

The background of the cover is an abstract painting featuring a dense field of pink and red flowers, possibly tulips, rendered in a soft, painterly style. The colors range from light pink to deep magenta and red, with some darker, almost brownish tones in the shadows of the petals. The overall effect is a vibrant, textured floral pattern.

# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 70 syksy 3/2011

epistemologia  
venäläisestä ajattelusta

# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 70 syksy 3/2011

## Pääkirjoitus

3 Ville Lähde, **Pääkirjoitus**

## *n & n* -haastattelu

6 Belt, Koskensilta & Tuusvuori,  
**Ohjaaja Weerasethakul ottaa kantaa**

## Epistemologia

- 16 Timo Vuorio, **Mitä empirismin jälkeen?**  
23 W. V. O. Quine, **Naturalisoitu epistemologia**  
32 Donald Davidson, **Käsitteellisen skeeman ideasta**  
44 Richard Rorty, **Syystäkin kadonnut maailma**  
54 Timo Vuorio, **Rorty elävien filosofien kirjoissa**

## Kolumni

60 Jaana Kuusipalo, **Feminismi ja tasa-arvo**

## Venäläisestä ajattelusta

- 64 Tapani Laine, **Venäläisen filosofian historiaa**  
72 Tiina Kartano, **Pavel Florenskin pyörteissä**  
76 Pavel Florenski, **Polkuja ja tihentymiä**  
86 Vesa Oittinen, **Professori Artemjova Venäjän valistuksesta**

## Kolumni

90 Petter Korkman, **Jatkuva valistuksen kamppailu**

## Artikkelit

- 94 Markku Roinila, **Marcelo Dascalin pluralismi**  
96 Marcelo Dascal, **Erilaisuus ja kommunikaatio**  
101 Peter Thomas, **'Subjektin' nykyaika**  
106 Ilkka Lindstedt, **Islam-kritiikki keskiajalla**

## Marxin & Engelsin uusi tuleminen

- 116 Marcello Musto, **MEGA-hanke**  
117 Andrei Maidanski & Vesa Oittinen,  
**Marcello Musto toisesta Marxista**

## Elokvat

- 124 Belt, Koskensilta, Tuusvuori, ***We'll Always Have Sodankylä***

## Otteita ajassa

- 130 Avelin & Kilpeläinen, **Lehtikatsaus**  
132 Tuusvuori & Vadén, **Otteita ajasta**  
136 Jaakko Belt, **SuomiAreenalta**  
138 Antti Salminen, **Mitä Breivik merkitsee?**

## Kirjat

- 140 Päivi Mehtonen, **Ensyklopedinen minä**  
141 Mika Pantzar, **Kaalihuijausta haistelemassa**  
143 Maria Valkama, **Hegelin dialektinen keitos**  
146 Jaakko Belt, **Fenomenologian alkeita**  
148 Olli Herranen, **Palkkatyön kriisissä**  
149 Heikki Kujansivu, **Narratiiviset notkahdukset**

# NIIN & NÄIN

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

## PÄÄTOIMITTAJAT

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

## ARTIKKELITOIMITTAJA

Maria Valkama, maria.seppanen@uta.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  
Mikko Peltari, mikko.peltari@uta.fi  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi  
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com  
Jarkko S. Tuusvuori, jarkkostuusvuori@gmail.com  
Tere Vadén, tereensio@gmail.com

## AJANKOHTAISTOIMITTAJA

Jaakko Belt, ajankohtaista@netn.fi

## KUVATOIMITUS

Ville Lähde & Hanna Hyvönen

## ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkka.hietanen@voima.fi

**TOIMITUSNEUVOSTO** Antti Arnkil, Saara Hacklin, 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 Roinila, 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 OSOITEASIAI

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

## ILMOITUKSET

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

## ILMOITUSHINNAT

1/1 sivu 500 euroa, puoli sivua 300 euroa, 1/4 sivua 200 euroa. Värillisiä sisäisivuilla +25%. Takasisäkansi 600 euroa, takakansi/etusisäkansi 700 euroa (sis. väri)

## MAKSUT

Osuuspankki 573274-251814

## JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

## ISSN 1237-1645

## 17. vuosikerta

## PAINOPIIKKA

Vammalan Kirjapaino Oy

## Kultti ry:n jäsen

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jouni Avelin, kustannustoimittaja, Turku, Jaakko Belt, HuK, Tampere, Donald Davidson, filosofi (1917–2003), Marcelo Dascal, Tel Aviv University, Pavel Florenski, filosofi, keksijä & teologi (1882–1937), Olli Herranen, Tampere, Tiina Kartano, FL, Hämeenkyrö, Tapani Kilpeläinen, Juha Koivisto, tutkija, Suomen Aktemia, Helsingin yliopisto, Petter Korkman, dosentti, Helsinki, Risto Koskensilta, Heikki Kujansivu, Tampere, Jaana Kuusipalo, YTT naistutkimuksen yliopistonlehtori, Tampereen yliopisto, Tapani Laine, Tampere, Ilkka Lindstedt, Projektitutkija, Maailman kulttuurien laitos, Helsingin yliopisto, Ville Lähde, FT, Lempäälä, Andrei Maidanski, professori, Taganrogin talous- ja liikejohdon instituutti, Venäjä, Päivi Mehtonen,

akatemiaturkija, dosentti, Marcello Musto, University of York, Ontario, Kanada, Vesa Oittinen, Venäläisen filosofian professori, Aleksanteri-instituutti, Helsingin yliopisto, Mika Pantzar, tutkimusprofessori, Kuluttajatutkimuskeskus, Willard Van Orman Quine, filosofi (1908–2000), Markku Roinila, FT, Tutkijatohdori, Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteen tutkimuksen laitos, Helsingin yliopisto, Richard Rorty, filosofi (1931–2007), Antti Salminen, tutkija, Tampere, Peter Thomas, Lecturer, Brunel University, Lontoo, Jarkko S. Tuusvuori, Helsinki, Tere Vadén, yliassistentti, informaatiotieteiden yksikkö, Tampereen yliopisto, Maria Valkama, Timo Vuorio, FM, filosofian tutkija ja tuntiopettaja, Tampereen yliopisto

## NIIN & NÄIN

on filosofian ammattilaisten ja amatöörien kohtauspaikka, monialainen asiantuntija-areena, yhteiskuntakriittinen debattifoorumi ja taidekylläinen kulttuurimakasiini. Vapaaehtoisvoimin toimitettu, poikkeuksellisen laajaan avustajakuntaan luottava ja etenkin muhkeista teemanumeroistaan tunnettu neljännesvuosisijulkaisu aloitti 1994.

**Kotisivut:** [www.netn.fi](http://www.netn.fi)

on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän asti julkaistu puolensataa nidettä. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassiikkokäännöksiä, 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 ajankohdallisen 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. Portaalitoimitus pitää myös yllä aktiivista tiedotuspalsta sähköpostilistoiheen sekä kaikkeen puuttuvaa filosofian verkkolokkia.

Portaalin päätoimittaja on Tuukka Tomperi. Ruotsinkielisen osion päätoimittaja on Yrsa Neuman. Portaalin toinen suomenkielinen koordinaattori ja Logos-ensyklopedian päätoimittaja on Toni Kannisto.

**www.filosofia.fi**

## NIIN & NÄIN

on myös muuta toimintaa. *niin & näin* -väki on vuosia työkennellyt 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 kirjamessuilla. *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.

VILLE LÄHDE



**P**orissa heinäkuussa järjestetyssä SuomiAreena-tapahtumassa käytiin kiintoisa paneelikeskustelu ahneudesta (ks. alla s. 136–137). Keskustelun kuluessa tartuttiin yhteiskuntateorian kestoteemaan, yksilölähtöisten ja rakennelähtöisten analyysien suhteeseen. Voidaanko yhteiskuntien toimintaa ymmärtää ja selittää ensisijaisesti yksilöiden toiminnalla vai laajemmilla rakenteilla?

Laajalle yleisölle suunnatussa paneelissa ei tietenkään päästy tarttumaan asiaan syvällisesti, mutta dualismin näiden selitystapojen välillä nostettiin esiin poikkeuksellisen vahvasti. Kokoomuksen Sofia Vikman puolusti yksilölähtöistä näkemystä ja kyseenalaisti rakenteiden tai instituutioiden toimijuuden. Etenkin tutkija Teppo Eskelinen taas korosti rakenteellisten tekijöiden selitysvaimaa.

Yksilöiden motiiveilla ja teoilla on tietysti valtava merkitys maailman menolle. Ihmiset ovat olemassa ja toimivat, eikä ilman heitä olisi yhteiskunnallisen elämän käyttövoimaa. On kuitenkin ilmeistä, että monimutkaisten yhteiskuntien toimintaa ei voida tyydyttävästi *selittää* tai *ymmärtää* yksilöiden toimilla.

Ahneus on oivallinen esimerkki. Lukuisat ihmiset pyrkivät lisäämään omaisuuttaan tai valtaansa ”yli tarpeen”. Tarpeen määrittelyllä käydään kamppailua siitä, mikä on riittävästi ja liikaa, ja onko joillain ryhmillä oikeus suurempaan osuuteen. Talousfilosofiaan tukeutuen kiistellään siitä, mikä on rakentavaa omanvoitonpyyntiä ja mikä kenties tuhoisa ahneutta. Silloin

tällöin tarpeiden pohdinta ulotetaan myös oman maan tai alueen yli koskemaan globaaleja eroja.

Olisi kuitenkin älytöntä yrittää selittää globaaleja tuloeroja kehittyneiden maiden yksilöiden ahneudella (tai ratkaista ongelmia pelkällä henkilökohtaisella pidättymisellä). Yhtä outo olisi ajatus, että nykymuotoisen markkinatalouden toimintamekanismeja voisi selittää ahneudella tai millään muullakaan yksilömotiivilla. Pelin voittajissa varmasti on ahneita ihmisiä, mutta jos kaikki olisi vain heistä kiinni, maailma olisi kovin erilainen.

Harva ajatteleekaan näin yksinkertaisesti. Yksilökeskeisellä puheella on silti vahva asema yhteiskunnassa. Ehkä noin puhuvat esittävätkin, että selitysmalleista huolimatta yhteiskuntien toiminta riippuu ”pohjimmiltaan” yksilöistä? Mutta kysymys siitä, mitä jokin on ”pohjimmiltaan”, ei ole merkityksellinen, ellei ole joitain kysymyksiä ja välineitä, joilla tuota tietoa käsitellään. Esimerkiksi kosmologiassa ei pyritä tiirailemaan universumin syntyhetkeä siksi, että siitä saatu tieto kertoisi meille, mitä me olemme ”pohjimmiltaan” tässä ja nyt. Tiedolla on merkitystä vain siinä tieteellisessä tutkimuksessa, jossa pohditaan myöhemmän universumin rakenteita ja lainalaisuuksia. Aivan samalla tavalla yksilöitä koskeva tutkimus nojautuu yhteiskunnallisten rakenteiden tarkasteluun, tai muuten se jää irralliseksi yhteiskunnan nykyhetken nippelitiedoksi. Esimerkiksi ”perimmäinen itsekkyys” on tyhjä ajatus ilman mielekästä kytköstä yhteiskuntien ymmärtämiseen.

Koska äänekkäimmissä yksilönäkökulman edistäjissä

on läjäpäin korkeasti koulutettuja ihmisiä, on vaikea uskoa, että he kaikki olisivat nukkuneet opintojensa johdantoluennoilla. Yksilönäkökulman korottaminen kaiken muun yli onkin ennen kaikkea *moraalinen*, ei tiedollinen väite.

Yksioikoiset ”näkyttömän käden” mallit vaikkapa markkinoiden toiminnasta eivät pyrikään olemaan selityksiä, vaan ne ovat ennen kaikkea moraalisia veto-omuksia tietynlaisten markkinarakenteiden puolesta – eli markkinoiden ja muiden yhteiskunnallisten instituutioiden suhteista. (Tätä näkökantaa edusti paneelissa jopa karrikoidun avoimesti Matti Apunen videotervehdyksessään.) Harva ihminen tosissaan uskoo, että yksilöiden tekoja laskemalla päästään perille maailmasta.

Yksilöön vetoaminen tukeutuu selkeään, arkipäiväiseen ja ymmärrettävään: vain ihmiset toimivat. Rakenteellisia tai institutionaalisia selityksiä vähätellään viittaamalla niiden etäisyyteen arjesta, monimutkaisuuteen – ja tietysti pelottelemalla vanhoilla vasemmistolaisilla peikoilla, aivan kuin yhteiskuntatieteellisten perusasioiden hallinta toisi mukanaan puoluekirjan. Monisyisempi ihmiskuva ei kuitenkaan sanele poliittisia johtopäätöksiä.

Yksilöiden ja yhteiskunnallisten rakenteiden suhde ei ole mystinen. Välissä on odotuksia, uskomuksia, ideoita, rutiineja, mukautumista, kapinointia, totunnaisuutta ja pakkoja – uskoteltuja ja väkivallalla ylläpidettyjä. Näillä rakenteilla on tietysti aineeton puoli ihmisten ajattelussa ja tavoissa sekä aineellinen puoli liikennemerkeistä pörsien tietokoneisiin ja koululaitoksiin. Yhteiskunnallinen muutos on mahdollista tai vaikeaa sen mukaan, miten voimakkaita vallitsevat toiminnan reunaehdot ovat, eli miten vahvasti ihmiset seuraavat näitä rakenteita, tai miten paljon ne sallivat tai estävät muutosta.

Arabimaailman kumoukset ovat hyvä esimerkki siitä, miten suoraan pakkovaltaan perustuvilta järjestelmiltä puuttuu monia tällaisia itsesäätelyn mekanismeja. Arkipäivän ylläpito perustuu hyvin rajattuun keinovalikoimaan, ja kun ristiriita niiden ja muutoshalun välillä kasvaa, räjähdys on näkyvä, ja joukkojen vallalla on poikkeuksellisen suuri merkitys.

Tuoreiden talouskriisien herättämä keskustelu taas osoittaa, miten vaikeaa merkittävä yhteiskunnallinen muutos on, jos pakot ja väistämättömyydet on sisäistetty osaksi maailmankuvaa. Vaikka koko globaali toimintaympäristö ja luonnonedellytykset mullistuvat, on muutoksen politiikasta äärimmäisen vaikea edes puhua. Tällaisessa ympäristössä keskittyminen yksilöön on väistämättä epäpoliittisempaa ja ylläpitää vallitsevaa ajattelutapaa. Rakenteet eivät poistu, jos niistä ei puhuta, vaan niistä tulee taustalla vaikuttavia luonnonlakeja.

Täytyy muistaa, että individualismia käytetään usein talouden ja politiikan tutkimuksessa ”likiarvoisena” tarkastelunäkökulmana: tutkija myöntää, että näkökulma jättää paljon huomiotta, mutta se mallintaa kuitenkin jotain hyödyllistä. Tämä on tutkimuksessa olennainen ja väistämätön piirre, joskin toisinaan likiarvoistus ei yksinkertaisesti sovellu tarkasteltuun kohteeseen. Se voi olla hyvän tai huonon tutkimuksen väline.

Näillä likiarvoistuksilla on kuitenkin tätä laajempi yhteiskunnallinen asema, koska talouden ja politiikan tutkimuksella on vahvat yhteydet politiikkaan. Yksinkertaisuudesta tulee toistettuina vallitsevia totuuksia. Poikkeavan tutkimuksen on hyvin vaikea murtautua tämän julkisen muurin yli, vaikka keskustelu tutkimuksen kentällä olisikin monipuolisempaa. Yksilökeskeisellä näkökulmalla on myös lähtökohtainen retorinen etu: ei tarvitse puhua monista asioista yhtä aikaa.

Vaalien jälkeen näyttää yhä enemmän siltä, että vain yhdestä asiasta voidaan puhua kerrallaan. Suomalaisittain poikkeuksellisen vahva moraalipoliittinen vääntö yksinkertaistaa poliittista mielikuvitusta: ajatellaan, että olenaisinta ovat yksilöiden kannattamat ”arvot” ja heidän ”kulttuurinsa”, jolloin halu todella ymmärtää yhteiskuntien toimintaa vähenee.

Samanlainen yksilöototeisuus kuvastui Norjan joukkomurhan jälkeen. Ihmistä katsotaan irrallisena yksilönä, jonka toiminnalle on löydettävä selkeästi eriteltäviä syitä, joista on valittava mieluiten yksi ratkaiseva syy. Eija-Riitta Korholan heinäkuinen kirjoitus ”Hullu – vai paha?” *Uudessa Suomessa* vei asenteen äärimmilleen. Murhaaja oli huonosti kasvatettu, hullu tai kerta kaikkiaan paha: ”Aikamme suuri ongelma on ihmiskuvassa, jossa ahdistavat kysymykset ihmisluonnon pimeästä puolesta väistetään neuvottomina.” Aikamme suuri ongelma on siis se, että ihmistä ei katsota kahden vaihtoehdoisen ominaisuuden kantajana. Jonathan Gloverin, Freudin ja Kantin ajatuksiin viittaillen Korhola jatkaa: ”Pahasta ei päästä eroon pelkästään hylkäämällä tiettyjä poliittisia järjestelmiä, sillä paha löytää jatkuvasti uusia ilmenemismuotoja – siksi ajattelun on herkistytävä pahan tunnistamiseen kyetäkseen taistelemaan sitä vastaan.”

Pahuuden esiin kutsuminen, aivan kuin yhteiskunnan selittäminen ahneudella (tai sen ylistäminen omanvoitonpyynnin perusteella) nojaa kuvaan ihmisestä yksinkertaisena ominaisuuksien kantajana. Rakenteellinen näkökulma yhteiskuntaan taas käytännössä vaatii ihmiskuvaa, jossa ihminen on sisäisesti monimutkainen olento, jonka kasvussa mitä moninaisimmat syyt ovat olleet olemassa rinnakkain ja ovat nivoutuneet yhteen. Yksilöllinen selitys ei tyhjennä yleistä, eikä yleinen yksityistä. Ihminen rakentuu osaksi maailmaa sitä rakentaessaan. Tästä näkökulmasta ei ole mikään suunnaton mysteeri, että ”tavalliset” ihmiset voivat muuttua ”hirviöiksi”. Yhtään vähemmän pelottavaa tai kauheaa se ei kuitenkaan ole. Itse asiassa ”pahuuden” kahlitseminen osoittautuu aitaamista ja kontrollia vaikeammaksi asiaksi.

Korhola tiivistää näkemyksensä: ”Vaikka miten parantaisimme yhteiskuntaa, hyvinvoinnin luominen ei riitä, jos yhteiskunta vuotaa toisesta, ihmistensä päästä. Ja sinne toiseen päähän meillä on aika vähän sanomista.” Tämä onkin mystifioidun yksilön päätepieste: jokainen väkivallan ja raakuuden ilmentymä muuttuu saman hahmottoman pahuuden lonkeroksi, mikä vapauttaa vastuusta tutkia ja ymmärtää tapahtumien taustoja. Lopulta ei kai voidakaan tehdä muuta kuin seistä muureilla varuissa.

## tämän numeron taiteilijat

Riikka Soininen (s. 1968) maalaa monikerroksisia maalauksiaan kesällä Hailuodon Santosessa, talvella Oulun ullakkoateljeessaan. Opiskeli maalausta Firenzessä ja arkkitehtuuria Oulun yliopistossa ja heittäytyi vapaaksi taiteilijaksi vuonna 2000. Maalauksissa vilahtavat vanhojen rakennusten arkkitehtoniset aiheet, puut, veneet ja taivas suunnittelemattomina sedimentteinä. Maalausten pohjalla käyttää usein alumiinilehteä, joka peilaa maalin lomasta ympäristön valoja ja värejä. Alumiini hohtaa myös pimeässä, joten maalaukset elävät hyvin voimakkaasti vuodenajan valon muutoksessa.



Valokuva: Riikka Soininen



Valokuva: Maria Kausalainen

Maria Kausalainen (s. 1975 Kittilässä) on syventynyt kuvataiteeseen Lahden Ammattikorkeakoulussa, Taideinstituutissa ja Kuvataideakatemiassa. Työskentelee monilla eri tekniikoilla riippuen projektista. Käyttää taidegrafiikan keinoja painaessaan valokuvaa nelivärisenä sekä teoksissa, joissa on perusteltua jäljen tai eleen vuoksi käyttää painotekniikkaa. Arkipäivän esineet ja kalusteet sekä valokuvavedokset ja video yhdistyvät hänen installaatioissaan. Projektit ovat käsitelleet perhettä, lapsia ja arkea, asioita, jotka ovat lähellä hänen elämäänsä suurperheen äitinä. On hyvin kiinnostunut elämäntarinoista ja historiasta. Kausalainen peilaa useissa teoksissaan yhteiskunnan ja sen arvomaailman muutoksia.

BELT, KOSKENSILTA &amp; TUUSVUORI

# Hymyjen maan hedelmät ja haamut

## Apichatpong Weerasethakul kela kelalta

**”Elokuvani ovat yksinkertaisia. Älkää ajatelko liikaa.” Sodankylän leffajuhlien päävieraaksi saapunut Apichatpong Weerasethakul neuvoo täyttä salillista cinefilejä mutkattomaan katselutapaan. Luottamusta herättävä avaus ohjaajalta, jonka elokuvien huhutaan karttavan kategorisointeja ja pakenevan selityksiä. Cannesin himoitun pääpalkinnon viime vuonna napanneen thaimaalaisen tuotanto osoittautuikin yllättävän lähestyttäväksi. Sama pätee *auteuriin* itseensä. Sympaattinen Weerasethakul varjelee yksityisyyttään mutta ei pyristele eroon poliittisen toimijan roolistaan. Onhan hänen oman produktiopajansakin nimi Potkaise Konetta: ”Thaimaa, hymylandia, trooppinen onnela, on myös hyvin väkivaltainen maa.”**

**K**ultaisella palmulla palkittu *Loong Boonmee raleuk chat* (2010) alkaa puuhun kytketystä vesipuhvelista. Sielukasta liikehdintää, matala mylväisy, muutama luja turvanveto ja köysi antaa periksi. Elikko karkaa pellon poikki metsään, josta se haetaan jälleen liekaan. Mikä pääseekin valloilleen, kulkee tallettuja polkuja eikä hamua matkaansa pitemmälle.

Puhutaanko kohtauksessa elämän kiertokulusta, vapautuksesta ja kohtalosta, paikallisuudesta ja juurille palaamisesta? Ehkä, mutta ei vertauksin tai symbolein. Sykähdyttävässä jaksossa sorkkaeläintä ja kasveja kiertelee utu, mutta mikään ei ole epäselvää eikä kääriydy mystisyden kaapuun. Kouriintuntuviin kuviin tallennettu otus on eittämättä kaunis ja väärentämättömän myytikäs, mutta samalla se on myös se, mikä se on: vähintäänkin viisisataakiloinen maitoa ja lihaa tuottava sarvipää, yksi arkisimmista olennoista suuressa maatalousvaltiossa, jonka kuudestakymmenestä kahdeksasta miljoonasta asukkaasta viisikymmentäneljä miljoonaa asuu kaupunkien ulkopuolella.

Kaikessa erityisyydessään puhveliepilogi ilmentää Weerasethakulille tyyppillistä tapaa sitoa abstraktikin konkreettiseen. Hänen elokuvissaan ”maalliset asiat jaksavat aina yllättää” ja ”taivas on yliarvostettu”, kuten *Loong Boonmeen* hahmot toteavat vailla ironian häivää. Asiat eivät häily yleisellä tasolla eivätkä ihmiset haahuile yläilmoissa, vaan muistot, läheisten kaipuu, elämä ja kuolema esitetään hetkensä tiettyydessä ja paikkansa määrättyydessä.

Nyt istutaan hotelli Sodankylän toisen kerroksen ravintolasalin peräpöydässä. Parasta tarttua härkää sarvista ja kysyä suoraan. Alkaako käsittämättömäksi haukkuminen tai maagis-mystiseksi kehuminen jo riittää?

”Kaikki riippuu odotuksista ja tottumuksista. Ihmiset

tuppaavat pitämään yksinkertaisia asioita monimutkaisina – erityisesti länsimainen yleisö”, paistettua siikaa haarukoiva ohjaaja naurahtaa lämpimästi. ”Totta puhuen elokuvataiteeseen on erilaisia tulokulmia. Toiset lähestyvät elokuviani hyvin naiivisti, kuin matkaisivat toiseen maahan. Toiset päinvastoin erittelevät näkemäänsä abstraktimmalla tasolla. Minulle elokuvan rikkaus ja kauneus nousevat siitä, että näennäisen tyhjää taulua voidaan tulkita eri tavoin.”

Johonkin määrään *Loong Boonmee* on poikkeus, kokonaisuutena ehkä kiteytyneintä ja kaarekkainta Weerasethakulia. Koko elokuva tihkuu tässyyttä ja uhkuu tämyyttä. Mutta hänen aiemmissakin, kerronnaltaan höllemmissä tai aineksiltaan eriseuraisemmissa töissään juhlii partikulaari, asiain kirkas itseys, olkoonpa se buddhalaisittain pelkistettyä minimalismia yleisesti tai vaikkapa teoksesta teokseen toistuvaa medikaaliteemaa erityisesti. Mustavalkoinen esikoinen, *Dokfa nai meuman* (2000), toteutettiin kaikessa satumaisuudessaan kansalaishaastattelujen ja tosielämäkuvausten varaan. Globaaliin kuuluisuuteen johtanut mutta mainettaan valjampi *Sud sanaeha* (2002) tähdentää ihon ikävää, vapauden kaipuuta ja lihan iloja naturalismilla, jonka kuohuttavuus lännessä johtunee ennen muuta sen tekijälleen tunnusomaisesta verkkaisesta rytmistä. Tömäkämpi *Sud Pralad* (2004) yhdistää pyhyyden tuokioon viidakkokylässä, kun neljä henkilöä jakaa suuren pomelon, hörppii kolajuomaa ja hekottelee onnea tuottavalle puiselle fallokselle ja televisiovisailulle *Haluatko miljonääriksi*. Samoissa maisemissa, Kravun kääntöpiiriltä etelään, jutellaan Clashista tykkäämisestä niin sateessa kuin paisteessakin.

Paikat ja viitepisteet rakentavat näiden luomusten sisätaiteelliseksi käpertymätöntä merkitystä. *Loong Boonmeen* ikääntynyt nimihenkilö kärsii Isanien alueella



munuaisten vajaatoiminnasta. Hänen vuorokauttaan, ja hänen loppuelämänsä tarinaa, rytmittävät pimeää työvoimaa edustavan laonuorukaisen kotihoitona antamat letkupussidialyysit. Katetri vatsassa, hänen liekansa, sitoo metsämökinmiehen maailmanmenoon. Boonmee epäilee sairautensa johtuvan huonosta karmasta, jota liika kommunistien lahtaaminen on kerryttänyt. Kommunismin aave tulee lihaksi Boonmeen huvilalle ilmaantuissa kummitusapinoissa, joiden silmät vilkkuvat punaisina rajaseudun yössä. Jälleensyntymän aihehma yhdistetään muistiin, poliittiseen historiaan ja laittoman siirtolaisuuden kaltaisiin päivänpolttaviin kysymyksiin.

Yhteiskunnallisen viestin painavuutta lisää se, että historia tuntuu toistavan itseään. Militaristiset tendenssit ja poliittinen väkivalta kuuluvat edelleen siamilaiseen arkeen. Autoritäärisen maan eteläosissa armeija valvoo hätä- ja poikkeustilan turvin järjestystä, mutta malaijit protestoivat: neljättä tuhatta ihmistä on kuollut 2004 alkaneessa kapinassa, tuoreimmat kolme tasan kaksi viikkoa ennen *Loong Boonmeen* Suomen ensi-iltaan. Weerasethakulin taide ei ole väkivaltaista, aistillista kyläkin. Elokvateatteri Lapinsuussa järjestettyyn kantaesitykseen hänet kiidätettiin suoraan Rovaniemen lentokentältä. Näytöksen jälkeen ohjaaja otti ansaitusti saamansa raikuvat aplodit vastaan punaisen esiripun edessä seisten: ”Vielä 80-luvulla Thaimaan poliisi saattoi takavarikoida ihmisten kodeista punaisia esineitä.”

## Teot ja tilat

Weerasethakul syntyi 1970 Bangkokissa mutta eli lapsuutensa ja nuoruutensa koillisen keskisuudessa Khon Kaenin kaupungissa. Hänen lääkärivanhempansa olivat hakeutuneet pääkaupungista töihin provinssiin, pojan sanoin ”seikkailumielellä”. Vapaamielinen kasvatus tuotti lapsista keramiikka-, tietokone- ja taidealan taitajia. Apichatpong kuvaa itseään säikyksi lapseksi ja kehnoksi oppilaaksi, jota kiinnosti pönttystä enemmän kortinpeluu. Ja elokuvat. Hän kertoo nähneensä poikavuosinaan varsin monipuolisesti aasialaista, eurooppalaista ja amerikkalaista elävää kuvaa. Tapaus yli muiden oli Steven Spielbergin *Raiders of the Lost Ark* (1981), joka syytti halun tehdä joskus elokuvia: ”Varsinkin se loppukohta. Olen perso erikoistehosteille.”

Scifin ja seikkailuviihteen lumous pitää. *Star Warsin*, *Star Trekin*, Ray Bradburyn, Isaac Asimovin, UFO-juttujen, sarjakuvien, hongkongilaisten kung fu -filmien ja *Texas Chainsaw Massacren* vaikutus ei hevin haihdu. Hollywood-klassikoista thaimaalainen nostaa suosikikseen Buster Keatonin asettaen pokerinaaman vasiten Chaplinin edelle. Sen sijaan Weerasethakul vähättelee tietouttaan leipälajinsa korkeahistoriasta: ”Näinhän minä Felliniä ja Pasolinia, tunnetuimpia töitään. Ja luin sitten muista teoksistaan.” Käy ilmi, että taiwanilaiset uuden aallon mestarit Edward Yang ja Hou Hsiao-Hsien ovat hänelle läheisiä vaikuttajahahmoja.



## ”Kokemus kysyy muistia ja tulkintaa.”

Weerasethakul opiskeli kuitenkin arkkitehdiksi Khon Kaenin yliopistosta, ennen kuin lähti 1990-luvun puolimaissa Chicagoon hankkimaan taiteen maisterin tutkintoa elokuvantekijänä. Yksi miehen tähänastisista päätöistä on valloittavan pakottomasti ja raikkaasti virtaava täyspitkä *Sang Sattawat* (2006). Sairaalamiljööneen kaikkineen se pyrkii, ohjaaja vahvistaa, tavoittamaan jotakin hänen oman perheensä tarinasta. Mutta vaikka Weerasethakul puhuu jopa häiritsevän usein omien töittensä ja ylipäänsä kaikkien elokuvien ”subjektiivisuudesta”, esimerkiksi *Sang Sattawat*issa kuulas yleispätevyys peittoaa minäsidottuuden ja kaikkia koskettavuus harvainvällän. Yksi syy tähän on *auteurin* taito rakentaa paikan tuntua ja tilavaikutelmia, upottaa yksittäiset toimijat johonkin itseään suurempaan. Kyky käsitellä sekä luonnollista että keinotekoisia tilaa elokuvallisesti juontuu epäilemättä arkkitehtonisuuksiin perehtymisestä.

Keskustelu kaartuu *Loong Boonmeen* luolajaksoon, jossa yleinen ja erityinen käyvät toistamiseen yksiin. Puhvelin sijasta matkalle lähtee nyt Boonmee itse, joka laskeutuu läheistensä saattelmana metsän keskellä ammottavan kallio-onkalon perukoille valmistautuakseen kuolemaan. Seuraa sarja intensiivisiä otoksia. Välkkyvät kivet tunnelin takaseinällä muuntuvat silmissä tähtitai-vaaksi – ”tai diskoksi!” ohjaaja täydentää hihkuen – ja luolan syrjäisimmästä kolkasta löytyy pieni lähde, joka kuhisee kaloja. Lopulta elämä kirjaimellisesti lorisee purona ulos Boonmeen kehosta, kun munuaisia huuhtonut letku irrotetaan kuolevan mahasta.

Weerasethakul innostuu perkaamaan nähtyä: ”Boonmee palaa juurille, alkuperäänsä, ehkä meidänkin

alkuperäämme. Paikan voi kuvitella omaksi universumikseen, jossa mikro- ja makrotaso kohtaavat.” Nyt tuntuu, että ohjaaja itse etsiytyy liian loitolle kiven kouriintuntuvuudesta. Monissa haastatteluissa hän on kuitenkin käyttänyt kiehtovasti rakentamisen metaforia valottaessaan työskentelytapojaan. Opimme muun muassa, että Weerasethakul ajattelee kuvakerrontaa somitellessaan ”kolmiulotteisesti, kuin loisi tilaa”. Elokuvat ovat hänelle ”valtavia veistoksia, joihin ihmiset voivat kävellä sisään”. Nyt on hyvä tilaisuus kehittää ajatusta veisto-, rakennus-, kuva- ja filmitaiteen synergioista. Tällaisuuden ohella ohjaaja korostaa ajan merkitystä lähes tarkovskilaisin sanakääntein:

”Arkkitehtuuri on tilaa ja tilassa koettua aikaa. Elokuvasakin muovataan aikaa, mutta myös luodaan illuusio tilasta. Jujuna on saada yleisö tuntemaan ajan läsnäolo. Elokuvasa tila ei sen sijaan ole läsnä, sitä ei ole olemassa. Elokuvallinen tila on olemassa vain sisäisesti, tunnettuna.”

### Harhama

Weerasethakul kyselee kohteliaasti haastattelijoiden festivaalitunnelmia ja kertoo haluavansa ehtiä näkemään Kaurismäen *Le Havren*. Mutta vauhtiin päästyään hän tahtoo jatkaa tarinointia viitaten kintaalla ruokarauhalle ja edustuskiiireille. Weerasethakul linjaa, että illuusiota ja ajallisuutta vaaditaan filmikerronnassa siksi, että katsoja osallistuisi aktiivisesti elokuvamaailman luomiseen. Pöydällä kasuaalisti lojuneen *niin & näin* 1/11:n selailut Weerasethakul virnistää lisätessään, että tämä pätee mainiosti myös Christopher Nolanin *Inceptioniin*.

Mutta miten elokuvantekijä sitten antaa tilaa katsojalle? Weerasethakulin mukaan illuusion luomisessa olennaista ei ole se, mitä suoraan esitetään, vaan ”tärkeämpää on se, mikä ei ole läsnä”. Juuri kun selkäpiihin hiipii pelko siitä, että thaikomeetta on sittenkin enemmän näkymättömän kuin näkyväisen asialla, hän lisää juomalasillinen appelsiinitäykkäriä kädessään: ”Itse kunkin suhde vaikka tämän mehun väriin kysyy tuon jonkun muistia, kokemusta ja tulkintaa. Se rakentuu niistä.”

Tämä maistuu jo makoisalta. Parhaimmillaan elokuvat kuvat laajentavat kokemusta, kuin laittaisivat katsojan suuhun tuoreen durion tai litsin tai rambutaanin tai longaanin tai yhden Boonmeen ihastuttavan tamarindiplantaasin hedelmistä. Weerasethakul painottaa poissaolon merkitystä muistuttaakseen, että elokuvakokemusta muovaa myös se, mitä ei valkokankaalla suoraan näytetä. Kaikkea ei tarvitse kuvittaa ja tehostaa, vaan elokuvallisia välineitä voi käyttää niukan hallitusti. Ohjaaja nostaa esiin valaistuksen, tai tarkemmin ottaen sen puutteen. Esimerkiksi *Loong Boonmeen* luolakohtauksessa valolla – taskulamppu, kuu, nouseva aurinko – ainoastaan ”säännöstellään pimeyttä”, jotta katsojan ”mielikuvitus saa vallan”. Tarvittiin toki rutkasti valaistusta, jotta hämärä kohtaus saatiin filmille, mutta katsojan kokemusta ruokkii valon muovaama pimeys.

Weerasethakulin filmien äänimaailma rakentuu vas-

*Kirja tulossa syksyllä*

SIMO KYLLÖNEN, JUHANA LEMETTI, NIKO NOPONEN & MARKKU OKSANEN (TOIM.)

# *Kiista yhteismaista*

– *Garrett Hardin ja selviytymisen politiikka*

158 s. | ISBN 978-952-5503-58-6 | 32 € (kestotilajalle 25 €)



Mikä eteen, kun yhteistä hyvää ei enää riitä kaikille? Biologi Garrett Hardin vastasi klassikkoartikkelillaan ”Yhteislaidunten tragedia” (1968), mutta hänen rajut, pakkoon ja syntyvyyden säännöstelyyn perustuvat ratkaisumallinsa ovat saaneet runsaasti kritiikkiä osakseen. Suomalaiset asiantuntijat pohdiskelevat Hardinin artikkelin pohjalta, mikä tämän ajattelussa on kestävämmyydessäänkin kestävää ja kestävänoiloisuudessaankin kestämatöntä.

**”Thaimaan poliisi  
saattoi vielä 80-luvulla  
takavarikoida ihmisten  
kodeista punaisia  
esineitä.”**



taavalle illuusion logiikalle. Ääniraidoilla sirisee, inisee ja pörisee Thaimaan rajaseudun rikas pienfauna. Viidakko-ötököiden hypnoottisen säestyksen ohella kuullaan veden solinaa ja kaupungin hälinää. Musiikkia annostellaan säästeliäästi, eikä näkymiä tai näyttelemistä alleviivata tehosteilla – ajoittain vuorosanat jopa hukkuvat tuuleen tai autojen meluun. Äänet eivät niinkään täsmennä tai korosta kankaalla näkyvää, vaan pikemminkin luovat tunnelman, taustan ja ulkopuolen kuville. Musiikin vähyys tekee toisaalta soitetuista veisuista sitäkin merkityksellisempiä, vaikka säveltaiteelliset ratkaisut painottuvatkin kevyeen käyttömusiikkiin: *Sang Sattawat*issa hurahdetaan riipaisevan kitaraiskelmän taikaan ja jum-pataan thai-dancen tahdissa; *Loong Boonmeessa* kuullaan kuppilassa pätkä Jetamon Malayodan eli Penguin Villan mainiosta poprockhitistä ”Acrophobia”. Kameratyöskentelyssä thaimaalainen puolestaan suosii pääsääntöisesti pitkiä, tasaisia otoksia, eikä katsojan huomiota juurikaan ohjailla montaailla tai lähikuvilla. Niinpä harvat käsivarailla kuvatut kohtaukset hyppäävät samaan tapaan kokemuksen polttopisteeseen kuin aika ajoin soivat kipaleet.

Weerasethakulille illuusion luominen ei kuitenkaan ole pelkästään tekninen tai esteettinen kysymys. Todellisuusvaikutelmat voivat purkaa ennakkoluuloja mutta ne voidaan myös valjastaa hallinnan tekniikoiksi ja konventioiden pönkittäjiksi. Weerasethakul painottaa, että yleisön pitää tiedostaa katsovansa elokuvaa, jotta illuusiosta ei kehkeydy kahlitsevaa harhaa:

”Valtavirtaelokuva pyrkii hypnotisoimaan, hukuttamaan katsojan juoneen ja maailmaan. Haluan muistuttaa katsojaa elokuvan illuusiosta. Tässä ei tietenkään sinänsä ole mitään uutta, jo ranskalainen uusi aalto teki niin jatkuvasti, mutta pidän sitä erityisen vapauttavana.”

Vapautusta ei haeta yksinomaan metakomentoinnilla. Weerasethakul suosii pikemminkin epätyypillisiä rakenteellisia ja kerronnallisia ratkaisuja. *Sud sanaehassa* alkutekstit pyörivät kankaalle vasta puolessa välissä elokuvaa, eräänlaisena tunnelmallisena rajapyykkinä. Tekijäryhmä luetteloidaan siis todella kesken kaiken, jo pitkään rullanneen rainan päälle. *Sud pralad* puolestaan jakautuu muodollisesti kahdeksi erilliseksi elokuvaksi: Osa 2 asettuu Osa 1:n rinnalle tai toistaa sen muunnellussa muodossa. Tarina luo sujuvasti nahkansa kepeästä rakkausdraamasta intensiiviseksi faabeliksi.

*Loong Boonmeessä* rakenteellisia kokeiluja vahvistetaan kuvausteknisillä valinnoilla, genreleikittelyllä ja tunnelmanvaihdoksilla. Super 16 -formaattissa kuvattu ja 35-milliselle filmille suurennettu teos jakautuu kuudelle kelalle. Ohjaaja kertoo hakeneensa kutakin kelaa varten pohjatyyliseksi yhden thaimaalaisen elokuvaperinteen lajityypeistä. Niinpä *Loong Boonmee* jäsenyy kuusiosaiseksi kokonaisuudeksi, joka sidotaan näyttelijätyöllä, puvustuksella ja valaistukselle peräperää esimerkiksi traditio-naaliseen pönäköintiin, urbaaneihin nykyfilkkoihin ja dokumenttiin. Ensimmäisenä esiin pääsevä viidakkoisen kuvaseuraanto – edellisiä elämiä ruumiillistavine karvaturriaaveineen ja valokuva(us)sessioineen – on Weerasethakulin parodiaa Weerasethakulista. Tai *hommagea*

itse itselle. Etenkin fantasiaelementeillä ja heijastuksilla leikittelevä, kuninkaallisen pukudraaman muottiin sommiteltu vesiputousjakso, jossa prinsessa vehtaa puhuvan monnin kanssa, muistuttaa elokuvan illuusioluonteesta riemukkaasti.

Kun puhe siirtyy yksittäisistä taideteoksista elokuvateoriaan, illuusion ylistys uhkaa lipua todellisuuden alitukseksi. Liekö vanhempien ranskalaisten kollegoiden vaikutusta, mutta Weerasethakul hellii vahvoja näkemyksiä elokuvan ulkoasiainhoidosta. Peter von Baghin luotsaamassa aamukeskustelussa thaimaalainen hylkää ajatuksen elokuvan objektiivisuudesta: ”En usko sanoihin ’dokumentti’ ja ’todellisuus’ elokuvan yhteydessä.” Godardin kuuluisa maksiimi kääntyy ehkä turhankin luontevasti päälleen: ”Elokuva on valhetta 24 kertaa sekunnissa.” Kun epätotuuden lähde paikantuu ”jokaiseen rajaukseen, jokaiseen leikkaukseen”, alkaa mietityttää, tavoittaako elokuva alkuunkaan maailmaa tuolla jossain vääristävän linssin takana. Samaan hengenvetoon vieras vielä lisää, että ”Discovery Channelin tai National Geographicin dokumentitkin ovat feikkettä”. Jyrkän retoriikan taustalla taitaa kuitenkin piillä pikemminkin maltillinen perspektivismi kuin tiukka idealismi. Koska neutraalia tai etuoikeutettua näkökulmaa todellisuuteen ei ole, myös elokuvatotuuksia pitää koetella ja punnita.

## Manipulaatiota vastaan

Euroopan täysosuman jälkeen *Loong Boonmee* on löytänyt katsojansa eri puolilla maailmaa, erityisesti elokuvafestivaaleilla mutta myös teattereissa. Bangkokissa sitä esitettiin vain yhdellä kankaalla, mutta aina täydelle katsomolle, kuten muissakin Thaimaan kaupungeissa. Tämä strategia oli hioutunut kantapäähän kautta, kun *Sud sanaehaa* yritettiin Cannesin-kehujen innoittamana levittää kymmeninä kopiaina ympäri metropolia: ”Se oli täysi floppi. Kurjimpia lippukassatuloksia koskaan missään. Olen ylpeä siitä.”

Weerasethakul tietää, että Portugalissa hänen filmejään on näytetty säännöllisesti. Suomessa thaimaalaisen rainoja päästiin toden totta nauttimaan isolta kankaalta vasta keskiyön auringon loisteessa. von Bagh arvioi, että vielä 80-luvulla ne olisivat menneet ilman muuta myös kaupalliseen kiertoon. Hän muistuttaa, kuinka 60-luvulla Suomi oli Ranskan lisäksi ainoa maa, jossa kaikki Godardin filmit pääsi näkemään tavallisessa elokuvateattereissa. Ja miten 70-luvun Helsingissä Bressonin tittelit tuottivat enemmän rahaa kuin Pariisissa. Weerasethakulilta on pakko kysyä, miten hän suhtautuu nousuunsa pienten taidepiirien originellista kansalliseksi keulakuvaksi ja kansainväliseksi kommentaattoriksi.

”En lakkaa hämmästelemästä. Pienen porukan kanssa tehty työ vaelttaa niin kovin monien erilaisten ihmisten nähtäväksi. Ja minä saan matkustaa niiden mukana esimerkiksi tänne teidän luoksenne. Henkilökohtaisesti en kuitenkaan pidä julkisuudesta, vaan vaalin yksityiselämäni rauhaa.”

Vaan eikö astuminen ulos *arthouse*sta kohti suu-

## ”Weerasethakul ei ole tinkinyt taiteen itsenäisyydestä ja poliittisuudesta.”

rempia yleisöjä muunna väkisin otetta omiin tekemisiin? Eikö viimeistään se muistuta elokuvan erityisestä voimasta vaikuttaa keihin tahansa? Tavallaan, mutta Weerasethakul kavahtaa ajatusta seitsemännen taiteen kansanvaltaisuudesta: ”Elokuva ei siinä mielessä ole demokraattinen taidemuoto, että se on hyvin manipuloiva ilmaisuväline.” Kinematografian propagandakäyttö viimeisen sadan vuoden aikana ja vaikka nykypäivän Thaimaassa on hänen mukaansa ”todella vaarallista”. Tässä valossa elokuvan subjektiivisuuden ja illusorisuuden korostaminen saa myös yhteiskunnallisen sävyn. Filmi voi lunastaa demokraattiset lupauksensa ainoastaan, jos yleisö ei kyseenalaistamatta hyväksy näkemäänsä. Johdonmukaisuuden nimissä Weerasethakul vaatiikin, että myös hänen tuotoksiinsa suhtaudutaan varauksellisesti: ”En halua, että ihmiset uskovat elokuviini.”

Thaimaan viranomaiset ovat noudattaneet vaatimusta kirjaimellisesti. Muutama vuosi sitten Weerasethakul joutui tuimanpuoleiseen eripuraan kotimaansa elokuva-alan ulkopuolisten tahojen muodostaman sensuurilautakunnan kanssa, kun hän ei suostunut poistamaan *Sang Sattawatista* neljää ilmeisen mielivaltaisesti valittua kohtausta. Selkkaus johti useisiin puheenvuoroihin, joissa elokuvamies tuomitsi Thaimaan sensuurilainsäädännön ja -käytännön sekä arvosteli saman tien perustuslaillista monarkiaa sotilasdiktatuuriksi. Kansakunnan, uskonnon ja hallitsijan kireä loukkaamattomuus tarkoitti Weerasethakulin mukaan muutakin kuin sananvapauden ahtaita rajoja: se merkitsi maan monikulttuuristen ristiriitojen, rikollisuuden ja seksiteollisuuden sekä militarismin tapaisten ongelmien systemaati-

tista syrjään siivoamista. Tuloksena oli ”pelkoa ja pelkuruutta”, ”tyhjää moralismia” ja ”julkisivukulttuuria”.

Konflikti näyttää lientyneen. Koska thai-taide tunnetaan maailmalla niin huonosti, kansainväliseksi tädeksi sukeutunut Weerasethakul on väkisin kotimaansa kulttuurilähettiläs. Tänä syksynä hän toimii esimerkiksi Venetsian elokuvajuhlien tuomariston puheenjohtajana. Huolimatta *Loong Boonmee*(nki)n potentiaalisesti arkaluontoisista painotuksista, viralliselle Thaimaalle näyttää kelpaavan oma *enfant terrible*nsä tai ainakin hänen menestyksensä. Kulttuuriministeriö oli ensimmäistä kertaa mukana rahoittamassa Weerasethakulin pätkeä, joka sai myös kunnian edustaa maata kilvassa Yhdysvaltain elokuva-akatemian myöntämästä ulkomaisesta Oscarista. Ehkä tämä on heikko signaali demokratian vahvistumisesta maassa, jonka pääkaupungissakin vallitsi poikkeustila suurimman osan koko viime vuotta.

Vaikka kansainvälinen suosio ja viranomaisten suosiollisuus ovat helpottaneet Weerasethakulin tilannetta, hän ei ole tinkinyt taiteen omaehtoisuudesta tai terävästä poliittisuudesta. Täyspitkien ohella Weerasethakul on kaiken aikaa tehnyt myös lyhytfilmejä ja monenmoisia kokonaistaidepaukkuja. Pari viikkoa ennen Sodankylänreissuaan hän käväisi New Yorkissa esittelemässä mediaprojektinsa *The Primitive*. Visiitissä tiivistyi jotakin perin olennaista hänen taiteilijakuvastaan. Yhtäältä koko keikka oli silkkaa artsua *avantgarde*a: Weerasethakul kutsui vieraakseen sanfranciscolaisen eksperimentaalifilmeilyn *grand old man*in, Bruce Baillien, jonka huuruisen *Quick Billyn* (1967–1970) hän alusti ”nelikelaisena hevosopperana”, ”tiibetiläisen *Kuolleiden kirjan* visualisointina” ja ”sisäisenä dokumenttina”. Toisaalta hänellä oli viemisinään ehkä väkevimmin akuutti ja aktueli taidehankkeensa. *The Primitiven* myötä Weerasethakulin eksentrisimmät tai idiosynkraattisimmat painotukset ja estetisimmät tai *l'art pour l'art*isimmat tendenssit näyttävät löytäneen luontevimman yhteispelin hänen yhteiskunnallisesti jyrkempien avaustensa kanssa.

Projektin seitsemän videota tykötärpeineen välittävät tunteja ja tunnelmia Laosin vastaiselta rajalta Nabuan kylästä, jonka Thaimaan armeija miehitti 60-luvun puolivälissä kitkeäkseen maolaiskapinallisten vaikutusvaltaa alueella. Installaatioissa, filmeissä ja niitä taustoittavissa teksteissä kylän veristä historiaa ”kuvitellaan uudelleen” nykyhetkessä, osin paikallisen kansantarun siivittämänä. Upeassa lyhärissä nimeltä *Phantoms of Nabua* (2009) kylää asuttavat teinit potkivat pimeässä jalkapalloa, ja peliväline on ilmiliekeissä! Kotikontunsa vaikeista vaiheista he tietävät vähän jos mitään. Kuvan taustalla generaattorit iskevät salamaa, ääniraidalla tulipallon kulkua siivittävät tukahdutettuja räjähdysisiä muistuttavat äänet, kuin kaiut unohdetusta menneisyydestä. Tämän *Loong Boonmeen* esi- ja rinnakkaisteoksen voi todella uskoa virvoittavan poliittista muistia ja herättelevän poliittista tietoisuutta. Näkeekö maestro kokeellisen taiteen tekemisen poliittisena toimintana, erityisesti kotimaassaan?

”Mikä tahansa on poliittista, jopa kokkaaminen”,

Weerasethakul aloittaa kierrellen, mutta tiivistää nopeasti poljentoa:

”Thaimaassa ihmiset jakautuvat heimoihin, ja eri seuduilla ihmisillä on erilaiset juuret. Nuori maa yrittää kuitenkin yhdenmukaistua ja keskittää kaiken Bangkokiin, mikä luo poliittista epävakautta. Projekti Nabuassa oli paluu juurille, tietyille tienoole, tietyn murteen piiriin – alkuperän tiedostamista. Minulle se oli poliittinen teko.”

### Kirjallisuus

- Adams, Sam, Apichatpong Weerasethakul. *The A.V. Club* 3/iii/11. Verkossa: <http://www.avclub.com/articles/apichatpong-weerasethakul.52635/>
- Belt, Jaakko, Unen arkkitehdit. *niin & näin* 1/11, 92–96.
- Hasted, Nick, Apichatpong Weerasethakul. *Little White Lies* 24/xi/10. Verkossa: [www.littlewhitelies.co.uk/interviews/apichatpong-weerasethakul-13035](http://www.littlewhitelies.co.uk/interviews/apichatpong-weerasethakul-13035)
- Hoffman, Dan, Introducing Apichatpong Weerasethakul. *Thought Catalog* 22/vii/10. Verkossa: <http://thoughtcatalog.com/2010/apichatpong-weerasethakul-joe-thai-independent-film-director-screenwriter/>
- Lin, S. Mickey & Genevieve Yue, Change the World: An Interview with Apichatpong Weerasethakul. *Reverse Shot*. No. 20, 2007. Verkossa: [www.reverseshot.com/article/an\\_interview\\_with\\_apichatpong-weerasethakul](http://www.reverseshot.com/article/an_interview_with_apichatpong-weerasethakul)
- Rithdee, Kong, Of Monkey Ghosts and Men. *Bangkok Post* 28/v/10. Verkossa: <http://www.bangkokpost.com/print/37872/>
- Rose, Steve, ”You Don’t Have to Understand Everything”: Apichatpong Weerasethakul. *The Guardian* 12/xi/10. Verkossa: [www.guardian.co.uk/film/2010/nov/11/apichatpong-weerasethakul-director-uncle-boonmee-interview](http://www.guardian.co.uk/film/2010/nov/11/apichatpong-weerasethakul-director-uncle-boonmee-interview)
- Simon, Alissa, Not and Ordinary Joe: Apichatpong Weerasethakul and *Tropical Malady*. Verkossa: [www.facets.org/critics/simon/Weerasethakul.htm](http://www.facets.org/critics/simon/Weerasethakul.htm)
- Walters, Ben, Apichatpong Weerasethakul. Teoksessa *International Film Guide 2011*. Toim. Ian Haydn Smith. Wallflower Press, Brighton 2011, 28–31. Verkossa: [www.internationalfilmguide.com/docs/2011/01/ApichatpongWeerasethakul.pdf](http://www.internationalfilmguide.com/docs/2011/01/ApichatpongWeerasethakul.pdf)
- Weerasethakul, Apichatpong, The Folly and Future of Thai Cinema Under Military Dictatorship. *Bangkok Post* 25/ix/07. Verkossa: [www.kickthemachine.com/FreeThai/FreeThaiCinema2.html](http://www.kickthemachine.com/FreeThai/FreeThaiCinema2.html)
- Weerasethakul, Apichatpong, Who Can Save My Flying Saucer? *The Guardian* 14/ix/07. Verkossa: [www.guardian.co.uk/film/2007/sep/14/1](http://www.guardian.co.uk/film/2007/sep/14/1)
- [www.animateprojects.org/films/by\\_project/primitive/primitive](http://www.animateprojects.org/films/by_project/primitive/primitive)
- [www.kickthemachine.com/](http://www.kickthemachine.com/)

Tuhansien tarinoiden kirjamesujen teemamaa on tänä vuonna Viro.

[www.helsinginkirjamessut.fi](http://www.helsinginkirjamessut.fi)



Kuva: Ritina ja Sami Kaarila

**KIRJA**

**Helsingin Kirjamessut 2011**  
27.–30.10. Helsingin Messukeskus

Avoinna: to, la–su klo 10–18, pe klo 10–20

Liput: 14 €/ 10 €

Messujen yhteydessä Antikvaariset Kirjamessut 2011.

Samaan aikaan samalla pääsylipulla:

MUSIIKKI

VIINI  
RUOKA  
& HYVÄ ELÄMÄ

ART  
FORUM

  
Suomen Messut



Riikka Soininen, *Talking Heads* (2010), öljy ja alumiinilehti kankaalle, 50x130cm





TIMO VUORIO

# Mitä tulee empirismin jälkeen?

Suuntaviivoja Quinen, Davidsonin ja Rortyn artikkeleiden lukemiseen

On vaikea olla käyttämättä ylisanoja arvioidessaan tämän teeman klassikkokäännösten merkitystä 1900-luvun filosofiassa. Kirjoittajat W. V. O. Quine (1908–2000), Donald Davidson (1917–2003) ja Richard Rorty (1931–2007) lienevät vuosisadan jälkipuoliskon kolme maineikkainta amerikkalaisfilosofia. Vaikka kaikki artikkelit voidaan nähdä kontribuutioina *epistemologian* saralla, pioneeriteksteinä ne ylittävät merkityksessään yksittäisen filosofian osa-alueen. Quinen artikkelia ”Naturalisoitu epistemologia” (1969) pidetään *naturalismin* klassikkona: se lanseerasi opin, jossa filosofia määriteltiin uudelleen osaksi empiiristä tiedettä. Donald Davidsonin artikkelia ”Jo pelkästä käsitteellisen skeeman ideasta” (1974) voidaan pitää *antirepresentationalismin* klassikkona: se osoitti, että kielen ja maailman vastakkainasettelulla ja kielen representoivilla ominaisuuksilla – korrespondenssi, referenssi, representaatio – ei ole merkitystä tai selitysvoimaa semantiikassa. Richard Rortyn artikkeli ”Syystäkin kadonnut maailma” (1972) on taas *uuspragmatistisen filosofian* klassikko: se yhdisti analyyttisen filosofian amerikkalaisen pragmatismen perinteeseen nostaten jälkimmäisen isännän asemaan<sup>1</sup>. Kaikki esittävät näkemyksiä, jotka ovat nykykeskustelussa edelleen relevantteja.

**A**rtikkelit ilmestyivät hyvin erilaisessa vaiheessa tekijöidensä uraa. Quinen artikkeli oli uran ehtoopuolen merkkisaavutus – hän oli jo filosofian ikoninen hahmo ja epäilemättä vaikutusvaltaisin toimija, kun analyyttistä filosofiaa juurrutettiin Yhdysvaltoihin. Suuntaus sai siellä omintakeisen pragmaattisen värin. Davidsonin teksti ilmestyi hänen uransa luovimmassa vaiheessa keskellä hurjaa nousukierrettä. Semantiikan ”davidsonilainen ohjelma” eli luonnollisen kielen tutkimus formaalein välinein (etenkin ”Totuus ja merkitys” (1967)<sup>2</sup>) oli nostanut kielifilosofian uuteen lentoon. Rortyn artikkeli sen sijaan oli ensimmäinen filosofin julkaisu, jossa tämän sittemmin tavaramerkiksi noussut radikaali pragmatistinen metafilosofia nosti päätään. Rortyn maailman maineeseen nostaman teoksen *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) perusajatukset esiteltiin siinä.

## Positivismin alasajon seuraukset

Artikkelien ymmärtämisen kannalta on olennaista tajuta, millaisessa tilanteessa analyyttinen filosofia oli tuolloin. Usein jää huomaamatta, miten paljon perinne tukeutui empiristiseen tietoteoriaan. Sen perimään oli iskostettu kysymykset tieteen perusteista ja ennen kaikkea *aistihavainto* tieteen arvioinnin erityisenä koetinkivenä. Tämä innoitti jo Cambridgen alkuvuosina Russellia ja Moorea, mutta sai eetoksellisen ja ohjelmallisen huippunsa

Wienin piirissä Wittgensteinin *Traktatuksen* myötä. Kuten A.J. Ayer asian ytimekkäästi ilmaisi, looginen positivismi oli ”brittiläinen empirismi plus moderni loogikka”<sup>3</sup>.

Tämän teeman käännösartikkelit on kirjoitettu vaiheessa, jossa loogisen positivismin mahtipäivistä oli kulunut jo tovi. Analyyttinen filosofia eli perinne, joka oli kehittynyt löyhästi loogisen positivismin ympärille, oli opillisessa myllerrystilassa, josta oli syntyvä monta uutta tutkimuslinjaa ja -aluetta. (Lopulta päädyttiin jopa metafysiikan rehabilitointiin, vaikka perinteen alkuperäinen eetos olikin metafysiikan vastainen.) Kun loogisen positivismin ”tietoteoreettisesta ytimestä” eli sen keskeisistä ’foundationalistisista’ opeista oli luovuttu, epäily alkoi kalvaa koko epistemologian tai epistemologisen filosofian mielekkyyttä. Kuten Quine toteaa artikkelissaan, alkoi jo näyttää siltä, että ”epistemologia oli konkurssissa”. Näin sanaa ”epistemologia” saattoi joutua samaan pejoratiiviseen asemaan, johon positivistit olivat suistaneet sanan ”metafysiikka”.

Mitä oli tapahtunut sitten loiston päivien? Vaikka Quine heristää syyttävää sormeaan myöhäis-wittgensteinilaisuudelle ja oxfordilaiselle arkikielen filosofialle, hän saattoi ironisesti *itse* olla vaikuttavimpia yksittäisiä tekijöitä empiristisen paradigman hajoamisessa. Hänen artikkelinsa ”Empirismin kaksi dogmia” (1951)<sup>4</sup>, jota on usein väitetty 1900-luvun viitatuimmaksi filosofiseksi artikkeliksi, oli lyönyt isoimmat naulat loogisen positivismin arkkuun tämän jo valmiiksi rampautuneen opin

levitessä Uudelle mantereelle. Kaksi keskeistä oppia, reduktionismi sekä eritoten analyttinen–synteettinen -erottelu, olivat Quinen mukaan 'metafyysisiä' uskonkapaleita" (huomaa sanan 'metafyysikka' käyttö). Quinen argumenteille antoi tukea hänen maanmiehensä Wilfrid Sellarsin artikkeli "Empirismi ja mielenfilosofia" (1956)<sup>5</sup>, joka esitti yhtäläisen vakuuttavasti, että 'havainnossa annetun' tiedollinen auktoriteetti on vain "myytti". Russell Hanson puolestaan argumentoi, että havainto on 'teorian kuormittama' (*theory-laden*). Näistä tietoteoreettisista puheenvuoroista tuli sytyttä roihuun, kun Thomas Kuhnin *Tieteellisten vallankumousten rakenne* (1962)<sup>6</sup> kyseenalaisti koko positivistisen käsityksen tieteellisen tiedon kasvusta. Paul Feyerabend heitti vielä bensiiniä liekkeihin tokaisemalla "Anything goes!" tietoteoretikoiden rekonstruoiduille kuvauksille tieteen yhtenäisestä metodista.

Vaikka Kuhnin ja Feyerabendin kaltaiset 'jälkipositivistiset' tieteenfilosofit saivat suurta huomiota erityisesti filosofian ulkopuolella, positivistisen ajattelutavan hylkäämisellä oli alalla kauaskantoiset seuraukset. Mitä seuraa siitä, jos *todellakin* luovutaan empirismistä, siis siitä, ettei ole olemassa Quinen sanoin "havaintoa puolueettomana ja objektiivisena evidenssin lähteenä"? Luonnollinen reaktio oli *relativismin* uhkakuva. 'Käsitteellinen relativismi' saattoi aikoinaan olla Davidsonin sanoin "huumaava ja eksoottinen oppi", ja se nauttikin suosioita esimerkiksi kulttuuriantropologiassa ja sittemmin kulttuurintutkimuksessa, jotka pyrkivät tunnistamaan ja kunnioittamaan erilaisuutta. Teoreettisten filosofien mielestä se oli kuitenkin ennen kaikkea uhka, *reductio ad absurdum*, epäonnistuneen filosofian tunnusmerkki. Ajatus siitä, että totuus liittyy valittuun tai annettuun kielelliseen viitekehykseen (paradigmaan), tuntui rikkovan koko kuvan länsimaisen tieteen rationaalisuudesta.

Hallitsevasta tavasta vastata relativismin haasteeseen tai uhkaan – esimerkiksi käsitteellisen muutoksen ongelmaan – muodostui tapahtumasarja, jota voidaan kutsua "realistiseksi käänteeksi". Realismi on oppi, jonka mukaan on olemassa havaitsijan käsitteellisestä viitekehyksestä (kielestä, teoriasta) *riippumaton* todellisuus. Erityisesti Hilary Putnamin ja Saul Kripken kaltaiset uuden polven filosofit ottivat realistisen intuition teorioidensa (esimerkiksi kausaalinen referenssiteoria semantiikassa) kulmakiveksi. Siirto oli ehkä looginen ja menestyksenkäs (se silloitti muun muassa uuden metafyysikan esiinmarssia) – mutta samalla se rikkoi salakavalasti perinteen aiempaa tietoteoreettista henkeä vastaan. Se johdatti filosofian *takaisin* realismiin ja idealismiin "ikäikäiseen" vastakkainasetteluun, jota loogiset positivistit olivat pitäneet esimerkkinä "mielettömästä metafyysikasta", josta "tieteellinen filosofia" pyrki pääsemään eroon. Eräät filosofit, johtotähtenään Michael Dummett, pyrkivät säilyttämään varhaisemman analyttisen filosofian kriittisen asenteen metafyysisiä käsitteitä kohtaan. He kavahtivat puhetta realismista. Dummett lanseerasi semantiikassa positivistien verifikaatioperiaatteeseen tukeutuvan 'antirealismin', jossa pyrittiin hylkäämään puhe totuuden

'transsendenssista'. Dummett ja Peter Strawson säilyttivät empiristisen tutkimusotteen.

Positivistisen paradigman alasajon jälkeen näytti olevan kolme vaihtoehtoa: (a) pitäytyminen empirismissä keinolla millä hyvänsä (Strawson, Dummett), (b) vajoaminen relativismin suohon (Kuhn, Feyerabend) ja (c) tarttuminen realistisen paradigman oljenkorpeen (Putnam, Kripke). Taustalla kummitteli vielä ylimääräinen kantilaishenkinen kysymys: onko tietoteoria *ylimalkaan* mahdollista? Quinen, Davidsonin ja Rortyn artikkelit tarjosivat kolme erilaista tilannearviota ja ulospääsytietä vallitsevasta tilanteesta, eikä yksikään niistä myötällyt valtavirtaa. Niiden radikaalit väitteet hätkähdyttivät vallitsevia filosofisia intuitioita, ja hätkähdyttivät edelleen.

### Empirismi naturalismina

Quine tarraa ensimmäiseen vaihtoehtoon ("pysykäämme empiristeinä"), mutta hänen ehdotuksensa ravistelee jopa *koko* analyttisen filosofiaperinteen rakenteita. Kuten Husserlin fenomenologia omalla tavallaan, perinne oli syntynyt vastustamaan 'psykologismia' logiikassa ja tietopissa ja puolustamaan näiden filosofisten tutkimusaiheiden "puhtautta", redusoimattomuutta psykologisiin selityksiin. Kun Quine ehdottaa, että "epistemologia tai jokin sen kaltainen yksinkertaisesti löytää paikkansa psykologian haarana ja täten osana luonnontieteitä", siirto on metafilosofisten silmälasien läpi nähtynä hätkähdyttävä. Vaikka Quine katsoo vain vievänsä empiristisen ajattelutavan päätepiiteeseensä, ehdotus filosofisen *autonomian* menettämisestä tuntui rikkovan filosofian omia olemuksellisia (*a priori*) piirteitä. Sanalla sanoen Quine tuntui ajavan filosofeja nojatuoleista laboratorioihin. (Tosin hänen artikkelinsa osoittaa, että hänen käsittelemänsä teoreettiset puheenaiheet eivät eroa "puhtaan filosofian" aiheista edes käsittelytavaltaan. Quine tuskin näkikään eron niin dramaattisena kuin joistain hänen teeseistään voisi arvella.) Kesti vuosikymmeniä tulla toimeen tämän ajatuksen kanssa saati sisäistää se, mutta lopulta naturalismi saavutti jopa hegemonisen aseman analyttisessä perinteessä. Nykyään ajatus "ensimmäisestä filosofiasta" tai "nojatuolifilosofiasta", joka olisi *riippumaton* empiirisen tieteen tuloksista (mitä se ylipäänsä voi tarkoittaakaan), tuntuu auttamattoman vanhanaikaiselta, joskin naturalistisen filosofian luonteesta lieenee yhtä paljon eriäviä käsityksiä kuin on filosofeja, joka kutsuvat itseään naturalisteiksi.

Davidson ja Rorty diagnosoivat empirismin alasajon toisin, vaikka heitäkin kutsutaan naturalisteiksi. Quinella oli vielä erityinen side loogisen positivismiin "henkeen" – hän oli Wienin piirin "ulkojäsen", ja hänen uransa tärkein opettaja ja keskustelukumppani oli piirin sielu, Rudolf Carnap (tämä ilmenee myös "Naturalisoidun epistemologian" riveillä). Davidson ja Rorty taas olivat sisäistäneet Sellarsin 'annetun myytin' kritiikin tietoteoreettisen ajattelunsa ytimeen. Molemmat sovelsivat sitä Quinen filosofian viimeisiin empiristisiin piirteisiin: Davidson kirjoitti Sellarsin kritiikkiä quinelaisen position

## ”Käsitteellisen skeeman ja empiirisen sisällön erottelu oli epistemologian merkittävimpiä kantilaisia jaotteluita.”

sisälle ja Rorty kirjoitti Quinen analyttinen–synteettinen-kritiikkiä sellarsilais-wittgensteinilaisen position valossa. Siksi kumpikaan ei enää uskonut empiristisen paradigman jatkuvuuteen muodossa tai toisessa. Kumpikaan ei myöskään uskonut, että perinteiset epistemologiset ongelmat – esimerkiksi tietoteoreettisen skeptikon ongelma – voisi ratkaista yhtä helposti kuin Quine näytti ne ratkaisevan, mikäli tieteen saavutukset otettaisiin huomioon. Davidsonin argumentti käsitteellistä relativismia vastaan, jonka Rorty samastaa skeptikon ongelmaan, on muodoltaan klassinen transsendentaaliargumentti: vallitsevien asiointilojen mahdollisuus (kielen kommunikaatio) osoitetaan tiettyjen välttämättömien ehtojen kautta (uskomuksistamme suurin osa on välttämättä tosia).<sup>7</sup>

### Realismin ja relativismin tuolle puolen

Davidson ja Rorty ovat tässä asiassa lähempänä toisiaan kuin Quinea<sup>8</sup>. Heidän argumenttinsa ovat mielenkiintoisia, koska hylättyään empiristisen vaihtoehdon kumpikaan ei tunnu tyytyvän valintaan kahden jäljelle jääneen vaihtoehdon välillä.<sup>9</sup> Niin uppoutuminen relativismin suohon kuin takertuminen realismi–idealismi-keskusteluun kuulostaa valinnalta kahden huonon vaihtoehdon välillä. He tosin painottivat vaihtoehtojen huonoutta eri lailla. Davidsonille realismidebatti ei selvästikään ollut niin paha kuin relativistinen debatti, Kuhnin ’historistista’ ajattelua huomattavasti sympatisoiva Rorty näki suuremman pahan realismidebatissa.

Davidsonin artikkeli on siis systemaattinen pyrkimys vastata *relativismin ongelmaan*, kun taas Rortyn artikkeli on samankaltainen yritys vastata *realismin ongelmaan* (siinä mielessä, että realismi–idealismi-kiista olisi keskustelun aihe). Davidson näki käsitteellisen relativismin palautuvan niin sanottuun empirismin kolmanteen dogmiin eli skeema–sisältö–dualismiin, ja Rorty näki realismi–antirealismikeskustelun nojautuvan realistiseen ”intuitioon” tai ”pakkomielleeseen” kuvaustavoista riippumattomasta maailmasta. Nämä olivat todellakin järeää kalustoa argumentin premisseiksi.

Käsitteellisen skeeman ja empiirisen sisällön erottelu oli paitsi yksi epistemologian keskeisimpiä kantilaisia erotteluita (C. I. Lewis, 1900-luvun suurimpia epistemologeja, nimitti tätä ajatusta ”yhdeksi vanhimmaksi ja universaalimmaksi filosofiseksi oivallukseksi”<sup>10</sup>) myös erottelu, jota *jonkinlainen* realismipuheen ymmärtäminen edellytti – mikä ”riippumaton todellisuus” muutoin olisi? Quinen huomaa olevan artikkelissaan yhtä lailla huolestunut siitä, mitä hän kutsuu ”kulttuuriseksi relativismiksi”. Davidson argumentoi, että se on itse asiassa lähtöisin Quinen *omasta* empirismistä, ja nimeää sen vielä quinelaisin termein ”empirismin kolmanneksi dogmiksi”. Davidson syötti Quinelle samaa lääkettä kuin mitä tämä oli syöttänyt Carnapille ”Empirismin kahdessa dogmissa”. Filosofiselle yleisölle Davidsonin vastaisku ilmestyi kuin tyhjästä, ja hän totesikin vuosikymmeniä myöhemmin: ”ainoastaan Rorty tuntui ymmärtävän, mihin pyrin.”<sup>11</sup>

Rortyn kritisoima ajatus on kenties vielä ”universaalisempi”. Ajatus, jonka mukaan on olemassa kaikista inhimillisistä kuvaustavoista riippumaton todellisuus, lienee yksi filosofisen teoretisoinnin lähtöpisteitä (tähän Rortyn isku itse asiassa kohdistuu). Jo Whitehead viittasi tällaista ’todellisuutta’ tai ’maailmaa’ koskevaan kysymyksenasetteluun – mikä on totta ja mikä vain näennäistä, mikä meistä riippuvaa ja mikä ei – kutsuessaan filosofiaa ”alahuomautuksiksi Platonin filosofiaan”. Rorty väittää, että filosofisissa teorioissa tällaisella oletuksella, johon hänen mielestään totuuden korrespondenssteoria sitoutuu, ei ole selitettävää funktiota sen enempää kuin Kantin ’oliolla itsessään’.

Keskittyminen ”suurempaan pahaan” ja edellä kuvattujen järeän kaluston käyttö jätti kuitenkin molempien selustan avoimeksi. Realistien näkökulmasta Davidsonin filosofiasta tuli aina vaarallista ”lingvististä idealismia”<sup>12</sup>. Rorty oli taas helppo tuomita relativistiksi (ja näin kävikin), kun hän kielsi systemaattisesti realistiset intuitiot ja ylipäänsä realismi–idealismi-debatin mielekkyyden. Vasta kun antirepresentationalistinen filosofia alkoi saada – kiitos Rortyn *Philosophy and the Mirror of Nature*n metafilosofisen argumentaation sekä Robert Brandomin inferentialistisen semantiikan – tuulta siipiensä alle, heidän näkemyksensä eivät enää vaikuttaneet epätoivoiselta tasapainoilulta realismin ja relativismin välillä. Toisaalta tämäkin on yksi nykyfilosofian auki olevia kysymyksiä (ja missään tapauksessa kaltaiseni antirepresentationalismielinen ei voi väittää tilannetta vielääkään mitenkään suotuisaksi).

*Kirja tulossa syksyllä*

HERBERT MARCUSE

# *Taiteen ikuisuus*

Suom. Ville Lähde | n. 100 s. | ISBN 978-952-5503-59-3 | 27 € (kestotilajalle 23 €)



Onko taiteen paikka politiikassa tai politiikan taiteessa? Herbert Marcuse puolustaa viimeisessä teoksessaan taiteen itsenäisyyttä. Taide tarjoaa kriittisen ajattelun kehittymiselle turvasataman yksiulotteisessa yhteiskunnassa. Marcuse kritisoi poliittisen taiteen suuntauksia, jotka tekevät taiteesta vain tämän hetken asian tulevan ja utooppisen kustannuksella.

## Onko epistemologia mahdollista?

Kaikki kolme artikkelia suhtautuivat hyvin eri tavoin kysymykseen epistemologian kohtalosta ja mahdollisuuksista. Quine uskoi, että positiivinen ratkaisu olisi mahdollinen, kunhan epistemologia vain ”tieteellistettäisiin” eli sijoitettaisiin osaksi empiiristä tutkimusta (psykologian tai kielentutkimuksen piiriin). Rorty kuitenkin esitti myöhemmin tärkeän kysymyksen:

”Argumentoituaan, ettei rajaa tieteen ja filosofian välillä ole, Quinella on tapana olettaa, että tiede voi täten korvata filosofian. Mutta ei ole mitenkään selvää, mitä tehtävää hän vaatii tieteen suorittavan.”<sup>13</sup>

Kysymys on aiheellinen – ovatko filosofiset ongelmat luonteeltaan ylipäänsä sellaisia, että ne on naturalisoitavissa eli tarkasteltavissa empiirisiin menetelmin? Tämä on edelleen avoin kysymys metafilosofisessa keskustelussa. Davidsonin kanta ei ole selkeä – ylipäänsä Davidsonin pirtaan eivät metafilosofiset ohjelmanjulistukset sovi. Kuitenkin on nähtävä, että hylätessään skeema-sisältöerottelun hän *ei* hyväksy Quinen yleistä naturalistista linjaa epistemologiassa. Yksikään ”ei subjektin ulkopuolinen” selonteko, joka kuvaa, kuinka postuloiduista ”aistiärsykeistä” muodostuu havaintolauseita tai jopa ”tiede”, ei ole relevantti *filosofisille* kysymyksille. Tässä mielessä Davidson, omien naturalististen reunaehtojensa sisällä, on tietoteoreettisilta kysymyksenasetteluiltaan enemmän konservatiivinen ’kartesiolainen’ filosofi<sup>14</sup>, joka korostaa tiedostavan subjektin roolia. Quinen agendassa ”kartesiolaiset ongelmat” unohdetaan täysin, mutta Davidsonilla ne pulpahtavat edelleen pintaan esimerkiksi tietoteoreettisten skeptikon muodossa, eikä hän tarvittaessa epäile tarttua niihin transsendentaalisin argumentein. *Metatason* kysymys siitä, onko epistemologia – tai metafysiikka – mahdollista, jää kuitenkin Davidsonin intressien ulkopuolelle.

Richard Rortylta sen sijaan ei visioita tai diagnooseja epistemologian yleisestä tilasta puuttunut. Artikkelissaan hän ehdottaa, että tulisi karttaa ”koko sitä filosofisten ajatusten tähtisikermää”, joka yllyttää käyttämään sanaa ”realismi” ”ontossa merkityksessä”. *Philosophy and the Mirror of Nature*ssa Rorty vie Quinenkin kavahtamat myöhäiswittgensteinilaiset ajatukset päätepisteeseen ja ehdottaa, että olisi hylättävä paitsi epistemologia myös ”epistemologiakeskeinen filosofia” eli tietyt kartesiolaiset, lockelaiset ja kantilaiset kysymyksenasettelut, joiden yksi inkarnaatio oli hänen mielestään analyttinen filosofia.

## Mestarien kynänjälkiä

Nämä kolme artikkelia ovat erinomaisia esimerkkejä tekijöidensä ajattelijatemperamentista ja *tyylistä*. Se olikin eittämättä osasyynä niiden vaikuttavuuteen tekstien idearikkauten ja argumenttien vakuuttavuuden rinnalla. Quine kutoo elegantilla tyyllillään abstraktitkin ajatuspolut viehättäväksi kuvaelmaksi. Davidson taas työstää argumenttiaan ehdottomalla ja kenties toisinaan vaikeasti

seurattavalla logiikallaan, joka ottaa leikittelevällä nerokkuudellaan lukijan otteeseensa. Rortyn artikkeli puolestaan esittelee joukon laveita ”rortymaisia” elementtejä: vaikka aiheena on tietyn ajan kuuma kysymys, vaihtoehdoisen käsitteellisten viitekehysten ongelma, hänen ironinen tyylinsä kytkee tekstin laajempaan filosofiseen avaruuteen. Siellä eri aikakaudet ja traditiot keskustelevat sulassa sovussa keskenään. Davidsonin ja Deweyn lisäksi hän mainitsee suopeasti Hegelin ja jopa Heideggerin, jotka eivät olleet tuolloin todellakaan mitään analyttisen filosofian suosikkiajattelijaita.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Rorty kuvaa kirjoitusta ensimmäiseksi yritykseksi ”syntetisoida” Davidsonia ja Deweya (Davidson’s Mental-Physical Distinction”. Teoksessa *The Philosophy of Donald Davidson*. Toim. L. E. Hahn. Open Court, Chicago 1999, 575). Rortya inspiroi Deweyn ”henki” tai ”tavoitteet” enemmän kuin tämän ”tekniset” argumentit. Jälkimmäiset hän löysi Davidsonin kaltaisilta analyttisilta filosofeilta (*The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 373). Jälkimmäisiltä kuitenkin puuttui Deweyn visionaarisuus sekä kokonaisvaltainen ymmärrys elämästä ja filosofisten ongelmien mielestä (esimerkiksi realismi-idealismi-debatista). Mutta huomattakoon, että vaikka Rortyn Davidson-tulkinta oli ”deweylainen”, hänen 1970-luvun *pragmatismitulkintaansa* motivoi myöhäiswittgensteinilainen filosofia ja sen filosofisia ongelmia terapeivaa tai purkava tendenssi.
- 2 Löytyy suomeksi teoksesta *Ajattelu, kieli, merkitys: analyttisen filosofian avaintekstejä*. Toim. Panu Raatikainen. Gaudeamus, Helsinki 1997, 320–335.
- 3 Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*. Penguin Books, Hammondsworth 1971.
- 4 Ks. Raatikainen 1997, 133–153.
- 5 Ks. Raatikainen 1997, 201–268.
- 6 Kuhn, Thomas, *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Art House, Helsinki 1994.
- 7 Davidson ja Rorty tosin tulkitsevat tilanteen eri tavoin. Davidson näkee vastaavansa skeptikon haasteeseen esittämällä, että ”massiivinen virhe” uskomuksissamme osoittaa skeptikon väitteen kestämättömäksi. Rorty taas näkee Davidsonin vain ajavan skeptikon tiehensä, siis *väistävään* tämän haasteen. (Ks. myös viite 12.)
- 8 Huomautus on mielekäs, koska usein Davidson niputetaan yhteisten ekstensionalististen lähtökohtien vuoksi Quinen kanssa samaan nippuun (ja tästä näkökulmasta perustellusti).
- 9 Toki Quine oli myös ”realisti” – hän uskoi luonnontieteen postuloimien entiteettien sekä abstraktien luokkien olemassaoloon, mutta tällöin hän toi julki henkilökohtaisen ontologisen vakauksensa eikä asettunut realismi-idealismi-kiistaan (*tähän* Quinella oli yhtä vähän intressejä kuin Davidsonilla ja Rortylla).
- 10 Lewis, Clarence, *Mind and the World-Order*. Dover Publications, New York 1956, 38.
- 11 Davidson, Donald, Reply to Richard Rorty. Teoksessa Hahn 1999, 595. Rortyn mielestä Davidsonin artikkeli on ”epookkia luova” ja ”käännöksen analyttisen filosofian historiassa” (Rorty 1999, 575.)
- 12 Joskin jotkut hänen puolustajistaan ovat halunneet tulkita hänet realistina, Davidson kaihtoi filosofisia nimikkeitä eikä itse osallistunut oman positionsa tulkintaa koskevaan keskusteluun. Toki jos Davidson katsoi vastanneensa skeptikon haasteeseen argumentoidessaan, että useimmat uskomuksistamme ovat tosia, *tällöin* hänen voisi nähdä ottaneen osaa realismidebattiin, jos tietoteoreettikon ongelma muotoillaan realismin ongelmana: onko olemassa tietoisuudestamme riippumaton todellisuus?
- 13 Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton 1979, 171.
- 14 Kiitän tästä huomiosta Michael Devittia.



# NIIN&NÄIN

*virtuaalisena ja materiaalisena*

*www.netn.fi*

*Suomen filosofisimmat kotisivut*

NIIN&NÄIN puhuttaa & pullikoi myös verkossa. Voit kalastella kasoittain vanhoja artikkeleita ja seurata niin & näin -toiminnan koko kirjoa. Käy lukemassa jokaisen numeron verkkokoekstrat!

Tulossa keväällä 2012: vanhojen artikkeleiden kattava asiasanatietokanta!

*Kauppa*

NIIN&NÄIN piileskelee myös kansalaisten piha-piirissä! Tuotteitamme voi ostaa myös toimistomme osoitteessa Kaupinkatu 19, Tampere. (Talon Kekkosen tien puoleinen pääty.)

Toimisto on auki tiistaisin klo 14–18, myös sopimuksen mukaan, p. 040 721 4891.



FILOSOFIA.FI

Filosofia.fi on suomalainen filosofinen internet-portaali. Se toimii ajan-kohtaisen tiedon välittäjänä, yhteydenpitokanavana, tienä verkkofilosofiaan, johdatuksena suomalaisen filosofian historiaan sekä digitaalisena arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että filosofiasta kiinnostunutta laajaa yleisöä.

*Kalenteri ja tiedotteet* – pysy perillä filosofisista tapahtumista

*Verkkoloki* – kommentteja, esseitä ja raportteja

*Logos-ensyklopedia* – filosofian versova verkkosanakirja

*Arkistot* – suomalaisen filosofian aarreaitta

*Filosofia.fi på svenska - svenskspråkiga ingången till portalens innehåll*



W. V. O. QUINE

# Naturalisoitu epistemologia

**E**pistemologiassa pohditaan tieteen perusteita. Jos epistemologia ymmärretään näin laajasti, matematiikan perustan tutkimus on sen osa-alue. Alan asiantuntijat uskoivat vuosisadan alkupuolella, että heidän työnsä tuotti merkittäviä tuloksia: matematiikka oli palautumassa kokonaan logiikkaan. Nykyään katsotaan, että tätä on parempi kuvata reduktiona logiikkaan ja joukkooppiin. Epistemologian kannalta korjausliike oli pettymys, sillä emme näe joukko-oppia yhtä vankkana ja ilmiselvänä kuin logiikkaa. Muihin alueisiin verrattuna matematiikan perusteiden tutkimuksessa otettiin silti esimerkiksi edistysaskeleita, ja voimmekin valaista epistemologian muita alueita käyttämällä tätä vertailukohtana.

Matematiikan perusteiden tutkimukset jakaantuvat symmetrisesti kahteen lajiin, käsitteellisiin ja opillisiin. Käsitteellisissä tutkimuksissa pohditaan merkitystä, opillisissa totuutta. Käsitteellisissä tutkimuksissa pyritään selkeyttämään käsitteitä määrittelemällä ne – toisia käsitteitä toisten avulla. Opillisissa tutkimuksissa halutaan vakiinnuttaa lakeja todistamalla niitä – toisia lakeja toisten perusteella. Ihannetapauksessa hämäämät käsitteet määriteltäisiin selkeämpien avulla, jotta kaikki olisi mahdollisimman selkeää. Ilmeisempien lakien pohjalta todistettaisiin vähemmän ilmeisiä, jotta saavutettaisiin mitä suurin varmuus. Ihanteen mukaan määritelmät tuottaisivat kaikki käsitteet kirkkaista ja selkeistä ideoista, ja todistukset tuottaisivat kaikki teoreemat itsestään selvistä totuuksista.

