotieteilijä Måns Broon tuore teos *Joogan filosofia* on *Yoga-sutran* ensimmäinen suomenos sanskritinkielisestä alkutekstistä. *Joogan filosofia* sisältää *Yoga-sutran devanagari*-kirjoituksella ja roomalaisilla aakkosilla sekä kommentaarin, joka avaa suomenoksen

ja teoksen merkityksiä. Parempaa lähtökohtaa joogan taustalla vaikuttavien ideoiden syvälliseen tarkasteluun on vaikea kuvitella.

Sutra on intialaisen filosofisen kirjallisuuden laji, jossa pyritään mahdollisimman tiiviissä muodossa ilmaisemaan monimutkaisia opetuksia. *Yoga-sutra* koostuu 196 lyhyestä säkeestä, jotka on jaettu neljään lukuun. Kunkin säkeen jokainen sana sisältää valtavasti informaatiota, eikä yhtä säettä ole mahdollista ymmärtää ilman kaikkia sitä edeltäviä. Äkkisilmäyksellä *Yoga-sutra* vaikuttaakin täysin käsittämättömältä kokoelmalta töksähteleviä lauseita, joista on vaikea löytää sen enempää johdonmukaisuutta kuin filosofista syvyyttäkään. Tästä syystä *Yoga-sutraa*, kuten muitakin saman lajin tekstejä, luetaan tavallisesti selittävän kommentaarin avulla.

Broon kirjoittamaa kommentaaria voidaan pitää ensimmäisenä *Yoga-sutran* klassiseen tulkintatraditioon nojautuvana suomenkielisenä esityksenä. Aiemmat suomeksi julkaistut kommentaarit ovat pyrkineet pikemminkin tulkitsemaan *Yoga-sutran* sisältöä modernin jooganharjoittajan näkökulmasta. Tämä tulkintatapa on tietysti aivan perusteltu. Broon kommentaarin vahvuus kuitenkin on, että se osoittaa sekä klassisiin että moderneihin lähteisiin viitaten monia ristiriitoja nykyisin suosittuun joogaharrastuksen ja tra-

”Syventymisen kerrotaan johtavan vähitellen mielen toimintaa ohjaavien ’painautumien’ ja näistä seuraavien ehdollistumien (*vasana*) poistumiseen.”

dition aiempien tulkintojen välillä. Toisaalta Broo pyrkii samalla tekemään kryptistä sutra-tekstiä ymmärrettäväksi suomalaiselle lukijalle, jonka taustatiedot intialaisesta filosofiasta ja uskonnosta eivät välttämättä ole mainittavat.

Tulkinnassaan Broo nojautuu runsaasti Vacaspati Mishran (n. 800–900) ja Bhojan (n. 980–1060) selitysteoksiin. Paikoitellen hän kuitenkin hyödyntää myös Gregor Mahlen ja B. K. S. Iyengarin kaltaisten modernien joogaopettajien tulkintoja. Monia keskeisiä sisältöjä valotetaan havainnollisilla esimerkeillä, jotka arkipäiväisyydessään toisinaan jopa hymyilyttävät. Esimerkiksi ihmisen toimintaa ohjaavia mielen painaumuksia (*samskara*) havainnollistetaan tarinalla munkkeja paistavan naisen voimakkaasta reaktiosta keittiössä syttyvään tulipaloon. Tulkinnollaan sutran taustasta, rakenteesta, alkuperästä ja merkityksestä Broo kommentoi myös teosta koskevaa tieteellistä keskustelua.

Välittömän kokemuksen mahdollisuus?

Sana ”jooga” merkitsee ”yhteyttä”: välitöntä ja objektiivista tietoa todellisuudesta. Länsimaisessa ajattelussa objektiivisen tiedon mahdollisuus on usein kyseenalaistettu, ja monissa filosofisissa perinteissä tiedon katsotaan olevan pitkälti mielen

käsitteellisten ja kognitiivisten rakenteiden tuotetta. Joogafilosofia ei kiistä näiden mielen rakenteiden olemassaoloa mutta pyrkii niiden poistamiseen erityisten psykofyysisten menetelmien avulla. Joogan päämääränä on syventyminen (*samadhi*), joka tarkoittaa täydellistä keskittymistä yhteen kohteeseen pitkäksi aikaa. Tämä edellyttää aistien ja mielen hallintaa. Apuvälineiksi *Yoga-sutra* esittää muun muassa kokoelman moraalisia kieltoja ja velvollisuuksia sekä hengitysharjoituksia. Syventymisen kerrotaan johtavan vähitellen mielen toimintaa ohjaavien ”painautumien” ja näistä seuraavien ehdollistumien (*vasana*) poistumiseen. Tällöin jäljelle jää vain puhdas Tietoisuus, ja joogan harjoittaja saavuttaa objektiivisen tiedon mietiskelyn kohteesta.