Nämä ihanteet liittyvät toisiinsa. Jos nimittäin kaikki käsitteet määritellään käyttäen tiettyä ensisijaista käsitteiden joukkoa, osoitetaan samalla, miten kaikki teoreemat käännetään tämän etusijan saaneen käsitteistön mukaisiksi. Mitä selkeämpää käytetty sanasto on, sitä todennäköisemmin sillä ilmaistut totuudet ovat ilmeisen tosia, tai ne voidaan johtaa ilmeisistä totuuksista. Jos ennen kaikkea matematiikan käsitteet voitaisiin palauttaa logiikan selkeälle kielelle, matemaattisista totuuksista tulisi logiikan totuuksia; ja ovathan logiikan totuudet ilmeisiä tai ainakin potentiaalisesti ilmeisiä, toisin sanoen ne voidaan johtaa ilmeisistä totuuksista yhtä ilmeisten yksittäisten vaiheiden avulla.

Juuri tähän lopputulokseen emme kuitenkaan pääse,

sillä matematiikka palautuu vain joukkooppiin eikä varsinaiseen logiikkaan. Tällainenkin reduktio toki lisää selkeyttä, mutta vain ilmi tulevien matematiikan ja joukkoopin välisten suhteiden vuoksi eikä siksi, että analyysin lopputulos olisi ilmaistu muita selkeämmin käsittein. Analyysissä saavutettuja totuuksia eli joukkoopin aksiomaa ei liioin voi kehua yhtä selkeiksi ja varmoiksi kuin suurta osaa matemaattisista teoreemista, joita niistä johdettaisiin. Gödelin työn ansiosta tiedämme sitä paitsi, ettei yksikään ristiriidaton aksiomaattinen järjestelmä voi kattaa matematiikkaa, vaikka luopuisimme itsestäänselvyyden vaatimuksesta. Matematiikan perusteita koskeva reduktio pysyy matemaattisesti ja filosofisesti kiintoisana kysymyksenä, mutta se ei täytä epistemologien haamuamaa tehtävää: se ei paljasta matemaattisen tiedon perustaa eikä liioin osoita, miten matemaattinen varmuus on mahdollista.

Mainitusta kahtalaisesta rakenteesta, joka oli erityisen näkyvää matematiikan perusteissa, kumpuaa kuitenkin ajatus, josta on edelleen hyötyä. Tarkoiton kahtiajakoa käsitteiden tai merkityksen teoriaan ja opin tai totuuden teoriaan. Se soveltuu nimittäin yhtä hyvin luonnontieteellisen tiedon epistemologiaan kuin matematiikan perusteisiin. Rinnastus on seuraavanlainen: aivan kuten matematiikka tulee palauttaa logiikkaan tai logiikkaan ja joukkooppiin, tulee luonnontieteellisen tiedon perustua jotenkin aistikokemukseen. Niinpä kappaleen käsite selitetään havaintokäsittein: tämä on käsitteellinen puoli. Samaten tietomme luontoa koskevista totuuksista oikeutetaan havaintojen pohjalta: tämä on kahtiajaon opillinen puoli.

Hume pohdiskeli luonnontieteellisen tiedon epistemologiaa jaottelun molemmiin puoliin, käsitteellisesti ja opillisesti. Ongelman käsitteellistä puolta eli kappaleen selittämistä havaintokäsittein hän tutkisteli rohkeasti ja yksinkertaisesti: hänelle kappaleet olivat yksikantaan sama asia kuin aistivaikutelmat. Jos aineellinen omena ja siitä saadut aistivaikutelmat ovat arkijärjen mukaan eri asia sillä perusteella, että omena on yksittäinen ja pysyvä kun taas vaikutelmat moninaiset ja haipuvaiset, on se Humeen mukaan sitäkin huonompi juttu arkijärjelle. Käsitteiden, jonka mukaan omena pysyy samana ajanhetkestä toiseen, on vulgääri sekaannus.



Lähes vuosisata Humeen *Treatisen* jälkeen yhdysvaltalainen filosofi Alexander Bryan Johnson puolusti samaa kappaleita koskevaa näkökantaa.<sup>1</sup> ”Sana ’rauta’ nimeää siihen liittyvän näkö- ja tuntoaistimuksen”, Johnson kirjoitti.

Entä opillinen puoli, luonnon totuuksia koskevan tietomme oikeuttaminen? Tässä kohtaa Hume luovutti. Samasta kappaleesta vaikutelmiin hän sai kyllä muotoiltua yksittäisiä kappaleita koskevia väitteitä kiistämättöminä totuuksina, totuuksina vaikutelmista, jotka tiedetään välittömästi. Yleiset väittämät tai tulevaisuutta koskevat singulaariväittämät eivät kuitenkaan tulleet yhtään sen varmemmiksi, kun ne muodostettiin vaikutelmia koskevinä.

Opillisella puolella emme ole nähdäkseen juurikaan edistyneet siitä, mihin Hume meidät jätti. Hume ongelma on yleisinhimillinen ongelma. Mutta käsitteellisellä puolella on tapahtunut edistystä. Ratkaiseva edistysaskel otettiin jo ennen Alexander Bryan Johnsonin aikaa, vaikei hän tuota oivallusta jäljitteilykseen. Sen otti Bentham fiktioteoriassaan. Bentham tunnisti kontekstuaalisen määritelmän tai *parafraasin*, kuten hän sitä kutsui. Hän tajusi, että sanan selitys ei edellytä sen objektin selvittämistä, johon se viittaa. Täytyy vain jollain keinoin osoittaa, miten käännetään kaikki kokonaiset lauseet, joissa sanaa käytetään. Hume ja Johnsonin äärimmäinen keino, kappaleiden identifioiminen vaikutelmien kanssa, ei enää ollutkaan ainoa kuviteltavissa oleva tapa tehdä selkoa kappaleita koskevasta puheesta, vaikka vaikutelmat olisivatkin yksin koko todellisuus. Puhetta kappaleista voitaisiin yrittää selittää vaikutelmia koskevalla puheella kääntämällä kappaleita koskevat kokonaiset lauseet vaikutelmia koskeviksi kokonaisiksi lauseiksi, eikä kappaleita tarvitsisi samastaa yhtään mihinkään.

Ajatus kontekstuaalisesta määritelmästä eli lauseen tunnustaminen keskeiseksi merkityksen kantajaksi oli korvaamaton tuleville kehitysaskelle matematiikan perusteissa. Se näkyi selvästi Fregellä, ja se puhkesi kukkaansa Russellin opissa määrittämisestä kuvauksista epätodellisina symboleina.

Kontekstuaalinen määrittely oli ensimmäinen kahdesta suunnasta, jonne kulki luonnontieteellisen tiedon epistemologian käsitteellisellä puolella voitaisiin ehkä hengittää vapaammin. Toinen suunta tarjoaa joukko-opin antamat resurssit apukäsitteiksi. Jos epistemologi suostuu täydentämään niukkaa aistivaikutelmien ontologiaansa näillä joukko-opillisilla apukäsitteillä, hänestä tulee yhtäkkiä vauras: hänen ei enää tarvitsekaan pelailla vain vaikutelmillaan vaan niiden joukoilla, joukkojen joukoilla ja niin edelleen. Matematiikan perusteiden konstruktiot ovat osoittaneet, että tällaiset joukko-opilliset välineet ovat voimallinen apu; voidaanhan koko klassisen matematiikan käsitteistö konstruoida niiden avulla. Niillä varustettuna epistemologimme ei tarvitse samastaa kappaleita vaikutelmiin eikä liioin tyytyä kontekstuaaliseen määrittelyyn. Hän voi toivoa, että jostakin yhä uusien aistivaikutelmien joukkojen hienostuneesta

konstruktiosta löytyy objektkategoria, jonka jäsenillä on juuri ne vakioiset ominaisuudet [*the formula properties*], joita hän kaipaa kappaleille.

Näiden suuntien epistemologiset statukset ovat hyvin eriarvoiset. Kontekstuaalinen määrittely on horjumatonta. Kun lauseille on annettu merkitys kokonaisuusina, ovat ne kiistämättä merkityksellisiä, joten niihin kuuluvien sanojen käyttötavat ovat myös merkityksellisiä riippumatta siitä, millaisia itsenäisiä käännöksiä niille tarjotaan. Hume ja A. B. Johnson olisivat varmasti mielellään käyttäneet kontekstuaalista määritelmää, jos he olisivat tulleet ajatelleeksi sitä. Joukkoihin turvautuminen on sen sijaan raju ontologinen siirto, joka vie pois vaikutelmien niukasta ontologiasta. Eräät filosofit tyytyisivät mieluummin suoralta kädeltä kappaleisiin kuin hyväksyisivät nämä kaiken maailman joukot, joista lopulta koostuu koko matematiikan abstrakti ontologia.

Tämä ei ole kuitenkaan ollut aina selvää, koska peruslogiikan ja joukko-opin välimaastossa on harhaanjohtavia jälkiä jatkuvuudesta. Siksi matematiikan uskottiin aikoinaan palautuvan logiikkaan, toisin sanoen viattomaan ja ilmiselvään logiikkaan, ja perivän logiikan mainitut ominaisuudet. Ehkä tämän vuoksi Russell turvautui rauhassa sekä joukkoihin että kontekstuaaliseen määrittelyyn, kun hän teoksessa *Our Knowledge of the External World* ja muissa yhteyksissä kävi käsiksi luonnontieteellisen tiedon epistemologian käsitteelliseen puoleen.

Russellin sanoin pyrkimyksenä oli ulkomaailman selittäminen aistinsisältöjen loogisena konstruktiona. Lähimmäksi sen toteuttamista tuli Carnap teoksessaan *Der logische Aufbau der Welt* vuonna 1928.

Tämä oli epistemologian käsitteellistä puolta, mutta entäpä opillinen? Siellä Hume pulma pysyi ennallaan. Mikäli Carnapin konstruktiot olisivat valmistuneet, ne olisivat mahdollistaneet kaikkien maailmaa koskevien lauseiden kääntämisen aistinsisältö- tai havaintokielelle logiikalla ja joukko-opilla täydennettynä. Mutta vaikka lause onkin *puettu sanoiksi* havaintojen, logiikan ja joukko-opin mukaisesti, ei sitä välttämättä voida *todistaa* logiikan ja joukko-opin välinein havaintolauseista. Vaativimmimmatkin yleistyksiset havaittavista ominaisuuksista kattavat useampia tapauksia kuin niiden lausujat ovat koskaan voineet havaita. Tunnustettiin, että on toivotonta perustaa luonnontiede välittömälle kokemukselle ankaran loogisella tavalla. Kartesiolainen varmuuden etsintä oli ollut epistemologian niin käsitteellisen kuin opillisenkin puolen etäinen kiihoke, mutta nyt etsintäretki nähtiin toivottomaksi. Luonnontieteellisille totuuksille oli aivan yhtä turha toivoa välittömän kokemuksen täyttä auktoriteettia kuin matematiikalle peruslogiikan potentiaalista ilmeisyyttä.

Mikä saattoi motivoida Carnapin sankarillisia pyrintöjä epistemologian käsitteellisellä laidalla, jos opillisella laidalla oli hylätty toivo varmuudesta? Oli edelleen kaksi hyvää syytä. Ensinnäkin tällaisten konstruktioiden voitiin odottaa tuovan esiin ja selkeyttävän aistien tuomaa evidenssiä tieteelle, vaikka aistipohjaisen evi-

denssin ja tieteellisen oppirakennelman välillä ei voitakaan kulkea varmojen päättelyaskelten tietä. Toiseksi nämä konstruktiot syventäisivät tuntemustamme maailmaa koskevasta keskustelustamme, jopa muusta kuin evidenssiä koskevasta. Näin kaikesta tiedollisesta keskustelusta [*cognitive discourse*] tulisi yhtä selkeää kuin havaintokäsitteistä, logiikasta ja – minun on valitettavasti lisättävä – joukko-opista.

Epistemologit, Hume ja muut, joutuivat suureksi surukseen nöyrytykseen sen edessä, että ulkomaailmaa käsittelevää tiedettä ei ole mahdollista johtaa suoraan aistipohjaisesta evidenssistä. Kaksi empirismin peruskemystä ei kuitenkaan murtunut, ja ne ovat voimassa yhä. Ensimmäisen mukaan *kaikki* tieteen evidenssi on aistipohjaista. Palaan myöhemmin toiseen näkemykseen, jonka mukaan sanojen merkitykset opitaan aina pohjimiltaan aistipohjaisesta evidenssistä. Juuri tämän vuoksi ihmisiä houkuttaa yhä ajatus *logischer Aufbausta*, joka toisi ilmi puheen aistipohjaisen sisällön selkeästi.

Jos Carnap olisikin onnistunut tässä konstruktiossa, miten hän olisi voinut päättää, olisiko juuri se ollut oikea? Kysymys olisi ollut mieletön. Hän kutsui päämääräänsä *rationaaliseksi rekonstruktioksi*. Jokainen tapa muotoilla fysikalistinen kielenkäyttö aistikokemuksen, logiikan ja joukko-opin kielelle olisi ollut tyydyttävä, kunhan fysikalistinen kielenkäyttö vain olisi välittynyt tarkasti. Jos tapoja on yksi, on niitä useita, mutta yksikin olisi ollut suuri saavutus.

Mutta miksi ryhtyä kaikkeen tähän luovaan rekonstruointiin, tähän mielikuvituksen leikkiin? Ihmisellä ei lopulta ole maailmankuvansa rakentamiseen mitään muita eväitä kuin aistielintensä ärsykkeet. Miksi ei vain seurattaisi, miten tämä konstruointi käytännössä edistyy? Miksi psykologia ei riitä? Aikoinaan epistemologisen taakan laskemista psykologian harteille ei hyväksytty, koska sitä pidettiin kehämäisenä järkeilynä. Jos epistemologin päämäärä on empiirisen tieteen perustan oikeuttaminen, hän harhautuu tieltä käyttäessään oikeuttamiseen psykologiaa tai muuta empiiristä tiedettä. Moiset tunnontuskat kehämäisyydestä ovat kuitenkin turhia, kun ei enää unelmoida tieteen johtamisesta havainnoista. Jos halutaan yksinkertaisesti ymmärtää havaintojen ja tieteen välistä yhteyttä, on vain hyvä käyttää kaikkea tarjolla olevaa informaatiota, myös sen tieteen tuottamaa, jonka yhteyttä havaintoon pyritään ymmärtämään.

Luovan rekonstruktion suosiolle on kuitenkin edelleen toinen syy, joka ei liity kehämäisyyden pelkoon. Olisi kovin mukavaa saada *käännettyä* tiede logiikaksi, havaintokäsitteiksi ja joukko-opiksi. Tämä olisi mittava epistemologinen saavutus, koska se osoittaisi kaikki muut tieteen käsitteet teoreettisesti tarpeettomiksi. Sikäli kuin logiikan ja joukko-opin käsitteet ja havaintokäsitteet ovat itse oikeutettuja, se oikeuttaisi muut tieteen käsitteet osoittamalla, että kaiken toisella välineistöllä tehdyn voi periaatteessa tehdä toisellakin. Mikäli psykologia tarjoaisi tällaisen aidon kääntävän reduktion, ottaisimme sen avosylin vastaan. Siihen se ei kuitenkaan vuorenvarmasti pysty, koska me emme tosiaankaan kasvaessamme opi

fysikalistisen kielen määritelmiä varhaisemmalla joukko-opin, logiikan ja havaintokäsitteiden kielellä. Tämä olisi siis hyvä syy yhä yrittää rationaalista rekonstruktiota: halu osoittaa fysikaalisten käsitteiden pohjimmainen viattomuus näyttämällä, että ne ovat teoreettisesti tarpeettomia.

Carnapin teoksessaan *Der logische Aufbau der Welt* luonnosteleva konstruktio ei kuitenkaan tuota kääntävää reduktiota, ei vaikka luonnos valmistuisikin. Tämän kannalta olennaisimmassa kohdassa Carnap selittää, miten fysikaalisen avaruuden ja ajan kohtiin liitetään aistiominaisuudet tavalla, joka täyttää hänen asettamansa tavoitteet mahdollisimman hyvin. Kokemuksen kertyessä näitä liitoksia tulee päivittää asianmukaisesti. Olkoon tämä suunnitelma kuinka valaiseva tahansa, se ei kuitenkaan anna osviittaa tieteen lauseiden *kääntämiseksi* havaintokäsitteiksi tai logiikan ja joukko-opin käsitteiksi.

Meidän on turha toivoa tällaista reduktiota. Carnap oli luopunut toivosta jo vuonna 1936, kun hän esitteli artikkelissaan ”Testability and meaning” määritelmää heikommat niin sanotut *reduktiomuodot*<sup>2</sup>. Määritelmät olivat aina osoittaneet, miten lauseita voitaisiin kääntää ekvivalenteiksi lauseiksi. Käsitteen kontekstuaalinen määritelmä näytti, miten sen sisältävät lauseet voitiin kääntää ekvivalenteiksi lauseiksi, joista se puuttui. Carnapin vapaamielisemmät reduktiot eivät sen sijaan yleensä tuota ekvivalenssia vaan osoittavat implikaatioita. Ne selittävät uuden käsitteen edes osittaisesti erittelemällä joukon lauseita, joita käsitteen sisältävät lauseet implikoivat, sekä toisia lauseita, jotka implikoivat käsitteen sisältäviä lauseita.

Olisi houkuttelevaa olettaa, että reduktiomuotojen salliminen näin vapaamielisesti vain seurasi Benthamin aiempaa vapauttavaa edistysaskelta, joka on vastaavainen, eli kontekstuaalisen määritelmän hyväksymistä. Aiempaa ankaraa rationaalista rekonstruktiota olisi voitu kuvata fiktiivisenä historiana, jonka kuluessa esisiemme kuviteltiin ottaneen käyttöön fysikalistisen puhettavan fenomenalistiselle ja joukko-opilliselle perustalle kontekstuaalisten määritelmien sarjan avulla. Uuden ja vapaamielisemmän rationaalisen rekonstruktion kuvitteellisessa historiassa ajattemme sen sijaan esi-isiemme tuoneen nuo käsitteet käyttöön heikompien reduktiomuotojen sarjan avulla.

Vertaus on kuitenkin erheellinen. Aiempi ankaramielisempi rationaalinen rekonstruktio, jossa määrittely oli etusijalla, ei sisältänyt minkäänlaista fiktiivistä historiaa. Se oli – tai olisi onnistuessaan ollut – ennen kaikkea joukko ohjeita kaiken sen tekemiseen ilmiökäsittein ja joukko-opin käsittein, joka nyt saavutetaan kappalekäsitteillä. Tämä olisi ollut todellinen kääntävä reduktio, oikeuttamista eliminoimalla. *Definire est eliminare*. Carnapin myöhemmillä löyhemmillä reduktiomuodoilla tehty rationaalinen rekonstruktio ei saa aikaan mitään tällaista.

Mikäli höllätään määritelmän vaatimuksia ja tyydytään rationaaliseen reduktioon, joka ei eliminoi, luovutaan vihoviimeisestä etumatkasta, joka rationaalisella

rekonstruktioilla uskottiin olevan silkkään psykologiaan: nimittäin kääntävän reduktion edusta. Jos rekonstruktioilla vain halutaan liittää tiede kokemukseen eksplisiittisesti, muttei kuitenkaan käännökseksi asti, tuntuisi järkevämältä tyytyä psykologiaan. On parempi saada selville, miten tiedettä käytännössä kehitetään ja opitaan, kuin kehittää kuvitteellinen rakennelma samaan tarkoitukseen.

Kun empiristi turhautui yritykseen johtaa luontoa koskevat totuudet aistievidenssistä, hän teki merkittävän myönnytyksen. Nyt hän tekee toisen suuren myönnytyksen luopuessaan toivosta kääntää nuo totuudet havaintokäsitteiksi ja loogis-matemaattisiksi apukäsitteiksi. Oletetaanpa uskovamme vanhan empiristin Peircen tavoin, että lauseen merkitys koostuu siitä, miten sen todenmukaisuus vaikuttaa mahdolliseen kokemukseen. Emmekö siten voisi muotoilla kappaleen pituisessa havaintokielisessä lauseessa kaikkia tietyn lauseen totuuden vaikutuksia kokemukseen, ja eikö tätä voitaisi pitää käännöksenä? Vaikka väittämän totuuden vaikutukset kokemukseen leviäisivät mittaamattoman laajalle, voisimme silti toivoa sisällyttävämme tuon kaiken kappaleen pituisen muotoilumme loogisiin seurauksiin, aivan kuin voidaan aksiomatisoida ääretön määrä teoreemoja. Luopuessaan tällaisen käännöksen toivosta empiristi suostuu siten myöntämään, että ulkomaailmaa koskevien tyyppilisten väitteiden empirisiä merkityksiä ei voida saavuttaa eikä tarkastella.

Miten saavuttamattomuuden voisi selittää? Johtuuko se yksinkertaisesti siitä, että tavanomaisen kappaleita koskevan väittämän kokemusimplikaatiot ovat liian monimutkaisia, jotta ne voitaisiin aksiomatisoida äärellisesti, olkoon aksiomatisointi miten pitkälinen tahansa? Ei, minulla on toinen selitys: tyyppillisellä kappaleita koskevalla väittämällä ei ole mitään sille yksin kuuluvaa kokemusimplikaatioiden varantoa. Kokemusimplikaatioita on yleensä vain laajalla teoriakokonaisuudella, jota tarkastellaan kokonaisuutena. Tällä tavoin teemme todenneittäviä ennusteita. Emme ehkä voi selittää, miten päädyimme teorioihin, jotka tuottavat onnistuneita ennusteita, mutta me päädyimme niihin joka tapauksessa.

Toisinaan myös kukaan teorian implikoimaa kokemusta ei saada, jolloin teoria ideaalitapauksessa julistetaan virheelliseksi. Tällöin falsifioituu kuitenkin vain tietty teoriakokonaisuus, useiden väittämien konjunktio. Tämä epäonnistuminen osoittaa yhden tai useamman väittämän epätodeksi mutta ei nimeä niitä. Mikään yksittäinen teorian osaväittäjä sen kummemmin kuin mikään toinenkaan ei implikoi ennustettuja kokemuksia, tosia tai epätosia. Peircen standardin mielessä osaväittämillä ei vain yksinkertaisesti ole empiristä merkitystä, mutta tarpeeksi kattavalla teorian osuudella on. Jos voimme ylipäänsä pyrkiä jonkinlaiseen *logischer Aufbau der Weltiin*, on havaintokäsitteiksi ja loogis-matemaattisiksi käsitteiksi käännettävien tekstien oltava etupäässä laajoja teoriakokonaisuuksia eikä vain käsitteitä tai lyhyitä lauseita. Teorian kääntäminen vaatisi sen totuuden kaikkien kokemusvaikutusten työstä aksiomatisointia.

Se olisi kumma käännös, sillä se kääntäisi kokonaisuuden muttei yhtään sen osasta. Tässä tapauksessa olisikin parempi puhua teorioiden havaintoevidenssistä eikä käännöksestä; ja Peirceä seuraten voimme silti kutsua tätä pätevästi teorioiden empiriseksi merkitykseksi.

Nämä pohdiskelut herättävät filosofisia kysymyksiä myös aivan tavallisista ei-filosofisista käännöksistä vaikkapa englannista aruntaksi tai kiinaksi. Sillä mikäli englanninkielisillä teorialauseilla on merkitystä vain kokonaisuudessa, voimme oikeuttaa niiden kääntämisen aruntaksi vain osana kokonaisuutta. Englanninkielisten osalauseiden rinnastaminen aruntankielisiin osalauseisiin voidaan oikeuttaa ainoastaan, jos rinnastus saa koko teorian käännöksen toimimaan. Mikä tahansa englanninkielisten lauseiden käännös aruntankieliseksi lauseiseksi on yhtä oikea kuin mikä tahansa muukin, kunhan koko teorian kaikki empiriset implikaatiot säilyvät käännöksessä. Mutta voidaankin odottaa, että osalauseiden mitä erilaisimmat käännökset, jotka ovat yksittäin olennaisesti erilaisia, tuottavat koko teoriakokonaisuudelle samat empiriset implikaatiot; yhden osalauseen käännöksen harha-askelia voidaan kompensoida toisen osalauseen käännöksellä. Näin ollen ei ole perusteita päättää, kumpi näistä räikeän erilaisesta yksittäisen lauseen käännöksestä on oikea.<sup>3</sup>

Kritiikitöntä mentalistia ei moinen epämääräisyys uhkaa. Jokainen käsite ja lause on nimilappu, joka on liimattu mieleen varastoituun yksinkertaiseen tai monimutkaiseen ideaan. Jos taas merkityksen verifikaatio-teoria otetaan vakavasti, vaikuttaa epämääräisyys väistämättömältä. Wienin piiri kannatti merkityksen verifikaatio-teoriaa muttei ottanut sitä riittävän vakavasti. Jos tunnustamme Peircen tavoin, että lauseen merkitys riippuu pelkästään siitä, mikä voidaan lukea evidenssiksi sen totuudesta, ja jos tunnustamme Duhemia seuraten, että teoreettisilla lauseilla on evidenssiä vain laajempina teoriakokonaisuuksina eikä yksittäisinä lauseina, on teoreettisten lauseiden kääntämisen epämääräisyys luonteva johtopäätös. Ja havaintolauseita lukuun ottamatta suurin osa lauseista on teoreettisia. Kunhan tämä johtopäätös hyväksytään, se on toisin sanoen kohtalokasta mille tahansa yleiselle propositionaalisen merkityksen ja saman tien asiantilan idealle.

Pitäisikö tämän johtopäätöksen epämiellyttävyyden saada meidät hylkäämään merkityksen verifikaatio-teoria? Ei todellakaan. Kääntämiselle ja oman äidinkielen oppimiselle perustavanlaatuinen merkitys on välttämättä empiristä merkitystä eikä mitään muuta. Lapsi oppii ensimmäiset sanansa ja lauseensa kuulemalla ja käyttämällä niitä sopivien ärsykkeiden äärellä. Ärsykkeiden täytyy olla ulkoisia, koska niiden on vaikutettava sekä lapsen että puhujan, jolta hän oppii.<sup>4</sup> Kieli omaksutaan ja sitä kontrolloidaan sosiaalisesti. Sekä omaksuminen että kontrolli ovat täysin riippuvaisia lauseiden kytkemisestä jaettuun ärsykkeisiin. Sisäiset tekijät voivat vaihdella *ad libitum* häiritsemättä kommunikaatiota, kunhan kielen kytkeminen ulkoihin ärsykkeisiin ei häiriinny. Kellään ei kai ole muuta vaihtoehtoa kuin olla empiristi omassa kielellisen merkityksen teoriassaan.

## **”Kellään ei kai ole muuta vaihtoehtoa kuin olla empiristi omassa kielellisen merkityksen teoriassaan.”**

Kaikki lapsen kielen oppimisesta sanomani pätee yhtä lailla silloin, kun kielitieteilijä oppii kenttätyössä uutta kieltä. Jos hän ei tukeudu sukulaiskieliin, joille on aiemmin hyväksytyjä kääntämisen käytäntöjä, ei hänellä selvästikään ole mitään muuta dataa kuin äidinkielisten puhujien lausumien ja havaittavan ärsyketilanteen samanaikaisuus. Kääntämisen epämääräisyys ei olekaan mikään ihme – sillä tietenkin vain pieni osa lausumistamme koskee samanhetkisiä ulkoisia ärsykeitä. Tietysti kielitieteilijä päätyy kaikissa tapauksissa yksiselitteisiin käännöksiin, mutta vain tekemällä matkan varrella monia mielivaltaisia – vaikkakin tiedostamattomia – valintoja. Mielivaltaisia? Tarkoitin sitä, että mikä tahansa, joka voitaisiin periaatteessa tarkistaa jotenkin, olisi välitynyt oikein toisenlaisillakin valinnoilla.

Saanan koota yhteen eräitä esittämiäni huomioita toisenlaisessa järjestyksessä. Argumenttini käännoksen epämääräisyydestä perustui keskeiseen huomioon, jonka mukaan maailmaa koskevalla väittämällä ei aina tai useimmiten ole erillistä sille kuuluvaa empiiristen seurausten varantoa. Tämä huomio auttoi myös osoittamaan mahdolltomaksi sellaisen epistemologisen reduktion, jossa jokaiselle lauseelle osoitetaan vastinelause havaintokäsitteillä ja loogis-matemaattisilla käsitteillä. Ja tuonkaltaisen epistemologisen reduktion mahdolltomuus vei mukanaan viimeisenkin edun, joka rationaalisella rekonstruktioilla näytti olevan psykologiaan.

Filosofit ovat olleet oikeassa luopuessaan toivosta kääntää kaikki havaintokäsitteille ja loogis-matemaattisille käsitteille. He ovat unohtaneet tämän hankkeen, vaikkeivät he olekaan tunnistaneeet reduisoimattomuuden syyksi sitä, että väittämällä ei pääosin ole omaa empiiristen seurausten kimppuaan. Joidenkin filosofien

mukaan reduisoimattomuus johtaa epistemologian kurssiin. Carnap ja muut Wienin piirin loogiset positivistit olivat jo ajaneet sanan ”metafysiikka” pejoratiiviseen käyttöön, ja sana ”epistemologia” oli seuraavana vuorossa. Wittgenstein ja hänen pääosin oxfordilaiset seuraajansa keksivät filosofisen kutsumuksen jäänteet terapiasta: filosofien parantamisessa siitä harhakuvitel- masta, että epistemologisia ongelmia on olemassa.

Mielestäni tässä vaiheessa on hyödyllisempää sanoa, että epistemologia jatkuu, tosin uudenlaisessa ympäristössä, ja sen asema on selkeämpi. Epistemologia tai jokin sen kaltainen yksinkertaisesti löytää paikkansa psykologian haarana ja täten osana luonnontieteitä. Se tutkii luonnonilmiötä, eli fyysikaalista inhimillistä subjektia. Tälle inhimilliselle subjektille on tarjolla tietty kokeellisesti kontrolloitavissa oleva syöte – esimerkiksi tietyillä aallonpituuksilla olevan säteilyn tietynlaisia kuvioita – ja ajan myötä subjekti tuottaa vasteen eli kuvauksen kolmiulotteisesta ulkoisesta maailmasta ja sen historiasta. Juuri niukan syötteen ja vasteen hyökyaallon suhdetta intoudutaan tutkimaan samoista syistä, jotka ovat aina kiihottaneet epistemologiaa: jotta nähtäisiin, millainen evidenssin suhde teoriaan on ja millä tavoin teoriamme luonnosta ylittävät kaiken tarjolla olevan evidenssin.

Tällaiseen tutkimukseen voisi jopa kuulua jotain vanhan rationaalisen rekonstruktion kaltaista, siinä määrin kuin sellainen rekonstruktio on mahdollista. Luovat konstruktioit voivat nimittäin antaa vihjeitä todellisista psykologisista prosesseista pitkälti samaan tapaan kuin mekaaniset simulaatiot. Vanhan epistemologian ja tämän psykologisessa kehityksessä olevan epistemologisen pyrkimyksen välillä on se silmiinpistävä ero, että empiiristä psykologiaa voidaan käyttää nyt vapaasti hyväksi.

**”Me yritämme ymmärtää tiedettä maailmassa olevana, emmekä oleta tuon ymmärryksen olevan sen parempaa kuin tutkimuskohteena olevan tieteen.”**

Vanha epistemologia pyrki tavallaan sisällyttämään luonnontieteen. Se konstruoi luonnontieteen jotenkin aistinsisällöistä. Nykyisessä kehityksessään epistemologia päin vastoin sisältyy luonnontieteeseen psykologian osana. Vanha asetelmakin on edelleen tavallaan pätevä. Me tutkimme, kuinka kohteenamme oleva inhimillinen subjekti olettaa kappaleita ja projisoi [*project*] fysiikkansa datansa perusteella, ja me ymmärrämme, että oma asemamme maailmassa on juuri tällainen. Koko epistemologinen pyrintömme ja psykologia, jonka osa-alue se on, sekä luonnontieteiden kokonaisuus, jonka osakokonaisuus psykologia on, ovat siten omia konstruktioitamme ja projektioitamme samankaltaisista ärsykkeistä kuin ne, joita jakelimme omalle epistemologian subjekttillemme. Sisällyttäminen on siten vastavuoista, vaikkakin erilaatuista: epistemologia luonnontieteissä ja luonnontieteet epistemologiassa.

Tämä vuorovaikutus tuo jälleen mieleen vanhan kehämäisyyden uhkakuvan, mutta se ei haittaa, koska enää ei unelmoita siitä, että tiede johdettaisiin aistinsisällöistä. Me yritämme ymmärtää tiedettä maailmassa olevana prosessina tai instituutiona, emmekä oleta tuon ymmärryksen olevan sen parempaa kuin tutkimuskohteena olevan tieteen. Itse asiassa jo Neurath peräänkuulutti tällaista asennetta Wienin piiriin päivinä vertauksellaan merenkulkijasta, jonka täytyy rakentaa laivansa uudelleen pysyen silti vesillä.

Epistemologian näkeminen psykologisessa kehityksessä muun muassa ratkaisee vanhan ja itsepäisen epistemologisen ensisijaisuuden arvoituksen. Säteily kohtaa verkkokalvomme kaksiulotteisena, mutta näemme asiat kuitenkin kolmiulotteisina tarvitsematta tietoista päätelyä. Tulisiko meidän lukea havainnoksi tiedostamaton

kaksiulotteinen reseptio vai tietoinen kolmiulotteinen ymmärrys? Vanhassa epistemologiassa tietoinen muoto oli ensisijainen, sillä tietoa ulkomaailmasta pyrittiin oikeuttamaan rationaalisella rekonstruktioilla, mikä edellyttää tietoisuutta. Tietoisuuden vaatimus hävisi, kun luovuttiin yrityksestä oikeuttaa tieto ulkomaailmasta rationaalisella rekonstruktioilla. Nyt havainnoksi lukeutuminen voidaan päättää vetoamalla aistireseptorien ärsykeisiin, ja tietoisuus voi asustaa missä tahansa.

Samaten menettää voimansa *Gestalt*-psykologien haaste aistiatomismille, joka tuntui niin relevantilta epistemologialle neljäkymmentä vuotta sitten. Olkoon tietoisuutemme eturintamassa sitten atomaariset aistimukset tai *Gestaltit*, aistireseptoreidemme ärsykkeet ovat siitä huolimatta paras ehdokas kognitiivisen mekanismin syötteeksi. Vanhat paradoksit tiedostamattomasta datasta ja päätelystä, ja muinaiset ongelmat päättelyketjuista, joiden tekeminen veisi liikaa aikaa, menettävät merkityksensä.

Menneinä antipsykologisina aikoina kiisteltiin epistemologisesta ensisijaisuudesta. Mikä on epistemologisesti ensisijaista mihin nähden? Ovatko *Gestaltit* ensisijaisia, koska ne huomataan, vai tulisiko joistain hienovaraisemista syistä suosia atomaarisia aistimuksia? Kun vetoaminen fyysikaaliseen ärsytykseen sallitaan, ongelma häviää olemattomiin: *A* on epistemologisesti ensisijainen *B*:hen nähden, mikäli *A* on kausaalisesti likempänä aistireseptoreja kuin *B*. Tai olisi tavallaan parempi lakata puhumasta epistemologisesta ensisijaisuudesta ja vain puhua suoraan kausaalisesta läheisyydestä aistireseptoreihin.

Wienin piirissä väiteltiin vuoden 1932 tienoilla siitä, mitä voitiin lukea havaintolauseiksi (*Protokollsätze*)<sup>5</sup>. Erään kannan mukaan ne olivat samaa muotoa kuin

kuvaukset aistivaikutelmista. Toisen mukaan ne olivat perustavanlaatuisia väittämiä ulkomaailmasta, kuten ”Pöydällä on punainen kuutio.” Neurathin kanta taas oli, että ne olivat muodoltaan havaintojen ja ulkoisten olioiden välisten suhteiden kuvauksia: ”Nyt Otto näkee punaisen kuution pöydällä.” Mikä pahinta, ei näyttänyt olevan minkäänlaista objektiivista tapaa asian ratkaisemiseksi: ei mitään keinoa todella ymmärtää kysymystä.

Yritetään tarkastella asiaa varauksetta ulkomaailman kontekstissa. Haluamme havaintolauseiden noin suurin piirtein olevan juuri kausaalisesti lähimpänä aistireseptoreita. Mutta miten moista läheisyyttä mittaisi? Ajatuksen voi pukea sanoiksi toisella tapaa näin: juuri havaintolauseet ovat kieltä oppiessamme vahvimmin ehdollistuneet samanaikaiseen aistiärsytykseen varastoidun taustainformaation [*collateral information*] sijaan. Kuivtelkaamme siis lause, jonka totuudesta tai epätotuudesta meiltä vaaditaan tuomiota; meitä vaaditaan myöntämään tai kieltämään se. Lause on havaintolause vain, jos tuomiomme riippuu ainoastaan senhetkisistä aistiärsykeistä.

Tuomio ei voi kuitenkaan riippua pelkästään senhetkisistä ärsykeistä eikä lainkaan varastoidusta informaatiosta. Pelkästään se, että olemme oppineet kielen, todistaa varastoidun informaation runsaudesta, jota ilman me emme kykenisi esittämään kannanottoja lauseista, vaikka ne olisivat kuinka havaintolauseita. On ilmeistä, että havaintolauseiden määritelmää täytyy höllentää seuraavanlaiseksi: lause on havaintolause, jos kaikki sitä koskevat kannanotot riippuvat senhetkisistä aistiärsykeistä eivätkä mistään muusta varastoidusta informaatiosta kuin mitä lauseen ymmärtäminen vaatii.

Tämä muotoilu synnyttää toisenlaisen ongelman: miten erottaa lauseen ymmärtämisen vaatima informaatio ja sen ylittävä informaatio? Ongelma koskee erontekoa analyttiseen totuuteen, joka seuraa pelkästään sanojen merkityksestä, ja synteettiseen totuuteen, joka riippuu muustakin kuin merkityksistä. Minähän olen pitkään esittänyt, että tämä erottelu on näennäinen. Yhdessä askeleessa kohti moista erottelua on kuitenkin järjeä: jos ainakin yksinkertainen lause on pelkkien sanojen merkitysten myötä tosi, voisi kaikkien yhteisön sujuvien kielenkäyttäjien odottaa allekirjoittavan sen. Määrittellessämme havaintolauseita voimme ehkä luopua kiistanalaisesta analyttisyyden ideasta ja ottaa sen tilalle tämän yksinkertaisen yhteisölaajuuden hyväksynnän määreen.

Tämä määre ei tietenkään ole analyttisyyden tyhjentävä selitys. Yhteisössä voitaisiin olla samaa mieltä siitä, että mustia koiria on ollut olemassa, mutta kukaan analyttisyydestä puhuva ei kutsuisi tätä analyttiseksi. Torjun analyttisyyden idean vain siksi, etten vedä tarkkaa rajaa sen välille, mitä kielen lauseiden pelkkä ymmärtäminen pitää sisällään ja mistä muusta yhteisö on samaa mieltä. Nähdäkseni voidaan tuskin tehdä objektiivista erottelua merkityksen ja koko yhteisön laajuuden taustainformaation välillä.

Palatakseni yritykseen määritellä havaintolauseet, tu-

loksena on: havaintolause on lause, josta kaikki kielen puhujat ovat samaa mieltä, kunhan he saavat samanlaisen yhtäikäisen ärsykkeen. Negatiivisesti saman asian voi sanoa niin, että havaintolauseet eivät ole herkkiä kieliyh-teisön taustakokemusten eroille.

Muotoilu osuu täydellisesti yksin havaintolauseiden perinteisen roolin kanssa tieteellisten teorioiden viimekätisenä tuomarina. Määritelmämme mukaanhan kaikki yhteisön jäsenet ovat yhtä mieltä havaintolauseista saadessaan samanlaisia aistiärsykeitä. Ja mikä on saman yhteisön jäsenyyden kriteeri? Yksinkertaisesti vuoropuhelun yleinen sujuvuus. Kriteeri sallii aste-eroja, ja joissain tutkimuksissa onkin hyvä ymmärtää yhteisö tiukemmin kuin toisissa. Asiantuntijoiden yhteisön havaintolauseet eivät lukeudu välttämättä sellaisiksi laajemmalle yleisölle.

Havaintolauseet, kuten ne tässä ymmärretään, eivät yleisesti ottaen puhu subjektiivisesta kokemuksesta, vaan ne koskevat yleensä kappaleita. Koska havaintolauseen erottava piirre on intersubjektiivinen hyväksyntä yhteisön jäsenien ärsykkeiden piirissä, koskee se todennäköisimmin aineellisia asioita.

Vanha taipumus mieltää havaintolauseet subjektiivisia havaintoja koskeviksi onkin ironinen, kun ajatellaan, että havaintolauseiden olisi myös tarkoitus toimia tieteellisten hypoteesien intersubjektiivisena tuomioistuimena. Vanha taipumus juontui pyynnöstä perustaa tiede jollekin subjektin kokemuksessa vankemmalle ja varhaisemmalle, mutta tästä projektista luovuttiin.

Olemme nähneet, miten epistemologian suistaminen ensimmäisen filosofian asemasta vapautti epistemologisen nihilismin aallon. Tämä mieliala heijastuu osaltaan Polányin, Kuhnin ja edesmenneen Russell Hansonin taipumuksessa vähätellä evidenssin roolia ja korostaa kulttuurista relativismia. Hanson äityi jopa horjuttamaan uskoa havainnon ideaan väittämällä, että niin sanotut havainnot eroavat havainnoijasta toiseen sen mukaan, kuinka paljon tietoa he tuovat mukanaan. Veteraanifysiikko katselee jotain vempainta ja näkee röntgenlaitteen, kun taas samaan paikkaan katsova aloittelija näkee ”lasista ja metallista rakennetun instrumentin, jossa on joka puolella johtoja, heijastuspintoja, ruuveja, lamppeja ja painikkeita.”<sup>6</sup> Yhden havainto on toiselle käsittämätön taikka mielikuvituksen lentoa. Ajatus havainnosta puolueettomana ja objektiivisena evidenssin lähteenä on konkurssissa. Minun vastaukseni röntgenlaite-esimerkkiin viitattiin aikaisemmin: havaintolauseeksi lukeutuminen vaihtelee kulloinkin tarkastellun yhteisön laajuuden mukaan. Aina voimme kuitenkin päätyä absoluuttiseen standardiin ottamalla huomioon kaikki tai useimmat kielen puhujat<sup>7</sup>. On ironista, että todettuaan koko vanhan epistemologian kestäättömäksi filosofit saattavatkin reagoida hylkäämällä sen osan, joka vasta nyt tulee selvemmin näkyviin.

Havaintolauseen idean selkeyttäminen on hyvä asia, sillä idea on perustavanlaatuinen kahdessa yhteydessä. Ne vastaavat esitykseni alussa sivuamaani kahtiajakoa: jakoa käsitteeseen ja oppiin, lauseen merkityksen tietämiseen ja sen totuudellisuuden tietämiseen. Havaintolause on

kummankin pyynnön perusasioita. Sen suhde oppiin eli tietoomme siitä, mikä on totta, on hyvin perinteinen: havaintolauseet ovat tieteellisten hypoteesien evidenssin varanto. Sen suhde merkityksen on samaten perustava, sillä juuri havaintolauseita me olemme oppimassa ensimmäisenä niin lapsina kuin kenttäkielieteilijöinäkin. Nimenomaan havaintolauseita me voimme rinnastaa havainnoitaviin lausuman tai myöntymisen hetken olosuhteisiin riippumatta yksittäisten tietolähteiden henkilöhistoriallisista eroista. Havaintolauseet tarjoavat ainoan pääsyn kieleen.

Havaintolause on semantiikan kulmakivi. Sillä kuten juuri näimme, se on perustava merkityksen oppimiselle. Siinä merkitys on myös vankimmillaan. Teorioiden ylempiltä asteilta löytyvillä lauseilla ei ole niille kuuluvia empiirisiä seurauksia. Ne kohtaavat aistievidenssin tuomioistuimen vain enemmän tai vähemmän kattavina yhteenliittyminä. Tieteen kokonaisuuden aistisella laidalla asustava havaintolause on pienin verifioitavissa oleva kokonaisuus; sillä on oma empiirinen sisältö, joka on kaikille avoin.

Käännöksen epämääräisyyden pulma ei juuri vaikuta havaintolauseisiin. Oman kielen havaintolauseeseen rinnastaminen toisen kielen havaintolauseeseen on ensimmäiseen empiiristä yleistämistä: ärsykkeiden joukko, joka saisi aikaan ensimmäisen lauseen hyväksymisen, katsotaan identtiseksi sellaisen ärsykkeiden joukon kanssa, joka saisi aikaan jälkimmäisen hyväksymisen<sup>8</sup>.

Vanhoja wieniläisiä ennakkokäsityksiä ei järkytä, että epistemologiasta tulee nyt semantiikkaa. Sillä epistemologia keskittyy edelleen, kuten aina, evidenssiin, ja merkitys keskittyy edelleen verifikaatioon; ja evidenssi on verifikaatiota. Ennakkokäsityksiä järkyttää todennäköisemmin se, että havaintolauseiden tuolla puolen merkitys ei yleisesti ottaen enää sovellu yksittäisiin lauseisiin.

Samoin se, että epistemologia sulautuu psykologiaan sekä kielitieteisiin.

Tämä rajojen ylittely saattaisi nähdäkseni edistää filosofisesti kiintoisia tieteellisluonteisia tutkimuksia. Yksi mahdollinen alue ovat havainnon normit. Mietitään ensiksi erästä kielellistä ilmiötä, foneemeja. Kuullessamme lukemattomia puhuttujen äänten muunnelmia meille syntyy tapa kohdella jokaista likiarvoisena versiona normista, ja normien rajattu joukko – noin kolmekymmentä kaiken kaikkiaan – muodostaa eräänlaisen puhutun aakkoston. Kaikkea kieleemme puhetta voidaan käytännössä kohdella vain noiden kolmenkymmenen elementin seuraantona, mikä paikkaa vähäiset poikkeamat. Myös kielen maailman tuolla puolen on luultavasti vain melko rajattu havainnon normien aakkosto, jonka mukaisesti me tiedostamattamme korjaamme kaikkia havaintojamme. Jos nämä aakkokset identifioitaisiin kokeellisesti, niitä voitaisiin pitää epistemologisina rakenneosasina, kokemuksen työkalupakkina. Ne saattaisivat osoittautua osittain kulttuurisesti vaihtuviksi, kuten foneemit, ja osittain universaaleiksi.

Lisäksi on alue, jota psykologi Donald T. Campbell kutsuu evolutionääriseksi epistemologiaksi<sup>9</sup>. Tällä alalla Hüseynin Yilmazin työ osoittaa, että jotkin värien havaitsemisen rakennepiirteet olisi voinut ennustaa niiden arvosta selviytymiselle<sup>10</sup>. Evoluutio voi auttaa selkeyttämään vielä painokkaammin epistemologista teemaa eli induktiota, nyt kuin epistemologialle sallitaan luonnon-tieteiden resurssit<sup>11</sup>.

*Suomentanut Ville Lähde*<sup>12</sup>

(alun perin: *Epistemology Naturalized. Teoksessa Ontological Relativity and Other Essays. Columbia University Press, New York 1969, 69–90.*)

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Johnson, Alexander Bryan, *A Treatise on Language* (alkuteos 1836). University of California Press, Berkeley 1947.
- 2 Carnap, Rudolf, Testability and meaning. *Philosophy of Science*. Vol. 3, No. 4, 1936, 1–40.
- 3 Sama, 2–.
- 4 Sama, 28.
- 5 Carnap, Rudolf, Über Protokollsätze, *Erkenntnis*. Bd. 3, Nr. 2/3, 1932, 215–228; Otto Neurath, Protokollsätze, *Erkenntnis*. Bd. 3, Nr. 2/3, 1932, 204–212.
- 6 Hanson, Norwood Russell, Observation and Interpretation. Teoksessa *Philosophy of Science Today*. Toim. Sidney Morgenbesser. Basic Books, New York 1967.

- 7 Lievennys ”useimmat” ottaa huomioon satunnaiset poikkeukset kuten mielipuolet tai sokeat. Nuo tapaukset voitaisiin sulkea vaihtoehtoisesti pois säätämällä sitä kielenkäytön sujuvuuden tasoa, jonka mukaan määritämme kielellisen samuuden. (Olen kiitollinen Burton Drebenille painostuksesta tämän huomautuksen tekemiseen sekä hänen merkittävämmästä vaikutuksestaan tämän tekstin kehityksessä.)
- 8 Quine, Willard Van Orman, *Word and Object*. MIT, Massachusetts 1960, 31–46, 68.
- 9 Campbell, Donald T., Methodological Suggestions from a comparative psychology of knowledge processes. *Inquiry*. Vol. 2, Nr. 1–4, 1959, 152–182.

- 10 Yilmaz, Hüseynin, On Color Vision and a New Approach to General Perception. Teoksessa *Biological Prototypes and Synthetic Systems*, Vol. 1. Toim. Bernard & Kare. Plenum, New York 1962 & Perceptual Invariance and the Psychophysical Law. *Attention, Perception and Psychophysics*. Vol. 2, Nr. 11, 1967, 533–538.
- 11 Quine, Willard Van Orman, Natural Kinds. Teoksessa Quine 1969 [ks. yllä alkuteostieto: ”alun perin:...”; suom. huom.].
- 12 Kiitän Tapani Kilpeläistä, Antti Keskistä, Panu Raatikaista ja Juuso-Ville Gustafsonia arvokkaasta avusta käännöstyössä. Suom. huom.





DONALD DAVIDSON

# Jo pelkästä käsitteellisen skeeman ideasta<sup>1</sup>

**V**aikka filosofit edustaisivatkin erilaisia koulukuntia, heillä on tapana puhua käsitteellisistä skeemoista. Meille kerrotaan, että käsitteelliset skeemat ovat kokemuksen järjestämisen tapoja; ne ovat kategoriajärjestelmiä, jotka antavat aistisisällöille muodon; ne ovat näköalapaikkoja, joilta yksilöt, kulttuurit tai aikakaudet tarkastelevat ohi vilistävää maisemaa. Skeemasta toiseen ei ehkä voi kääntää, ja silloin tietylle persoonalle ominaisilla uskomuksilla, haluilla, toiveilla ja tiedonmurusilla ei ole toisen skeeman kannattajan näkökulmasta tosia vastineita. Todellisuuskin on suhteessa skeemaan: yhdessä järjestelmässä todellinen ei ehkä ole sitä toisessa.

Jopa ne ajattelijat, joiden mukaan on varmasti olemassa vain yksi käsitteellinen skeema, ovat skemaattisuuden käsitteen pauloissa: jopa monoteisteilla on uskonto. Ja kun joku päättää kuvailla ”meidän käsitteellistä skeemaamme”, ja jos hänen kotoisa tehtävänantonsa otetaan kirjaimellisesti, siihen kuuluu oletus, että kilpailuvia järjestelmiä voisi olla olemassa.

Käsitteellinen relativismi on huumava ja eksoottinen oppi, tai olisi, jos sen voisi ymmärtää mielekkäästi. Filosofassa on kuitenkin usein se ongelma, että on vaikea lisätä ymmärrettävyyttä ja samalla pitää innostusta yllä. Ainakin minä aion väittää tällaista.

Meitä rohkaistaan uskomaan, että voimme ymmärtää massiivisia käsitteellisiä muutoksia tai perinpohjaisia käsitteellisiä eroavaisuuksia tutunoloisten ja tunnustettujen esimerkkien avulla. Joskus jokin idea, vaikkapa suhteellisuusteorian määrittelemä samanaikaisuus, on niin tärkeä, että sen myötä kokonainen tieteenala näyttää aivan eri-

laiselta. Toisinaan tieteenalalla totena pidettyjen lauseiden listassa tapahtuu niin keskeisiä uudistuksia, että saatamme ajatella niihin liittyvien sanojen merkityksen muuttuneen. Kaukaisina aikoina tai etäisissä paikoissa kehittyneillä kielillä saattaa olla monin tavoin erilaiset keinot käsitellä sitä tai tätä ilmiöjoukkoa. Yhdessä kielessä helppo asia saattaa olla vaikea toisessa, ja tämä ero voi ilmentyä merkittävänä tyylin ja arvostusten eroavaisuuksina.

Mutta vaikka tällaiset esimerkit ovat toisinaan vaikuttavia, ne eivät ole niin äärimmäisiä, etteikö muutoksia ja eroavaisuuksia voitaisi selittää ja kuvailla yhden kielen välineistöllä. Whorf halusi osoittaa hopi-intiaanien kielen kantavan muassaan metafysiikkaa, joka on englannin kielen puhujille niin vieras, ettei hopia ja englantia ”voisi kalibroida”, kuten hän asian ilmaisi, mutta hän käytti englantia välittämään hopinkielisten esimerkkilauseiden sisältöä. Kuhn osaa kuvata nerokkaasti vallankumousta edeltävää asioiden tilaa käyttämällä vallankumouksen jälkeistä puhetapaamme – mitäpä muutakaan? Quine antaa tuntuman ”käsitteellisen skeemamme evoluution [objektien/olioiden<sup>2</sup>] yksilöimistä edeltävästä vaiheesta<sup>3</sup>”, kun taas Bergson ohjaa meidät paikkaan, josta voimme tarkastella vuorta minkään paikallisen näkökulman väärinämättä sitä.

Näyttää siltä, että käsitteellistä relativismia hallitseva metafora erilaisista näkökulmista tuo esiin piilevän paradoksin. Erilaisissa näkökulmissa on järkeä vain, jos ne voidaan asettaa yhteiseen koordinaatistoon; mutta yhteisen asteikon olemassaolo romuttaa väitteen draamatisesta yhteenvertaamattomuudesta. Nähdäkseni tar-

vitaan jonkinlainen käsitys näkemyksistä, jotka piirtävät käsitteellisen eroavaisuuden rajat. Tietyt äärimmäiset ehdotukset karahtavat paradoksin tai ristiriitaisuuden karille; joitain vaatimattomampia näkemyksiä voimme ymmärtää ongelmitta. Mikä määrittää sen rajan, jonka ylittäessämme siirrymme oudosta tai uudenlaisesta absurdiin?

Saatamme hyväksyä opin, joka liittyy kielellisyyden käsitteelliseen skeemaan. Suhde voidaan olettaa seuraavanlaiseksi: jos käsitteelliset skeemat eroavat, niin tekevät kieletkin. Eri kielten puhujat voivat kuitenkin jakaa käsitteellisen skeeman sillä ehdolla, että toinen kieli voidaan kääntää toiseksi. Kääntämisen kriteerien tutkimus on siis tapa syventyä käsitteellisten skeemojen identiteetin kriteereihin. Jos käsitteellisiä skeemoja ei liitetä kieliin näin, kahdentuu alkuperäinen ongelma tarpeettomasti, sillä silloin täytyisi kuvitella mieli, jolla on alkuperäiset kategoriansa. Se operoi kielellä, jolla on oma sisäinen rakenteensa. Tällöin kysyisimme varmasti, kummasta tulee rengin herra.

Vaihtoehtoisen näkemyksen mukaan *mikä tahansa* kieli väärinää todellisuutta, mikä viittaa siihen, että mieli voi vain sanattomasti jos laisinkaan päästä perille siitä, miten maailma todella makaa. Tällöin kieltä pidetään elottomana (joskin väistämättä väärinää) ilmaisuvälineenä [*medium*], joka on riippumaton sitä käyttävistä ihmisellisistä toimijoista: tämä kielikäsitys on varmasti kestämätön. Oli miten oli, jos mieli mieli olla tekemisissä väärinää todellisuuden kanssa, sillä itsellään ei voi olla kategorioita eikä käsitteitä. Ajatus piirteettömästä itseystestä on tuttu monista teorioista filosofisen kentän eri puolilta. Esimerkiksi joidenkin teorioiden mukaan vapaus koostuu päätöksistä, jotka toimija tekee haluistaan, tavoistaan ja taipumuksistaan riippumatta. Eräät tietoteoriat esittävät, että mieli voi tarkastella omien havaintojensa ja ideoidensa kokonaisuutta. Molemmissa tapauksissa mieli on erotettu niistä piirteistä, joista se koostuu. Johtopäätös on tuttu monille ajattelutavoille, kuten totesin, mutta luonteeltaan sellainen, että sen tulisi aina saada meidät hylkäämään premissit.

Käsitteelliset skeemat voidaan täten samastaa kieliin, tai jopa parempaa, joukkoihin keskenään käännettäviä kieliä, mikäli hyväksytään, että useampi kuin yksi kieli voi ilmaista samaa skeemaa. Ei voida ajatella, että kielellisyys ja sielu erotettaisiin: ihminen ei voi luopua kielen puhumisen kyvystään ja säilyttää ajattelukykyään. Ei siis ole mahdollista luopua hetkellisesti omasta skeemasta ja nousta käsitteellisten skeemojen ylle vertailemaan niitä. Voidaanko sitten sanoa, että kahdella ihmisellä on eri käsitteellinen skeema, jos heidän puhumiaan kieliä ei voi kääntää toisikseen?

Seuraavassa tarkastelen kahta odotettavissa olevaa taupaustyyppejä: täydellinen ja osittainen kääntymättömyys [*failure of translatability*]. Täydellinen kääntymättömyys tarkoittaisi, että toisen kielen yhtäkään merkittävää lausejoukkoa ei voisi kääntää toiselle kielelle. Osittaisessa tapauksessa jokin joukko voitaisiin kääntää ja jotain toista ei voitaisi (jätän mahdolliset asymmetriat huomiotta).

Argumentaatiostrategiani on väittää ensin, että emme voi ymmärtää täydellistä kääntymättömyyttä, ja sen jälkeen tarkastelen lyhyesti osittaisia tapauksia.

Ensimmäiseksi siis väitetty täydellisen kääntymättömyyden tapaukset. Houkuttelisi hoitaa tämä hyvin lyhyesti: jos voitaisiin esittää, ettei mikään evidenssi voi puoltaa mahdottomuutta tulkita jotain toiminnan muotoa omassa kielessämme, tällöin mikään evidenssi ei liioin osoittaisi, että mainittu toiminnan muoto ei ole puhekäyttäytymistä [*speech behaviour*]. Jos tämä pitäisi paikkansa, täytyisi varmaankin olla sitä mieltä, että sellainen toiminnan muoto, jota ei voi tulkita meidän kiellemme näkökulmasta kieleksi, ei ole puhekäyttäytymistä. Asiaa ei voi kuitenkaan esittää tyydyttävästi tällä tavalla, sillä silloin ei tehdä juuri muuta kuin esitetään kielellisyyden [*languagehood*] kriteeriksi kääntymättömyys tutulle kielelle. Teesiltä puuttuu lopullisen toteamuksen vaatima itsestäänselvyys. Jos se on totta, kuten uskon, sen tulisi syntyä argumentin johtopäätöksensä.

Näkemyks tulee uskottavammaksi pohtimalla kielen läheistä suhdetta siihen, miten jollakulla katsotaan olevan tiettyjä asenteita kuten uskomuksia, haluja ja intentioita. Toisaalta on selvää, että puhe edellyttää moninaisia tarkkaan eriteltyjä intentioita ja uskomuksia. Jos joku uskoo, että ”kestävyys pitää kirkkaan maineen”, hänen on esiinnyttävä kuin hän uskoisi kestävyuden pitävän kirkkaan maineen, ja hänellä tulee olla intentio esiintyä kuin hän uskoisi näin. Toisaalta taas ei vaikuta uskottavalta, että voisimme mielekkäästi katsoa kenelläkään puhujalla olevan noin monimutkaisia asenteita, ellemmme voi kääntää hänen sanojaan omiksemme. Toisen ihmisen kielen kääntämisen mahdollisuuden ja hänen asenteidensa kuvaamisen suhde on epäilemättä hyvin läheinen. Väite kääntymättömiä kieliä vastaan pysyy kuitenkin hämäränä kunnes voimme sanoa enemmän siitä, *millainen* tuo suhde on.

Toisinaan ajatellaan, ettei kääntymättömyys tuttuun kieleen kuten vaikka englantiin voi olla kielellisyyden kriteeri, sillä kääntymättömyys ei ole transitiivinen. Ideana on, että jokin tuttu kieli kuten vaikka saturnuksenkieli voi olla käännettävissä englanniksi, ja jokin etäisempi kieli kuten plutonkieli voidaan kääntää saturnukseksi, mutta plutonkieli ei käänny englanniksi. Tarpeeksi suuri määrä kääntymättömyyden eroja voi yhdessä muodostaa kääntymättömyyden eron. Kuvittelemalla kielten sarjan, jossa jokainen on tarpeeksi lähellä edellistä kääntymättömyyden tuolle kielelle hyväksyttävästi, voimme kuvitella kielen, joka on niin erilainen kuin englannin kieli, että se ei suostu sille kääntymään. Tätä kaukaista kieltä vastaisi meille täysin vieras käsitteellinen järjestelmä.

Tämä mielikuvaharjoitus ei mielestäni tuo keskusteluun mitään uutta. Tulisi nimittäin kysyä, miten tunnustimme saturnuslaisen *kääntävän* plutonkieltä (tai mitään muutakaan). Saturnuslainen voisi kertoa meille tekevänsä näin, tai pikemminkin voisimme toistaiseksi olettaa hänen kertovan meille tämän. Mutta tällöin mieleemme juolahtaisi epäillä, ovatko käännettävämme saturnuksenkielestä oikeita.

Kuhnin mukaan eri tieteellisissä traditioissa (erilaisissa ”paradigmoissa”) työskentelevät tieteenekijät ”elävät eri maailmoissa”. Strawsonin *The Bounds of Sense* alkaa huomautuksella, jonka mukaan ”on mahdollista kuvitella hyvin erilaisia maailmoja kuin tuntemamme maailma.”<sup>4</sup> Koska maailmoja on enintään yksi, nämä moneudet ovat metaforisia tai pelkkää kuvitelmaa. Nuo metaforat eivät kuitenkaan ole lainkaan samanlaisia. Strawson kutsuu meitä kuvittelemaan mahdollisia e-aktuaalisia maailmoja, jotka voitaisiin kuvata nykyisellä kielellämme jakamalla uudelleen lauseiden totuusarvot erilaisilla systemaattisilla tavoilla. Tässä tapauksessa maailmojen välisten erojen selkeys riippuu olettamuksesta, jonka mukaan käsitteellinen skeemamme, kuvailun resurssimme, pysyy vakiona. Kuhn sen sijaan haluaa meidän ajattelevan saman maailman erilaisia tarkkailijoita, jotka lähestyvät sitä yhteismitattomin [*incommensurable*] käsitejärjestelmin. Strawsonin monet kuvitteelliset maailmat nähdään (tai kuullaan) – joka tapauksessa kuvaillaan – samasta näkökulmasta; Kuhnin yksi maailma nähdään erilaisista näkökulmista. Haluamme työstää jälkimmäistä metaforaa.

Ensimmäinen metafora edellyttää kielellistä eron-tekoa käsitteeseen ja sisältöön. Me kuvailemme vaihtoehtoisia universumeita käyttämällä vakiintunutta käsitejärjestelmää (sanoja, joilla on vakiintunut merkitys). Toiset lauseet ovat totta pelkästään niissä olevien käsitteiden tai merkitysten vuoksi, toiset siksi, että maailma on sellainen. Kuvaillessamme mahdollisia maailmoja leikittelemme vain jälkimmäisen luonteisilla lauseilla.

Toinen metafora viittaa sen sijaan hyvin erilaiseen totaalisen skeeman (tai kielen) ja tulkitsemattoman sisällön dualismiin. Toisen dualismin kannattaminen ei ole ristiriidassa ensimmäisen kannattamisen kanssa, mutta hyökkäykset ensimmäistä vastaan voivat rohkaista kannattamaan toista. Se voisi käydä seuraavaan tapaan.

Jos luovutaan analyttinen–synteettinen-erottelusta kielen ymmärtämisen perustana, luovutaan ajatuksesta, että teoria ja kieli voidaan erotella selkeästi. Käyttäkemme sanaa löyhästi, merkitys on teorian leimaamaa – sen, mitä pidetään totena. Feyerabend kuvaa asiaa näin:

”Argumenttimme merkityksen invarianssia vastaan on yksinkertainen ja selkeä. Se lähtee liikkeelle siitä, että yleensä jotkin vanhan teorian määrittämiseen liittyvät periaatteet ovat yhteensopimattomia uusien teorioiden kanssa. Se jatkuu huomautuksella, että ristiriidan ratkaisemiseksi on luontevaa eliminoida hankalat vanhemmat periaatteet ja korvata ne uuden teorian periaatteilla tai teoreemilla. Ja se päättyy osoittamaan, että tämän myötä myös vanhat merkitykset eliminoituvat.”<sup>5</sup>

Voi näyttää siltä, että meillä on resepti erilaisten käsitteellisten skeemojen luomiseen. Vanha muuttuu uudeksi, kun kielen puhujat alkavat pitää totena sellaista merkittävää lauseiden joukkoa, jonka he aikaisemmin näkivät epätodeksi (ja tietysti päin vastoin). Muutosta ei tule kuvata vain niin, että he alkavat pitää aiempia epä-

totuuksia totuuksina. Totuus on nimittäin propositio, ja hyväksyessään lauseen todeksi he eivät päädy hyväksymään samaa asiaa, jonka he aiemmin torjuivat pitäessään sitä epätotena. Lauseen merkitys on muuttunut, koska se kuuluu nyt uuteen kieleen.

Putnamin ja Feyerabendin kaltaiset tieteenfilosofit ja Kuhnin kaltaiset tieteenhistorioitsijat ovat kuvailleet, miten uudet (ehkä paremmat) skeemat syntyvät uuden ja paremman tieteen myötä juuri näin. Eräiden filosofien ehdotuksista kumpuaa samankaltainen idea, jonka mukaan me voisimme kohentaa käsitteellistä kohtaloamme säätämällä kieltämme kehittyneemmän tieteen mukaiseksi. Niinpä Quine ja Smart, hieman eri tavoin, myöntävät harmitellen, että nykyinen puhetaapamme tekee vakavan käyttäytymistieteen mahdottomaksi. (Wittgenstein ja Ryle ovat puhuneet samaan tapaan harmittelematta.) Quinen ja Smartin mielestä tilanne parani, jos alettaisiin puhua eri tavalla. Smart peräänkuuluttaa (ja ennustaa) muutosta ohjatakse meidät tieteellisesti kaidalle materialismin polulle. Quinea kiinnostaa enemmän tien raivaaminen puhtaasti ekstensionaalille kielelle. (Ehkä minun tulisi lisätä, että mielestäni *nykyistä* skeemaamme ja kieltämme voi ymmärtää parhaiten ekstensionaalisenä ja materialistisena.)

Jos tätä neuvua noudatettaisiin, en usko, että tiede tai ymmärryksemme edistyisi, vaikka moraalimme saattaisikin. Tällä hetkellä pohditaan kuitenkin sitä, olisiko sellaisia muutoksia oikeutettua kutsua muutoksiksi perustavassa käsitteellisessä välineistössä. On helppo ymmärtää, miksi se olisi vaikeaa. Oletetaan, että tieteellisen kielenkäytön ministerinä haluan uuden ajan ihmisen lakkaavan käyttämästä sellaisia sanoja, jotka viittaavat vaikkapa emootioihin, tunteisiin, ajatuksiin ja intentioihin, ja puhuvan sen sijaan fysiologisista tiloista ja tapahtumista, joiden oletetaan olevan suunnilleen sama asia kuin kaikki mentaalinen tilpehööri. Kuinka kykenisin arvioimaan, onko neuvostani otettu vaarin, jos uusi ihminen puhuu uutta kieltä? Mistä minä tiedän? Ehkä uutuuksiaan kiiltävillä sananparsilla, jotka tosin varastettiin vanhasta kielestä, jossa ne viittasivat fysiologisiin lii-kahtuksiin, on hänen käytössään sama asema kuin vanhoilla sotkuisilla mentaalilla käsitteillä?

Avainlause on: mistä minä tiedän. On selvää, että vanhan sanaston tai sen osan säilyttäminen ei itsessään anna mitään perusteita arvioida, onko uusi skeema samanlainen tai erilainen kuin vanha. Näin alkujaan innostavalta kuulostanut löydös – että totuus on suhteessa käsitteelliseen skeemaan – ei ole osoittautunut sen kummemmaksi kuin tutuksi ja arkiseksi toteamukseksi, että lauseen totuus on (muun muassa) suhteessa kieleen, johon se kuuluu. Kuhnin tieteenekijät eivät asukaan eri maailmoissa, vaan vain sanat erottavat heidät toisistaan, aivan kuin Websterin sanakirjaa etsiskelevät.

Analyttinen–synteettinen-erottelusta luopuminen ei ole auttanut selvittämään käsitteellistä relativismia. Mutta analyttinen–synteettinen-erottelu selitetään sellaisen idean valossa, joka saattaa tukea käsitteellistä relativismia, nimittäin empiiristä sisältöä koskevan idean. Syn-

LUDWIG WITTGENSTEIN

## Ajatusliikkeitä

– Päiväkirjat 1930–1932 & 1936–1937

(Denkbewegungen. Tagebücher 1930–32, 1936–37; 1997)

Suom. Tommi Uschanov. | n. 300 s. | ISBN 978-952-5503-57-9

35 € (kestotilajalle 27€)

*Ajatusliikkeitä* sisältää Ludwig Wittgensteinin päiväkirjamerkintöjä 1930-luvulta. Se on omintakeisen filosofiklassikon henkilökohtaisin, intiimein teos. Kirjan sivuilla saa lähituntuman Wittgensteinin omaleimaiseen tapaan ajatella ja kirjoittaa.



Ludwig Wittgenstein

**AJATUSLIIKKEITÄ**  
päiväkirjat 1930–1932 & 1936–1937

777



HEINRICH HEINE

## Romanttinen koulu

(Die Romantische Schule, 1835)

Suom. Jarkko S. Tuusvuori. | 300 s. | ISBN 978-952-5503-50-0

35 € (kestotilajalle 27€)

Millainen on Euroopan henkinen tila? Miettiikö sitä kukaan? Heinrich Heinen *Romanttinen koulu* ärähtää meille parin vuosisadan takaa ja vaatii uutta huomista. Rakastettu, vihattu, sensuroitu ja jumaloitu Heine on mahdottoman hyökkävää luettavaa.

JOHN DEWEY

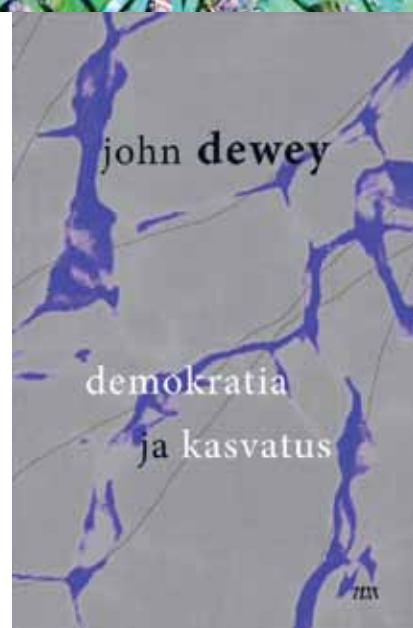
## Demokratia ja kasvatus

(Democracy and Education, 1916)

Suom. Antti Immonen. | n. 400 s. | ISBN 978-952-5503-54-8

45 € (kestotilajalle 37 €)

*Demokratia ja kasvatus* on nykyfilosofian suuria klassikoita. Se on John Deweyn tunnetuin kirja, tasa-arvoista oppimista tähden-täneen tuotannon ydinteos. Teos opastaa ymmärtämään, miten olennaista oppiminen on demokraattisella kansalaisuudelle.



john dewey

demokratia  
ja kasvatus

777

## ”Keskinäinen kääntymättömyys on käsitteellisten skeemojen erojen välttämätön ehto.”

teettisen ja analyttisen dualismissa jotkut lauseet ovat tosia (tai epätosia) sekä merkityksensä että empiirisen sisältönsä vuoksi, kun taas toiset ovat tosia (tai epätosia) vain merkityksen vuoksi, eikä niillä ole empiiristä sisältöä. Jos dualismista luovutaan, hylätään siihen kuuluva käsitys merkityksestä, mutta empiirisen sisällön ideasta ei ole pakko luopua: jos niin halutaan, voidaan olla sitä mieltä, että *kaikilla* lauseilla on empiirinen sisältö. Empiirinen sisältö puolestaan selitetään viittauksilla tosiasioihin, maailmaan, kokemukseen, aistimuksiin, aistiärsykkeiden kokonaisuuteen tai johonkin sellaiseen. Merkitykset tarjosivat tavan puhua kategorioista, kielen järjestävästä rakenteesta ja sen sellaisesta. Mutta kuten nähtiin, on mahdollista päästää irti merkityksistä ja analyttisyydestä ja säilyttää idea kielestä, joka ilmentää käsitteellistä skeemaa. Täten analyttisen ja synteettisen dualismin tilalle saadaan käsitteellisen skeeman ja empiirisen sisällön dualismi. Uusi dualismi luo perustan empirismille, josta analyttinen–synteettinen–erottelun ja reduktionismin kestävämmät dogmit on parturoitu pois. Siitä on toisin sanoen leikattu pois toimimaton ajatus, että ainutlaatuinen empiirinen sisältö voidaan nimetä joka lauseelle yksitellen.

Haluan korostaa, ettei jälkimmäisestä skeeman ja sisällön dualismista, organisoivan järjestelmän ja organisoimistaan kaipaavan erottelusta, saa mitenkään ymmärrettävää ja puolustettavaa. Se on itsekkin empirismin dogmi, kolmas dogmi. Kolmas ja kenties viimeinen, sillä jos siitä luovutaan, jäljelle ei kenties jää mitään, mitä voisi kutsua empirismiksi.

Skeema–sisältö–dualismi on muotoiltu monella tavalla. Tässä eräitä esimerkkejä. Ensimmäinen on peräisin Whorfilta, joka kehittää eteenpäin Sapirin teemaa. Whorf sanoo, että:

”... kieli saa aikaan organisoidun kokemuksen. Meillä on taipumus ajatella kieltä pelkkänä ilmaisutekniikkana, emmekä hahmota, että kieli on ennen kaikkea tietynlaisessa maailmanjärjestyksessä syntyvän aistikokemuksen virran luokittelua ja järjestämistä... Toisin sanoen kieli toteuttaa karkeammin mutta myös laajemmin ja mukautuvammin samaa tehtävää kuin tiede... Täten meille esitellään uusi suhteellisuuden [*relativity*] periaate, jonka mukaan kaikki havaittavat eivät päädy samaa fysikaalista evidenssiä seuraten samaan kuvan universumiin, ellei heidän kielellinen taustansa ole samankaltainen, tai ellei heidän taustojaan voida jollain tavalla kalibroida.”<sup>6</sup>

Kaikki tarvittavat osat ovat koossa: kielen järjestävä voima, jota ei voida selkeästi erottaa tieteestä; järjestystä odottava aines, jota kutsutaan muun muassa ”kokemukseksi”, ”aistikokemuksen virraksi” ja ”fysikaaliseksi evidenssiksi”; ja lopulta keskinäinen kääntymättömyys (”kalibrointi”). Keskinäinen kääntymättömyys on käsitteellisten skeemojen erojen välttämätön ehto. Yhteinen suhde kokemukseen tai evidenssiin antaa oletetun mahdollisuuden ymmärtää väitettä, että kääntymättömyyden epäonnistuminen liittyy juuri kieliin tai skeemoihin. Tämän ajatuksen kannalta on olennaista, että kaikkien skeemojen tuolla puolella on jotain neutraalia ja yhteistä. Yhteinen ei voi olla tietenkään eriävien kielten *aibe* [*subject matter*], sillä silloin kääntäminen olisi mahdollista. Kuhn onkin kirjoittanut taannoin:

”Filosofit ovat nyt luopuneet toivosta löytää puhdas aistisältöjen kieli... mutta monet heistä edelleen olettavat, että teorioita voidaan vertailla turvautumalla perussanastoon, joka koostuu ainoastaan sanoista, joiden kytkökset luontoon ovat ongelmattomia ja sen verran itsenäisiä teoriasta kuin on välttämätöntä... Feyerabend ja minä olemme pit-

## ”Kun puhutaan olioista, jotka täytyy järjestää tai joihin skeeman täytyy sopia, voidaan erottaa kaksi päänäkemystä: todellisuus tai kokemus.”

kään väittäneet, ettei sellaista sanastoa ole tarjolla. Käännöksessä teoriasta toiseen sanojen merkitykset tai käytettävyyden ehdot muuttuvat hienovaraisesti. Vaikka ennen vallankumousta ja sen jälkeen käytetäänkin pääosin samoja merkkejä – esimerkiksi voima, massa, alkuaine, yhdiste, solu – joidenkin tavat kytkeytyä luontoon ovat jotenkin muuttuneet. Peräkkäiset teoriat ovat siten yhteismitattomia, kuten me tapaamme sanoa.”<sup>7</sup>

”Yhteismitaton” on tietysti Kuhnin ja Feyerabendin sana, joka merkitsee ”keskenään kääntymätön”. Luonto tarjoaa neutraalin aineksen, joka odottaa järjestämistään.

Feyerabend ehdottaa itse, että eriäviä skeemoja voidaan vertailla ”valitsemalla järjestelmän tai kielen ulkopuolinen tarkastelupiste.” Hänen toivoakseen näin voidaan tehdä, koska ”on silti inhimillinen kokemus aktualisesti olemassa olevana prosessina”<sup>8</sup>, ja se on riippumaton kaikista skeemoista.

Quine esittää samoja tai samankaltaisia näkemyksiä useissa tekstikohdissa: ”Meidän niin kutsutun tietomme tai uskomustemme kokonaisuus... on ihmisten tekemä kudelman, joka koskettaa kokemusta vain reunoillaan”<sup>9</sup>; ”tieteen kokonaisuus on kuin voimakenttä, jonka reunaehtona on kokemus”<sup>10</sup>; ”Empiristinä pidän kiinni siitä ajatuksesta, että tieteen käsitteellinen koneisto [*scheme*] on perimmiltään väline tulevan kokemuksen ennustamiseksi menneen kokemuksen valossa.”<sup>11</sup> Ja vielä:

”Me yritämme sitkeästi jakaa todellisuutta jotenkin tunnistettavien ja eriteltävien objektien moninaisuudeksi... Puhumme niin parantumattomasti objekteista, että tämän sanominen tuntuu melkein tyhjältä. Sillä miten muuten puhuisikaan? Sitä on vaikea sanoakaan, mutta ei siksi, että objektivoiva toimintamalli [*objectifying pattern*] on pysyvä osa ihmisluontoa, vaan siksi, että me mukautamme väis-

tämättä minkä tahansa vieraan toimintamallin omaamme juuri ymmärtäessämme ja tulkitessamme vieraita lauseita.”<sup>12</sup>

Eroavuuden koetinkivi on edelleen kääntymättömyys tai kääntämisen vaikeus: ”... kun jonkin etäisen viestinnän [*medium*] sanotaan eroavan jyrkästi omastamme, todetaan vain, että käännös ei onnistu sujuvasti.”<sup>13</sup> Se voi olla niinkin hankalaa, että vieraalla olennolla on ”yksilöimisen tuolla puolen oleva toimintamalli, jota emme osanneet kuvitellakaan.”<sup>14</sup>

Ajatus kulkee niin, että jokin on kieltä ja kytköksissä käsitteelliseen skeemaan, voidaan sitä kääntää tai ei, jos sillä on tietynlainen (ennustava, järjestävä, kohtaava, sopiva) suhde kokemukseen (luontoon, todellisuuteen, aistiärsykyksiin). Ongelmana on ymmärtää, millainen suhde on, ja selvittää, millaisia asiaan liittyvät olennot ovat luonteeltaan.

Mielikuvat ja metaforat lankeavat kahteen luokkaan: käsitteelliset skeemat (kielet) joko *järjestävät* jotain tai *sopivat* siihen (kuten: ”Sovittaessaan tieteellistä perintöään alituisen aistiensa ärsytykseen ottavat järkipäriset ihmiset oppaakseen käytännön todistuksen.”<sup>15</sup>). Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat myös (aistimusten virran) *systematisointi* ja *jaottelu*. Lisäesimerkkejä toisesta ryhmästä ovat *ennustaminen*, *vastaaminen* [*account for*] ja *kohtaaminen* (kokemuksen tuomioistuun). Kun puhutaan olioista, jotka täytyy järjestää tai joihin skeeman täytyy sopia, mielestäni voidaan jälleen erottaa kaksi päänäkemystä: joko todellisuus (universumi, maailma, luonto) tai kokemus (ohi vilistävä näkymä, aistipintojen ärsytys, aistikiikhoikkeet, aistisisällöt, annettu).

Yhden objektin (maailman, luonnon ja niin edelleen) järjestämisen ajatusta ei voi ymmärtää selkeästi, ellei objektin ymmärretä koostuvan toisista objekteista tai sisältävän niitä. Kaappiaan järjestävä järjestelee siinä olevia

asioita. Jos jotakuta pyydetään järjestämään kaapissa olevien kenkien ja paitojen sijaan itse kaappi, hän hämentyy. Miten järjestää Tyyneimeri? Pitää ehkä suoristaa sen rannat, järjestää saaret uudelleen tai tuhota sen kalakannat.

Kielessä voi olla yksinkertaisia predikaatteja, joiden ekstensioita eivät toisissa kielissä vastaa mitkään yksinkertaiset tai ylipäänsä mitkään predikaatit. Tämän väitteen tekee mahdolliseksi yksittäisissä tapauksissa kahden kielen jakama yhteinen ontologia yhdessä samoja objekteja yksilöivien käsitteiden kanssa. Kääntämisen epäonnistumisia voidaan ymmärtää, mikäli ne ovat tarpeeksi paikallisia, sillä epäonnistumiset ovat ymmärrettäviä yleensä onnistuvien käännösten taustaa vasten. Mutta me metsästämme isompaa riistaa. Haluamme ymmärtää tilannetta, jossa jotain kieltä ei voitaisi kääntää lainkaan. Toisin sanoen etsimme kielellisyyden kriteeriä, joka ei ole riippuvainen kääntävyydestä tuttuun kielenkäyttöön tai edellytä sitä. Väitän, että mielikuva luonnon kaapin järjestelystä ei tarjoa tuollaista kriteeriä.

Entä toisenlainen objekti eli kokemus? Voidaanko kielen ajatella järjestävän *sitää*? Syntyy paljolti samanlaisia hankaluuksia. Järjestämisen ajatus koskee vain moninaisuuksia. Mutta mistä tahansa moninaisuudesta katsomekin kokemuksen koostuvan – napin hävittämisen, varpaan satuttamisen, lämmön tuntemuksen tai oboen kuulemisen kaltaisista tapahtumista – meidän on yksilöitävä tuttuun periaatteiden mukaan. Kieli, joka järjestee *sellaisia* olioita, on pakosti omamme kaltainen.

Kokemus (samoin kuin aistipintojen ärsykkeet, aistimukset ja aistisisällöt, jotka kuuluvat samaan luokkaan sen kanssa) aiheuttaa toisen ja ilmeisemmän hankaluuden järjestämisen ajatukselle, sillä miten jokin voitaisiin laskea kieleksi, jos se järjestäisi *vain* kokemuksia, aistimuksia, aistipintojen ärsykejä tai aistisisältöjä? Tottahan veitset ja haarukat, rautatiet ja vuoret, tai kunin-gaskunnat ja kaalinpäättäjät pitää myös järjestää.

Viimeinen huomautus kuulostaa varmasti riittämättömältä vastaväitteeltä sille, että käsitteellisen skeeman avulla tullaan toimeen aistikokemuksen kanssa: ja onhan se. Mutta nyt pohdittiin kokemuksen *järjestämisen* ideaa, ei sen kanssa *päryämistä* (tai *sopimista* tai *kohtaamista*). Vastaväite oli paikallaan edelliseen muttei jälkimmäiseen käsitykseen. Katsotaan, pärjätäänkö jälkimmäisen ajatuksen kanssa paremmin.

Kun ryhdytään puhumaan järjestämisen sijaan sopivuudesta, huomio kääntyy kielen referentiaalisesta välineistöstä – predikaateista, kvanttoreista, muuttujista ja yksilökäsitteistä – kokonaisuuteen lauseisiin. Lauseet ennustavat (tai niitä käytetään ennustamaan), ne pärjäävät asioiden kanssa tai käsittelevät niitä, ne sopivat aistihokkeisiin, ja niitä voidaan vertailla evidenssiin tai panna kohtaamaan se. Lauseet myös kohtaavat kokemuksen tuomioistuimen, vaikka niiden täytyy tietysti kohdata se yhdessä.

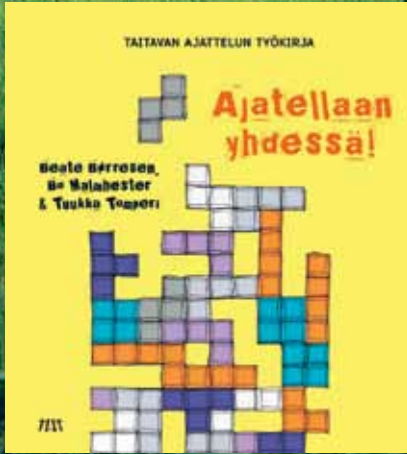
Ehdotus ei tarkoita, että kokemukset, aistisisällöt, aistipintojen ärsykkeet tai aistiherätteet olisivat kielen ainoa aineisto. Erään teorian mukaan puhe Likusteritien tiili-

taloista käsittelee tietysti perimmiltään aistisisältöjä tai havaintoja, mutta tuollaiset reduktionistiset näkemykset ovat vain epäuskottavia äärimuunnelmia nyt tarkastellusta yleisestä asenteesta. Yleisen asenteen mukaan aistikokemus tarjoaa kaiken *evidenssin* lauseiden hyväksymiselle (lauseet voivat olla myös kokonaisia teorioita). Jos evidenssi vain tukee sitä, lause tai teoria sopii aistiärsykeisiin, kohtaa menestyksekkäästi kokemuksen tuomioistuimen, ennustaa tulevaa kokemusta tai pärjää aistipintojen ärsykkeiden kudelman kanssa.

Arkielämässä tarjolla oleva evidenssi voi tukea teoriaa, ja se voi silti olla epätosia. Nyt ei kuitenkaan tarkastella vain aktuaalisesti tarjolla olevaa evidenssiä, vaan kaikkea mahdollista mennyttä, nykyistä ja tulevaa aistievidenssiä. Tämän merkitystä ei tarvitse pysähtyä pohtimaan. Olennaista on, että ollakseen tosi täytyy teorian sopia mahdollisen aistievidenssin kokonaisuuteen tai kohdata se menestyksekkäästi. Mikäli teoria kvantifioi fysikaalisten objektien, niiden ryhmien tai joukkojen yli, sen väitteet niistä ovat tosia, mikäli teoria kokonaisuudessaan sopii aistievidenssiin. Voi ymmärtää, miten näitä olioita voidaan tästä näkökulmasta kutsua oletuksiksi [*posit*]. Jotain voidaan nimittää järkevästi oletukseksi, jos sen vastakohtana on jotain aivan muuta. Tässä jokin muu, joka ei ole oletus, on aistikokemus – tai ainakin näin ajatellaan.

Valitettavasti ajatus sopimisesta kokemuksen kokonaisuuteen, aivan kuin ajatukset tosiseikkoihin sopimisesta tai totuudesta tosiseikkoihin nähden, ei tuo mitään mielekästä lisää yksinkertaiseen käsitteeseen 'olla totta'. Puhuttaessa evidenssin tai vain tosiseikkojen sijaan aistikokemuksesta ilmaistaan näkemys evidenssin lähteestä tai luonteesta, mutta se ei tuo universumiin uutta oliota, jota vasten käsitteellisiä skeemoja voidaan koetella. Mikäli aistievidenssin kokonaisuus on kaikki evidenssi, mitä on olemassa, me haluamme sen; ja lauseistamme tai teorioistamme tulee totta vain kaiken olemassa olevan evidenssin avulla. Mutta mikään *asia tai olio* ei tee lauseista ja teorioista tosia. Kokemus, aistipintojen ärsykkeet tai maailma eivät voi tehdä lauseista tosia. Lauseista ja teorioista tekevät totta ne tosiseikat – jos haluamme puhua näin – että kokemus kulkee tiettyä polkua, että ihomme lämpenee tai vaurioituu, että universumi on äärellinen. Lause "Minun ihoni on lämmin" on tosi jos ja vain jos minun ihoni on lämmin. Tässä ei viitata tosiseikkaan, maailmaan, kokemukseen tai evidenssin osaseen.<sup>16</sup>

Yritys luonnehtia kieliä tai käsitteellisiä skeemoja siten, että ne sopivat johonkin oloon, on päätynyt siihen yksinkertaiseen ajatukseen, että käsitteellinen skeema tai kieli on hyväksyttävä, jos se on tosi. Pitäisi ehkä sanoa *pääosin* tosi, jotta skeeman jakajilla on mahdollisuus olla eri mieltä yksityiskohdista. Omasta käsitteellisestä skeemastamme poikkeavan skeeman kriteeri on nyt: pääosin tosi mutta kääntymätön. Onko tämä hyödyllinen kriteeri? Se riippuu siitä, miten hyvin ymmärrämme totuuden idean sovellettuna kieleen, riippumatta kääntämisen ideasta. Nähdäkseni vastaus on, että emme ym-



BEATE BØRRESEN, BO MALMHØSTER  
& TUUKKA TOMPERI

## *Ajatellaan yhdessä!*

*Taitavan ajattelun työkirja.*

Suom. Tuukka Tomperi | 96 s.  
ISBN 978-952-5503-45-6 | 20 € (kestotilajalle 18 €)

Selkeä opas kriittiseen ajatteluun ja keskusteluun. *Ajatellaan yhdessä!* korostaa opiskelijan omaa työtä ja opitun yhteyttä elämän avainkysymyksiin. Kirja soveltuu oppilaille peruskoulun alaluokista lukioon. Ajatelkaa yhdessä!

LEENA KURKI & TUUKKA TOMPERI

## *Väittely opetusmenetelmänä*

184 s. | ISBN 978-952-5503-53-1  
25 € (kestotilajalle 22 €)

Etevää väittelijää siivittää ajattelun, argumentaation ja puhunnan oivallisuus. Niinpä väittelyn harjoittelu kehittää vastavuoroisesti näitä ajattelun ja kommunikaation perustaitoja. Suomessa on puutetta debatin taitajista kaikilla tasoilla, kouluista eduskuntaan.

ROGER POL-DROIT

## *Filosofoidaan lasten kanssa*

(Osez parler philo avec vos enfants, 2010)  
Suom. Tapani Kilpeläinen | 90 s.  
ISBN 978-952-5503-56-2 | 25 € (kestotilajalle 22 €)

Filosofian opettelu ei ole vuosilukuja vaan yhteisten ongelmien pohdintaa. Roger-Pol Droit opastaa filosofiseen dialogiin lasten kanssa – ei raskaita käsitteitä ja filosofian taustaopintoja, vaan ihmisen olemisen ja tietämisen mahdollisuuksin kunnioitusta. Onko lapsesi oudompi kuin luulitkaan?

*Onko lähtökohtainen virhe ajatella, että pohtiminen on monimutkaista?*

NORMAND BAILLARGEON

## *Älyllisen itsepuolustuksen pikakurssi*

Suom. Tapani Kilpeläinen | 287 s.  
ISBN 978-952-5503-55-5 | 35 € (kestotilajalle 27 €)

Yleistajuinen *Älyllisen itsepuolustuksen pikakurssi* opettaa paljastamaan virhepäätelmät, harhaanjohtavuudet ja tilastollisen puljituksen.



määrä sitä lainkaan riippumattomana.

Tunnistamme, että lauseet kuten ”Lumi on valkoista’ on totta jos ja vain jos lumi on valkoista” ovat triviaalisti tosia. Silti kaikkien sellaisten englanninkielisten lauseiden kokonaisuus määrittää ainoastaan totuuden käsitteen ekstension englannissa. Tarski yleisti tämän havainnon ja teki siitä totuusteorioiden koetinkiven: Tarskin *sopimus* *T*:n mukaan kielen *L* tyydyttävään totuusteoriaan on kuuluttava jokaisen kielen *L* lauseelle *s* seuraavanlainen teoreema: ”*s* on totta jos ja vain jos *p*”, jossa ”*s*” korvataan *s*:n kuvauksella ja ”*p*” *s*:llä itsellään, jos *L* on englanti, ja *s*:n käännöksellä englanniksi, jos *L* ei ole englanti.<sup>17</sup> Tämä ei tietenkään ole totuuden määritelmä, eikä se sisällä vihjettä, että olisi olemassa yhtenäinen määritelmä tai teoria, joka pätsi kieliin yleisesti. Sopimus *T* kuitenkin ehdottaa, joskaan ei voi todeta, tärkeän yhteisen piirteen kaikissa spesialisoiduissa totuuden käsitteissä. Se onnistuu käyttämällä olennaisesti hyväkseen ajatusta käännöksestä tuntemallemme kielelle. Koska sopimuksessa *T* ruumiillistuu paras intuitionemme siitä, miten totuuden käsitettä käytetään, ei se anna juurikaan toivoa mahdollisuudelle koetella, poikkeaaako käsitteellinen skeema jyrkästi omastamme, mikäli koetinkivi lepää oletuksella, että näkemys totuudesta voidaan erottaa kääntämistä koskevasta näkemyksestä.

Niinpä vakiintunut [*fixed*] merkitysten varanto sen kummemmin kuin teorianeutraali todellisuuskäänne ei voi tarjota perustaa käsitteellisten skeemojen vertailulle. Olisi erehdys jatkaa moisen perustan etsintää, mikäli sillä tarkoitetaan jotakin yhteismitattomille skeemoille yhteistä. Kun tästä etsinnästä luovutaan, hylätään yritys ymmärtää metaforaa yhtenäisestä avaruudesta, jossa jokaisella skeemalla on asema ja oma näkökulma.

Siirryn nyt käsittelemään vaatimattomampaa lähestymistapaa: täydellisen sijaan osittaista käännöksen epäonnistumista. Peliin tulee mahdollisuus tehdä ymmärrettäväksi käsitteellisten skeemojen muutoksia ja eroja viittaamalla niiden yhteiseen alueeseen. Tarvitaan kääntämisen tai tulkinnan teoria, johon ei liity oletuksia jaetuista merkityksistä, käsitteistä tai uskomuksista.

Uskomusten ja merkityksen keskinäinen riippuvuus kumpuaa puheikäyttyäytymisen tulkinnan kahdesta keskenään riippuvaisesta aspektista: uskomusten olettaminen toisille ja lauseiden tulkinta. Aiemmin todettiin, että käsitteelliset skeemat voidaan liittää kieliin juuri näiden riippuvaissuhteiden perusteella. Nyt sama huomio voidaan esittää kärkevämmin. Oletetaan, että ihmisen puhetta ei voida tulkita tietämättä melko lailla hänen uskomuksistaan (ja intentioistaan ja haluistaan), ja että ilman puheen ymmärtämistä uskomuksia ei voida eritellä hienojakoisesti. Miten sitten tulkita puhetta tai ajatella mielekkäästi, että jollakulla on uskomuksia ja muita asenteita? Meillä täytyy selvästikin olla teoria, jonka avulla voidaan samanaikaisesti ymmärtää asenteita ja tulkita puhetta – ja teorian on perustuttava evidenssiin, joka ei oleta kumpaakaan noista.

Ehdotan Quinea seuraten, että emme syöllisty kehäpäättelyyn tai perusteettomiin oletuksiin, kun hyväk-

symme tietyt hyvin yleiset lauseisiin kohdistuvat asenteet evidenssiksi radikaalin tulkinnan teorian puolesta. Keskeinen asia, johon voimme tässä yhteydessä tukeutua, on todeksi hyväksymisen asenne lauseita kohtaan. (Täysiverisemmän teorian tulisi tarkastella myös muita asenteita lauseita kohtaan, kuten: toivoa, että jokin on totta; ihmetellä, onko jokin totta; aikoa tehdä jokin todeksi ja niin edelleen.) Asenteet liittyvät tosin asiaan, mutta seuraavasta syystä pääasiaa ei väistellä: jos pelkästään tiedämme, että joku pitää tiettyä lausetta totena, emme tiedä, mitä hän sillä tarkoittaa tai mitä hänen uskomuksensa sen totuudesta edustaa. Jos hän pitää lausetta totena, se on täten kahden voiman vektori: tulkinnan ongelmana on abstrahoida evidenssistä toimiva merkityksen teoria ja hyväksyttävä uskomuksen teoria.

Tapaa ratkaista tämä ongelma voi ymmärtää parhaiten arkisilla esimerkeillä. Katsellessasi purjeveneitä näet ohi kulkevan ketsin, ja kumppanisi toteaa: ”Onpa komea jooli.” Saatat joutua tulkintaongelman äärelle. Yksi luonnollinen mahdollisuus on, että kumppanisi on sekoittanut ketsin jooliin ja muodostanut väärän uskomuksen. Mutta jos hänen näkökykynsä on hyvä ja näkymänsä on esteetön, on vielä todennäköisempää, ettei hän käytä sanaa ”jooli” aivan samalla tavalla kuin sinä eikä ole siis erehtynyt ohjauspisteen paikasta ohi purjehtivassa veneessä. Vedämme tulkintoja hatusta tähän tapaan kaiken aikaa; päädyimme sanojen uudelleentulkintaan säilyttääksemme järkevän teorian uskomuksista. Filosofeina suvaitsemme erityisen hyvin sanojen systemaattista väärinkäyttöä ja olemme harjaantuneet tulkitsemaan sen seurauksia. Prosessissa konstruoidaan toteuttamiskelpoinen uskomuksen ja merkityksen teoria lauseista, joita joku pitää totena.

Tällaiset esimerkit korostavat yksittäisten anomalioiden tulkintaa yhteisten uskomusten taustaa vasten sekä toimivaa kääntämismetodia. Samojen periaatteiden tulee päteä kuitenkin myös vähemmän triviaaleissa tapauksissa. Tämä on olennaista: jos tiedämme vain, mitä lauseita puhuja pitää tosina, emmekä voi olettaa hänen kieltään omaksemme, emme voi edes aloittaa kääntämistä tietämättä tai olettamatta hyvin paljon hänen uskomuksistaan. Koska tieto uskomuksista edellyttää kykyä tulkita sanoja, on alkajaisiksi pakko olettaa, että uskomukset ovat yleisesti yhteneväiset. Saamme viimeistelystä teoriasta likiarvoisen hahmotelman olettamalla lauseen puhujalle totuuden ehdot, jotka ovat (mielemme) aktuaalisesti voimassa juuri hänen pitäessään noita lauseita totena. Ohjaavana periaatteena on toimia näin niin pitkälle kuin mahdollista pyrkien yksinkertaisuuteen ja noudattaen oletuksia sosiaalisen ehdollistumisen vaikutuksista sekä tietysti arkista ja tieteellistä tietoaamme selitettävissä olevista virheistä.

Metodia ei ole suunniteltu poistamaan erimielisyyksiä, eikä se siihen pystyisikään. Sen tarkoituksena on tehdä mielekäs erimielisyys mahdolliseksi, ja tämä on täysin riippuvaista *jonkinlaisesta* yhteisymmärryksen perustasta. Yhteisymmärrys voi muodostua ”saman kielen” puhujien laajalti jakamista totena pidetyistä lauseista. Se

voi myös olla yleistä yhteisymmärrystä, jonka välittäjänä on totuusteoria, jonka tulkitsija on kehittänyt toisen kielen puhujia silmällä pitäen.

Koska suopeus ei ole vain vaihtoehto [*option*] vaan toimivan teorian edellytys, on merkityksetöntä huomauttaa, että suopeasti toimiminen voi johtaa massiivisiin virheisiin. Ennen kuin totena pidetyt lauseet on saatu korreloimaan systemaattisesti toisten totena pidettyjen lauseiden kanssa, virheitä ei voida tehdä. Meidän on pakko olla suopeita: pidämme siitä tai emme, meidän on uskottava toisten olevan oikeassa useimmissa asioissa, jos haluamme ymmärtää heitä. Jos saadaan aikaan teoria, joka saattaa yhteen suopeuden ja teorian formaaliset ennakkoehdot, kommunikaation varmistamiseksi on tehty kaikki mahdollinen. Enempää ei ole mahdollista tehdä, eikä enempää tarvita.

Toisten sanoja ja ajatuksia ymmärretään parhaiten, kun ne tulkitaan tavalla, joka optimoi yhteisymmärryksen (kuten totesin, tämä jättää tilaa selitettävälle virheille eli mielipide-eroille). Mihin ajatus käsitteellisestä relativismista näin ollen päättyy? Vastaus on nähdäkseni se, että eroista käsitteellisessä skeemassa voidaan sanoa samaa kuin eroista uskomuksissa: niin skeemojen kuin uskomusten eroavaisuuden julistukset tulevat selkeämmiksi ja puremmiksi, kun jaetun (kääntyvän) kielen tai jaettujen uskomusten perustaa laajennetaan. Itse asiassa tapausten välille ei voi vetää tarkkaa rajaa. Jos päädyimme kääntämään jonkin puhujiansa hylkimän vieraan kielen lauseen lauseeksi, johon meillä on yhteisömmä pohjalta vahva suhde, voi olla houkuttelevaa kutsua tätä skeemojen eroksi. Jos päätämme sopeutua evidenssiin toisin tavoin, voi olla luontevampaa puhua mielipide-eroista. Mutta kun toiset eivät ajattele samoin kuin me, mikään yleinen periaate tai vetoisuus evidenssiin ei voi pakottaa meitä päättämään, että eroavuus koskee pikemminkin uskomuksiamme kuin käsitteitämme.

Mielestäni johtopäätös on, että yritys antaa selkeä merkitys käsitteellisen relativismin idealle ja siten kä-

sitteellisen skeeman idealle ei onnistu sen paremmin osittaisen kääntämisen epäonnistumisen kuin täydellisenkään perusteella. Taustalla olevan tulkinnan metodologian vuoksi emme pääse asemaan, josta voisimme tuomita toisten käsitteet tai uskomukset radikaalisti erilaisiksi kuin omamme.

Olisi väärin kiteyttää tämä niin, että olemme osoittaneet, miten kommunikaatio on mahdollista sellaisten ihmisten välillä, joilla on erilaiset skeemat, ja että tämä toimii ilman sellaista, mitä ei voi olla, nimittäin neutraalia maaperää tai yhteistä koordinaatistoa. Emme nimittäin ole löytäneet mitään ymmärrettävää tapaa perustella väitettä, että skeemat ovat erilaisia. Olisi yhtä väärin ilmoittaa juhlallisesti, että koko ihmiskunnalla – tai ainakin kaikilla kielen puhujilla – on jaettu skeema ja ontologia. Jos nimittäin ei voida sanoa mielekkäästi, että skeemat ovat erilaisia, ei voida myöskään todeta mielekkäästi, että niitä on yksi ja ainoa.

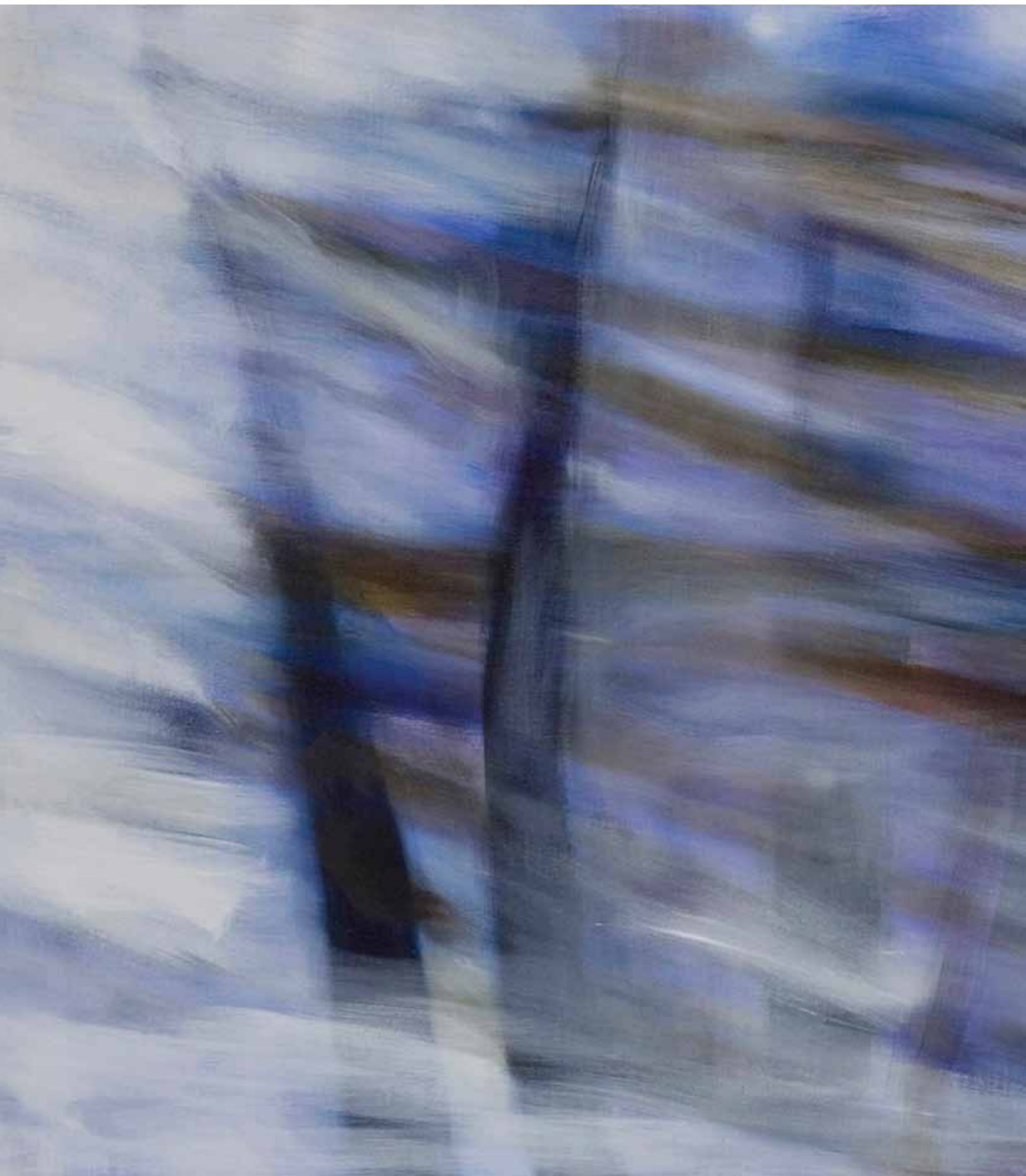
Luopuessamme kaikkien skeemojen ja kaiken tieteen tuolla puolella olevan tulkitsemattoman todellisuuden käsitteestä emme menetä ajatusta objektiivisesta totuudesta – päinvastoin. Skeeman ja todellisuuden dualismin dogmi tuo käsitteellisen suhteellisuuden ja skeemaan suhteessa olevan totuuden. Ilman dogmia tämänlainen suhteellisuus heivataan laidan yli. Lauseiden totuus on toki edelleen suhteessa kieleen, mutta sen objektiivisempää ei voi olla. Luopuessamme skeeman ja maailman dualismista emme luovu maailmasta vaan pääsemme jälleen välittömään kosketukseen niiden tututtujen objektien kanssa, joiden temput tekevät lauseistamme ja mielipiteistämme tosia tai epätosia.

*Suomentanut Ville Lähde*<sup>18</sup>

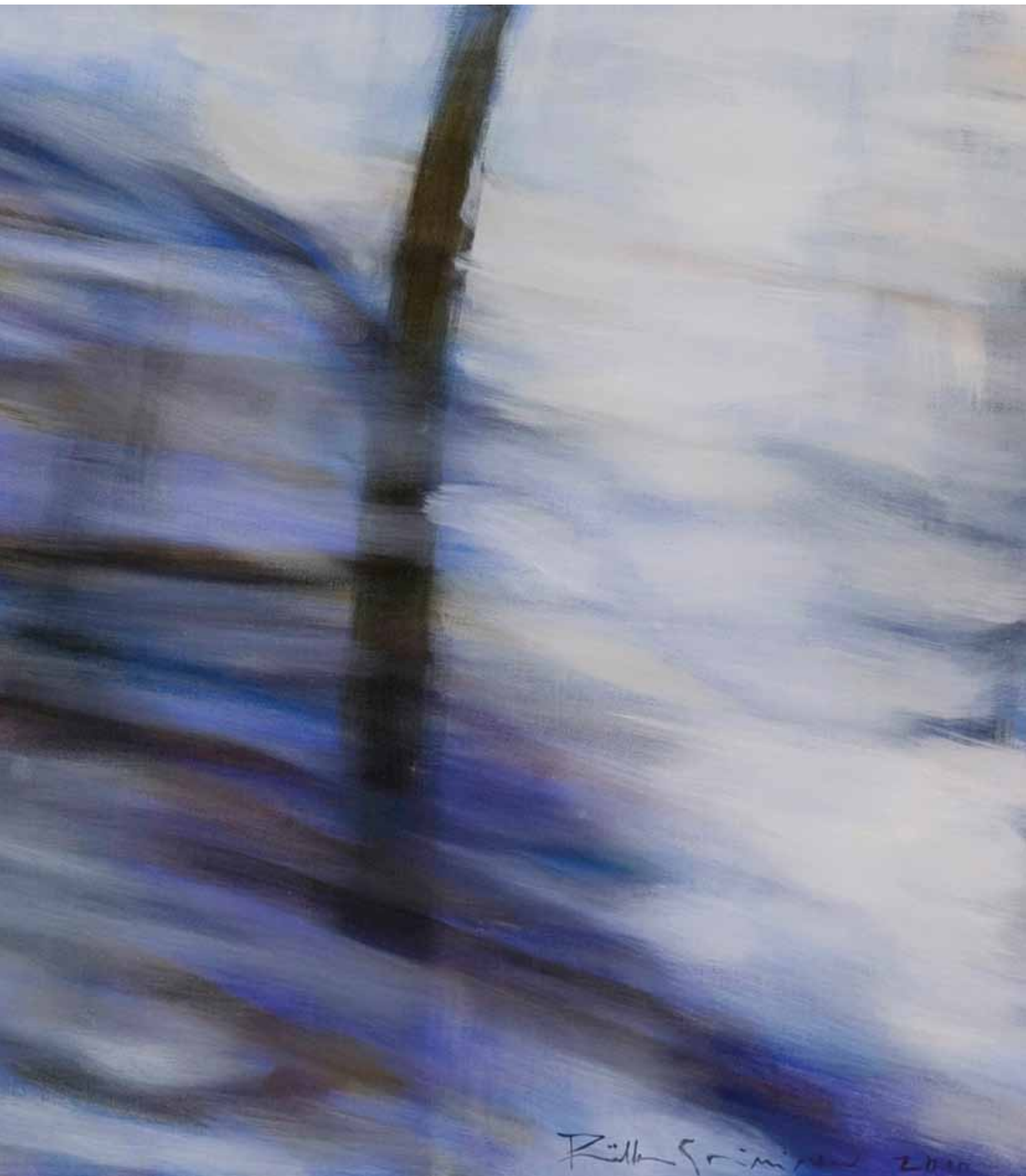
(alun perin: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. Vol. 47, 1973–1974, 5–20.*)

## Viitteet & Kirjallisuus

- |   |  |   |  |    |   |
|---|--|---|--|----|---|
| 1 | American Philosophical Associationin 17. itäisen vuosikokouksen puheenjohtajan puhe, Atlanta, 28.12.1973.  | 6 | Whorf, Benjamin Lee, <i>Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf</i> . Toim. John B. Carroll. MIT Press, Cambridge 1956, 55.                     | 10 | Sama.   |
| 2 | Suom.huom.   | 7 | Kuhn, Thomas, Reflection on my Critics. Teoksessa <i>Criticism and the Growth of Knowledge</i> . Toim. Lakatos & Musgrave. Cambridge University Press, New York 1970, 266–267. | 11 | Sama, 152.  |
| 3 | Quine, Willard Van Orman, <i>Speaking of Objects. Teoksessa Ontological Relativity and Other Essays</i> . Columbia University Press, New York 1969, 24. (Myöh. lisäys.)                                      | 8 | Feyerabend, Paul, Problems of Empiricism. Teoksessa <i>Beyond the Edge of Certainty</i> . Toim. R. G. Colodny. University Press of America, New Jersey 1965, 214.              | 12 | Quine 1969, 1.  |
| 4 | Strawson, Peter, <i>The Bounds of Sense</i> . Methuen, London 1966, 15.  | 9 | Quine, Willard Van Orman, Empirismmin kaksi dogmia. Teoksessa <i>Ajattelu, kieli, merkitys</i> . Toim. Panu Raatikainen.   | 13 | Sama, 25.   |
| 5 | Feyerabend, Paul, Explanation, Reduction and Empiricism. <i>Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science</i> . Vol. 3, 1962, 28–97. Sitaatti sivulla 82. (Sitaatti |   |  | 14 | Sama, 24.   |
|   |  |   |  | 15 | Quine 1997, 153.  |
|   |  |   |  | 16 | Puolustan näitä huomautuksia esseessäni True to the facts, <i>The Journal of Philosophy</i> . Vol. 66, Nr. 21, 1969, 748–764.               |
|   |  |   |  | 17 | Tarski, Alfred, The Concept of Truth in Formalized Languages. Teoksessa <i>Logic, Semantics, Mathematics</i> . Clarendon Press, Oxford 1956 |
|   |  |   |  | 18 | Kiitän Tapani Kilpeläistä, Timo Vuoriota, Antri Keskiä ja Panu Raatikaista korvaamattomasta avusta käännöstyössä.                           |



Riikka Soininen, *Neige* (2011), öljy kankaalle, 80x140cm



RICHARD RORTY

# Syystäkin kadonnut maailma

**Ajatus vaihtoehtoisista käsitteellisistä viitekehysistä on ollut Hegelin ajoista lähtien kulttuurin arkipäivää. Hegelin historismi sai meidät tajuamaan, kuinka ajattelun ja yhteiskunnan kehityksessä saattaa nousta esiin aidosti uusia asioita. Jälkiviisaasti voimme nähdä, että Kant teki mahdolliseksi tällaisen historistisen käsityksen ajattelusta ja moraalista, vaikka hän ei todellakaan kuulunut filosofian historisteihin. Kant nimittäin täydellisti ja kodifioi kaksi välttämätöntä erottelua, joiden ansiosta ajatus 'vaihtoehtoisesta käsitteellisestä viitekehystä' saattoi kehittyä – spontaanisuuden ja reseptiivisyyden sekä välttämättömän ja kontingentin totuuden erottelut.**

**K**antin jälkeen on lähes mahdotonta olla ajattelematta, että mieli on jakaantunut aktiiviseen ja passiiviseen kykyyn, joista ensimmäinen käyttää käsitteitä "tulkitakseen", mitä "maailma" tuputtaa jälkimmäiselle. Niin ikään on vaikea olla erottelematta niitä käsitteitä, joita ilman mieli tuskin kykenisi tulemaan toimeen, niistä, joita se voi käyttää tai olla käyttämättä – ja juuri ensin mainittuja käsitteitä koskevia totuuksia ajattelemme "välttämättöminä" sanan asianmukaisimmassa ja paradigmaattisimmassa merkityksessä. Mutta heti, kun alamme keskittyä tällaisen kuvaan mielestä, tulemme Hegelin tapaan ajatelleeksi, että ehkä nuo tuiki tärkeät *a priori* käsitteet, jotka määrittävät, millainen meidän kokemuksestamme tai moraalistamme tulee, saattaisivat olla erilaisia. Emme tietenkään kykene kuvittelemaan, millainen *niin* erilainen kokemus tai käytäntö olisi, mutta voimme abstraktisti olettaa, että kulta-ajan ihmiset tai onnellisten saarten asukkaat tai mielenvikaiset

saattaisivat muovata yhteiset intuitiomme aivan erimuotoisiksi ja voisivat täten olla tietoisia erilaisesta 'maailmasta'.

Erilaiset hyökkäykset havaitun ja teoreettisen vastakainasettelua vastaan (esim. Kuhn, Feyerabend ja Sellars) ovat viime aikoina saaneet monet arvostamaan Kantin näkemystä, jonka mukaan käsitteiden muuttuminen tarkoittaisi kokemusten muuttumista, 'fenomenaalisen maailman' muuttumista. Tämän korostaminen saa kuitenkin epäilemään spontaanisuuden ja reseptiivisyyden tuttua erottelua. Erilaisten käsitteellisten skeemojen mahdollisuus korostaa sitä, ettei kantilainen syntetisoimaton intuitio voi vaikuttaa siihen, miten se on syntetisoitu. Tai korkeintaan sellaista vaikutusta on kuvattava niin, että se on tavallaan yhtä lailla suhteessa valittuun käsitteelliseen skeemaan kuin kuvaukseemme kaikesta muusta. Sikäli kuin kantilainen intuitio voidaan ilmaista, se on vain havaintoarvostelma, eikä se niin ollen ole *pelkästään* "intuitiivinen". Sikäli kuin sitä ei voi ilmaista, sillä ei voi

olla selittävää funktiota. Tämä dilemma – joka rinnastuu hegeliläisten nostamaan oliota itsessään koskevaan – herättää epäilyksiä 'reseptiivisyyden' kyvyn ajatuksesta. Vaihtaisi tarpeettomalta postuloida välittäjää aistielinten saamalla fysikaaliselle ärsykeryöpylle sekä täysin kehittyneelle tietoiselle arvostelmalle, jonka asianmukaisesti ohjelmoitu organismi muodostaa sen pohjalta. Täten ei ole tarvetta jakaa organismeja yhtäältä reseptiiviseksi vahatauluksi ja toisaalta luonnon siihen painaman "aktiiviseksi" tulkitsijaksi. Niinpä Kantin näkemys, jonka mukaan erilaiset *a priori* -käsitteet, jos moisia olioita voisi olla olemassa, tuottaisivat erilaisen fenomenalisen maailman, korvautuu joko suoraviivaisella mutta paradoksaalisella väitteellä, jonka mukaan erilaiset käsitteet antavat meille erilaisia maailmoja, tai sitten ylipäänsä luovutaan koko "käsitteellisen viitekehyksen" ajatuksesta. Heti kun kantilaisista 'intuitioista' luovutaan, 'fenomenaliseen' ei kyetä enää antamaan mieltä. Oletus, jonka mukaan käsitteemme muokkaavat neutraalia materiaalia, ei nimittäin ole enää mielekäs, kun mitään tällaista materiaalia ei ole enää tarjolla. Itse fysikaaliset ärsykkeet eivät ole hyödyllinen vaihtoehto, sillä kekseliään mielen ärsykkeiden ennustamiseksi ja kontrolloimiseksi luomien oletusten [*posit*] ja ärsykkeiden itsensä vastakkainasettelu ei voi olla sen enempiä kuin vastakkainasettelu ilmaistavissa olevan maailman ja sen ei-ilmaistavan syyn välillä.<sup>1</sup>

Ajatus *vaihtoehtoisista* käsitteellisistä viitekehysistä kylvää siis epäilyksen siemenen ja siten oman tuhonsa siemenen, kun epäily perustavaa 'käsitteellisen viitekehys' käsitettä kohtaan herää. Sillä heti kun reseptiivisyyskyky sekä yleisemmin ajatus neutraalista materiaalista muuttuu epäilyttäväksi, epäily laajenee helposti ajatuksen käsitteellisestä ajattelusta "muokkaavana" ja siten ajatuksen maailmanhengestä liikkumassa yhdenlaisesta *a priori* käsitejoukosta seuraavaan.

Mutta annettu-tulkinta-erottelua vastaan suuntautuneiden hyökkäysten luomat epäilykset hegeliläisestä kuvasta ovat hämääriä ja suurpiirteisiä verrattuna niihin, jotka juontuvat välttämätön-kontingenti-erottelua vastaan suuntautuneista hyökkäyksistä. Quinen ehdotus, jonka mukaan erottelu *a priori*in ja empiiriseen totuuteen on vain suhteellisen vaikeasti ja helposti hylättävän ero, tuo mukanaan ajatuksen, ettei merkitystä ja tosiseikkoja koskevien kysymysten välille voi vetää selkeää rajaa. Tämä puolestaan jättää (kuten Quine on huomauttanut kritisoidessaan Carnapia) meidät vailla vaihtoehtoisia 'teorioita' koskevien kysymysten ja vaihtoehtoisia 'viitekehys' koskevien kysymysten erottelua.<sup>2</sup> Filosofinen käsitys 'merkityksestä', jota vastaan Quine protestoi, on, kuten hän sanoo, viimeisin versio "idean ideasta" – filosofisesta traditiosta, jonka yksi inkarnaatio oli kantilainen ajatus 'käsitteestä'. Samoin ajatus valinnasta 'merkityspostulaattien' välillä on viimeisin versio ajatuksesta valita vaihtoehtoisien käsitteellisten viitekehysten välillä. Heti kun välttämättömyys samastetaan analyttiseen ja analyttisyys eksplikoidaan merkityksen avulla, hyökkäys Harmanin nimeämää 'merkityksen' "filosofista" merkitystä kohtaan muuttuu hyökkäykseksi

kaikkia sellaisia "käsitteellisen viitekehys" ajatuksia vastaan, jotka olettavat, että tällaisen näkemyksen ja "empiirisen teorian" näkemyksen välillä vallitsee laadullinen ero.<sup>3</sup>

Toistaiseksi olemme nähneet t, kuinka sekä annettuuden että analyttisyyden kritiikit purkavat kantilaista ajatusta 'käsitteellisestä viitekehys' – "käsitteet välttämättöminä kokemuksen konstituutiolle, vastakohtana käsitteille, joiden sovellus on välttämätöntä kokemuksen kontrolloinniksi ja ennustamiseksi". Olen pitkään väittänyt, että ilman ajatuksia 'annetusta' ja '*a priori*ista' ei voi olla ajatusta 'kokemuksen konstituutiosta'. Täten ei voi olla ajatusta vaihtoehtoisista kokemuksista tai vaihtoehtoisista maailmoista, jotka konstituotaisiin omaksumalla uusia *a priori* -käsitteitä. Mutta 'vaihtoehtoisen käsitteellisen viitekehys' ajatusta voidaan kritisoida yksinkertaisemmalla ja suuremmalla vastaväitteellä, ja siirryn nyt käsittelemään sitä. Davidson ja Stroud ovat esittäneet tämän vastaväitteen viime aikoina liittäen sen Quinen epämääräisyysteesiin<sup>4</sup>. Argumentti on verifikationistinen ja perustuu siihen, että omastamme eroavaa käsitteellistä viitekehystä käyttävät henkilöt ovat tunnistamattomia (tai toisin sanoen, mikä tahansa on tunnistamaton *kielenä*, jos sitä ei voida kääntää englanniksi). Quinen "konventionalistisia" merkityskäsityksiä vastaan kohdistuneen hyökkäyksen ja tämän verifikationistisen argumentin oletettu kytkös on seuraava: jos 'merkitystä' ajateltaisiin ulkomaalaisten ihmisten puhetaipumusten selvittämisenä eikä mentaalina olemuksina (ideat, käsitteet, ajattelun kiderakenteen möhkäleet), ei kyettäisi erottamaan selkeästi toisistaan ulkomaalaisten tapaa käyttää sanoja, joiden merkitys poikkeaa kaikista oman kielemmen sanoista, ja sitä, että heillä on useita vääriä uskomuksia. Me voimme, ja meidän on pakko, vertailla kömpelöitä käännoiksi ja olettamiamme toisten eriskummallisia uskomuksia, ja *vice versa*. Mutta emme koskaan saavuta rajatapausta, jossa meidän täytyy pitää kaikkia tai useimpia ulkomaalaisen uskomuksia väärinä, koska sovellamme käännoiskeemaa, jonka rinnastaa kaikki tai useimmat hänen käyttämistään sanoista merkitykseltään englannin sanoihin. Emme saavuta tätä tapausta (näin davidsonilainen argumentti etenee), koska tällainen käännoiskeema voi ainoastaan osoittaa, ettemme ole kyenneet löytämään käännoista laisinkaan.

Mutta (jatkaaksemme Davidsonin argumenttia hieman) jos emme koskaan kykenisi löytämään käännoista, miksi meidän pitäisi olettaa, että olisimme ylipäätään kohdanneet kielen käyttäjiä? On tietenkin mahdollista kuvitella humanoidimuotoisia organismeja päästelemässä erilaisia ääniä toisilleen mitä vaihtelevammissa tilanteissa, ja äänien hyvin erilaisia vaikutuksia keskustelukumppaneiden käyttäytymiseen. Mutta oletetaan, että toistuvat yritykset suhteuttaa näitä ääniä systemaattisesti organismien ympäristöön ja käyttäytymiseen epäonnistuvat. Mitä pitäisi todeta? Yksi ehdotus voisi olla, että tunnustelemissa käännoiskeemoissamme käyttämässämme analyttisissä hypoteeseissa sovelletaan käsitteitä, joita emme jaa alkuaikojen kanssa – koska alkuaikojen

”paloittelevat maailman” eri tavalla, heillä on erilaisia ’kvaliteettiavaruuksia’ tai jotain sen sorttista. Mutta miten voisimme erottaa tämän ehdotuksen mahdollisuudesta, jonka mukaan organismien äänet ovat vain ääniä? Heti kun kuvittelemme erilaisia tapoja paloitella maailmaa, mikään ei estä meitä määrittämästä ”kääntymättömäksi kieleksi” *mitä tahansa*, joka päästää monenlaisia signaaleja. Tämä verifikationistinen argumentti päättyy kuitenkin siihen, että tämänasteinen avoimuus osoittaa, että oletettu ajatus kääntymättömästä kielestä on yhtä mielikuvituksellinen kuin ajatus näkymättömästä väristä.

On tärkeätä huomata, että quinelaiset argumentit analyttisyyttä vastaan ja käännöksen epämääräisyyden puolesta eivät ole välttämättömiä tälle argumentille. Argumentti seisoo omin jaloin – Quinen ainoa tuki sille on halveksua mahdollisuutta, että ”merkitys” voisi tarkoittaa jotain enemmän kuin se, mitä saadaan määriteltyä kontekstuaalisesti ennustettaessa ulkomaalaisen käyttäytymistä. Ei tarvitse kuin omaksua tämä kanta merkitykseen todetakseen seuraavan ajatuksen epäjohtonmukaiseksi: ”ihmiset, jotka puhuvat kieltämme mutta eivät usko mihinkään samaan kuin me”.<sup>5</sup> Jotta argumentin voisi osoittaa epäjohtonmukaiseksi – jotta sen voisi täydentää – olisi kuitenkin osoitettava yksityiskohtaisesti, ettei mikään määrä ulkomaalaisen ei-lingvistististä käyttäytymistä riittäisi takaamaan käännöstä, joka tekisi kaikista tai useimmista hänen uskomuksistaan epätosia<sup>6</sup>. Muukalaisen tapa käsitellä puita päästäessään tiettyjä ääniä saattaisi esimerkiksi osoittaa, että jotkut hänen ilmauksistaan tulisi kääntää ”näjä eivät ole puita” ja niin edelleen, ja tämä pätee kaikkeen muuhunkin, jonka kanssa hän on tekemisissä. Jotkut hänen ilmauksistaan saatettaisiin kääntää: ”en ole henkilö”, ”näjä eivät ole sanoja”, ”ei pidä koskaan käyttää *modus ponensia*, jos haluaa päteviä argumentteja” ja ”vaikka ajattelisinkin, mitä en tee, se ei osoita, että olen olemassa”. Saattaisimme varmistaa nämä käännökset osoittamalla hänen ei-lingvististen tapojensa käsitellä itseään ja muita paljastavan, että hänellä todellakin on tällaisia paradoksaalisia uskomuksia. Käytännössä ainoa tapa osoittaa, ettei ehdotus ei toimi, olisi kertoa tämän hypoteettisen ulkomaalaisen koko elämäntarina. Mahdollisesti voitaisiin kertoa tarina, joka osoittaisi epätosien uskomusten olevan johdonmukaisia suhteessa sekä toisiinsa että hänen toimiinsa, tai mahdollisesti ei voitaisi. Davidsonin ja Stroudin voisi osoittaa olevan oikeassa osoittaessaan, että tuollaista tarinaa ei todellakaan voisi kertoa.

Argumentti kieltää vaihtoehtoisten käsitteellisten viitekehysten mahdollisuuden. Sen pätevyden toteamiseen ei nähdäkseni ole lyhyempää keinoa kuin käydä läpi vastaavanlaiset mahdolliset tarinat. Sitovan johtopäätöksen puute [*inconclusiveness*] yhdistää kuitenkin tämän argumentin kaikkiin kiinnostaviin verifikationistisiin antiskeptisiin argumentteihin. Se noudattaa seuraavaa muotoa: (1) skeptikko esittää, että omille uskomuksillemme (esimerkiksi toisia mieliä, pöytiä ja tuoleja koskevia, tai sitä, miten kääntää ranskaa) on elinkelpoisia vaihtoehtoja, joiden valitettavasti ei voi koskaan tietää

pitävän paikkansa, mutta jotka oikeuttavat arvostelmasta pidättäytymisen; (2) antiskeptikon mukaan jo käytettyjen termien merkitys osoittaa, että oletetut vaihtoehdot ovat epäilyttäviä, eikä niitä voida edes periaatteessa todentaa, joten ne eivät ole järkeenkäyviä vaihtoehtoja laisinkaan; (3) skeptikko tiuskaisee, että verifikationismi sekoittaa *ordo essendin ordo cognoscendin*, ja joku vaihtoehto voi hyvinkin olla tosi, vaikka sitä ei saataisi koskaan tietää; (4) antiskeptikko vastaa, että asiasta on turha väitellä ennen kuin skeptikko kuvaa oletetun vaihtoehdon yksityiskohtaisesti, ja vihjaisee, ettei sitä voi tehdä; (5) vastakkainasettelu taantuu kiistaksi otaksuttavasta todistustaakasta. Skeptikko väittää, ettei hänen tehtävänsä ole rakentaa koherenttia tarinaa oletetun vaihtoehdon ympärille. Sen sijaan antiskeptikon tehtävä on osoittaa, että tätä ei voi tehdä *a priori*. Käsiteltävässä tapauksessa skeptikko on ’vaihtoehtoisten käsitteellisten viitekehysten’ kannattaja, joka laajentaa skepsiksensä globaaliksi ehdottaen, että koko uskomusjärjestelmämme saattaisi hajota jättämättä jäljelle edes raunioita. Se korvautuisi kokonaisuella mutta täysin erilaisella vaihtoehdolla. Davidsonilainen antiskeptikko taas tiedustelee, miten mitään käyttäytymismallia voitaisiin pitää evidenssinä tällaisesta vaihtoehdosta. Skeptikko vastaa, että ehkä näin *ei koskaan* kyettäisi tekemään, mutta tämä ainoastaan osoittaa, miten täydellinen egosentrinen ahdingkomme onkaan. Ja sitä rataa.<sup>7</sup>

Mutta tässä tapauksessa (toisin kuin rajallisessa skeptisismissä, joka koskee esimerkiksi ”tuskan” tai ”punaisen” mahdollisesti eri merkitystä minulle ja sinulle) skeptikon globaali lähestymistapa antaa hänelle merkittävän dialektisen edun. Hän voi nimittäin luonnostella, miten hänen ehdottamansa vaihtoehto saattaisi toteutua, eikä hän jää jumiin erimielisyyteen siitä, miten konkreettisia kokeellisia tuloksia tulisi tulkita. Hän voi vain viitata tavanomaiseen tieteelliseen ja kulttuuriseen edistykseen ja ekstrapoloida jopa yli science fictionin rajojen. Hän kehottaa pohtimaan seuraavaa näkemystä ihmisen historiasta ja tulevaisuuden näkymistä. Näkemyksemme materiaasta ja liikkeestä, ihmisen hyvästä elämästä ja monesta muusta asiasta ovat muuttuneet hienovaraisilla ja monimutkaisilla tavoilla sitten muinaisten kreikkalaisten. Monia Neurathin laivan lankkuja on revitty irti ja nauttu uuteen paikkaan. Koska kuitenkin (1) voimme kuvailla, miksi jokainen tuollainen muutos oli ”rationaalinen”, ja lisäksi (2) *paljon suurempi osa* uskomusistamme on muinaisten kreikkalaisten kanssa yhteisiä (esimerkiksi uskomuksemme, että ohra on parempaa kuin nokkoset ja vapaus parempaa kuin orjuus, että punainen on väri, ja että salamointi usein edeltää ukkosen jyrinää) kuin eroavia, meidän ei vielä pitäisi puhua ’vaihtoehtoisesta käsitteellisestä viitekehystä’. Mutta silti joudumme myöntämään, että jopa suhteellisen vähäiset laivan korjaukset viimeisen kahden tuhannen vuoden aikana tekevät vaikeaksi tietää, *kuinka* kääntää joitain kreikan lauseita, ja *kuinka* selittää tapahtuneiden muutoksien ”rationaalisuus”. Myös ymmärryksessämme kreikkalaisten kanssa oletetusti ”jakamistamme” puheen-





aiheista on tapahtunut monenlaisia muutoksia (jotka johtuvat esimerkiksi uusista nokkoslajeista, orjuuden uusista muodoista, uusista tavoista tuottaa värihavaintoja, ja uusista ukkosen äänen ja salaman näkymisen selityksistä), mikä saa meidät hieman epäilemään väitettä jaetuista uskomuksista. Muutokset luovat tunteen, että jälleen pikemminkin pakotamme historian näkemyksemme mukaiseksi kuin kuvailemme historiaa. Kuvitelkaamme nyt itsemme tulevaisuuden galaksiseen sivilisaatioon, jossa voimme olettaa siirtäneemme ja muokanneemme  $10^{50}$  laivamme lankkua, siinä kun nykyään Aristoteleesta lähtien olemme onnistuneet siirtämään vain noin  $10^{20}$ . Oletus, että kykenisimme tulkitsemaan nämä muutokset yhteisissä asioissa tapahtuvina rationaalisina kannanmuutoksien sarjana, on silloin hieman väkiväinen. Myös pelko siitä, etteivät edes kaikkein empaattisimmat galaktiset tietehistorioitsijat ”todella ymmärtäisi meitä”, on melko aiheellinen. Skeptikkomme siis päätelee, että Davidsonin ja Stroudin näkemys, jonka mukaan galaktisen sivilisaation uskomuksien yksityiskohtainen kuvaus tekisi niistä vain vaihtoehtoisia teorioita yhteisessä viitekehässä, ei ole riittävä. Vaikka näkemys hyväksyttäisiin, on silti selvästi rationaalista olettaa, että on syntynyt uutta, jota ei voida kommunikoida eikä kuvata, vaikkakaan, *ex hypothesi*, emme pysty sen enempää kirjoittamaan kuin lukemaan tieteiskirjallista tarinaa, joka kuvailisi galaktista sivilisaatiota. Tässä siis on tapaus, jossa ero *ordo cognoscendin* ja *ordo essendin* välillä on todellinen, ja johon mikään verifikationistinen argumentti ei päde.

Kohtaamaamme antinomiaa tehostaaksemme sovitetaan tässä yhteydessä olion persoonuuden välttämättömäksi ehdoksi, että sillä on tai on joskus ollut potentiaalinen kyky artikuloida uskomuksia ja haluja, joita laadultaan ja kompleksisuudeltaan voi verrata omiimme. Täsmennyksiä tarvitaan, jotta alaikäiset ja mielenvikaiset mahtuisivat joukkoon, mutta koirat ja yksinkertaisemman tyyppiset robotit jäisivät ulkopuolelle. Täsmennykset johtavat kuitenkin hankaluuksiin tapauksissa, joissa ei ole selvää, opetetaanko persoonaa kehittämällä hänen piileviä potentiaalejaan (kuten opettamalla lapselle kieltä) vai muutetaanko oliota persoonaksi (esimerkiksi kiinnittämällä lisämuistiyksiköitä robottiin). Siivutetaan tämä vaikeus toistaiseksi ja oletetaan vain, että tämän muotoilun ansiosta persoonaksi tulkitseminen kulkee käsi kädessä sen kanssa, että oliolla nähdään olevan kieli, uskomuksia ja haluja. Jos Davidson siis on oikeassa, persoonaksi lasketaan silloin, kun persoonalle oletetaan samalla useimmiten *oikeat* uskomukset ja useimmiten *asianmukaiset* halut. Tämä tarkoittaa, ettei meillä koskaan tule olemaan evidenssiä sellaisista persoonista, jotka puhuvat periaatteessakin englanniksi kääntymättömiä kieliä tai joilla on uskomuksia, joista kaikkia tai useimpia ei voi sovittaa omiimme.

Mutta tästä huolimatta voimme ekstrapoloida summittaisen tarinan siitä, miten tällaiset persoonat ovat syntyneet. Näyttää siis siltä, että maailma voi loppujen lopuksi olla tulvillaan persoonia, joita emme voisi ikinä tunnistaa sellaisiksi. Ymmärrämme nyt, että luoksemme

saapuneen galaktisen aikamatkaajan olisi lopulta pakko hylätä alkuperäinen oletuksensa, että me olemme persoonia, kun hän ei onnistuisi yhdistämään lausahduksiaan ympäristöömme millään sellaisella tavalla, jonka avulla hän voisi laatia englanti–galaktiska-sanakirjan. Samankaltainen löydös tekisi myös tyhjäksi meidän alkuolettamuksemme, jonka mukaan galaktinen lähettiläs olisi persoona. Kuinka surullista, että kaksi kulttuuria, joilla olisi niin paljon tarjottavaa toisilleen, eivät kykenisi tunnistamaan toistensa olemassaoloa!

Miten pateettista ajatellakaan, että aikamatkustajasamme neanderthalilaisten edeltäjäme luokse saataisimme olla samassa asemassa heihin kuin galaktiset meihin! Aikaisemmin mainituista syistä tilanne on kuitenkin paljon pahempi. Voimme nähdä, että *nykyinen* maailmamme voi aivan hyvin olla täynnä tunnistamattomia persoonia. Miksi meidän pitäisi jättää huomioimatta se mahdollisuus, että kaikilla puilla ja lepakoilla ja perhosilla ja tähdillä on omat, erilaiset kääntymättömät kielensä, joilla ne ahkerasti ilmaisevat uskomuksiaan ja halujaan toisilleen? Koska niiden elimet ovat sopivat vastaanottamaan niinkin erilaisia ärsykeitä sekä vastaamaan niinkin erilaisilla tavoilla, on tuskin yllättävää, ettei niiden kielten syntakseilla ja primitiiveillä predikaateilla ole yhteyttä omiimme.

Jälkimmäisen mahdollisuuden huomioon ottaminen saattaa vihjata, että jotain on mennyt pieleen. Ehkä ekstrapolaation mahdollisuutta ei olisi pitänyt myöntää niin auliisti. Ehkä oli hätäistä ajatella, että persoonuuden ja artikuloidun uskomuksen oletaminen jollekulle kulkevat käsi kädessä – sillä tiedämmehan varmasti ennalta, etteivät perhoset ole persoonia, ja siksi tiedämme ennalta, ettei niillä ole uskomuksia, joita ne ilmaisisivat. Omasta puolestani en kuitenkaan näe mitään vääriä ehdotuksia ekstrapolaatiossa, enkä ymmärrä, mitä ”tiedetään ennalta, ettei ole persoona” saattaisi tarkoittaa, kun sitä sovelletaan perhoseen, lukuun ottamatta sitä, ettei perhonen näytä inhimilliseltä. Ei ole kuitenkaan erityistä syytä ajatella, että myöskään etäiset edeltäjäme tai jälkeläisemme näyttäisivät heti kättelyssä inhimillisiltä. Olkoon käsitys persoonasta miten monimutkainen ja kriteereiltään moninainen tahansa, en kuitenkaan usko, että sitä voi irrottaa kohteelle oletetusta monimutkaisesta toisiinsa lomittuneista uskomusten ja halujen joukosta, enkä että jälkimmäistä ajatusta voisi erottaa kääntyvän puheen mahdollisuudesta. Mielestäni perhosten rajaaminen ulos tarkoittaa siis galaktisten ja neanderthalilaisten rajaamista ulos, ja ekstrapoloinnin salliminen jälkimmäisiin tarkoittaa sen mahdollisuuden hyväksymistä, että samoja uskomuksia ja haluja, joita galaktisilla jälkeläisillämme tulee olemaan, on nyt jopa perhosilla. Voimme pitää tiukasti kiinni kannastamme ja todeta, että termit kuten ”persoona”, ”uskomus”, ”halu” ja ”kieli” ovat lopulta yhtä kontekstisidonnaisia [*token-reflexive*] kuin ”tässä”, ja ”nyt” tai ”moraalisesti oikea”, niin että joka kerralla viitataan olennaisesti siihen tilanteeseen, jossa *me* olemme. Tämä jää kuitenkin *ainoaksi* tavaksi rajata galaktinen ulos, ja täten ainoaksi tavaksi rajata perhonen ulos.

**”Mongon planeetan asukkaat näyttävät järkyttävän, kun ihmiset kertovat totuuden yhteiskunnallisille vertaisilleen, sekä yllättyvän ja huvittuvan, kun ihmiset pidättyvät kiduttamasta avuttomia kulkijoita.”**

Tämä saattaa vaikuttaa hämmentävältä, mutta hämmennys hälvennee hieman, kun tarkastelemme joitakin paralleleleja. Otaksutaan meidän väittävän, ettei patagonialaisilla ole runoutta, aboriginaaleilla astronomiaa, eikä Mangon planeetan asukkailla moraalialia. Otaksutaan myös paikallisten asukkaiden joka tapauksessa vastustavan meidän nurkkakuntaista näkemystämme ja selittävän, että heidän runouden, astronomian tai moraalin lajinsa on *erilainen*, kuten asia saattaisi ollakin. Patagonialaiselle Homeros, Shelley, Mallarmé tai Dryden ei siis näyttäisi vähimmässäkään määrin runoilijalta. Hän kuitenkin myöntää Miltonin ja Swinburnen muistuttavan etäisesti, yhtä lailla vaikeasti kuvailtavalla tavalla, patagonialaisen runouden paradigmoja. Hänen mielestään nuo paradigmat toteuttavat hänen kulttuurissaan selvästi samantaisia rooleja kuin meidän runoilijamme omassaan, vaikkakaan eivät kaikkia. Aboriginaali ei tiedä mitään päivänseisauksista tai päivänseisauksista, mutta hän erottaa planeetat tähdistä. Hän kuitenkin käyttää samaa sanaa viitatessaan planeettoihin, meteoreihin, komeettoihin ja aurinkoon. Tarinat, joita hän kertoo näiden kappaleiden liikkeistä, ovat sidoksissa monimutkaisiin tarinajoukkoihin jumalallisesta kaitselmuksesta ja sairauksien parannuskeinoista, kun taas tarinat tähdistä liittyvät yksinomaan seksiin. Mongon planeetan asukkaat näyttävät järkyttävän, kun ihmiset kertovat totuuden yhteiskunnallisille vertaisilleen, sekä yllättyvän ja huvittuvan, kun ihmiset pidättyvät kiduttamasta avuttomia kulkijoita. Heillä ei näytä olevan laisinkaan seksiä koskevia tabuja, mutta hyvin monia ruokaa koskevia. Heidän sosiaalisia organisaatioitaan näytetään pidettävän koossa puoliksi jonkinlaisilla arpajaisilla, puoliksi raa’alla voimalla.

Mongon asukkaat kuitenkin tunnustavat joutuvansa kuohuksiin Maan asukkaiden kykenemättömyydestä kärsittävä moraalista näkökulmaa, sekä ilmeisestä tavastamme sekoittaa moraalisuus etikettiin ja keinoihin turvata sosiaalinen järjestys.

Näissä tapauksissa käsiteltyyn kysymykseen ”Onko runous (tai astronomia tai moraalialia) *eri tyyppistä* vai eikö heillä yksinkertaisesti ole sitä *laisinkaan*?” ei selvästi ole kovin tärkeää vastata. Ehdotan, että niin ikään kysymys ”Ovatko galaktiset tai perhoset erityyppisiä persoonia kuin me vai eivät persoonia laisinkaan?” ei ole kovin tärkeä. Jokaisessa kolmessa mainitussa tapauksessa argumenttia voidaan laajentaa äärettömästi tivaamalla enemmän yksityiskohtia. Globaalissa tapauksessa, jossa *ex hypothesi* mikään käännöskeema ei toimi, me emme voi tehdä näin. Kuitenkin globaalissa tapauksessa (onko uskomuksia *tout court*), aivan kuten yksittäisissäkin tapauksissa astronomiaa tai oikeaa ja väärää koskevista uskomuksista, pohditaan vain parasta tapaa ennustaa ja kontrolloida mainittuja olioita ja ylipäänsä tulla toimeen niiden kanssa. Pyrkivämmä ratkomaan näitä ongelmia törmäämmä samanlaisiin vaikeisiin kysymyksiin, joihin viittasin edellä – nuo kysymykset nousevat esille, kun ollaan tekemisissä sikiöiden, esikielellisten lasten, tietokoneiden ja mielipuolten kanssa. Onko heillä kansalaisoikeuksia? Täytyykö meidän oikeuttaa toimintaamme heille? Ajattelevatko ja toimivatko he vaistomaisesti? Onko heillä uskomuksia vai reagoivatko he vain ärsykeisiin? Antavatko he sanalle merkityksen, vai päästävätkö he vain ääniä sopivissa tilanteissa? Uskoakseni harva filosofi uskoo enää, että keinot vastata näihin kysymyksiin on rakennettu ’kieleemme’, ja ne vain odot-

## ”Realistisen tosiuskovaisen käsitys maailmasta on paremminkin pakkomielle kuin intuitio.”

tavat löytymistään ’käsitteellisestä analysissä’. Mutta jos mekään emme enää usko näin, ehkä esimerkiksi globaalissa tapauksessa on tyydyttävä siihen, että kysymys ”Mahtaako olla olemassa omalle käsitteelliselle viitekehysellemme vaihtoehtoisia kehyksiä, joita käyttäviä persoonia emme kuitenkaan voisi koskaan tunnistaa persooniksi?” on samassa asemassa. Uskon, että emme koskaan kykene hahmottelemaan yleisiä tapoja vastata seuraavanlaisiin kysymyksiin: ”Onko tuo omastamme rajusti poikkeava käsitteellinen viitekehys, vai onko erehdys pitää sitä lainkaan kielenä?” tai ”Voidaanko sitä, jolla on täysin erilaiset elimet, reaktiot [*responses*] ja uskomukset, ja jonka kanssa ei milloinkaan voida kommunikoida, pitää persoonana, vai onko se vain monimutkaisesti käytäytyvä olio?”

Davidsonin ja Stroudin argumentin ja toisaalta skeptikon ekstrapolaation luomaan antinomiaan voin tarjota vain tällaisen ”en piittaa” -johtopäätöksen. Ei pidä kuitenkaan ajatella, että tämä vähättelee Davidsonin ja Stroudin sanoman tärkeyttä. Päinvastoin luulen, että nähtyämme antinomian lävitse ja huomattuamme, miten olennainen alkuperäinen argumentti, joka liittyy tapamme käyttää ’persoonan’ käsitettä, on, voimme ymmärtää paremmin koko argumentin tärkeyden. Tämä tärkeys voidaan tuoda esiin (a) tarkastelemalla standardivastaväitettä totuuden koherenssiteorialle (”se irrottaa totuuden maailmasta”) ja (b) palaamalla edeltävään keskusteluun ’käsitteellisen viitekehysten’ kantilaisista juurista.

Tarkastellaan ensin perinteistä vastalauseetta totuuden koherenssiteorioille. Sen mukaan totuuden *koetinkivi* on ehdottomasti uskomustemme keskinäinen koherenssi,

mutta totuuden *luonne* on ”vastaavuus todellisuuden kanssa”. Tämän kannan puolesta on ajateltu riittäväksi argumentiksi se, että totuus on yksi siinä missä vaihtoehtoisia yhtenäisen koherentteja uskomusjoukkoja on lukuisia.<sup>8</sup> Totuuden koherenssiteorioita ja pragmaattisia totuusteorioita puolustavat ovat vastanneet tähän argumenttiin väittämällä, että niin sanottu ”intuitiomme” totuuden yhtenäisyydestä on vain ennako-oletus, jonka mukaan kaikkien havaintoraporttien saavuttua löytyisi vain yksi optimaalinen tapa valikoida niiden sekä kaikkien muiden mahdollisten väittämien kesken siten, että muotoutuisi yksi ideaalisesti sopusuhtainen tosien uskomuksien systeemi. Tavanomainen tapa kiistää tämä vastaväite on esittää, että selkeästi tulisi olemaan monia mahdollisia systeemejä, joiden välillä kykenisimme valitsemaan pelkästään esteettisin perustein. Pidemmälle menevä ja syvemältä kumpuava vastaväite on, että *maailma* määrittää totuuden. Aistielimiemme maailmasta suomat satunnaiset pilkahdukset sekä sen jälkeen satunnaisesti meille vakiintuneet predikaatit ja ominaisuuksiltaan meitä miellyttävät teoriat määrittävät ehkä sen, mihin meillä on oikeus uskoa. Mutta kuinka ne voisivat määrittää *totuuden*?<sup>9</sup>

Davidsonin ja Stroudin argumentti tarjoaa yksinkertaisen, joskin aikaa pelaavan vastauksen tälle koherenssiteorian standardivastalauseelle. Koska useimpien uskomuksiemme (vaikka ei minkään yksittäisen uskomuksen) yksinkertaisesti *täytyy* olla totta – sillä mikä voitaisiin laskea evidenssiksi sille, että valtaosa niistä ei olisi? – vaihtoehtoisten käsitteellisten viitekehysten uhkakuva kutistuu mahdollisuuteen, että saattaisi olla useita yhtä hyviä tapoja muunnella hiukan meidän nykyistä us-

komusjoukkoamme, mikäli tavoitteena on suurempi ennustusvoima, viehättävyys, tai mitä halutaankaan. Davidsonin ja Stroudin näkemys muistuttaa meitä muun muassa siitä, kuinka pieni osajoukko uskomuksistamme muuttuukaan, kun fysiikan tai runouden tai moraalin paradigmat muuttuvat – ja saa meidät tajuamaan, kuinka harvat niistä *voisivat* muuttua. Se saa meidät tajuamaan, että koulutettujen eurooppalaisten uskomuksista muuttui 1200-luvulta 1800-luvulle naurettavan pieni osa verrattuna siihen, miten monet säilyivät ennallaan. Siksi tämä argumentti antaa meille luvan sanoa: ”vaihtoehtoisia” koherentteja globaaleja uskomusjoukkoja ei yksinkertaisesti ole olemassa. On täysin totta, että aina tulee olemaan tutkimusalueita, joihin on ”sidottu” vaihtoehtoisia yhteen sopimattomia uskomusjoukkoja. Mutta se, että uskomuksemme ovat aina suurimmaksi osaksi tosia ja niin ollen olemme suurimmaksi osaksi ”kosketuksissa maailmaan”, saa näkemyksen näyttämään filosofisesti harmittomalta. Erityisen turhaksi muuttuu väite siitä, että meidän täytyy elvyttää foundationalistinen epistemologia selvittämään, ”kuinka tieto on mahdollista”, koska totuus on yksi ja siis ’korrespondenssissa’.<sup>10</sup> Me olemme aina automaattisesti ”kosketuksissa maailmaan” (suurimman osan aikaa) riippumatta siitä, kykenemmekö muodostamaan mitään virheettömiä [*incorrigible*] tai perustavia tai muulla lailla etuoikeutettuja tai foundationaalaisia väittämiä.

Tällainen tapa käsitellä väitettä ”*maailma* määrittää sen, mikä on totta” saattaa helposti vaikuttaa huijaukselta. Olen käyttänyt Davidsonin ja Stroudin näkemystä niin, että se näyttää taikurin tavoin korvaavan ”maailman” ajatuksella ”uskomuksiemme kyseenalaistamaton valtaosa”. Se muistuttaa Roycen kaltaisista koherenssi-teoreetikoista, jotka väittävät, että käsityksemme ’maailmasta’ on vain käsitys ideaalisen laajan tajunnan ideaalisen koherenteista sisällöistä. Samoin se muistuttaa pragmatistien käsityksestä ’karttunut kokemus’ [*funded experience*]<sup>11</sup> eli uskomukset, joita juuri tällä hetkellä ei haasteta, koska niissä ei esiinny ongelmia, eikä kukaan ei ole vaivautunut ajattelemaan niille vaihtoehtoja. Kaikissa näissä tapauksissa – Davidson ja Stroud, Royce, Dewey – saattaa hyvinkin vaikuttaa siltä, että kysymystä totuudesta on vain vältely. Väitetään, että käsityksemme maailmasta ei ole käsitys kyseenalaistamattomista uskomuksista tai ideaalisti koherenteista uskomuksista, vaan paremminkin se on kova, itsepintainen, järkähtämätön *être-en-soi*<sup>12</sup>, joka pysyy etäisenä, ylhäisen välinpitämättömänä sitä kohtaan syytämällemme huomiolle. Tosi realistinen uskovainen suhtautuu kaikkeen idealismiin ja pragmatismiin samalla epäluulolla, jolla kirkkoisiemme Jumalaan tosiuskovainen suhtautuu esimerkiksi Tillichin puheeseen ”perimmäisestä hoivan kohteesta”.<sup>13</sup>

Paljastan korttini ja totean, että mielestäni realistisen tosiuskovaisen käsitys maailmasta on paremminkin pakkomielle kuin intuitio. Mielestäni Dewey oli myös oikeassa ajatellessaan intuitiomme maailmasta määrittelemässä totuutta olevan vain se intuitio, jonka mukaan meidän täytyy saada uudet uskomuksemme mukau-

tumaan laajaan kokonaisuuteen latteuksia, kyseenalaistamattomia havaintoraportteja ja vastaavia. Tulkitseen siis Davidsonin ja Stroudin argumentin lopputuloksen mielelläni deweylaisittain.

Minulla ei kuitenkaan ole vasta-argumentteja tosiuskovaisen kuvaukselle niin kutsutuista ”intuitioista”. Väitteelle ”vain *maailma* määrittää totuuden” ei voi tehdä muuta kuin osoittaa realistin käyttämän sanan ”maailma” monimerkityksisyys. Näkemystä ei ole syytä kiistää silloin, kun ”maailmaksi” ajatellaan vain se, mitä valtaosan nykyisistä uskomuksistamme oletetaan koskevan, eikä noiden uskomusten uskota olevan kyseenalaisina juuri tietyllä hetkellä. Jos hyväksytään Davidsonin ja Stroudin näkökanta [*position*], ”maailma” on yksinkertaisesti tähdet, ihmiset, pöydät, ruohikot – kaikki nuo oliot, joita kenellekään ei juolahda mieleen kyseenalaistaa, lukuun ottamatta satunnaista ”tieteellistä realistia”. Koska tämän näkemyksen mukaan valtaosan uskomuksistamme on oltava tosia, se takaa olemassaolon valtaosalle olioista, joista me tätä nykyä uskomme puhuvamme. Yksi sanan ”maailma” merkitys – merkitys, jossa tiedämme vallan mainiosti, millainen maailma on (lukuun ottamatta joitain ääritapauksia kuten jumalat, neutriinot ja luonnolliset oikeudet), emmekä voisi olla väärässä siitä puhuessamme – ei ole siten missään ristiriidassa sen näkemyksen kanssa, jonka mukaan maailma määrittää totuuden. ”Määrittäminen” tarkoittaa vain sitä, että uskomuksemme lumen valkoisuudesta on tosi, koska lumi on valkoista, ja että uskomuksemme tähdistä ovat tosia, koska tähdet on aseteltu tietyllä tavalla, ja niin edelleen.

Triviaali merkitys, jossa ”totuus” on ”vastaavuutta todellisuuden kanssa” ja ”riippuu tiedostamme riippumattomasta todellisuudesta”, ei tietenkään riitä realistille.<sup>15</sup> Hän haluaa juuri sen, mitä Davidsonin ja Stroudin argumentti ei hänelle salli – käsityksen maailmasta, joka on *niin* ”riippumaton tiedostamme”, sillä saattaisihan aivan hyvin käydä ilmi, ettei siihen kuulu yhtäkään niistä oliosta, joista aina kuvittelimme puhuvamme. Hän haluaa kulkea vaikkapa lausumasta ”saatamme olla väärässä siitä, mitä tähdet ovat” ajatuksen ”yksikään puhumistamme olioista ei kenties ole laisinkaan sellainen kuin kuvittelemme”. Tällaisen, kuten Kant sitä kutsuisi, ”ehdollistusta” ”ehdollistumattomaan” tapahtuvan projisoinnin vuoksi ei ole ihme, että antinomioita syntyy helposti.

Käsityksen ’maailmasta’, kuten sitä käytetään lausumassa ”erilaiset käsitteelliset skeemat paloittelevat maailman ei tavoin”, täytyy olla käsitys jostain *täydellisen* spesifioimattomasta ja spefioitumattomasta – oliosta itsessään, itse asiassa. Pelikenttä muuttuu heti, kun alamme ajatella ’maailmaa’ atomeina ja tyhjiytenä, tai aistinsisältöinä ja tietoisuutenamme niistä tai tietynlaisiin aistielimiin kohdistettuina ’ärsykkeinä’. Olemme nimittäin siirtyneet selkeästi erilaiseen teoriaan, joka käsittelee sitä, millainen maailma on. Mikäli halutaan kehittää kiistanalainen ja ei-triviaali oppi totuudesta korrespondenssina, toimisi vain täysin hämärä luonnehdinta kuten ”reseptiivisyydemme vaikutteiden syy sekä

spontaanisuuskykymme päämäärä”. ”Totuus” merkityksessä ”totuus erotettuna kaikista teorioista” ja ”maailma” ymmärrettynä ”tällaisen totuuden määrittäjäksi” ovat käsityksiä, jotka on tehty toisilleen (kuten termit ”subjekti” ja ”objekti”, ”annettu” ja ”tietoisuus”). Kumpikaan ei selviydy ilman toista.

Tehdäkseni yhteenvedon näkökannastani: haluan siis väittää, että ”maailma” on joko pelkästään ontto [*vacuous*] käsitys aistien syystä ja intellektin päämäärästä, joita ei voi ilmaista, tai sitten nimitys niille objekteille, jotka tutkimus on toistaiseksi jättänyt rauhaan, siis niille laivan lankuille, joita ei tällä hetkellä siirrellä. Minusta näyttää, että epistemologia on Kantista lähtien sukku-loinut edestakaisin näiden kahden ”maailman” merkityksen välillä, aivan kuten moraalifilosofia on Platonista lähtien sukku-loinut edestakaisin siinä, nimeääkö ”hyvä” tutkimuksen ei-ilmaistavissa olevan lähtökohdan, josta saatetaan päätyä kaikkien nykyisten moraalisten kannanottojemme hylkäämiseen, vai ideaalisen koherentin synteesin, joka yhdistää mahdollisimman monta noista kannanotoista. Tämä merkityksen vaihtelu näyttää minusta olennaiselta niiden filosofien katsantokannalle, jotka näkevät ”realismin” tai ”totuuden korrespondenssiteorian” kiistanalaisena tai mielenkiintoisena teesinä.

Hävittääksemme kokonaan ”realistisen” houkutuksen käyttää sanaa ”maailma” ensin mainitussa ontossa merkityksessä meidän pitäisi kerta kaikkiaan karttaa koko sitä filosofisten ajatusten tähtisikermää, joka rohkaisee sanan tätä käyttöä – erityisesti kantilaisia erotteluita, joita käsiteltiin aiemmin. Sillä oletetaanpa, että olisi yksinkertainen teoria mielen silmästä, joka joko onnistuu tai ei onnistu saamaan selkeän käsityksen oliolaatujen luonteista – sen tyyppinen teoria löytyy esimerkiksi jostain Aristoteleen *Toisen analytiikan* osista. Tällöin vaihtoehtoisten käsitejoukkojen ajatuksessa ei olisi selkeää mieltä. *Noûs* ei voi erehtyä. Ainoastaan silloin, kun meillä on jonkinlainen käsitys mielestä jaettuna yhtäältä ’yksinkertaisiin ideoihin’ tai ’passiivisesti saatuihin intuitioihin’ ja toisaalta joukkoon kompleksisia ideoita (joista jotkut viittaavat todellisiin ja toiset vain nominaalisiin olemuksiin), alkavat *joko* totuuden koherenssiteoria *tai* sen standardivastalauseet vaikuttaa uskottavilta. Ainoastaan tällöin on uskottavampaa ajatella, että tutkimus koostuu ’representaatioidemme’ kuntoon saattamisesta eikä yksinkertaisesti ainoastaan maailman kuvaamisesta. Jos meillä ei enää ole näkemystä tiedosta *Vorstellungien* manipulaation lopputuloksena, voisimme uskoakseni palata yksinkertaiseen aristoteeliseen käsitykseen totuudesta korrespondenssina todellisuuden kanssa puhtaalla omallatunnolla – sillä nyt se vaikuttaisi juuri niin ei-kiistanalaiselta ja triviaalilta kuin se on.

Vasta toisessa artikkelissa voitaisiin kehittää väitettä siitä, miten kantilainen epistemologia kytkeytyy käsitykseen ei-triviaalista totuuden korrespondenssiteoriasta ja täten ”realistin” käsitykseen ”maailmasta”, enkä yritäkään viedä asiaa tässä pidemmälle. Sen sijaan haluaisin lopuksi palauttaa mieleen joitain matkan varrella tekemistäni historiallisista viittauksista sijoittaakseni johdopäätökseni filosofisiin kehyksiin [*philosophical space*], kuten Sellars sanoo. Sanoin alussa, että ajatus ’käsitteel-

lisestä viitekehyksestä’ ja niin ollen ’vaihtoehtoista käsitteellisestä viitekehyksestä’, riippuu siitä, että oletetaan ennakoita eräät tavanomaiset kantilaiset erottelut. Nämä erottelut ovat olleet Wittgensteinin, Quinen, Deweyn ja Sellarsin yhteinen kritiikin kohde.

Voin nyt esittää saman huomion toteamalla, että ’käsitteellisen viitekehyksen’ ajatukseen liittyvä käsitys ’maailmasta’ on yksinkertaisesti kantilainen käsitys oliosta itsessään. Deweyn tapa purkaa kantilaisia erotteluita reseptiivisyyden ja spontaanisuuden sekä välttämättömän ja kontingentin välillä johtaa täten luonnollisesti tosi realistiuskovaisen ’maailman’ käsitteen purkamiseen. Lyhyesti sanoen: jos aloitat Kantin epistemologialla, päädyt Kantin transsendentaaliseen metafysiikkaan. Kuten edellä alustavasti esitin, Hegel piti kiinni epistemologiasta mutta yritti luopua oliosta itsestään, ja hän teki näin itsestään ja idealismista ylipäänsä syntipukin realistiselle reaktiolle. Mutta Hegelin historiallinen taju – sen ymmärtäminen, ettei mikään, ei edes *a priori* käsite, ole immuuni kulttuuriselle kehitykselle – oli avainasemassa Deweyn hyökkäyksessä sitä epistemologiaa vastaan, jonka Hegel jakoi Kantin kanssa. Hyökkäykseltä vei kuitenkin terän Deweyn tapa käyttää termiä ”kokemus” loitsunomaisena keinona sumentaa jokainen mahdollinen erottelu. Vasta Wittgensteinin, Quinen ja Sellarsin muotoilemien täsmällisempien kritiikkien jälkeen kyettiin siis näkemään, mikä voima on Deweyn näkemyksellä ’karttuneesta kokemuksesta’ ’maailman’ käsitteen ”käteisarvona”. Näiden kritiikkien saatua jalansijaa on kenties tullut jälleen aika tavoitella [*recapture*] Deweyn ”naturalisoitua” versiota hegeliläisestä historismista. Tässä historis-tisessa visiossa taiteet, tieteet, taju oikeasta ja väärästä tai yhteiskunnalliset instituutiot eivät ole yrityksiä ilmentää tai muotoilla totuutta tai hyvyyttä tai kauneutta. Ne ovat yrityksiä ratkoa ongelmia – muunnella uskomuk-siamme ja halujamme ja aktiviteettejamme tavoilla, jotka tuovat meille enemmän onnellisuutta kuin meillä nyt on. Haluan ehdottaa, että näkökulman muutos on luonnollista seurausta siitä, että luovutaan reseptiivisyyden ja spontaanisuuden sekä intuition ja käsitteen erotteluista, sekä yleisemmin siitä, että luovutaan ’representaation’ käsitteestä sekä ihmiskäsityksestä, jota Dewey kutsuu ’tarkkailijan teoriaksi’ [*spectator theory*] ja Heidegger ”*fysisen* ja *idean* erottamiseksi”. Koska idealistit säilyttivät tämän yleisen kuvan ja keskittyivät määrittelemään uudelleen ’tiedon objektia’, he pilasivat idealismin ja ”koherenssiteorian” maineen – ja paransivat realismin ja ”korrespondenssiteorian” mainetta. Jos kuitenkin päädyimme näkemään sekä koherenssi- että korrespondenssiteorian keskenään kilpailemattomia trivialiteetteina, saatamme viimein kohota realismin ja idealismin yläpuolelle. Saatamme saavuttaa pisteen, jossa Wittgensteinin sanoin voimme halutessamme lakata filosofoimasta.

*Suomentanut Timo Vuorio*<sup>16</sup>

(alun perin: *The Journal of Philosophy*. Vol 69, No. 19, 1972, 649–665.)<sup>17</sup>

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Kuhn, Thomas, *Reflections on My Critics*. Teoksessa *Criticism and the Growth of Knowledge*. Toim. Lakatos & Musgrave. Cambridge University Press, New York 1970, 276. ”Ärsykkeet, joihin katkenneeseen kommunikaation osallistuneet vastaavat, ovat solipsisminkin uhalla samoja.” Kuhn jatkaa, että myös heidän ”ohjelmointinsa” on pakosta sama, sillä ihmiset ”jakavat historian... kielen, arkisen maailman ja suuren osan tieteellisestäkin.” Tukemani kannan mukaan ”ohjelmointi” kantaa koko anti-solipsismin taakan, ja ”ärsykkeet” (kuten nomenaaliset syntetisointimattomat intuitiot) tipahtavat pois. Jos ärsykkeet ajatellaan jollakin lailla ”neutraaleiksi” erilaisten käsitteellisten skeemojen kannalta, ne voivat nähdäkseni olla sitä vain olemalla ”Ratas, jota voi kääntää ilman, että mikään muu osa liikkuu sen mukana.” (Ks. Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1981, § 271.)
- 2 Ks. Quine, Willard Van Orman, *On Carnap’s View on Ontology*. Teoksessa *The Ways of Paradox*. Random House, New York 1966, 126–134.
- 3 Ks. Gilbert Harman, Quine on Meaning and Existence, I. *Review of Metaphysics*, Vol. 21, No. 1, 1967, 124–151. Viite: 142.
- 4 Tiedostin argumentin ja sen tärkeyden näiden kysymysten kannalta lukiessani kuudetta Locke-luentoja, jonka Davidson piti Oxfordissa 1970. Niitä ei ole vielä julkaistu, ja olen mitä kiitollisin Davidsonille luvasta nähdä käsikirjoitus ja myös käsikirjoitukset vuoden 1971 ”Käsitteellistä relativismia” käsitteleistä luennoista Lontoon yliopistossa – erityisesti koska haluan suunnata Davidsonin argumentin tarkoituspertiin, joita kohtaan hänellä itsellään ei ole vähintäkään kiinnostusta. Luennot luettuani luin Barry Stroudin esityksen osin samanlaisesta argumentista esseessä *Conventionalism and the Indeterminacy of Translation* (Teoksessa *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*. Toim. Davidson & Hintikka. Reidel, Dordrecht 1969, erit. 89–96.) Sekä Davidson että Stroud hylkäävät käsityksen ”vaihtoehtoisista käsitteellisistä viitekehyksistä”, mutta Davidson jatkaa vetämällä eksplisittisesti radikaalin johtopäätelmän, että ”useimpien uskomuksiemme pitää olla tosia”. Juuri jälkimmäiseen päätelmään tulen keskittymään. (Lisäys: Vaikka Davidson ei ole vielä julkaissut Locke-luentojaan kokonaan, relevantin materiaali on ilmestynyt esseessä ”Jo pelkästä käsitteellisen skeeman ideasta”. [Ks. tämä *niin & näin* numero. Suom. huom.])
- 5 Olen argumentoinut toisaalla (*Indeterminacy of Translation and of Truth*. *Synthese*. Vol 23, No 4, 1972, 443–462), että Quinen oppi, jonka mukaan ei ole olemassa tosiseikkaa [*matter of fact*], josta käännökset voisivat olla kohdallisia tai vääriä, on filosofisesti yliammattu, ja että ”idean idea” on riittävästi diskreditoitu hyökkäyksillä edellä keskusteltuja kantilaisia erotteluita vastaan
- 6 Tämän näkemyksen tärkeyden on osoittanut minulle Micheal Friedman. Olen kiitollinen myös Michael Williamsille argumenttini yleistä linjaa koskevasta kritiikistä.
- 7 Olen yrittänyt kehittää tätä kantaa argumentin etenemisestä verifikationistien ja skeptikkojen välillä kirjoituksissani *Verificationism and Transcendental Arguments* (*Nous*. Vol. 5, No. 1, 1971, 3–14) ja *Criteria and Necessity* (*Nous*. Vol., 8, No. 4, 1973, 313–329).
- 8 Tämän vastalauseen viimeaikaisesta muotoilusta ks. John Pollock, *Perceptual Knowledge*. *Philosophical Review*. No. 80, Vol. 3, 1971, 290–292.
- 9 Tällainen kysymys on ydinasia, kun pyritään erottamaan ”totuusteoria” ”evidensiteoriasta” vastattaessa Sellarsin kaltaisille totuus-väitettävyydenä-teoreetikoille – ks. Harmanin Sellars-kritiikkiä: *Sellars’ Semantics*. *Philosophical Review*. No. 79, Vol 3, 1970, 404–419. Erit. 409–, 417–.
- 10 Ks. ed. Pollock, puolustus väitteelle, että kun hylkäämme koherentistisen oikeustusteorian, tällainen selitys foundationalistisin termein tulee välttämättömäksi.
- 11 Ks. esim. Dewey, *Taide kokemuksena* (Art as Experience, 1934). Suom. Antti Immonen & Jarkko S. Tuusvuori. niin & näin, Tampere 2011, 369; *Experience and Education* (1938). 60-vuotispäivälaitos. Kappa Delta Pi, New York 1998, 39. Vrt. *Reconstruction in Philosophy* (1920). Cosimo, New York 2008, 101–102, menneisyysperustaisen ”kertyneen kokemuksen” ja tulevaisuusuntautuneen ”keksivän älyn” yhdistymisestä filosofisessa uudistustyössä. Suom. huom.
- 12 Olio itsessään. Suom. huom.
- 13 Esimerkki realismin inspiroimasta ohjelmallisesta intohimosta ks. Platform of the Association for Realistic Philosophy. Teoksessa *The Return to Reason*. Toim. John Wild. Henry Regnery, Chicago, 1953; ja Program and First Platform of Six Realists. Teoksessa Edwin B. Holt et al., *The New Realism*. Macmillan, New York, 1912, 471–.
- 14 Sanon ”mitä nykyään oletetaan koskevan” enkä ”mitä koskevat” väistääkseni kysymyksen, jonka ”kausaalisen referenssiteorian” kannattajat voisivat esittää. Tuollainen teoria saattaisi olettaa, että nyt me tosiasialisesti puhumme jostakin (viittaamme siihen), johon galaktiset viittaavat, mutta että he saattaisivat tietää, mikä se on, mutta me emme. (Tällaisten referenssiteorioiden tärkeyden ovat osoittaneet minulle Michael Friedman ja Fred Dretske.) Oma kantani, jota en voi kehittää pidemmälle tässä, on, että yrityksestä selkeyttää epistemologia kysymyksiä viittauksella ”referenssiin” tulee aina hämärän selittämistä vieläkin hämärämmällä – eksplikoidaan käsitteitä (’tieto’, ’totuus’), joilla on tietty perusta yleisessä puheessa teennäisen ja tarkoituksellisen kiistanalaisen filosofisen käsitteen avulla. Katsomme *Is There a Problem about Fictional Discourse*. Teoksessa *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press 1982, 110–138. Alun perin teoksessa *Funktionen des Fictiven: Poetik und Hermeneutik*, X. Fink Verlag, München, 1981.
- 15 Toivon mukaan minun ei ajatella ehdottavan, että Tarskin semanttinen teoria on triviaali. Se ei minusta vaikuta relevantilta teorialta epistemologian kannalta (paitsi ehkäpä, kuten Davidson on ehdottanut, kielen oppimisen epistemologiassa). Nähdäkseni Tarski pikemminkin luo uuden keskustelunaiheen kuin ratkoo vanhaa ongelmaa. Mielestäni Davidson on oikeassa sanoessaan, että siinä mielessä kuin Tarskin teoria on korrespondensiteoria, ”asianlaita saattaa olla niin, ettei mitään taistelua ole voitettu, tai edes aloitettu korrespondensiteorioiden ja muiden välillä.” (True to the Facts. *Journal of Philosophy*. Vol. 66, No. 21, 1969, 748–764.) Filosofisesti kiistanalainen ”totuuden korrespondensiteoria”, jolle koherentististen ja pragmatistien teorioiden on oletettu olevan vaihtoehtoisia, ei ole teoria, jota Strawson (Davidsonin viittaamana, sama, 763) kuvaa: ”väittämän sanominen todeksi tarkoittaa, että tietty puhe-episodi on suhteessa tietyllä konventionaalilla tavalla johonkin itsensä poissulkevaan maailmassa”. Sillä esimerkiksi Blanshardin ja Deweyn pitäisi voida hyväksyä tämä teoria ja se vähä mihin se pystyy.
- 16 Kiitän Ville Lähdeä arvokkaasta yhteistyöstä käännoistyössä.
- 17 Viitetäydennykset & muutokset versioista kokoelmassa *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, 3–18. Esitettiin APA:n symposiumissa ”The Possibility of Alternative Conceptual Frameworks” 29.12.1972. Nimi ”The World Well Lost” on peräisin Theoder Sturgeonin samannimisestä tieteisnovellista, joka julkaistiin 1953 *Universe*-lehdessä.



joka tarttui 1960-luvulla tai hieman tai jälkeen analyttisen filosofian ruoriin ja piti sen kurssin vakaana uudella mantereella. Hän loi uransa teoreettisessa filosofissa ja erityisesti mielenfilosofiassa, jossa hän oli eliminatiivisen materialismin uranuurtaja. Rortyn sivuharrastukset veivät kuitenkin hänet 1970-luvulta lähtien kollegojen intressien ulkopuolelle. Monista mannermaisista filosofeista (muun muassa Habermas, Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo) tuli hänen keskustelukumppaneitaan ja henkilökohtaisia ystäviään. Hänen kiinnostuksensa erityisesti Heideggerin ja Derridan ajatteluun oli aitoa ja syvää. Rortyn selkeiden kuvausten ansiosta monet kimurantteina pidetyt mannermaisat ajatuskulut tulivat tutuksi analyttisille filosofeille (ja *vice versa*, esimerkiksi Davidsonin kielifilosofia löysi uusia ystäviä Rortyn tulkintojen avulla).