Yoga-sutran rakenne muodostaa loogisen kokonaisuuden. Ensimmäinen luku esittelee joogan päämäärän sekä sen taustalla vaikuttavat psykologiset ja tieto-opilliset oletukset. Toinen luku puolestaan kuvaa niitä menetelmiä, joilla syventymisen tilaan valmistaudutaan. Sitä voidaan pitää eräänlaisena kokonaisvaltaisena moraali- ja filosofiana. Kolmas luku on nykylukijalle haastavin, sillä siinä kuvaillaan ”mahteja” eli erityisiä yliluonnollisia voimia, joiden katsotaan seuraavan onnistuneesta syventymisestä tiettyihin kohteisiin. Teoksen neljäs luku tarkentaa joi-

takin aiemmin käsiteltyjä seikkoja ja tuo erityisen selvästi esiin sen, miten voimakkaasti sutran opetus on liitoksissa intialaiseen jälleensyntymisoppiin.

Etenkin *Yoga-sutran* kahta viimeistä lukua on hankala pitää filosofiana länsimaisesta näkökulmasta. Sutra-teksti ei argumentoi vaan esittää tiiviisti muotoiltuja väitteitä. Uuden suomennoksen nimi, *Joogan filosofia*, on kuitenkin täysin oikeutettu. Broon kommentaari avaa tekstin sisältöä nimenomaan Intian filosofisen tradition pohjalta ja keskustelelee välillä myös länsimaisen ajattelun perinteen kanssa. Broo myös osoittaa, etteivät sutran eksoottisimmatkaan opit ole mielivaltaisia. Niiden taustalla vaikuttavat selkeästi muotoillut kosmologiset, tieto-opilliset ja psykologiset käsitykset. Tästä syystä *Joogan filosofia* on jo sinänsä arvoa hindulaista asketismia käsittelevänä uskontotieteellisenä teoksena. Filosofisena koulukuntana *Yoga* edustaa kuitenkin käytäntöä. *Yoga-sutran* arvo ja sen väitteiden totuudellisuus on lopulta punnittava sen menetelmien soveltamisessa. Siksi se asettaa valtavan haasteen länsimaisille lukijoille.

MATTI TANELI

Kristinuskon moninaisuuden rikkaus

Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*. Fortress Press, Minneapolis 2010. 479 s.

Emeritusakatemiaprofessori Heikki Räisänen on yksi merkittävimmistä suomalaisista teologeista, joka kuuluu kiistatta varhaisen kristinuskon tutkijoiden kansainvälisiin kärkinimiin. Hän toimi vuodesta 1975 vuoteen 2006 Helsingin yliopiston Uuden testamentin eksegetiikan professorina. Räisänen on myös Edinburghin ja Uppsalan yliopistojen kunniatohtori, jonka eksegeettisestä tutkimustyöstä on julkaistu kirja ja lukuisia artikkeleita. *The Rise of Christian Beliefs* on hänen pääteoksena, joka kokoaa yhteen vuosikymmenten tutkimustyön keskeiset saavutukset. Kirja on systemaattinen ja yksityiskohtainen tutkimus varhaiskristillisten uskomusten ja ajatusten synnystä. Räisänen tutkimus on eksegeettinen, mutta siinä on myös aimo annos uskontotieteellistä ydinainesta, joka auttaa ymmärtämään kristinuskoa sen syntykontekstissaan.

Jeesus-liikkeen identiteetin muotoutuminen

Kirjan ensimmäinen osa analysoi kristinuskon juuria ja lähtökohtia. Kirjoittaja esittelee keskeisiä henkilöitä, tapahtumia ja lähteitä. Ensimmäisen osan kolme johdattelua lukua on tarkoitettu ennen muuta niille, jotka eivät ole syvällisesti perehtyneet kristinuskon varhaisten vaiheiden tutkimukseen. Näissä luvuissa käsitellään muun muassa sitä, millaiset yhteydet Jeesus-liikkeellä oli juutalaisuuteen ja kreikkalais-roomalaisen kulttuurin ajattelumaailmaan, uskontoon ja filosofiaan sekä ketkä olivat liikkeen keskeisiä toimijoita.