Analyttiseen perinteeseen kuuluvat keskustelut käydään lähinnä kirjan toisessa osassa (*The World Well Lost: Language, Representation, and Truth*) ja mannermaiseen liittyvät neljännessä (*A Kind of Writing: Edifying Conversations*). Ensin mainituista on syytä nostaa esiin Huw Pricen kirjoitus, jossa hän hahmottaa ansiokkaasti nykyistä antirepresentationalista semantiikan kenttää Rortyn radikaaliäärikanasta maltillisempaan suuntaan. Jälkimmäisistä kiintoisa esimerkki on Jolán Orbánin kirjoitus, jossa hän rekonstruoi Derridan ja Rortyn Pariisissa käymän seminaarikeskustelun vuodelta 1993. Keskustelu inspiroi Rortyn erittelemään Derridan anti-foundationalismin ja hänen oman versionsa eroja.

Toinen ja ehkä näkyvämpi konteksti on amerikkalaisen *pragmatism*in perinne. Rortyn huomattava panos perinteen nykyisessä suosiossa, myös suomalaisessa, unohtuu helposti. Nykypragmatismien kärkinimi Cheryl Misak tunnustaakin esseessään, että 1970-luvulla Rorty elvytti lähes yksinään melkein unohtuneen filosofiaperinteen uuteen kuokistukseen. Vanhasta analyttisestä leiristä Rortyn kelkkaan intoutui

Putnam. Mukaan raahattiin Rortyn pragmatistisen lukutavan ansiosta Quine ja ja Davidson, joskin vastaan pyristelevinä.

Analyttisten filosofien pragmatismiharrastusta on tapana kutsua ”uuspragmatismiksi” erotettuna Peircen, Jamesin ja Deweyn ”klassisesta” pragmatismista. Nykyään ero on hälventynyt, ja perinteen sisällä paluu klassiseen eli monien mielestä ”siihen ainoaan oikeaan” pragmatismiin on tehnyt Rortysta varsin kiistellyn hahmon. Susan Haack, Rortyn kenties kärkevin kriitikko, kutsuukin tämän ajattelua ”vulgaaripragmatismiksi”. Tässä teoksessa sävy on kunnioittavampi. Misak toteaa osuvasti, että Rorty oli innoittava esimerkki ja loi toisaalta inspiroivan kontrastin, jota vastaan omia teorioita rakennetaan. Jaroslav Peregrinin mukaan Rortyn pragmatismi onkin tarkoituksellisen provokativista.

Rortyn kolmas tärkeä keskustelukonteksti ylitti tieteen rajat, ja 1980-luvulla hänen ”pragmatismistaan” tuli yksi tunnetuimmista *humanistisista* aikalaisäänistä. 1990-luvun alussa hänet arvioitiin viitatuimmaksi amerikkalaiseksi intellektuelliksi. Sitten Rortyn yleisö laajeni entisestään, kiitos sanomalehtikommentaarien ja muun julkisen esiintymisen, ja hänestä tuli ”julkinen intellektuelli”. Jopa Brian Eno ja David Bowie viittasivat häneen. Vaikka uudet yleisöt avasivat Rortyn teemojen rikkautta, hänen ehdottomuutensa sekä filosofinen johdonmukaisuutensa eivät pettäneet. Hän ei tehnyt eroa akateemisten ja ei-akateemisten *yleisöjen* välillä. Hän lohkaisikin ironiseen tapaan: ”en ymmärrä, millainen otus *yksityinen* intellektuelli voisi olla.” Lausumaan sisältyy vahva teoreettinen lataus. Hän lanseeraa teoksessaan *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) johtoajatuksensa, jonka mukaan yksityistä ja julkista sfääriä ei tule sekoittaa keskenään. Solidaarisuuden ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden tulee ohjata julkista toimintaamme, mutta yksityiselämässämme saamme olla hedonistisia ja vapaita tekemään mitä ha-

luamme. Kriittikiosan kolmas luku (*Conversation Stoppers: Politics, Progress, and Hope*) edustaa tätä keskustelukontekstia.

## Kuuluisuuden hinta

Näin laajojen keskusteluyhteyksien luomisella on hintansa. Rortyn kootun sekundäärikirjallisuuden toimittaja Richard Romana toteaa, että jos ihmisen kuuluisuus on mitattavissa tämän vihollisten määrällä, Richard Rorty ”on totisesti kuuluisa mies”<sup>2</sup>. Yli 1200 viittauksen joukossa vain muutama on aidosti sympaatinen! Edellä mainittu Haack näet ei todellakaan ollut yksin. Rorty tuntui ”pettävän” monet: Carl Hempel, Hitlerin natsikauden läpikäynyt, Rortyn läheinen opettaja Yalessa ja kollega Princetonissa, kirjoitti Rortylle *Contingency, Irony, and Solidarity*n jälkeen tämän ”pettäneen kaiken puolustamansa”<sup>3</sup>. Tämä päätti heidän ystävyytensä. Epäilemättä monet analyttiset filosofit jakavat Hempelin tunnot.

”Postmodernismi” löysi Rortyssa kanssasielun ”positivistisen” filosofian perillisten pelottavassa joukossa, eikä Rorty pystynyt vastustamaan tätä seireenin kutsua varsinkaan huomattuaan, kuinka nuivasti analyttiset filosofit suhtautuivat *Philosophy and the Mirror of Nature*n (1979) metafilosofisiin avauksiin. Liitto ei kuitenkaan kestänyt. Vaikka *Contingency, Irony, and Solidarity*a, etenkin sen pohdintoja etiikan ”perusteettomuudesta”, voidaan pitää yhtenä postmodernistisen ajattelutavan huipentumana, 1990-luvulle tultaessa oli huomattu, että Rortyn ”Foucault” tai ”Derrida” olivat kaukana siitä lukutavasta, joka inspiroi postmodernismia (mainittu Orbánin artikkeli ja Rortyn vastine antavat tästä oivan kuvan).

Rortyn pragmaattinen teoriavastaisuus – filosofisen ”fundamentalismin” vastustaminen sen kaikissa muodoissa – teki hänestä monille piireille, esimerkiksi feministiselle teorialle, jopa liian *ei-filosofisen* metafilosofin. Lopullisesti Rortyn vierotti tästä uudesta lukijakunnastaan hänen poliittinen ajattelunsa ja sen



## ”Solidaarisuuden ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden tulee ohjata julkista toimintaamme, mutta yksityisessä elämässämme saamme olla hedonistisia ja vapaita tekemään mitä haluamme.”

avoimen patrioottinen sävy. Eri-tyisesti teoksessaan *Achieving Our Country* (1997) hän soimasi amerikkalaista älymystöä – 1960-luvun radikalismissa syntyneitä ja sittemmin postmodernismissa kasvanutta ”kulttuurista vasemmistoa” – sen nurkkakuntaisuudesta ja puolusti ”reformista vasemmistolaisuutta” eli perinteistä 1930-luvun rooseveltilais-deweylaista *new deal* -sosiaalidemokratiaa, jossa ammattiyhdistysliike oli tiiviisti yhteistyössä yliopistoälymystön kanssa. Rorty näki saman kuilun, joka aikoinaan ammotti akateemisen filosofian ja muun akatemian välillä, aukeavan myös yliopistomaailman ja poliittisen todellisuuden välillä. Rorty ihastui erityisesti Todd Gitlinin heittoon, että ”sillä välin kun me marssimme Englannin laitoksella, konservatiivit valtasivat Valkoisen talon”<sup>4</sup>. Tässä amerikkalaisen älymystön poliittisessa ilmapiirissä Rorty onnistui hankkia yliopistomaailmassa niin radikaalin vasemmiston kuin konservatiivisen oikeiston vihat niskaansa.

Näitä tunteja vasten kirjan kriittikkokunta on varsin lempeä: lähes

jokainen aloittaa puheenvuoronsa korostaen Rortyn filosofian tärkeyttä, ja eriävät kannat ja kriittiset huomautukset esitetään Rortyn ajattelun ehdoin. Lisäksi niissä osoitetaan paitsi kunnioitusta myös harvinaisen erinomaista Rorty-tuntemusta (mikä ei todellakaan ole tyyppillistä Rortya koskevassa keskustelussa) ja tämän syvempien pyrkimysten ymmärrystä. Nämä kuvaukset antavat Rortyn ajattelusta ja sen moninaisuudesta kattavan kuvan, jota Rortyn omat lyhyet mutta täsmälliset tarkennukset oivasti täydentävät.

### Filosofi tarkastelee omaa uraansa

Rorty on aiemminkin kuvaillut älylistä kehitystään. Kirjoituksessaan ”Trotsky and The Wild Orchids” (1992)<sup>5</sup> hän esittää lähes romanttisen tarinan pikkupojasta, jota hämmensi, kuinka vanhempien trotskilaisen ja sosiaalisen oikeudenmukaisuutta korostavan ilmapiirin saattoi yhdistää häpeämättömän itsekokeskeiseen esteettiseen nautintoon,

kun poika vaelsi yksin New Jerseyyn metsissä etsien kuvankauniita orkideoita. Pojasta kasvoi filosofian opintojen ja ammattilaisvuosien jälkeen *Contingency, Irony and Solidarity* kirjoittaja – ja lapsuuden dilemma ratkesi viimein tuossa teoksessa. Sosiologi Neil Grossin kirja *Richard Rorty – Making of American Philosopher* (2008) perustuu Rortyn henkilökohtaisiin arkistoihin kuten kirjeenvaihtoon. Gross on kuvannut Rortyn uraa aina lapsuudesta 1980-luvun alkuun asti (jolloin Rorty sai Virginian yliopistosta mihinkään tieteenalaan sitoutumattoman ”humanismiprofessorin”) antaen taipaleesta dokumentoidumman kuvan.

Tuoreen teoksen lyhyt biografia täydentää edellisiä tekstejä. Rorty jättää kertomuksessaan pragmatismen varsin vähälle huomiolle. Analyttinen–mannermainen jännite on viitekehys, johon hän asettaa oman älyllisen kehityksensä tai paremminkin tarinansa. Vaikuttaisi siltä, että Rortylle ”pragmatismi” on vain henkilökohtainen tapa luoda itselleen paikka jännitteessä – tai etsiä ulostietä.

## ”Rortylle ’pragmatismi’ on vain henkilökohtainen tapa luoda itselleen paikka jännitteessä – tai etsiä tietä ulos.”

Tyypillisessä vaatimattomuudessaan – johon eittämättä sisältyy annos vilpittömyyttä – Rorty vähättelee omaa omaleimaisuuttaan. Hänen esikuviaan ovat sen sijaan Wittgenstein, Sellars, Davidson ja Brandom. On tärkeä tunnustus, että hänen henkinen kotinsa ja teoreettinen taustansa on analyttisessä filosofissa, ainakin mitä filosofiin argumentteihin tulee. Muualta hän löytää ”visionaareja” ja ”sankareita”. Dewey on ”sankari”, mutta Wittgenstein ja Sellars ”vain” filosofian professoreja, joskin nerokkaita sellaisia. Jää epäselväksi, näkikö Rorty itsessään sankariainesta. Ehkä hän näki itsensä hyppelhtivän tämänkin kuilun yläpuolella.

Koko 1960-luvun tuotannostaan hän sanoo ”pitävänsä” vain kahdesta artikkelista, aivan ensimmäisestäään, joka vertailee Wittgensteinia ja Peircea<sup>6</sup>, sekä eräästä toisesta, jossa laitetaan keskustelemaan kielifilosofi Sellars ja prosessiontologi Whitehead<sup>7</sup>. Ensimmäisessä analyttisen filosofian ja pragmatismen perinteet kohtaavat jo ”uuspragmatistista” tulevaisuutta ennakoiden.

Jälkimmäinen on erityisen mielenkiintoinen, sillä se paljastaa Rortyn ajattelusta puolen, joka kurkottaa analyttisen filosofian ”taakse” ja on lähes tuntematon nykylukijoille. Rortylle analyttiseen filosofiaan integroituminen oli väittelemisen jälkeinen valinta, jossa uramahdollisuuksilla oli suuri merkitys. Ennen kahden vuosikymmenen pituiseksi venähtänyttä pestiään Princetonin ”kuumassa” yliopistossa hän oli Chicagon ja Yalen yliopistoissa opiskellessaan kutakuinkin perinteinen metafysikko, jonka varhaisista opettajista suuren vaikutuksen teki antiikin filosofian sekä retoriikan tuntija Richard McKeon sekä whiteheadilainen prosessiontologi Charles Hartshorne. He olivat hänelle tärkeämpiä kuin loogisen positivismin suurhahmo Rudolf Carnap (jonka näkemyksiä nuori Rorty piti ”epätovottuina joskin kumoamattomina”). Tämä erikoinen vaihe on jäänyt lähes tutkimatta, ja tässäkin teoksessa vain Robert Nevillen (joka suoritti perusopintojaan Yalessa, kun Rorty suoritti jatko-opintojaan) artikkelissa sivutaan tätä teemaa. Rorty on kui-

tenkin osoittanut monissa yhteyksissä, kuten nytkin, että ”systeemin rakentamisella” tai ”absoluutin” etsimisellä – joka tarkoitti whiteheadilaista prosessiontologia aristoteelisessa mielessä – oli aidosti merkittävä rooli hänen varhaisessa ajattelussaan (ja hänen koko urallaan).

Tästä ’esianalyttisestä’ vaiheesta kumpuaa ilmeisesti osin hänen hienosyinen kiinnostuksensa lingvistisen käänteiden *metafilosofiseen* merkitykseen – siis oletukseen, että kieltä analysoimalla (kuten ’analyttinen filosofia’ tuolloin laajasti ymmärrettiin) saavutettaisiin kantilainen ”askel tieteen varmalle polulle”. Nyt Rorty kuittaa tuon reflektion hedelmän, toimittamansa *The Linguistic Turn* -teoksen, jonka myötä ilmaisu ”kielellinen käänne” iskostui osaksi filosofista sanastoa leviten sitten laajemmalle, ”jo ilmestyessään vanhentuneeksi”, joskin hän kiittelee sen saamaa huomiota ei-analyttisen filosofian harrastajien parissa. Hän kurotti jo tuolloin kuilujen yli.

Eliminatiivisen materialismin klassikkoartikkelinsa ”Mind-body Identity Privacy, and Categories”

(1965) Rorty kuittaa ”pyrkimyksenä vakuuttaa kollegansa”.

Rortyn arvio vähättelevästi myös *Philosophy and the Mirror of Nature* – hänen kansainvälistä läpimurto- teostaan, jota yleisesti pidetään yhtenä 1900-luvun filosofian merk- kiteoksista. Vaikka hän sanookin edelleen ”uskovansa suurimpaan osaan siitä”, hän näkee teoksen olevan ”vanhentunut”. Sen kol- mesta luvusta ensimmäisen Daniel Dennettin kirjoitukset ”ovat tehneet tarpeettomiksi”, ja saman tempun toiselle on tehnyt Michael Wil- liamsin ”briljantin originaali” *Unnat- ural Doubts* (1991), jossa skeptikon ongelman kritiikki esitetään Rortya systemaattisemmin. Kuuluisaa erot- telua ”systemaattisen” ja ”edifioivan” fi- losofian välillä, jonka hän esittää teok- sensa päättävässä kolmannessa osassa, hän pitää ”kömpelönä vikastarttina”. Opittuaan tuntemaan paremmin man- nermaista ”jälkihegeliläistä” filosofiaa ja sovittamaan sitä pragmatistiseen analyttiseen filosofiaan, hän korvasi sen 1980-luvun esseissään ”huonon ahistoristisen” ja ”hyvän historistisen” filosofian erottelulla.

Sen sijaan *Contingency, Irony and Solidarity* – tuo 1980-luvun villin postmodernismin hedelmä, Rortyn niin sisällöllisesti kuin tyyli- lisesti radikaalein teos, jossa hänen äänensä on ”rortymaisin” – on hänelle uransa mieluisin teos. Vaikka *Mirroria* hieman harhaanjohtavasti pidetään Rortyn teoreettisen fi- losofian päätyönä ja *Contingency* käytännöllisen merkkipaaluna, syy mieluisuuteen ei ole aiheissa vaan *käsittelytavassa*. Rorty näkee *Contin- gency*n ansion *metafilosofisena*: hän ei enää ajattele filosofiaa ”kvasitieteel- lisenä tutkimuksena”, joka ”apinoi luonnontieteitä”, vaan ”sarjana in- himillisen tilanteen imaginatiivisia uudelleen kuvauksia”, joka pyrkii ”luomaan rauhaa 1800- ja 1900-lu- vulla syntyneen kirjallisuuskulttuurin kanssa”. Tässä näkyy selkeästi Rortyn mannermaisen filosofian tuntemus ja sen omaksuminen ”pragmatisminsa” rakenteelliseksi osaksi. Vaikka Rorty kirjoitti ja keskusteli mitä erilaisim- masta asioista tulevina vuosina – us- kontoa koskevia lienee kommentoitu

eniten, mikä näkyy myös tuoreen kirjan kriittisissä artikkeleissa – hän ei kiinnitä niihin tässä huomiota. Rortyn *Contingency*ssa tavoittama ääni oli siis hänen mielestään hänen intellektuaalisen kehityksensä laki- piste. Kaikki sen jälkeen on ollut vain äänen käyttöä.

## Halusiko Rorty tappaa filosofian?

Vielä elämänsä ehtoolla Rorty jaksaa hämmästellä mainettaan filosofian lopunajan profeettana, siis filosofina, joka pyrkii *lopettamaan* filosofian. Hän kuitenkin heittää ilmaan aja- tuksen, olisiko hänen sittenkin pi- tänyt luoda ura intellektuaalisena historioitsijana – hän ei oman natu- ralismsina mukaisesti tee periaatteel- lisesti eroa tämän kutsumuksen ja filosofian välille – mutta hän päätyy kielteiseen lopputulemaan. Jälleen kerran ratkaisijan paikalle pääsee analyttinen filosofia. Rorty esittää, että tutustumatta Russelliin, Car- napiin ja Ayeriin hänen olisi ollut mahdotonta ymmärtää näistä inspi- roituneita Witgensteinia, Sellarsia, Davidsonia ja Brandomia, joiden työhön hän suhtautuu lähes loisien. Systemaattisen filosofian hän näkee myös oman filosofianhistoriallisen ymmärryksensä avaimena. Hän si- teeraa tärkeimmäksi nimeänsä ope- tajan Wilfrid Sellarsin maksimiumia ”Ilman filosofiaa historian filosofia on sokeata”. Hän kuitenkin jaksaa näpäyttää analyttista nykyfilosofiaa sen vanhasta perisynnistä, historiat- tomuudesta, muistuttamalla Sellarsin toisesta maksimiumista ”Ilman fi- losofian historiaa filosofia on tyhmää”. Tämän viisauden hänen päähänsä oli eittämättä takonut jo hänen en- simmäinen filosofian opettajansa Richard McKeon Chicagon yliopis- tosta. McKeonin hahmon Robert P. Pirsigin ikuisti teoksessa *Zen ja moottoripyörän kunnossapito* (tämä oli se pelottava aristoteelikko, joka suisti Pirsigin *alter egon* hermoro- mahdukseen). Rorty myös varoittaa nuoria analyttisiä filosofeja, jotka erikoistuvat kysymyksiin, joista heidän opettajansa ovat tietyllä het-

kellä kiinnostuneita. Tulevaisuudessa ne eivät välttämättä kiinnosta ketään. Tätä vaaraa voi välttää filosofian his- torialla ja metafilosofialla.

Kirjoituksensa viime rivillä hän jatkaa teemoja, jotka ovat tuttuja hänen viimeiseksi jääneestä artikkeliki- kokoelmastaan *Philosophy as Culture Politics* (2007). ”Filosofia kulttuu- ripolitiikkana”, Rorty nyt kiteyttää, on yksinkertaisesti ”pyrkimys luoda intellektuaalisia muutoksia”. Vaikka Rortyn pragmatismien viesti kurot- tautuu yli akateemisen maailman, ja senkin sisällä monien eri kuulujen yli, äänessä on viime kädessä fi- losofian professori, joka haluaa pitää huolta oppilaistaan ja hieman laa- jemmin siitä, mitä tapahtuu fi- losofisissa tai akateemisissa piireissä. Hänen maailmassaan suutarit py- syvät lestissään, eikä kulttuurivallan- kumouksia suvaita. Rorty vain ajaa sitä, että näiden lestien äärellä, eli tässä tapauksessa filosofiassa, ollaan reflektiivisiä vieraudelle, kyvyllä aja- tella *toisin*. Tässä korostuu filosofien oma vastuu kulttuurisesta roolistaan sekä kyvystään tarkistaa omia peruse- teitaan. Viime kädessä tämä palvelee suurempaa projektia eli yhteiskun- nallista edistystä, mikä Rortyn ta- pauksessa tarkoittaa demokraattisen vapauden lisääntymistä. Rortyn li- beralismin tunnettu slogan kuuluu ”Pidä huolta vapaudesta, niin totuus seuraa perässä”. Rortyn oma panos tässä valistusprojektissa oli edistää maallistunutta kulttuuria ja hävittää systemaattisesti niitä viimeisiä aja- tusjänteitä, joiden hän näki olevan parempien ja lupaavampien ajatusten tiellä.

Näitä olivat perinteiset filoso- fiset teesit tai teoriat, ja eritoten niitä luovat kysymyksenasettelut – ”plato- nismi”, ”kartesiolaisuus”, ”founda- tionalismi”, ”realismi”, ”representa- tionalismi” ja jopa ylipäänsä ”meta- fysiikka” ja ”epistemologia” – jotka ohjaavat valtaosaa filosofisista intui- tioistamme, paljon vähemmän muita akateemisia intuitioita ja kenties hippusellisen arki-intui- tiotamme. Filosofian sisällä niistä kasvaa tutkimushankkeita, muilla akateemisilla tutkimusalueilla ky- symyksiä, jotka koskevat ”filoso-

fisia perustuksia” ja arki ajattelussa varsin abstrakteja malleja siitä, mitä on ”ajatella filosofisesti”. Valtaosalle nykyfilosoifeista näiden intuitioiden haastaminen kuulostaakin pahalta pesän likaamiselta. Mutta Peregrin kiteyttää mielestäni yhdessä teoksen ansiokkaimmista artikkeleista Rortyn pragmatistisen hankkeen seuraavasti: ”ellei filosofia kykene herättämään ihmisiä unistaan ja järjestyttämään heidän käsitystään maailmasta ja toisistaan, siitä ei ole juuri hyötyä”.

Meneekö lapsi pesuveiden mukana? Koituuko Rortyn utopiassa filosofien kohtaloksi J. B. Schneewindin ennustuksen mukaan sama kuin runoilijoille Platonin utopiassa – ei ole enää mitään ”filosofiaksi” tunnustettavaa? Rortylle filosofia ei ole olemuksellista toimintaa – se ei ole *natural kind* – joten tämä ei ole tärkeä kysymys. Tälläkin hetkellä nimikkeen ”filosofia” alla harjoitetaan mitä erilaisempia asioita. Voidaan ajatella *historistisesti*, että ”filosofian historiaksi” kutsuttu jatkumo sisältää intellektuaalisia aikakausia ja kysymyksenasetteluja, joiden temaattinen kanonisoiminen samaksi projektiksi vaatii valtavia rekonstruktivisia ponnistuksia ja epäilemättä Kantin tai Hegelin kaltaisia filosofisia neroja. Tätä vasten voimme ymmärtää, miksi Rortyn korviin filosofian taposyyte kuulostaa vähintäänkin absurdilta. Kenties Rortyn filosofista ajattelua johtaa enemmän Heideggerin *denken* kuin *philosophieren*, kanonisoitua kysymyksenasetteluista vapaa ajattelu. Tai, tehdäksemme lopuksi klassisen ”rortylaisen” rinnastuksen, filosofinen ajattelu pyrkii olemaan jatkuvassa kuhnilaisessa tieteellisen vallankumouksen tilassa suhtautuen normaalitieteeseen – kuten Rorty kutsuu sen filosofista ilmentymää eli *skolastiikkaa* – ”välttämättömänä pahana”. Tässä ”paha” kertoo vain henkilökohtaisesta mieltymyksestä, ”välttämätön” siitä, että *denkenin* oman edistymisen kannalta *philosophierenia* eli systemaattista filosofiaa on oltava.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Engel, Pascal & Rorty, Richard, *What's the Use of Truth* (À quoi bon la vérité, 2005). Columbia University Press, New York 2007.
- 2 Rumana, Richard, *Richard Rorty: An Annotated Bibliography of Secondary Literature*. Rodopi, Amsterdam 2002, ix.
- 3 Mendieta, Eduardo, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. Stanford University Press, Stanford 2006, 1.
- 4 Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, London 1999, 260.
- 5 Sama, 3–20.
- 6 Rorty, Richard, Pragmatism, Categories, and Language. *Philosophical Review*. Vol. 70, No.2, 1961, 197–223.
- 7 Rorty, Richard, The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn. Teoksessa *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*. Toim. George L. Kline. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963, 134–157.



ravintola

# Telakka



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

JAANA KUUSIPALO

# Tasa-arvo, vapaus ja sukupuoli



**O**ikeistopopulismi ja feminismi ovat poissulkevia ajattelutapoja, koska edellinen haluaa palata aikaan, jolloin (valkoiset) ”miehet olivat rautaa ja laivat puuta”. Myös pohjoismaisen antifeminismin syntipukki on äidillisen holhoava hyvinvointivaltio, jonka väitetään ”pehmentäneen” koko yhteiskunnan.

Pohjoismainen hyvinvointivaltiomalli lisäsi eittämättä paitsi sosiaalista myös sukupuolten välistä tasa-arvoa. Historiallisesti ’tasa-arvo’ on Ranskan vallankumouksen jälkeen ollut enemmänkin vasemmistolainen tavoite, kun taas (yksilön ja markkinoiden) ’vapaus’ on oikeistolaisen retoriikan avainkäsitteitä. Olennaista on, miten nämä liberaalia demokratiaa legitimoivat käsitteet määritellään. Molempia voi käyttää sekä omien pyrkimysten tueksi että kiistakumppanin arvosteluun.

Myös antifeministit käyttävät tasa-arvon käsitettä silloin, kun he haluavat todistaa, että miehet ovat jääneet naisten tasa-arvopyrkimysten jalkoihin. Toki käsitettä voi käyttää myös ’miesten’ aseman parantamiseen. Mutta onko tähän edes tarvetta Suomessa? Naiset ovat päässeet päättämään valtion asioista (muodollisesti) tasaveroisesti miesten kanssa vasta runsaan kymmenen vuoden ajan (kun nainen pääsi presidentiksi ja pääministeriksi) – pu-

humattakaan taloudellisen vallan keskittymisestä miehille. Poliittikan johtotehtäviin naiset pääsivät vasta, kun Suomesta tuli EU:n jäsen.

Miesliike alkoi edustaa 'miehiä' identiteettiilikkeeseen samaan aikaan kun feministinen teoria oli sanoutunut irti niin 'naisesta' kuin 'miehestäkin' yhtenäisenä identiteettinä. "Miesten tasa-arvo" voisi korkeintaan johtaa isien yhtäläiseen oikeuteen lapsiinsa eli oikeuteen saada hoitaa äidin lasten- ja kodinhoitoon kuuluvia tehtäviä ja näin maskuliinisen identiteetin uudelleen määrittelyyn. Silloin se tukisi myös feministisen tasa-arvopoliittikan tavoitteita. Suomessakin juuri feministit vaativat ensimmäisinä vanhempainloman jakamista molemmille vanhemmille. Usein kuitenkin hämärtyy, että lasten- ja kodinhoidon jakaminen vanhempien kesken on sukupuolten välisen tasa-arvon kulmakiviä.

Antifeminististen miesliikkeiden käsitys sukupuolesta perustuu usein biologistiseen ja sukupuolierottelua luonnollistavaan ihmiskäsitykseen. Naiset nähdään (hetero) seksuaalisina olentoina, joiden toimintaa motivoi pyrkimys parinmuodostukseen. Kun arvostellaan naisten "seksuaalista vallankäyttöä" (so. naisen vapautta valita oma seksikumppaninsa) tai paremminkin valintoja, joilla naiset "syrjivät" osaa potentiaalisista seksikumppaneista, ahdistutaan enemmänkin miesten keskinäisestä "tasa-arvosta" (naaraiden saannissa) kuin naisten ja miesten välisestä tasa-arvosta.

Lutkamarssit, jotka keräsivät Suomessa runsaasti osallistujia, kyseenalaistavat tällaisen sukupuolikäsityksen, sillä niissä parodioidaan tapoja, joilla kulttuurista 'naisuutta' ja 'seksuaalisuutta'. Korostetaan, että sukupuoli on tekemistä eikä olemista. Lutkamarssien viesti on, että se, "miten pukeutuu ja ilmaisee sukupuoltaan tai seksuaalisuuttaan ei saa vaarantaa turvallisuutta" (Pieta Hyvärinen YLE:n haastattelussa). Toisaalta ne voivat myös tahattomasti vahvistaa edellä mainittua käsitystä 'naisesta' "nirsona naaraana", mikä itse asiassa muistuttaa (uusliberalistista) naisihannetta eli naisyksilöä, jolla on "vapaus valita" – myös se, miltä näyttää. Kirurgian avulla hän voi jopa rakentaa vaginansa uudelleen. Erät lutkamarssiin osallistuneet nuoret naiset kertoivat haluavansa pukeutua kaipaamallaan tavalla olakseen seksikkäitä mutta tulematta silti raiskatuiksi.

Tässäkin argumentissa vedotaan naisyksilön valinnanvapauteen, mutta "haluja" (olla seksikäs ja mitä se milloinkin on) ei hallinnoida vain yksilön valinnoilla eikä edes yhteisöjen normeilla, vaan markkinoinnilla ja mainonnalla. Toki raiskauksen uhreista voidaan tehdä syyllisiä kehottamalla naisia pukeutumaan "säädyllisesti" ja välttämättään puistoa yöaikaan. *Pelon maantiede* (1995) teki naisten liikkumista rajoittavan navigoinnin tunnetuksi Suomessa jo 1990-luvulla. Mutta samalla on syytä suhtautua kriittisesti vallitseviin, ulkonäköä ja pukeutumista koskeviin normeihin, joiden mukaan naisen tulee olla tietyn kokoinen (lihavat eivät pääse hyväpalkkaisiin töihin) ja näköinen eli "seksikäs", mikä pahimmillaan tarkoittaa pukeutumista pehmoerotähtien rooliasuihin jo pikkutyöstä alkaen. Millaisia tavoitteita tällainen erotautuminen 'naisena' palvelee, ja mitä naiset silloin *edustavat* yhteisössä?

Sukupuoli on perustavanlaatuinen kategoria myös *poliittisen edustuksen* historiassa. Tutkimukseni mukaan naispoliitikot ovat Suomessa hoitaneet äitikansalaisen julkiseen toimintakenttään kuuluvia asioita. Ainakin 1900-luvun alkupuoliskolla naisministeritkin valittiin hallitukseen puolueiden naisjärjestöjen edustajina, joilla oli puolueesta riippumatta maternalistinen agenda ja tavoitteet eli äitien, lasten ja vähäosaisten hyvinvointi. Kansalaisuuden sukupuolittumista seurasi myös yhteiskunnallisen toiminnan ja järjestökentän sukupuolittuminen. Naispoliitikot keskittyivät myös sosiaali- ja koulutuspolitiikkaan. Samalla miehet saivat kaikki muut poliittiset tehtävät mukaan lukien poliittisen järjestelmän ylimmät asemat. Naisilla ei ollut niihin asiaa, koska heidän ei katsottu pystyvän tulkitsemaan tai edustamaan yleistätoa.

Naiset siis edustivat politiikassa eri asioita kuin miehet. Tähän vetosivat jopa naisasianaiset, jotka pyrkivät sukupuolittamaan äänioikeustaistelussa 'kansanedustuksen' yhteisöllisen subjektin, kansan tahdon, vaatimalla naisia eduskuntaan 'naiskansan tahdon' edustajaksi. 1800-luvun hegeliläis-snellmanilaisessa (nationalistisessa) diskurssissa rakennettua naiskansalaisuutta luonnehti äidillinen toimintaorientaatio (henkinen äitiys), mistä syystä naiskansan tahtoa kykenivät tulkitsemaan vain naiset. Ehkä tämäkin selittää, miksi naiset saivat Suomessa niin "helposti" äänioikeuden verrattuna moniin muihin maihin ja miksi naisten osuus eduskunnassa oli korkea heti ensimmäisistä eduskuntavaaleista (1907) lähtien. Naiset pääsivät mukaan, koska he eivät tunkeneet miehiseen politiikkaan vaan pysyttelivät äidillis-sosiaalisen toimintapiirinsä rajoissa.

Toisaalta juuri se, että naiset saivat läpi tasa-arvoilukkeen tavoitteita kuten lasten julkisen päivähoiton, teki hyvinvointivaltiota äidillis-sosiaalisella toiminta-alueellaan "naisystävällisen". Mutta samaan aikaan naisten oli vaikea päästä vaikuttamaan edes sosiaali- ja terveyssektorin rahoitukseen, koska heidät pidettiin ulkona talouspoliittisesta vallasta. Aikoinaan äitikansalaisuus sulki naisen pois "varsinaisesta" (talouteen ja ulkosuhteisiin liittyvästä) poliittisesta toiminnasta; Snellmanin mukaan naiset voivat toimia vain perheessä, eivät valtiossa. Tämä poliittinen toiminta edellyttää yleistahdon tulkintaa, johon Snellmanin mukaan kykenevät vain miehet.

Viimeisen parinkymmenen vuoden aikana naiset ovat murtaneet politiikan lasikatkoja, mutta toisaalta naisten uskottavuus poliitikkoina on tullut entistä haavoittuvammaksi. Muualla kuin äidillis-sosiaalisessa toiminnassa naiset eivät ole politiikan "luonnollisia" toimijoita, vaan heidän on aina uudestaan osoitettava pystyvänsä siihen toisin kuin miesten, joiden moderni identiteetti rakentui pitkälle juuri poliittisessa toiminnassa, ja johon he Rousseau ja Hegelin mukaan suuntaavat sublimoidun seksuaalisen halunsa. Miksi juuri naispoliitikkojen ulkonäköön ja pukeutumiseen kiinnitetään niin suurta huomiota? Miten naispoliitikkojen tulisi pukeutua maksimoidakseen poliittista kannatustaan, ja mitä he silloin edustavat? Onko edelleen niin, että teet niin tai näin, niin aina väärinpäin?



Maria Kausalainen, *Perhe on* (2010), pigmenttivädit, 30 x 40 cm





# Toisena henkii itä

**Niin lähellä kuin Pietari maantieteellisesti onkin, jää venäläinen filosofinen keskustelu Suomessa yleensä lähes tuntemattomaksi. Kielimuurin lisäksi erottavana tekijänä on yksi Euroopan jyrkimmistä kulttuurirajoista. Parinkymmenen viime vuoden aikana ja etenkin aivan viime vuosina suomennosten määrä on kuitenkin moninkertaistunut, ja vaikka niitä on edelleen vähän, ne tarjoavat mahdollisuuden jonkinlaiseen katsaukseen siitä, mitä on luettavissa suomeksi.<sup>1</sup>**

**Y**hden tien venäläiseen ajatteluun avaa Nikolai Berdjajevin kirjoitus ”Venäjän sielu”. Se on erinomainen venäläisen sielun kahtia jakautuneisuuden ja paradoksaalisuuden fenomenologia. Se ei ole missään tapauksessa venäläisen ajattelun *analyysi*, vaan ainoastaan tunnistaa keskeisiä antinomioita ja niistä kasvavia paradokseja. Se tekee tämän kuitenkin niin kiinnostavasti, että Berdjajevin kirjoitusta voi oikeastaan suositella johdannoksi suomeksi saatavilla olevaan venäläiseen filosofiaan. Ensinnäkin Berdjajev tunnistaa venäläisen elämän- ja ajattelutavan anarkistisuuden:

”Venäjä on anarkistisin, pahimmin valtiollista järjestystä vailla oleva maa maailmassa. Ja venäläiset ovat mitä epäpoliittisin kansa, joka ei koskaan ole kyennyt järjestämään olojaan. Kaikki tosi venäläiset kansalliset kirjailijat, ajattelijat, lehtimiehet ovat olleet valtiovastaisia, eräänlaisia anarkisteja.”<sup>2</sup>

Paria sivua myöhemmin Berdjajev toteaa paradoksin toisen puolen:

”Venäjä on valtiokeskeisin ja byrokraattisin maa maailmassa. Kaikki muuttuu politiikan välikappaleeksi. Venäjän kansa on luonut mitä mahtavimman valtion, suurenmoisen imperiumin maailmassa.”<sup>3</sup>

Mikään venäläisen ajattelun versio ei kykene *selittämään* tätä paradoksaalisuutta, mutta eläminen tässä anarkian ja valtiokeskeisyyden kaksoissidoksessa on lyönyt leimansa kaikkeen venäläiseen ajatteluun. Kysymys ei ole vain yhteiskuntafilosofiasta, vaan asettuminen lännen ulkopuolelle leimaa eräänlaisena välttämättömänä ajattelijan positiona kaikkea venäläistä ajattelua. Berdjajev yrittää liikkuu tässä kahteen suuntaan:

”Venäjä ei voi määritellä itseään idäksi ja asettaa itseään lännen vastakohdaksi. Venäjän tulee tiedostaa olevansa myös länttä, tulla itälänneksi, kahden maailman yhdistäjäksi eikä niiden erottajaksi.”<sup>4</sup>

Uudet suomennokset ja niiden johdannot tarjoavat tähän myös analyttisempää ainesta kuin Berdjajevin kirjoitus.

Mutta ennen muuta on syytä keskittyä muutamaani klassisiin venäläisiin kirjoituksiin. Vaikka klassiset venäläiset kirjailijat ovat olleet Suomessa varsin hyvin tunnettuja kirjailijoina, heidän henkistä maailmaansa ei tunneta yhtä hyvin. Ehdottomasti parhaita avaimia tähän tuntemattomaan maailmaan on Aleksandr Radištševin kirja *Matka Pietarista Moskovaan*. Se avaa näköalaa Venäjään Euroopan reunana, johon valistuksen projekti kariutui.

## Aleksandr Radištšev

Keisari oli kiinnostunut ranskalaisista valistusfilosoifeista niin pitkään kuin valistus ei uhannut itsevaltiutta. Aleksandr Radištšev (1749–1802) puolestaan opiskeli Saksassa – ja omaksui aikansa radikaalit aatteet, joita kotimaa Venäjä ei omaksunut.

Radištševin kirjan *Matka Pietarista Moskovaan* ilmestyminen osoitti sen rajan, jolle länsieurooppalainen luonnonoikeusajattelu ja valistus Venäjällä pääsivät tai pikemminkin pysähtyivät. Radištševin kirja on yhteiskunnallinen pamfletti, joka ilmestyessään vuonna 1790 oli suunnattu eliitille, mutta siitä tuli samalla kertaa klassikko, joka kertoo lukijalle tsaarinajan venäläisen älymystön eetoksen: se tuomitsee maaorjuuden ja itsevaltiuden. Kirja on laadittu matkakertomukseksi kahden pääkaupungin välillä, ja filosofia kasvaa niistä kuvista, joita tapahtumista matkan varrella syntyy. Kirjoittajalle kirjan julkaiseminen tiesi matkaa Siperiaan.

Yhteiskunnallisen sarron, itsevaltiuden ja sensuurin vastaisen ajattelun juonne kulkee punaisena lankana läpi koko kirjan. Luonnonoikeusajattelunsa mukaisesti Radištšev lähtee siitä, että kaikki ihmiset syntyvät vapaina. Venäjällä jalo talonpoika on kuitenkin kahleissa, ja filosofi asettuu puolustamaan vapautensa puolesta taistelevia talonpoikia. Kirjasta tuli yli sadaksi vuodeksi kielletty klassikko. Paradoksaalisesti kirjasta, joka oli ollut tsaarin vallan ajan sensuroituna, tuli neuvostoaikana venäläinen klassikko, josta julkaistiin tieteellinen editio.

Radištševin kirjaa voi suositella kaikille johdatukseksi Venäjän 1800-luvun kirjallis-filosofiseen aatemaailmaan. Johannes Remyin suomennos on mallikas ja tuo kirjan suomalaisten lukijoiden ulottuville. Suomentajan laaja esipuhe on erinomainen johdatus, samoin kattava selitysosasto tuo tekstiin runsaasti lisää ulottuvuuksia.

Kirja kuuluu ehdottomasti tärkeimpiin venäläisiin perusteoksiin. Lisäksi se on edustava näyte siitä, ettei venäläinen filosofinen ajattelu varsinkaan tuossa vaiheessa eronnut niin sanotusta kaunokirjallisuudesta tieteelliseksi kirjoittamiseksi, vaan pikemminkin sen kaunokirjallinen tyyli vastaa venäläisen ajattelun kuvallisuutta.

## Pjotr Tšaadajev

Yhtään Radištševia paremmin ei käynyt toisen vapaan ja kriittisen venäläisen ajattelijan Pjotr Tšaadajevin (1794–1856). Tšaadajev ehti ruotia venäläistä yhteiskuntaa Radištševinkin ankarammin ennen kuin hänet julistettiin hulluksi. Tšaadajev ensisijainen lähtökohta ei ollut valistus vaan kristillisuus, jonka hän katsoi muuttuneen todeksi läntisessä Euroopassa muttei Venäjällä, jonne ”ihmiskunnan yhteinen laki” ei ollut yltänyt. Venäjällä ei liioin ollut mitään erityistä historiallista tehtävää. Sen sijaan, että Venäjä olisi kyennyt kehittymään – kuten normaalit (länsieurooppalaiset) maat – se oli kyennyt vain laajentumaan Beringinsalmelta Oderille. Oli tietenkin selvää, ettei itsevaltiasta halunnut kuulla, kun filosofi sanoo:

”Puhuttaessa Venäjästä kuvitellaan jatkuvasti, että puhutaan valtiosta, joka on samanlainen kuin muutkin; todellisuudessa asia ei ole ollenkaan niin. Venäjä on aivan erityinen maailma, joka alistuu yhden ihmisen tahdolle, mielivallalle, kuvitelmalle – oli hänen nimensä Pietari tai Iivana, sillä ei ole merkitystä; se on joka tapauksessa yhtä lailla mielivallan ruumiillistuma.”<sup>5</sup>

Tšaadajevin ensimmäisen ja ainoaksi jääneen ”Filosofisen kirjeen” sekä ”Hullun puolustuspuheen” ja postuumin ranskankielisen ”L’Univers 15. tammikuuta” suomennokset sisältyvät Vesa Oittisen toimittamaan kokoelmaan *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Kokoelma on selvästi laadittu vastaavan venäläisen teoksen mukaan, mutta joitain tekstejä on jätetty pois ja siihen on lisätty toimittajan laaja suomalainen johdanto. Kaikkiaan kokoelmassa on 16 venäläistä tekstiä – useimmat niistä tärkeitä ja klassisia – Tšaadajevista Nikolai Trubetskoihin ja edellä mainittuun Berdjajeviin. Myös nämä suomennokset ovat sujuvia ja hyvätasoisia. Tämä kokoelma kuuluu Radištševin klassikkoteoksen ohella tärkeisiin johdantuksiin venäläiseen ajatteluun.

Kokoelman johdannossa Oittinen esittelee ”Venäjän idean” muotoutumista sekä viime vuosien venäläistä ja jonkin verran myös läntistä keskustelua. Erityisen varteenotettavia ovat Aleksandr Ahijezerin esittämät näkökohdat modernisaation nurjasta puolesta Venäjän todellisuutena. Valistus tai pikemminkin sen epäonnistuminen itäisessä Euroopassa *tuottivat* jaon itään ja länteen. Venäjästä tuli ”toinen todellisuus”. Tai voitaisiin sanoa näin: yhteiskunnallisen kariutumisen lisäksi valistus kariutui Venäjällä myös ideologisesti.

## Slavofilien ”taaksepäin katsovat utopiat”

Venäjän idean muotoutuminen ei avaudu pelkästään valistuksen prisman läpi. Radištšev ja Tšaadajev pitivät läntisessä Euroopassa kehkeytyntä sivistystä, filosofiaa ja loogisuutta tavoiteltavana normina, ja Tšaadajev halusi saada koko yhteiskunnan uudelle tolalle. Tätä vastoin Tšaadajevin kritiikin kohteena ollut Venäjän poikkeavuus muista maista alkoi merkitä ”fanaattisille slaaveille” eli slavofileille hyvettä. Nämä Tšaadajevin vieroksumat ”taaksepäin katsovat utopiat” tai ”menneisyyden utopiat” saivat kysymyksen Venäjän erityislaadusta kääntymään vastakohtakseen: ”läntistä rationalismia” ei otetakaan normina, vaan sitä kavahdettiin ja parempana pidettiin venäläistä intuitiivisuutta ja uskoa. Idän kirkon ortodoksia ja bysanttilainen historia asetettiin normatiivisesti ”läntisen egoismin” vastakohtaksi, ja Venäjän erityislaadusta tuli messiaaninen tehtävä.

Kokoelmaan sisältyy sekalainen otos slavofilien kirjoituksia, jotka valottavat sitä, miten Venäjän ideaa on kehitelty 1800-luvun alkupuolelta aina 1900-luvulle saakka. Puškinin kuuluisa ”Kirje Tšaadajeville” on kokoelmassa aivan aiheellisesti. Sen sijaan Gogolin ”Venäjän pelot ja kauhut” on mukana enemmän Gogolin nimen kuin kirjoituksen sisällön vuoksi. Ivan Kirejevskin (1806–1856) ja Aleksei Homjakovin (1804–1860) artikkelit ovat puolestaan tärkeitä johdantuksia slavofilien ”taaksepäin katsoviin utopioihin”. Homjakov kehitteli ajatusmalliaan venäläisen yhteisöllisyyden pohjalta ja teki samalla länsimaiselle sivistykselle slavofilisen silmääntötempun:

”Näin me kuljemme eteenpäin rohkeasti ja erehtymättä, hyödynnämme länsimaiden satunnaiset keksinnöt mutta annamme niille aiempaa syvemmän merkityksen tai löydämme niistä ne inhimilliset ominaisuudet, jotka jäivät salaisuudeksi länsimaille, pyydämme kirkon historialta ja sen laeilta opastavia lyhtyjä tulevaa kehitystämme varten ja herätämme henkiin muinaisen Venäjän elämänmuodot, koska ne perustuivat perhesiteiden pyhyyteen ja heimomme turmeltumattomaan yksilöllisyyteen.”<sup>6</sup>

Kirejevski lähti Saksaan Hegelin ja Schellingin oppilaaksi ja aikoi Venäjälle palattuaan levittää näiden filosofiaa, mutta kääntyikin slavofiliksi. Saksalaisista filosofeista venäläisille kelpasi oikeastaan vain Schelling. Slavofileille Venäjä on jotain alkuperäistä, tunne, jota ei voida arvioida rationaalisesti vaan vain kokea intuitiivisesti (tai pikemminkin uskoa). Erityisen kuvaava venäläisessä suhtautumisessa mystifioituun länteen on runoilijana paremmin tunnetun Fjodor Tjuttševin (1803–1873) kirjoitus ”Venäjä ja Saksa, Kirje Augsburgin Allgemeine Zeitungin päätoimittajalle”. Tjuttševia vaivasi läntinen suhtautuminen Venäjään: ”Lännen nykyisenä mielialana on se, että sillä on edessään luonnonvoima, ellei suorastaan vihamielinen, niin kuitenkin täysin vieras – luonnonvoima, joka ei ole Lännen hallittavissa.”<sup>7</sup> Tjuttšev kuvitteli, ettei ”lännessä tunneta Venäjän oloja tarpeeksi” ja koetti markkinoida saksalaisille Idän imperiumin ja sen

## ”Nämä tekstit eivät esitä venäläistä ideaa, mutta zapadnikit näkivätkin Venäjän todellisuuden, joka jauhoi rikki monta ideaa.”

”nyt istuvan hallitsijan kuolemattomien ansioiden” apologiaa. Tämä miellytti tietenkin tsaaria, mutta läntiselle lukijalle kirjoitus on kokoelman vastenmielisin.

### Zapadnikit

Slavofiilien vastakohtaan muodostivat ”zapadnikit”. Heidän tuotannostaan kokoelmaan *Venäjä ja Eurooppa* on otettu vain yksi Aleksandr Herzenin (1812–1870) kirjoitus, ”Prolegomena” vuodelta 1867. Se on toki tiivistelmä Herzenin keskeisistä ajatuksista, mutta muitakin tekstejä olisi tarvittu. Sitä paitsi ”Prolegomena” on kirjoitettu Venäjän historiassa vuonna 1861 mullistavaksi muodostuneen tapahtuman, maaorjuuden lakkauttamisen, jälkeen. Sattumaa tai ei, mutta Venäjän ideaa käsittelevällä kokoelmalla on lähes sama nimi kuin vuonna 1918 julkaistulla teoksella *Eurooppa ja Venäjä*, valikoima Herzenin merkittävimpiä kirjoituksia teoksista *Toiselta rannalta* ja *Kirjeitä Ranskasta ja Italiasta*<sup>8</sup>. ”Prolegomena” on kuitenkin kirjoittajan pisimmälle menevä yhteiskunnan uudistamisen ohjelma.

Venäjän todellisen tilan hän näki realistisesti ja päätyi vuonna 1847 karkotuksen ja vaimentamisen uhatessa vallan kriitikon kolmanteen mahdollisuuteen: emigraatioon länteen. Samaan ratkaisuun oli päätyneet jo 1840 Mihail Bakunin (1814–1876), joka tuli myöhemmin tunnetuksi anarkistina. Moskovassa hän kuitenkin luki saksalaisia idealisteja ja oli hegeliläinen. Kumoava ja säilyttävä *Aufhebung* vaihtui kuitenkin ”luovaan hävittämisen haluun”, sillä Bakuninin ajattelua hallitseva

juonne oli itse asiassa ”syvä ja perusteellinen inho” tsaristista valtiota kohtaan, jota hän piti saksalaisena ja epävenäläisenä. Bakuninilta olisi voinut ottaa kokoelmaan mukaan esimerkiksi jo aiemmin suomennetun, *Zemlja i volja* (Maa ja vapaus) -liikkeen nimissä lähetetyn ”Kirjeen suomalaisille isänmaanystäville”, jossa hän tietävästi ensimmäisenä ”tunnustaa Suomelle kiistämättömän oikeuden päättää itse omista asioistaan, oikeuden erota Venäjän keisarikunnasta” ja toteaa edelleen: ”meistä itsestämme ei voi koskaan tulla vapaita niin kauan kuin Venäjän keisarikunnaksi nimitetty sentralistinen ja väkivaltainen instituutio on olemassa.”<sup>9</sup>

Vissarion Belinskiltä (1811–1848) ei myöskään ole otettu suomalaiseen kokoelmaan mitään. Missä ovat esimerkiksi Belinskin ”Kirje Gogolille” tai artikkeli ”Vastaus Moskvitjaninille”? Näissä kirjoituksissa hän ruoti ankarasti slavofileja ja esitti zapadnikkien tai ”valankumouksellisten demokraattien” poliittisen ohjelman: on lakkautettava maaorjuus ja kiellettävä ruumiilliset rangaistukset, ja mielivallan sijaan on saatava laillisuus. Voidaan tietenkin sanoa, etteivät nämä tekstit esitä ideologista venäläistä *ideaa*, mutta paremmin kuin Venäjän idean, zapadnikit näkivätkin Venäjän *todellisuuden*, joka jauhoi rikki myös monta muuta ideaa.

### Dostojevskin visiot

Fjodor Dostojevski (1821–1881) tunnetaan romaaneistaan, joiden uudet suomennokset avaavat ne elävällä nykykielellä. Dostojevskin merkitys on kuitenkin romaanien merkitystä laajempi, etenkin Venäjällä. Muun muassa *Kirjailijan päiväkirja* on Suomessa jäänyt joko romaanien varjoon tai kokonaan vaille huomiota<sup>10</sup>. Olli Kuukasjärvi julkaisi päiväkirjamerkinnöistä ensimmäisen valikoiman vuonna 1996<sup>11</sup>, ja sitä täydentää Tiina Kartanon valikoima *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista*.

Dostojevskin ajattelussa on monia keskenään ristiriitaisia ulottuvuuksia ja tasoja. Kaiken lisäksi ne muuttuvat eri rytmeissä. Vaikka hän kulki slavofiilien joukossa, hän piti niin kumouksellisten kuin taantumuselystenkin alkulähdettä samana: näiltä puuttui todellinen yhteys kansaan. *Talviset merkinnät* osoittavat havainnollisesti, ettei Dostojevski tunne sympatiaa sen enempää läntisen Euroopan porvarillista elämää kuin sitä matkivaa venäläistä yläluokkaa kohtaan. Nämä ovat kadottaneet sen, missä Venäjällä ja sen kansansielulla on vielä ”uusi sana” sanottavanaan. Valistuksen ja rationalismin ideologisen ja käytännöllisen kariutumisen Venäjällä Dostojevski kääntää ”venäläisen kansansielun” vahvuudeksi.

Dostojevski on elementissään päästessään tekemään pirullisia huomioita ulkoisesti rikkaan maailman hengetömyydestä. Sen vastapainoksi hän etsii uutta henkistä vaurautta. Dostojevskin ohjelmassa on yhtäältä kaivaa esiin ”ihmissielun syvyydet” ja toisaalta luoda yleismaailmallinen kristillisuus (joka on jotain muuta kuin institutionalisoitunut kirkko). Puškin-puhe kruunaa koko projektin. Sekä zapadnikit että slavofiilit ovat erehtyneet

– venäläisyydessä ja erityisesti Puškinin venäläisyydessä on jotain yleismaailmallista:

”Todelliselle venäläiselle Eurooppa ja koko suuren arjalaisen heimon kohtalo ovat yhtä rakkaita kuin Venäjä ja isänmaan kohtalo, sillä meidän kohtalomme on yleismaailmallisuus, jota ei ole hankittu miekalla, vaan veljeyden ja ihmisten yhdistymisen veljellisen halun voimalla.”<sup>12</sup>

Kokoelmaan *Venäjä ja Eurooppa* on aivan aiheellisesti otettu mukaan patavanhoillisen Konstantin Leontjevin (1831–1891) kirjoitus *Yleismaailmallisesta rakkautesta*. Hän huomasi heti, ettei ”herra Dostojevski” ollut mikään luotettava tapakristitty eikä varsinkaan bysanttilainen ortodoksi, vaan ”moralisti”, ja antoi tälle huutia samaan tyyliin kuin Oksanen tai Havu klassikoille tällä puolella itärajaa.

## Vladimir Solovjov

Dostojevskin filosofiystävä Vladimir Solovjov (1853–1900) hahmotti *Kolmessa puheessaan Dostojevskin muistolle* tämän keskeisiä ajatuksia<sup>13</sup>, ja Oittisen toimittamaan kokoelmaan suomennetussa kirjoituksessa *Venäläisyyden idea* hän kehitteli universaalien kristillisyyden ideaa eteenpäin. Samalla kun Solovjov esitti venäläisyyden idealle kristillisen kolminaisuusopillisen perustelun, hän pölytti ankarasti venäläistä ”eksklusiivista nationalismia” ja tuomitsi muiden kansojen sortamisen. Solovjovin Dostojevski-puheet aloittivat Venäjällä myös intensiivisen filosofoinnin Dostojevskin aineistosta.

Solovjov tuotti venäläisessä ajattelussa vapaan intellektuaalisen tilan, jossa syntyi professionaalinen filosofia. Vaikka tämä ”kaikkiihteyden” ja Sofian filosofia on pitkälti hengellistä tai läntisen filosofian näkökulmasta pikemminkin teologiaa, on kuitenkin kysymys venäläisestä filosofisesta kulttuurista. Uskonnollis-filosofisen spekulationsa Solovjev katsoi voittavan läntisen filosofian ”abstraktit lähtökohdat”. On kuitenkin epätodennäköistä, että tämä erikoinen yhdistelmä itäisen kirkon teologiaa, teosofiaa ja eurooppalaista filosofiaa saavuttaisi koskaan erityistä jalansijaa Venäjän ulkopuolella, varsinkaan Suomessa.<sup>14</sup>

Toivo T. Kaila teki historiallisen teon suomentamalla vuonna 1912 Solovjovin viimeiseksi jääneen teoksen, eskatologis-historianfilosofisen *Kolme keskustelua sodasta, edistyksestä ja maailmanhistorian lopusta ja lyhyt kertomus Antikristuksesta*. Se on tietävästi ainoa venäläisen filosofian suomennos koko siltä kaudelta, kun Suomi oli Venäjän vallan alaisena. Se oli Herzen-valikoiman ohella vuosikymmeniä myös ainoa venäläisen filosofian suomennos. Seuraava suomennos ilmestyi 80 vuotta myöhemmin kirjassa *Venäläinen Eros*, josta lisää alla. Siihen sisältyy myös kaksi Solovjovin työtä, joista *Platonin elämän draama* on suomalaisittain helpoimmin luettavaa. Solovjov kuitenkin lukee Platonia oman kristillisen mystisen luomistyön ajatuksensa valossa. Kirjoituksessa *Rakkauden tarkoitus* hän muotoilee ajatuksensa

## ”Neuvostoliiton romahdettua Venäjällä palattiin vallankumousta edeltäneeseen venäläiseen filosofiaan.”

*syzygiasta*<sup>15</sup> eli opin, joka käsittelee sosiaalisessa henkiseellisessä organismissa ruumiillistuneen aktiivisen inhimillisen sukupuolisen olennon suhdetta kaikenkattavaan ideaan. Venäläiselle filosofialle leimalliseen tapaan teksti päättyy kosmisuuteen.

## Venäläinen Eros

Neuvostoliiton romahdus merkitsi Venäjällä paluuta vallankumousta edeltäneeseen venäläiseen filosofiaan. ”Myrkykkaapeissa” vuosikymmenet olleista kirjoista otettiin sarjatyönä uusintapainoksia ja niistä poimittiin erilaisia valikoimia. Yksi tällainen otos on *Venäläinen Eros*, joka suomennettiin vuonna 1992. Kirjassa on 20 tekstiä yhdeltätoista filosofilta ja kirjailijalta – kaikki sinänsä tärkeitä otoksia johdattamaan venäläisen filosofisen kulttuurin yhteen keskeiseen juonteeseen, rakkauden filosofiaan. Käännös on kyllä venäjän kielen ammattilaisten tekemä, mutta mukaan olisi tarvittu filosofia tarkistamaan terminologia ja kielenviilaajaa hiomaan pois turhaa venäläisyyttä. Kirjaan olisi tarvittu myös kattava johdanto suomalaiselle lukijalle, joka kohtaa siinä ensimmäistä kertaa suomeksi ajattelijoita, joista joutuu äärimmäisten suppeiden loppuviitteiden perusteella vain aavistelemaan, keitä he ovat.

Sergei Bulgakov (1871–1944) esittää artikkelissaan ”Vladimir Solovjov ja Ikuinen Naiseus” oman näkökulmansa Sofian filosofiaan vertaamalla toisiinsa Solovjovia ja Jacob Böhmeä. Toisin kuin venäläisille, jotka tuntevat olevansa lähempänä keskiaikaa kuin nykyajan läntistä

filosofiaa, rinnastus ei sano suomalaiselle lukijalle kovin paljon. Sen sijaan valikoimaan otetut lännessä tunnetuimman venäläisen Nikolai Berdjajevin (1874–1948) vuolassanaiset kirjoitukset avioliitosta, sukupuolirakkaudesta ja *Eroksesta* avautuvat helpommin. Omimmillaan Berdjajev tuntee olevansa *caritaslagape* -rakkauden parissa, mutta hänen kirjoituksensa avaavat ymmärrettäviä näkökulmia myös Solovjovin filosofiaan. Pavel Florenskilta (1882–1937) kirja on otettu muutamia otoksia väitöskirjasta *Totuuden tukipylväs ja vahvistus*. Niissä tulee kiinnostavasti näkyviin, miten Florenski pitää klassisia ja erityisesti keskiajan rakkauskäsityksiä ontologisina, mutta läntisiä uuden ajan käsityksiä illusorisina.

Kirja tarjoaa *Eroksen* filosofian ohella muutaman kirjoituksen voimin kiinnostavan leikkauksen venäläiseen filosofointiin Dostojevskin aineistoista. Boris Vyšeslavtsevin ”Dostojevski rakkaudesta ja kuolemattomuudesta” avaa Dostojevskin muistikirjojen filosofisimmasta osasta siihen saakka (1932) vielä tuntemattoman kohdan. Lev Karsavinin ”Karamazovilainen rakkaus” puolestaan toimii venäläiselle filosofialle tyypillisemmällä tavalla ja filosofoi Fjodor Karamazovin ristiriitaisesta heikommasta rakkaudesta ja asettaa sen vastakohdaksi isä Zosiman serafisen rakkauden.

## Vasili Rozanov

Vasili Rozanovin (1856–1919) kirja *Solitaria* esittelee yksityisajattelijan, jonka venäläiset filosofit kokevat itselleen tärkeäksi. Siinä missä *Venäläinen Eros* sisälsi Rozanovilta yksittäisiä poimintoja, joiden kontekstia jää ihmetlemään, *Solitaria* tuo laajemmin näkyviin Rozanovin ajattelua, joka kaiken kaikkiaan muodostuu junamatkalla tai jotakuta muuta lukiessa muistiin merkityistä yksittäisistä katkelmista vailla mitään selvää kontekstia.

Rozanov kirjoittaa nimenomaan Venäjällä venäläisille venäjäksi. Hän ei kirjoita filosofiaa filosofian abstraktilla kielellä, vaan yhtäältä hänen salakavalat mietteensä ovat tarkoituksellisen ei-filosofisia. Toisaalta hän tekee purevia huomioita venäläisyydestä ja avaa venäläisille itselleen jotain sellaista olennaista venäläisyydestä, mitä venäläinen *filosofia* ei avaa.

Mari Miettinen on suomentanut *Solitarian* varsin sujuvasti – tekstit eivät ole käännöksen oloisia, vaan niille on löytynyt suomen kielelle ominainen tyyli. Olisi ollut syytä valottaa myös Rozanovin teosten taustaa, kontekstia ja sisältöä suomalaiselle lukijalle varsin laajasti, mutta Miettinen on tyytynyt muutaman sivun johdantoon.

Rozanovin vaikutus aikalaisiinsa näkyy myös valikoiman *Venäläinen Eros* kirjoituksissa. Zinaida Hippus toteaa Rozanovin ”herättäneen tietoisuutemme” ja nimeää hänet ”suureksi lihannäkijäksi” ja ”aikamme profetaksi seksuaalisuudessa”<sup>16</sup>. Myös Berdjajev viittaa Rozanoviin tiuhaan. Se että Rozanov on ihmisen lihalisuuden kristillinen filosofi, kuulostaa suomalaisittain mahdottomalta, muttei venäläisittäin. Hän ei kuitenkaan ollut solovjovilainen.

## Lev Šestov

*Mikään ei ole mahdotonta*. *Kausaalittomuuden ylistys* on ensimmäinen Šestov-suomennos. Emigroiduttuaan Šestov (1866–1938) laittoi Husserlin kovalle koetukselle. Viimeisessä työssään, Husserlin muistokirjoituksessa, Šestov kertoo, miten Husserl oli esitellyt hänet Freiburgissa vieraileville amerikkalaisille professoreille: ”Kukaan ei ole koskaan hyökännyt minua vastaan niin terävästi kuin hän – siksi olemmekin niin läheisiä ystäviä.”

*Mikään ei ole mahdotonta* (1905) on kaudelta, jolloin Šestov asui vielä Venäjällä. Se on oiva johdatus hänen filosofiaansa. Itse asiassa Šestov oli jo Venäjällä asuessaan siinä määrin kultivoitunut, että hänen kirjallisuus-filosofiset fragmenttinsa ja tarinansa ovat läntiselle lukijalle varsin hyvin ymmärrettäviä. Šestovin esikuvista tai taustavaikuttajista Dostojevski ja Nietzsche kirjoittavat purevammin, Šestov itse kirjoittaa pikemminkin tšehovilaiseen tyyliin *cum grano salis*. Siksi jokaisen kunnan rationalistin pitää lukea Šestovia. Ei tarvitse olla lainkaan samaa mieltä kirjoittajan kanssa, mutta filosofisena teoksena *Mikään ei ole mahdotonta* tarjoaa mukavaa ja paikoin inspiroivaakin epäsystemaattista ajattelua.

Alun perin Šestov opiskeli matematiikkaa ja oikeustiedettä. Husserlin *Logische Untersuchungenin* ja *Strenge Wissenschaftin* käännökset hän ehti lukea ennen emigroitumistaan. Lisäksi hän osasi sanoa Husserlille suoraan *memento mori*: pyrkimys tehdä filosofiasta ankaraa tiedettä johtaa umpikujaan. Mahdotonta ei ole myöskään se, että Šestovin terävä hyökkäys jätti lähtemättömiä jälkiä Husserlin myöhäisfilosofiaan.

Husserl puolestaan huomasi, ettei Šestov ollut mikään köykäinen irrationalisti, vaan tämä järjen kriitikko osasi kyllä ajatella loogisesti ja selvästi. Hän kehotti Šestovia lukemaan Kierkegaardia. Toisin kuin ranskalaiset eksistentiaalistit, Šestov säilytti Kierkegaard-luennassaan eksistoivan ihmisen kätkeytyvän sisäisen uskonnollisuuden.

Mari Miettinen on saanut kirjan *Mikään ei ole mahdotonta* varsin sujuvalle suomen kielelle. Ilmeisesti asiaan on ollut vaikuttamassa tutustuminen sen muunkielisiin käännöksiin. Sen sijaan Šestov itse olisi ansainnut huomattavasti laajemman esittelyn kuin parin sivun johdannon.

## Ennen sotaa

1900-luvun alun Venäjällä kaikki filosofia ei suinkaan ollut uskonnollista. Erityisesti akateeminen filosofia eli mannermaisessa rytmissä. Venäjäksi käännettiin filosofiaa etenkin saksasta, ranskasta ja englannista niin runsaasti, että harva tai tuskin mikään muu kielialue pystyy kilpailemaan käännösten määrässä. Ensimmäinen kieli, jolle lukuisten nykyään klassikoiksi muodostuneiden saksalaisten ja ranskalaisten ajattelijoiden tuotantoa käännettiin, oli juuri venäjä.

Ammattimaisen filosofisen kulttuurin syntyminen ja sen ankkuroituminen myös mannermaiseen filosofiaan



antaa aiheen kysyä: ylsikö valistuksen perintö sittenkin Venäjälle, ainakin filosofissa? Kyllä ja ei. Kaikilla keskeisillä saksalaisilla filosofeilla oli omat venäläiset oppilaansa. Läntinen filosofia ei kuitenkaan saanut vahvaa asemaa, eikä sitä otettu sellaisenaan. Kun esimerkiksi Bergsonin teokset käännettiin venäjäksi, Nikolai Losskillä oli hänen oman intuitivisminsa perusteella valmiina perusteellinen Bergson-kritiikki. Venäläisen filosofian panos eurooppalaiseen kulttuuriin ei ollut niinkään venäläisessä ideassa eikä Solovjovista alkavassa omassa filosofissa, vaan siinä, että se tuotti kiinnostavan rajapinnan eurooppalaisen filosofian sisään.

## Emigraatio

Niin kauan kuin bolševikeilla oli kiireisempää tehtävää, venäläiset filosofit saivat jatkaa toimintaansa, mutta 19.5.1922 Leninin kirjoitti Tšekän päällikölle Dzeržinskille: ”Kysymykseen vastavallankumousta auttavien kirjailijoiden ja professoreiden karkottamiseen maasta. Tämä pitää valmistella huolellisesti. Ilman [tällaista] valmistelua toimimme tyhmästi.” Lenin teki teon, joka takaa hänelle pysyvän aseman venäläisen filosofian historiassa: hän pelasti filosofit ampumiselta karkottamalla heidät maasta. Laiva nouti heidät Pietarista Saksaan.<sup>17</sup>

Vain harvat venäläisistä emigranteista ylittivät kieli- ja kulttuurimuurin ja tulivat tunnetuiksi lännessä. He eivät silti kyenneet myöskään keskenään saamaan aikaan minikäänlaista yhteisymmärrystä esimerkiksi suhtautumisessa Neuvostoliittoon tai edes muodostamaan yhteisöä keskenään. Ensimmäistä maailmansotaa edeltäneen filosofisen kulttuurin aika oli auttamatta ohi.

Kokoelman *Venäjä ja Eurooppa* päättävä Nikolai Trubetskoin (1890–1938) kirjoitus *Me ja muut* esittelee emigranttien uutta identiteetin etsintää kuvaavan liikkeen, ”euuraasialaisuuden”. Trubetskoi tuli Roman Jakobsonin ohella tunnetuksi lingvistiikassa yli kielirajojen. Sen sijaan venäläisten ei-eurooppalaisia juuria korostava ”euuraasialaisuus” puhuttelee tuskin muita kuin Länsi-Euroopassa itsensä kodittomiksi tuntevia venäläisiä.

Jotkut nuoremmista ja omin neuvoin länteen läheneistä sen sijaan vaihtoivat kieltä, muuttivat jopa nimensä ja tulivat tunnetuiksi: Aleksandr Koiranski (1892–1964) alkoi jo Göttingenissä kirjoittaa nimensä Koire, muttei päässyt Husserlin suosioon ja muutti Pariisiin, jossa nimestä tuli Koyre, ja pariisilaiset omivat miehen ranskalaiseksi tietenhistorioitsijaksi. Aleksandr Koževnikov (1902–1968) puolestaan tuli Pariisissa tunnetuksi nimellä Kojève<sup>18</sup>. Alisa Rosenbaum (1905–1982) lähti Venäjältä pari vuotta sen jälkeen kun hänen opettajansa oli viety laivaan ja vaihtoi nimensä matkalla New Yorkiin libertaanien paremmin tuntemaan muotoon Ayn Rand.

## Pitirim Sorokinin visio

Emigroituneita venäläisiä filosofeja ei vuosikymmeniin suomennettu lukuun ottamatta yhtä mielenkiintoista poikkeusta. Yksi Leninin päävastustajista neuvostoissa oli Pietarin yliopiston sosiologian professori Pitirim Sorokin (1889–1968). Hän pääsi kuuluisalle laivamatkalle ja pian sen jälkeen Harvardin yliopiston professoriksi. Ilmeisesti toisen maailmansodan jälkeisen amerikkalaisen sosiologian aallon ansiosta häneltä suomennettiin (englannista) teos *Aikamme kriisi*.

Toisen maailmansodan aikana kirjoittamassaan kirjassa Sorokin ei pidä aikamme kriisiä minään suhdanteiden tai edes vastakkaisten yhteiskuntajärjestelmien kriisinä, muttei myöskään spengleriläisenä länsimaiden perikatona. Sen sijaan hän katsoo ”länsimaisen yhteiskunnan ja kulttuurin perusmuodon” olevan muuttumassa. Viimeisimmät 400 tai 600 vuotta vallinnut muoto on hajoamassa. Sorokin nimittää sitä ”aistikulttuuriksi”, jolle tosiolevaa ja arvokasta on se, mikä voidaan aistein havaita (*sensate*). Tämä aistikulttuuri syrjäytti aikanaan keskiaikaisen ideakulttuurin, jolle ainoa tosiolevainen ja todellinen arvo oli yliaistillinen ja järjellä tajuamattomissa oleva (*ideational*) Jumala. Näiden välillä on vielä esiintynyt idealistinen kulttuuri, jolle tosiolevainen on osittain yliaistillista, osittain aistimin havaittavaa.

Sorokinin diagnoosin mukaan aikamme kriisi on siinä, että aistikulttuuri on tullut tiensä päähän: ”Seisomme ilmeisesti kahden aikakauden rajalla: loistavan eilispäivämme aistikulttuuri viruu kuolinvooteellaan ja luomiskykyisen huomispäivän ideakulttuuri odottaa vuoroaan.”<sup>19</sup> Visionsa tueksi Sorokin esittää tilastoja ja tekee interventioita kulttuurin eri aloille. Tällainen on hänen käsityksensä filosofian tilasta:

”Filosofissa ei yhdeksänneltoista vuosisadallakaan ole aistikulttuurin edellisten kausien mestareiden veroisia nimiä. Tämän alan huippua merkitsevät Descartes ja Spinoza, Berkeley ja Locke, Kant ja Hume, Leibniz ja Hobbes. 1800-luku tuotti Hegelin ja Schellingin, Schopenhauerin ja Comten, Spencerin ja Nietzschen, mutta kukaan näistä ei ole suurempi, eikä edes samaa luokkaa kuin edellisten vuosisatojen filosofit. Ainoakaan aistikulttuurin aikojen filosofi ei puolestaan millään tavoin kohoaa yli Tuomas Akvinolaisen tai muiden suurten skolastikkojen. Kahdeskymmenes vuosisata taas on ainakin tähän asti ollut kääpiöfilosofien kautta. Kukaan heistä ei pääse edes yhdeksänneltoista vuosisadan suurten filosofien tasolle.”<sup>20</sup>

Tämä ei ole mikään analyysi. Pikemminkin Sorokinin ajatusmalli dokumentoi vanhan venäläisen asennoitumisen, jossa keskiaika koetaan läheisemmäksi kuin uuden ajan läntinen kulttuuri ja sen filosofit.

## Uusi Venäjä

Nykytilanne muistuttaakin sata vuotta sitten vallinnutta, mutta on kaoottisempi ja oikeastaan mahdoton hahmottaa. Samalla on syntynyt uutta filosofiaa, joka on kyl-

läkin venäläistä, mutta uudenlaista.

Suomeksi on ilmestynyt kaksi nidettä pietarilaista thanatologiaa, mikä tarjoaa tarkalle lukijalle näköaloja myös muuhun venäläiseen filosofointiin. Venäläisen runouden parissa ansiokkaasti toimineen Jukka Mallisen suomennokset Valeri Savtšukin ja Andrei Demitševin kirjoista ovat kohtuullisen sujuvia, mutta terminologia ja viitteistö olisi ehdottomasti pitänyt tarkistuttaa filosofilla. Molemmissa kirjoissa on runsaasti viitteitä sekä läntisiin että venäläisiin ajattelijoihin, mutta näitä viitteitä ei ole lainkaan suhteutettu esimerkiksi ranskalaisen filosofian suomennoksiin.

Demitševin kirja on akateemisempi katsaus kuoleman käsittämiseen, ja sen venäläinen nimi *Diskursy smerti* olisi ollut jopa sellaisenaan parempi kuin työtapaturmiin assosioituvaa *Kuolema työssä*. Kirja on turhankin luonnosmainen, ja paikoitellen juuri tämän työn lukemista vaikeuttaa myös se, että lukijan pitää itse tarkistaa ja korjata nimiä ja termejä. Esimerkiksi tuntematon fi-

losofi Kozhev paljastuu tarkemmin katsoessa Kojèveksi/ Koževnikoviksi.

Savtšukin *Veri ja kulttuuri* on vapaampi ja omaperäisempi avaus kuoleman ajattomiin ongelmiin. Savtšuk astuu heti alussa ulos tutkijankammion harmaasta arkipäivästä arkaaisuuteen, jonka kuoleman ongelma avaa, ja etenee verisymbolin, uhrin ja haavan metafysiikkaan, alkuhaavaan ja siitä alkumerkkiin päätyäkseen lopulta ”uusarkaaisuuteen”. Niin usein kuin kirjassa esiintyykin sana postmoderni, ote on kuitenkin venäläisesti intuitiivinen. Kirjaa on vaikea esitellä ja vielä vaikeampi arvioida, mutta se kannattaa lukea.

Niin pietarilainen thanatologia kuin uusi globaali venäläinen filosofia palauttavat takaisin sen kiinnostavan rajapinnan, joka oli jo sata vuotta sitten muodostumassa. Tie tästä eteenpäin on avoin ja tuntematon.

(ks. artikkelin laajempi versio osoitteessa: [www.netn.fi/lehti/niin-nain-311](http://www.netn.fi/lehti/niin-nain-311))

## Viitteet

- 1 Venäläistä ajattelua on käsitelty *niin & näin* numerossa 1/95 ja neuvostofilosofiaa numerossa 1/09.
- 2 Berdjajev 2007, 338–339.
- 3 Sama, 341.
- 4 Sama, 357.
- 5 Tšaadajev 2007, 104.
- 6 Homjakov 2007, 149.
- 7 Tjuttšev 2007, 173.
- 8 Lisäksi Esa Adrian suomensi 1981 lyhennetyt laitoksen Herzenin kirjallisesti ansiokkaasta muistelmateoksesta *Menneitä ja miitteitä*.
- 9 *Bakunin suomalaisille isänmaanystävälle, Tukholma 25. huhtikuuta 1963*. (Suom. Asko Lehtonen.) Liite kirjassa: Airas, Pentti, *Anarkismin ideologia ja terrori*. Studia historica septentrionalia 12, Jyväskylä 1986, 211–218.
- 10 Esim. Eila Salminen on valikoimassa *Valkeat yöt* julkaissut *Kirjailijan päiväkirjan* kaunokirjallisempaa ainesta.
- 11 Dostojevski, Fjodor, *Kirjailijan päiväkirja*. Toim. ja suom. Olli Kuukasjärvi. Otava, Keuruu, 1996. Paula Nieminen on tosin suomentanut Dostojevskin Puškin-puheen jo aiemmin liitteeksi Igor Volginin kirjaan *Dostojevskin viimeinen vuosi*, SN-kirjat, Helsinki 1990, 581–602.
- 12 Dostojevski 2007, 253.
- 13 Suomeksi Dostojevski 2009.
- 14 Hyvän käsityksen tästä Solovjovista alkavasta venäläisen teologian traditiosta antaa Matti Kotirannan teologian väitöskirja *Persoona perikoreesina. Vladimir Lossky'n kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamisteseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnofilosofiaan*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki, 1995.
- 15 Kreikan sana *syzygia* tarkoittaa yhteen

- sovittamista.
- 16 Hippius 2007, 112, 114.
  - 17 Ks. *Vsylyka vmesto rassirela: deportatsija intelligentsii v dokumentah VTŠK-GPU 1921–1923* (teloituksen sijasta karkotus: intellektuellien maasta häätämisen dokumentit). Russkij put', Moskva 2005. Aiheesta on englanniksi Lesley Chamberlainin kirja *The Philosophy Steamer. Lenin and the Exile of the Intelligentsia*. Atlantic Books, London 2006.
  - 18 Kojève ja suomennos *Historian loppu* on jo ollut esillä *niin & näin* numerossa 3/2008.
  - 19 Sorokin 1952, 7.
  - 20 Sama, 238.

## Kirjallisuus

- Balk, Eero & Viitanen, Liisa (toim.), *Venäläinen Eros. Kirjoituksia rakkauden filosofiasta*. Orient Express. Helsinki, 1992.
- Berdjajev, Nikolai, *Venäjän sielu* (Duša Rossii, 1915). Suom. Asko Helminen. Teoksessa Oittinen (toim.) 2007, 335–365.
- Demitšev, Andrei, *Kuolema työssä* (Diskursy smerti, 1997). Suom. Jukka Mallinen. Atena, Saarijärvi 1999.
- Dostojevski, Fjodor, Puškin ja hänen merkityksensä (Puškinskaja retš, 1880). Suom. Olli Kuukasjärvi. Teoksessa Oittinen (toim.) 2007, 224–255
- Dostojevski, Fjodor, *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista*. Suom. Tiina Kartano. niin&näin, Tampere 2009.
- Herzen, Aleksandr, *Eurooppa ja Venäjä*. Suom. Vilho Elomaa. Karisto, Hämeenlinna 1918.
- Hippius, Zinaida, Rakastumisesta (Vjublennost, 1904). Suom. Eero Balk. Teoksessa Balk & Viitanen (toim.) 1992, 110–124.
- Homjakov, Aleksei, Vanhasta ja uudesta (O starom i novom, 1861). Suom. Liisa Viitanen. Teoksessa Oittinen (toim.) 2007, 131–149.
- Radištšev, Aleksandr, *Matka Pietarista Moskovaan* (Putešestvie iz Peterburga v Moskvu, 1790). Suom. Johannes Remy. Gaudeamus, Helsinki 2007.
- Rozanov, Vasili, *Solitaria, yksinpuhelua* (Ujedinjonoje, 1912). Suom. Mari Miittinen. Ilias, Joensuu 2002.
- Savtšuk, Valeri, *Veri ja kulttuuri* (Krov i kultura, 1995). Suom. Jukka Mallinen. Atena, Saarijärvi 1996.
- Šestov, Lev, *Mikään ei ole mahdotonta, kausaalittomuuden ylistys* (Apofeoz bespotšvennosti, opyt adogmatičeskogo myšlenija, 1905). Suom. Mari Miittinen. Ilias, Joensuu 2004.
- Solovjov, Vladimir, *Kolme keskustelua sodasta, edistysestä ja maailmanhistorian lopusta ja lyhyt kertomus Antikristuksesta*. Suom. Toivo T. Kaila. Otava, Helsinki 1912.
- Sorokin, Pitirim, *Aikamme kriisi* (The Crisis of Our Age, 1941). Suom. Kai Kaila. WSOY, Porvoo & Helsinki 1952.
- Tjuttšev, Fjodor, Venäjä ja Saksa, Kirje Augsburgin Allgemeine Zeitungin päätoimittajalle (Lettre à M. le Docteur Gustave Kolb, rédacteur de la "Gazette Universelle", 1844). Suom. Anita Mitroshin. Teoksessa Oittinen (toim.) 2007, 167–186.
- Tšaadajev, Pjotr, *L'Univers 15. Tammikuuta 1854 (L'Univers 15 janvier 1854)*. Suom. Anita Mitroshin. Teoksessa Oittinen (toim.) 2007, 97–104.
- Venäjä ja Eurooppa: Venäjän idea 1800-luvulla*. Toim. Vesa Oittinen. Aleksanteri-instituutti & Vastapaino, Tampere 2007.



TIINA KARTANO

# Pavel Florenski ristiaallokossa – eheyttä kohti

En ole koskaan ennen lukenut venäläisen Pavel Florenskin (1882–1937) kaltaisen filosofin kirjoituksia. Olen siitä aivan varma, mutta silti tämän selittäminen lyhyesti voi olla kiven takana. Miten hän eroaa kaikesta aikaisemmin lukemastani? Hänen oppineisuutensa on harvinaisen laaja-alaista ja monikielistä: antiikin kreikka, latina ja kirkkoslaavi, uusista kielistä ranska, saksa ja englanti, venäjää luonnollisestikaan unohtamatta. Näiden lisäksi Florenskin kielitieteellinen innostus sai hänet paneutumaan muun muassa hepreaan, arameaan, arabiaan ja tunguusiin. Florenskin hengessä hänen kieliinsä on tietenkin lisättävä fysiikan, matematiikan ja logiikan kielet. Hänen eri lähteensä soljuvat toisiaan kohti ja muodostavat dialektisia pyörteitä, joissa etäisetkin teemat ja näkökulmat kohtaavat yllättävästi.



**F**lorenskin ajattelu on yhtä aikaa sekä monitieteistä että kokoavan holistista. Tämä filosofian Volter Kilpi kirjoittaa niin kuin ajatus häntä kuljettelee: teksti vie lukijaa mukanaan ajattelun koskista suvantoihin, ja ajatus virtaa tekstissä mahtavan Dneprin tavoin Länsi-Venäjältä Kiovan kautta Mustallemerelle ja kohti Konstantinopolia ja Kreikkaa.

Florenskin yksi vahvuus on luonnontieteessä. Hänen keskeinen teesinsä on, että *fysiikka ja matematiikka ovat kielinä*, eivät sen enempää eivätkä sen vähempää. Kielinä ne ovat osoittautuneet erittäin tehokkaiksi luonnonprosessien kuvaamisessa, ymmärtämisessä ja hyödyntämisessä. Florenskille luonnonlakien kapea-alaisuus on kuitenkin olennaisempaa kuin niiden niin kutsuttu universaalisuus. Hän näkee suuren dilemman siinä, että fysiikan kielellä ilmaistu luonnonilmiön kuvaus on rajattu tarkasti vain tiettyihin olosuhteisiin, alkuehtoihin ja suureiden vaihteluväliin. Fysiikan kielen tarkkuus on saavutettu pitäytymällä ankarasti ilmiöissä ja tilanteissa, joissa fysiikan väitteet pätevät.

Florenskille fysiikka, filosofia ja ortodoksinen teologia eivät ole keskenään ristiriitaisia vaihtoehtoja, joiden joukosta olisi valittava yksi. Vaikka niiden maailmankuvat, lähtöoletukset, menetelmät, arvot ja ihanteet toki poikkeavat jyrkästi toisistaan, Florenskille ne kaikki

Maalaus: Mikhail Nesterov (1917)

yhdessä ovat kuitenkin kotikontu ja erämaa, joissa hän etenee, metsästää uusia havaintoja ja kokee oivalluksia vaelluksellaan. Hän lähestyy fysiikkaa, filosofiaa ja teologiaa kokemuksina. Ne ovat ajattelua, ne ovat kieltä, ja niissä syntyy dialektisia yhteyksiä. Maastossa kulkiessaan kokemus liikkuu kohti eheyttä ja ykseyttä, kohti iäti saavuttamatonta yhtenäistä kuvaa.

Ristiriidan kokemus herättää uteliaisuuden, halun tulkita koettua dialektisesti yhä uudelleen, ja sen tehtyään, yhden ristiriidan ratkottuaan, ajatus kohtaa uusia ristiriitoja. Loputon ympyrämäinen liike on spiraaliksi muuntunut ikuinen paluu. Florenski ei etene viivasuorasti kolmiulotteisessa avaruudessa. Hänen ajatuksensa liikkuu moniulotteisessa avaruudessa, jossa suoraviivainen liikekin voi palata merkitystään ehkä jo muutaneeseen lähtöpisteeseensä. Kun ajatus on vaeltanut ja palannut takaisin, se tuo lähtöpisteeseen kaiken sen, minkä se on matkallaan kokenut. Uudelleen kohdattuna lähtökohta on rikkaampi, ei missään mielessä sama kuin ennen, mutta joiltakin osin samankaltainen, kokemuksellisesti tunnistettavissa, ikään kuin sieltä olisi joskus lähdetty liikkeelle, vaikka se silloin oli toinen, vaikka kokija itse on nyt jo toinen: samaan virtaanhan ei voi astua kahdesti.

Filosofia on Florenskin suuri intohimo, ja sen ohella teologia, taiteentutkimus, kieli- ja kansatiede. On kohtalon ivaa, että koko elämänsä ajan ajattelun ja kulttuurin eri alojen eheyttä ja ykseyttä tavoitellut Florenski joutui itse historian kahtia jakamaksi. Kun hän 1890-luvulla aloitti opintonsa Tbilisin kymnaasissa ja jatkoi edelleen matematiikan opinnoilla Moskovan yliopistossa, elettiin Venäjällä keisarinvallan ja ortodoksisen kirkon lujan käden alla. Silloin Venäjällä olivat vielä elossa vahvat vuosisataiset perinteet, jotka Bysantti oli välittänyt sinne juutalais-kristillisestä kulttuurista ja antiikin Kreikasta. Keisarinvallan aikaan vuonna 1904 Florenski valmistui matemaatikoksi Moskovan yliopistosta, mutta jätti kuitenkin matemaatikon uran ja siirtyi opiskelemaan filosofiaa ja teologiaa Moskovan hengelliseen akatemiaan Sergijev Posadiin. Sittemmin akatemiasta tuli Florenskin henkinen koti, ja valmistuttuaan hän jäi sinne opettamaan filosofiaa – kunnes hänen siihenastinen elämänsä katkesi bolševikkien vallankaappaukseen sekä hengellisen akatemian ja Pyhän Kolminaisuuden luostarin lakkauttamiseen.

Vuonna 1914, siis ennen bolševikkivaltaa, Florenski ehti julkaista ensimmäisen kahdesta pääteoksestaan, *Stolp i utverždenije istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsej v dvenadtsati pismah* ("Totuuden pylväs ja perustus: Tutkielma ortodoksisesta teodikeasta kahtenatoista kirjeenä"<sup>1</sup>). Toinen pääteos *U vodorazdelov mysli* ("Ajattelun vedenjakajilla") sen sijaan jäi julkaisematta Florenskin elinaikana. Se julkaistiin osittain vuonna 1984 Pariisissa, mutta kokonaisuudessaan vasta vuonna 1990 Moskovassa. *Stolp* on näistä kahdesta teoksesta runollisempi ja sisältää enemmän hengellistä mietiskelyä. Se on kuvitettu ja rytmitetty kokonaistaideteos.

Tähän kokonaisuudessaan suomentamani "Puti i

sredototšija", "Polkuja ja tihentymiä", ja osittain kääntämäni "Dialektika", "Dialektiikka", sisältyvät yli 500-sivuisen teoksen "Ajattelun vedenjakajilla". Toivon, että suomennoksista voi saada aavistuksen teoksen ominaislaadusta. Sen kuvaileminen muutoin kuin tekstinäyttein ei olisi kovin helppoa. "Vedenjakajilla" on omintakeista filosofista ajatuksenvirtaa – miten oikeaan osuva sen nimi onkaan. Ajattelu virtaa teoksessa kuin keväinen tulvavesi, joka mahtavassa voimassaan ja runsaudessaan etsii alati uusia kulkureittejä maaston pinnanmuotoja väistellen, mutta samalla niitä hioen ja muovaten. "Vedenjakajien" teksti luo mielikuvan ajattelusta luonnonprosessina, luonnollisena, joskus jopa esteettömänä ja, koska vesi löytää aina reittinsä, lähes vääjäämättömänä etenemisenä, joka on täynnä yllättäviä käänteitä. Silti "Vedenjakajissa" ajattelu ei ole luonnontieteellinen, siis ennustettava, prosessi, vaan siinä hätkähdyttää ajattelun soljuvuus, jota yllättävät käänteetkään eivät riko. Silloinkin, kun kirjoittaja patoaa ideoita satama-altaaseen, se tapahtuu kuin ajatusten omasta vaatimuksesta. Patoaminen ei ole ajattelun pysähtymistä vaan sen ajoittaista paisumista ja nousamista uuteen ulottuvuuteen.

Vesiryöpyistä erottuu selkeästi ajattelun teemoja, kuten esimerkiksi filosofian ja tieteen keskenään erilaiset lähtökohdat, menetelmät, motivaatiot ja tavoitteet; kielen ja ajattelun yhteenkuuluvuus ja keskinäinen riippuvuussuhde; kielen antinomiat; filosofian dialektisuus; sanat, termit ja nimet kielessä; kuvat, ikonit<sup>2</sup> ja "oikean" perspektiivin vääristyneisyys sekä Jumalan ja Jumalan nimen samuus.

Heti 1920-luvun alussa Lenin oli määritellyt sähköistämisen maan seuraavaksi etapiksi kohti kommunismia. Florenski ei voinut enää opettaa eikä julkaista filosofian tai teologian alalla. Sen sijaan hän ryhtyi työskentelemään Venäjän sähköistämisen hyväksi ja oli mukana perustamassa sähkötekniikan tarpeita palvelevaa tutkimuslaitosta. Sähköstä ja eristemateriaaleista tuli Florenskin työmaa lähes kymmeneksi vuodeksi hänen kahtiajakautuneen elämänsä toisella puoliskolla. Florenski oli valmis palvelemaan maataan ja työskentelemään sähköinsinöörinä myös bolševikkivallan alla, mutta hän ei ollut valmis luopumaan vakaumuksestaan eikä pappisvihkimyksestään.

Vuonna 1923 Florenski oli 41-vuotias kirjoittaessaan muistelmissaan, että fysiikka ei enää innostanut häntä kuten nuoruudessa. Hän ei uskonutkaan, että olisikaan päässyt sillalalla pitkälle, koska Venäjällä fysiikan tutkimuksessa vallitsi resurssipula, eikä hallitseva suuntaus sopinut hänen tutkijaluontoonsa. Florenski kuvaa aikansa venäläisfyysikoiden tavoitteita pääasiassa konservatiiviksi: fysiikassa pyrittiin uusilla kokeilla ja mittauksilla vain vahvistamaan ja tarkentamaan jo saavutettuja tuloksia ja näin viemään ennestään olemassa olevia ajattelumalleja uusille sovellusaloille. Florenskille kiinnostavaa fysiikassa olisi ollut vanhojen totuuksien kumoaminen, vallankumoukselliset ajattelumallit, uusien alueiden valloitus ja entisiä teorioita kumoavien luonnonlakien löytäminen. Oikeastaan luonnonlaki sinänsä ei häntä edes

innostanut. Vasta luonnonlakeja rikkovien poikkeuksien metsästäminen sai hänet syytymään. Florenski ei kuitenkaan uskonut, että hänelle tulisi tilaisuutta tehdä sellaista tutkimusta, sillä kaikki olemassa olevat fysiikan tutkimuslaitokset palvelivat konservatiivisia päämääriä perustutkimuksessa tai sovelsivat jo keksittyä fysiikkaa käytäntöön, yhteiskunnan ja sodankäynnin tarpeisiin.<sup>3</sup>

Vuonna 1932 Florenski joutui syytetyksi olemattoman, syyttäjiensä sepittämän vastavallankumouksellisen salaliiton johtamisesta, mistä seurasi leirituomio<sup>4</sup>. Ennen vankeusrangaistusta Florenski oli työskennellyt vuosikymmenen keisarinvallan alla filosofian opettajana ja toisen sähköeristemateriaaleja tutkivana fyysikkona bolševikkien hallitessa, mutta Siperiassa 1933 hän palasi kuin palasikin fysiikan tutkimuksen pariin! Siellä hän tutki jään ja ikiroudan fysikaalisia ominaisuuksia. Stalinin vainojen aikaan Neuvostoliitossa todellakin eristettiin tutkijoita vankilaitoksiin, joissa heidän tuli jatkaa tutkimustyötään isänmaan hyväksi<sup>5</sup>. Vuonna 1937 Florenski koki marttyyrikuoleman, kun hänen yhtäjak-

soinen vankeutensa ja koko kahtiajakautunut elämänsä päättyi teloitukseen Pietarin koillispuolella Koirankankaan joukkotuhoalueella.

Vainon ajat ovat meidän aikaamme; onhan paljon 1930-luvulla syntyneitä edelleen keskuudessamme. Yleensä emme tahtoisi muistaa sitäkään, että vaino on myös aivan meitä likellä: Koirankangas<sup>6</sup> sijaitsee Inkerinmaalla Toksovassa ja kantaa edelleen entistä suomenkielistä nimeään. Toksovassa on myös syntynyt tunnettu Dostojevskin suomentaja Juhani Konkka. Tällaiset seikat saavat konkreettisesti ymmärtämään, että vaino on tässä ja nyt. Sen tajuaminen jättää lähes sanattomaksi. Florenskin kokemaa teloituskuolemaa on mahdotonta ajatella, sillä ulottuvillamme on vain hyvin niukasti kieltä, millä sitä voisi kuvailla. Teloitushetkellä Florenski tuli kaiken ajattelun rajalle, kaiken kielen, filosofian, taiteen ja tieteen rajalle – mutta usko saattoi viedä häntä sen rajan toisellekin puolelle. Sitä emme tiedä, mutta niin voimme uskoa. Eihän se ole tiedon, vaan tahdon asia.

## Viitteet

- 1 Kirjan nimi viittaa Uuteen testamenttiin: ”Jos tuloni kuitenkin viivästy, saat tästä tietää, miten on käyttäydyttävä Jumalan temppelissä, elävän Jumalan seurakunnassa, joka on totuuden pylväs ja perustus.” (1. Tim. 3:15)
- 2 Florenskin tulkinta ikonista on hämmentävä. Hänen mielestään ikoni ei kuvaa mitään. Esimerkiksi Mariaa ”esittävä” ikoni ei kuvaa Mariaa, vaan ikoni on ikkuna tuonpuoleiseen kristillisten hahmojen maailmaan siten, että hahmo, jonka näemme ikonissa, ei ole hahmosta maalattu kuva, vaan tämä hahmo itse. Pyhän Sergein ikonissa emme katsele pyhän Sergein kuvaa, vaan näemme hänet itsensä kuin ikkunasta katsottuna. Idea on pysähdyttävä. Voiko tätä ymmärtää? Olisi virhe kuvitella, että tässä tehtäisiin kuvasta fetissi. Ortodoksisessa perinteessä ikoneita ei yleensäkään ole tarkoitettu palvoa, vaan niitä tulee kunnioittaa. On kyse jostakin ihan muusta: ikoni on ikkuna tuonpuoleiseen. Tarkasteltaessa ajatusta kaiken olemassa olevan perimmäisestä kokemuksellisuudesta kuva Pyhästä on Pyhä itse, sillä kuva ja Pyhä ovat molemmat kokemuksia, samankaltaisia kokemuksia. Kokemukset ovat siis olemassa, jopa ”objektiivisesti”, mutta perimmäisessä todellisuudessa ei objektiä ja subjektia voida erottaa toisistaan. Silloin objekti on subjekti; ne kumoutuvat keskenään ja lakkaavat olemasta – jo ennen olemassa

- oleviksi tulemistaan. Florenskin ajattelu lähentyy objektiivista idealismia, jonka aatehistoria alkaa Platonin ideaopista. Historian kullussa siihen kytkeytyvät kristillinen ruumiin, sielun ja hengen kolmijako, gnostilaisuus, keskiaikainen luonnonmystiikka ja magia, 1800-luvun alun saksalainen romantiikka ja sen liikkeelle sysäämää voimakas Schelling-virtaus Venäjällä.
- 3 Florenskij 2008, 817–826.
- 4 Florenskij & Andronik 2009.
- 5 Aleksandr Solženitsyn (1918–2008) kirjoitti yhtä tällaista Stalinin tutkimuskeskus-vankilaa kuvaavan romaanin *Ensimmäinen piiri*, jonka nimi on viittaus Helvetin ensimmäiseen piiriin Danten *Jumalaisessa näytelmässä*.
- 6 Aivan Koirankankaan vieressä näkyy kuumaisema eli armeijan ampumakenttä *Voronki*. Sanan *voronki* merkitys on mm. ”ammuksen räjähtäessä syntyvät kuopat” tai ”varikset”. Stalinin vainoissa ihmisiä pidätettiin niin, että heitä haettiin öisin kodeistaan mustilla autoilla. Näiden noutajien kutsunanimi oli myös *Voronki*. Tuhoamisalueen löytymisestä vuonna 2002 uutisoivat mm. *St. Petersburg's Times* ja *Helsingin Sanomat*.

## Kirjallisuus

- Florenskij, Pavel, *An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Lesebuch*. 2. Auflage. Edition Kontext, Berlin 1994.
- Florenskij, Pavel, *Sočineniä v četyreh*

- tomah. Tom 4, Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov*. Toim. igumeni Andronik, P. V. Florenskij & M. S. Trubačev. Mysl', Moskva 1998.
- Florenskij, Pavel, *Sočineniä v četyreh tomah. Tom 3 (2), U vodorazdelov myslj*. Toim. igumeni Andronik, P. V. Florenskij & M. S. Trubačev. Mysl', Moskva 1999.
- Florenskij, Pavel, *Sočineniä v četyreh tomah. Tom 3 (1), U vodorazdelov myslj*. Toim. Andronik, P. V. Florenskij & M. S. Trubačev. Mysl', Moskva 1999.
- Florenskij, Pavel, *Stolp i utverždenie istiny: opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mah* (1914). Lepta, Moskva 2002.
- Florenskij, Pavel, Detjam moim: Vospominan'ja prošlyh dnej (1992). Teoksessa *Imena*. Eksmo, Moskva 2008.
- Florensky, Paul, *La Colonne et le fondement de la vérité*. Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne 1994.
- Florensky, Pavel, *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. New Jersey Princeton University Press, Princeton 2004.
- Florenskij, Pavel & Andronik, *Predpola-gaemoe gosudarstvennoe ustrojstvo v budušem: sbornik arhivnyh materialov i statej*. Toim. igumeni Andronik (Trubačev). Gorodec, Moskva 2009.



PAVEL FLORENSKI

# Polkuja ja tihentymiä<sup>1</sup>

**K**irjoittaja ei ole oman teoksensa luotettavin tulkitsija, ja usein kuka hyvänsä tarkka lukija pystyy sanomaan paremmin kuin hän itse, mitä hän on kirjoittanut. Niin hänen itsensä kuin lukijankin on lähestyttävä kirjaa *ulkopuolelta*, ja ensin kirjoittajan on unohdettava mahdollisimman tarkasti kokemansa ilo ja innostus ja niitä saattelevat ajatukset. Silloin, kun kirjoittaja on kaiken voitavansa tehtyään saanut teoksensa valmiiksi, on häneltä turha pyytää, että hän vastaavalla tavalla toisi esiin, mikä hänen viestinsä on. On myös mutkikasta selittää parilla sanalla sellaista, jonka esittämiseen kirjoittaja on omasta mielestään tarvinnut ehdottomasti satoja sivuja: tulkitkoon sivuja niiden tuomari – lukija.

Jos onkin hyödytöntä tiedustella kirjoittajalta, mikä hänen kirjansa *ajatus* on, niin ehkä ei ole tarkoitukse-  
tonta kysyä hänen tuntemuksistaan silloin, kun kirja on muotoutumassa. Miten hän kokee sisäisesti luomisvoimat, jotka antavat muodon kirjalliselle kokonaisu-  
dokselle, ja voimat, jotka etsivät ulospäisyä tullakseen ilmaistuksi? Mutta alkuvoimia tavoittelevat sanat voivat olla niin epäselviä, ettei ulkopuolinen katse lainkaan erota niiden hämärää kajoa. Kirjan kirjoittaja ei niinkään kerro sisällöstä, hän hahmottelee ajatuksellisia paino-  
tuksia ja tuo näin selvemmin esiin rytmien kuvioissa, jotka kirjassa luovat muotoa.

Myös kirjoittaja, joka liikkuu ajattelun vedenjakajilla,

pitää hyödyllisenä kertoa, millaisia tuntemuksia kirjoittaminen hänessä synnyttää.

Nämä sanat kuvaavat hyvin hänen kirjoitustaan: ... *yhtenäinen* suunnitelma ei ole lyönyt sitä lopullisesti lukkoon eikä se ole mikään lujasti yhteen hitsattu esitys vaan paremminkin sarjakukinto, jopa useita sarjakukintoja, jotka koostuvat usein vasta hahmollaan olevista kysymyksistä vailla täydellisiä vastauksia. Ne kytkeytyvät toisiinsa aivan toisin kuin loogisissa kaavioissa: ne vuorottelevat kuten soittimet, soinnut ja toistot musiikissa.

Siinä ovat mielen liikkeissä ja ajatuksissa

”... pulppuavat ryöpyt,  
ja niiden kehtolaulu  
ja niiden kohiseva purkautuminen maasta,”<sup>2</sup>

siinä syntymässä oleva ajatus kuplii kiihkeästi, muttei ole vielä murtautunut itselleen mitään tiettyä kulkureittiä.

Eri ajatusten väliset kytkökset ovat orgaanisia ja hyvin olennaisia. Silti ne on hahmoteltu vain kevyesti monituisin mutta ohuin viivoin, ja toisinaan ne on muotoiltu kysymyksiksi. Nämä puoliksi tuntemattomat ja puoliksi ratkaistut kytkökset *eivät* ole abstraktin rakennelman teräsrunkoja ja palkkeja, vaan lukemattomien kuitujen muodostamia kimppuja, lukemattomia säikeitä ja hämä-  
häkinverkkoja, jotka eivät kulje vain yhdestä ajatuksesta

lähimpään seuraavaan ajatukseen; ne kulkevat moniin ajatuksiin ja aina edelleen saavuttaen niin kaikki muut ajatukset. Tällaisen ajatuskudelman rakenne ei ole lineaarinen ja ketjumainen, se on verkkomainen. Lukematomat erilliset ajatukselliset solmukohtat muodostavat pareja siten, että verkossa voi valita minkä tahansa lähtöpisteeseen, kulkea sitten vapaasti valitsemaansa ympyrämäistä kiertoreittiä ja kerätä matkan varrelta muita ajatuksia, yhdistellä niitä lähes mielivaltaisesti ja palata lopuksi takaisin lähtöpisteeseen. Riemannin avaruudessa jokainen viiva palaa lähtöpisteeseen, kuten kuljettaessa suoraviivaisesti pallon pinnalla. Samaan tapaan ajatuksia esitetään tässäkin *ympyrämäisesti* ja edetään eri teitä pitkin, kunnes palataan näin kerta toisensa jälkeen takaisin alkuperäiseen mietelmään. Ajatuksellisten kytkösten moninaisuus ja monimuotoisuus tekevät kudoksesta *sekä* lujan *että* taipuisan, siitä tulee repeämätön, ja samalla se sopeutuu itse kunkin vaatimukseen ja itse kunkin yksilölliseen mielenlaatuun. Eikä tässä kaikki, sillä verkkoamista kudosta tutkiskeltaessa kaikki erillisten solmukohtien väliset suhteet eivät heti näy, eivät myöskään *kaikki* mahdolliset ajatustihentymien väliset kytkennät. Odottamatta paljastuuikin *uusia* polkuja keskuksesta toiseen, polkuja, jotka ovat jo rakentuneet verkkoon, vaikka ajattelija *ei ole* niitä selkeästi tavoitellutkaan.

Ympyrämäistä ajattelutapaa ja mietiskelymenetelmää kutsutaan jostakin syystä itämaiseksi. Englantilainen ajattelu lähestyy sitä enemmän kuin monet muut, ja saksalainen jää siitä paljon kauemmas, vaikka todisteena päinvastaisesta voitaisiin mainita muun muassa Goethe, Hoffmann, Novalis, Baader, Schelling, Böhme ja Paracelsus. Joka tapauksessa ranskalainen ja yleensä romaaninen ajattelutapa on sille syvästi vieras. Olisi täysin turhaa toivoa, että käsillä olevasta kirjasta löytyisi *esprit de système*<sup>3</sup>. Lukija ei löydä tästä mitään *systemeä*, ja alköön hän pyytäkö sitä: jos systeemihenki on hänelle itse ajatusta kalliimpi, hänen olisi viisainta panna kirja heti pois käsistään. Toistamme todellakin Wackenroderin sanat:

”Se, joka uskoo johonkin systeemiin, on karkottanut sydämestään rakkauden! Suvaitsemattomuus on paljon siedettävämpää tunteessa kuin järjessä: *taikausko* on aina parempi kuin *systeemiusko* – 'Aberglaube ist besser, als Systemglaube.'<sup>4</sup>

Kirjassa ei tosiaan anneta mitään systeemiä, sen sijaan esitetään paljon kysymyksiä ajattelun *alkujuurilta*. Ensimmäisten intuitiivisten maailmaa koskevien filosofisten ajatusten äärellä ilmaantuu aluksi kuohunnaa, pyörteitä, kiertoliikkeitä ja vedenjakajia. Niille ei ole ominaista rationaalinen suunnitelmallisuus, ja olisi valheellista naamioida ne systeemiksi – ehkäpä systeemi on yleensäkin aina pelkkä *vaticinium post eventum*<sup>5</sup>, ajattelutapahtumasta tiedottamista vasta jälkikäteen. Näillä ajattelun kuohunnoilla ei ole järjestystä noudattavaa jakaumaa, eikä niitä voi laskea yhteen, vaan ne ovat

”... kehtolaulu  
ja kohiseva purkautuminen maasta,”

siis jotakin, mikä on ehdottoman välttämätöntä, sillä siinä ovat itse olennaiset elämänlähteet.

Myöhemmin ne kovettuvat lujiksi teeseiksi – esiin nousevia ajattelun pyörteitä tulee tutkia sellaisina kuin ne todella *ovat* eli välittöminä heijastuksina, spontaanina *esitieteenä* ja *esisysteeminä*. Ilman opasteita ajattelun alkulähteille, *esiajattelun* syvyksiin, sinne, mistä ajattelu purkautuu, ei voitaisi ymmärtää suuria systeemejä, emmekä voisi ymmärtää itseämme. Ehdotetun kaltaiset hahmotelmat voivat ehkä myöhemmin kasvaa kiinteämmiksi, lujemmiksi ja lineaarisemmiksi yhtymiksi, vaikkakin hintana on joidenkin niiden nyt elävien sidosten hiipuminen. Silti ajattelun alkukiehnalla on aina oleva *oma* arvonsa, ja siitä nousevat rinnastukset eivät menetä tulevaisuudessakaan tehtävänsä tiedon syntytekijöinä. No, olipa asia tulevaisuudessa miten tahansa, toistaiseksi meidän joka tapauksessa ei pidä mennä vetämään yhdistäviä ajatusväyliä sinne, missä ne eivät pyri esiin itsestään, vaikka polkujen piirtäminen olisi kieltämättä helpompaa ja houkuttelevampaa kuin rohkeutta kysyvä kokonaiskuvan jättäminen viimeistelemättömäksi alkuperäisine monine keskuksineen ja ilman perspektiiviä, ilman yksittäistä tarkastelupistettä, joka sotii todellista avaruutta vastaan<sup>6</sup>. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kuva olisi *olennaisesti* vailla mitään järjestystä. Ajattelun järjestys imeytyy organisesti, mutta kirjoittajasta tuntuisi väkivaltaiselta elävää mieltä kohtaan ja filosofisesti epärehelliseltä *pakottaa* kaavamainen esitys sinne, missä se ei itsestään nouse hänen ymmärryksestään, kuten se ei ole noussut hänen aikalaistensaakaan ymmärtämyksestä. Ei tule *keksiä* mitä tahansa järjestystä...

Näin ollen kirja ei esitä yhtenäistä rakennelmaa, vaan kiinnittää vain *jotakin* solmukohtia konkreettisesti filosofisessa ymmärtämisessä, konkreettisesti metafysiikassa, joka on filosofista antropologiaa Goethen hengessä. Sitten kun syntyy se, mikä on kypsytynyt piilossa positivismin kuoren alla, voi paljastua, etteivät eräät ehdotetuista huomioista ole turhia. Edes likimääräiseen lopputulokseen on vielä hyvin paljon matkaa – jos antaudumme tässä heikkoudelle uskoa, että voisi olla täydellistä tietoa, jota ei enää voi ylittää. Tänään ei voida päätellä, millaisia yhdistelmiä tulevaisuudessa syntyy eri näkökohdista, jotka toistaiseksi eivät sovi loogisesti yhteen ja jotka ovat ikään kuin vieraita toisilleen. Tehtävämme on koota konkreettinen ajattelu huolellisesti ohjaamalla havaitsemamme alkuintuition vesipyörteet yhteiseen telakka-altaaseen ja pysyä näin uskollisena tosiasioille. Tämä kokoaminen johtaa tulevaisuudessa filosofiseen antropologiaan, ja silloin päätelmien ketju sulkeutuu tiukasti menneiden aikojen hopeanharmaan perimätiedon kanssa ja silloin ihmisten yhteinen kokemus osoitetaan täysin oikeaksi.

Siellä, missä kaavakuva ei ole loogisesti yhtenäinen, voidaan kuulla *toinen* yhtenäisyys. Siihen sisältyy verrattoman paljon enemmän yhteyksiä, ja se on aidosti sy-

## ”Kirjoittaja haluaa sanoa filosofiassa sen, mistä Venäjän kansan sielu laulaa.”

vempi kuin pinnalle aseteltu siloteltu suunnitelma, jonka pintakiilto peittää alleen sisäisten katkosten ja hajanaisten esitysten heikkoudet.

Sen rytmien yhtenäisyys kuulostaa ajattelijan kovissa kaukaisten vaahtopäiden loiskeelta. Teemat etäännyvät ja palaavat, etäännyvät uudelleen ja palaavat taas, tällä tavoin kerta kerralta yhä voimistuen, rikastuen ja alati täyttyen uudella sisällöllä ja elämän eliksiirillä.

Teemat törmäilevät toisiinsa, tavoittelevat toisiaan ja työntävät pois toinen toistaan voidakseen sitten vaimennuttuaan tehdä tilaa *uusille* teemoille. Mutta uusissa teemoissa kaikuvat vanhat, jo olleet ja menneet. Syntyy aiemmin kuulumattomia, toisiinsa monin tavoin kietoutuneita kehitelmiä, jotka muistuttavat eliön kudosta sikäli, että ne ovat laadultaan erilaisia mutta muodostavat silti yhtenäisen ruumiin. Samoin teematkin ilmentävät yhteyksillään ja vuorottelullaan alkuperäistä mieltä dialektisesti. Kokonaisuuden rakentuessa osoittautuu, että jokainen teema kytkeytyy jokaiseen toiseen. Silloin teemat ottavat kollektiivisen vastuun toinen toisistaan, tapahtuu toinen toisiinsa tunkeutuvien teemojen rytmien keskeytyminen. Yksikään teemoista ei ole johtoasemassa, eikä niiden joukosta pidä etsiä kantaääitiä. Silloin teemat eivät tule jonossa yksi toisensa jälkeen niin, että kukin yksikkö johdettaisiin edellisestä *more geometrico*<sup>7</sup>. Se on samanmielisten yhteisö, jossa kaikki keskustelelevat kaikkien kanssa, oppivat toisiltaan ja pitävät yhdessä keskustelua yllä. Keskinäiset sidokset ovat monenkertaisia, eläviä ja orgaanisia toisin kuin muodolliset, laskettavissa ja pääteltävissä olevat sidokset rationaalisissa systeemeissä, joissa itse systeemi perustuu byrokraattiselle mekanismille ulkoisine ja heikkoine, mutta edeltä käsin tarkoin määriteltynä suhteineen. Tämän kirjoittaja sitä vastoin pyrkii monimuotoiseen ja monista lähestymistavoista koostuvaan ajattelun rytmiin, niin että kaikessa henkisi yksi ja sama hengitys: synarkia<sup>8</sup>.

Samankaltaista on myös venäläinen kansanlaulu<sup>9</sup>. Musiikissa on tähän mennessä havaittu kaksi moniäänistä tyylilajia: uuden ajan *homofonia* eli harmoninen tyyli,

jossa on muita hallitsevampi päämelodiaa laulava ääni, sekä keskiaikainen *polyfonia* eli kontrapunkti, jossa kaikki äänet ovat alisteisia toisilleen. Sinfonikot raivaavat tien kolmannellekin tyylilajille, joka olennaisilta osin edeltää polyfoniaa ja joka paljastuu omintakeisesti moniäänisessä venäläisessä kansanlaulussa. Adler nimesi tämän *heterofoniaksi*, joka on kaikkien äänten ja niiden yhdistelemisen vapautta, ja sen vastakohtana on äänten keskinäinen alisteisuus<sup>10</sup>. Heterofoniassa *ei ole* lopullisesti määrättyjä, muuttumattomia kuoron osia. Toistettaessa laulua uusilla sanoilla ilmaantuu joka kerta uusia versioita niin johtoäänellä kuin kuoroäänilläkin. Sen lisäksi kuoro aloittaa toistoissa usein eri kohdasta kuin aikaisemmin. Se ei aloita heti vaan satunnaisesta kohdasta, ja yhden tai useamman yksinlaulun aikana se ei hiljene ollenkaan. Yhtenäisyys saavutetaan ulkoisten rajoitusten sijasta esiintyjien keskinäisellä sisäisellä yhteisymmärryksellä. Jokainen improvisoi jonkin verran, muttei riko sillä kokonaisuutta, vaan sitoutuu siihen lujemmin, sillä yhtenäisyys syntyy *joikaisen* laulajan moninkertaisesta ja monimuotoisesta vaikutuksesta. Kuorolla säilyy täysi vapaus siirtyä kaikkien tai vain osan laulamasta samasta äänestä moniääniseen lauluun. Näin kansanmusiikki tavoittaa ehtymättömän tunteiden meren toisin kun kontrapunktiä noudattava jähmettynyt ja kiteytynyt gotiikka. Venäläisessä laulussa taas toteutuu se ”kuoron periaate”, jonka varaan slavofilit halusivat tukea venäläisen yhteiskunnan. Se on teokraattista synarkiaa, jonka vastakohtana on sekä länsieurooppalainen keskiaikainen legalismi<sup>11</sup> (kontrapunkti) että uuden ajan valistunut absolutismi – olkoon se sitten imperialismia tai demokratiaa – jota vastaa harmoninen tyyli<sup>12</sup>.

Kirjoittaja haluaa sanoa filosofiassa sen, mistä Venäjän kansan sielu laulaa<sup>13</sup>. Tässä ei ole *Summan*<sup>14</sup> muotoon kirjoitettua, toisilleen alisteisten filosofien käsitteiden järjestelmää eikä mitään virastosäädösten sanelemaa useiden alaisten kuuliaisuutta yhdelle käytännön tavoitteiden saavuttamiseksi. Sen sijaan koko ajatuskudoksen rakentuminen määräytyy vapaasti yhdistelemällä.

## ”Leikkiin ryhtyminen on tiedonhankkimisen menetelmä.”

Jos ajattelija ei aina voi käsitteellisesti selvittää tai ei voi heti löytää häntä tyydyttävää vastausta siihen, miksi tiettyssä kohdassa esiintyvät juuri tietyt havainnot ja juuri tietyt osat, se ei tarkoita, että hän haluaisi unohtaa nämä kysymykset tai siirtää ne toisaalle. Kunkin tietyn seikan perusteluna ei ole sen suhde lähimpään edeltävään ja välittömästi seuraavaan väitteeseen, vaan sen suhde *kokonaisuuteen*. Näin tapahtuu yleensä kaikkialla elävässä luonnossa, kun taas mekanismille on ominaista, että sen osat ovat riippuvaisia vain lähimmistä, siihen suoraan yhdistetyistä liitännäisistä.

”Voi, kieliopin luoja! Älä etsi runoistani polkuja, vaan etsi niiden tihentymiä.” Paul Claudel<sup>15</sup> antoi tällaisen avaimen runoutensa ymmärtämiseen, ja siitä on syytä pitää lujasti kiinni, jos tahtoo päästä sisään ajatteluun, joka ei ole systeemin sanelemaa vaan orgaanista, puhutaan sitten vaikkapa Faradayn ja Maxwellin töistä, Pindaroksen oodeista tai kabbalistisesta *Loiston kirjasta*<sup>16</sup>. Jos orgaanisen ajattelun tuote vain on onnistunut, siitä voidaan oikeutetusti sanoa kuten Pindaroksen oodissa:

”Hän kulkee pitkin eri teitä kohti lopullista päämäärää, samanaikaisesti kaikista suunnista. Pääsemättä perille yhtä reittiä pitkin hän hylkää sen ja valitsee toisen, kaukaa toisaalta, mutta samaan suuntaan, niin että ajattelun keskiö näyttäisi sisältyvän laajaan ympyrään, jonka säteet pyrkivät kohti ajatusta sitä kuitenkaan saavuttamatta. Se antaa lukijankin ajatuksille saman pyrkimyksen, jonka hän itse koki todistamattoman läpi kulkiessaan, ja äkisti ainokainen aurinko välähtää kaikkien teiden päässä, ja sokaistuneessa tietoisuudessa tiet lakkaavat näyttämästä teiltä, ne ovatkin kirkkaan, keskellä palavan valon säteitä.”<sup>17</sup>

Kaiken ydin on tällaisen ajattelun objektiivisuus: tiedon kohde ei rakennu päättelyreiteistä ja todisteluista, ja sen vuoksi sitä ei myöskään voi tavoittaa niistä kuten subjektiivisessa ajattelussa. Päinvastoin itse tiedon kohde, vaikkakin analysoimattomana, on alun pitäen ajattelun tukena, ja polut piirtyvät kulkemaan tihentymistä

lähtien. Niitä voi olla lukematon määrä; siinä leikkiä tiedettävissä oleva todellisuus. Ajattelijalle kaikkein arvokkaimpia eivät ole nämä pilkahdukset, vaikka jonkinlainen leikki on välttämätöntä todellisuuden tietoiselle omaksumiselle ja todellisuuden *muodon* ymmärtämiselle. Leikkiin ryhtyminen on tiedonhankkimisen menetelmä. Kaikki metodi on rytmiä, kuten Novalis<sup>18</sup> sanoo, ja todellisuus saavutetaan siten, että henki sykkii yhteisessä rytmissä tiedettävän kanssa. Toisin sanoen tiedon menetelmän määrittelee *tiedettävä*, ja kirjan rakentuessa orgaanisesti myös kirjan aiheen orgaaninen muoto pääsee kuuluville. Siksi on vaikea rinnastaa kirjoitusta ja sen aihetta. Samaan tapaan musiikissa on vaikea selittää sanoin, mikä on tietyn teoksen aihe, eikä se lainkaan johdu musiikin muoto-ominaisuudesta, siis muodon ja sisällön vastakaisuudesta, vaan siitä, että niiden välinen sidos on niin kiinteä, että esitys lähtee *liikkeelle* välittömästi esityksen aiheesta, eikä näiden kahden välille voi sovitella mitään välittäviä sanoja.

Tässäkin pyritään samaan tapaan jäljittämään ajattelun lähteitä: aihetta tai tihentymien tihentymää edustaa itse orgaaninen ykseys tai *muoto*, Platonin ja Aristoteleen idealismin merkityksessä. Samoin on myös keskiaikaisessa realismissa ja Goethellä ja edelleen, toisesta näkökulmasta katsottuna, Schellingin konkreettisessa idealismissa tai Novaliksen maagisessa idealismissa ja, vielä toisesta näkökulmasta tarkasteltuna, myös oman aikamme vitalismissa ja niin edelleen. Tietenkään nämä eivät ole läheskään yksi ja sama aatevirtaus, mutta sellaiselle, joka on tottunut paneutumaan kirjoittamisen aikana ajattelua liikuttaviin voimiin, on ilman selityksiäkin ilmeistä, että edellä mainitut aatesuunnat tulevat ravituiksi samoilla laidunmailla ja kurottautuvat kohti samaa aurinkoa. Historian kuluessa aurinko on onnistunut kasvattamaan ehtymättömän ajattelijain *suvun*, ja vaikka tämä ajattelutapa toisinaan paloi komeassa kynttelikössä, niin toisinaan se taas piiloutui vainottuna salaoppina.

Edellä mainitut nimet ovat vain kyseisen filosofisen verenperinnön tunnetuimpia ja kunniakkaimpia edus-



tajia, mutta heidän kaltaisiaan voitaisiin luetella lukuisa joukko. Venäjällä suuntaus on saanut elinvoimansa ennen kaikkea Schellingistä, eivätkä muotoa puolustavat aikalaisemme olekaan vailla sukujuuria, sillä heidän tukenaan on venäläisten Schellingin seuraajien vahva ajatteluperinne<sup>19</sup>. Loppujen lopuksi kaikki aikamme ajattelu, niin yleinen kuin erikoistunutkin – psykologia, biologia, fysiikka ja matematiikka, puhumattakaan kirjallisuus- ja historiatieteestä –, suuntautuu kohti muotoa todellisuuden luovana periaatteena. Aatehistorioitsijalle on ilmiselvää, että analyttinen maailmankatsomus on joutunut kriisiin ja että Platonin, Aristoteleen, Goethen ja Schellingin sukupuu kukoistaa jälleen.

Tässä kirjassa liikutaan *muodon* kategorian liepeillä – sitä edustaa tihentymä. Kategoraa ei kuitenkaan tarkastella täydellisen käsitteellisenä ja valmiiksi asetettuna, vaan kuten sumua, joka nousee melko erilaisista maastoista. Silti eri alueita tarkastellaan hyvin huolellisesti – niin kuin etsittäisiin jotakin tietynlaista, ravinnoksi sopivaa. Kirjan tihentymiä ovat *luovuus* kielessä, tekniikassa tai elävien olentojen orgaanisessa rakentumisessa; eheys taideteoksen *olemuksena*; *henkilö* ja *nimi* taideteoksen *ontologisenä muotona* ja niin edelleen. Ne ovat *erilaisia* teemoja, mutta ne koskettelevat yhtä ja samaa. Niillä kaikilla on sama luja maaperä, jota *ilman* ajattelu ei ota enää askeltakaan tulevina aikoina pian meidän jälkeemme.

Kirjassa ei esitellä mitään määrättyä maailmankatsomusta, vaan ehdotetaan yhteistä maaperää erilaisille ajatteluvirtauksille, joita suodatetaan ja joita joudutaan vielä suodattamaan historiallisen tietoisuuden pinnan läpi, ja tällöin mainittujen kaltaiset ajatuskulut osoittautuvat välttämättömiksi.

Näistä vedenjakajista – *eheyden*, *muodon*, *luomisen* ja *elämän* ideoista – ajattelu virtaa uuteen historialliseen aioniin<sup>20</sup>.

[...]

## Dialektiikka<sup>21</sup>

### VIII

Tiede on kieli. Mistä sitten tulee yleisesti käyttämämme sana *selittää*? Jos tiede ei selitä, kuka ja mikä sitten selittää? Vai onko itse sana *selittää* tyhjä? Mutta voiko olla tyhjää sanaa? Voiko olla sanaa, joka ei tarkoita mitään? Eikö sana olekaan *Logos* – järjen toiminta ja ilmentymä? Jos lisäksi ”ajattelu on kieltä”, ei kai ole virhe sanoa käänteisesti ”kieli on ajattelua”? Ei varmastikaan.

Sana *selittää* on elävä, sillä se imee voimansa samasta elämänlähteestä kuin Tiede. Jos sana ei ole tyhjä – ja tyhjänä sana ei voi olla – niin silloin tiede kuvauksena ja tiede selityksenä eivät ole eri asioita, vaan yksi ja sama. Itse kuvaaminen on kuitenkin kieltä. *Selittää* siis ei voi olla mitään muuta kuin sanan *kuvata* modus. Selittäminen on kuvaamista, se on kuvaamista tiettyssä erityismerkityksessä. Tieteellisen selittämisen tunnistamme

kuvauksen tarkkuudesta, sen laajuudesta, läpikotaisuudesta ja yhtenäisyydestä. Selittävyys on vain kuvauksen ominaisuus; selittäminen ei ole muuta kuin tietynlaista kuvaamista, se on erityisen tiivistä, läpikotavaa ja keskittynyttä paneutumista, jossa vaivannäköä ei säästetä. Tiede on kieli, ja selitys Tieteessä on erityinen kielen muotti, sen erityisrakenteen ja tiivistymisaste. Nerous on huomiokykyä<sup>ii</sup>. Sitä paitsi jo kauan on ymmärretty, että selittämisen ydin on sen kattavuudessa ja kytköksissä. ”Hetimitä kun jokin tosiseikka on kaikilta puoliltaan tunnettu, juuri silloin se on selitetty, ja tieteen tehtävä on täytetty”<sup>iii</sup>, näin lohkaisi kovan kohtalon kokenut termodynamiikan perustaja Julius Robert von Mayer<sup>22</sup>. Jos kerran näin on, silloin selittäminen sanan tarkassa merkityksessä tarkoittaa ”antaa kaikinpuolinen selitys”, toisin sanoen ”kattaa tyhjentävästi kokonainen tai rajattu”.

### IX

Näin sirotaan aivan itsestään filosofiaa koskeva epätie-toisuus. Voi kysyä itseltään: jos filosofia ei selitä, mitä se sitten tekee? No, kyllähän se selittää, jos niin haluatte, vieläpä vain se yksin selittää sanan tarkassa merkityksessä, sillä se pyrkii yleiseen, yhtenäiseen ja *kaikinpuoliseen* tietoon todellisuudesta. Arkielämässä ymmärtäminen on irrallista ja sekavaa; siinä ei ole menetelmää, ei määrättyä tutkimuskohdetta eikä määrättyä näkökulmaa. Arkiajattelu sekoittaa kaikki tutkimuskohteet ja kaikki mahdolliset näkökulmat, vaihtaa mielivaltaisesti yhden kohteen toiseen ja siirtyy yhdestä näkökulmasta toiseen, ja tässä kaikessa liikkuvuudessaan ja määrittelemättömyydessään se jättää muistiinpanotkin tekemättä. Näin se kyllä hallitsee täysin monipuolisuudellaan, mutta siinä kaikessa ei ole järjestystä, ei muotoa eikä sen vuoksi myöskään itsearviointia. Siinä on kyllä *kaikki*, koko mahdollinen ajattelun rikkaus, mutta siitä on vaikea erotella mitään, ja kun on tarpeen nopeasti löytää jokin kohde tai aihe, ne jäävätkin tavoittamatta. Arkiajattelulle *kaikki* on jo selitetty, eikä se enempää enää tarvitse. Selitys on kuitenkin annettu *jossain* ja *joskus*, mutta tarkkaan ottaen *missä* ja *miten* – sen voi löytää vain sattumalta. Tällainen arkiymmärrys muistuttaa valtavaa kirjastoa, josta puuttuu niin luettelo kuin suunnitelmallinen sijoittelukin.

### X

Tiede kamppailee tätä metodittomuutta vastaan. Se hylkää joukon kohteita ja jättää jäljelle vain yhden tai rajoittuu suppeaan tiettyjen kohteiden piiriin ja puristaa siten maailmankatsomuksensa sallitut aiheet rautarengaaseen. Tiede kieltää ajattelun liikahtukset ja siirtymät asettamalla havaitsijalle rautaisen niskapidikkeen ja laput silmille. Tieteen menetelmänä on arkielämäntieteen siivilöiminen, niin että jäljelle jää vain tarkasti määrätty valikoima irtopalasia, ja sitten tiede julistaa kaiken muun sen alaan kuulumattomaksi ja niin ikään lain ulkopuoliseksi, ainakin *oman* lakinsa eli jonkin aivan tietyn erillistieteen lain ulkopuoliseksi. Jokainen erillis-



tiede tekee tämän valikoinnin ja ajattelun suitsimisen itselleen ominaisella tavalla. Yhden tieteen menetelmästä ei ole siltaa toisen menetelmään. Tieteenalat on leikattu irti toisistaan. Tieteiden välillä ei ole yhteyttä. Itse asiassa tämän vuoksi ei ole Tiedettä, vaan on vain useita tieteitä, jotka olennaisesti kieltävät toinen toisensa. Yksi seikka niitä kuitenkin yhdistää, nimittäin niiden keskinäinen torjunta. Niille on yhteistä ehdoton, metodologinen ja siten myös metodinen suvaitsemattomuus niitä aiheita ja perspektiivin keskittymiä kohtaan, jotka eivät vastaa kunkin tieteen tehtävänasettelua. [...]

## XI

[...] Myös filosofia on kieli, muttei vain *yksi* kuvaus vaan *joukko* kuvauksia, jotka palaavat toistensa luo. Filosofia on *draama*, sillä sen symbolit ovat liikkuvia. *Dialektiikka* kutsutaan kuvausta, joka vapaasti määrittelee itsensä kohti syvenevää näkemystä; näin draamakin on nähtävillä ilmestynyttä dialektiikkaa. Ahtaassa historiassa tiede pyrkii syvenemään, ja välttämättömyyden paineen alaisena se jää vaille sekä yhteyksiä että sisäistä yhtenäisyyttä, ja monin paikoin se vaihtaa myös näkökenttää. Sitä vastoin filosofia – määriteltyään alun perin itsensä liikkeeseen ja tehtyään juuri *liikkeestä* itselleen yhtenäisyyden periaatteen – luo elämän kulusta kokonaisuuden, ja ainoastaan filosofia on todella oikeutettu pitämään itseään elämän selittäjänä. Toistan vielä: *selittäminen* täydessä merkityksessä ei kuulu tieteelle, jonka näkökulmat ovat näennäisesti muuttumattomia ja jonka viittaukset, luokittelut, termit ja menetelmät jäävät illusorisiksi, vaan se kuuluu filosofialle, joka jatkuvasti sopeutuu ja omaksuu tiedon kohteen, sillä vain filosofia on valinnut menetelmäkseen dialektiikan.

## XII

Dialektiikka on todellisuuden koskettamista. Filosofi ei jäljitä itse luomiaan todellisuuden symboleja, vaan hän näyttää itse symbolit ja niiden syntymisen todellisuudesta. Hän ei opeta vaan *kokee* meidän edessämme todellisuutta. Dialektiikka on keskeytymätöntä todellisuuden *koettelemista*, jossa pyritään menemään syvemmälle todellisuuden toinen toistaan seuraaviin kerroksiin. Saarnaajan kirjan mukaan ”Silmä ei saa näkemisestä kylläänsä eikä korva täyttään kuulemisesta.” (vrt. Saarn. 1:8). Dialektiikka on kyltymätöntä todellisuuden tarkkailua ja sen sanojen kuuntelua. Tunkeutuessaan läpi subjektiivemme kuorien ja henkemme kuihtuvien kerrostumien filosofin ajatus on iäti kokeileva, sillä se työstää jatkuvasti symboleita, ei kuitenkaan symboleita *sellaisenaan*, vaan *itse* todellisuuden symboleina. Kun ne vielä värähtelevät elävinä, ne täyttävät oman tehtävänsä, mutta kuivuessaan ja kuollessaan ne putoavat kuin syksyn lehdet kullannarisestä elämän puusta, ja silloin ajatus tunkeutuu myös niiden läpi ja pääsee uuteen kosketukseen itse elämän kanssa, ja tämä toistuu yhä uudelleen ja uudelleen. Tiede tyytyy eristettyyn kokeeseen, ja rakennettuaan kaava-

kuvansa ja peiteltyään kokeen kaavallaan tiede työstää tätä verhoavaa kaavaa. Filosofia etsii koetta, joka loistaa ikuisesti, ja ajatus kulkee edestakaisin itsestä elämään ja elämästä uudelleen itseen. Tämä edestakainen liike on dialektiikka, filosofinen menetelmä. ”Kaikki metodi on rytmiä”, sanoo Novalis<sup>23</sup>, ja me lisäämme: kysymysten ja vastausten rytmiä. Mikään vastaus ei ole vihoviimeinen. Kun sitä verrataan todellisuuden kanssa, se herättää uuden kysymyksen, mutta edes vastaus tähän uuteen kysymykseen ei ole viimeinen. Platonin Sokrates lausuu:

”[Määrittelen ajattelun k]eskusteluksi, jota sielu käy tarkasteltavanaan olevasta asiasta oman itsensä kanssa. Huomaa kuitenkin, että en minä tiedä tätä mitä nyt selitän sinulle. Minusta vain tuntuu, että ajatellessaan sielu nimenomaan keskustele, kyselee itseltään ja antaa vastauksia, myönteisiä ja kielteisiä. Kun se sitten joko vähitellen tai äkillisellä harppauksella pääsee johonkin tulokseen, saavuttaa itsensä kanssa yksimielisyyden eikä enää epäröi, sanomme sen muodostaneen käsityksen. Mielestäni siis käsityksen muodostaminen on keskustelua ja käsitys on toteamus, joka on lausuttu, ei kuitenkaan ääneen kenellekään toiselle vaan äänettömästi omalle itselle.”<sup>24</sup>

Toisessa dialogissa Vieras määrittelee vielä tarkemmin Theaitetokselle: ”Ajatus ja puhehan ovat samaa. Toiselle niistä, joka on sielun äänetöntä keskustelua itsensä kanssa, olemme vain antaneet nimen ajatus.” Alkukielellä se kuuluu: *oukoun dianoia men kai logos tauton: plēn ho men entos tēs psukhēs pros hautēn dialogos aneu phōnēs gignomenos tout’ auto hēmin epōnomasthe, dianoia.*<sup>25</sup> Näin filosofiassa ajattelu sykkii rytmimään kysymykset ja vastaukset, teesit ja vastateesit, nousut ja laskut. Sisään- ja uloshengitys, tuho ja luominen kutovat kirjavaa kangasta, jonka laskoksiin verhoutuvat ja jonka laskoksista paljastuvat salatun Isis-jumalattaren<sup>26</sup> ääriiviivat.

”In Lebensfluthen, im Thatensturm  
Wall’ ich auf und ab,  
Webe hin und her!  
Geburt und Grab,  
Ein ewiges Meer,  
Ein wechselnd Weben,  
Ein glühend Leben,  
So schaff’ ich am sausenden Webstuhl der Zeit,  
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.”

”Elon vuossa, tointon tyrskyssä vaan / Minä aaltona uin,  
/ Puhun myrskyn suin; / Synty, hauta oon, / Meri pohjatoin,  
/ Yhä hehkuva virta, / Elon piukova pirta, / Ajan käärimä-puulle ma loimia luon,  
/ Ja Herralle helskyten kangasta kuon.”<sup>27</sup>

Tiede ja Filosofia asettavat itselleen täysin vastakkaiset tehtävät paitsi pinnalla myös alkulahteillaan. Itse maailmantunnot, jotka synnyttävät Tieteen ja Filosofian, ovat keskenään yhteen sovittamattomat, vaikka ne nousevat samasta iskusta, todellisuuden iskusta. Iskun yllättämänä Filosofia kokee itsessään liikkeen, sen terävän

uutuudentunteen, jota kutsumme ihmetyksenä, ja ha-  
vaittuaan sen vastaavan toiveitaan puolustaa sen elämää.  
Filosofia on hämmästyksen, itse järjestellyn ihmettelyn  
himentymätöntä väriloistoa. Tiede sitä vastoin ottaa  
todellisuuden iskun vastaan kiittämättömänä. Se ei näe  
todellisuudessa enkeliä, elämän viestintuoja, joka luo  
katseensa meidän itseyytemme aukon läpi, vaan kohtaa  
tämän iskun kuin vihamielisen tulokkaan, joka murtaa  
sen pysähtyneisyyden ja itsetyytyväisyyden. Jos erään  
kerran Tieteen täytyi puoliksi tahtomattaan hämmästyä,  
tämä ei tarkoita, että se tulkitsisi hämmästyksensä  
muuksi kuin onnettomaksi ennakoimattomuudeksi.  
Niin, ennakoimattomuuden se pyrkii jatkossa mahdol-  
lisuuksien mukaan ennakoimaan. Filosofian mottona  
on ikuisesti nuori ihmetys; Tieteelle hämöttävät Hora-  
tiusen sanat *nil admirari*<sup>xi</sup> – ”mikään ei hämmästyttä”<sup>28</sup>.  
Siinä missä ensin mainittu etsii uudistumista kaikessa,  
mikä on muuttunut totunnaiseksi ja alkanut peittää to-  
dellisuuden elävää valoa, jälkimmäinen pyrkii vain lujit-  
tamaan niitä kaavoja ja kuvia, jotka eivät enää huolestuta  
ja jotka ovat itsestään selviä ja – kuolleita. Näin tämä vas-  
takkainasettelu saa ilmaisunsa kirjallisuudessa:

Filosofia	Tiede
Prinssi Hamlet: ”Horatio, taivaassa ja maass’ on paljoa, Jot’ ei sun järkioppis uneksikaan.” (Shakespeare: <i>Hamlet</i> .) <sup>29</sup>	Rouva Prostackova: ”Ivanuška, ystäväiseni, usko pois, että se, mitä et tiedä, on täysin tyhjänpäiväistä.” (Fonvizin: <i>Nedorosl</i> .) <sup>30</sup>
”Kaikki on salaisuutta.” (Dostojevski.)	Novosjolov: ”Mutta onhan, Lev Nikolaevitš, elämässä jotakin salaista?” Tolstoi (painottaen ärtyneenä jokaista sanaa: ”Ei ole mitään sellaista, Mihail ystäväiseni, ei mitään.” (Novosjolovin <sup>31</sup> ja Tolstoin keskustelu). <sup>xii</sup>

Prinssi Hamlet ja Dostojevski ilmaisevat sen järjen ma-  
jesteetillisen nöyryyden, jota ilman ei ole filosofiaa, kun  
taas rouva Prostackovan ja Leo Tolstoin sanoissa kuuluu  
Tieteen omahyväisyyden henki.

*Suomentanut Tiina Kartano*

## Alkuperäisviitteet & Kirjallisuus

- <sup>i</sup> Maks Mjuller, *Nauka o mysli* (The Science of Thought, 1887).  
Venäjännös V. V. Tšuiiko. ?, SPb. 1891. Luku 11, § 4, 61.  
<sup>ii</sup> Ranskalainen naturalisti Georges-Louis Leclerc Buffon (1707–  
1788) näki nerouden vain voimakkaanasteisena huomiokykynä.<sup>33</sup>  
<sup>iii</sup> Julius Robert von Mayer, *Mechanik der Wärme*. Stuttgart 1897,  
239.  
[...]  
<sup>xi</sup> Horatius, *Epistularum Liber*, 1, 6, 1.  
<sup>xii</sup> Suullinen keskustelu Mihail Novosjolovin kanssa.

## Suomentajan huomautukset

- ”Polkuja ja tihentymä” on Florenskin alkusanat teokseen  
*U vodorazdelov mysli*, ”Ajattelun vedenjakajilla”.
- Fjodor Tjuttševin runon ”Järjettömyys” viimeinen säe: ”Kuvit-  
telee kuulevansa pulppuavat ryöpyt, / kuin kuulisi maanalaisten  
vesien virtaavan, / ja niiden kehtolaulun / ja niiden kohisevan  
purkautumisen maasta!” Fjodor Tjuttšev (1803–1873) oli  
venäläinen runoilija, joka toimi diplomaattina Münchenissä ja  
Torinossa. Hänen 1830-luvun runoissaan on voimakas saksalaisen  
romantiikan vaikutus – Münchenissä Tjuttšev ystäväystyi Heinen  
ja Schellingin kanssa.
- Esprit de système* (ransk.) – ”systeemihenki”.
- Allkuteoksen toimittajien igumeni Andronikin, Sergei  
Trybatšjovin *et al.* tehtävänä on ollut viimeistellä teos painokun-  
toon käsikirjoituksista yli 50 vuotta Florenskin kuoleman jälkeen.  
Heidän mukaansa Florenski viittaa teokseen Vakkenroder  
B. G., *Ob iskustve i hudožnikah: Razmyšlenija ošelnika, ljubitelja  
izjaštšnogo*. ?, Moskva 1914, 65, viite 15, s. IX, joka on saksan-  
kielisessä tekstissä s. 58. Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773–  
1798) oli saksalainen juristi ja kirjailija, joka Ludwig Tieckin  
kanssa oli perustamassa saksalaista romantiikkaa.
- Vaticinium post eventum* (lat.) – ”jälkikäteen ennustaminen”.
- Luvussa ”Käänteinen perspektiivi” Florenski argumentoi sitä  
käsitystä vastaan, että perspektiivioppi katoamispiteineen vastaisi  
luonnollisia avaruuden ominaisuuksia.
- More geometrico* (lat.) – ”geometriseen tapaan”.
- Johd. sanasta *synarkhia* (kreik.) – ”yhdessä johtaminen”, myös  
”suvereenisuus”.
- Toim. mukaan Florenski viittaa Juli Engelin artikkeliin  
”Velikorusskaja narodnaja pesnja” lehdessä *Russkie vedomosti*. 12  
marta, no. 58, 1910. Teksti on kritiikki teoksesta Jevgenija  
Linjova, *Velikorusskaja pesnja v narodnoi garmonizatsii*. 2. Laitos.  
?, SPb. 1909.
- Guido Adler (1855–1941) oli wieniläinen musiikkiteoreetikko, joka  
kirjoitti heterofoniasta mm. artikkelin ”Über Heterophonie”  
teokseen *Peters Jahrbuch*. Vol. 15, 1909, [17]–27.
- Legalismilla tarkoitetaan liioitettua kiinni pitämistä ja lain  
kirjaimen noudattamista. Kristillisessä teologiassa legalistisen opin  
mukaan pelastumisen ehtona on Jumalan lain noudattaminen ja  
hyvät teot. Vastakohta on *Sola Fide* -oppi, jonka mukaan pelastu-  
misessa on tärkeintä usko Jeesukseen Kristukseen.
- Toim. mukaan Florenski on vetänyt yli varhaisemman muotoilun  
käsikirjoituksessa, ilmeisesti ottaakseen huomioon sensuurin vaat-  
imukset vuonna 1922: ”Se on teokraattinen anarkismi tai venä-  
läinen ortodoksinen itsevaltius, jonka vastakohtana on teokraatti-  
nen legalismi...”
- Toim. mukaan Florenski on vetänyt yli varhaisemman muotoi-  
lun käsikirjoituksessa huomioidakseen sensuurin vaatimukset:  
”Mutta filosofiassa puhumme juuri siitä, mistä puhuu Pyhän  
Venäjänmaan sielu laulussaan ja uskossaan, että tsari on Jumalan  
antama isä ”Kristuksen paikalla”. Toisessa teoksessaan Florenski  
kirjoittaa: ”Asian ydin on siinä, että Venäjän kansan tietoisuudessa  
itsevaltius ei ole juridinen oikeus vaan itse Jumalan ilmentämä  
tosiasia; se on Jumalan armo, eikä ihmisten konventio. Näin  
ollen Tsaarin itsevaltius ei kuulu oikeudellisiin käsitteisiin, vaan  
se on uskonkappale, se sisältyy uskon alueeseen eikä se ole joh-  
dettavissa uskonnolle ulkoisista oletuksista, joiden tarkoituksena  
on olla yhteiskunnalle tai valtiolle hyödyksi.” *Okolo Homjakova:  
kritičeskie zametki*, Sergijev Posad 1916, 26.
- Kuten esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen *Summa Theologiae*.
- Paul Claudel (1868–1955) oli ranskalainen runoilija, näytelmä-  
kirjailija ja diplomaatti. Florenski viittaa teokseen Maksimilian  
Vološin, Pol Klodel *Liki tvortšestva. Kniga pervaja*, SPb. 1914,  
118.
- Michael Faraday (1791–1867) oli englantilainen fyysikko ja  
kemisti. James Clerk Maxwell (1831–1879) oli skotlantilainen  
fyysikko. Pindaros (n. 522–443 eaa.) oli antiikin Kreikan Iyyrinen  
runoilija. *Loiston kirja eli Zohar* on kabbalan eli juutalaisen mys-  
tiikan tärkein teos.
- Florenski ilmoittaa lähteeksi Maksimilian Vološin *Liki tvortšestva.  
Kniga pervaja*, SPb. 1914, 118. Venäjältä suomentanut Tiina Kar-  
tano.
- ”Alle Methode ist Rythmus. Hat man den Rythmus der Welt

- weg – so hat man auch die Welt weg.” (Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Historisch-kritische Ausgabe. Band 3: Das philosophische Werk II*. Toim. von Paul Kluckhohn & Richard Samuel. Kohlhammer, Stuttgart 1965, 382.) ”Kaikki metodi on rytmiä. Jos kadottaa maailman rytmin, silloin kadottaa myös maailman.” (Novalis, *Fragmenteja*. Suom. Vesa Oittinen. Otava, Helsinki 1984, 104.) Florenski viittaa teokseen Novalis, *Fragmenty*. Ven. Grigori Pletnikov. Liren, Moskva 1914, 16. Florenski on lisännyt käsikirjoitukseen: ”Jokainen menetelmä on rytmi: se joka hallitsee maailman rytmiä, hallitsee maailmaa. Jokaisella ihmisellä on itselleen ominainen yksilöllinen rytmensä. Algebra on runoutta. Rytmien tajuaminen on neroutta.”
- 19 Toim. mukaan käsikirjoituksessa on merkintä: ”Venäläiset Schellingin seuraajat: 1. D. M. Vellanski (1774–1847) 2. M. G. Pavlov († 1840) 3. M. A. Maksimovitš (1804–1873) 4. A. D. Galahov (1807–[...]) 5. N. D. Kurljandtsev (1802–1835) 6. V. A. Androsov (1803–1841) 7. A. I. Galitš (1783–1848) 8. I. I. Davydov (1794–1866) (Po. 1863.) 9. N. I. Nadeždin (1804–1856) 10. V. F. Odojevski (1803–1869) 11. D. B. Venevitinov (1805–1827) 12. I. B. Kirejevski (1806–1856) 13. A. A. Jelaigin [(1790–1846)] 14. M. P. Pogodin (1800–1875) 15. S. P. Ševyrev (1806–1864) 16. N. A. Polevoi (1796–1846) 17. K. A. Polevoi (1801–1867) 18. A. A. Grigorjev (1822–1864) 19. M. N. Karejev (1818–1887) 20. P. Ja. Tšadajev (1793–1836) (Po. 1794–1856.) 21. F. I. Tjutšev (1803–1873) 22. V. G. Belinski (1801–1848) 23. A. S. Homjakov (1804–1860) 24. I. G. Mihnevits (1809–1885) 25. arkkipiispa I. M. Skvortsov (1795–1863) 26. arkkipiispa F. F. Sidonski († 1873) 27. arkkipiispa F. A. Golubinski (1797–1854) 28. V. D. Kudrjajtsev (1828–1891) (Po. 1892.) 29. VI. S. Solovjov (1853–1900) 30. ruhtinas S. N. Trubetskoi (1862–1905) 31. S. N. Bulgakov [(1871–1944)] 32. Bjatš. Ivanov [(1866–1949)]”.
- 20 *Aiōn* (kreik.) – ”aikakausi”, ”elämäntie”. Gnostilaisuudessa, johon Florenski oli perehtynyt, sana sai monia merkityksiä, kuten ”ikuinen olento”, ”ajanjakso”, ”ikuisuus” ja ”ikuinen valtakunta”.
- 21 ”Dialektiikka” on teoksen ”Ajattelun vedenjakajilla” luku IV.2. Se on suomennettu tähän osittain.
- 22 Julius Robert von Mayer (1814–1878) oli saksalainen lääkäri, fyysikko ja yksi termodynamiikan perustajista. Aikalaiset eivät arvostaneet Mayerin työn tuloksia. Hän ei kestänyt sitä, ja siksi hänet suljettiin mielisairaalaan kymmeneksi vuodeksi.
- 23 Ks. yllä huomautus 18.
- 24 *Theaitetos*, 189e–190a. Teoksessa Platon, *Teokset, osa 3*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1979, 325–326.
- 25 Platon, Sofisti, *Teokset 5*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1982, 263e, 73. Florenski viittaa kohtaan Platon, Sofisti. Teoksessa *Opera ex rec. Hirschigii, I*. Toim. R.B.Hirschig, A.F.Didot, Paris 1856, 263e, 199.
- 26 Isis oli muinaisessa Egyptissä palvottu äitiyden, luonnon, magian ja hedelmällisyyden jumalatar.
- 27 Näin Henri puhuu näytöksessä ”Yo”. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust, I*. Suom. Kaarlo Forsman. Söderström, Porvoo 1884, 21–22. Florenski viittaa venäjännöksen Gjote, Volfgang, *Faust*. ?, SPb. 1904, 21.
- 28 Quintus Horatius Flaccus (65 eaa.–8 eaa.) oli roomalainen runoilija.
- 29 William Shakespeare, *Hamlet*. 1. näytös, 5. kohtaus. Suom. Paavo Cajander. SKS, Helsinki 1879.
- 30 Denis Fonvizin, *Nedorosl* (”Keltanokka”). 4. näytös, 8. kohtaus. Denis Fonvizin (1744–1792) oli venäläinen näytelmäkirjailija.
- 31 Mihail Novosjolov (1864–1938) oli venäläinen teologi ja hengellisten kirjojen kirjoittaja. Vuonna 2000 hänet julistettiin pyhäksi Venäjän ortodoksisessa kirkossa.
- 32 Max Müller (1823–1900) oli saksalais-englantilainen filologi, joka kirjoitti yleisestä kielitieteestä, mytologiasta ja uskontotieteestä. Häntä pidetään yhtenä indologian perustajista. ”Kuitenkin jopa vielä sen jälkeen, kun filosofia ja filologia vakiinnuttivat tosiasian, että kieli on ajattelua ja ajattelu on kieltä, kului jokunen aika, ennen kuin tehtiin johtopäätös, että ihmisjärjen tosiasiallista historiallista kehitystä on tutkittava kielen historiassa. [...] Todelliset arkistot, joissa ja vain joissa voidaan tutkia myös ihmisjärjen kehitystä, ovat ytimeltään kielen arkistot, ja nämä arkistot ulottuvat katkeamattomana linjana viimeisimmästä ajatuksestamme aina ensimmäiseen esi-isämme lausumaan sanaan. Niihin ihmisjärki jätti meille sen, mitä voidaan kutsua sen aidoksi omaelämäkerraksi, jos me vain pystyisimme sen purkamaan.” Maks Mjuller, *Nauka o mysli* (The Science of Thought, 1887). Ven. V. V. Tšuiko. SPb. 1891, 61. Venäjistä suomentanut Tiina Kartano.
- 33 Georges-Louis Leclerc Buffon oli ranskalainen naturalisti, biologi, matemaatikko, luonnontieteilijä ja kirjailija.



VESA OITTINEN

# Pietarin luminäärit

## – professori Artemjovan haastattelu

Siihen aikaan Voltaire ja kreivi Šuvalov kirjoittelivat toisilleen tiuhaan, Diderot ja tsaarina Katariina II Suuri tapailivat tiiviisti. Venäjän korkein valtiolta oli vapaamielisen hallitsijansa johdolla ottanut luodakseen maahan lähes tyhjästä uuden tiedonkulttuurin. Ei ihme, jos Pietarista puhuttiin eliittioppineitten eedeninä. Eikä ihme, jos aiheeseen perehtyvä osuu yhtäaikaan valistukseen ja *vaudevilleen*. Kuten Pietarin pedagogisen Herzen-yliopiston filosofianprofessori Tatjana Artemjova sanoo, 1700-luvun Venäjällä filosofia edusti vapautta.

**E**rikoisalasi on valistusajan filosofia Venäjällä ja etenkin utopistinen ajattelu 1800-luvun alkupuolelle saakka. Venäjän 1700-luvun filosofiaa tunnetaan lännessä todella huonosti, enkä usko että monet venäläisetkään ovat selvillä tästä kulttuuriperintönsä osasta. Miksi valitsit juuri tämän aihepiirin tutkimisen?

”Vastaus sisältyy jo kysymykseesi. On aina kiinnostavaa tutkia sitä, mikä tunnetaan huonosti. Jo opiskelijana halusin laatia tutkielman ’hopea-ajan’ ajattelijoiden – Dmitri Merežkovski (1865–1941), N. M. Minski (1855–1937), Zinaida Gippius (1869–1945), V. V. Rozanov (1856–1919), Anatoli Lunatšarski (1875–1933) – uskonnollisista etsiskelyistä. Siihen aikaan se ei ollut

kovin yksinkertaista, sillä muutamia heidän teoksiaan oli varsin vaikea saada käsiinsä. Päästäkseni kirjastoon lukemaan niitä pariisilaisen YMCA-Pressin kustanteina tarvitsin filosofisen tiedekunnan dekaanin suosituksen. Lopulta halusin saada selvää näiden aineistojen esihistoriasta. Ja niin jouduin XVIII vuosisadan pauloihin, eikä se enää sen jälkeen ole irrottanut otettaan minusta.

Tuolla aikakaudella on aivan erityinen viehätöksensä. 1700-luku oli dynaamista aikaa, aateliskulttuurin kukoistusaikaa. Se ilmeni ihmeellisessä, kuvallisessa ja notkeassa kielessä, luottamuksena ihmisen mahdollisuuksiin sekä uusien löytöjen ja avauksien herättämänä innostuksena.

Venäjän 1700-luvun filosofia on tosiaan *terra incognita* myös venäläisille itselleen. Siksi joudun filosofina ja filosofian historioitsijana usein ensin tekemään paljon aineiston selvitystyötä – arkistoista, vanhoista lehdistä, harvinaisista kirjoista löytyy paljon kiinnostavaa. Olen julkaissut käsikirjoituksina säilyneitä tekstejä, kuten A. T. Bolotovin (1738–1833) dialogin *O dušah umerših ljudei* (Kuolleiden ihmisten sieluista), A. M. Beloselski-Belozerskin (1752–1809) teokset *Platonitšeski dialog* sekä *Razgovor na smert i našivot* (Keskustelu elämästä ja kuolemasta), tai I. D. Ertovin (1777–1842) tunnusmerkullisen omaelämäkerran. Nykyään nämä ajattelijat ovat miltei unohdettuja, mutta 1700-luvulla Voltaire ja Rousseau kävivät kirjeenvaihtoa Beloselski-Belozerskin kanssa, ja Kant piti suuressa arvossa hänen moraalifilosofista tutkielmaansa *Dianiologia*.”

**Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin vieraillevana tutkijana olet esittänyt kunnianhimoiselta vaikuttavan projektisuunnitelman. Aikomuksesi on laatia kolmiosainen Venäjän 1700-luvun filosofian historia. Miten aiot käydä tehtävään käsiksi?**

”Totta, hanke on laaja ja työläs, vaikka olenkin tutkinut aihetta jo yli 25 vuotta. Kysymys siitä, *miten* venäläistä filosofiaa tulisi tutkia, on periaatteellisen tärkeä. Se edellyttää selkeää metodologiaa, johdonmukaisia tulkintatapoja, tutkimuksen ulottuville saatettua tekstikorpusta. Filosofianhistoriallisen analyysin nykytasolla ei enää kannata laatia aiheesta kirjaa ravintolameneyn



Valokuva: Sami Syrjämäki

malliin – olkoonkin että gastronomisen järjestyksen olisi korvannut kronologinen järjestys – niin, että alku-ruokana tarjottaisiin luettelo edelläkävijöiden teoksista, pääruokana varsinaisia tutkimuskohteita eli filosofisia tekstejä, kastikkeena kirjoittajien elämäkertoja ja jälkiruokana alaviiteparaatti, jossa pikkutarkasti tehtäisiin selkoa ajattelijoiden vähäpätöisimmistäkin edesottamuksista. Richard Rorty nimitti taannoin tällaista lähestymistapaa 'kuvailuksi' tai 'doksografiaksi' ja piti sitä kaikkein suosituimpana joskin samalla pitkästyttävänä<sup>1</sup>.

En haluaisi langeta toiseenkaan Rortyn määrittelemään äärimmäisyyteen. Hän mainitsee 'analyttiset filosofit', jotka yrittävät laatia 'rationaalista rekonstruktioita' menneisyyden ajattelijoiden argumenteista. He pitävät edeltäjiään kollegoina, joiden kanssa voidaan käydä jatkuvaa dialogia ajankohtaisista ongelmista. Mutta aktualisoidessaan menneisyyden ajattelijoina he tahtomattaankin antavat näille nykyajan puheenparren ja tämän hetken mukaisen näkökulman ongelmiin. Rortyn mukaan tässä ei ole mitään väärää. Mutta hän mainitsee vielä neljännen lähestymistavan, joka perustuu sille, että meitä edeltäneitä ajattelijoina kuvataan heidän omilla termeillään. Tällaiset tutkijat – kutsukaamme heitä vaikka 'historiallisiksi filosofeiksi' tai hengenhistorian (*Geistesgeschichte*) edustajiksi – toteuttavat 'historiallista rekonstruktioita'. He pyrkivät näkemään sankarinsa näiden historiallisissa tilanteissa ja kulttuurisissa kontekstissa, ymmärtämään näiden kieltä ja motivaatioita.

Rationaaliset rekonstruktio nostavat esiin vain tämän tai tuon filosofin 'suuret ideat', kun taas hengenhistoria kuvaa filosofia hänen tuotantonsa kokonaisuuden kannalta. Juuri hengenhistoria selvittää sitä, mitkä nimenomaiset kysymykset ovat filosofisia, mitkä taas kuuluvat tieteeseen. Lisäksi se luo Rortyn sanoin 'kaanonia'. Historiallisten rekonstruktioiden laatijat suuntautuvat merkittäviin persoonallisuuksiin, joiden arvoa selvittää hengenhistoria.

Omalta osaltani pyrin välttämään niin filosofisten etikettien liimailua, abstraktia analyttisyyttä kuin myös liian pitkälle menevää historismia. Aatehistoria mahdollistaa pitkävetaisen doksografian välttämisen. Se ei tutki vain huippuajattelijoina, neroja, vaan myös vähemmän tunnettuja filosofeja sekä muita ajattelijoina, joiden tuotanto ei rajoitu vain filosofiaan. Kun tutkin 1700-luvun venäläistä filosofiaa, ensiarvoisen tärkeää on selvittää niitä intellektuaalisen kommunikaation järjestelmiä ja intellektuaalisia yhteisöjä, joissa aatteita vaihdetaan. Pyrin koko ajan ottamaan huomioon, että erilaiset intellektuaaliset yhteisöt – akateeminen maailma, aateliston ja kirkon yhteisö – arvioivat eri lailla samoja filosofisia ongelmia, nojaavat arvioissaan eri auktoriteetteihin ja ilmaisevat aatteensa eri muodoissa. Olen tässä saanut vaikutteita Randall Collinsin kirjasta *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*<sup>2</sup>. Collins tosin ei kirjoita juuri mitään venäläisestä filosofiasta, mutta hänen lähestymistapansa on minusta tärkeä tutkittaessa yhteiskuntia, joita luonnehtivat intellektuaalisten instituutioiden marginaalisuus ja suuret sosiaaliset kuilut.

Filosofian tutkimista ei voi rajata vain teksteihin. Tekstiä lukiessa ei koskaan tavoita kaikkia sen merkitysaspekteja, jos pysytään yksistään sen puitteissa. Teksti voi olla toisen tekstin referaatti, sen käännös, sen parodia tai olla peräisin joltakin toiselta kirjoittajalta kuin häneltä, jonka nimiin se on pantu, se voi olla väärennös ja niin edelleen. Tutkijan on näkökulmansa laajentamiseksi noustava tietyille metatasolle ja oivallettava intellektuaaliset ja kulttuuriset kontekstit.

Ja lopuksi. Minusta filosofian historian varsinainen merkitys on siinä, että sekin on filosofiaa.”

### **Valistusajattelu kohtasi Venäjällä paljon suurempia vastuksia kuin Länsi-Euroopassa...**

”Valistuksen aikakauden aatteita ei kehitelty jossain tietyssä paikassa, josta ne sitten olisi lähetetty maailmalle hyväksyttäviksi tai hylättäviksi. Pikemmin valistus oli ensimmäisiä globaaleja yleiseurooppalaisia projekteja, johon Venäjän antoi panoksensa.

Jokaisessa maassa valistus sai omat toistumattomat piirteensä. Joidenkin tutkijoiden mielestä esimerkiksi Englannin ja Ruotsin kehitykseen ei oikeastaan kuulunut valistusvaihetta ollenkaan. Venäjällä erityistä oli se, että intellektuaalinen eliitti koostui aatelistosta. Juuri aatelisto, ennen kaikkea niin sanotun 'aatelismies-filosofin' tyyppi, keskusteli ajan polttavista kysymyksistä. Tämän keskustelun erityispiirteenä oli sen kansainvälinen luonne. Voidaan esittää runsaasti esimerkkejä venäläisen aateliston ja eurooppalaisten intellektuellien välisestä intellektuaalisesta kommunikaatiosta, esimerkiksi Antioh Kantemirin (1708–1744) ja Montesquieun suhteista; I. I. Šuvalovin (1727–1797) yhteydenpidosta Voltairen, Rousseauin, Raynalin ja Diderot'n kanssa; Katariina II:n (1729–1796) Voltaire-, Diderot- ja Grimm-yhteyksistä; E. R. Daškovin (1743–1810) Diderot-suhteista; D. A. Golitsynin (1734–1803) Helvétius-, Diderot- ja Voltaire-yhteyksistä; G. G. Orlovin (1734–1783) yhteyksistä Rousseauhin. Orlov jopa kehotti Rousseaut muuttamaan maatilalleen, koska halusi olla 'venäläisen Ermenonvillen'<sup>3</sup> isäntä.

Tärkeänä erottavana tekijänä oli valtion suurempi osuus kuin muissa maissa: akateemisen järjestelmän luominen oli Venäjällä läpikotaisin valtiollinen projekti. Ennen 1700-lukua ei Venäjällä ollut kirkosta riippumattonta opetuslaitosta. Vuonna 1724 perustettu Pietarin tiedeakatemia oli ensimmäinen puhtaasti valtiollinen laitos kaikkine tähän kuuluvine myönteisine ja kielteisine puolineen. Akatemian perustamisukaasiin Pietari oli omakätisesti kirjoittanut: 'Sen ylläpitoon osoitetaan verotulot, jotka kootaan Narvan, Tarton, Pärnun ja Kuressaaren kaupungeista.' Uskomattoman lyhyessä ajassa luotiin valtava tieteellinen tutkimuskeskus observatorioineen, fysiikkakabinetteineen, kasvitieteellisine puutarhoineen, anatomisine teattereineen, kirjapainoineen, kirjastoineen, laboratorioineen, työpajoineen – ja kaiken kruunasi sarja loistavia tiedemiehiä. Akatemiaan kutsuttiin matemaatikkovaljekset Daniel ja Nicolaus Bernoulli, kemisti M. Bürger, eläintieteilijä ja anatomi Jean George Duvernoy sekä historioitsija G. S. Bayer. Myö-



hemmin siellä työskenteli maailmankuuluja tiedemiehiä kuten Leonhard Euler, Peter Simon Pallas, Franz Aepinus ja Joseph-Nicholas Delisle. Heidän julkaisumahdollisuutensa olivat käytännössä rajattomat. Kun nuori Euler sai kutsun tulla työskentelemään Pietariin, Christian Wolff kirjoitti hänelle: 'Te menette tiedemiesten paratiisiin.'

Järjestelmän nurjana puolena oli itsenäisyyden ja riippumattomuuden puute. Venäläisissä yliopistoissa, alkaen vuonna 1755 perustetusta Moskovan yliopistosta, ei ollut akateemisia vapauksia. Sekä tutkijat että opettajat täyttivät usein 'valtion tilauksia'. 1700-luvulla tilauksessa kuitenkin oli ennen kaikkea tieteen kehittäminen ja tiedon tuottaminen."

### *Despotisme éclairé*

**Olet paneutunut "valistuneen itsevaltiuden" ilmiöön, joka luonnehti 1700-luvun Eurooppaa. Niin Itävallan Joosef II kuin Preussin Fredrik II tai Ruotsin Kustaa III olivat kaikki valistuneita itsevaltiaita – ja ennen kaikkea tämän nimityksen ansaitsee Venäjän Katariina II. Eikö kuitenkin koko käsite ole *contradictio in adjecto*? Siinähan yhdistetään kaksi yhteensopimatonta ideaa: yhtäältä ajatus valistuksesta, joka merkitsee vapaita ja riippumattomia kansalaisia, toisaalta ajatus autokraattisesta hallinnosta. Itsevaltias on aina itsevaltias, silloinkin kun hän sattuu olemaan valistunut...**

"Varmaan olemme silti kaikki sitä mieltä, että valistunut itsevaltius on parempi kuin valistumaton. Kun valtionpäämies perustaa tiedeakatemiaa, kuten Fredrik II, tai kirjallisuusakatemiaa niin kuin Kustaa III, tai suojelee tieteen ja kulttuurin kehitystä 'musikaalisen kuninkaan' Joosef II:n lailla, niin tämä ei edesauta vain valtion kukoistusta vaan myös yhteiskunnan kehitystä. Itse asiassa 'valistuneen itsevaltiuden' käsite ei ole poliittinen sanan ankarassa mielessä eikä viittaa vain poliittiseen hallintotapaan, vaan tiedon, kasvatuksen ja kulttuurin kytkeemiseen eliittiarvojen järjestelmään. Tällaisen intellektuaalisen ilmapiiriin vallitessa on häpeä olla ylhäissyntyinen ja samalla sivistymätön.