Vauhti kiihtyy kirjan toisessa osassa, jossa tarkastellaan kristin-

uskon peruskysymyksiä ja niihin liittyviä ratkaisumahdollisuuksia. Räisänen luo monipuolisesta aineistostaan eloisan ja tarkasti dokumentoidun kuvan varhaisten kristittyjen ajatuksista, vaiheista ja kiistoista. Näillä tapahtumilla on myös kiintoisia yhtymäkohtia myöhempään kristilliseen, ei-kristilliseen teologiseen ja filosofiseen keskusteluun. ”Mitä tapahtuu ihmiselle kuoleman jälkeen?”, ”Millaisia erilaisia teitä on pelatukseen?”, ”Oliko Jeesus ihminen vai tosi Jumala vai sekä että?” sekä ”Miten ja millaiseksi kristillinen identiteetti muodostui ja miten se erottautui juutalaisuudesta?” ovat esimerkkejä niistä monista kysymyksistä, jotka vaativat selvitystä, jotta kristinuskoa voidaan ymmärtää.

Räisänen polemisoi yksioikoisia käsityksiä kristinuskosta. Monista kristinuskon keskeisistä asioista oli jo alusta lähtien lukuisia erilaisia tulkintoja. Toiset pitivät Jeesusta enemmän henkisenä kuin fyysisenä hahmona. Monet odottivat hänen pikaista tulemistaan, mutta joutuivat pettymään. Pettikö Jeesus lupauksillaan kannattajansa? Ensimmäisille kristityille taivasten valtakunta ei välttämättä ollut tuonpuoleinen, transsendentti todellisuus, vaan monet Jeesuksen seuraajat uskoivat, että pelastus tapahtuu maanpäälliseen, paratiisinomaiseen maailmaan. Konkreettisen Jumalan valtakunnan tulemisen odotus hävisi vasta neljännellä vuosisadalla. Kun kirkon asema muuttui radikaalisti, ei ollut enää (kirkko)poliittista tarvetta konkretian vaateelle. Länsimaiden suurimman kirkkoisän Aurelius Augustinuksen (354–430 jaa.) aikana kristillinen kirkko hylkäsi opin milleniumista, tuhatvuotisesta maan-

päällisestä valtakunnasta. Jumalan valtakunnan henkistymis- tai hengellistymisprosessi oli havaittavissa jo Paavalin kirjeissä, vaikka niissä tästä huolimatta vielä korostui maallisen valtakunnan odotus. Mutta sekä maalliset että hengelliset tulkinnat ovat säilyneet näihin päiviin saakka, ja molempia tulkintoja voidaan perustella varhaisen kristinuskon näkemyksillä.

Jeesus, Paavali, Augustinus ja pyhä kolminaisuus

Augustinus löysi todistuksen peritai alkusyntiopilleen (*peccatum originale*) muun muassa Vanhan testamentin Psalmeista (Ps. 51) ja Jobin kirjasta. Hän kuitenkin omaksui sen ennen muuta Paavalin Roomalaiskirjeessä (Room. 5:12) esittämän näemyksen perusteella. Voidaan syystä väittää, että ennen Augustinusta vaikuttaneella varhaisella kristillisyydellä oli paljon nykyistä enemmän yhtäläisyyksiä juutalaisuuden ja jopa myöhemmin syntyneen islamin(!) kanssa.

Miksi oppineet voivat tulkita kristinuskon keskeisiä oppeja kovin eri tavoin? Tähän on syynä ennen muuta se, että varhainen Jeesus-liike ei ollut yhtenäinen. Sitä yhdisti kuitenkin Jeesuksen persoona, vaikka hänestäkin esitettiin monia erilaisia tulkintoja. Mutta voidaanko kristinuskoa sittenkään pitää ”vain” Jeesuksen ja hänen seuraajiensa luovana tulkintana juutalaisuudesta?