Katariinahan oli tunnetuimpien eurooppalaisten intellektuellien keskustelukumppani ja kirjeenvaihtoveri: Diderot, Voltaire, Jean D'Alembert ja Melchior Grimm opettivat ja neuvoivat häntä. Filosofisten auktoriteettien mielipide oli Katariinalle tärkeä. Kun D'Alembert pyysi keisarinnaa vapauttamaan ranskalaisia sotavankeja, hän vannotti tätä 'filosofien ja Filosofian nimissä', ja tämä oli Katariinalle ratkaisevin argumentti. Ajatus filosofoimisesta ja filosofisesta mielenlaadusta liittyi läheisesti käsityksiin poliittisista vapauksista. Katariina kirjoittikin Johann Georg Zimmermannille: 'Kunnioitan filosofiaa, koska sydämeltäni olen aina ollut aito tasavaltalainen.'<sup>24</sup>

Katariinan aloitteesta Vapaa Talousseura julisti 1766 kilpikirjoituksen parhaimmasta talonpoikien vapauttamisprojektista. Vuotta myöhemmin julkaistiin *Nakaz*, keisarinna lainsäätäjille antama ohjeistus, joka perustui ajan keskeisten poliittisten ajattelijoiden – Montes-

quieun, Cesare Beccarian, J. H. Justin, Joseph von Sonnenfelsing, Adam Smithin – ideoille. Ikävä kyllä lakien kodifikaatiokomissio ei innostunut Katariinan aloitteesta lakkauttaa maaorjuus. Maan poliittinen eliitti päinvastoin vaati sen koventamista. Jopa papisto puolusti hengellisen säädyn miesten oikeutta ostaa itselleen maaorjia.

Suunnattoman suuren imperiumin hallitsija laati ohjelmallisen asiakirjan, joka perustui ajan johtavien eurooppalaisten ajattelijoiden ideologialle. Tämä oli sekä merkkitapaus poliittisten uudistusten käytännön toteuttamisessa (vaikka *Nakaz* ei siihen suoranaisesti tähännytkään) että ainutlaatuinen esimerkki valtio-oikeudellisen dokumentin muodon saaneesta utopismista. *Nakazilla* oli merkitystä käytännön filosofiasa: keisarinna valittiin Berliinin tiedeakatemiaan jäseneksi, ja hänen ohjeistonsa kiellettiin Ranskassa ministeri Choiseulin aloitteesta. Keisarinna luovuus näkyy hänen varsin laajasta kirjallisesta jäämistöstään, jonka joukossa on myös yhteiskunnallis-poliittisia teoksia<sup>5</sup>.

Katariinan valta-aikana 1762–1796 luotiin edellytykset venäläisen aateliselitiin kehitykselle. Ratkaisevan tärkeä oli vuoden 1762 manifesti, joka vapautti aateliston valtion palvelemisen pakosta ja takasi heille henkilökohtaisen vapauden. Vuoden 1785 asetus puolestaan vahvisti aatelin eliittiluonteen. Aatelisto oli Venäjällä ainoa sosiaalinen kerrostuma, joka kykeni itseorganisointiin ja luomaan omia medioitaan ilman valtion väliintuloa. Katariinan 1783 antama ukaasi vapaista kirjapainoista takasi kustannustoiminnan vapauden aatelistolle. Juuri aatelistosta muodostunut intellektuaalinen eliitti oli ominaista venäläiselle valistukselle."

**Kun Diderot vieraili Venäjällä 1773, hän pian pettyi keisarinna "kaksinaamaisuuteen". Miten analysoit heidän kohtaamistaan?**

"Eurooppalaiset intellektuellit olivat usein ylhäissyntyisten henkilöiden, eritoten 'valistuneiden itsevaltiaiden', palveluksessa. He tietenkin itse pyrkivät tähän asemaan, takasihän se heidän toimeentulonsa ja lisäksi nosti sosiaalista statusta. Niinpä Leibniz hahmotteli Venäjälle tiedeakatemiaa, jonne Wolff taas hankki tiedemiehiä. 'Valtiollisen tilauksen' sai myös Voltaire, joka kreivi Šuvalovin pyynnöstä otti laatiakseen Pietari I:n ajan kuvauksen *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand*. Venäläiset avustajat käänsivät Voltairin käyttöön aineistoja, ja peruslinjat veti Šuvalov. Projekti oli mainosluonteinen: propagoitiin eurooppalaisille Venäjän aikaansaannoksia.

Myös Diderot sai avustuksia Venäjältä. Kun hän kohtasi sensuuriongelmaa *Ensyklopediaa* toimittaessaan, Katariina ehdotti teoksen julkaisemisen siirtämistä Venäjälle. Ja kun hän suunnitteli kirjastonsa myymistä saadakseen tyttärensä myötäjäiset maksettua, Katariina määräsi sen ostettavaksi 50 000 livren hinnasta sillä ehdolla, että kirjasto pysyy Diderot'n hallussa hänen kuolemaansa asti. Filosofit itse nimitettiin keisarinna henkilökohtaiseksi kirjastonhoitajaksi, vieläpä varsin hyvällä palkalla.

Vieraillessaan Pietarissa 1773–1774 Diderot tapaili keisarinnaa miltei päivittäin. Hän antoi tälle neuvoja, miten hallita valtiota, miten järjestää kansan koulutus, suositteli pääkaupungin siirtämistä Pietarista Moskovaan ja 'pikku Ranskan' kaltaisen 'mallipiirikunnan' luomista Venäjälle sekä sveitsiläisen siirtokunnan perustamista. Lopulta Katariina ei enää kestänyt: 'Herra Diderot, olen mitä suurimmalla mielihyvällä kuunnellut kaikkea, mitä loistava älynne on tuottanut, mutta kaikkien teidän maineikkaiden periaatteidenne avulla, jotka erinomaisesti käsität, voi laatia suurenmoisia kirjoja ja myös tehdä huonoja tekoja. Reformisuunnitelminne unohdatte, että meidän välillämme on ero: te luotte vain paperilla, joka kestää kaiken, se on sileää, peräänantavaa eikä aseta esteitä mielikuvituksellenne eikä kynällemenne. Minä taas, keisarinnaparka, luon ihmisten nahalla, joka päinvastoin ärsyyntyy helposti ja on herkkätuntoista.' Muistettakoon, että 1773–1775 Venäjää järjestytti väkivaltainen poliittinen kriisi, Pugatšovin kapina.

Venäjällä Diderot seurusteli kaikkein korkeimmissa piireissä, ja hänet valittiin Pietarin tiedeakatemian jäseneksi. Mutta hän ilmeisesti halusi, kuten jo Leibniz aikoinaan, päästä Venäjän Soloniksi. Ikävää, että Diderot ajautui epätoivoon Katariinan kieltäytyttyä toteuttamasta hänen utopistisia neuvojaan sen sijaan, että hän olisi tuntenut kiitollisuutta siitä, mitä keisarinna jo oli tehnyt hänen vuokseen. Aivan samalla lailla oli Katariinaan pettynyt jo vuonna 1764 Bernardin de Saint-Pierre, joka oli ehdottanut, että Aral-järven rannalle perustettaisiin 'pieni eurooppalaisten tasavalta', ja 1765 Casanova, joka oli tavoitellut valtionvirkaa Venäjältä...

Pariisissa esitettiinkin 1802 *vaudeville*-komedia *Allons en Russie!*, joka teki pilaa Venäjän varaan rakennetuista utooppisista projekteista ja toiveista salamannopeaan karrääriin siellä."

## Sankarikultit ja jälkipyykit

**Eivätkö "aatehistorian" edellytykset nyky-Venäjällä olekin muuttuneet huomattavasti sitten neuvostoaikojen? Neuvostoaikanahan ei juuri käytetty koko termiä.**

"Neuvostoaikana ei edes keskusteltu aatehistoriasta ihmistieteiden metodologiana. Yhteiskunta oli hyvin suljettu, ja koko aatehistoria-termillä oli jotenkin 'idealistinen kaiku'. Ei se tietenkään merkinnyt, etteikö aatteiden historia olisi ollut mukana tutkimusstrategioissa. Joko sitä ei mainittu nimeltä, tai sitten tutkijat yksinkertaisesti harjoittivat sitä intuiutionsa varassa. Niin minäkin. Ymmärsin vasta 90-luvun alussa 'puhuvani proosaa' Molièren Jourdainin tavoin.

Sitten neuvostoaajan tieteeseen onkin astunut uusi sukupolvi, joka kantamatta liiaksi menneisyyden taakkaa nojautuu moderneihin, ennen kaikkea länsimaisiin tutkimusstrategioihin. Oma perintöä arvostellaan, länsimaista traditiota taas ei vielä kovin hyvin tunneta. Aatehistoria ei pohjaudu kaikkein moderneimmille teorioille, sehän syntyi jo 1930-luvulla. Käsittehistoriaa harrastetaan

Venäjällä enemmän, mutta maan 1700-luvun tutkimisessa se on metodisesti hieman pulmallista. 1700-luvulla venäjän kielessä tapahtui perustavanlaatuisia mullistuksia. Filosofiasa ei ollut 'kielellistä yhtenäisyyttä', vaan kukin ajattelija käytti omaa käsitejärjestelmäänsä, joka sekin saattoi muuttua.

Venäjän valistusajan filosofian tutkimuksessa aatehistoria on hyvin tärkeää, se muodostaa tutkimustyön metodologisen perustan. Kyse on siitä, että filosofisia tekstejä ei kovinkaan usein esitetty klassisessa tutkielman muodossa, vaan niitä ilmaistiin myös retorisisessa, kirjallisessa, jopa visuaalisessa muodossa.

Olen hyvin ylpeä siitä, että 15 vuotta sitten kollegani Mihail Mikešin kanssa perustamani Pietarin aatehistoriallinen tutkimuskeskus ja sen julkaisema vuosikirja *Filosofski vek* (Filosofinen vuosisata) ovat antaneet oman tärkeän panoksensa aatehistorian kehitykseen Venäjällä<sup>6</sup>."

**Mutta onko venäläisessä aatehistoriassa edelleenkin alueita, joita ei ole sopivaa kosketella? Muistaakseni mainitsit kerran, ettei Pugatšovin kapinasta ole vielä kukaan kunnon selvitystä.**

"Missä tahansa yhteiskunnassa on tabuja, joista ei mielellään puhuta. Aina pelissä ei ole sensuurin kieltöjä, vaan pitkäaikaisia kulttuuritraditioita, poliittista korrektiutta tai muita seikkoja.

Sosiaaliset mullistukset muuttavat välillä historiaa koskevia painotuksia: vihollisista tulee sankareita, valkoiset läiskät saavat väriä. Venäjän historiaan on 1700-luvulta lähtien liittynyt tietty arkkityyppien ja kansallisten sankarien järjestelmä, jonka uudelleenarviointi etenee hyvin tuskallisesti. Voin mainita sellaiset nimet kuin Aleksanteri Nevski, Pietari I ja, niin paradoksaaliselta kuin kuulostaakin, Nikolai II.

Myös teloitettua kasakkaa J. I. Pugatšovia (1742–1775) pidetään sankarina. Hänen mukaansa on nimetty katuja ja kaupunkeja. Kansan mielissä hän esiintyy epäoikeudenmukaisuuksien vastustajana, 'rikkaiden' haastajana. Kapinallisten julmuutta, aateliston terrorisointia ja myös kapinan kukistamisen raakuutta lievennellen monessa suhteessa tämän päivän tutkimuksessa."

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. The Historiography of Philosophy: Four Genres. Teoksessa *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Toim. Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner. Cambridge University Press, Cambridge 1984, 49–75.
- 2 Belknap Press, Cambridge, Mass. 1998.
- 3 Rousseau (1712–1778) viimeinen asuin- ja hautapaikka Oisen departementissa Ranskassa. Orlov oli saanut 1765 oman Hatsinassa, Pietarin eteläpuolella, sijaitsevan ja vähitellen uusista palatseistaan ja puutarhoistaan kuuluisaksi tulleen maatilansa Katariinalta, joka hankki sen jälleen itselleen Orlovin kuoltua 1783 ja lahjoitti edelleen pojalleen, tulevalle tsaarille Paavali I:lle.
- 4 *Filosofskaja i poliitišeskaja perepiska Ekateriny II s Doktorom Tšimmermannom*. Imperatorskoi tipografii, Sankt-Peterburg 1803, 149.
- 5 Katariinan kootut teokset käsittävät 12 osaa, ks. *Sotšinenija imperatritsy Ekateriny II*, 1–12. Toim. A. N. Pypin. Akademii nauk, Sankt-Peterburg 1901–1907.
- 6 Ks. <http://ideashistory.org.ru>, osa teksteistä on myös englanniksi.

PETTER KORKMAN

# Vapaus ja valistus

**Mitä on vapaus? Länsimaissa nähdään ehkä liian helposti nykyiset yhteiskuntamme nimenomaan 'vapaina yhteiskuntina'. Väitteeseen sisältyy paljon epäselvää, paljon ennakkoluulojen ryydittämiä oletuksia muiden yhteiskuntien epävapaudesta. Todellinen liikkumavara kulttuurin tai yhteiskunnan sisällä – jos tämä on se, mitä vapaudella haluamme tarkoittaa – on varmasti aina sekä rajattu että rajaton: löytyy aina valtaisa määrä asioita, joita ihminen voi tehdä, mutta aina myös lukematon määrä asioita, joita ihminen ei voi tai saa tai joita hänen ei kuulu tehdä. Silti vallitsee jonkinlainen konsensus siitä, että valistuksen aikana määrätynlainen poliittinen vapaus nousi sekä ihanteeksi ja poliittiseksi tavoitteeksi että konkreettiseksi eleyksi todellisuudeksi.**

**M**itä valistuksen poliittinen vapaus oikeastaan on? Elämmekö vapaustaistelun aikaa, vai onko valistuksen suuri vapauslaulu nyt vain vaivaannuttava vanhanaikainen loru?

Kun noin kaksikymmentä vuotta sitten opiskelin filosofiaa, puhuttiin jonkin verran Valistuksen 'hankkeesta' tai 'projektista'. Käsite oli tullut suosituksi Alasdair MacIntyren populaarien filosofianhistoriallisten kirjoitusten myötä (erityisesti *After Virtue*). Puhe hankkeesta viittasi tietoiseen pyrkimykseen luoda perusta sellaiselle maailmankuvalle ja etiikalle sekä poliittiselle ajattelulle, jossa ei viitata Jumalaan. Tarpeettomaksi käyneen Jumalan sijaan puhuttaisiin nyt tieteellisesti materiaasta ja sen liikkeestä, biologisista mekanismeista sekä yhteiskunnallisista tottumuksista ja ihmislunnonnosta.

Ajatus valistuksesta tällaisena Jumalan poistamisen hankkeena sai kuitenkin osakseen myös kritiikkiä. 1700-luvun poliittisissa teorioissa Jumalasta puhuttiin lähes joka sivulla! Moraali ja uskonto nähtiin hyvin laajasti uskontoon liittyvinä ilmiöinä. Mitään suoranaista Jumalan poistamisen hanketta ei 1700-luvulla tunnettu, kuten esimerkiksi Jerome Schneewind korosti kirjassaan *The Invention of Autonomy*. Ja kenen hanke valistus oikein oli, jos sitä hankkeeksi kuvattiin? Koulukirjoissa annetaan toisinaan vieläkin kuva muutaman ranskalaisen filosofin (*les philosophes*, kuten Voltaire, Diderot ja D'Alembert) älyllisestä hankkeesta, jossa perinteiset auktoriteetit kyseenalaistettiin, ja joka lopulta johti Ranskan vallankumoukseen ja sitä kautta poliittisen vapauden aikakauteen.

Toisaalta valistuksellisia virtauksia löydettiin monesta muustakin maasta, eivätkä eri yhteyksissä käydyt taistelut

olleet sama asia, vaan niissä puolustettiin erilaisia ajattelun, julkaisemisen, kaupan ja poliittisen tai kulttuurisen toiminnan vapauksia. Valistus ei kaiken kaikkiaan, näin tunnuttiin laajalti pääteltävän, ollut mikään yksi jaettu tietoinen hanke. Valistuksia oli monia, vaihtelevia eri maissa ja yhteyksissä, eikä yhdistäviä tekijöitä ollut helppo määritellä. Anders Chydenius oli meillä esimerkki valistuksesta, ja varmaa on, ettei Pohjanmaan piispa puolustanut ateistista maailmankuvaa!

Viimeisen kymmenen vuoden aikana on lämmitetty valistuksen hankkeen ajatusta uudelleen laihemmassa muodossa. Hollantilainen historioitsija Jonathan Israel on ehkä näkyvimmin puolustanut ajatusta, että valistus pitäisi ymmärtää suppeammin pienen radikaalien ajattelijoiden joukon vaikutushistoriaksi. Olisiko sittenkin niin, että ainakin muutama ”oikein” radikaali (hollantilainen) ajattelija oli päättänyt tähdätä ateistisen maailmankuvan ja moraalien puolustamiseen? Silloin valistusta kokonaisuudessaan voisi kuvata näiden radikaalien valistajien hankkeen heijastumisena laajempaan keskusteluun.

Israelin hanke ei ole vakuuttanut aatehistorian tunti-joita. Itse pidän koko lähestymistapaa aika onnettomana. Pyrkimys tehdä väkisin valistuksen ajan ajattelijoista ateististen tieteellisen ajattelun puolustajasankareita liittyy 1900-luvun positivistisiin virtauksiin ja unelmiin, joita tieteellisesti orientoituneet älyköt tuolloin uneksivat. Varsinainen edistysuskon aikakausi ei ollut valistus, vaan viime vuosisata. Vielä 1970- ja kenties 80-luvullakin löytyi tukea uskomukselle, että tieteellinen sivistys korvaa asteittain uskonnollisen koulutuksessa, politiikassa, ja moraalissa, ja lopulta kokonaan. Monen tieteen ja akateemisen koulutuksen kentällä toimivan näkökulmasta näytti jollain tavalla moraalisesti oleelliselta, että kaikki ihmiset oppivat perustamaan maailmankuvansa akateemis-tieteellisen tiedon tuotannon varaan eikä uskonnon. Sivumennen sanoen: useimmat valistusta väkisin tiedepohjaiseksi vallankumoukseksi muokkaavat tutkijat ovatkin iäkkäämpää väkeä, viime vuosisadan tie-deuskoisten odotusten kasvattaja.

Nykyään voisi sanoa, että uskonto on tehnyt paluun politiikkaan, eikä monikaan jaksa kuvitella, että uskonto ainakaan maailmanlaajuisesti korvautuisi tieteellä maailmankuvan perustana. En ole aivan varma, onko asia edes kovin tärkeä. Ainakin moraalien ja politiikan puolella minulle on aidosti yhdentekevää, mitkä metafysiset uskomukset raamittavat toisten näkemyksiä. Siinä on minusta valistuksellisen vapauden aatteen kova ydin.

Jos valistus olisi tieteellisen ja anti-uskonnollisen maailmankuvan kaikkialle levittämisen hanke, olisi sen historiaa jokseenkin epäkiinnostavaa tutkia. Se olisi tiedepappien viime vuosisadalla korostama hanke, jonka alkutaivalta ei kovin uskottavasti voi sijoittaa niin sanotun valistuksen aikakaudelle 1700-luvulla, ja joka ei tänään kaiken kaikkiaan tunnu kovin merkittävältä asialta vaan lähinnä menneen talven lumilta. Olihan sitä paljon, mutta onneksi se sulii pois. Uskonnosta luopuminen tai moraalit ilman Jumalaa eivät olleet 1700-luvulla edistyksellisiä ajattelijoita yhdistäviä aatteita. Sen sijaan ajatus

yhteisestä edistyksellisestä hankkeesta oli monille tärkeä, ja sen ympärille syntyi keskeisiä rintamalinjoja.

## Kirjaihmissen vallankumous

Lukutaito levisi nopeasti 1700-luvun Euroopassa. Saksassa nuori Luther halusi, että tavallinen kansa lukisi Raamattua itse, ja hänen saksankielinen käännöksensä loi samalla perustan kirjoitetulle saksan kielelle. Myöhemmin Luther huomasi, etteivät tavalliset saksalaiset lukeneet Raamattua ihan samalla tavalla kuin hän itse, ja he löysivät sieltä asioita, joita hän ei pitänyt raamatullisina. Siksi hän ryhtyikin vanhemmiten vastustamaan lukutaidon levittämistä ja korosti, että lukeminen (ja Raamatun tulkitseminen) kuuluisi ainoastaan papistolle. Niinpä lukutaidon leviäminen saksankielisillä luterilaisilla alueilla hidastuikin merkittävästi. Prosessia ei kuitenkaan voinut pysäyttää.

Lukemisen yleistyessä myös julkaistavien kirjojen luonne muuttui. 1600-luvulla julkaistiin pääosin latinankielisiä teoksia. Niitä kirjoittivat yliopiston koulutamat papit ja oppineet toisille papeille ja oppineille. 1700-luvulla tilanne muuttui radikaalisti. Latinankielisiä opuksia käännettiin kansankielille, ja niihin laadittiin selittäviä alaviitteitä ja esipuheita. Yhä enemmän kirjoja kirjoitettiin alun pitäenkin kansankielellä, ja yhä useammat kirjat käsitelivät muuta kuin teologiaa. Uusia kirjallisuuden lajeja syntyi, samoin uusia yleisöjä. Kirjoja sai monin paikoin vuokrata vaatimatonta tunti- tai päivätaksa vastaan vähän niin kuin elokuvia nykyisin. Mitään niin hienoa kuin moderni julkinen kirjasto ei ollut tarjolla. Syntyi *Valitut palat* -tyyppisiä lehtiä, joista useimmissa ilmoitettiin tavoitteeksi kertoa pääasiallinen sisältö *kaikista* niistä kirjoista, jotka menneen vuoden aikana oli julkaistu tiettyssä maassa tai jopa koko Euroopassa tai maailmassa. Milloinkaan aikaisemmin (saati myöhemmin, kirjojen määrän kasvaessa mahdottomaksi) ei ole ollut niin helppoa saada kansankielinen ja kohtuullisen kansantajuinen yleiskatsaus oppineen keskustelun koko kenttään. Samalla syntyi myös lehtiä sanan modernissa mielessä, julkaisuja, joissa kerrottiin kuulumisia ja uutisia.

Lukutaidon leviäminen yhä laajempiin yhteiskuntaluokkiin oli melkoinen vallankumous. Oppinutta keskustelua peilaavat kansankieliset lehdet toivat tavallisen kansalaisen eteen koko spektrin erilaisia uskonnollisia, poliittisia, moraalisia, ja maailmankuvallisia näkökulmia. Lukiessa ei enää vain tultu osaksi jatkumoa, asetuttu kirjan ihmisten ketjuun, jossa jokainen oppi saman asian. Moninaisten näkökulmien risteytyessä julkisessa keskustelussa jokainen joutui itse miettimään kantansa ja usein myös puolustamaan sitä kahviloissa ja kirjakerhoissa, joita nousi kuin sieninä sateella.

Hieman romantisoitujen voisi sanoa, että moderni yksilö oli syntynyt: olio, joka määrittää oman kantansa tietoisena monista erilaisista vaihtoehdoista. Samalla oppineet kirjat saivat rinnalleen kasvavaa lukijakuntaa ruokkivia romaaneja ja ajanvietekirjallisuutta, jota lukemalla

pääsi peilaamaan sielunsa yksilöllisyyttä muun muassa suhteessa romanttisten tarinoiden sielunmaisemaan. Oppineet olivat tosin iät ja ajat lukeneet, vertailleet ja rakentaneet omat isminsä. Uutta oli kuitenkin se, ettei keskustelu enää ollut aivan pienen piirin pohdiskelua.

Murros oli merkittävä, ja se sai luonnollisesti myös omana aikanaan paljon huomiota osakseen. Osa papistosta piti tilannetta huolestuttavana, ja vallanpitäjät pyrkivät myös parhaansa mukaan kieltämään sellaiset kirjat, joissa perinteisiä totuuksia kyseenalaistettiin liian rajusti. Monet pelkäsivät, että perinteisten totuuksien kyseenalaistaminen johtaisi kaikenkattavaan skeptisismiin, ateismiin ja moraaliseen vapaamielisyyteen. Monia piruja maalattiin seinille.

Samalla oppineistossa oli paljon niitä, jotka suhtautuivat murrokseen toiveikkaasti. Joillekin lukutaito muodosti oivan kanavan, jonka kautta he voisivat välittää omaa käsitystään todellisuudesta. Toisille arvokasta oli se, että ihmiset saivat tilaisuuden pohtia itse perinteen heille tarjotuja totuuksia ja auktoriteetteja. Valistuksen tunnuslauseena on toisinaan nähty muun muassa Kantin suosima *sapere aude*, joka tavallisesti suomennetaan ”uskalla ajatella itse”. Jo 1700-luvun alkupuolella oppineita keskustelija popularisoivat lehdet saattoivat esimerkiksi puolustaa merkitystään selventämällä, miten oleellista on, että ihmiset oppivat ajattelemaan itsenäisesti. Sama asenne ja arvolataus näkyi aikakauden taiteessa ja kirjoja koristavissa kuvissa, joissa usein näkyy symbolisessa muodossa oman lukemisen ja kirjojen tuoma valo ja valaistus.

Valistus on sekä prosessi että tietoinen hanke tai projekti. Hankkeena se on eräänlainen kirjajihmisten vallankumous. 1700-luvulla kirjajihmiset, eli kirjoja kirjoittavat, niitä toimittavat, niistä arvostelua kirjoittavat, niitä painavat ja myyvät ihmiset ja tietysti myös kirjoja runsain määrin omistavat ja niitä lainaavat tai vuokraavat henkilöt tai yhteisöt olivat mukana luomassa jotain aivan uutta. Muutos oli kaikkien nähtävissä ja herätti sekä pelkoa että innostusta. Luther ei ollut suinkaan ainoa älykkö, jonka mielestä olisi ollut parempi, ettei kansa sittenkään oppisi lukemaan. Mistäs sen tietää, minkälaisia ajatuksia tavalliset kansalaiset saavat päähänsä? Toisaalta oli paljon ajattelijoita, jotka toivoivat ja uskoivat, että kirjojen ja lukeneisuuden leviäminen laajempiin kansanryhmiin voisi lopulta johtaa epävapauden ja despotismin kukistumiseen. He uskoivat, että kun ihmiset saavat lukea ja tutustua erilaisiin näkökulmiin, he oppivat myös itsenäisiksi ajattelijoiksi. Sellaiset ihmiset eivät hyväksy valtioltakaan ihan mitä hyvänsä.

## Vapaus ajatella itse

Kun vapaudesta ja epävapaudesta kirjoitettiin 1700-luvulla, oli yksi aihe ylitse muiden. Vaikka varsinaiset uskonsodat olivat ennemminkin 1500-luvun ja 1600-luvun alun ilmiö, joutuivat monet uskonnolliset vähemmistöt 1700-luvun alkupuolella taistelemaan oikeuksiensa puolesta. Tämä on selvästi yksi 1700-luvun suurista vapauskes-

kustelija: kysymys uskonnonvapaudesta vähemmistöön kuuluville uskonnollisille yhteisöille. Aiheesta keskusteltiin teorioissa, joissa korostettiin suvaitsevaisuutta ja pohdittiin valtiollisen vallan rajoja. Oikeus kuulua uskonnolliseen vähemmistöön oli yksi poliittisen vapauden muoto, jota moni uudistusmielinen puolusti – heistä muistetaan erityisesti John Locke.

Ajatus, että vähemmistökirkoilla on oikeus ole-massaoloon valtion sisällä, ei ollut mitenkään yleisesti hyväksytty. Monet ajattelivat, että valtion tehtäviin nimenomaan kuuluu auttaa kirkkoa tuomaan kansalaiset todellisen uskonnon piiriin, keinoja kaihtamatta. Toiset katsoivat, että valtion tehtävät tosin ovat puhtaasti maalliset, mutta monien uskontojen salliminen voi horjuttaa yhteiskuntarauhaa, joten valtio voi evätä uskonnonvapauden maallisin perustein. Näin argumentoi muun muassa vaikutusvaltalainen luonnonoikeusajattelija ja varhaismoderni poliittinen filosofi Samuel Pufendorf 1600-luvun loppupuolella. Jotkut taas pitivät uskonnollista kasvatusta osana hyväksi kansalaiseksi kasvattamista ja halusivat nähdä valtion johdon vastuullisena, isällisenä valtana, joka tietää paremmin, mitä lapsi tarvitsee. 1700-luvun alkupuolella valtavirtänäkemys oli yhä, ettei kansalaisten vapauksia, eikä ehkä etenkin uskonnonvapautta, pidä puolustaa, eivätkä kansalaiset joka tapauksessa kykene moiseen vapauteen.

Kysymys uskonvapaudesta ei kuitenkaan liittynyt ainoastaan vähemmistölahkojen asemaan. Uskonsotien jälkeisessä tilanteessa kristillisten lahkojen tai kirkkojen taipumuksena oli pyrkiä suojelemaan puhdasoppisuutta omiensa piirissä muun muassa julistamalla yhteisiä uskontunnustuksia, joihin erityisesti opettajia ja virkamiehiä vaadittiin kirjallisesti sitoutumaan. Tämä oli osaltaan reaktio tilanteeseen, jossa yhä laajempi lukeneisuus oli johtanut monenlaisiin uskonnon sisältöjen uudelleentulkintoihin ja jossa pelättiin, ettei mikään enää pysy varmana. Esimerkiksi Sveitsissä julistettiin uskontunnustus, jossa korostettiin, ettei Raamattua pidä tutkia selvittämällä alkutekstien historiaa, vaan vallitseva latinankielinen käännös sisältää koko jumalallisen totuuden. Kirjajihmisten vallankumous selvästi toi pelottavaa epävarmuutta mukanaan.

Kirkon ja uskonnon historiassa tämä oli käännekohta. Tähän saakka olivat kirkko ja sivistys pääasiassa kuuluneet yhteen. Juuri papit osasivat lukea ja ajatella. Nyt kirkot usein pyrkivät estämään liian lukemisen, etteivät ihmiset vain ajattelisi liian moninaisesti. Monen uskonasioita vakavasti pohtivan älykön mielestä kirkko ei enää ollut se instituutio, jonka puitteissa uskonnollinen ajattelu voi parhaiten uusiutua. Ei siis ihme, että kirkot toisinaan näkivät yliopisto-opettajien älyllisen vapauden uhkana uskon eheydelle ja pyrkivät säätelemään, mitä yliopistossa saa ajatella. Ei ihme myöskään, että puristuksiin joutuneet älyköt ryhtyivät puolustamaan omantunnonvapautta myös sellaisena oikeutena, joka jokaisella yksilöllä tulee olla yhteisössään. Uskonnonvapaus ei voinut olla vain vähemmistökir-

kojen oikeus olla olemassa instituutioina, vaan sen piti olla myös yksilöiden oikeus määritellä omat kantansa uskonyhteisönsä sisällä.

Kun 1700-luvulla puolustettiin poliittista vapautta tai kansalaisvapautta, oli siis omantunnonvapaus yksi keskeisiä teemoja. Monissa teorioissa korostettiin, että jokaisella ihmisellä ennen valtion syntyä on luonnollinen vapauden alue, jonka puitteissa he saavat päättää omasta elämästään. Kun poliittinen yhteiskunta eli valtio perustetaan, jokainen ihminen luopuu osasta luonnollisia oikeuksiaan tai vapauksiaan ja valtuuttaa valtion elimet huolehtimaan niistä. Moderneissa valtioteorioissa korostettiin mielellään, että valtion saamat valtuudet tähtäävät puhtaasti maallisiin päämääriin, ja että valtio ei tarvitse rajatonta oikeutta päättää kansalaisten uskomuksista voidakseen taata yhteiskuntarauhan. Samalla korostettiin, että omien uskomusten pohtiminen ja ilmaiseminen ovat tärkeitä asioita, joista kukaan ei vapaaehtoisesti luovu. Niinpä kun ihmiset kansalaisiksi tullessaan säilyttävät osan luonnollisesta vapaudestaan, eli kun heidän kansalaisvapautensa tai poliittinen vapautensa määrittäyty, sisältyy siihen välttämättä oikeus määrittää itse omat uskonnolliset näkemyksensä ilman, että valtio puuttuu asiaan. Valtion tulee jopa puolustaa tätä itsemäärämisen tai vapauden aluetta.

Poliittinen vapaus siinä mielessä kuin siitä 1700-luvulla puhuttiin ei siis ollut oikeus osallistua poliittiseen päätöksentekoon. Se oli pikemminkin oikeus itsenäiseen ajatteluun, ja etenkin ajatteluun uskonnosta, joka määrittyi yhä selkeämmin yksityiseksi, jokaisen omaksi asiaksi. Toisaalta oli selvää, etteivät eurooppalaiset valtiot ja kirkot 1700-luvulla useinkaan kunnioittaneet yksilön uskonnollista itsemäärämisoikeutta. Tässä tilanteessa monet omantunnonvapaudesta kiinnostuneet ajattelijat korostivat, että jokainen ihminen kykenee periaatteessa itse näkemään, missä menevät hänen ihmisoikeutensa rajat. Ilmaus ihmisoikeus (*droits naturels des hommes, natural rights of man*) tuli tässä yhteydessä yhä yleisempään käyttöön, kunnes se Yhdysvaltain perustuslaissa 1776 ja Ranskan vallankumouksen ihmisoikeusjulistuksessa 1789 julistettiin lopullisesti yleiseen poliittiseen kielenkäyttöön. Ihmisillä on luovuttamattomia oikeuksia tai vapauksia, ja näiden oikeuksien merkittävin turva ovat ihmiset itse. Valtiosta, vaikka sen tehtävä onkin turvata ihmisen vapaus, voi muodostua myös vapauden tukahduttava despoottinen voima, ja siksi ainoa vapauden suoja on... valistus.

## Johtopäätös: valistus ja vapaus

Tämäkin julkaisukanava on jatkuvan vallankumouksen pyhättö. Julkiset kirjastot, lehdet, kirjasarjat, kuten myös peruskoulut ja monet muut myöhemmät instituutiot jatkavat 1700-luvun kirjajihmisten vallankumousta. 1700-luvulla keskeiset ulkoiset oikeudet, joita vallankumouksen katsottiin puolustavan, liittyivät uskonnolliseen vapauteen ja sananvapauteen. Näiden turvaksi tarvittiin sellaista sivistystä ja valistusta, joka tekee

kansalaisista yhä riippumattomampia auktoriteeteista ja perinteistä ja yhä kykeneväisempiä vetämään omat johtopäätöksensä. Hieman varovaiseen sävyyn 1700-luvun kirjajihmiset uskoivat, että poliittinen todellisuus muuttuisi tuon sisäisen vapauden lisääntymisen myötä.

Juuri siksi lehdet, pamfletit ja käännökset sekä leviävä kyky lukea ja saada informaatiota ja sen kautta ajatella itse ja lopulta myös ilmaista itseään kirjallisesti yhä laajemmalle kansalaisten joukolla olivat niin tärkeitä. Valistushankkeen puuhahenkilöt olivat enemmän oikeassa kuin kenties arvasivatkaan. Kriittinen julkinen keskustelu johti vielä 1700-luvun aikana siihen, että hallitsijoiden piti ryhtyä selittämään tekemisiään kirjallisesti laajalle lukevalle yleisölle, ja tämä yleisö vaati yhä hanakammin oikeutta olla aktiivisesti mukana tekemässä päätöksiä siitä, miten yhteistä elämää eletään. Moderni demokratia oli valistuksen luonnollinen seuraus, eikä sen ulkoinen muoto äänioikeuksineen ja puolueineen sinällään ole edes kovinkaan oleellinen asia vapauden historian näkökulmasta.

Kriittinen, moniääninen ja helposti saatavilla oleva keskustelu yhteisestä elämästämme on ehdoton ennakoehdotto äänioikeuteen perustuvalla monipuoluejärjestelmälle. Myös valistuksen ajalla keskeisellä sijalla ollut puolueettoman informaation ihanne on tärkeä, joskin riittämätön. Protestanttiset journalistit pitivät 1700-luvulla melko yleisesti neutraalina totuutena, ettei katolisia pidä suvaita valtiossa lainkaan, koska he ovat poliittisesti vaarallisia, eikä tämän päivän puolueettomuus taatusti näytä lastenlastemme historiankirjoissa sen puhtoisemmalta. Silti puolueettomuuteen ja etenkin moniäänisyyteen pyrkivän keskustelun merkitys vapauden kannalta on ehdoton. Itse pärjäisin hienosti ilman äänioikeuttakin: niin kauan kun on kirjoja ja lehtiä, joiden kautta saan pääsyn erilaisiin tulkintoihin maailmasta, olen vapaa muodostamaan omat näkemykseni. Niin kauan kuin tämäkin lehti on olemassa, saan ilmaista näkemykseni myös kriittiseen sävyyn.

Tästä vapaudesta on valistuksessa kyse, eikä tämä vapaustaistelu ole koskaan ohi. Mitään lopullista taetta tiedon puolueettomuudesta ei ole, eikä mitään sellaista poliittista järjestelmää, jolla voisi taata, että kaikki yhteiskunnan jäsenet saavat tasapuolisesti äänensä kuuluville. Mitään konsensusta tuskin saadaan siitäkään, mitä sellainen tasapuolisuus edes olisi. Valistuksen vallankumoukselliselle hankkeelle riittää siksi haastetta myös tulevaisuudessa. Aidon moniäänisyyden toteutuminen ei ole mikään itsestäänselvyys: pikemminkin se on tavoite, jonka saavuttaminen väistämättä jää aina osittaiseksi. Tässä mielessä valistus, poliittisen vapauden hankkeena, on meidän hankkeemme myös tänään. Ainoastaan silloin, jos kaikilla on tilaisuus ja mahdollisuus ajatella todellisuutta itsenäisesti monipuolisen tiedon varassa, voi heidän vapautensa poliittisina olioina, ihmisinä, jotka osallistuvat yhteisen elämänsä uudelleenajatteluun, toteutua.

MARKKU ROINILA

# Marcelo Dascal

## – Pluralistinen filosofi



**T**el Avivin yliopiston filosofian professori Marcelo Dascal on erittäin monipuolinen ajattelija. Hän syntyi São Paulossa, Brasiliassa. Valmistuttuaan filosofiasta ja sähkötekniikasta São Paulon yliopistosta hän pakeni 24-vuotiaana sotilasvallankumousta muuttaen opiskelemaan lingvistiikkaa ja epistemologiaa Aix-en-Provenceen, Ranskaan. Dascal väitteli Jerusalemissa Yehoshua Bar-Hillelin ohjauksessa ja on asunut Israelissa vuodesta 1965. Hän on opettanut Tel Avivin yliopistossa vuodesta 1967 lähtien ja tehnyt myös lukuisia opetus- ja tutkimusvierailuja Israelin ulkopuolelle USA:sta Latinalaiseen Amerikkaan ja Saksaan. Helsingissä hän osallistui Suomen Akatemian *History of Mind* -huippuyksikön järjestämään kokoukseen *Workshop on Soft Rationality in Leibniz* (2004). Dascalilla on myös lukuisia luottamustehtäviä tieteellisissä järjestöissä ja aikakauslehdissä, ja hän toimi Tel Avivin humanistisen tiedekunnan dekaanina vuodesta 1995 vuoteen 2000. Vuonna 2010 hän jäi eläkkeelle Tel Avivin yliopiston filosofian professorin virasta.

Kaikkiaan Dascal on kirjoittanut tai toimittanut 27 kirjaa ja noin 250 artikkelia pragmatiikasta, kielifilosofiasta, lingvistiikasta, aatehistoriasta, tieteenfilosofiasta, poliittisesta filosofiasta ja muista näihin liittyvistä aiheista, muun muassa kommunikaation luonnetta käsittelevän teoksen *Interpretation and Understanding* (2003). Dascal puhuu sujuvasti kahdeksaa kieltä ja lukee vielä

useampia. Vuonna 2002 hänelle myönnettiin Humboldt-palkinto ja vuonna 2006 Argumentaation tutkimuksen kansainvälisen yhdistyksen (ISSA) palkinto.<sup>1</sup>

Filosofiassa hänet tunnetaan erityisesti ensiluokkaisena G. W. Leibnizin tuntijana, joka on julkaissut kirjoja Leibnizin semiotiikasta ja kieliteoriasta (*La Sémiologie de Leibniz*, 1978 ja *Leibniz: Language, Signs and Thought*, 1987) ja tutkinut pitkään filosofin käsityksiä rationaalisuudesta. Hän on lanseerannut ”pehmeän” järjen käsitteen, joka on aiheuttanut kiihkeäkin keskustelua puolesta ja vastaan Leibniz-tutkijoiden parissa. (Dascal toimitti aiheesta kiinnostavan artikkelikokoelman *Leibniz: What kind of Rationalist?*, 2008.) Toinen hänen pitkäaikaisen kiinnostuksensa kohde on ollut Leibnizin osallisuus oppineissa kiistoissa ja hänen metodologiansa näiden kiistojen ratkaisussa, Dascal on tutkinut myös kiistojen yleistä teoriaa ja toimittaa kirjasarjaa *Controversies*. Näkyvimpiä tämän tutkimusintressin tuloksista ovat kymmenvuotisen työn aikaansaannos, käännetty ja toimitettu kokoelma Leibnizin kirjoituksia otsikolla Gottfried Wilhelm Leibniz: *The Art of Controversies* (2006), toimitettu teos *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies* (2010) sekä kansainvälisen tutkimusryhmän ”Leibniz–Locke” perustaminen. Ryhmän tarkoitus on tutkia argumentaatiota ja filosofisia erimielisyyksiä Leibnizin teoksessa *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), joka kommentoi Locken klassista tutkielmaa *Essay Concerning Human*

Valokuva: tuntematon

*Understanding*. Luvassa on työn tulokset kokoava monografia.

Dascal on toiminut aktiivisesti myös kielentutkimuksen parissa, keskittyen erityisesti pragmatiikkaan eli kontekstin vaikutukseen merkityksessä. Hän on käsitellyt etenkin sosiopragmatiikkaa ja psykopragmatiikkaa (termi on hänen luomansa) ja kehittänyt filosofista pohjaa näille pragmatiikan osa-alueille. Dascalin mukaan pragmatiikan ei pidä rajoittua vain kielen sosiaaliseen käyttöön eli kommunikaatioon, vaan kieli on nähtävä myös ajattelun, järjelyn ja tunteen työkaluna (psykopragmatiikka). Pragmatiikan myötä hän on osallistunut myös kognitiotieteen kehitykseen. Kieliteorian alalta Dascal on julkaissut teoksen *Pragmatics and the Philosophy of Mind* (1983) ja toimittanut teokset *Filosofia del Lenguaje II: Pragmatica* (1999) ja *Misunderstanding (Journal of Pragmaticsin* erikoisnumero, 1999). Hän on myös kanssatoimittaja kaksiosaisessa teoksessa *Philosophy of Language: A Handbook of Contemporary Research* (1992–1995) sekä teoksissa *Negotiation and Power in Dialogic Interaction* (2001) ja *Traditions of Controversy* (2007). Lisäksi Dascal on päätoimittanut toistakymmentä vuotta perustamaansa monitieteistä aikakausjulkaisua *Pragmatics & Cognition*, josta on tullut keskeinen alan journali ja jossa keskustellaan laaja-alaisesti esimerkiksi uusien teknologioiden käytöstä koulutuksessa, kognition lajeista tai robottien henkisestä elämästä.

Ohessa julkaistava suomennettu artikkeli ”Ihmisten erilaisuuden haaste ja kommunikaation etiikka” ilmestyi alun perin teoksessa *A crua palavra* (toim. Giovanni Scarafile, Lulu Press, New York 2010). Teos perustuu samanimiseen Dascalista tehtyyn dokumenttifilmiin ja sisältää haastattelun, oheisen artikkelin ja Dascalin bibliografian. Teoksen tarkoituksena on paitsi esitellä Dascalin ajatuksia laajemmalle kansainväliselle yleisölle myös tuoda esiin Leibnizinkin keskeisenä pitämä teema: *theoria cum praxi* – teoria on sovellettava käytäntöön. Monet Dascalin hankkeet aina kielen pragmatiikasta kiistojen tutkimiseen liittyvät tähän ajatukseen.

Ei liene yllättävää, että Dascal on kielen ja kommunikaation tutkijana kiinnostunut nimenomaan tieteellisten ja poliittisten kiistojen luonteesta ja ratkaisumahdollisuuksista. Israelissa on tyyppillistä väitellä kaikesta, kuten Dascal sanoo kirjan haastatteluosuudessa, ja tämä juontaa juurensa jo *Talmudiin*. Konsensusta ei kerta kaikkiaan ole mistään kysymyksistä. Tilannetta tietenkin kärjistävät toistuvat israelilaisten ja palestiinalaisten ristiriidat, joita Dascal on aktiivisesti pyrkinyt toiminnallaan lieventämään.

Leibniz on erinomainen esimerkki filosofista, joka oli aktiivinen hämmästyttävän monissa oman aikansa tieteellisissä kiistoissa, kuten osoittavat kiista liikkeen luonteesta kartesiolaisten kanssa ja kuuluisa, vastikään suomennettu kirjeenvaihto Newtonin keskeisistä opeista Samuel Clarken kanssa<sup>2</sup>. Leibniz pyrki kehittämään erilaisia keinoja kiistojen ratkaisemiseksi. Sellaisia olivat esimerkiksi universaalikieli, rationaalinen kielioppi, moderni symbolinen logiikka, todennäköisyysteoria ja erilaiset oikeustieteeseen liittyvät innovaatiot. Ihanteena oli

tilanne, jossa kiistat voitaisiin ratkaista laskennallisesti universaalitieteen avulla, mutta monissa tapauksissa oli tyydyttävä dialektisiin menetelmiin ja ”pehmeään” tai ”joustavaan” järkeen. Jälkimmäisissä rationaalisuuden kriteeri ei ole pitävä todistus, vaan eräänlainen moraalinen varmuus tai järkevyy, joka voi tulla kumotuksi.

Dascal käyttää usein tässä yhteydessä metaforaa järjen va’asta, jolla eri argumentteja punnitaan, ja niiden painavuus ratkaisee sen, kumpaan suuntaan vaaka kallistuu. Dascal kutsuu tällaista ”pehmeää” järkeä ystävällisemmäksi rationaalisuudeksi, joka ei vaadi lopullista päätöstä tai viimeisen aksiooman löytymisen odottamista. Dascalin mukaan Leibniz oli varhaismodernin ajan tärkein teoreetikko kiistojen ratkaisemisessa ja merkittävämpi kuin esimerkiksi Locke, joka kirjoitti tunnetun teoksen *A Letter Concerning Toleration* (1689). Leibnizin suvaitsevaisuuskäsitys, joka perustuu arvon näkemiseen vieraisissa uskomuksissa, on yksi taustavaikutin nyt suomennetussa artikkelissa.

Toinen Dascalin ajattelua leimaava piirre on monitieteisyys, joka näkyy tässäkin artikkelissa, sillä siinä kohtaavat Leibniz, kielen käyttötavat, kiistojen luonnetta koskeva tutkimus, poliittinen filosofia ja kasvatustieteiden filosofia. Dascal pitää tieteidenvälistä dialogia erittäin tärkeänä, mutta on pessimistinen sen tiedepoliittisten käytännön mahdollisuuksien suhteen. Tiedemaailmassa puhutaan nimittäin usein arvostavasti tieteidenvälisyyden tärkeydestä, mutta arvioinneissa katsotaan ensisijaisesti vain kulloisenkin tieteenalan ”sisällä” tehtyä tutkimusta tieteidenvälisen tutkimuksen sijaan. Tämän vuoksi tieteidenvälisyyttä kartetaan, sillä sen katsotaan vaarantavan uramahdollisuuksia.

Artikkelissa ”Ihmisten erilaisuuden haaste ja kommunikaation etiikka” Dascal peräänkuuluttaa todellista suvaitsevaisuutta, joka ei nojautu vain erilaisuuden sietämiseen, vaan sen ymmärtämiseen ja siitä oppimiseen. Hän ei silti hyväksy erilaisuutta ilman kritiikkiä. Kun erilaista elämänmuotoa tai uskomusjärjestelmää evaluoidaan rationaalisesti ja parhaan mukaan sen omasta viitekehystä käsin, voidaan antaa erilaisuudelle arvoa ja elää rauhanomaisesti rinnakkain. Hän suosittaa Leibnizin metodia, asettumista toisen asemaan, jota tämä piti korvaamattomana tapana ajatella, tuntea ja toimia pluralistisessa maailmassa. Dascalin mukaan ihmisten väliseen erilaisuuteen ja siitä seuraaviin sotiin ja konflikteihin ei ole helppoja ratkaisuja, mutta välimatkaa voidaan supistaa tunnistamalla kiistoihin välttämättä liittyvä pluralismi.

Artikkelin sanoma on ajankohtainen paitsi Israelissa myös koko maailmassa, jossa ennakkoluulot ja suoranaisten rasismi ovat viime vuosina voimistuneet. Artikkelin ajatuksille soisi kuuluuutua Suomessakin.

## Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Kattava selostus Dascalin toiminnasta ja julkaisuista löytyy hänen kotisivultaan: <http://www.tau.ac.il/humanities/philos/dascal/>
- 2 Viitemainittu teoksessa Gottfried Wilhelm Leibniz, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Tuomo Aho & Markku Roinila. Gaudeamus, Helsinki 2011.



# Ihmisten erilaisuuden haaste ja kommunikation etiikka

**Pohdintojani siivittää sen konferenssin alaotsikko, jossa seuraavat ajatukseni alun perin esitin. Kysyn ”miksi ihmisten erilaisuus on haaste?”<sup>1</sup> Tarkasteltuani monia kysymyksen herättämiä ongelmia väitän, että ihmisten välinen kommunikatio tarjoaa ensisijaisen esimerkin siitä, miten erilaisuuden haasteen kanssa voidaan selviytyä sekä filosofisesti että käytännöllisesti. Ehdotan lopuksi, että kasvatuksen painottaminen vahvistamaan erityisesti lasten luontaisia eettisiä ja kommunikatiivisia periaatteita voi auttaa kehittämään positiivista muttei kritiikitöntä asennetta inhimillistä erilaisuutta kohtaan.**

**K**onferenssin kontekstissa kysymyksen ”miksi ihmisten erilaisuus on haaste?” taustaoletuksena on selvästi, että ihmisten erilaisuus sekä yksilöllisessä että kulttuurisessa mielessä on arvokasta – jotakin sellaista, joka tulee säilyttää, jota tulee vaalia ja joka kukoistaessaan suo antinsa paremmalle ihmiselämälle ja inhimillisille saavutuksille. Tämä taustaoletus, jonka itsekin jaan, sulkee tietenkin pois yhden ilmeisen tavan tulkita ihmisten erilaisuuden asettama haaste: sen, jossa sitä pidetään esteenä hyvälle elämälle tai inhimilliselle edistykselle, esteenä, joka olisi ylitettävä jollain tavoin vähentämällä ihmisten erilaisuutta. Kun jätämme tämän mahdollisuuden sivuun, kysymystämme voidaan tarkentaa: miksi ihmisten erilaisuus on haaste *niille, jotka näkevät sen arvokkaana?*

Jotain voi pitää haasteena silloin, kun on vakuuttunut siitä, että päämäärää on tavoiteltava, vaikka samalla kohdataan huomattavia esteitä. Meidän on siis pyrittävä setvimään nämä esteet, jos haluamme ymmärtää ja kohdata haasteen, jonka asettaa halu elää ihmisten erilaisuuden keskellä, hyötyä siitä ja vaalia sitä. On sekä tosiasiallisia ja käytännöllisiä että käsitteellisiä ja filosofisia esteitä.

Tosiasiallisella ja käytännöllisellä puolella tulisi ensinnä huomata voimakkaat yhteiskuntahistorialliset pro-

sessit (esimerkiksi globalisaatio, massakoulutus), jotka johtavat yhdenmukaistumiseen ja edelleen ihmisten erilaisuuden arvonalennukseen (ja toisinaan häviämiseen kokonaan). Mahdollisesti reaktiona tällaista kehityskulkua vastaan, jota jotkut pitävät vieraan kulttuurin ylivaltaana ja tunkeutumisenä, on yhtä voimakkaita eriytymisen pyrkimyksiä, jotka johtavat kulttuurillisten ja etnisten ryhmien koteloitumiseen (itsensäilytyksen vuoksi) ja joihin liittyy usein muukalaisvihan väkivaltaisia muotoja.

Saattaisi ajatella, että laajan henkilökohtaisen ja elektronisen liikkuvuuden ”avoin maailma”, jossa joudutaan jatkuvasti kohtaamaan ihmisten erilaisuus, voisi toimia vastaläkkeenä tällaisille prosesseille, mutta näin ei näytä olevan. Suora kontakti eri ryhmien välillä (esimerkiksi maahanmuuton myötä) tuottaa usein kiivasta kilpailua, joka pikemminkin vahvistaa kuin heikentää negatiivisia stereotyyppejä. Turismi saattaa toisinaan johtaa kaukaisten kulttuurien monimutkaisuuden tai vivahteiden arvostamiseen, mutta yleensä se vahvistaa tapaa pitää muita elintapoja ”eriskummallisina”, ”outoina” tai ”barbaarisina” – siis ”primitiivisinä”.

Vaikka media ja internet poistavatkin keinotekoisia rajoja ja tuovat tilalle merkittävän kohtaamisen ”toisen” kanssa, ne sallivat myös ennakkoluulojen vahvistamiseen

rähtävien virtuaalisten vihayhteisöjen lisääntymisen. Näitä kehityskulkuja kannattavat ja vahvistavat vuorostaan paikalliset tai globaalit ideologiat, jotka saarnaavat oman ryhmän tai järjestelmän yliveraisuutta muihin nähden – olipa perusta sitten uskonnollinen, taloudellinen, poliittinen tai moraalinen. Inhimillisen moninaisuuden kohtaaminen ei vielä sinänsä ole todellakaan riittävä tie erilaisuutta väheksyvien prosessien ja niitä tukevien ideologioiden ylittämiseksi. Toisin kuin Descartes ajatteli, ennakkoluulot eivät häviä itsestään, ja niitä vastaan on paljon oletettua vaikeampi taistella niin käsitteellisesti kuin käytännöllisestikin.<sup>2</sup>

Moninaisuuden kohtaamiseen pitää liittää *myönteinen asenne inhimillistä erilaisuutta kohtaan*. Tarvitaan tietoista sosiaalista vaikuttamista, jotta voidaan kehittää *mielenlaatua, joka arvostaa erilaisuutta*, eikä pidä sitä vaarana tai pelkkänä erikoisuutena. Asettamalla ihmisten erilaisuuden päättäväisesti moraalisten (ja muiden) arvojen joukkoon, tällainen asennoituminen antaa samalla erilaisuudelle *oikeutuksen*. Se johtaa myös siihen, että erilaisuuden synnyttämien ristiriitojen kohtaamisen tapojen ei tulisi poiketa siitä, miten käsittelemme arvoriistiriitoja ylipäätään. Haasteena on siis tällöin hahmottaa tarkemmin tuon asennoitumisen ja mielenlaadun piirteet ja kehittää keinoja, joilla se voidaan välittää yhä laajemmille ihmiskunnan osaryhmille. Ensimmäinen tehtävä kuuluu käsitteellisten ja filosofisten vaikeuksien kategoriaan, toinen palauttaa meidät tosiasialliseen ja käytännölliseen toimintaan.

*Suvaitsevaisuus* on ensimmäinen mieleen nouseva käsite osana positiivista asennoitumista inhimillistä erilaisuutta kohtaan. Ja niin kuuluuakin olla. Juuri suvaitsevaisesta kulttuurista epäilemättä löytyy tilaa erilaisuudelle, jolloin sitä vastaan ei yritetä taistella vaan hyväksytään rauhallinen rinnakkaiselo. Suvaitsevaisuus perinteisessä mielessä ei kuitenkaan riitä, sillä se ei liitä erilaisuuteen mitään positiivista arvoa. Liberalismin perinteessä suvaitsevaisuus eri uskomuksia ja elämänmuotoja kohtaan on ankkuroitu yksilöiden oikeuteen uskoa ja elää kuten itse tahtovat, kunhan eivät häiritse yhteiskuntarakennetta. Vähemmistöryhmille sallitaan oikeus enemmistön mielestä eriskummallisiin uskomuksiin ja tapoihin, joita ”suvaitaan”, jos ne oletetaan harmittomiksi – vaikka enemmistö pitääkin niitä ”väärinä” omiin uskomuksiinsa nähden. Kun enemmistö on varma omien uskomustensa yliveraisuudesta, ei näiden vähemmistöryhmien olemassaolosta ja heidän ”oudoista” uskomuksistaan katsota olevan sinänsä mitään hyötyä. Niiden suvaitsemista pidetään moraalisenä velvollisuutena, jonka täyttäminen vahvistaa edelleen enemmistön tunnetta moraalisenä yliveraisuudestaan. (”Me noudatamme velvollisuksiamme, vaikka ne ovat meille vastenmielisiä, eikä siitä koidu meille hyötyä.”). Tämänkaltaisen suvaitsevaisuuden ei edistä molemminpuolista vuorovaikutusta, erilaisuuden arvostusta ja kunnioitusta, erilaisuudesta rikastumista ja sen viljelyä. Lisäksi se perustuu otaksumaan, että erilaisia elämänmuotoja ja uskomusjärjestelmiä voidaan helposti verrata ja arvottaa suoraviivaisella asteikolla, joka

suo huipulla oleville oikeuden omaksua holhoava asenne alempana olevia kohtaan, siitä seuraavine etuoikeuksineen ja velvollisuuksineen.<sup>3</sup>

*Vähemmän rajoitettu suvaitsevaisuuden käsite* (jolle tulisi ehkä keksiä parempi nimi) vaatii jonkinlaisen sisäisen arvon liittämistä jokaiseen erityiseen erilaisuuden ilmaukseen, samoin kuin erilaisuuden kollektiiviseen merkitykseen ihmiskunnalle kokonaisuutena. Tämä puolestaan edellyttää yksinkertaisen vertailunäkemyksen hylkäämistä ja jokaisen yksilön tai ryhmän tietoisuutta omista puutteistaan ja rajoituksistaan. Jos voin kyseenalaistaa omia uskomuksiani ja käyttäytymistäni, voin rehellisesti sanoa itselleni niistä vakaumuksistani, jotka ovat ristiriidassa toisen henkilön tai ryhmän vakaumusten kanssa: ”Ehkä olen väärässä ja he ovat oikeassa”. Tällöin olen varmasti pystynyt oppimaan erilaisuudesta ja liittämään siihen positiivisen arvon. Omista vakaumuksista luopumisen ja toisen vakaumusten omaksumisen, siis ”kääntymisen”, ei kuitenkaan tarvitse eikä pidä olla ihan neseuraus vuorovaikutuksesta erilaisen kanssa. Eikä vain siksi, että tämä on harvinainen ja vaikeasti saavutettava seuraus, vaan pikemmin siksi, että tällöin vuorovaikutus olisi lopulta yksisuuntaista.

*Ymmärtäminen* on tavoitteena vaatimattomampi mutta yhtä tärkeä<sup>4</sup>. Jos ponnistelen *asettaakseni itseni toisen asemaan*<sup>5</sup>, saatan tajuta toisen uskomukset ja käytöksen siten, että ne ”käyvät järkeen”; tästä näkökulmasta katsoen ne paljastuvat järkeviksi. Voin silloin sanoa: ”Jos olisin hän, ajattelisin ja toimisin samoin” – vaikka en itse asiassa ajattele ja toimi kuten hän, koska olen minä ja tarkastelen asioita *omasta* näkökulmastani. Erilaisen ymmärtäminen edellyttää siis varautumista siihen, että joutuu myöntämään uskomusten ja käytöksen järkevyyden olevan näkökulmasta riippuvaista, eli ettei ole minkään yksilön tai ryhmän ylläpitämiä absoluuttisia kriteereitä sille, miten on oikein ajatella ja toimia. Ymmärtäminen on luontaisesti hermeneuttista toimintaa: se on aina ”tulkintaa”, ei koskaan vain ”koodin purkamista”<sup>6</sup>. Tulkintana rakentuva käsityksemme toisesta ja ”meidän” ja ”heidän” välisistä eroista riippuu omasta näkökulmasta ja sisältää ikään kuin osan itsestämme. Kukaan ei voi astua täysin ulos käsitteellisestä ja normatiivisesta maailmastaan kohdatakseen erilaisen. Mutta jo ponnistus yrittäessämme tavoitella ymmärrystä toisesta, pyrkimys tulkita erilaisuutta sinänsä, muokkaa olennaisesti omaa näkökulmaamme, joka ei ole siten koskaan staattinen tai ikuisesti määrätty.

Luopuminen uskosta jonkin tietyn kriteerijoukon absoluuttisuuteen (omani mukaan lukien) ja valmius oman näkökulman muokkaamiseen yritettäessä ymmärtää ja tulkita eroavaisuutta pohjustavat valmiuden rakentaa kriteerit, näkökulmat ja uskomusjärjestelmät kontingentisti ja eklektisesti inhimillisen yhteistyön päättymättömässä hankkeessa. Niistä tulee tällöin sekoitus monia erilaisia kriteerejä, näkökulmia ja uskomusjärjestelmiä. Tämän asennoitumisen henki ilmaistaan hyvin seuraavassa Tal mudin opetuksessa:

## ”Jos ponnistellemme ymmärtääksemme erilaista ja tulkitaksemme erilaisuutta, saavutamme mahdollisuuden tutkailla niitä myös kriittisesti.”

”Oli pattitilanne; taivaalliset äänet jakautuivat tasan: kaksi puolesta, kaksi vastaan. Kiistakysymyksenä oli: ’Pitäisikö ihminen luoda?’ Hallitsevat enkelit muodostivat kiistan osapuolet. Rakkaus sanoi: ’Kyllä, luotakoon hänet, sillä hän tulee tekemään rakkaudentekoja’. Totuus puolestaan väitti: ’Ei, älköön luotako, sillä hän on pelkkä huiputtaja’. Oikeamielisyys vastasi: ’Kyllä, luotakoon hänet, sillä hän tekee oikeamielisiä tekoja’; ja Rauha taas vastusti: ’Älköön luotako, sillä hän on täynnä riitoja’. Tilanne oli tasan. Rakkaus ja Oikeamielisyys puolesta, Totuus ja Rauha vastaan. Mitä Herra teki? Hän otti Totuuden ja viskasi maahan rikkoon sen tuhansiksi särmikkäiksi paloiksi. Siten hän mursi pattitilanteen. Nyt kun kaksi oli puolesta, ihminen luotiin. Hallitsevat enkelit rohkenivat kysyä maailmankaikkeuden hallitsijalta: ’Miksi rikoit tunnuksesi, Totuuden?’ Sillä todellakin Totuus oli Hänen sinettinsä ja tunnuksensa. Hän vastasi: ’Nouskoon totuus maasta.’”<sup>7</sup>

Epäilemättä edellä esitettyyn ymmärtämisen muotoon pohjautuva asenne suhtautua inhimilliseen erilaisuuteen sopisi paljon paremmin yhteen erilaisuuden myönteisen arvottamisen kanssa kuin perinteinen käsitys suvaitsevaisuudesta. Se synnyttää kuitenkin vaikeita filosofisia ja käytännöllisiä ongelmia. Ennen kaikkea tämän: se haiskahtaa ”kaikki käy” -tyyliseltä radikaalilta relativismilta. Siten se tuntuu horjuttavan juuri niitä lähtökohtia, joille se rakentuu. Sillä rajoittamattoman suvaitsevaisuuden tai ”ymmärtämisen” vaatimus näyttää sulkevan pois mahdollisuuden arvostella mitään uskomusta tai käytöstä, niin ikään suvaitsemattomuutta, joten se ei tarjoa perustaa minkään uskomuksen tai käyttäytymisen positiiviselle tai negatiiviselle arvioinnille. Jos näin on, suvaitsevainen asenne ei ole periaatteessa sen parempi kuin suvaitsematon. Käytännöllisestä näkökulmasta katsoen suvaitsevaisuus voi olla jopa haitallista, sillä se saattaa heikentää suvaitsemattomuuden vastustusta.

Tämä on tausta-ajatuksena sellaisissa ehdotuksissa kuin Popperin ”rajoitetun suvaitsevaisuuden periaate”: ole suvaitsevainen ainoastaan suvaitsevaisia kohtaan. Tämänkaltaiset ehdotukset vievät meidät kuitenkin takaisin

lähtöruutuun<sup>8</sup>. Ne johtavat asenteeseen, jossa tietyt erilaisuuden muodot suljetaan *a priori* pois – nimittäin ne, jotka ”me” itse luokittelemme ”suvaitsemattomiksi”. Siten ihmisten erilaisuudelle asetetaan ennakkoehdot, joiden täyttäminen vasta tarjoaa pääsyn erilaisuuden arvostettujen muotojen ”kerhoon”. Nämä ehdot vaativat itse asiassa toista jakamaan kanssamme tietyt arvot ja uskomukset eli tulemaan kanssamme samanlaisiksi eräissä merkittävässä suhteissa.<sup>9</sup> Toisin sanoen, tässä näkemyksessä vain ”sopivasti erilaisia” ihmisten eroavaisuuden muotoja arvostetaan, eli erilaisuutta ei arvosteta ehdoitta, *sellaisenaan*, vaan vain silloin kun se sopii meidän kategoriin kriteereihimme<sup>10</sup>. Silloin saattaisimme estää itseämme tutustumasta *radikaalisti erilaiseen* ja siten oppimasta siitä. Radikaalisti erilainen pakottaisi meidät kohtaamaan perimmäisistä vakaumuksista syvästi poikkeavia vaihtoehtoja ja johtaisi meidät vakaumustemme *radikaaliin uudistamiseen*.

Onneksi meidän ei kuitenkaan ole pakko riistää itseltämme mahdollisuutta radikaalin erilaisuuden täyteen, sensuroimattomaan kohtaamiseen, vaikka pelkäisimmeikin suojoittomuuttamme. Ei myöskään ole välttämättä vajottava radikaaliin relativismiin arvostettaessa ja suojeltaessa kaikenlaista inhimillistä erilaisuutta. Avainasiat tämän kaksoishaasteen kohtaamisessa ovat (a) soveltaa edellä esitettyä erottelua radikaalisti erilaisten uskomusten ja elämänmuotojen *hyväksymisen* ja *ymmärtämisen* välillä, (b) käyttää täysipainoisesti ja reilusti *inhimillistä kritiikin kykyä*, siitä luopumisen sijaan<sup>11</sup>, (c) pysyä tietoisena kaikkien arvostelmiemme ja niiden kriteerien *kontingentista* ja *erehtyväisestä* luonteesta.

Nämä näkökohdat liittyvät toisiinsa. Jos ponnistellemme ymmärtääksemme erilaista ja tulkitaksemme erilaisuutta, saavutamme mahdollisuuden tutkailla niitä parhaamme mukaan myös kriittisesti. Siten voimme päättää järkevästi, hyväksymmekö vai hylkäämmekö erilaiset uskomukset, käyttäytymismuodot tai kriteerit täysin tai osin. Jos emme pyri ymmärtämään, päätös voi perustua vain pintapuoliseen vaikutelmaan, tunnepohjaiseen reaktioon tai pelkkään ennakkoluuloon. Kun

kriittinen arviointimme perustuu kohtuulliseen reiluun ymmärrykseen, on mahdollista, ettei sen kohde pidä sitä aggression muotona, vaan se voi tulla jopa osin tai täysin hyväksytyksi. Tämä vahvistaisi vuorovaikutuksen molemminpuolista luonnetta. Lisäksi molemminpuolisuutta tukee, että kriitikko on riittävän itsekriittinen siten, ettei usko eikä teeskentele kritiikkensä normien olevan yliveraisia, yleismaailmallisesti päteviä ja arvostelun yläpuolella.

Näiden ehtojen vallitessa erilaisuuden kohtaamisen ei tarvitse tuottaa sen kummemmin ehdotonta hyväksyntää kuin hylkäystäkään. Siitä voi seurata sellainen vuorovaikutusmuoto, jonka pääsaavutus (ja mahdollisesti myös ääneen lausumaton tavoite) on ymmärtäminen sinänsä – erilaisen, oman itsen, erilaisuuden jne. ymmärtäminen. Tämä ei ole vähäinen saavutus ottaen huomioon tiellä olevat esteet ja vaivan, jota saavutus vaatii. Se ei myöskään johda erojen hämärtymiseen, kiistojen kieltämiseen tai kannanotoista pidättäytymiseen. Päinvastoin: se suo mahdollisuuden määrittää paremmin ensivaikutelmaltaan epämääräinen erilaisuus, paikantaa tässä erilaisuudessa vaikuttavat kiistan aiheet ja muodostaa vähitellen huolellisesti harkittu kanta näissä asioissa.

Tässä vaiheessa voin vihdoinkin päätyä alkuperäiseen aiheeseeni – kommunikaatioon. Mielestäni agonistinen, vastakkain asettava kommunikaatio (esimerkiksi joissain väittelyn tai polemiikin muodoissa) on paradigmaattinen tapaus siitä, miten vuorovaikutuksen yhteistoiminnallinen muoto on mahdollinen jopa laajasti eri mieltä olevien (ja erilaisten) osapuolten kesken<sup>12</sup>. En kuitenkaan tässä puutu agonistisen kommunikaation teemaan enempää, sillä jo kommunikaation yleinen luonne havainnollistaa joitain edellä hahmoteltuja ideoita.

Kommunikaatio on yhteistyöhanke. Puhuja ja kuulija esittävät erilaisia (nopeasti keskenään vaihtuvia) rooleja, mutta heillä on yhteinen intressi: varmistaa, että toinen on ottanut vastaan ensimmäisen ilmaiseman ”viestin” ja ymmärtänyt sen kohtuullisen hyvin. Jokaisen kommunikaatioon ryhtyvän oletetaan poikkeuksetta olevan yhteistyöhaluinen. Niinpä yhteistyön vaatimusten (kuten olla relevantti, tarjota luotettavaa tietoa ja niin edelleen.) ilmeisten rikkomusten ajatellaan tavallisesti olevan vain näennäisiä, mikä taas luo mahdollisuuden käyttää näitä sääntörikkomuksia vihjaavien merkitysten välittämiseen. (Jos esimerkiksi kysytään, pidinkö illallisesta, ja vastaan kommentoimalla säätilaa, siten rikkoen ohjetta ”ole relevantti”, kysyjä varmasti ymmärtää, etten pitänyt ateriarista).

Vuorovaikutuksen jaetun tavoitteen saavuttaminen vaatii siis ponnistuksia sekä puhujalta että kuulijalta. Edellisen on varmistettava, että hänet on ymmärretty, ja jälkimmäisen on varmistettava ymmärryksensä. Kommunikaation etiikan perustavat velvollisuudet ovat täten velvollisuus tehdä itsensä ymmärretyksi ja velvollisuus ymmärtää. Monissa erityistilanteissa velvollisuudet eivät jakaudu tasaisesti – esimerkiksi kommunikaatioasetelmissa vanhempi–lapsi, opettaja–oppilas tai asiantuntija–maallikko. Tyypillisissä kommunikatiivisissa tilanteissa

normina on kuitenkin vastuun enimmäkseen tasainen jakautuminen osapuolten kesken. Tämän normin raikeita laiminlyöntejä (kuten kuulijalle käsittämättömän jargonin käyttö tai kieltäytyminen korjata automaattisesti puhujan ilmeiset kirjoitus- tai lausuntavirheet) on pidettävä kommunikaation implisiittisen yhteistyösopimuksen vakavina rikkomuksina.

Tavallisen kommunikaation periaatteena siis on, ettei ymmärrys synny ”annettuna” vaan vaatii vaivaa. Perustana on etiikka, joka säätelää tuota vaivannäköä, ja mekanismit, jotka pitävät ymmärryksen oikeilla raikeilla. Näiden mekanismien tutkimus paljastaa, että tavallinen kommunikaatio on *merkityksen rakentamisen neuvotteluprosessi*, joka ulottuu paljon kielen syntaktisten ja semanttisten sääntöjen käyttöä pidemmälle. Prosessiin kuuluu tulkinnallisten hypoteesien luomista ja koetteluä käyttäen kaikenlaista kontekstittietoa, hienovarainen järjestelmä väärinymmärrysten tunnistamiseksi, korjaamiseksi ja ehkäisemiseksi, periaatteita epäsuorien merkitysten havaitsemiseksi ja tulkitsemiseksi, retorisia strategioita kommunikaation päämäärien saavuttamiseksi ja niin edelleen. Tästä vaikuttavasta keinovalikoimasta huolimatta kommunikaation prosessi voi taata vain likimääräisen ymmärryksen, ja sen tuottamat tulkintahypoteesit ovat aina varauksellisia. Jos näin on tavallisen kommunikaation laita kielellisen ja kulttuurisen yhteisön sisällä, niin ymmärtämisen hankaluudet ovat vielä paljon mittavampia erilaisten kesken kommunikoitaessa (perustuipa erilaisuus ikään, luokkaan, kansallisuuteen, kieleen, kulttuuriin, poliittisiin vakaumuksiin tai mihin tahansa). Haasteena on ylittää tällaiset esteet ja saavuttaa jonkinasteinen yhteisymmärrys, miten likiarvoinen ja osittainen tahansa, ihmisten erilaisuuden rajojen yli. Joka tapauksessa on niin, että sikäli kuin edeltävien tapausten välillä ei ole periaatteellista eroa, vaan vain eroja yksityiskohdissa ja vaikeuksien asteessa, meillä on ainakin suunnitelma tämän haasteen kohtaamiseksi – nimittäin tavallisen kommunikaation toimintatavat.

Itse asiassa meillä on enemmänkin kuin pelkkä suunnitelma. Meillä on myös vihiä siitä, mitä tehdä ja mihin keskittää kasvatukselliset ponnistuksemme. Meidän tulee hyödyntää, kehittää ja suojella lapsen luontaisia kommunikatiivisia kykyjä, joihin kuuluu tarve ja into ymmärtää sekä tahto nähdä ymmärtämisen edellyttämä vaiva. Näissä kyvyissä on mahdollisuus ja esikuva ihmisten erilaisuuden haasteen kohtaamiseen. Aikana, jona media, netti ja enimmäkseen tyhjänpäiväisyyksiä opettava koulutusjärjestelmä sekä aggressiivinen markkinointi ja kulutuskulttuuri kilpailevat lasten huomiosta välittäen pinnallisen ja vaivattoman ymmärtämisen mallia, tämä ei ole lainkaan helppo tehtävä.<sup>13</sup>

*Suomentanut Markku Roimila<sup>14</sup>*

**(alun perin: The Challenge of Human Difference and the Ethics of Communication. Teoksessa *A crua palavra. Conversation with Marcelo Dascal. Toim. Giovanni Scarafile. Lulu Press, New York 2010, 23–43.*)**

## Viitteet

- 1 Mainittu esitelmä pidettiin konferenssissa *Moral Philosophy in Education: The Challenge of Human Difference* (Moraalifilosofia koulutuksessa: inhimillisen erilaisuuden haaste) Jerusalemissa elokuussa 1999. Haluan onnitella kongressin järjestäjää Jerusalemin Spinoza-instituuttia hyvästä ajatuksesta ja sen toteuttamisesta innostavassa konferenssissa. Filosofit – erityisesti moraalifilosofit – haluavat aina olla ”merkityksellisiä” yhteiskunnalle. He turhautuvat usein siihen, etteivät pysty muokkaamaan moraaliperiaatteitaan käytännöllisiksi toimintaehdotuksiksi, tai vaikka onnistuisivatkin siinä, yhteiskunnalliset toimijat eivät hyväksy tai sovellu heidän ehdotuksiaan. Pyytäessään meitä yhdistämään moraalifilosofian käytännöllisiin kysymyksiin kongressi toivottavasti pakottaa meidät myös esittämään käytäntöön soveltuvia ideoita, joilla on kohtuulliset vaikutusmahdollisuudet. Keskittyessään koulutukseen konferenssi poimii yhden keskeisen alueen, jossa ehdotuksillamme voi olla vaikutusta, joten konferenssi voi antaa panoksensa ainakin lähitulevaisuudessa, ellei välittömästi. Ehkä siten filosofiset pohdintamme tulevat loppujen lopuksi yhteiskunnallisesti merkityksellisiksi. Ks. Dascal 1999.
- 2 Olen ehdottanut, että tämänkaltaisia kulttuurisia eroja implisiittisesti tai eksplisiittisesti arvottavia lähestymistapoja olisi pidettävä yksilöllisten vertailujen erityisen haitallisina muotoina. Ks. Dascal 1991.
- 3 Tässä tarkoittamani ymmärtäminen on sekoitus ymmärtämisen kahdesta eri muodosta, joita olen kutsunut termeillä *comprehending* ja *grasping*. Ks. Dascal & Berenstein 1987. Suom. huom.
- 4 Tämä on keskeinen käsite Leibnizin etiikassa, mutta hän on tietoinen siitä, että sillä voi olla kiistatilanteissa myös strategista käyttöä. Ks. Dascal 1995. Siitä huolimatta, tai ehkä juuri siksi, Leibniz puolusti monadologisessa metafysiikkassaan poliittista ja epistemologista pluralismia. Ks. Dascal 1993a.
- 5 Ks. Dascal 1989a.
- 6 Tämä on mukaelma *Midrash*- jaksosta *Genesis Rabbah* 8:5, teoksessa Hoffman & Leibowitz Schmidt 1998, ix. Kirjoittajat liittävät tarinaan seuraavan tulkinnan: ”Siitä lähtien totuus oli jakautunut, pirstoutunut irrallisiin osiin kuin palapeli. Vaikka joku saattoi löytää yhden palan, sillä ei ollut paljonkaan merkitystä, ennen kuin se liitettiin toisten ihmisten vaivalla hankkimiin palapelin paloihin. Vain siten, hitaasti ja määrätietoisesti, he saattoivat saada totuuden palat sopimaan yhteen – saadakseen asioista jotain selkoa.”
- 7 Lisäksi niihin liittyy muita ongelmia, joita olen käsitellyt toisaalla, ks. Dascal 1989b.
- 8 Konferenssin erään osallistujan esiintuoma vaikeus on syytä mainita tässä. En ole vielä erotellut ryhmien välistä ja ryhmien sisäistä erilaisuutta (ja suvaitsevaisuutta). Oletetaan, että joku suvaitsee ryhmää, joka harjoittaa sisäistä suvaitsemattomuutta. Eikö tämä johda siihen, että omaksutaan ristiriitaisia asenteita erilaisuutta kohtaan? Jotta tällainen epäjohdonmukaisuus voitaisiin välttää, eikö tulisi rajoittaa suvaitsevaisuus vain ryhmiin, jotka harjoittavat sisäistä suvaitsevaisuutta? Mutta emmekö siinä tapauksessa vaadi näiden ryhmien olevan ”kaltaisiamme liberaaleja”? Minusta näyttää siltä, että suuntaviivat näiden ongelmien ratkaisemiseksi on löydettävissä juuri niistä näkökohdista, joita korostan jatkossa: erityisesti erottelussa ”ymmärtämisen” ja ”hyväksymisen” välillä ja vaatimuksessa olla luopumatta kriittisyydestä niitä kohtaan, joita ymmärtää ja jotka jopa hyväksyy. Itse asiassa vastoin yleistä käsitystä kriittisyys ei ole aggressiota vaan pikemminkin osoitus toiseen kohdistuvasta mielenkiinnosta ja välittämisestä.
- 9 Vaikka olenkin tässä keskittynyt suvaitsevaisuuden eettis-poliittisen käsitteen metatason rooliin, argumentti pätee kaikissa tapauksissa muihin käsitteisiin, joihin samanlainen metatason (tai ”transsendentaalinen”) asema liitetään, kuten metodologiisiin periaatteisiin epistemologiassa, metafysiikan fundamentaalikategorioissa jne.
- 10 Ajattelen Kantin, Popperin ja monien muiden tapaan, että kritiikki on inhimillisen edistyksen moottori. Sikäli kuin edistystä mitataan sen kyvyllä kohentaa ihmiselämää, kritiikille on annettava moraalinen arvo. Ja silloin kun kritiikin ja suvaitsevaisuuden arvot ovat keskenään ristiriidassa, tilannetta pitää käsitellä – kuten alussa viittasin – samalla tavalla kuin muita moraalikonflikteja: ei siis jonkin valmiin algoritmin avulla ratkeavina, vaan huolellista ja tilanteeseen sovitettua arvioivaa punnitsemista vaativina. Tämä puolestaan edellyttää entistä hienovaraisemman ja joustavamman käsityksen rationaalisuudesta ja rationaalisesta päättännästä (ks. Dascal 1996). Näiden arvojen välinen konflikti saattaa esiintyä juuri tilanteissa, joissa on harkittava ryhmien sisäisiä ja ryhmien välisiä suhteita, joista aiemmassa loppuviitteessä mainitsin.
- 12 Agonistista kommunikaatiota esiintyy esimerkiksi historiallisissa kiistoissa, joiden tärkeyttä ihmisen älyllisessä kehityksessä ei ole otettu lainkaan riittävästi huomioon. Ytimekkäänä esityksenä siitä, miksi kiistojen tutkimus on mielestäni olennaista ks. Dascal 1998; erimieli-syyttä ja kiistoja tieteessä käsittelevien toisten lähestymistapojen kritiikistä ks. Dascal 1997.
- 13 Joistain käytännöllisistä ja sosiaalisista vaikeuksista, joita liittyy pluralismin toteuttamiseen (esim. monikielisyys) koulutuksessa ks. Dascal 1993b.
- 14 Kiitän Susanna Pellistä oikoluvusta. Suom. huom.

## Kirjallisuus

- Dascal, Marcelo, Hermeneutic Interpretation and Pragmatic Interpretation. *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 22, No. 4, 1989, 239–259. (1989a)
- Dascal, Marcelo, Tolerance and Interpretation. Teoksessa *Violence and Tolerance*. Toim. Zvi Rosen & Zvi Tauber. Papyrus, Tel Aviv 1989, 157–172. (1989b)
- Dascal, Marcelo, The Ecology of Cultural Space. Teoksessa *Cultural Relativism and Philosophy: North American and Latin American Perspectives*. Toim. Marcelo Dascal. Brill, Leiden 1991, 279–295.
- Dascal, Marcelo, One Adam – Many Cultures: The Role of Political Pluralism in the Best of Possible Worlds. Teoksessa *Leibniz and Adam*. Toim. Marcelo Dascal & Elhanan Yakira. University Publishing Projects, Tel Aviv 1993, 387–409. (1993a)
- Dascal, Marcelo, Diversidad cultural y práctica educacional. Teoksessa *Ética y diversidad cultural*. Toim. León Olivé. Fondo de Cultura Económica, México 1993, 229–252. (1993b)
- Dascal, Marcelo, Strategies of Dispute and Ethics: Du Tort and La Place d’Autrui. Teoksessa *Proceedings of the VI. Internationaler Leibniz Kongress*. Vol. 2 (Hannover 1994), 1995, 108–116.
- Dascal, Marcelo, La balanza de la razón. Teoksessa *La racionalidad: su poder y sus límites*, Toim. Oscar Nudler. Paidós, Buenos Aires 1996, 363–381.
- Dascal, Marcelo, Critique Without Critics? *Science in Context*. Vol. 10, No. 1, 1997, 39–62.
- Dascal, Marcelo, The Study of Controversies and the Theory and History of Science. *Science in Context*. Vol 11, No. 2, 1998, 147–154.
- Dascal, Marcelo, Trois préjugés sur le préjugé? Teoksessa *Critique et légitimité du préjugé*. Toim. Ruth Amossy & Michel Delon. Presses de l’Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1999, 113–118.
- Dascal, Marcelo, Leibniz and Epistemological Diversity. Teoksessa *Unity and Multiplicity in the Philosophy and Science of Leibniz*. Toim. Antonio Lamarra & Roberto Palaia. Lessico Intellettuale Europeo, Roma, painossa.
- Dascal, Marcelo & Berenstein, Isidoro, Two Modes of Understanding: Comprehending and Grasping. *Language and Communication*. Vol. 7, No. 2, 1987, 139–151.
- Hoffman, Roald & Leibowitz Schmidt, Shira, *Old Wine in New Flasks: Reflections on Science and Jewish Tradition*. Freeman, San Francisco 1998.

PETER THOMAS

# 'Nykysubjektin' itsetuntemusta jäljittämässä<sup>1</sup>

Filosofisen nykykeskustelun kiinnostavimpia piirteitä on jälleen herännyt kiinnostus subjektin käsitettä kohtaan. Siitä nimittäin ei ole kauankaan, kun kuulimme paljon ”subjektin kuolemasta”. Tämä väitetty mailleennen liittyi postmoderniin ”totalisoivien” ajatusmuotojen kritiikkiin ja puheeseen ”suurten kertomusten kuolemasta”. Jotkut ehkä muistavat vielä ”teoreettisen antihumanismin” aallon 1970-luvun taitteen molemmiin puolin ja siihen liitetyt nimet, kuten Louis Althusser, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ja Michel Foucault. Nämä filosofit kritisoivat eri näkökulmista ilmeisenä itsestäänselvytenä otettua subjektin käsitettä.

**A**lthusser esimerkiksi kyseenalaisti yksilösubjektin oletetun autonomian, toisin sanoen ajatuksen subjektista oman toimintansa ja ajattelunsa alkuperänä. Sen vastapainoksi hän painotti sitä, miten me olemme aina sidoksissa yhteiskunnallisiin ja poliittisiin suhteisiin. Hän torjui käsitykset valmiina annettusta subjektista ja pyrki sen sijaan kehittämään ajatusta konstruoidusta, ’interpellaatioiden’ kautta muodostuvasta subjektista. Samalla tavoin Deleuzen uusspinozismi pyrki kiistämään traditionaaliselle filosofiselle subjektille ominaisena pidetyn kiinteiden ja koherenttisuuden. Niiden sijaan hän pyrki nostamaan esiin niiden muodostumisen ja purkautumisen moninaisuuden, joka tuottaa subjektin ’efektinään’.

Toiset pyrkivät Derridan tavoin dekonstruoimaan moderniin filosofiseen subjektin liitetyn itsereflektiivisyyden ja läpinäkyvyyden, toisin sanoen kyvyn tuntea itsensä. Näitä turhia luuloja edeltää lankeaminen niiden eksklusioiden pauloihin, jotka sisältyvät ”filosofian kieliopin” metafyyssiseen traditioon. Jotkut taas pyrkivät Foucault’n tavoin osoittamaan sen monimutkaisen joskaan ei mitenkään viattoman suhteen, joka nykysubjektilla on tietoon tai tarkemmin sanottuna niihin eri tyyppisiin tietomuodostelmiin, jotka liittyvät vallan ja hallinnan moniin muotoihin modernissa yhteiskuntaelämässä. Viimeisimpinä joskaan ei vähäisimpinä sellaiset feministiset teoreetikot ja filosofit kuin Julia Kristeva ja Luce Irigaray hyökkäsivät radikaalilla tavalla subjektikä-

sitteiden oletetun sukupuolineutraalisuuden kimppuun.

Kaikki olivat yhtä mieltä siitä, että modernille filosofialle vähintään Kantin kriittisen filosofian ”kopernikaanisesta kumouksesta” tai ehkäpä jo Descartesin *Mietiskelyistä* lähtien keskeinen subjektin kategoria on hyvin ongelmallinen. Sen tarjoama itsetuntemus ei ole todellista tietoa, vaan parhaimmillaankin vain ”metafyyssinen fiktio”, joka on syytä ottaa tutkimuksen, dekonstruktion ja selityksen kohteeksi. Foucault’n teoksen *Sanat ja asiat* loppusanat tavoittavat ehkä parhaiten tämän antihumanistisen pyrkimyksen: ehkä jonakin päivänä, Foucault kirjoittaa, ”ihminen pyyhkiytyisi pois kuin hiekkaan piirretyt kasvot meren rantaviivalta.”<sup>2</sup>

Näitä kritiikkejä motivoi osin se monimielisyys, joka liittyy sanaan ”subjekti” joissakin – joskaan ei kaikissa – moderneissa eurooppalaisissa kielissä. Tässä ei ole mahdollista seurata sitä pitkää ja monimutkaista prosessia, jossa antiikin Kreikan filosofinen terminologia kääntyi latinaksi ja muokkautui edelleen kristillisessä ajattelussa, keskiajan skolastisen filosofian kiistoissa ja lopulta moderneissa filosofisissa ja oikeustieteellisissä diskursseissa, jotka tuottivat juuri modernin monikerroksisen ja ylimääräytyneen käsityksen ’subjektista’<sup>3</sup>. Riittää kun todetaan, että moderni subjekti-sana sisältää ainakin ranskassa ja englannissa (joskaan ei samassa määrin italiassa, saksassa tai – kuten minulle on kerrottu – suomessa) kaksi hyvin erilaista merkitystä. Toisaalta subjekti ymmärretään toimijaksi, teon alkuperäksi ja ylipäätään aktiiviseksi suhteessa toiminnan kulloiseenkin kohteeseen.

Tämä on ehkä sanan kaikkein yleisin ja arkipäiväisin merkitys. Puhumme sujuvasti esimerkiksi lauseen ”kielipollisesta subjektista”, toisin sanoen lauseen toimijasta, tai pidämme itseämme subjekteina, joilla on tarpeita, haluja ja pyrkimyksiä, joita toteutamme erilaisten objektien avulla. Toisaalta ”subjekti” voi tarkoittaa ”alamaista” tai ”vallan alle asetettua”, esimerkiksi jonkin hallitsijan alamaista. Tässä subjekti ei ole aktiivinen vaan pikemminkin passiivinen osa valtasuhdetta.

Teoreettista antihumanismia koskeneiden 1960- ja 1970-luvuilla käytyjen kiistojen – jotka jatkuivat eri muodoissa osassa postmodernia ajattelua 1980- ja 1990-luvuilla – eräs keskeisiä väitteitä oli, että näennäisestä vastakkaisuudesta huolimatta nämä subjektin merkitykset olivat toistensa salaisia liittolaisia. Subjektin merkitys alamaisten olisikin itse asiassa edellytys tai ehto subjektille toimijana. Lyhyesti sanottuna perusajatus oli, että meistä tulee subjekteja toimijan mielessä sitä kautta, että alistumme tai meidät alistetaan voimille, jotka antavat meille mahdollisuuden toimia ’subjekteina’. Subjektin käsite ei tässä katsannossa merkitsekään mitään itsestään selvää tekojen alkuperää tai selittäjää, vaan jotakin, mikä itse vaatii selitystä. Se on tulos, ei lähtökohta. Kun tätä kaksimielisyyttä hoksattiin hyödyntää ja korostettiin subjektin luonnetta pikemminkin tuloksena kuin lähtökohtana, subjektin käsite kävi samalla hyvin ongelmalliseksi. Tämä johti pyrkimykseen löytää korvaavia käsitteitä, jotka kuvaisivat paremmin inhimillisen toiminnan lähtökohtia ja päämääriä. Koko joukko korvaajiksi tarjottuja käsitteitä on kilpaillut keskenään asemasta eräänä filosofisen diskurssin keskeisenä jäsentävänä käsitteenä: vietti, halu, virtaus, pakolinjat, sommitelma, trans-individuaali, singulariteetit, kohtaaminen, tapahtuma, päätös, ja niin edelleen.

Tällä hetkellä on kuitenkin havaittavissa jo varsin laajalle levinnyt subjektin ja subjektiviteetin käsitteiden paluu. Tämä koskee etenkin ”ammattifilosofien” keskusteluja, konferensseja ja lehtiä. Esimerkiksi Étienne Balibar, Althusserin oppilas ja eräs teoreettista antihumanismia koskeneen väittelyn keskeisiä hahmoja, on palannut analysoimaan Kantin Descartes-reseption ongelmallisia piirteitä. Hän on myös pyrkinyt itse hyödyntämään subjektin käsitettä kansalaisuuden nykymuotoa koskevissa analyyseissään. Slavoj Žižek, postmodernismin sokraattis-lacanalainen paarma, on kehottanut puolustamaan kartesiolaisen subjektin radikaalia potentiaalia myöhäiskapitalismia vastaan<sup>5</sup>. Žižekille keskeistä on pyrkimys hahmottaa subjektin käsite uudelleen jonain muuna kuin pelkkänä alamaiseksi asettumisen muotoina. Hän pyrkii hahmottamaan myös niitä subjektivikaation prosesseja, jotka pohjustavat toimintakykyä nostattavia poliittisen toiminnan muotoja.

Žižekin läheiselle yhteistyökumppanille, ranskalaiselle filosofi Alain Badiouille, subjekti näyttää prosessina, joka noudattaa tapahtuman (*événement*) totuutta ilman, että se edeltäisi tai ylittäisi tämän suhteen. Niinpä Badiouille totuuden voivat jälkikäteen tunnistaa totuudeksi vain sellaiset subjektit, jotka ovat tuon prosessin konsti-

tuomia.<sup>6</sup> Žižekin tavoin Badiounkin on väitetty päätyvän subjektin kohdalla käsitykseen, jota on luonnehdittu radikaaliksi desisionismiksi. Tämän hetken ehkä tunnetuin subjektin (tai tarkemmin sanottuna tiettyjen subjektiviteetin muotojen) puolestapuhuja lienee kuitenkin Antonio Negri, joka yhdessä Michael Hardtin kanssa kirjoittamassaan trilogiassa *Empire* (2000), *Multitude* (2004) ja *Commonwealth* (2009) puhuu sellaisen uuden poliittisen subjektin ja subjektiviteetin puolesta, joka kykenisi vastustamaan ’imperiumia’: kyse on keholisista singulariteeteista muodostuvasta *multitudosta*.

Nämä käsitykset subjektista ja subjektiviteetista eivät tietenkään merkitse paluuta vanhaan, aiemmin ongelmalliseksi osoitettuun humanistiseen subjektiiin. Toiminnan oletetun alkuperän sijaan nämä viimeaikaiset teoriat hyödyntävät teoreettisen antihumanismin kriittisiä ajatuskuluja eivätkä ota subjektia ”luonnostaan annettuna” vaan tarkastelevat sitä historiallisesti ja yhteiskunnallisesti muodostuneena. Esimerkiksi Badioun subjektiviteetti on luonteeltaan niin prosessuaalinen, että hänelle ”subjekti” toimii pikemminkin eräänlaisen subjektiviteetin dynamiikan ”paikanpitäjänä” kuin varsinaisena subjektina. Samoin Negrin ja Hardtin käsitys poliittisesta subjektista painottaa sisäisen tietoisuuden sijaan kollektiivisen poliittisen toiminnan muotojen kehittymiseen liittyviä poliittisen subjektiviteetin muodostumisprosesseja.

Toisin sanoen nykykeskustelussa subjektia ei siis pidetä niinkään teologista, Luoja koskevaa ajatuskulkua seuraten ”luovana alkuperäisenä lähteenä”, vaan historiallisesti muodostuneena eri elementtien enemmän tai vähemmän vakaana yhteenkytkeytymänä, artikulaationa, jota voidaan hieman harhaanjohtavasti ja paremman nimen puutteessa kutsua ”subjektiksi”. Termi siis säilyy samaan aikaan kun sen aiemmat merkitykset kielletään tai ainakin asetetaan kyseenalaisiksi. On kiinnostavaa, että samaa filosofista sanastoa voidaan käyttää kuvaamaan hyvin erilaisia näkökantoja: toisaalta vanhemman humanistisen tradition mukaista ajatusta siitä, että – nimenomaan subjekteina – olemme omien tekojemme alkuperä, toisaalta ajatusta siitä, että – jälleen nimenomaan subjekteina – meistä on tullut oma itsemme vain sellaisten voimien ansiosta, jotka toimivat selkämme takana. Descartes kuvasi niitä *Mietiskeilyssään* pohtiessaan sitä mahdollisuutta, että ehkä hänen kaikki ajatuksensa eivät olleetkaan hänen omiaan, vaan ”jokin äärimmäisen mahtava ja viekas paha henki on käyttänyt kaiken tarmonsia pettääkseen minua”<sup>7</sup>. Kuitenkin samaan aikaan – aivan kuten Descartes – emme voi koskaan olla täysin varmoja siitä, etteivätkö moiset ajatukset olisi jossain mielessä ”omiamme”; nuo ajatukset kun yhdistyvät, vaikkakin vain hetkeksi, ei annetun vaan muodostuneen subjektin nykyhetkessä.

Miten voimme selittää tämän havaitsemamme subjektin käsitteen sitkeyden ja muuntautumiskyvyn, sen kyvyn toimia keskeisenä käsitteenä näinkin erilaisissa lähestymistavoissa? Mikäli subjektin käsitteen uusi nousu rajoittuisi vain Antonio Gramscin sanoin ”teoreetikkojen heimoon”<sup>8</sup>, voisimme pitää sitä vain tuloksena yleensä

**”Subjekti, jolla on ihmisoikeudet, on merkittävä kansainvälinen ajatusmuoto. Pyhitetyn subjektin oikeuksien puolustamiseksi ollaan valmiita turvautumaan järjestelmälliseen väkivaltaan.”**

intellektuellien ja eritoten filosofien tunnetusta halusta osoittaa oletettua omaperäisyytään tuottamalla aina vain uusia ja uusia määritelmiä. Subjektin käsitteen käytön elpyminen ei kuitenkaan rajoitu ammattifilosofien piiriin. Eri yhteyksissä ja eri kulttuureissa subjektin käsite näyttelee kasvavaa osaa arkisessa puheessa, niin julkisuudessa kuin yksityisissä keskusteluissa. ’Subjekti’, jolla on ihmisoikeudet, on aikamme keskeinen kansainvälisesti levinnyt ajatusmuoto, ja tämän lähes pyhänä pidetyn subjektin oikeuksien puolustamiseksi ollaan valmiita turvautumaan äärimmäiseen, ihmisoikeuksista tosiasialliseen vähät välittävään jatkuvaan järjestelmälliseen väkivaltaan, kuten esimerkiksi niin kutsutussa terrorismin vastaisessa sodassa.

Joissakin maissa kuten Italiassa poliittisen subjektin käsite on arkisessa käytössä sanomalehdissä, jossa siitä toivotaan pelastavaa vastavoimaa passivoivalle berlusconilaisuudelle. Kaikissa länsimaissa kansalaisuuden käsite nojaa tietynlaiseen käsitykseen ’subjektista’, joka kuuluu tiettyyn ’kansalliseen yhteisöön’ – subjekti-käsitteen molemmissa jo esillä olleissa merkityksissä. Muilla elämän alueilla erityisen subjektin muodostuminen nähdään vapautumisen ja toimintakyvyn kasvun päämääränä eli *teloksena*; monille nykyfeminismin suuntauksille tai queer-, homo- ja lesboliikkeille ajatus tietystä subjektista, subjektiasemasta tai subjektiviteetista liittyy alistuksen kohteena olleiden identiteettien ja käytäntöjen hyväksymiseen yhteiskunnassa.

Haluan väittää, että subjektikäsitteen kyky ylittää

akateemisen filosofian ja arkielämän tavallisesti jyrkät rajat ei ole sattumaa; se heijastaa paitsi subjektifilosofioiden myös ennen kaikkea niiden taustalla olevien historiallisten edellytysten yhä jatkuvaa vahvaa vaikutusta siihen, miten me ”modernit ihmiset” hahmotamme itseämme ja suhdettamme maailmaan. Kuten saksalainen filosofi Wolfgang Fritz Haug on esittänyt: ”Tuskin mikään muu tietoisuusfilosofian ajatus on niin pitkälti omaksuttu arki ajattelun itsestään selvänä ’tosiasiana’ kuin käsitys siitä, että ’sisäistä’ vastassa on ’ulkoinen’. ’Subjekti’ on ’sisäistä’, ’objekti’ puolestaan ’ulkoista’.”<sup>9</sup> Tietoisuusfilosofia edustaa käsitteellisesti työstetyintä muotoa niistä suhteista ja käytännöistä, jotka ovat kehkeytyneet yhteiskunnallisesti vallitseviksi. Kaikki modernin elämän instituutiot houkuttelevat meitä ajattelemaan tämän dikotomian mukaisesti yhtäältä omaa sisäisyyttämme ja toisaalta sitä uhkaavaa ulkomaailmaa. Koemme itsemme joka päivä subjekteiksi sanan molemmissa merkityksissä: työsuhteidemme subjekteina, aloitteellisina ja toimivina mutta samalla alistaisina työsuhteidemme ehdoille; ’haluavina subjekteina’, jollaisina etsimme tarpeidemme ja halujemme tyydytystä ulkoisista objekteista, toisinaan taas – joko miellyttävästi tai epämuokavasti – muiden halujen tai pyrkimysten objekteina.

Joskus myös omat pyrkimyksemme luoda vapauden ja mielekkyyden vyöhykkeitä houkuttelevat meitä ajattelemaan itseämme ’subjekteina’, joko valmiiksi annettuina tai muodostuneina, mutta yhtä kaikki jonain vakaana ja ”pelkkien” objektien virrasta erillisenä. Erilaisten kilpai-



levien ja usein ristiriitaisten paineiden keskellä pyrimme luomaan elämästämme ja identiteetistämme jotenkin johdonmukaisen kertomuksen, ”tuntemaan itsemme” niin, että emme olisi pelkkiä meitä manipuloivien voimien ’objekteja’, vaan meillä olisi elämässämme jokin mieli, vapaa tahto ja kyky itsemääräämiseen. Subjektin käsite näyttäisi siis tarjoavan meille lähestulkoon vaistomaisen tai ”luonnollisen” ajatuskehikon pyrkiessämme tuntemaan itsemme. Nietzsche valitti provokatiivisesti: ”Pelkään, ettemme pääse eroon Jumalasta, sillä uskomme yhä kielioppiin.”<sup>10</sup> Voisimme lisätä tähän, että arjen kielioppi johdattaa meitä yhä uudelleen subjektin luolaan.

Olisiko mahdollista, että subjektia koskevien diskurssien paluu nykyfilosofassa pohjautuisi tiedostamatta tähän syvästi vaikuttavaan ”käytännölliseen filosofiaan”? Olisiko mahdollista, että subjektia koskevan diskurssin puhuttelevuus perustuisi ainakin osin siihen, että se *kuvaa* hyvin tuntemiamme kokemuksia, eikä niinkään siihen, että siinä otettaisiin kriittistä etäisyyttä näihin kokemuksiin ja pyrittäisiin *selittämään* niitä? Tästä näkökulmasta tarkasteltuna nämä filosofiat eivät edustaisi niinkään analyttistä selkeyttä, tietoa tai *episteemiiä*, vaan arkiajattelun, *doxan*, mimeettistä toistamista teoreettisessa ajattelussa.

Modernissa filosofian traditiossa on kuitenkin muitakin ”tunne itsesi” -yrkimyksen ”käännöksiä”. Unkarilainen marxilainen filosofi György Lukács pyrki 1920-luvun alussa klassisessa teoksessaan *Geschichte und Klassenbewußtsein* (”Historia ja luokkatietoisuus”) hyödyntämään perinteistä modernia filosofista käsitteistöä tarkastellessaan työväenluokkaa ja yhteiskunnalliseen muutokseen pyrkivää työväenliikettä historian samanaikaisena ’subjektina’ ja ’objektina’. Lukácsin näkökulmalla oli pysyvä vaikutus 1900-luvun filosofisiin kiistoihin. Juuri Lukácsin pyrkimys omaksua ja työstää uudelleen sekä filosofisen tradition subjektikäsite että muut siihen liittyvät käsitteet on monessa suhteessa määrittänyt läntisen marxismin tutkimusohjelman kovan ytimen Frankfurtin koulukunnasta Sartreen ja Althusseriin ja aina aivan uusimpiin subjektia koskeviin keskusteluihin saakka. Hieman Lukácsia myöhemmin samanlaisia yhteiskunnalliseen muutokseen liittyviä ongelmia pohti vaikeissa vankilaolosuhteissa Antonio Gramsci, joka myös pyrki avaamaan uutta tietä itsetuntemukseen. Hän kehitti kuitenkin hyvin toisenlaisia filosofista kielioppia ja ammensi toisenlaisesta filosofisesta traditiosta ja käsitteistöä tavalla, joka merkitsi syvää murrosta suhteessa kaikkeen subjektifilosofiaan.

Gramscin *Vankilavihkojen* kiinnostava ja 1900-luvun filosofian valtavirrasta erottuva piirre onkin juuri subjektin kategorian lähes täydellinen puuttuminen. Sana esiintyy yli 2 000 sivun mittaisissa muistiinpanoissa vain 15 kertaa, ja useimmiten kyse on siitä, että Gramsci referoi jotain muuta kirjoittajaa ja saattaa tällöin toisinaan myös itse intoutua käyttämään kyseistä termiä. Gramscille itsetuntemuksen ongelma ei hahmotu ulkoista vastassa olevana sisäisyytenä; hän ei myöskään oleta minkäänlaista alkuperäistä subjektia, joka vähi-

tellen syventäisi itsetuntemustaan saavuttaakseen jonkinlaisen läpinäkyvyyden; hän ei oleta mitään itsetietoisuuteen kulminoituvaa yhtenäistä subjektia. Tässä mielessä Gramscin ”absoluuttinen historismi” on tosiasiassa paljon lähempänä 1960- ja 1970-lukujen anti-humanismia koskeneen keskustelun teemoja kuin mitä tuohon aikaan huomattiin. Samoin jollei sana ”subjekti” olisi ollut niin marginaalinen Gramscin kehitellessä omaa kantaansa, hänet olisi ollut helpompi yhdistää myöhempiin subjektin prosessuaalista rakentumista ja sen luonnetta ’efektinä’ koskeneisiin keskusteluihin.

Keskeinen merkitys Gramscin tavalle kehitellä itsetuntemuksen teemaa oli Marxin *Feuerbach-teeseillä*, jotka hän käänsi italiaksi jo vankilassa olonsa alkuvaiheessa. Erityisesti Gramsci nojautuu Marxin kuudenteen teesiin, jossa tämä toteaa, että ”ihmisolemus ei ole mikään jollekin yksilölle ominainen abstraktio. Todellisuudessaan se on yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus.”<sup>11</sup> Tämä saa Gramscin esittämään:

”Käytännön filosofian politiikan tieteseen ja historiaan tuoma uusi perustava innovaatio on, ettei ole olemassa mitään abstraktia ja muuttumatonta ’ihmisolemusta’ (tällainen ajatus on peräisin uskonnollisesta ajattelusta ja transsendentalismista), vaan että ihmisolemus on historiallisesti määrittyneiden yhteiskunnallisten suhteiden kooste. Toisin sanoen se on historiallinen fakta, jota voidaan tietyissä rajoissa tutkia kriittisen filologian metodein.”<sup>12</sup>

Sen sijaan että Gramsci nojautuisi filosofiseen subjektiobjekti-kielioppiin tutkiakseen tätä ”historiallista faktaa”, hän tukeutuu ’persoonaa’ koskevaan käsitetraditioon, jossa roomalaisen teatteri- ja oikeustradition mukaisesti lähdetään yhteiskunnallisen roolin – tai pikemminkin monien roolien – omaksumisesta<sup>13</sup>. Kuten Shakespeare tiesi, kunkin meistä on esitettävä monia osia. Gramscille juuri näiden yhteiskunnallisten roolien moninaisuus ja ambivalenttisuus tekee persoonan käsitteestä analyttisesti niin hedelmällisen. Persoonan käsitteen käyttötraditio ei ole suuntautunut niinkään sisäiseen tietoisuuteen identiteetin takaajana tai subjektin kehityksessään saavuttamaan yhtenäisyyteen vaan siihen, miten passiivisesti tai aktiivisesti hyväksytty ”ulkoinen” suhdeverkosto luo sen sosiaalisen toiminnan maaston, jolle sosiaalinen identiteetti rakentuu.

Gramscille tämä jatkuva monien yhteiskunnallisten determinaatiodien läsnäolo tekee meistä jatkuvasti liikkeessä olevia ”koosteita”, eläviä ”arkeologiaa kaivantoja”, joissa monitahoiset historialliset kokemukset ”ovat toiminnassa”<sup>14</sup>. Tämän historistisen, ”elävän filologian” mukaan me emme saavuta tietoa itsestämme yhtenäisinä subjekteina. Kysymys tiedosta ja sen takuista ei toimi samanlaisena subjektia ja sen itsetietoisuutta perustavana ja perustelevana tekijänä kuin Descartesin jälkeisessä filosofisessa traditiossa. Pikemminkin itsetuntemus johtaa pohtimaan kriittisesti sitä, miten olemme aina jo kytkeytyneet toiminnallisiin yhteiskunnallisiin suhteisiin, jotka muokkaavat toimintakykyämme ja samalla – Spinozan

ajatelmaa seuraten – kykyämme tietää. Gramsci irrottaa kysymykset tiedosta ja itsensä tuntemisesta subjektivistisesta filosofisesta kieliopista ja siirtää ne tietoisuuden sisältä yhteiskunnallisten suhteiden kentälle. Nämä suhteet voivat edistää tai estää toimintaa, sillä niissä on aina itsessään kyse yhteiskunnallisen toiminnan muodoista tai Gramscin Aristoteleelta omaksumaa termiä käyttäen *praksiksesta*.

Tällainen persoonan sosiaaliseen ymmärtämiseen liittyvä lähestymistapa ei johda sellaiseen totalisointi-pyrkimykseen ja ristiriitojen häivyttämiseen kuin lähestymistapa, jossa 'sisäinen subjekti' asetetaan vastakkain sen ulkopuolelle karkotetun 'ulkaisen' kanssa. Gramsci päinvastoin ottaa itsetuntemukseen pyrittäessä lähtökohdaksi ne ristiriitaiset ja moninaiset suhteet, joihin olemme aina jo arkisessa elämässämme kytkeytyneet. Tästä perspektiivistä tiedossa ei ole kyse kehitysromaanin (*Bildungsroman*) lopussa odottavasta asiasta vaan olemisen ja tekemisen tavasta, jota Gramsci kutsuu kriittiseksi orientoitumiseksi niihin haasteisiin, joita historia ei lakkaa meille esittämästä.

Gramscin pitkinä yksinäisinä vankilavuosina tekeissä filosofisissa tutkimuksissa tuli eteen monia kohtia, joissa hän epäili kykyään kestää kriittisen lähestymistapansa seuraukset. Joinain hetkinä hän epäili, tunsiko hän enää itseään, tai kenties hänestä oli huomaamattaan tullut joku aivan toinen. Tärkeässä kirjeessään kälylleen Tania Schuchtille hän kirjoitti maaliskuussa 1933 niistä erilaisten kärsimysten aikaansaamista molekuläärisistä muutosprosesseista, jotka saattavat johtaa persoonallisuuden lähes täydelliseen tuhoutumiseen<sup>16</sup>. Hän kuitenkin painotti, että pyrkimys itsetuntemukseen voi toteutua järkevällä tavalla ainoastaan yhteisenä kriittisenä

pyrkimyksenä tietoon. Hänen mukaansa aktiivisesti toteuttamiimme yhteiskunnallisiin rooleihin liittyy se, että

”Persoonallisuus on rakentunut kummallisella tavalla. Siinä on luolaihminen aineksia ja nykyaikaisimman ja kehittyneimmän tieteen periaatteita, kaikkien historian kausien ahtaita paikallisia ennakkoluuloja ja tulevaisuuden filosofian oivalluksia, sen josta tulee maailmanlaajuisesti yhdistyneen ihmiskunnan filosofia. Oman maailmankatsomuksen kritiikki merkitsee siis sen yhtenäistämistä ja johdonmukaistamista.”<sup>17</sup>

Gramscin johtopäätös on, että ”[k]ritiikin kehittelyn alku on yhtä kuin tietoisuus siitä, mitä todella on”, ”sis eräänlainen 'tunne itsesi' tuloksena tähänastisesta historiallisesta prosessista, joka on jättänyt sinuun lukemattomia jälkiä jättämättä kuitenkaan niiden sisällysluetteloa. Aluksi on tehtävä tämä luettelo.”<sup>18</sup>

Olemme kaikki joka päivä näiden jälkien, niin menneiden kuin nykyistenkin, läpäisemiä; niitä koskevan luettelon laatiminen on siis päättymätön tehtävä, haaste omaksua kriittinen ja aktiivinen suhde niihin tapoihin, joilla muodostamme yhteisen elämämme merkityksiä. Antiikista periytyvä pyrkimys ”tunne itsesi” saa näin lopulta parhaan modernin käänöksensä pyrkimyksessä ”tuntea itsemme” yhteiskunnallisina olioina. Tässä projektissa kukaan meistä ei voi saavuttaa itsetuntemusta tuntematta niitä toisia, joita olemme olleet ja joiksi meidän on välttämättä tultava, jotta voisimme todella olla itsemme.

*Suomentanut Juha Koivisto*

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Tämän artikkelin aiempi versio esitettiin Kriittisessä tilassa -tapahtuman yhtenä pääalustuksena Tampere-talossa maaliskuussa 2008. Haluan kiittää Juha Koivistoa ja Mikko Lahtista kommentista ja kriitikoista.
- 2 Michel Foucault, *Sanat ja asiat. Eräs ihmistieteiden arkeologia*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 2010, 361. Yleiskatsauksen ranskalaisista keskusteluista tarjoaa Caroline Williams, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*. Continuum, New York 2001.
- 3 Subjektin käsitteen mittava genealogia on esitetty Étienne Balibarin, Barbara Cassinin ja Alain de Libèran kirjoittamassa artikkelissa ”Sujet” Barbara Cassinin toimittamassa hakuteoksessa *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil, Paris 2004, 1233–1254. Artikkelit on käännetty englanniksi *Radical Philo-*

- 4 *sophyn* numerossa 138, July-August 2006, 15–42.
- 5 Sama.
- 6 Ks. etenkin *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London 1999.
- 7 Helppimmin lähestyttävä esitys Badioun totuuteen perustuvasta 'tulevasta-subjektista' löytyy hänen teoksestaan *Ethics*. Verso, London 2001.
- 8 René Descartes, *Teokset II*. Suom. Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 2002, 35.
- 9 Q 9, §63. Tässä kuten myöhemmin viitataan Gramscin *Vankilavihkojen* italiankieliseen kokonaiseditioon: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*. Toim. Valentino Gerratana. Einaudi, Rooma 1975. Gramsci-tutkimuksen kansainvälisen käytännön mukaisesti Q kertoo, mistä muistikirjasta on kyse, ja § kertoo yksittäisen muistiinpanon numeron.
- 10 Wolfgang Fritz Haug, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*. Argument Verlag,

- 11 Hamburg 2006, 48.
- 12 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*. Teoksessa *Kritische Studienausgabe* 6. Toim. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. de Gruyter, München 1999, 78.
- 13 Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset*. Edistys, Moskova 1978–1979. Osa 2, 65.
- 14 Q 13, §20.
- 15 Valentino Gerratanan teksti “Contro la dissoluzione del soggetto” tarjoaa tiiviin katsauksen Gramscin kannalta tärkeään persoonan käsitteen historiaan Cicerosta ja varhaisesta kristillisestä teologiasta Hobbesiin ja Kantiin. Ks. Valentino Gerratana, *Gramsci. Problemi di metodo*. Editori Riuniti, Rome 1997, 127–141.
- 16 Q 11, §12
- 17 Vrt. *Etiikka*, kirja II, propositio 13.
- 18 *Letters from Prison*, Volume 2. Toim. Frank Rosengarten. Columbia University Press, New York 1993, 278–279.
- 19 Q 11, § 12
- 20 Sama.

ILKKA LINDSTEDT

# Uskontokritiikki arabialais-islamilaيسissa maailmassa 800–900-luvuilla

**Artikkeli esittelee kaksi varhaista muslimiajattelijaa, Ibn al-Rāwandīn ja Abū Bakr al-Rāzīn, jotka suhtautuivat kriittisesti uskontoon ja erityisesti islamiin. Elinaikanaan eli 800–900-luvuilla he vaikuttivat marginaalissa, ja 900-luvulta lähtien islamia kritisoivien ajatusten esittäminen alkoi olla hyvin vaarallista. Tästä huolimatta Ibn al-Rāwandīn ja Abū Bakr al-Rāzīn ajatusten vaikutus voidaan havaita arabialais-islamilaيسissa maailmassa.**

Ibn al-Rāwandī (kuollut n. 860 tai 912<sup>1</sup>) ja Abū Bakr al-Rāzī (n. 864–925 tai 934) elivät aikana, jolloin islamin ortodoksia ja sunnalainen valtavirtaislam (*ahl al-sunna wa-l-jamā'a*) alkoivat lopullisesti hahmottua. Tätä aikaisemmasta ajattelusta arabialais-islamilaيسissa maailmassa on vaikea saada luotettavaa tietoa, koska umajjadiajalta (661–750) ei ole säilynyt tekstejä. Kirjallinen kulttuuri syntyi vasta 700–800-lukujen vaihteessa<sup>2</sup>. Ennen tätä ei ollut kirjallista tai intellektuaalista ympäristöä uskontokritiikin kasvualustaksi eikä selkeää uskonnollista rakennelmaa, jota vastustaa.

Uskontokritiikin voi yleisesti ja lyhyesti määritellä uskonnollisen auktoriteetin torjumiseksi ja papistolle tai uskonoppineille arvovallan antavien pyhien kirjojen erikoisaseman kieltämiseksi. Islamin tapauksessa uskonnollinen auktoriteetti tarkoittaa ennen kaikkea uskonoppineita (*ulama*), jotka 800-luvulta alkaen nousivat islamin ja sen lain ainoiksi, armoitetuiksi tulkitsijoiksi. Islamin kirjallisia lähteitä ovat taas *Koraani* ja perimätietokirjallisuus (*ahādīth*, yks. *hadīth*). Ibn al-Rāwandī ja Abū Bakr al-Rāzī katsoivat, että on mahdollista luoda eettinen järjestelmä, järjestää ihmisyhteisö ja jopa palvella Jumalaa tukeutumatta ilmoitettuihin kirjoihin. Tämä tarkoitti profetian (ennen kaikkea Muhammadin profetian) sekä *sharī'an*, islamin ilmoitetun lain, kieltämistä<sup>3</sup>. Ajatteli-

joita yhdistää usko järkeen tradition sijaan.

Myöhäisantiikin sivistyksellä, johon muslimit törmäsivät valloitettuaan koko Lähi-idän, oli suuri merkitys näiden ajatusten intellektuaalisessa synty-ympäristössä. Niin sanotun käännösliikkeen myötä suuri osa kreikkalaisesta tieteellisestä kirjallisuudesta käännettiin arabiaksi 800–900-lukujen aikana. Rationaalinen ilmapiiri, joka vallitsi varhaisessa abbasidikalifaatissa (750–1258), ruokki ajan oloon myös islamin perusopinkappaleita kyseenalaistavaa ajattelua.

Ibn al-Rāwandī ja Abū Bakr al-Rāzī eivät olleet ateisteja, vaikka he kielsivätkin islamin totuudellisuuden. Varsinaista ateismia ei näytä juurikaan esiintyneen keskiajan islamilaيسissa maailmassa, vaan myös arabifilosofit katsoivat Jumalan olemassaolon olevan järjen varassa todistettu tosiseikka.

Suurin osa tässä käsiteltävien uskontokriittisten muslimien alkuperäisestä tuotannosta on hävinnyt ymmärrettävistä syistä: islamilainen kulttuuri ei halunnut kopioida eli aktiivisesti säilyttää teoksia, jotka hyökkäsivät islamia vastaan. Ibn al-Rāwandīn ja Abū Bakr al-Rāzīn ajattelusta saatu tieto on pitkälti peräisin toisen (tai kolmannen tai neljännen) käden lähteistä ja ennen kaikkea heitä kohtaan vihamielisistä kirjoista, joissa pyritään kumoamaan heidän oppejaan. Tästä nousee ilmeisiä lähde-

ongelmia: kirjoittivatko ajattelijat niin kuin heidän väitetään kirjoittaneen? Vaikka lähteiden tarjoama kuva on paikoin puutteellinen ja ristiriitainen, joitain selviä suuntaviivoja voidaan vetää.

## Abū l-Ḥusayn Aḥmad Ibn al-Rāwandī

Ibn al-Rāwandī oli Bagdadissa elänyt teologi ja ajattelijana, joka katsoi, että pelkkä järki riittää takamaan hyvän elämän. Hänen elämänsä ja ajattelunsa kehityksen yksityiskohtia on vaikea jäljittää: hänen kerrotaan kirjoittaneen refutaatioita myös omista teoksistaan. Hän oli aluksi *mu'tazilan* eli järjettä korostavan teologisen koulukunnan kannattaja, mutta kääntyi entisiä tovereitaan vastaan kritisoiden heidän ajattelunsa epäjohdonmukaisuuksia ja provosoiden heitä johtamalla harhaoppisia päätelmiä heidän pmissistaan.

Hän hyökkäsi paitsi entisiä kollegoitaan, myös koko islamin rakennelmaa vastaan. Lisäksi hän kirjoitti provosoivia näkemyksiä Jumalan oikeudenmukaisuudesta:

”Hän, joka tekee sairaaksi ja vaivaiseksi palvelijansa, ei ole viisas siinä, mitä Hän tekee heille, ei huolehtivainen eikä armollinen heitä kohtaan; samoin on laita Hänen, joka tekee palvelijoistaan köyhiä tai koettelee heitä. Viisas ei ole Hän, joka käskee tottelemaan itseään sitä, jonka Hän tietää olevan kykenemätön tottelemaan Häntä. Hän, joka laittaa ikuisiksi ajoiksi tuleen sen, joka ei uskonut Häneen ja joka niskuroi Häntä vastaan, on houkka.”

Ibn al-Rāwandīn mukaan Jumalan armo ja ikuinen rangaistus ovat ristiriidassa.

Ilmeisesti Ibn al-Rāwandī joutui vahvan kritiikin ja polemiikin – jopa jonkinlaisen vainon – kohteeksi elämänsä aikana. Koska hän ei aina voinut ilmaista itseään vapaasti, hän attribuoi joidenkin teostensa mielipiteet muille. Hänen aikalaisilleen tai myöhemmille sukupolville ei kuitenkaan jäänyt epäselväksi, että kyseessä olivat Ibn al-Rāwandīn omat mielipiteet. Hän kirjoitti joitain kymmeniä teoksia, joista yksikään ei ole säilynyt. Sitaatteja kolmesta hänen teoksestaan on kuitenkin säilynyt niitä vastaan kirjoitetuissa refutaatioissa. Nämä toisen käden lähteissä osittain säilyneet teokset ovat 1) *Kitāb faḍīḥat al-mu'tazila*, jossa hän hyökkää mu'taziliteja vastaan; 2) *Kitāb al-dāmigh*, jossa hän pyrki ”murskaamaan” *Koraanin*; ja 3) *Kitāb al-zumurrudh*, jossa hän esittää väitteitä profetiaa vastaan. Näistä kahta viimeistä käsittelen tässä yksityiskohtaisemmin.

## Kitāb al-dāmigh

Ibn al-Rāwandīn kirjasta *Kitāb al-dāmigh*, ”Kallonmurskaaja”, on säilynyt hyvin vähän sitaatteja. Teosta pidettiin ylimalkaan niin hirvittävänä hyökkäyksenä islamia, *Koraania* ja Jumalaa vastaan, ettei ole ihme, ettei meidän päivimme asti ole säilynyt yhtään kopiota siitä. Myöhemmät kirjoittajatkaan eivät mielellään siteeranneet sitä. Sitaattien

perusteella *Kitāb al-dāmigh* onkin hyvin radikaali kirja, jossa Ibn al-Rāwandī hyökkää koko *Koraania* vastaan. Hänen mielestään se ei voinut olla Jumalan sanaa. Tässä on käännetty suurin osa *al-Muntaẓam fi l-ta'rikhin Kitāb al-dāmigh* -sitaateista; toistoa on kuitenkin vältetty<sup>5</sup>.

”[Ibn al-Rāwandī] on sanonut: ’Havaitsemme, että [Jumala] väittää tuntevansa salatun, sillä Hän sanoo: *Yksikään lehti ei putoa hänen tietämättään* (6:59). Mutta toisaalla Hän sanoo: *Me säädimme aikaisemman rukoussuuntasi vain jotta tietäisimme...* (2:143).”<sup>6</sup>

Ibn al-Rāwandī ottaa tehtäväkseen *Koraanin* sisäisten ristiriitojen ruotimisen. Kyseisessä kohdassa hän vastustanee myös islamilaista predestinaatio-oppia, jonka mukaan Jumala tietää ja määrää kaikki teot ennalta. Ajatus predestinaatiosta oli verrattain laajalle levinnyt. Filosofit taas katsoivat, että Jumala ei tiedä kaikkia kuunalisen maailman tapahtumia yksityiskohtineen. Kysymys vapaasta tahdosta oli merkittävä kiistakapula 700–900-lukujen teologiassa ja lainopissa. Ibn al-Rāwandī kritisoi *Koraanista* löydettävää predestinaatioajatusta myös muualla:

”Jumala on sanonut: *Me olemme asettaneet heidän sydämensä ylle peitteen* (18:57), sitten Hän sanoo: *Herrasi on Anteesiantava* (18:58). Hirvittäväntä mitä kuvitella saattaa, on armon yhdistäminen ihmisten tuhoamiseen.”<sup>7</sup>

Ibn al-Rāwandīn mielestä olisi hirviömäistä, että Jumala, joka kuvaa itseään armolliseksi ja anteesiantavaksi, olisi määrännyt ennalta osan ihmisistä kadotukseen. *Kitāb al-dāmigh* myös paheksuu sitä, että ”havaitsemme Hänen kerskuvan juonittelullaan ja vehkeilyllään”<sup>8</sup>. Yleisesti Ibn al-Rāwandīn ajattelusta kuultaa se perusajatus, että Jumala on määritelmällisesti hyvä, järjellinen ja anteesiantava. *Koraanin* Jumala ei ole hänen mukaansa kuitenkaan lainkaan armollinen vaan verenhimoisen tyranni ja houkka:

”Esimerkki Hänen kammottavasta hirmuvallastaan ovat Hänen sanansa: [*Me korvennamme tulussa ne, jotka eivät usko merkkeihimme;*] aina kun heidän ihonsa on palanut, me vaihdamme tilalle toisen [, jotta he saisivat oikein maistaa rangaistusta]<sup>9</sup>. Hän siis kiduttaa ihoa, joka ei ole niskuroinut Häntä vastaan.”<sup>10</sup>

”Edelleen [Ibn al-Rāwandī] on sanonut: ’[Jumala] ei osaa laskea kuuteen. Hän puhuu kuudesta [päivästä] yhteensä<sup>11</sup>, mutta kun Hänen pitäisi jakaa se osiin, huomaamme, että hän tekee virheen kahdella, sillä Hän sanoo: *Hän on luonut maan kahdessa päivässä* (41:9), sitten Hän sanoo: *Hän on säätännyt osan kaikille määrän mukaan. Tämän Hän teki neljässä päivässä* (41:10), ja lopuksi: *Hän järjesti ne seitsemäksi taivaaksi kahdessa päivässä* (41:12).”<sup>12</sup>

*Koraanissa* on ristiriitaisuuksia, mutta Jumala ei määritelmällisesti voi puhua ristiriitaisesti, joten *Koraani* ei ole Jumalan puhetta. Tämä on Ibn al-Rāwandīn perusteeksi

*Kitāb al-dāmighissa*. Yllä lainattu kohta onkin ollut perin kiusallinen *Koraanin* selitysteoksille. Yleisesti katsotaan, että jakeen 41:10 mainitut neljä päivää sisältävät myös jakeen 41:9 kaksi päivää.<sup>13</sup> Yhteensä tuloksena olisi siis oikea määrä, kuusi päivää.

Koraani on Ibn al-Rāwandīlle vain Muhammadin sanaa. Tämä tietysti vain avaa uusia pilkkaamismahdollisuuksia:

”[Koraani sanoo]: *Uskovaiset, älkää kysykö asioista, jotka loukkaisivat teitä, jos ne tulisivat ilmi* (5:101). Mutta kysymyksiähän inhoaa vain se, jolla on huonoja kauppatavaroita, [sillä hän pelkää], että [toisen] kauppiaan silmä osuu niihin, ja hän joutuu naurunalaiseksi.”<sup>14</sup>

Edelleen *Kitāb al-dāmigh* ihmettelee, miten kaikki ihmiset eivät ole jo kääntyneet islamiin, vaikka muslimit yleisesti katsoivat, että islam tulee leviämään kaikkialle maailmaan ja vaikka *Koraani* väittää, että Jumala on koko luomakunnan herra:

”[Koraani sanoo]: *Kaikki, mikä on taivaassa ja maassa, on alistunut*<sup>15</sup> *Hänelle* (3:83), ja: *Kaikki ylistää Hänen kunniaansa* (17:44), ja: *Jumalaa kumartaa kaikki, mitä maassa ja taivaassa on*. Tämä on kuitenkin mahdoton väittäminen, sillä kaikki ihmiset eivät ole muslimeita.”

## Kitāb al-zumurrudh

*Kitāb al-zumurrudhista* (”Smaragdi”) säilyneet fragmentit kertovat paljon Ibn al-Rāwandīn uskontokritiikistä. Hän kritisoi siinä ivallisesti profetiaa ja profeetta Muhammadia. Profeettojen väitetyt ihmeet ovat Ibn al-Rāwandīn mukaan pelkkiä taikatemppuja. Islamin ihmeistä suurin, *Koraani*, ei ole teoksen mukaan ilmoitettu kirja eikä edes kirjallisuuden mestariteos; sitä paitsi se sisältää ristiriitaisuuksia ja virheitä. Uskonnon opit eivät sovi yhteen järjen kanssa, joten ne pitää torjua. Verhotakseen nämä väitteet, jotka hyökkäsivät koko uskonnon rakennelmaa vastaan, hän esitti ne brahmaanien lausumina.

Brahmaaneilla (*barāhima*) oli kunnia toimia islamilaisissa teologisissa väittelyissä suokappaleena näkemykselle, että profetia tai profeetat eivät ole uskonnon kannalta välttämättömiä (tai välttämättä aitoja). Pähkinänkuoressa tämä argumentti kuului: Joko profetia eli ilmoitus on yhdenmukainen järjen kanssa, jolloin sitä ei tarvita, tai se käy järjellä vastaan, jolloin se on torjuttava. Ibn al-Rāwandī tuntuu tehneen brahmaanit suositukseksi tässä roolissa, mutta hän ei ollut ilmeisesti ensimmäinen, jonka teoksissa brahmaanit esittävät tämän kaltaisia näkemyksiä<sup>16</sup>.

Ibn al-Rāwandī siis laittoi harhaoppisia mielipiteitä brahmaanien suuhun ja lisäksi kirjoitti osan kirjasta muotoon, jossa hän itse argumentoi profetian puolesta ja hänen kuviteltu vastustajansa profetiaa vastaan<sup>17</sup>. Seuraavassa on käännetty kohtia Ibn al-Rāwandīn *Kitāb al-zumurrudhista* siltä osin kuin se on *Majālis mu’ayyadyyassa* säilynyt<sup>18</sup>:

”Brahmaanit sanovat: ’Sekä meidän mielestämme että vastustajiemme mielestä on vankkaa tietoa, että järki on suurin Jumalan siunauksista Hänen luomakunnalleen. Järki on se, jolla Herra ja Hänen siunauksensa voidaan tuntea, ja sen avulla käsky ja kielto, kehotus ja varoitus tulevat järkeviksi. Jos profeetta tulee varmistaen hyveen ja paheen, velvollisuuden ja kiellon, jotka järki jo tunsivat, murentuu meiltä usko profeetan todistusvoimaan ja hänen kutsuunsa vastaanmiseen. Niinpä meille riittää se, mitä järki tuntee, ja tässä mielessä ilmoitus on virhe. Jos ilmoitus on ristiriidassa järjen kanssa mitä hyveeseen ja paheeseen, lupaan ja kieltoon tulee, ei meidän tule hyväksyä profetiaa.’ Tämä on [brahmaanien] sanoman ydin.”<sup>19</sup>

Ibn al-Rāwandīn mukaan järki itsessään riittää: ilmoitususkonto voi vain vahvistaa sen, mitä järki jo tunsivat. Jos ilmoitus taas on eri mieltä järjen kanssa, se pitää torjua vaarallisena. Toki näin koko uskonto tehdään oikeastaan turhaksi.

”Profeetta toi muassaan asioita, jotka eivät sovi yhteen järjen kanssa, kuten rituaalirikouksen, rituaalisen peseytymisen, kivien heittelyn [pyhiinvaelluksen yhteydessä], temppelin, joka ei kuule eikä näe, ympäri kiertämisen, sekä kahden kukkulan välillä ravaamisen, vaikka niistä ei ole hyötyä eikä haittaa. Nämä kaikki ovat asioita, jotka eivät järjen valossa ole tarpeen. Mikä ero muka on al-Şaf’illa ja al-Marwalla suhteessa Abu Qubaysiin ja Hīraan? Mikä ero on Kaaban temppelin kiertämisellä ja minkä tahansa rakennuksen kiertämisellä?”<sup>20</sup>

Mielenkiintoista ja radikaalia Ibn al-Rāwandīn sanoissa on, että hän kieltää pyhiinvaelluksen ohella myös islamin rituaalirikouksen. Pyhiinvaelluksen kritisointi – olihan riitillä sitä paitsi esi-islamilaiset, pakanalliset juuret – oli yleistä esimerkiksi suufien keskuudessa, mutta rituaalirikouksen merkityksen kiistäminen oli perin radikaalia. Ibn al-Rāwandī syytti profeettoja pettureiksi ja heidän ihmeitään silmäkääntötempuiksi, mikä yhdistää hänet ja myöhemmin esiteltävän al-Rāzin:

”Silmänkääntötempuja on monenlaisia. Osa niistä on sellaisia, joiden ymmärtäminen on vaikeaa niiden taitavuuden vuoksi. Pieni joukko [eli varhaiset muslimit] jättää perinnöksi kertomukset niistä, ja [tämän joukon] on mahdollista olla yhtä mieltä valheesta.”<sup>21</sup>

Profeettojen ihmeet ovat vain silmäkääntötempuja, joihin ei ole syytä uskoa. Osa niistä on kuitenkin perin uskottavia, mikä mahdollistaa sen, että uskovien on mahdollista kertoa niitä eteenpäin totena perimätietona. Ibn al-Rāwandī käyttää varhaisista muslimeista nimitystä ”pieni joukko”. Vertauskohtana on suuri maailma, joka on täynnä kansoja, uskontoja ja traditioita, joiden keskellä muslimit ovat vain pisara meressä.<sup>22</sup> Koraanista hän puolestaan sanoo:

## ”Profeettojen ihmeet ovat vain silmäkääntötemppeja, joihin ei ole syytä uskoa.”

”Ei ole mahdotonta, että joku arabien heimoista olisi ollut kaunopuheisempi kuin muut heimot ja joku ryhmä tästä heimosta kaunopuheisempi kuin muut ryhmät ja joku yksilö kaunopuheisempi kuin muut tämän ryhmän jäsenet. Oletettakoon siis, että hänen [eli profeetan] kaunopuheisuutensa ylitti muiden arabien kaunopuheisuuden. Mutta mikä viisaus ja todistusvoima siinä piilee niille, jotka eivät tunne tätä kieltä?”<sup>23</sup>

Ibn al-Rāwandī myöntää, että Koraani voi olla kaunista arabian kieltä. Se on kuitenkin vain profeetan (tai valeprofeetan) puhetta, ei Jumalan. Joka tapauksessa se ei ole todistusvoimainen niiden ihmisten mielestä, joiden äidinkieli on muu kuin arabia.

”Profeetta löi kasvoille kahta mahtavaa samanarvoista uskontoa [eli juutalaisuutta ja kristinuskoo], jotka ovat samaa mieltä siitä, että Messias kuoli ristillä, ja piti niitä valheena. Jos on mahdollista, että profeetta hylkäsi tämän mahtavan, monilukuisen ihmisryhmän ja liitti sen valheeseen ja pötypuheeseen, on yhtä mahdollista tai vielä varmempaa, että pieni joukko [eli varhaiset muslimit] on voinut torjua perustan, jonka profeetta itse valoi, ja lain, jonka hän laati järjettömydessään ja ylimielisyydessään.”<sup>24</sup>

Alussa Ibn al-Rāwandī ohimennen mainitsee, että pitää uskontoja samanarvoisina. Kohdan päähuomio kuitenkin keskittyy uskontojen omituisuuksiin. Ibn al-Rāwandīn mielestä se, että Muhammad on kieltänyt Jeesuksen ristillä kuoleamisen, on vain yksi lisätodistus siitä, kuinka ihmiset vääristelevät ja luovat uskonnollisia rakennelmia vaikutusvaltaa saadakseen. Lisäksi on mahdollista, että muslimit ovat erkaantuneet vuosien saatossa Muhamadin varhaisesta opetuksesta.

Ibn al-Rāwandī katsoi filosofien tapaan, että maailma on ikuinen. Hänen argumenttinsa maailman ikuisuuden puolesta on kuitenkin omalaatuinen:

”Puhe opitaan vanhemmilta jäljittelemällä. Näin on ollut sukupolvelta toiselle ikuisuuteen asti. Täten luomakunnassa ei voi olla ensimmäistä.”<sup>25</sup>

Toisin sanoen Ibn al-Rāwandī kieltää sekä puheen jumalalaisen alkuperän (*Koraanin* mukaanhan Jumala opettaa Aadamille kaikkien asioiden nimet) että maailman luomisen. Hän katsoi, että ihmiset ovat kehittäneet monia tieteen ja taiteen aloja, jotka eivät vaadi ilmoitusta tukeeseen. Ihmisen järki itsessään on inspiraation lähde. Uskonoppineiden mielestä sen sijaan kaikkien tieteiden täytyy perustua ilmoitukselle, muuten ne on torjuttava.

”Ihmiset aloittivat tähtien tarkkailun, kunnes ymmärsivät niiden nousu- ja laskuajat ja -paikat. Tässä asiassa heillä ei ollut tarvetta profeetoille.”<sup>26</sup>

”Sen, joka uskoo profetiaan, täytyy myöntää, että Herra käski profeettaa opettamaan soittimien äänen. Jos näin ei olisi, miten ihminen tietäisi, että lampaan sisäelimestä kuivaamalla ja kiristämällä ne puunpalaseen saa kieliä, joita voi soittaa ja joista lähtee hieno ääni.”<sup>27</sup>

Samalla Ibn al-Rāwandī pilkkaa myös islamin soitinkieltoa. Jos kaikki tieto ihmisessä on jumalallista alkuperää, miten soittimet, joita ihminen osaa valmistaa ja jotka ovat ihmiselle miellyttäviä, voivat olla syntiä?

### Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī

Al-Rāzī (latinan Rhazes) oli lääkäri, alkemisti ja filosofi – kaikista muslimifilosoifeista selvimmin vapaa-ajatteluun päin kallellaan. Hän kielsi profetian samaan sävyyn kuin Ibn al-Rāwandī: ihmiselle riittää järki, ilmoitususkontoa hän ei tarvitse<sup>28</sup>. Al-Rāzī syntyi Persiassa Rayyssa, missä hän sai koulutuksensa kreikkalaisissa tieteissä. Hänen kreikkalaisen filosofian ja lääketieteen tuntemuksensa mahdollisti se, että suuri osa antiikin kreikkalaisista

## ”Ilmoitususkonnon totuudenmukaisuus on looginen mahdottomuus: jättämällä ulkopuolelle muut kansat ja ajat se on ristiriidassa Jumalan oikeudenmukaisuuden kanssa.”

tieteellisistä teoksista käännettiin arabiaksi 800–900-luvulla. Hän johti sairaalaa Rayyssa ennen kuin otti vastaan vastaavan toimen Bagdadissa.

Al-Rāzīn kirjallinen tuotanto käsittää noin 200 nimikettä, joista on säilynyt vain murto-osa. Hänet tunnettiin keskiajalla niin islamilaisessa maailmassa kuin Euroopassakin ennen kaikkea lääketieteilijänä. Hänen valtavat lääketieteelliset teoksensa kuten *al-Hāwī fi l-tibb* ja *Kitāb al-jāmi‘ al-kabīr* olivat hyvin vaikutusvaltaisia. Al-Rāzīn lääketieteellisiä teoksia värittää sama piirre kuin hänen muita kirjoituksiaan: rationaalis-empiristinen ote, joka ei kuvaa kumarras<sup>30</sup>.

Al-Rāzīn filosofisesta tuotannosta, joka tietojemme perusteella sisälsi monia kymmeniä teoksia, on säilynyt vain muutama. Hänen filosofiset teoksensa sisälsivät ortodoksiselle islamille epäilyttävää ainesta, mikä lienee syynä niiden häviämiseen: heterodoksisia teoksia ei kopioitu. Hän katsoi, että ilmoitususkonnon totuudenmukaisuus on looginen mahdottomuus: jättämällä ulkopuolelle muut kansat ja ajat se on ristiriidassa Jumalan oikeudenmukaisuuden kanssa<sup>31</sup>. Hänen uskontokritiikkinsä kannalta tärkein teos on *Kitāb makhbārīq al-anbiyā’*, ”Profeettojen silmäkääntötemput”, joka on säilynyt vain sitaatteina. Hänen filosofiset ideansa olivat sitä paitsi vieraita myöhemmälle islamilaiselle filosofialle, eikä häntä arvostettu filosofina vaan lääketieteilijänä.

Tässä mainitsemisen arvoisia häneltä säilyneitä filosofis-eettisiä teoksia ovat *al-Sīra al-falsafyya*, ”Filosofinen elämä”, ja *al-Tibb al-rūhānī*, ”Hengellinen lääketiede”. Ensimmäinen on lyhyt teksti, jossa hän puolustaa filosofista elämäntapaa, varsinkin omaansa. Hän kannustaa elämässä kultaiseen keskiteiehen ja ylistää filosofiaa, jolla on itseisarvo mutta joka myös johdattaa ihmisen autuuteen.

### Hengellinen lääketiede

*Al-Tibb al-rūhānī* on oikeastaan *al-Sīra al-falsafyyan* teemoja käsittelevä pidempi eettinen teos. Sen voi lukea populaarin kirjoittelun piiriin; kovin filosofinen sen ote ei ole<sup>33</sup>. Merkittävää teoksessa on, ettei se mainitse islamia kertaakaan – Jumalan kylläkin. Sen eettinen rakenne nojaa ainoastaan rationaalisille tai sellaisiksi esitetyille perusteluille. Jotkut sen kohdat ovat ristiriidassa *sharī’an* määräysten ja islamin kanssa.

Heti ensimmäisessä luvussa ”Järjen ylistys ja yliveraisuus” al-Rāzī kuvaa järjettä tavalla, joka antaa ymmärtää, ettei ihminen tarvitse mitään muuta kuin sen saavuttaakseen totuuden:

”Luoja – ylistetty olkoon Hänen nimensä – on siunannut meitä järjellä, jotta me voisimme sen avulla saavuttaa kaiken hyödyllisen, mitä meidän kaltaistemme [eli ihmisten] on mahdollista saavuttaa, niin tämänpuoleisessa kuin tuonpuoleisessakin.”<sup>34</sup>

Jokaisen ihmisen järki on kykenevä tarjoamaan hänelle avaimet autuuteen.

Silmiinpistävimmän ristiriidassa islamin kanssa on kohta, jossa hän kieltää islamin rituaalipuhtauden olemassaolon. Hän näet sanoo, että rituaalipuhtaus on selkeästi järjen vastaista: puhtautta ja likaisuutta pitää arvioida ainoastaan aistien avulla. ”Jos aistit eivät havaitse jossain likaa, me kutsumme sitä puhtaaksi.”<sup>35</sup> Mitään rituaalista puhtautta tai likaisuutta ei ole.

Teoksen lopussa al-Rāzī esittää vakavia epäilyksiä sielun kuolemattomuuden ja tuonpuoleisen suhteen<sup>36</sup>. Hän kieltää täysin yksiselitteisesti ruumiin ylösnousemuksen ja sen, että ihminen voisi tuntea kuoleman jälkeen jotain<sup>37</sup>. Hän tuntuu esittävän implisiittisesti, että tällaiset spekulatiot nousevat vain kuolemanpelosta. Itse asiassa al-Rāzīlle kuolema tarkoittaa ennen kaikkea kär-

simysten loppumista. Kuolemanpelon ylitse pääseminen onkin al-Rāzīn etiikan keskiössä. Jos kuitenkin tuonpuoleinen on olemassa, al-Rāzīn mukaan pelastuksen (mitä se hänelle tarkoittaakin) saavuttamiseen riittää se, että ihminen joko noudattaa islamin lakia, tai,

”jos hän epäilee lain totuutta tai on tietämätön siitä [...] hänen tulee ainoastaan etsiä tietoa ja pohtia miten parhaiten saattaa. Sillä jos hän käyttää koko voimansa tähän, epäonnistumatta ja uupumatta, hän ei voi olla pääsemättä päämääräänsä. Ja jos hän sattuu epäonnistumaan [...] kaikkivoipia Jumala on taipuvainen antamaan hänelle anteeksi, sillä Hän ei vaadi keneltäkään enempää, kuin mihin hän pystyy.”<sup>38</sup>

Al-Rāzīlle Jumala on määritelmällisesti oikeudenmukainen ja äärimmäisen armollinen. Paikan paratiisissa – mikäli sellainen on – saa verrattain helposti. Ibn al-Rāwandīnkin monien väitteiden taustalla tuntuu olevan se ajatus, että Jumala on itse asiassa armollisempi kuin islam antaa ymmärtää.

### Al-Rāzīn profetian kritiikki

Abū Bakr al-Rāzīn kirja *Kitāb makhbārīq al-anbiyā'* ei ole säilynyt, mutta osia siitä pystytään rekonstruoimaan. Tunnettu hänen profetian kritiikkiään ismailiittisen Abū Ḥatīm al-Rāzīn teoksesta *Kitāb a'lām al-nubuwwa* ("Profetian merkit"), jossa hän tekee yhteenvetoa julkisesta, profetian merkitystä koskevasta väittelystä, joka käytiin hänen ja Abū Bakr al-Rāzīn välillä Rayyn hallitsijan hovissa<sup>39</sup>. Kirjan antama tieto Abū Bakr al-Rāzīn näkemyksistä vastaa kuvaa, joka *Kitāb makhbārīq al-anbiyā'* sta on muodostunut muidenkin lähteiden perusteella<sup>40</sup>.

Väittelyissään Abū Ḥatīm al-Rāzīn kanssa Abū Bakr al-Rāzīn on vastattava väitteeseen, jonka mukaan Jumalan armo ei salli sitä, että me emme saisi johdatukseemme johtajia (profeettoja tai imaameja), joilla on Jumalan ilmoittamaa tietoa Hänen tahdostaan ja sallimuksestaan. Abū Bakr al-Rāzīn mielestä tämä ei ole kuitenkaan Jumalan armon mukaista vaan aivan päinvastoin: Jumalan armo ja oikeudenmukaisuus vaatii pikemminkin, ettei Hän korota ketään ihmistä toisen yläpuolelle. Abū Bakr al-Rāzīn vastaus onkin, että Jumala on antanut kaikille ihmisille riittävät eväät suomalla heille järjen; muuta johdatusta he eivät tarvitse. Profeetat ovat pettureita, jotka ovat parhaimmillaankin *jinnien* johdattamia; heidän toimintansa lisää vain verenvuodattusta.<sup>41</sup>

Abū Ḥatīm al-Rāzīn lainausten perusteella Abū Bakr al-Rāzīn mielestä ilmoitususkonto on perustaltaan dogmaattinen ja siksi vaarallinen. Abū Bakr al-Rāzī sanoo:

”Ilmoitususkontojen seuraajat ovat oppineet uskontonsa johtajiltaan jäljittelemällä. He ovat torjuneet rationaalisen spekulatiion ja [uskonnon] perustojen [...] He välittävät johtajiltaan traditioita, jotka määräävät heille rationaalisen

spekulatiion hylkäämisen uskonnollisena velvoitteena ja jotka julistavat uskottomaksi sen, joka esittää vastaväitteitä traditioille, joita he välittävät [...]”<sup>42</sup> Jos tämän *da'wan*<sup>43</sup> väeltä kysytään todisteita heidän uskontonsa vakuudeksi, he kiihtyvät, suuttuvat ja vuodattavat kenen tahansa henkilön verta, joka kysyy heiltä tämän kysymyksen. He kieltävät rationaalisen spekulatiion ja näkevät vaivaa surmataakseen vastustajansa. Tällä tavalla totuus on tyyten hiljennetty ja kätkeyty.”<sup>44</sup>

Abū Bakr al-Rāzī ei myöskään säästele muita uskontoja, vaan kritisoi niitä yhtä lailla niiden sisäisestä ja keskinäisestä ristiriitaisuudesta. Muhammad esimerkiksi väittää *Koraanissa*, ettei Jeesusta ristiinnaulittu, vaikka kristityt ja juutalaiset ovat eri mieltä; Jeesus väittää Raamatussa, ettei hän tullut kumoamaan *Tooraa*, mutta tekee silti juuri sen<sup>45</sup>. Abū Ḥatīm al-Rāzī on järkyttynyt siitä, että Abū Bakr al-Rāzī laittaa islamin samalle viivalle esimerkiksi manikealaisuuden kanssa ja pitää molempia absurdeina tekeleinä<sup>46</sup>. Abū Bakr al-Rāzīn mukaan järjestytyneet uskonnot ovat ihmiskunnalle katastrofaalisia; niiden vuoksi valta on tyranneilla<sup>47</sup>.

*Koraania* Abū Bakr al-Rāzī ei arvosta, kuten arvata saattaa, vaan katsoo, että monet reettorit ja runoilijat ovat tuottaneet kauniimpaa tekstiä. Hän vertaa *Koraania* *kahinien* eli oraakkeliin epäselvään riimiproosaan, joka on täynnä ristiriitaisuuksia<sup>48</sup>. Kun häneltä kysytään väittelystä, voiko filosofi missään määrin seurata ilmoitususkontoa, hän vastaa suoraan:

”Kuinka kukaan voi ajatella filosofisesti, jos on sitoutunut noihin vanhojen eukkojen tarinoin, jotka perustuvat ristiriidoille ja painottavat tietämättömyyttä ja sokeaa jäljitteilyä?”<sup>49</sup>

### Uskontokritiikin perintö

Olen edellä esitellyt kaksi varhaista muslimiajattelijaa, jotka esittivät uskonnon vastaisia mielipiteitä. Uskontokritiikin merkitys oli 800-luvulla marginaalinen ja sen jälkeenkin hyvin vähäinen; laajamittaisesta ilmiöstä ei ole kyse.

Lähteiden niukkuuden ja ongelmallisuuden takia emme voi väittää ymmärtävämmä uskontokriittisiä ajatuksia varhaisessa islamissa likimainkaan kattavasti. 900-luvun jälkeen ei kuitenkaan ole säilynyt uskontokriittisiä esityksiä. Syitä voi olla useita, mutta suurin merkitys on varmasti sillä, että 900-luvulla islam alkoi olla kaikenkattavaksi kehittynyt uskonto, jonka dogmit kaikkine koulukuntaeroineenkin olivat verrattain selkeästi määriteltäviä. Tästä eteenpäin teologit viittaavat aikansa uskontokriittikoihin nimeämättä heitä. Esimerkiksi Ibn Ḥazm (kuollut 1064) kertoo, että islamilaisessa Espanjassa eli skeptikkoja, jotka eivät uskoneet Jumalaan tai Hänen profettoihiinsa tai jotka katsoivat, että kaikki uskonnot ovat tasavertaisia<sup>50</sup>. Ei tiedetä, keitä nämä skeptikot tarkkaan ottaen olivat<sup>51</sup>. Ei myöskään tiedetä, esittelivätkö he näkemyksiään systemaattisesti kirjoissa. Ibn



Ḥazmin ja muiden teologiiden ja uskonoppineiden maininat heistä kuitenkin kielivät siitä, että ilmiö on elänyt islamilaisessa maailmassa, vaikkakin marginaalissa. Tämä on tietysti odotettavissa: uskon vierellä elää aina epäusko tai vähintään skepsis.

Islamin 800-luvun suhteellisesta suvaitsevaisuudesta kertoo se, ettei kukaan tässä esitellyistä henkilöistä päätenyt haudata päätä lyhyempänä<sup>52</sup>. Tämän ei pitäisi suoranaisesti yllättää, sillä 800-luvulla islam oli vielä kehittyvässä ja uskonnon dogmeista käytiin joka tapauksessa kiivasta väittelyä. Ilmapiirikin oli rationaalinen. Parin vuosisadan päästä tilanne oli toinen, ja on vaikea kuvitella, että kukaan olisi pystynyt 1000-luvulla kritisoimaan ilmoitususkontoa proosamuodossa yhtä ponnekaasti kuin Ibn al-Rāwandī ja Abū Bakr al-Rāzī. Olisi joka tapauksessa mielenkiintoista pohtia uskontokritiikin vaikutusta sellaisille islamilaisen maailman ajattelijoille kuten esimerkiksi filosofi Ibn Rushd (k. 1198) tai skeptikko-runoilija ‘Umar Khayyām (k. 1131). Myös *shu‘ūbiyya*- ja *mu‘tazila*-liikkeiden<sup>53</sup> piirissä voisi katsoa esitetyn näkemyksiä, joilla on yhteyksiä tässä käsiteltyyn ilmiöön, joskin pitkälti lievennyksessä muodossa. *Mu‘tazila* esimerkiksi esitti, että spekulatiivinen päättely on ensimmäinen velvollisuus, jonka Jumala on ihmisille sälyttänyt. Jumala tunnetaankin juuri järjen avulla, ei intuitiivisesti tai aistien avulla<sup>54</sup>.

Edelleen muslimien esittämän uskontokritiikin suhde kristilliseen Eurooppaan on aihe, joka kaipaisi tutkimusta. Esimerkiksi Pierre Abélard (kuollut 1142) kirjoitti dialogin, jossa kristitty, juutalainen ja muslimifilosofi keskusteleval. Siinä filosofi argumentoi luonnollisen, rationaalisen uskonnon puolesta, joka ei perustu ilmoitetuille teksteille<sup>55</sup>. Mainittu Ibn Rushd, andalusialainen filosofi, sanoi suoraan, että jos uskonto ja demonstratiivisella päättelyllä saatava tieto ovat ristiriidassa, uskontoa pitää tulkita vertauskuvallisesti. Jopa teoksessa *al-Kaṣḥ ‘an manāḥij al-adilla fi ‘aḳā’id al-milla*, jonka apologeettinen tarkoitus on osoittaa uskonnon ja filosofian olevan yhteisymmärryksessä, hän toteaa, että *Koraanin* tapa kertoa asioista sopii parhaiten rahvaalle<sup>56</sup>. Islamin tuonpuoleiskuvauksista hän toteaa:

”Vaikuttaa siltä, että tapa, jolla uskontomme kuvailee [sielun kuolemanjälkeisiä tiloja] on sopiva, jotta ihmisten enemmistö ymmärtäisi ne ja jotta heidän sielunsa etsisivät hanakammin, mitä kuoleman jälkeen tuleman pitää. Uskontojen pääkohteenahan on ihmisten enemmistö. Vaikuttaa siltä, että hengellinen esittäminen ei kiihota siinä määrin rahvaan mieltä... eikä se ole niin miellyttävää tai pelottavaa kuin fyysiset kuvailut. Tästä syystä fyysinen esittäminen muodostaa suuremman yllykkeen tavoitella tuonpuoleista kuin hengellinen esittäminen, joka puolestaan on sopivampi teologeille, jotka ovat vähemmistössä.”<sup>57</sup>

Ibn Rushd ei kuitenkaan missään nimessä torju profeettoja pettureina tai *Koraania* valheellisena kirjana. Eritoten massoille islam tarjoaa parhaan mahdollisen ohje- nuoran ja valistuneillekin se on pääpiirteissään tosi.

Ibn Ṭufayl (kuollut 1185), Ibn Rushd’in vanhempi maanmies, suufi ja filosofi, oli myös järkeisuskon kannattaja. Hän antaa tylyn arvion niistä muslimiteista, jotka vain jäljittelevät auktoriteetteja sokeasti. Itse asiassa hän toteaa filosofisessa romaanissaan *Ḥayy ibn Yaqzān* päähenkilönsä suulla, ettei pelkkä *shari‘an* mukaan eläminen takaa pelastusta tuonpuoleisessa. Ainoastaan filosofian tai suufilaisuuden metodeilla saavutettu tosi tieto pystyy kiillottamaan järjen peilin ja varmistamaan ikuisen elämän. Koska ihmisessä ikuista on ainoastaan järkiselu, mikä voisi odottaa tuonpuoleisessa niitä ihmisiä (tavallisia muslimeita), joilla tuo sielunosa on surkastunut?

”Luontonsa heikkouden vuoksi he eivät hakeneet totuutta sen vaatimaa tietä, eivät suunnanneet sitä kohti eivätkä etsineet sen porttia. Sen sijaan he halusivat oppia tietonsa auktoriteeteilta. [Ḥayy] menetti toivonsa heidän parantamiseksi ja kääntymiseksi. Tämän jälkeen hän tutki ihmisten luokkia ja näki, että *jokainen ryhmä tyytyy siihen mitä sillä on* (Kor. 30: 32) ja ottaa omat halunsa jumalukseen (25: 43)... Heillä ei ollut mitään keinoa päästää viisauden äärelle eikä heillä ollut osuutta siitä. Tietämättömyys oli peittänyt heidät... *Jumala on sinetöinyt heidän sydämensä ja korvansa, ja heidän silmillään on side. Heitä odottaa ankara rangaistus* (2: 7).”<sup>58</sup>

Ibn Ṭufayl muuntaa alkuperäiskontekstissaan uskotomiin ja polyteisteihin viittaavat *Koraanin* säkeet tarkoittamaan uskovia, jotka tottelevat sokeasti uskonoppineita. Tuonpuoleisessa tämänkaltaisten ihmisten kohtalo on yksinkertaisesti haihtua pois, kuten arabialainen filosofia katsoi<sup>59</sup>. Vain pieni osa heistä pääsee osalliseksi tuonpuoleisen autuudesta<sup>60</sup>.

## Viitteet

- 1 Ibn al-Rāwandī kuoli joko 860 Bagdadissa tai lähti kyseisenä vuonna Bagdadista. Ks. Urvoy 1996, 117–120.
- 2 600–800-lukujen islamin opin kehityksen rekonstruktioyrityksiä: Watt 1973 ja Crone 2004, 1–144.
- 3 Stroumsa 1999, 6–7. *Shari‘an* tärkeystä islamilaisessa teologiassa ja etiikassa ks. Abd-Allah 2009, erit. 237–8, 248–50. Perinteisen islamilaisen näkemyksen mukaan ihmiset saavat tiedon oikeasta ja väärästä ja niiden seuraamuksista ilmoituksen kautta.
- 4 Fragmentteja löytyy ennen kaikkea ismailiitti al-Mu‘ayyad fi l-Din teoksessa *Majālis* (Kraus 1934), joskin hän sanoo siteeravansa vain teosta, jossa siteerataan *Kiṭāb al-zumurrudhiā*. Ongelmallista on se, että Ibn al-Rāwandī esittää väitteet tässä kirjassa brahmaanien lausumina, ja osa lähteistä esittääkin hänet itsensä hyvässä valossa, puhdasoppisena muslimina. Stroumsa (1999, 65–76) on kuitenkin argumentoinut vakuuttavasti sen puolesta, että teoksessa esitetyt islamia pilkkaavat mielipiteet on luettava Ibn al-Rāwandīn omasta uskontokritiikistä kumpuavina.
- 5 Olen kääntänyt lainaamani katkelmat arabiankielisistä alkuteoksista, silloin kuin viittaatan sellaisiin. Kun viittaatan englanninkielisiin käännöksiin, käännökseni noudattaa niitä.
- 6 Ritter 1931, 6. Hämeen-Anttilan käännöksessä jälkimmäinen *Koraanin* kohta kuuluu kokonaisuudessaan: ”Me säädimme aikaisemman rukoussuuntasi vain erottaaksemme ne, jotka seuraavat profeettaa, niistä, jotka kääntyvät kannoillaan.” Olen muuttanut käännöstä Ibn al-Rāwandīn tarkoitukseen sopivaksi.
- 7 Sama, 7.
- 8 Sama.
- 9 Kor. 4:56. Hakasuluissa olevat kohdat on täydennetty sitaattiin,

- sillä tilan säästämiseksi on yleistä viitata Koraanin kohtiin vain lyhyellä katkelmalla. Jokainen oppinut muslimi osasi/osa joka tapauksessa Koraanin ulkoa, joten viittaus lyhyeen katkelmaan tuo kuulijan mieleen koko ympäröivän kontekstin.
- 10 Ritter 1931, 7. Ibn al-Rāwandī mitä ilmeisimmin pyrki kieltämään fyysisen rangaistuksen ja lihallisen paratiisi- ja helvettikiästyksen.
- 11 Esim. Kor. 7:54.
- 12 Ritter 1931, 6.
- 13 Kuten Ibn al-Jawzī (Mt.) vastauksessaan mainitsee.
- 14 Sama, 7. Arabiankielinen teksti on jotakuinkin vaikeaselkoinen; kohta saattaa olla turmeltunut.
- 15 Verbi on *aslama*, joka tarkoittaa myös ”kääntyä islamiin”. Sanan tämä merkitys on selvästi innoittanut Ibn al-Rāwandīä tässä kohdassa.
- 16 Stroumsa 1999, 145–162 ja 194.
- 17 Sama, 49–51.
- 18 Käytän tässä hyväkseni Krausin artikkelia (1934), johon hän on kerännyt olennaiset kohdat *Majalis mu’ayyadhiyyasta*.
- 19 Kraus 1934, 97.
- 20 Sama, 99. Al-Safā’ ja al-Marwa ovat kukkuloita, joilla pyhiinvaeltajat vierailevat Mekan pyhiinvaelluksen yhteydessä. Abu Qubays ja Hira ovat nekin Mekan läheisyydessä olevia kukkuloita, joilla ei kuitenkaan ole mitään uskonnollista merkitystä.
- 21 Sama, 101.
- 22 Sama, 125.
- 23 Sama, 102.
- 24 Sama, 104.
- 25 Sama, 106.
- 26 Sama, 107.
- 27 Sama, 108.
- 28 Vaikka al-Rāzī ei missään mainitse Ibn al-Rāwandīä, on hänen ajattelunsa paikoin hyvin samanlaista. Vaikutukset ovat ainakin mahdollisia.
- 29 Stroumsa 1999, 90–92.
- 30 Goodman 1995, 474.
- 31 Druart 2005, 332.
- 32 Goodman 1995, 476–477.
- 33 Goodman 1995, 476.
- 34 Al-Rāzī 1950, 20. Käännökset englanninnoksen pohjalta.
- 35 Sama, 86–87.
- 36 *Al-Strā al-falsafiyassa* puolestaan al-Rāzī vannoo sielunvaelluksen (*tanāsukh*) nimeen (al-Rāzī, *The philosopher’s way of life*, 40): eläimistä sielut voivat yletä ihmisiin, joista ne voivat päästä vapautteen. Al-Rāzī tuntuu katsoeneen, että yksittäiset sielut ovat vain osia maailmansielusta eivätkä täten itsenäisinä kuolemattomia.
- 37 Al-Rāzī 1950, 103.
- 38 Sama, 106.
- 39 Miten luotettavasti Abū Ḥatīm al-Rāzī – Abū Bakr al-Rāzīn vastustaja – referoi väittelyä sisältöä, on hyvä kysymys (ks. Stroumsa 1999, 107–119, joka sisältää pohdintaa siitä, voisiko koko Abū Bakr al-Rāzīn ajattelu olla Abū Ḥatīm al-Rāzīn vihamielistä propagandaa; vastaus lienee negatiivinen). Osin Abū Ḥatīm al-Rāzī tuntuu luottavan kirjallisiin lähteisiin, ilmeisesti juuri *Kitāb makḥarīq al-anbiyā’*. *Kitāb al-ālam al-nubuwwa* viittaa kahdesti kirjaan, jonka Abū Bakr al-Rāzīn oli kirjoittanut profetiasta mainitsematta kuitenkaan kirjan nimeä (Stroumsa 1999, 95). Muissa lähteissä vallitsee pienoinen epävarmuus siitä, mikä tämän kirjan nimi oli (Sama, 93); *Kitāb makḥarīq al-anbiyā’* on hypoteesimme.
- 40 Sama, 101–120.
- 41 Sama, 95–96.
- 42 Sama, 97; arabiankielinen alkuperäisteksti alaviitteessä 61.
- 43 ”Lähetys”. Ilmaisu viittaa ismailiitteihin eli Abū Ḥatīm al-Rāzīn kannattamaan islamin suuntaukseen, mutta sen voi myös tulkita tarkoittavan islamia laajemmin.
- 44 Loppuosan sitaatti Sama, 97–98.
- 45 Urvoy 1996, 159.
- 46 Stroumsa 1999, 99–102.
- 47 Sama, 105.
- 48 Sama, 103–104.
- 49 Goodman 1995, 476.
- 50 Fierro 2000, 895.
- 51 Mielenkiintoista on esimerkiksi se, että tässä mainittu Ibn Hazm

- tuntuu kirjoittaneen Ibn al-Rāwandīn *Kitāb al-damighin* refutaation; hän ei mainitse kuitenkaan teosta eikä tekijää nimeltä vaan sanoo sen olevan erään juutalaisen oppineen kirjoittama. Ks. Stroumsa 1999, 198–213.
- 52 Abū Bakr al-Rāzī ei ilmeisesti kohdannut elämänsä aikana min-käänlaista vainoa. Tähän lienee useita syitä: hän oli tunnettu lääkäri ja lääketieteilijä ja hallitsijoiden suosiossa; hän ei pyrkinyt kirjoituksissa samanlaiseen provosoimiseen kuin Ibn al-Rāwandī; ja poliittinen tilanne oli hänen aikanaan epävakaa. (Ks. Stroumsa 1999, 117–119.)
- 53 Sama, 115–117, jossa vertaillaan *mu’tazilan* ja Abū Bakr al-Rāzīn ajatusten eroavaisuuksia ja samankaltaisuuksia.
- 54 ‘Abd al-Jabbār 1997, 90.
- 55 Stroumsa 1999, 216.
- 56 Ibn Rushd 2001, 79.
- 57 Sama, 125.
- 58 Ibn Tufayl 1936, 150–151.
- 59 Havainto on Taneli Kukkonen, jonka *Hayy ibn Yaqzānia* käsitteille luennoille olen osallistunut.
- 60 Ibn Tufayl 1936, 152.

## Kirjallisuus

- Abd-Allah, Umar F., Theological Dimensions of Islamic Law. Teoksessa Winter, Tim (toim.), *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge University Press, Cambridge 2008, 237–257.
- ‘Abd al-Jabbār, The Five Fundamentals (Kitāb al-uṣūl al-khamsa). Teoksessa Richard Martin ym., *Defenders of Reason in Islam. Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oneworld, Oxford 1997, 90–115.
- Crone, Patricia, *God’s Rule. Government and Islam. Six centuries of Medieval Islamic Political Thought*. Columbia University Press, New York 2004.
- Druart, Thérèse-Anne, Metaphysics. Teoksessa Adamson, Peter & Taylor, Richard C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2005, 327–348.
- Fierro, María Isabel, Heresy in al-Andalus. Teoksessa Salma Khadra Jayyusi (toim.), *The Legacy of Muslim Spain. Volume 2*. Brill, Leiden 2000, 895–908.
- Goodman, L. E., Al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā’. Teoksessa *Encyclopaedia of Islam 2nd ed.*, osa VIII, 1995, 474–477.
- Gutas, Dimitri, *Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abba’sid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. Routledge, Lontoo 1998.
- Ritter, H. von, Philologika VI. Ibn al-Gauzī’s Bericht über Ibn ar-Rewandī. *Der Islam* 1931, 1–17.
- Kraus, P., Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das *Kitāb al-zumurrudh* des Ibn al-Rāwandī. *Rivista degli studi orientali*, XIV, 1934, 93–129.
- [Ibn Rushd] Averroes, *Faith and Reason in Islam. Exposition of Religious Arguments*. Kääntänyt Ibrahim Y. Najjar. Oneworld, Oxford 2001.
- [Ibn Tufayl] Ibn Thofāil, [*Hayy ibn Yaqzān*] *Hayy ben Yaqdḥān*. Toimitanut Léon Gauthier. Institut d’Études Orientales de la Faculté des lettres D’Alger: III. Imprimerie catholique, Beirut 1936.
- Al-Rāzī, *The Spiritual Physick of Rhazes*. Kääntänyt Arthur J. Arberry. John Murray, Lontoo 1950.
- Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*. Islamic philosophy, theology, and science, vol. 35. Brill, Leiden 1999.
- Urvoy, Dominique, *Les penseurs libres dans l’Islam classique*. Éditions Albin Michel, Pariisi 1996.
- Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1973.



Maria Kausalainen, *Yhdessämaailmassa 1 & Yhdessämaailmassa 2* (2010), polymeerigravuuri



MARCELLO MUSTO

# Marxin MEGA-paluu

**V**uosien tauon jälkeen Marxin koottujen teosten lopullisen laitoksen työstäminen on täydessä vauhdissa. Siihen saadaan mukaan Marxin ja Engelsin julkaistut työt, kaikki tunnettu kirjeenvaihto ja monet monituiset muistivihot, joiden kirjoitukset ovat perustavan tärkeitä Marxin ajattelun kehityksen ymmärtämiseksi. Hankkeesta tulee esiin erilainen, vähemmän dogmaattinen Marx.

Toisin kuin povattiin, Marx ei vaipunut peruuttamattomasti unohduksiin, vaan hän on viime vuosina palannut kansainvälisten tutkijoiden huomioon. Hän pystyy yhä selittämään nykypäivän maailmaa, ja hänen tekstejään luetaan yhä enemmän Euroopassa, Yhdysvalloissa ja Japanissa. Merkittävin osoitus jälleenlöytämisestä on hänen teostensa julkaiseminen uudelleen. Nimittäin huolimatta Marxin ajattelun suunnattomasta levityksestä 1900-luvulla hänen töistään ei ole ilmestynyt lyhentämätöntä tieteellistä editiota.

Puutteen taustalla ovat mullistukset työväenliikkeessä, joka usein paremminkin esti kuin avitti Marxin kirjoitusten julkituloa. Marxin ja Engelsin kuoleman jälkeen eripura Saksan sosiaalidemokraattisessa puolueessa johti heidän kirjallisen jäämistönsä laiminlyöntiin. Ensimmäisen kerran *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) yritettiin laatia Neuvostoliitossa 20-luvulla, mutta Stalinin puhdistukset, jotka iskivät ankarasti hankkeen tutkijoihin, sekä natsismin nousu keskeyttivät projektin jo 30-luvun alkupuoliskolla. Uuteen yritykseen (MEGA-2), lähdettiin 1975, mutta koetus katkesi Berliinin muurin murtumiseen.

Kansainvälinen Marx-Engels-säätö (IMES), joka toi yhteen kolmen eri mantereen tutkijoita, luotiin 1990 saattamaan MEGA-2 päätökseen. Hanke on äärimmäisen tärkeä, koska tätä Herkuleen aikaansaannosta tullaan käyttämään kaikkien uusien Marx- ja Engels-käännösten pohjana. MEGA-2 koostuu neljästä osiosta: i) kaikki julkaistut teokset; ii) kaikki kirjeenvaihto; iii) *Pääoma* useine versioineen; ja ehkä kaikkein ratkaisevimpana iv) Marxin kehityksen rakennustyömaa eli yli 200 muistikirjaa mitä vaihtelevimmista aiheista kahdeksalla eri kielellä.

Tähän mennessä on saatu painosta viisikymmentäkolme nidettä suunnitelluista sadastaneljästätoista. Kuusitoista näistä on ilmestynyt hankkeen käynnistyttyä uudelleen eli vuodesta 1998 alkaen. Kaikkiin volyymeihin kuuluu kaksi osaa: alkuperäisteksti (*Text*) ja selitykset (*Apparatus*). Tarkempaa tietoa saa verkkoosoitteesta <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/mega/en/Startseite>.