Jeesus Nasarettilaisen elämänu-rassa erilaiset sosiaaliset roolit kietoutuivat toisiinsa. Hän oli tietoinen kutsumuksestaan, joka usein yhdistetään Johannes Kastajalta saatuun kasteeseen. Tärkeintä oli kuitenkin

hänen julistuksensa Jumalan valtakunnasta ja sen tuloon valmistautumisesta. Jeesus ei itse kirjoittanut mitään, mutta hänestä on kirjoitettu valtavasti. Saulus Tarsolainen eli Paavali kirjoitti paljon hänestä. Paavali oli myös alun perin juutalainen uskonnollisen lain opettaja eli rabbi. Hänestä tuli kristitty, kun ylönoussut Jeesus Kristus ilmestyi hänelle.

Damaskoksen tiellä

Räisänen analysoi yksityiskohtaisesti sekä Jeesuksen että Paavalin rooleja ja opetuksia juutalaisessa kehyksessä. Hän tutkii myös sitä, miten heidän toimiansa suhtauduttiin senaikaisen uskonnollisen juutalaisen eliitin ja kansan keskuudessa. Paavalin merkitystä kristinuskon muotoutumisessa on liioiteltu. Hän oli kieltämättä tärkeä teologi, joka tulkitsi oivallisesti Vanhaa testamenttia, Jeesuksen puheita ja muuta lähdeaineistoa, mutta varhaisen kristinuskon todellisuus oli monisäikeisempi kuin Paavali esittää. Hän oli vain yksi tärkeistä kristillisen uskon rakentajista. Paavali osoitti merkittävät kykynsä käsitellessään sekä juutalaisessa että ei-juutalaisessa kontekstissa lain ja evankeliumin suhdetta. Juutalaisille puhuessaan hän ei mitenkään voinut olla korostamatta Tooran eli juutalaisen uskonnollisen lain merkitystä, vaikka toisaalla hän kuitenkin väittää, että evankeliumi vapauttaa lain taakasta. Paavali oli hyvä teologi ja myös taitava (uskonto)poliitikko.

Räisänen toteaa, että vaikka monet teologit pitävät kolminaisuusoppia ja Jeesuksen ruumiillistumista luovuttamattomina kristinuskon käsitteinä, niin tavalliset kristityt

ovat usein hämmentyneitä niiden suhteen. Viimeisen neljännesvuosisadan aikana jälkimmäisten näkemykset ovat kuitenkin lisääntyneet sekä uskontojen välisissä dialogeissa että joidenkin kristittyjen teologien kirjoituksissa. Räisänen tulkintaa kolminaisuusopista saatetaan pitää hieman vieraana, mutta hän perustaa näkemyksensä Raamatun ja apokryfikirjojen moninaiisiin (lähde)-aineistoihin, joissa kolminaisuusoppia ei sinänsä mainita. Se on vasta myöhempää kristillisen perinteen ”rekonstruktioita”. Tässä kohdin, kuten paikoin muualla tekstissä, hän hieman yllättäen tekee eksegeettisessä tutkimuksessaan dogmatiikkaan eli uskonoppiin liittyviä tulkintoja. Mutta toisaalta voidaan sanoa, että itse aineistossa jo ilmenee näitä opillisia tulkintoja.

Räisänen puhuu myös erittäin kiinnostavasti – ja varmaan monien kristittyjen mukaan kiistanalaisesti – Pyhästä Hengestä ja sen merkityksestä sekä juutalaisessa että kreikkalaisessa traditiossa. Raamatussa sitä käytetään sekä heprean kielen feminiinisessä (*ruah*) että kreikan kielen neutri-muodossa (*pneuma*). Alkuaan henki, *pneuma*, tarkoittaa selkeästi persoonatonta voimaa, toisinaan se ymmärrettiin taas esimerkiksi ”henkiruumiksi” (ks. 1. Kor. 15:44, 46). Pyhää Henkeä on joissakin kirjallisissa lähteissä pidetty Jumalan Viisautena tai *Logoksena* eli Sanana, ja näin se on voitu helposti sekoittaa Kristukseen (ks. Joh.1:1). Toisinaan on ajateltu, että Pyhä Henki on Jeesusta lähempänä Jumalaa ja siis Jeesuksen yläpuolella arvoasteikossa. Neitsyt Maria, Jeesuksen äiti, on monissa katolisissa hurskausmuodoissa tosiasiaa jopa ottanut juma-

lallisessa kolminaisuudessa Jeesuksen paikan.

Kristinuskon – ”päättämätön tarina”

Jeesus-liikkeen traditio uudistuu jatkuvasti. Siihen läheisesti liittyvä eskatologia eli lopunajan odotus, hengellisesti tai maallisesti tulkittuna, on päättämätön prosessi. Sekä kielteiset että myönteiset elämäkokemukset uudistavat elämää ja luovat toivoa tulevaisuudesta. Uudet kriisit voivat aktualisoida yhä konkreettisempia odotuksia, jotka taas toteutuessaan voivat aikaansaada tuonpuoleisuuteen suuntautuvia hartaita toivomuksia, ja niin edelleen. Jokainen, joka pyrkii selvittämään, mistä kristinuskossa on kysymys, törmää sen moninaiisiin ilmenemismuotoihin. Yhtäältä kristinuskon monet muodot ovat avoimia kritiikille, toisaalta varhaisen kristinuskon moninaisuus kannustaa uusiin luoviin tulkintoihin ja tradition rakentaviin sovelutuksiin. Kristinuskon dynaamisuus saattaa olla yksi sen tärkeimmistä voimavaroista, jonka takia se säilyttää elinvoimaisuutensa tulevaisuudessa.

Räisänen kirjan teksti todella innostaa lukijansa monipuoliseen teologiseen ja uskontotieteelliseen dialogiin. Valtavasta lähdeaineistostaan hän on luonut suurenmoisen teoksen, joka on merkkipaalu varhaiskristillisen teologian tutkimuksessa. Se sopii hyvin niin uskovaisen kuin uskonnottoman ihmisen luettavaksi.

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, essee-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyönteineen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyönteineen. Lehden teemakokonaisuudet koostetaan kutsuartikkeleista. Lehdelle tarjotuissa tieteellisissä artikkeleissa noudatetaan *referee*-menettelyä: ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona. Liitä saateviestiin nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot (nimi, arvo ja/tai toimi, paikka) kirjoittajaluetteloa varten.

**Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muo-
toilutoimintoja** (ei tyylimäärityä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiivia* tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursivilla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamisen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’viherpiipertäjien’ filosofiakini.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursivin) ylikäyttöä kannattaa kuitenkin välttää. Käytä vain samaan suuntaan kaartuvia lainausmerkkejä.

Laadi artikkelin alkuun 2–6 virkkeen pituinen ingressi, joka johdattaa lukijan kirjoituksen teemoihin. Vältä kuitenkin tyyliä ”Tässä artikkelissa käsittelen... Lopuksi totean...”. **Ja teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että lehtitekstissä hyvin pitkät kappaleet ja luvut ovat kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päätösikossa voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin,** luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, merkitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viitetointoa. Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita loppuviitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakulić 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkinällä ”sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja-arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäisellä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaalisti loppuviitteellä.

Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan ko-

tipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursivilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkaisu-
viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* (alkuteos 1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktivismi on?* (The Social Construction of What? 1999). Suom. Inkeri Koskinen. Vastapaino, Tampere 2009.

Nagel, Thomas, What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4, 1974, 435–450.

Petman, Jarna, Pahuuden patologisesta dialektiikasta. Teoksessa *Immanuel Kant. Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Toim. Ari Hirvonen & Toomas Kotka. Loki, Helsinki 2004, 271–288.

Simmel, Georg, Eräistä filosofian nykyongelmista (Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie, 1912). Suom. Olli Pyyhinen. *niin & näin* 4/06, 42–45.

Viittaukset kokonaisuun toimitettuihin teoksiin (mutta mieluiten yksilöidysti artikkeleihin):

Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature.

Toim. Floora Ruokonen & Laura Werner. Acta Philosophica Fennica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Tarkempia ohjeita löytyy lehden kotisivuilla olevista laajennetuista kirjoittajaohjeista.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyä.

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset voidaan julkaista samalla tai myöhemmin myös lehden verkkosivuilla.

Neuvoja kirjoittajille

- Tarkista, että tekstin aikamuoto ei vaihdu perusteetta.
- Vältä liian pitkiä ja koukeroisia virkerakenteita.
- Vältä tarpeettomia kankeita ilmaisutapoja (kautta, tahlolla, myötä, välityksellä, johdosta, toimesta, koskien, liittyen, suhteen, nähden, osalta).
- Vältä anglismeja kuten: ”Olen kiinnostunut en vain metafysiikasta vaan myös etnografiasta.”; ”Se on hankalaa, että keskustelu puuroutuu.”