## Minkä sortin Marx...

oikein nouseekaan esiin tästä uudesta historiallisesta ja kriittisestä teoslaitoksesta? Taatusti erilainen kuin se, jota

niin hänen vihollisensa kuin seuraajansakin ovat pitkään hellineet. Karl Marx on väärinymmärretty kirjoittaja. Jäljittelijöiden laatimat järjestelmälliset tarkastelut hänen kriittisestä teoriastaan, sen teoreettinen köyhtyminen leviämisenä myötä, hänen kirjoitustensa peukalointi ja sensurointi sekä niiden hyödyntäminen politiikan sanelemaan välineellisiin tarkoituksiin ovat kaikki johtaneet siihen, että Marxista on tullut syväänkävyn ja jatkettun väärinarvioinnin uhri.

Hänen työnsä uudelleen löytäminen ilmentää eroa Marxin ja ”marxismi-leninismien” välillä: missä oli alkuperäiskonseptin suorastaan negatiiviseen muuntanut oppi, siellä on nyt lisätutkimusta vaativa pulmallismonimuotoinen viitekehys. Monien epävapaiden itäeurooppalaisten valtioiden toreilla seisoi patsaita, jotka kuvasivat Marxin profetaksi dogmaattisen varmana tulevaisuudesta. Nämä kiviveistokset voidaan nyt korvata kuvalla kirjailijasta, joka jätti elinaikanaan suuren osan kirjoituksistaan viimeistelemättä, myöhemmän tutkimuksen koeteltavaksi.

Kaksi esimerkkiä riittää. Ensimmäinen: *Deutsche Ideologien* (1845–1847/1932) viimeinenkin kirjoitusversio on katkelmallinen, mikä todistaa ”marxisti-leninistisestä” vääristävästä tulkintatavasta: käsikirjoituksista värkätään ”historiallisen materialismin” – Marx ei koskaan käyttänyt tätä termiä – juurtajaksavia esillepanoja. Marxin historiakäsitys ei millään muotoa luonnu monumenttilauseiksi, vaan sitä on jäljitettävä hänen tuotantonsa kokonaisuudesta. Toinen esimerkki: *Pääoman* (1867–1883/1885 & 1895) II ja III osan uusjulkaisu paljastaa yli viisi tuhatta Engelsin toimituksellista väliintuloa ja osoittaa, että viimekätisen talousteorian esittämisen sijaan tekstit ovat yleisesti ottaen väliaikaisia ja kehitteillä olevia muistiinpanoja.

Marxin hellittämättömien älyllisten ponnistelujen arvo on päivänselvä: kaikessa keskeneräisyydessäänkin ne kantavat hedelmää oman aikamme maailmaa tulkittaessa. Kapitalistisen yhteiskunnan ristiriitojen ja kriisin äärellä me voimme tutkia näistä niteistä Marxia, jonka turhan hätäisesti sysäsimme syrjään vuoden 1989 jälkeen. Hänen ajattelunsa itse itsensä korottaneiden vartijoiden häivytyä voimme toivon mukaan kuulla, mitä miehellä itsellään on sanottavanaan.

*Lyhentäen suomentanut Jarkko S. Tuusvuori*

(alun perin *Marx Is Back: The Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) Project. Rethinking Marxism*. Vol. 22, No. 2, 1990, 290–291.)

ANDREI MAIDANSKI & VESA OITTINEN

# Toinen Marx

## – Marcello Muston haastattelu

Napolilaista Marcello Mustoa voisi kuvailla kosmopoliitiksi, ellei marxilaiselle Marx-asiantuntijalle sattuvampi nimitys olisi internationalisti. 35-vuotias Napolin ja Nizzan yliopistojen tuplatohtori on Berliinissä ja Amsterdamissa työskenneltyään asettunut tällä erää Kanadan Ontarioon, Yorkin yliopistoon. Monografiansa *Saggi su Marx e i marxismi* (2011) sekä useiden toimitteidensa ja toimitusneuvostojäsenyyksiensä ansiosta Musto kuuluu uusimman Marx-tutkimuksen terävimpään kärkeen. Hänelle nykymarxilaisuus ei ole monenkirjavaa globalisaatiovastaisuutta, vaan ”kapitalismin tänä päivänä synnyttämän globalisaation kritiikkiä”. Muston mukaan on jälleen opeteltava perusasiat – ja putsattava pöytä myös marxismi-leninismien dogmaattisuudesta.

**O**let korostanut julkaisuissasi uutta tutkimustilannetta, kun puoliväliin ehtinyt MEGA-2-julkaisuhanke on tuonut päivänvaloon kosolti aiemmin tuntematonta Marxin ja Engelsin käsikirjoitusjäämistöä. Mullistaako uusi aineisto tähänastiset käsityksemme Marxista ja marxismista?

”Olen työskennellyt vuosia *Marx-Engels-Gesamtausgaben* (MEGA-2) parissa ja koettanut kiinnittää mahdollisimman paljon huomiota uusiin filologisiin löytöihin. Tämä koskee sekä jo tunnettuja mutta tähän asti epäasianmukaisesti editoituja tekstejä että aiemmin julkaisemattomia aineistoja, kuten *Pääoman* esitöitä tai Marxin koostamia otevihkoja, joita viime vuosina on



Valokuva: Riikka Suominen

julkaistu. On esimerkiksi valjennut, että Engels teki Marxin *magnum opukseen* tuhansittain toimituksellisia muutoksia. *Pääoman* II ja III osa eivät suinkaan tarjoa loppuun saakka vietyä taloudellista teoriaa, vaan ne koostuvat suurelta osin keskeneräisistä kehitelmistä.

Omat kokemukseni antavat esimakua vaikutuksesta, joka uudella editiolla saattaa olla Marx-tutkijoihin. Kun tein esitöitä väitöskirjaani varten Berliinin-Brandenburgin tiedeakatemiassa – MEGAn päätoimitus sijaitsee siellä – ja myöhemmin Amsterdamin Kansainvälisessä sosiaalhistorian instituutissa (IISC), jossa säilytetään kahta kolmasosaa Marxin käsikirjoituksista (loppukolmannes on Moskovassa sijaitsevassa Yhteiskuntapoliittisen historian valtioneuvostossa), näihin aineistoihin perehtyminen sekä rikastutti että monissa suhteissa myös muutti aiempaa Marx-tulkintaani.

Tästä huolimatta en koskaan ole kokenut, toisin kuin jotkut muut Marx-tutkijat, mitään löytämisen draamaa. Martin Nicolaus julkaisi jo 1968 *New Left Review*'ssä artikkelinsa 'The Unknown Marx', joka myöhemmin päättyi englanninkielisen *Grundrisse*-käännöksen esipuheeksi<sup>1</sup>, ja siitä lähtien ovat monet puhuneet 'tuntemattomasta Marxista'. Vuosituhannen vaihteessa ilmestyi kaksi tämän nimistä teosta, joista toisen oli laatinut tunnettu latinalaisamerikkalainen tutkija Enrique Dussel<sup>2</sup>, toisen japanilainen professori Takahisa Oishi<sup>3</sup>. Mutta itse en yhdy niihin, jotka korostavat mielestäni liiaksikin aiemmin julkaisemattomien aineistojen merkitystä. En näet usko, että *Grundrisse*n jälkeen enää löytyy toista yhtä merkittävää käsikirjoitussikermää, joka voisi muuttaa käsitystämme Marxista niin paljon, että puhe 'tuntemattomasta Marxista' olisi paikallaan. Tarkempaa selkoa kysymyksestä tehdään toimittamassani *Grundrisse*-artikkelikokoelmassa<sup>4</sup>.

Yhtä kaikki MEGA-2:ssa julkaistut uudet käsikirjoitukset mahdollistavat Marxin ajattelun eräiden tärkeiden kehitysvaiheiden rekonstruktion, joskin toistaiseksi vasta harvat tutkijat ovat tarttuneet tilaisuuteen. Otetaan esimerkiksi poliittisen taloustieteen kritiikki: suurin osa aihepiirin tutkijoista on huomionut vain tietyt vaiheet Marxin kehityksessä, usein hypäten vuoden 1844 *Taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista* suoraan vuosien 1857–1858 *Grundrisse*n ja näistä *Pääoman* I osaan (1867). Parhaassa tapauksessa on huomioitu lisäksi *Filosofian kurjuus* (1847). Kiitos MEGA-2:n, vakavat tutkijat voivat rekonstruoida Marxin poliittisen ekonomian kritiikin kaikki vaiheet ja luoda aiempaa tyhjentyvämmän ja myös vähemmän ideologisesti värittyneen kuvan hänen ajattelunsa kehkeytymisestä. Tämä hyödyttää niitä, jotka mielivät tätä nykyä käyttää Marxin ideoita maailman ymmärtämiseen, kritisointiin ja muuttamiseen.

Jos pitäisi tiivistää MEGA-2:n avaamat mahdollisuudet, sanoisin, että tämä editio luo tutkimuksellisen perustan lukea 'uutta Marxia'. Enkä nyt tarkoita jotain vanhaa klassikkoo, jolla ei olisi mitään tekemistä politiikan ja luokkataistelun kanssa. Marx on melkoisen kaukana kirjoittajasta, jonka töitä siteerattiin raamatunlauseiden tavoin Neuvostoliitossa ja muissa realsosialismin maissa."

**Mitä Marxin ajatuksia hänen seuraajansa ovat mielestäsi aivan erityisesti väärintulkinneet tai olleet ymmärtämättä? Johdannossasi antologiaan *Sulle tracce di un fantasma* (2005) arvostelet Plehanovia, jonka mukaan marxismi piti nähdä "kokonaisvaltaisena maailmankatsomuksena".**

"Plehanov ja monet hänen jälkeensä tulleet marxistit syyllistyivät jäykän yhteiskunta- ja historianäkemyksen tuottamiseen. Plehanovin ajatuksilla oli paljon kanta-vuutta venäläisten vallankumouksellisten parissa – eikä vain venäläisten, sillä hänellä oli melkoinen kansainvälinen maine. Minusta tämä käsitys perustui asioita yksinkertaistavalle monismille, jossa taloudellinen kehitys nähtiin ratkaisevaksi muun yhteiskunnallisen muutoksen kannalta ja jolla oli vain vähän yhteistä Marxin omien ajatusten kanssa. Plehanovin tulkinta heijastaa hänen aikansa positivistis-determinististä kulttuuri-ilmapiiriä.

*Pääoman* III osan esitöissä Marx kirjoitti, että hänen aikomuksenaan on esittää 'kapitalistisen tuotantotavan organisaatio ideaalisessa keskiverrossaan' eli täydellisimmässä ja yleisimmässä muodossaan. En siis väitä, että Marx ei olisi lainkaan ollut kiinnostunut kokonaisvaltaisesta maailmankatsomuksesta tai ettei hän halunnut olla systemaattinen ajattelija. Mutta nähdäkseni Marxin yleistyksiset olivat hyvin erilaisia kuin Plehanovin yleistyksiset, tai, ottaaksemme vielä ikävemmän esimerkin, dialektisen materialismin nimellä kulkevan luunkovan monismin tulkinnat.

Niin tai näin, jos lueltaisiin ne Marxin ajatukset, joita jotkut hänen seuraajansa tai hänen aateperintönsä vaalijat ovat käsittäneet epäasianmukaisesti tai täysin väärin, listasta tulisi pitkä. Marxin ajatuksilla on perusteltu satunnaisia poliittisia välttämättömyyksiä ja ne ovatkin usein saaneet huonon kaiun. Marxin kriittistä teoriaa on luettu dogmikokoelmana. Monet eivät välittäneet hänen varoituksistaan, ettei kannata 'laatia reseptejä tulevaisuuden keittiöitä varten', vaan tekivät hänestä uuden yhteiskuntajärjestelmän perustajaisän. Vaikka Marx oli mitä armottomin kritiikko eikä koskaan tyytyväinen edes omiin johtopäätöksiinsä, hänen ajatuksillaan pönkitettiin jäykän opinkappalekeskeistä asennetta. Vaikka Marx oli materialistisen historiakäsityksen luja kannattaja, hänet irrotettiin historiallisesta kontekstistaan pahemmin kuin ketään. Vaikka Marx totesi, että 'työväenluokan vapautuminen voi olla vain sen itsensä työn tulos', hänet pantiin sellaisen ideologian takuumieheksi, joka asetti poliittiset etujoukot ja puolueet luokkatietoisuuden lopullisiksi tulkitsijoiksi ja vallankumouksen johtajiksi. Vaikka hän puolusti ajatusta, että inhimillisten kykyjen kehittymisen perusedellytyksenä on työpäivän lyhentäminen, hänet yhdistettiin stahanovilaiseen tuotantoideologiaan. Vaikka Marx oli vakuuttunut valtion lakkauttamisen välttämättömyydestä, hänestä tehtiin sen ensimmäinen puolustaja.

Minulle tuskin suodaan riittävästi tilaa vastata tähän kysymykseen sen ansaitsemalla tavalla. Keskityn siksi vain yhteen, ehkäpä tärkeimpään teemaan: mitä sosialismille tapahtui 1900-luvulla? Syntyi käsitys, että kom-

munistisessa yhteiskunnassa yksilölle ei ole sijaa ja että se kapitalismin jälkeinen työläisten yhteenliittymä, josta Marx puhui, olisi vapaudelle vihamielinen yhteiskunta ja sortohallinto vailla kansalaisyhteisyyksiä tai poliittisia taikuita. Tämä lienee suurin paradoksi, joka saattoi koitua Marxin osaksi. Ja se on suoranainen skandaali niiden silmissä, jotka tuntevat hänen tuotantonsa. Olen lukenut monia filosofejä ja poliittisen ajattelun klassikkoja ja tavannut vain muutamia, joita kiinnosti etuoikeutetun luokan sijasta *kaikkien* naisten ja miesten yksilöllisyyden vapaa kehitys. Ja uskoakseni tämä on perustavaa niille poliittisille puolueille ja yhteiskunnallisille liikkeille, jotka vielä löytävät Marxista innoitusta toiminnalleen. Niiden olisi kyettävä haastamaan oikeistopuolueet ja -ideologiat ottaakseen haltuunsa vapauden lipun, joka tänään on oikeiston käsissä. Italiassa Berlusconiin uuden poliittisen populistipuolueen nimi on 'Vapauden kansa' – jos tämä ei ole irvokasta, niin ei mikään..."

**Tapaat painottaa, että epätäydellisyys ja katkelmallisuus ovat Marxin perinnön olennaisia piirteitä, ja siteeraat hänen lempimottoaan: *de omnibus dubitandum*. Tästä muistuttaminen voi hyvinkin olla paikallaan puolustettaessa Marxin perintöä dogmaattisia tulkintoja vastaan, mutta eikö vaarana voi olla, että välttellessämme dogmatismia Skyllaa ajaudummekin relativismin Kharybdikseen?**

"Näinhän se on. Tämä voi olla hyvinkin konkreettinen riski ja vaarallinen erehdys, etenkin näinä relativististen ja postmodernististen asenteiden valta-aikoina. Virheen välttäminen onnistuu, jos emme unohda, että yhtälöllä on kaksi puolta. Marx halusi viedä jättiläistyönsä loppuun. Epätäydellisyys ja katkelmallisuus luonnehtivat Marxin tuotantoa, koska aihepiirit, jotka hän kirjoituksissaan alisti kriittiseen tarkasteluun, olivat niin laajoja, että niiden selvittely marxmaisen vakavasti ja kriittisesti olisi vaatinut vuosikausien työn. Monet marxistit erehtyivät pitämään *Taloudellisuus-filosofia käsitteitä* kirjana, vieläpä *Pääoman* I osaa ratkaisevampana aikaansaannoksena. Toiset luulivat, että *Pääoma* II ja III edustivat Marxin viimeistä sanaa.

Toisaalta arvelen, että on ollut ehdottoman välttämätöntä arvostella ponnekkaasti dogmaattista marxilaisuutta. Tässä on vieläkin paljon työtä. Uusi tutkija- ja aktivistipolvi lähtee siitä, että Marxilla on vielä paljon sanottavaa maailman ymmärtämiseksi ja muuttamiseksi. Mutta miten avata uudestaan tilaa marxilaiselle kapitalismikritiikille – ja tarkoitan todellista tilaa, en mitään vähemmistöissä tai marginaalissa kyyhöttämistä tai vain Marxin nimeen vannomista – tai vasemmistopuolueille ja yhteiskunnallisille liikkeille, jotka vielä pitävät Marxia korvaamattomana kriittisenä tietolähteenä kapitalismin vastaisessa taistelussa, jos emme puhdistaa maaperää vanhan marxismi-leninismien dogmatismista?

Miten antikapitalistinen vasemmistö voisi puhutella työläisiä ja nuorta sukupolvea, jos emme pysty kertomaan heille, että meillä on hyvin vähän tekemistä (ja Marxilla itsellään vielä vähemmän) monien sosialismin nimellä kulkeneiden 1900-luvun yhteiskuntien kanssa?

## **”Marxin ristiriitoja ja erehdyksiä ei pidä sivuuttaa.”**

Nuo historian sivut kuuluvat kyllä työväenliikkeen historiaan. Mutta paluu Marxiin merkitsee tilaisuutta käyttää eräitä todella erinomaisia kriittisiä työvälineitä kapitalismin ymmärtämiseksi ja arvostelemiseksi. Varsinkin Neuvostoliiton romahduksen jälkeen ja kapitalistisen tuotantotavan levittyä uusille alueille maapallolla kapitalismista on tullut todella yleismaailmallinen järjestelmä, ja jotkut Marxin analyyseista ovat osoittaneet merkityksensä jopa selkeämmin kuin hänen omana aikanaan. Tämä tietysti pitää sanoa omaksumatta jälleen apologeettista lähestymistapaa Marxiin ja uskomatta, että hänen puolitoista vuosisataa sitten laatimansa tekstit sisältäisivät täsmällisen kuvauksen nykypäivän maailmasta. Marxin ristiriitoja ja erehdyksiä ei pidä sivuuttaa.

Olen valmistellut tässä hengessä uutta kokoelmaa *The Marx Revival. Essays on the Critique of Contemporary Society*. Kirjaprojektin tarkoituksena on tuottaa julkaisu, jossa joukko arvostettuja kansainvälisiä tutkijoita (Immanuel Wallerstein, Moishe Postone, Ellen Meiksins Wood ja monet muut) lukee Marxia tämän päivän valossa ja arvioi, missä suhteissa hänen ajattelunsa osuu yhä asioiden ytimeen ja tukee maailman kriittistä ymmärtämistä. Se on tieteellinen teos mutta kirjoitettu nimenomaan antikapitalistiselle vasemmistolle, joka on käymässä läpi hyvin vaikeita aikoja.”

**Etenkin Länsi-Euroopassa ja USA:ssa on lähestytty uudelleen Marxin teoreettista perintöä. Esimerkiksi kirjastaan *Imperiumi* tunnettu Antonio Negri on yrittänyt tulkita Marxia lähtemällä sellaisista käsitteistä kuin ”elävä työ” – jonka hän myöhemmin liitti spinozistiseksi väittämänsä ”väen” (*multitudo*) ideaan – ja *Grundrisse*ssa esiintyvä *general intellect*.**



## **Mutta nämä kehittyvät tuntuisivat jo menevän yli sen, mitä vielä voi kutsua marxismiksi...**

”Menemättä kovin syvälle Negrin ja hänen teoreettiseen selkiytymättömyyteensä ja ristiriitoihinsa (ne ehkä ovatkin yksi hänen menestyksensä osatekijä), joista viime vuosina on kirjoitettu paljon, voi todeta, että jotkut viimeisten parinkymmenen vuoden aikana eturivin marxilaisina pidetyistä ajattelijoista ovat kehittäneet teorioitaan hyvin etäällä Marxin ajattelusta. Tästä käyvät esimerkeiksi lähimenneisyyden analyyttiset marxistit ja Jacques Derrida yhtä lailla kuin Antonio Negri ja Slavoj Žižek tänään. Nyt ei puhuta siitä, onko Marxin yli meneminen erehdystä tai pyhäinhäväistystä. On paikallaan päivittää hänen näkemyksiään niiden valtaviin muutosten mukaisiksi, joita maailmassa on hänen kuolemansa jälkeen tapahtunut.

Asian ydin on siinä, että niissä (muutamana vuosikymmenen takaiseen tilanteeseen verrattuna) pienissä poliittisissa piireissä, jotka vielä ovat kiinnostuneita vaihtoehdosta kapitalismille, Negrin teorioita pidetään ’autenttisena’ marxilaisena vaihtoehtona kapitalistisen yhteiskunnan ongelmille. Aivan liian usein nämä teorit liittyvät paljon enemmän muihin ajatteluperinteisiin ja -kulttuureihin (Žižekillä esimerkiksi psykoanalyysiin) kuin Marxiin ja työväenliikkeen historiaan.

Asialla on vielä ikävämpi puolensa. Parin viime vuosikymmenen aikana Marx on lähes tyystin kadonnut. Kirjakaupoista ei löydy kuin *Kommunistinen manifesti*. Marx on vieras opiskelijoille ja poliittisten aktivistien uudelle polvelle (puhumattakaan tehdastyöläisistä tai ay-aktiiveista ja -johtajista). Näin ei ole vain Pohjois-Amerikan masentavalla poliittisellä näyttämöllä, vaan myös Aasiassa ja Euroopassa. Edes viimeisten vaikutusvaltaisten eurooppalaisten kommunistipuolueiden nuoret jäsenet eivät tunne Marxia. Samalla nämä puolueet ovat muuttaneet nimensä hyväksyttävämpään ja yleisempään ’vasemmistopuolueen’ muotoon Saksassa, Ranskassa ja Italiassa. Jos lähtisimme kysymään kaikilta näiltä ihmisiltä, kuka Marx on ja mitä he tietävät hänen kriittisestä teoriastaan, havaitsisimme, että hänen aatteidensa asema työväenliikkeessä ei ole edes 1900-luvun alun tasolla. Silloinkin myös muiden sosialismin teoreetikkojen (Lassalle, Proudhon jne.) ajatuksilla oli vaikutusvaltaa, mutta Marx oli *primus inter pares*. Nykytilannetta voitaisiin ehkä verrata aikaan ennen vuotta 1848. Silloin vallalla oli eklektismi ja pohjaton sekaannus sosialismin käsitteestä. Mitä oikeastaan merkitsee tuo nykyisin suuressa huudossa oleva epämääräinen muotoilu ’XXI vuosisadan sosialismi’? Sen luonnehtimiseksi on ollut pakko käyttää moniselitteistä ja tyhjää järjestysnumeroa, mikä näyttää minusta olevan merkki kyvyttömyydestä määritellä tietty poliittinen projekti.

Kun Marxin aatteet aiemmin levisivät marxilais-leniniläisissä tai maolaisissa oppikirjoissa, niitä saattavat nykyisin tulkita väärin Negrin kaltaiset kirjoittajat. Tämä uhka on jo käynytkin toteen. Viime vuosina Marxin ajatuksia on yhdistetty reiluun kauppaan tai vastaaviin uus-proudhonilaisiin teorioihin mikroluotoista ja mikrora-

hoituksesta. Nämä ovat täysin kapitalismille alistaisia käsitteitä, ja Marx taisteli koko elämänsä sellaisia vastaan. Propagandakoneistojenkin ansiosta viime vuosien suurinta vasemmistolaista liikettä on kutsuttu globalisaation vastaiseksi liikkeeksi. Tämä saisi Marxin kääntymään haudassaan. Pääasianahan ei ole globalisaation periaatteellinen vastustaminen, vaan kapitalismin tänä päivänä synnyttämän globalisaation kritiikki. Aivan ilmeisesti tässä kaikessa on suunnatonta sotkua. Viime vuosikymmenten tappioiden jälkeen meidän on aloitettava perusasioista.

Nykyhetken ensisijaisiin tehtäviin kuuluukin Marxin teosten uudelleen julkaiseminen ja niiden kriittinen käyttö, jotta ymmärtäisimme paremmin aikamme ristiriitoja ja sen asettamia tehtäviä.”

## **Gramscin vanavedessä italialaisen marxismin perinne tähdentää Marxin merkitystä ennen kaikkea historioitsijana, historiallisen materialismin luoja. Mitkä sinun mielestäsi kuuluvat Marxin tärkeimpiin uusiin oivalluksiin historioitsijana?**

”Marx oli suuri historioitsija. Uransa aikana hän kuvali kiistakirjoituksissaan tai lehtimiehenä *Neue Rheinische Zeitung*issa ja *New York Tribunes*issa monia 1800-luvun tärkeimpiä poliittisia tapahtumia: vuoden 1848 vallankumousta, brittien herruutta Intiassa, Krimin sota, Euroopan maiden välistä diplomatiata, vuoden 1857 finanssikriisiä, USA:n sisällissotaa, Pariisin kommuunia ja niin edelleen. Hän laati tällä tavoin eräitä XIX vuosisadan poliittisen polemiikin loistavimpia tuotteita, kuten *Louis Bonaparten brumaire-kuun 18. päivä*, *Lordi Palmerston tai Kansalaissota Ranskassa*. Jotkin hänen historiatekstinsä ansaitisivat osakseen aiempaa suurempaa huomiota. Ajattelen erityisesti noita artikkeleita *Tribunes*issa, Yhdysvaltain tuolloin luetuimmassa sanomalehdessä.

Ja sitten on hänen historiateoriaansa, Marxin materialistinen historiankäsitelmä, joka on ehkäpä hänen suurimpia panoksiaan yhteiskuntatieteissä. Teoriaa on usein arvosteltu. Mutta jos taas tarkemmin silmäämme tätä arvostelua, joudumme huomaamaan, että se kohdistuu paljon useammin hänen seuraajiensa ’historialliseen materialismiin’ (Marx itse ei koskaan käyttänyt tätä ilmaisua), ellei sitäkin enemmän Stalinin vulgääriin ’dialektiseen materialismiin’<sup>5</sup>, joilla ei ollut ehdottomasti mitään tekemistä Marxin kanssa. Ne liittyvät Marxiin asioita, jotka eivät lainkaan ole marxilaisia, kuten uskomuksen, että yhteiskuntamuodostumat kehittyvät vaiheittaisesti ja tiukan välttämättömästi kohti sosialismia. Uusi MEGA voi ehkä tässäkin osoittautua avuksi, koska siinä, *Saksalaisen ideologian* I osan (niin sanotun Feuerbach-luvun<sup>6</sup>) tuoreimmassa editiossa, on palautettu näiden keskeneräisten käsikirjoitusten fragmentaarinen luonne. Tämä osoittaa marxilais-leniniläisen tulkinnan väärennökseksi sikäli kun nämä nuoren tiedemiehen poliittiseen taloustieteeseen kohdistuneiden tutkimustensa alkuvaiheessa laatimat epätäydelliset käsikirjoitukset oli nostettu tyhjentyväksi historiallisen materialismin esitykseksi.”

Marx kirjoitti Joseph Weydemeyerille 5. maaliskuuta 1852: ”Minulle ei kuulu ansio enempää luokkien olemassaolon keksimisestä aikamme yhteiskunnassa kuin niiden keskinäisestä taistelustakaan. Porvarilliset historiankirjoittajat olivat jo kauan ennen minua tuoneet esiin luokkataistelun historiallisen kehittymisen ja porvarilliset taloustieteilijät luokkien taloudellisen anatomian. Mitä minä toin uutta, niin ensinnäkin todistin, että *luokkien olemassaolo on yhteydessä vain tuotannon tiettyihin historiallisiin kehitysvaiheisiin*; toiseksi, että luokkataistelu johtaa ehdottomasti *proletariaatin diktatuuriin*; kolmanneksi, että tämä diktatuuri itse on vain *siirtymistä kaikkien luokkien hävittämiseen ja luokkataisteluun yhteiskuntaan*.”<sup>7</sup> Sopivatko nämä Marxin ajatukset sinusta vielä nykytilanteeseen?

”Nähdäkseni yksi syy Marxin ajatusten vääriymmärtämisiin on siinä, että niitä on liian usein luettu – silloin kun niitä ylipäätään on luettu – historiallisen kontekstinsa ulkopuolella. Tuo kirje Weydemeyerille on laadittu 1852, jolloin Marx oli 33-vuotias, siis hyvin nuori ja vasta kehittelemässä teorioitaan. Tämä oli vain toverille lähetetty kirje, ei julkaisussa oleva yleistävä toteamus. Sitä ei siksi pitäisi ottaa täsmällisenä kannanottona tai lopullisena kantana. Tästä huolimatta siteeraamianne lauseita on toisteltu laajalti. DDR:ssä ne esiintyivät poliittisissa julisteissa, joiden tarkoituksena oli alleviivata proletariaatin diktatuurin käsitteen otaksuttua tärkeyttä Marxille. Mutta totuus on toisenlainen. Tästä huomautti Hal Draper kirjassaan Marxin vallankumousteoriasta<sup>8</sup>. Hänen tekstivertailunsa osoitti, että Marx käytti hyvin harvoin ilmaisua ’proletariaatin diktatuuri’. Itse asiassa se esiintyy hänellä vain seitsemän kertaa, eikä tällöin vain julkaistuissa teksteissä, vaan myös kirjeenvaihdossa, mukaan lukien juuri tämä kirje Weydemeyerille. Sen sijaan monet marxistit viljelivät ilmaisua tuhkatiheään, Lenin esimerkiksi satoja kertoja. Melkoinen ero! Eikä se ole vain määrällinen ero. Termiä käyttivät väärin sekä Marxin vastustajat, jotka halusivat kritisoida häntä väli-neellisesti, että ne Marxin kannattajiksi julistautuneet, jotka etsivät oikeutusta omille, Marxista itsestään suuresti poikkeaville teoreettisille kannoilleen tai toimilleen.

Joka tapauksessa uskon, että julkaistuaan *Pääoma I:n* 1867 tai myöhemminkin elämänsä loppuvaiheessa Marx olisi kuvaillut löytöjään viittaamalla toisiin seikkoihin, jos hänellä olisi ollut mahdollisuus ilmaista näkemyksensä omista yhteiskuntatieteellisistä löydöistään. Varmastikaan hän ei olisi yhdistänyt tiukasti luokkataistelua ja proletariaatin diktatuuria niin kuin vielä kirjeessään Weydemeyerille. Samaten proletariaatin diktatuurin ja lopulliseksi päämääräksi asettuvan luokattoman yhteiskunnan välinen suhde vaatii tarkempaa selvittelyä. Sehän voitaisiin tulkita utopistiseksi tai hegeliläiseksi toteamukseksi ’historian lopusta’. Todellisuus on paljon monimutkaisempi. Poliittinen vallankumous ei suinkaan merkitse sosiaalisen muutoksen toteutumista ja historian päättymistä, kuten 1900-luvun historia on meille opettanut. Se pitäisi nähdä nimenomaan jatkuvan vieraantumisen

purkamisen ja emansipaation prosessin alkuna. Tässä lopputomassa tapahtumakulussa ei ole mitään takeita siitä, toteutuuko paluu kapitalismin epätasa-arvoisiin luokkasuhteisiin vai sosialismiin siirtymisen ’onnellinen lopputulos’.”

**Voisitko tämentää, mitä nuo hieman arvoitukselliselta kuulostavat ”toiset seikat” olisivat?**

”Marxin panos yhteiskuntatieteisiin oli hyvin monipuolinen. Kuuluisa lisäarvoteoria esittää, miten riisto toteutuu kapitalistisessa yhteiskunnassa: maksamaton lisätö tuotannossa synnyttää arvoa, joka muodostaa pääoman kasautumisen perustan. Toiseksi esimerkiksi kelpaa Marxin ajatus kaikkien yhteiskunnallisten muodostumien historiallisesta luonteesta. Hänen tuotantonsa punaisena lankana, varhaisista taloustieteellisistä kirjoituksista *Grundrisseen* ja siitä *Pääomaan* vuosikymmentä myöhemmin, oli ollut kapitalistisen tuotantotavan historiallisen erityisyyden osoittaminen. Aina kun vain voi, Marx kritisoi ankarasti tapaa, jolla taloustieteilijät esittivät historiallisia kategorioita luonnollisina realiteetteina projisoiden porvarilliselle aikakaudelle tyypillisiä ilmiöitä joka ikiseen yhteiskuntaan aikojen alusta lähtien ja esittäen 1700-luvun eristäytyneen ja egoistisen yksilön ihmisluonnon perustyyppinä. Mitä tärkeintä, Marxin harjoittamalla taloustieteilijöiden teorioiden kritiikillä oli kaksinainen luonne. Sen lisäksi että se korosti historiallisen luonnehdinnan välttämättömyyttä todellisuuden ymmärtämisessä, sillä oli täsmällinen poliittinen tavoite, kapitalistisen tuotantotavan muuttumattomuutta koskevan dogmin kumoaminen. Kapitalistisen järjestyksen historiallisuuden osoittaminen oli todiste sen ohimenevästä luonteesta ja sen kumoamisen mahdollisuudesta. Marxille kapitalistinen talous ei ollut seurausta jostain yli- ja epähistoriallisesta ’ihmisluonnosta’, kuten klassiset politekonomistit julistivat, vaan tulosta pitkästä historiallisesta kehityksestä. Tämä osoittaa, että kapitalismi ei ole ihmiskunnan historian ainoa eikä lopullinen vaihe.”

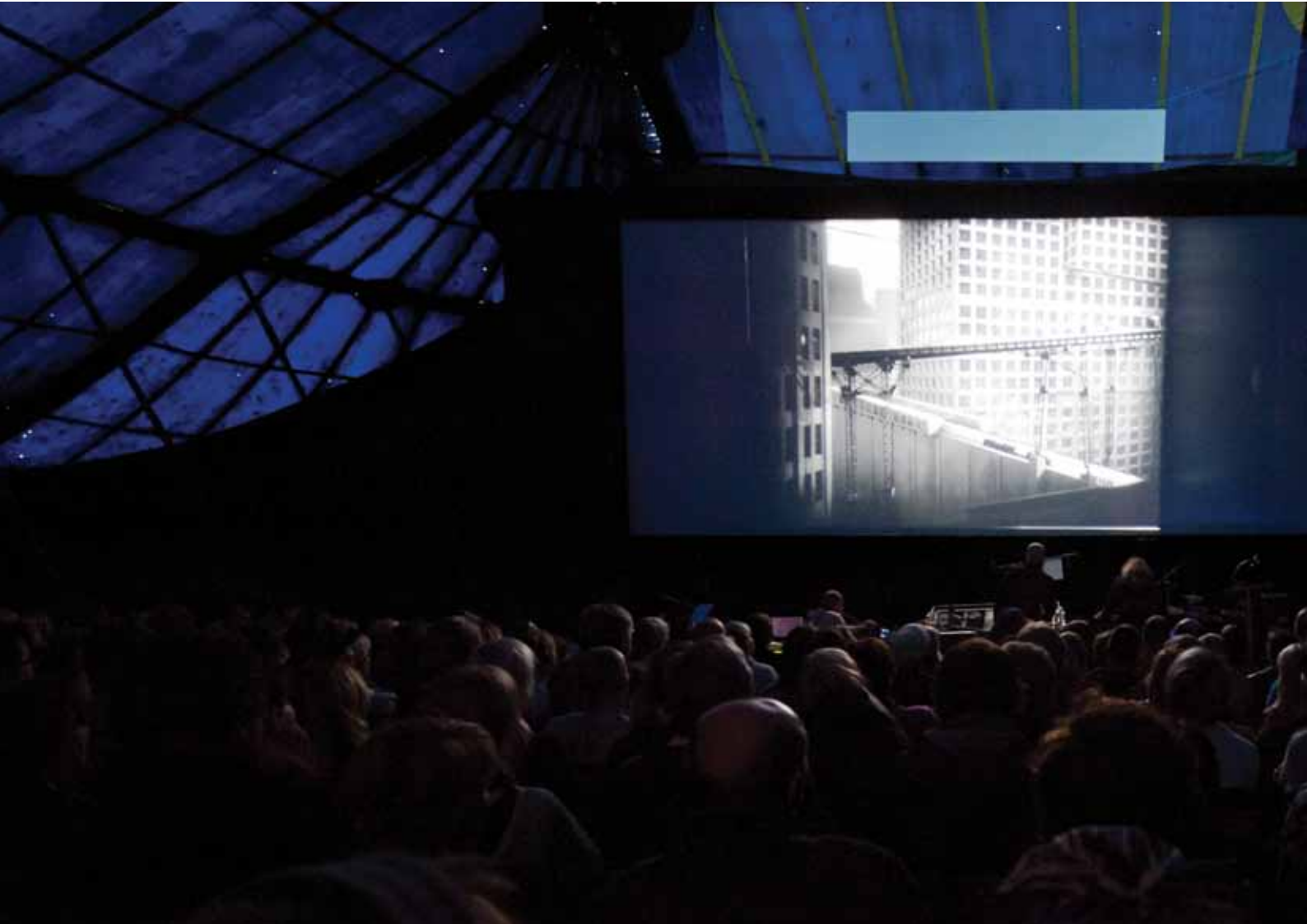
## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Engl. Martin Nicolaus. Penguin, Harmondsworth 1973.
- 2 Enrique Dussel, *Towards an Unknown Marx. A Commentary on the Manuscripts of 1861–1863*. Routledge, London 2001.
- 3 Takahisa Oishi, *The Unknown Marx*. Pluto, London 2001.
- 4 Marcello Musto, *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years After*. Routledge, London 2008.
- 5 Musto tarkentaa ajattelevansa paljon luettua ja laajalle levinnyttä käsikirjaa *Dialektisesta ja historiallisesta materialismista* (О диалектическом и историческом материализме, 1938). Vietskielisen kirjallisuuden kustannusliike, Moskva 1939.
- 6 Karl Marx, Friedrich Engels & Joseph Weydemeyer, Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu "I. Feuerbach" und zu "II. Sankt Bruno". Teoksessa *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*. Akademie Verlag, Berlin 2004.
- 7 Karl Marx & Friedrich Engels, *Kirjeitä*. Edistys, Moskva 1976, 70.
- 8 Hal Draper, *The Dictatorship of the Proletariat: from Marx to Lenin*. Monthly Review Press, New York 1987, 385–386.



Maria Kausalainen, *Mothersland I* (2009), pigmenttivedos lusikoille, 2010 & *Mothersland2* (2009), fotopolymeeri lusikoille





BELT, KOSKENSILTA & TUUSVUORI

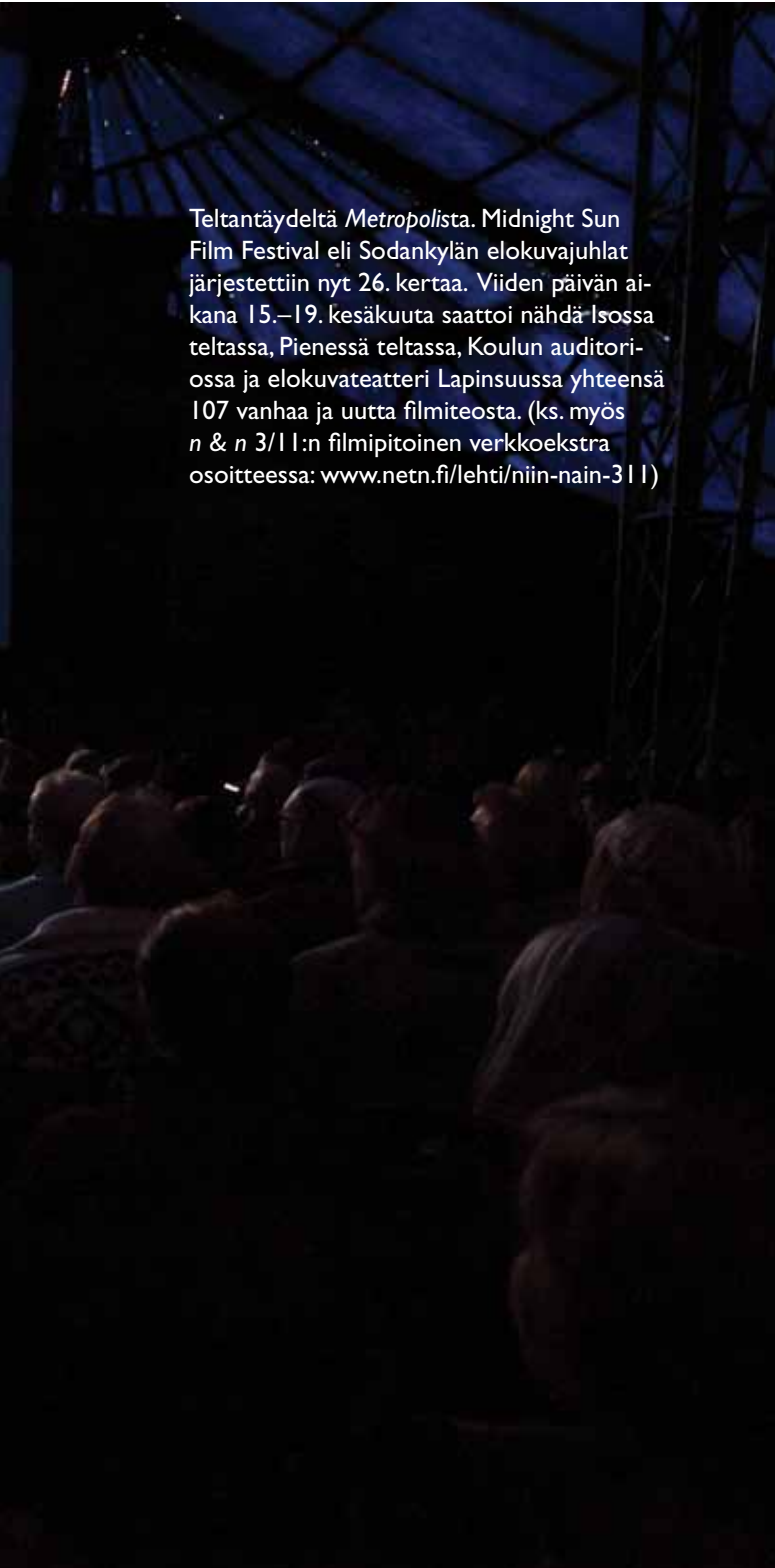
# ”Kaksi rakkautta elämässä: oma veturi ja –” Sodankylä iänikuisesti

”Odottamattomat jukstapositionit.” Äidinkieltään Harvardin yliopistossa opiskellut Murray Lerner huomasi 50-luvun puolivälissä yhteydet modernin runon ja elokuvan välillä. Asiassa auttoivat Sergei Eisensteinin pohdinnat filmimontaašin ja japanilaisen kuvakirjoituksen suhteesta. Tämän ja tuon perättäisyydestä viriää kumma kolmas, ja kaikki virtaa. Kun Lerner kavereineen jalkautui dokumentoimaan Newportin folkfestivaaleja kesinä ’63, ’64 ja ’65, hän oli jo kouliintunut ajattelemaan ja tekemään elokuvaa arvaamattomien viereenpanojen taiteena. Tapahtuman omat oudot yhdelmät – samoissa karkeloissa unohduksista kaivettu vanha mestari

Son House ja megatähteyteen ampaissut nuori Bob Dylan – saivat arvoisensa taltioinnin.

Sodankylän elokuvajuhlilla on mahdollista katsoa taiteellisen johtajan Peter von Baghin ohjaama dokumentti Sodankylän elokuvajuhlista. Mutta siellä käy myös päinsä vahdata isolla porukalla peräperää filmitaiteen harvinaisuuksia, ravikilpailujen televisiointeja ja karaokevideoita. Syökööt sääsket, jollei tässä ole jukstaposiota kylliksi. Tähdellisempää yli kahdenkymmenen tuhannen poron ja yhdeksän tuhannen ihmisen jukstapositiona on korkeintaan kuksan positio. Kaiken muun hyvän lisäksi festivaali ei ole pellolla eikä jänkhällä vaan keskellä kuntaa, jonka rajojen sisään mahtuisi seitsemäntoista Helsinkiä

Valokuva: Santeeri Happonen



Teltantäydeltä *Metropolista*. Midnight Sun Film Festival eli Sodankylän elokuvajuhlat järjestettiin nyt 26. kertaa. Viiden päivän aikana 15.–19. kesäkuuta saattoi nähdä Isossa teltassa, Pienessä teltassa, Koulun auditoriossa ja elokuvateatteri Lapinsuussa yhteensä 107 vanhaa ja uutta filmiteosta. (ks. myös *n & n 3/11*:n filmpitoinen verkkoekstra osoitteessa: [www.netn.fi/lehti/niin-nain-311](http://www.netn.fi/lehti/niin-nain-311))

tai kahdeksantoista Tamperetta merineen, järvineen kaikkineen. Sodankylää halkoo 235-kilometrinen Kitinen. Ja sitä halkoo fyysikkojen ja matemaatikkojen isännöimä ponttoonisauna.

## Pelipaikalle

Avustajana Seilerin *The Great K & A Train Robbery*ssa (1926) esiintynyt 19-vuotias John Wayne tuskin aavisti juuttuvansa lajityyppiin sen enempiä sanan ahtaassa kuin laajassakaan merkityksessä. Niin vain hän kuitenkin näytteli vielä 66-vuotiaana pääosan Kennedyn *The Train Robbers*issa (1973). Siinä välissä tuli hoidelluksi tähti-

roolit esimerkiksi Schaeferin ja McGowanin *The Hurrican Express*issa (1932) ja Hawkinsin *Rio Lobossa* (1970), jonka muistettavimmassa kohtauksessa konnat rasvaavat raiteet ja virittävät rautahevolle ansan radan eri puolin kasvaviin puihin kiinnitetystä köysistä.

VR ei enää tarjoa asiakkailleen videovaunuja. Joku muistaa vielä kirvelevästi iloiset tsuk-tsuk-hetket sellaisten mestariteosten kuin Danielin *Like Father, Like Son*in (1987) tai – ei voi olla totta, ei saa olla totta, mutta on totta – saman ohjaajan *Beethoven 2:n* (1993) parissa. Näitä vailla on pakko lukea ja noudattaa matkalukemisen valinnassa VR:n, tuolloin vielä lyhenne sanoille Valtion Rautatiet, rainahankinnan logiikkaa, jonka purkaminen osana muuta reissuvalmistelua vei useita sivu- ja päähenkilötyövuosia. Ratatöiden takia jokunen kilometri hoituu busseilla *via* Kannus, joten kerrataanpa Esko Ahon sanat: ”Tarkoituksena oli synnyttää ihmisessä jokin mielenliike.” Näin Suomen Keskustan puheenjohtaja, ”Kannuksen kennedy”, perusteli John Waynen hahmon käyttämistä porua nostattaneesta vaalikampanjassa: oppositiopuolue pyrki 1996 kunnallisvaalivoittoon vanhoista westerneistä nikkaroiduilla tv-mainoksilla. Matkue syventyy sen vuoksi Johannes Virolaisen teokseen *Maalaisliiton johtavat aatteet* (1960), jossa vaaditaan kulttuurilaitoksia myös maaseudulle.

Yhtä kaikki elokuvajuhlille ei matkusteta elokuvien värjäämättä matkustamista. Jottei tiedostamaton tekisi tihutöitään, systemaattinen ote on pakattava rinkkaan päällimmäiseksi evääksi. af Hällströmin *Pikajuna pohjoiseen* (1947) ei sovi nouseviin turneetunnelmiin, Salmisen rouheampi *Lentävä kalakukko* (1953) vie väärään maakuntaan ja Cederströmin tujakka *Trans-Siberia* (1999) ajautuu avokonfliktiin Virolaisen teroittaman ”maalaisliiton kulttuuriohjelman voimakkaasti suomalaisen luonteen” kanssa. Mutta kun Cederströmin dokumentti juolauttaa heti mieleen Andersonin trillerin *Transiberian* (2008), täytyy tajuta, *pace* Virolainen, että elokuvat ja unet rikkovat huonoimmillaankin rajoja: kansainvälinen elokuvafestivaali yhdistää planeetan eri kolkilta tulevia. Sitä paitsi Virolainenkin vannottaa, että ”taiteen täytyy saada pysyä vapaana”.

Rikkonaista englantia puhuva aasialaismies matkustaa eläimittä lemmikkivaunussa ja havahtuu vasta, kun oma asema lipuu ohi. Onneksi konduktöörillä on poliisivaltuudet ja menopelin ohjaimissa häärää Hamerin *O'Hortenin* (2007) nimihenkilön veroinen veturimies. Junailija löydetään, kulkuneuvo pysäytetään, kulkija hyvästellään, matkaa jatketaan. Ja saadaan oikein luvan kanssa katsoa lakeuksia superpallon läpi niin kuin Irène Jacob Kieslowskin *La double vie de Véroniquessa* (1991), ampua avovaunusta fasaaneja niin kuin Richard Harris Eastwoodin *Unforgiven*issa (1992) ja tutkia perusp701:n kykyä aikamatkustukseen niin kuin Christopher Lloyd Zemeckisin *Back to the Future III*:ssa (1990). Kaikki käy, kunhan ei karata ikkunasta niin kuin Gian Maria Volonté Melvillen *Le cercle rougessa* (1970) eikä varsinkaan sukelta vauhdista jokeen niin kuin Marcus Carl Franklin Haynesin *I'm Not Theresa* (2007).

Ratapölkkyfilmit limittyvät toisiinsa. Lähimpänä matkatunnelmia saattaisi olla ohjaaja Lichtefeldin omiin Sodankyläkokemuksiin perustuva *Zugvögel* (1998). Joachim Krolin, Kati Outisen ja Kari Väänänen triangeldraama kuittaa kummasti Kawalerowiczin tummaa yöjunateosta *Pociąg* (1959). Andersonin veljeskomedia *The Darjeeling Limited* (2007) taas vie kiskojen ja kolmikkopäähenkilön käytön yhteen muikeaan ääreen, josta erkanee pistoraide DeViton väkinäisehkön *Throw Momma from the Trainin* (1987) kautta Lesterin hirtehiseen *Finders Keepersiin* (1984) tai uudelleen vakaviin vaunustomoraliteetteihin, kuten Bogajeviczin *Boze skrawkiin* (2001) tai Fukunagan *Sin nombreen* (2009).

Jännitys- ja toimintaelokuvien tekijöille ja katselijoille juna näyttää säilyvän ehtymättömän kiehtovana miljööna. Arnold Ridley'n aavejunasta kertovasta näytelmästä on tehty ainakin kuusi valkokangasversiota. Fleischerin tehokas *The Narrow Margin* (1952) oli kai ihan pakko uusmeikata 90-luvun köpöversioksi, jota edes Gene Hackman ei pelasta. Lohdullisemmin kävi Davesin *3:10 to Yumalle* (1957), josta saatiin 2007 Mangoldin siedettävä versio. Yatesin kovaksi-keitettyä *Robberya* (1963) seurasi Ouryn kohtuukekseliäs komedia *Le cerveau* (1969). Crichton meni sekä kirjoittamaan romaanin että ohjaamaan elokuvan vuoden 1855 *The Great Train Robberysta* (1979). Tositapahtumiin perustuu myös Scottin tuore *Unstoppable* (2010), jossa juna jyskyttää auto-maattiohjauksella läpi luoteisen Ohion. Se muistuttaa oudoista tapahtumista Helsingissä, kun 7. lokakuuta 1990 tavarajuna ajoi sisään päärautatieaseman lippuhalliin ja 4. tammikuuta 2010 IC 71 *check-in*nautui rytisten laiturialueeseen rajautuvaan hotelliin. Mutta enemmän sittenkin Kontšalovskin Alaskaan sijoittuvasta *Runaway Trainista* (1985). Jayarajin tuore *The Train* (2011) taas nojautuu Mumbain terroriskuihin 2006. Sen taustalta voi kaivaa Satôn luotijunaohjauksen *Shinkansen Daibakuha* (1975), joka aloitti junafiktio-terrorin perinteen. Sen sovelluksia ovat Glenin James Bond-seikkailu *Octopussy* (1983), Pierce Brosnanin luotsaama *Death Train* (1993), Steven Seagalin pääosittama *Under Siege 2: Dark Territory* (1995), Rob Lowen keulakuvittama *Atomic Train* (1999) ja Jake Gyllenhaalin nokkamiehittäjä *Source Code* (2011). Vaarallista rahtia kiidättää myös onnettomuustutkintaan keskittyvä Lehkamon *Yöjuna* (1996). Oman oudon lisänsä tähän vainoharhoja ja riskinhallintalogiikoita työstävien junapätkien joukkoon tuo tositapahtumiin perustuva Téchinén *La fille du RER* (2009), tarina nuoresta naisesta, joka keksi väittää tulleen antisemitistisen viharikoksen uhriksi pariisilaisessa lähijunassa. Ei tullut (pahoinpidellyksi) eikä ollut (juutalainen).

Toimintaleffojen tekijöiltä voisi kysyä, eikö pyrotekniikan perusjunamatka ole äärimmäistä toimintaa. Eikö se toimi kuin junan vessa. Ja pahana *follow-up*pina: mahtaneeko elokuvankatselumieltymyksemme juontua kuinkakin pitkälti altistumisista kokemuksille, joissa liikkuvia maisemia tuijotellaan junan ikkunasta matkustuksen herkistäminä ja kiihottamina. Pienikin vilaus raiteitten jätistä valkokankaalla, ja kaikki tämä kertautuu. Satojen muiden tavoin Leanin *Doctor Zhivago* (1965) ja Pollackin *Out of Africa* (1985) todistavat junan voimasta siirtää katsoja tuoliltaan mukaan romanttiseen seikkailuun.

Eihän asemallekaan voi astua astumatta samalla taidoksiin, joka noiduttiin maailman ensimmäisestä elokuvasta, Lumiären veljesten *L'arrivée d'un train à la Gare de la Ciotat'sta* (1895), alkaen. Joka tihentyi Potterin *The Great Train Robberysta* (1903) vain huipentuakseen höyryvää vauhtia Buster Keatonin *Our Hospitalityn* (1923) ja *Generalin* (1926) ylittämättömissä kiskokohtauksissa. Asemalaturien riipaisuutta on sittemmin säädetty täydelle teholle vaikkapa Curtizin *Casablancassa* (1942), Kubrickin *Killer's Kississa* (1955), Niskasen *Pojissa* (1962), Schlesingerin *Yankissa* (1979), Jarmuschin *Mystery Trainissa* (1989), De Palman *Carlito's Wayssa* (1993), MacKinnonin *Hideous Kinkyssa* (1998) ja Anderssonin *Sånger från andra våningen* (2000).

Asemabaarien kutsuvuudesta huolimatta asemalla piipahdus johtaa usein kyytiin kiipeämiseen. Junalla kulkemisen ehdotonta keskeisyyttä modernissa kokemuksessa teroitetaan Ahon *Rautatiessä* (1884) ja Zolan *La bête humaine* (1890). Vaan eihän asian koko paino valjennut, ennen kuin Jean Renoir (1938) ja Fritz Lang (1954) ohjasivat Zolan aiheesta omat elokuvatulkintansa. Samaa sanomaa on nuijittu sukupolvien tajuntaan Leanin *Brief Encounterissa* (1945), Bergmanin *Törstissä* (1949), Wilderin *Some Like It Hotissa* (1959), Godardin *La chinoisessa* (1967), Hillin *The Stingissa* (1973), Bertoluccin *Novacentossa* (1976), Beatty'n *Redissa* (1981), Avnetin *Green Fried Tomatoesissa* (1991), Davisin *Fugitivessa* (1993), Linklaterin *Before the Sunrissä* (1995), von Trierin *Dancer in the Darkissa* (2000), Gondryn *Eternal Sunshine of the Spotless Mindissa* (2004) ja Häfströmin *Derailedissa* (2005). Hitchcockin *North by Northwestissa* (1959) esiteltiin nykylibidinaalisesti ratkaiseva juna tunneliin -symboliikka, ja vääjämätöntä intohimoa markkkeeraavan logistiikkahirmin mahdollisuuksia ovat kartoittaneet esimerkiksi J.Lo ja Wesley Snipes Rubenin metromaailmaan sijoittuvassa *Money Trainissa* (1995). Aikuisviihdemaakarit ulosmittaavat junan sukupuolipotentialia rataosuudella, jonka lähtöseisake on Kerttulan lyhyt *Rinnat* (1991) ja terminaaliasema Greenaway'n pitkä *The Belly of an Architect* (1987). Jälleen kysyy VR:n ja Avecran vakioasiakas, tekevätkö nämä alleviivailut oikeutta raideliikenteen syväerotiikalle.

Voiko kukaan nousta junaan missään tuntematta nahoissaan kuin Marlene Dietrich von Sternbergin *Shanghai Expressissa* (1932)? Tai kuin Merle Oberon Tourneurin *Berlin Expressissa* (1948), Farley Granger Hitchcockin *Strangers on a Trainissa* (1951), Burt Lancaster Frankenheimerin *The Trainissa* (1965), Anouk Aimée Delvaux'n *Un soir, un trainissa* (1968), Albert Finney Lumet'n *Murder on the Orient Expressissä* (1974), Johnny Hallyday Leconten *L'homme du trainissa* (2002) tai, glup, Thora Birch Raffin *Trainissa* (2008)?

Niin monia kysymyksiä, niin harvoja vastauksia. Onneksi monista näistä sekä muista kiskojen ja filmikelojen kohtaamisista kirjoittaa laajemmin von Bagh tuoreessa *Junassaan* (Love 2011). Sodankylässä hän tokaisi, että Michael Powell on ”suurin elossa oleva elokuvantekijä”. Lieköhän rankkauksen yhtenä perusteena Powellin ja Pressburgerin *The Red Shoesin* (1948) enemmän kuin yhdellä tavalla pysäyttävä juna-kohtaaminen. Tässä kysymykset, missä vastaukset. *Punaisten kenkien* juna-aihelmalle etäistä sukua on vaikkapa Gilliamin *Tidelandin* (2005) ja Bergrothin *Skavabölen poikien* (2009)

valittu tapa *castata* suoraviivaisesti jyrävä terästitaani Koh-  
talon itsensä hirmuiseen osaan.

Rovaniemelle transportoiduttaessa *The Red Shoes*ista pu-  
hutaan kuitenkin kohtalonyhteydessään Aronofskyn *Black Swan*iin (2010), ja matka sujuu kuin tanssi. Hiljaisia kulje-  
tetaan, ”joet vierivät, lepikot liikkuvat”.

## Pää auki

*It's all about light*, teroittaa von Bagh. Joku muistelee hänen sanoneen samat sanat herpaantumattoman luonnon- ja maailmaanheitetyn keinovalon yhteispelistä ja kamppailusta monta kertaa, ikuisesti. Suomesta on kuitenkin vaikea löytää julkista puhujaa, jossa ruumiillistuisi yhtä herkullisesti patetia ja itseironia, korkealentoisuus ja koruttomuus. Filmitietäjä on sisäistänyt seitsemännen taiteen niin perin juurin, että hänen esiintymisensä on yhtä huimaa jukstaposeerausta. Hetkellä yksi von Baghin tottunut tuutaus uhkaa riistää kaiken erityisyyden käsillä olevalta ainutkertaiselta leffalta. Hetkellä kaksi hänen paasauksensa tai kuittailunsa näyttäytyy sankarillisena eleenä, jossa kaikki merkityksellisyys palautetaan, jahka se on saatu liekitettyä, takaisin rainalle, sen lukemattomiin luovut-  
tamattomiin katselukokemuksiin.

”Minua kiinnostaa enemmän pimeys”, tunnustaa Apichatpong Weerasethakul von Baghin tiedusteltua yhden miehen Thaimaan-delegaatiolta öisestä hämärättömyydestä. Weerasethakul yritti jopa tehdä pimeydestä henkilön vii-  
dakkoa tutkailevaan *Sud praladinsa* (2004), mikä ei miellyttänyt rahoittajia. Monen eri hilloerän käytönvartijat räksyttivät filmiryhmälle pitkin matkaa, että yleisön saattaisi olla kiva nähdäkin jotain, jos lopputuote ylipäänsä joskus valmistuu. Tuottaja oli kuulemma ilmoittanut lopulta Italian yleisradioyhtiö Rain kaikesta valittaneelle edustajalle, että jollei marmatus lopu, seuraa lento alas parvekkeelta.

Avajaisnäytäntönä nähtävän *The Last Detail*n (1973) ki-  
sällitöikseen kuvannut Michael Chapman väittää, että patkä on yksi maailman vähiten valaistuista filmeistä. Hän haluaa myös toistaa Jack Nicholsonin itse itselleen räätälöimän iki-  
muistoisen repliikin: *I am the motherfucking shore patrol, motherfucker!* Moisia roisuuksia ei ennen sopinut huudella, mutta nyt kudoksiin käy paremminkin Nicholsonin lem-  
menkujerrus, joka Lapissa kuultuna jodlahtaa. Ja toden totta valloittavan kulahtaneita ovat jaksot kolmesta duffelitak-  
kisesta seilorista viettämässä laatuaikaa maissa, itärannikon erikoiskomennuksella. Tekee hyvää todistaa, miten osa saat-  
tokeikasta tehdään junalla. Pohjiksi on katsottu niin ikään vastustamattoman junajakson sisältävä Keatonin *Sherlock Jr.* (1925). Se on alustanut tajunnan otolliseksi pokerinaamoille, merkitseville katseille, kiteytyneille vuorosanoille, koreogra-  
fiselle briljansille ja arjen absurdiuksille. Ehkä siksi Ahsbyn tragikomedista jäävät päällimmäisenä talteen hotellihuone-  
sähläys lisävuoteiden kanssa ja grillihetki pakkasen panemassa puistossa.

Jos Chapman vaatimattoman toimen miehen arkki-  
tyyppinä jättää pitkät puheet sikseen, yhtä vaatimaton Tony Palmer selostaa *Bird on a Wire*nsä (1972) koko historian käänteeltä. Kumpikin tapa toimii. Ja Palmerilla on enemmän selitettävää. Dokumentti uransa lopettamista hau-



Kriitikko Olaf Möller jututtaa ohjaaja Athina Rachel Tsangaria.

toneen Leonard Cohenin Euroopan-kiertueesta nimittäin hävisi kantaesityksensä jälkeen. Lähes neljän vuosikymmenen ajan Palmer ja Cohen tervehtivät toisiaan kysymyksellä ”Kussas filmi?”. Pari vuotta sitten löytyi kasa umpeen ruo-  
stuneita kelasäiliöitä. Cohen-fanien, filmifriikkien ja kenen hyvänsä onneksi Palmer jaksoi koostaa *footage*-tähteistä ja ehjästä ääniraidasta kokonaisen rainan, jossa rundi kehystyy kiihkeätunnelmisiin Israelin-keikkoihin ja lavaelämä raa-  
mittuu bakkäripuhein ja muin haastatteluin. Tarjolle ei siis tulvahda mitään rakenteellisesti mullistavaa. Mutta Cohen on kinemagneettinen *som fan*, nyt sopivan kireänä ja ahdistu-  
neena ja onnellisena ja vauhkona, hänen vinot biisijuontonsa ovat ilo korvalle, ja lauluja kuullaan koko liuta.

Cohenin charmöörimachoilun vastavoimaksi voi ko-  
keilla Athina Rachel Tsangarin *Attenbergia* (2010). Siinä tyttö varttuu tai on varttumatta naiseksi isänsä kasvatusvälineiksi valitsemien David Attenborough -luontodokumenttien avulla. Jostain kumman syystä jälkipeleissä nousee esiin elo-  
kuva-alan kammomiehisyys. Vaikka Sodankylässä on vuosien saatossa vierailut kunnioitettava määrä naisohjaajia, miesval-  
taisuus puhuu karua kieltä koko elokuvabisneksessä. Jotakuta Sofia Coppolaa, Kathryn Bigelow'ta tai Jane Campionia ehkä lukuun ottamatta naiset ovat Agnieszka Hollandia ja Agnès Vardaa myöten marginaalissa. Kenties Liliana Cavani tai Julie Delpy, Catherine Breillat tai Julie Taymor, Claire Denis tai Mai Masri vielä joskus piipahtaa asiain keskipisteessä Sodan-  
kylän suvessa.

Poro käristyy, lohi savustuu, sauna varistuu. Reportterires-  
sukoita lölytetään kuin hiusöljymiljonääri William Njurmea Virtasen *Pätkähullussa Suomessa* (1967). Olueen ei kosketa pitkällä kepilläkään, koska muistetaan, miten Albert Finney repsahti Reizin *Saturday Night and Sunday Morning*n (1960) stoutia kilpaa kittaavasta Arthuriista Hustoniin *Under the Volcanon* (1984) deekuksi Geoffreyksi. Toisaalta Maureen





Kitisellä seilaava ponttoonisauna, vedenpäällinen paratiisi; *niin & näin* kiittää saunan ylimaallisia isäntiä Antti Keroa ja Juha Vieristä.

O’Sullivan lipsahti Van Dyken *Tarzan the Ape Manin* (1932) gymnastisesta statisti-Janesta vallan upeasti Allenin *Hannah and Her Sistersin* (1986) janosuiseksi stara-Normaksi.

## Ääneen ja vaiti

Sodiksen pohtimuksellisesti painavinta antia ovat yleensä von Baghin vetämät aamukeskustelut. Niiden varaan perustuu myös hänen kirjansa ja samanniminen elokuvansa *Sodankylä ikuisesti* (2010). Tällä kertaa jututettavina ovat Chapmanin ja Weerasethakulin lisäksi Atom Egoyan ja Souleymane Cissé, kukin vuorollaan. Varsinkin Cissén kanssa von Bagh löytää yhteisen sävelen vallanpitäjien taulapaisuuden temasta.

Aamusessioiden lisäksi *auteurs*ilta irtosi juttua muutenkin. Heti *Loong Boonmee raleuk chatin* (2010) jälkeen Weerasethakul kertoi työskentelevänsä mielellään saman pienen porukan kanssa säilyttääkseen tekemisen intiiminä ja kotikutoisena. Näyttelijöistä monikaan ei ole draama-ammattilainen: esimerkiksi päähenkilö Boonmeeta esittävä Thanapat Saisaymar on rakennusmies. Vakiokaartiin kuuluva Sakda Kaewbuadee on kyllä pro, mutta hänkin ”esittää yhä enemmän itseään”. Weerasethakul ei pidä näyttelystä näyttelijöistä ja näkee vaivaa karkottaakseen hahmoista kaiken tietoisuuden kamerasta. Hän kertoo *Boonmeen* pohjautuvan biografiaan, jossa mies muistelee entisiä eksistenssejään, kuten elämänsä vesipuhvelina. Jälleensyntymä kiehtoo ohjaajaa, mutta hänen varsinainen leipälajinsa on mieleenpalautus: ”Muistaminen on aina elokuvallista.”

Paljon puheen vastavoimaksi kelpaavat mykkäelokuvat. Legendaarinen *Metropolis* (1927/2010) on nyt, kiitos Buenos Airesista löytyneen kopion, mahdollista katsella täydennettynä ja korjattuna kriittisenä laitoksena. Mikä harmi,

ettei ohjaaja Fritz Lang (1890–1976) voinut tulla paikan päälle Palmerin tapaan kertomaan tämän kadonneen teoksen vaiheista. von Bagh tyytyy tokaisemaan, että restauroituna työ vihdoon viimein meikkaa senssiä. Saksalainen pilalehti *Simplicissimus* lohkaisi tuoreeltaan 84 vuotta sitten: ”Ota sata tonnia julmuutta, sekoita joukkoon yhden suhteessa kymmeneen tunteilevuutta, keitä sosiaalisissa tunnoissa ja mausta ripauksella mystiikkaa. Hämmennä miljoonilla markoilla ja ensiluokkainen kolossalifilmi on valmis.”

Siegfried Kracauer oli jälkiviisaana samoilla linjoilla filmipsykohistoriikissaan *Caligariista Hitleriin* (1947). Hän ruoski Langia ”ehdottomasta tahdosta pompöösiin ornamentalisointiin”. Maneeri sopi ihmisjoukkojen latistamiseen pelkiksi nukeiksi. Ihme kyllä, Kracauer myönsi, että elokuvan tulvajakso oli ”elokuvallisesti yliverlainen suoritus”. *Cleaning Womenin* säestämä entistä täyteläisemmin ihanteellis-mahtaileva elokuva oli festivaalien ehdottomia suurtapauksia. Sukupuolikeskustelujen tuoksinassa sopi muistuttautua joukolla siitä, että *Metropolis*, kuten moni muikin Langin leffa, loihdittiin hänen vaimonsa Thea von Harboun (1888–1954) käsikirjoituksesta.

Toisenlaista joukkovoimaa väräjävä mykkis oli Phil Jutzin (1896–1946) *Mutter Krausens Fahrt ins Glück* (1929). Ja mahtavaa jälkeä sekin teki. Berliiniläisen multitaiteilijan Heinrich Zillen (1858–1929) tarinoiden innoittama ja toisen vasuriartistin Käthe Kollwitzin (1867–1945) konsultoima produktio keskittyy lehdenjakamisella kituuttavan Krausenin muorin elämään ja yleisemmin suurkaupunkiköyhälistön ahdinkoon ja iloon. Teos on kaduilla ja toreilla kuvattu, amatöörinäyttelijöiden varaan viritetty tarina siitä, miten rouvan työtön poika saa juopoteltua perheen rahat ja joutuu poliisien käsiin. Hillittömiä kamera-ajaja ei säästetä, eikä ekspressionistisiakaan elävöityksiä kavahdeta, kun työväenluokan turmio ja tuloksetas ponnistelu takaisin hyveen tielle johtavat yhtäältä enemmistövoiman triumfiin ja toisaalta äiti-Krausenin traagiseen tuhoon. Elokuvaan rakentuu pistämätön kontrasti Marxin rintakuvan äärellä haeskellusta hartaudesta ja 20-luvun Berliinin kuuluisasta lihallisuudesta ja aistillisuudesta: uimarantameininki on esotonta, ja suukottelut ovat läpi teoksen sirojen muiskujen sijaan kunnan imutteluja.

Jo Fassbinder oli *Mutter Krausenista* innoissaan 70-luvulla. Makoisaa on teksteissä, *Zwischentiteleissä*, käytetty berliininslangi: esimerkiksi yksilöiden pinteitten syynä on heidän nais- ja mieskohtaisten heikkouksiensa sijaan *Milljöh*. Ohjaaja Jutzi oli liittynyt 1928 kommunistiseen puolueeseen, josta hän kuitenkin erosi jo seuraavana vuonna. Kylmävästi mies siirtyi pian kansallissosialistiseen puolueeseen, tosin yleisen käsityksen mukaan vain säilyäkseen kiinni leivänsyrjässä. Krausenin muorin tarina, jonka julistus huipentuu ”L’internationale”-laululla ryyditettyyn parateeraamiseen, oli arvattavasti liikaa natsuille. Hitlerin Saksan asettama sensuuri on ilmeinen suositus nykypäivän katselijoille. Sodankylän isossa teltassa leffa vyöryi kankaalta katsomoon, kun penkkiriveille soluttautuneet kaksi työväenkuoroa lähtivät mukaan mielenosoittajien marssipoljentoon laulaen täysin palkein ”Kansainvälistä”.

Kolmantena mykkänä nähtiin perinteiseen tapaan Sergei Spielbergin *Pelastakaa matruusi Vakulintšuk* (1925). Jos halusi lisää, ei muuta kuin istumaan *Film Commentin* ja *CinemaScopen* leffa-arvostelijana tunnetun Olaf Möllerin mestariluokkaan, jossa kelailtiin unohdettuja neuvosto-*Stummfilmejä*.

Sinänsä lystin pinkoilun vastapainona festarihenkilökunnalle ja lehdistölle järjestettiin lavatanssit Porttikosken tukkilaisromantiikkaa uhkuissa maisemissa. Moni seuraa ohjaajasuuruuksien ulkolattiallista koreografiaa. Joku koettaa vaikuttaa siihen, hallitseeko omaa kokemusta Kassilan *Sininen viikko* (1954), Saikkosen *Takiaispallo* (1970), Tapanisen *Iskelmäprinssi* (1991), Pölösen *Onnen maa* (1993) tai *Kuningasjätkä* (1998), vaiko kenties Lepän *Pitkä kuuma kesä* (1999). Ja kaikki tietävät niin sen, että Travoltasta ei olisi koskaan tullut arvostettua yleisnäyttelijää ilman taustaansa Badhamin *Saturday Night Feverin* (1977) ja Kleiserin *Greasen* (1978) pebanketkuttajana, kuin senkin, että Pacino odottaisi vieläkin Oscariaan ilman selluloidisuoritustaan *ballroomin ballerina* Brestin *Scent of a Womanissa* (1992).

## Klaffi

Wittgenstein kirjoittaa 30-luvun päiväkirjoissaan, että taitaa olla moderni henkilö, koska pitää elokuvista. Miehemme kuuluu tykänneen eritoten musikaaleista, lännenleffoista ja krimifilkoista. Filosofin mielestä höhlät jenkkipätkät olivat opettavaisempia kuin itsetietoiset brittirainat. Eikä siinä kaikki: cinemaanin mukaan filosofilehti *Mindissa* ei ollut rahtuakaan siitä viisaudesta, jota tursusi kunnon jännäreistä. Wittgenstein ei kuitenkin tainnut olla ensisijaisesti opintieläällä käydessään tiuhaan elokuvissa 20-luvun Itävallassa tai 30-luvun Britanniassa. Hänen katselutapaansa on kuvailtu eturivistä hankituksi uppoutumiseksi liikkuvan kuvan lumovoimaan, päivän töitteen tai muitten rasitusten vaatimaksi virkistykseksi, suoranaiseksi suihkuksi. Oli miten oli, Wittgensteinin elokuvasuosikkeja eivät olleet Fritz Lang tai Phil Jutzi vaan Carmen Miranda ja Betty Hutton.

Pöljimpien elokuvien esiin tuominen hetkillä, jolloin odotetaan tunnustettujen ja kaikesta viihteellisyydestä kemiallisesti puhdistettujen taideklassikoiden mainitsemista, näyttää vähitellen muotoutuneen kansalaisoikeudeksi. Mutta elokuvan erityisyys taidemuotona on juuri siinä, että se itsessään, silkkää elokuvuuttaan, iskee suuriin yleisöihin ja tavoittaa erilaisia yksilöitä kutakuinkin kynnyksettömästi. Voisiko Bergmania tai Godardia edes kuvitella ilman satoja, pari viikkoa eläneitä Hollywood-rypistyksiä? Olisiko Wong Kar-Waita ilman hongkongilaisen *actionin* rutiineja?

Elokuvataiteen epäsuora tunnustus elokuvien ja elokuvissa käymisen arkiselle merkitykselle alkaa viimeistään De Sican *Ladri di bicicletten* (1948) ja *Umberto D:n* (1953) myötä. Olisiko näiden tarinoiden päähenkilöiden ahdinko yhtä raastavaa, ellei sitä suoraan rinnastettaisi isolla skriinillä soljuvaan toiseen elämään? Polkupyörä varastetaan leffajulisteen kiinnittäjältä... Häädetty törmää häätäjäänsä, joka tulee katsomasta, kaikista maailman filmeistä, Landersin *Jungle Manhun*ta (1951)...

Kovin monissa elokuvan merkkiteoksissa mennään

*bioon*, kuten Bergmanin *Sommaren med Monikassa* (1951) tai Godardin *À bout de souffle*ssa (1959), tai katsotaan kokopitkä televisiosta niin kuin Almodóvarin *Todo sobre mi madre*ssa (1999). Joskus kylään tuotu projektori sytyttää mielikuvituksen, kuten Ericen *El espíritu de la colmenassa* (1980), toisinaan elokuvateatterin raunioista kehkeytyy monumentti eleylle elämälle niin kuin Tornatoren *Nuovo Cinema Paradisossa* (1988). Näiden ja monien muiden uljaiden teosten filmi filmissä -jaksojen antama paino elokuvan pakkaamalle ja vapauttamalle kokemukselle auttaa purkamaan taide- ja muun elokuvan haitallista raja-aitaa sieltä, mistä se on tarpeen purkaa.

Kanadanarmenialaisen Atom Egoyanin Sodankylänpanos avittaa sekini. Moni kysyi, miksei *Family Viewingiä* (1987) saanut nähdä tuoreeltaan 80-luvulla, kun se olisi ollut kipeimmin tarpeen. Kotivideoimiseen hurautaneen kreisin isän, telkkaria vanhainkodissa toljottavan mummon ja siinä välissä subsistoivan pojän tarina olisi ollut kasari-teineille vähintään yhtä välttämätön kasvuhormoni kuin Cronenbergin *Videodrome* (1983) tykkirepliikkeineen ”Siinä on filosofiaa, ja se tekee siitä vaarallista”. Ylösrakensi *Family Viewing* nytkin, samaten festareiden puheliaimaksi starbaksi osoittautuneen Egoyanin toinen filmi *The Adjuster* (1991). Liekö rainojen aseistariisuva viistous tarttunut Beckettiltä ja Pinteriltä, jotka ohjaaja mainitsee oppi-isikseen. Niin tai näin, Egoyan liikkuu töissään niin virkeästi tavallisen ja vinksahaneen rajamailla, etteivät hänen pimeät tarinansa jaksaa edes masentaa.

Pirteäksi voi luonnehtia myös meidän poikaamme merellä. Aki Kaurismäen *Le Havre* (2011) on letkeää, jäntevää ja painokasta työtä. André Wilms, Jean-Pierre Darroussin ja Elina Salo loistavat, samoin Kaurismäki vuorosananikkarina. Ennen kaikkea teos on seuratun julkisen järjenkäyttäjän väkevä puheenvuoro ihmiskaupan uhrien ja laittomien siirtolaisten ihmisoikeuksien puolesta. Ne, jotka kaipasivat näytännön aluksi mikrofoneihin tarttuneilta Kaurismäeltä ja von Baghilta edes yhtä pointtia, saatikka sinnikkäämpää kehittelyä, pettyivät. Olihan koko tuokio lähinnä, Allenin *Bananaisista* (1971) tutun Fielding Mellishin sanoin, *travesty of a mockery of a sham of a mockery of a travesty of two mockeries of a sham* eli juosten kusaistu. Oli silti hauska nauraa kööri-ässä, kun Kaurismäki pyysi mahdollisia utelikkoja tulemaan juttusille elokuvan jälkeen: *I'll be here. You won't*.

Juttua riitti leffan jälkeenkin, pitkin poikin elokuvajuhlien. Etelänsopulien pitää vain paeta Sodankylästä viimeistään silloin, kun kaikki alkaa olla Blombergin *Valkoista peuraa* (1954). Tavaravaunuun hankkiutuminen onnistuu paremmin kuin karkureilta Coen-veljesten *O Brother, Where Art Thou?*ssa (2000). Kun Lapin jättää taakseen, Pohjanmaa näyttää haikeammalta kuin Parikan uhoisantuhuhoisa *Pohjanmaa* (1988). On kuin yhdessä tasoristeyksessä seisoiis Flike-koirineen itse Umberto D. Toisen puomissa vaikuttaisi roikkuvan asemamies niin kuin Kusturican *Crna mačka, beli mačorissa* (1998). Ja kuin askeltaisi tuolla vaihteen kohdalla Lemisen *Ratavartijan Kaunis Inkeri* (1950). Käsi ei hamua luettavaa, eikä filmejä kaipaa vähään aikaan kotonakaan. Mutta stereoista pitää huudattaa suloista Ánnámáret Ensemblea: *Muittátgón šat geabččat davds...*

## Italiassa kaikki on paremmin

Ranskaa pidetään taajaan huolehtoman lähteiden lukemisen, suurpiirteisten viittauskäytäntöjen ja separatististen kulttuuriteorioiden maana. Klišeet elävät, vaikka maan filosofianopetuksen tarkkailun *grand old man* Jean-Louis Poirier totesi syksyllä 2008 Ranskan opetusministeriölle kirjoittamassaan raportissa, että ranskalainen filosofianopetus edustaa rationalistista perinnettä, jossa arvossaan ovat kriittinen tarkastelu ja perusteluiden pitävyys.

Poirier'n mukaan on vain niin, että järkeisopin kateederilliset sovellukset ovat johtaneet katastrofaalisiin seurauksiin: filosofianopettajat ovat käyttäneet tiedon ja mielipiteen erottelua konstina sanoutua irti maailman menosta, ja Sokrateen historiallinen hahmo puolestaan on antanut heille mahdollisuuden esiintyä väärinymmärrettyinä marttyyreina. Abstrakti totuus on nostettu jalustalle ja historiallisuus suljettu visusti luokkahuoneen ulkopuolelle. Jos tämmöinen meno jatkuu, uumoili Poirier, ranskalainen filosofianopetus menee *den vägen*.

Lupaavampia näköaloja Poirier on esitellyt teoksessaan *Enseigner la philosophie: l'exemple italien* (Conférence 2011), jota Sophie Badie käsittelee *Le Mondessa* kesäkuun viimeisellä viikolla. Tautologisen pastan ja kehnon sosiologian lisäksi Ranskassa on ollut tapana päivitellä kaakkoisen naapurimaan aataminaikaista filosofianopetusta: Italiassa kun muka vain pöntetään nimiä ja vuosilukuja siinä missä Ranskassa kasvatetaan kriittisiä kansalaisia. Tosiasiassa klasinen lyseo muinaiskreikkoinen ja latinoineen on Italiassa edelleen suosittu, ja opetusministerinä 20-luvulla toiminut Giovanni Gentile aktuaalisine idealismeineen on jät-

tänyt jälkeensä fasismisympatioiden ohella hegeliläisen oivalluksen, jonka mukaan filosofiaa on tarkasteltava historian valossa.

Poirier'n näkemyksen mukaan Ranskan koulutusjärjestelmä on suosinut maailmasta erottautuvaa ajattelua, kun Italiassa taas on painotettu jatkuvuutta. Parasta jälkeä koulussa tuottaisi Poirier'n mielestä vasta kriittisen ja historiallisen lähestymistavan yhdistäminen. Suomessa luultavasti riittäisi alkajaisiksi, jos edes toista pystyttäisiin toteuttamaan.

## Suu makeaksi, maha veteläksi

*Collapse*-aikakauskirjan heinäkuussa julkaistu VII volyymi oli omistettu ruuulle. Toimittajien ja kirjoittajien tavoitteena oli löytää ruuanlaiton filosofinen merkitys gastronomisen diivailun takaa, ja pyrintö johti vähintäänkin kiinnostaviin verbaalisiin väliintuloihin. Richard Wrangham kirjoitti ruuan kypsennyksen välttämättömyydestä ihmiselle ja arveli, että kypsennetyin ruuan sisältämällä lisäenergialla on ollut evolutiivista merkitystä ihmisaivojen kasvuun. Eugene Thacker puolestaan eteni Athenagoras Ateenalaisen urauurtavista ylösnousemusspekulaatioista Georges Bataillen uskontoteorioihin ja esitti, että maailma on yhtä kypsennyksenä, jossa eläväkin ihminen on yhtä aikaa raato, lihaa matojen ruuaksi ja määritteetöntä materiaa maailman syötäväksi. John Cochran taas kritisoi sekä molekyyliastro-nomiaa että *slow food* -liikettä siitä, että ne näennäisestä radikaaliudesta huolimatta edistävät kokaamisen ammattimaistumista yllyttämättä amatöörimäisiin kokeisiin, jotka saattaisivat kunnioittaa ruuanlaiton epäinhimillisten objektien ontologista asemaa pelkistämättä

niitä antroposentrisen herkkutalun esineiksi.

Kirjanmerkkimäisenä väliinlaittona mukana oli Emily Dickinsonin kirjeestä löytynyt kaakkuresepti vuodelta 1883. Ohjeessa on oma poeettisuutensa, ei vähiten ajatusviivojen ansiosta, joten suomennamme sen lukijoidemme iloksi tähän:

2 paunaa jauhoja –  
 2 sokeria –  
 2 voita –  
 19 munaa –  
 15 paunaa rusinoita –  
 1 ½ herukoita –  
 1 ½ sitruunaa –  
 ½ tuoppia brandya –  
 ½ – melassia –  
 2 muskottia –  
 5 teelusikallista  
 mausteneilikoita – muskottikukkaa  
 – kanelia –  
 2 teelusikallista soodaa –  
 Vatkaa voi ja sokeri yhteen –  
 Lisää munat vatkaamatta – ja vatkaa  
 seosta uudelleen –  
 Paista 2 ½ tai kolme tuntia kakku-  
 vuoassa, tai 5 tai 6 tuntia kasarissa,  
 jos täysi.

## Mandariineja ja moukkia

*Film Commentissa* (3/11) David Bordwell nostaa kissan pöydälle ja kysyy, miksi elokuva-alalla tutkijat ja filmihullut eivät tule toimeen keskenään. Arkkitehtuurissa, musiikissa tai muissa taiteissa moinen vastakkainasettelu ei tulisi kuuloonkaan.

Aloittaessaan jatko-opintojaan 1970-luvulla Bordwellin opiskelijakaverit pyyhkivät haitarinsa Bordwellin *Film Commentin* kirjoittamilla esseillä. Tässä hengenhaistelulle otollisessa ilmapiirissä eräskin seminaarikohortti sanoi hänen kirjoitelmiaan ”leffahöperrykseksi”. Monet

filmihullut taasen osoittivat ankaraa vihamielisyyttä kaikenlaista akateemisuutta kohtaan.

Vastakkainasettelun aika ei ole ohi. Filmihullujen teoksissa ja kirjoituksissa esiintyy tiuhaan tahtiin standardihokema hengiltä ikävyyttä tähtävistä akateemisesta jargonista ja usein myös vanha tuttumme, marxismin aave, joka kuljettaa oppineita kuin pässiä lieassa ja saa heidät jahtaamaan elokuvista ydinperheiden ja imperialismin vakioepäiltyjä.

Bordwellin mukaan jako kahteen alkoi suuren teorian (*Grand Theory*) ilmaantuessa humanistisiin tieteisiin 1960-luvulla. Tekijänpolitiikka (*auteurism*) ja kysymys elokuvan olemuksesta heivattiin paperikoriin ja semi-oottisen luupin (Christian Metz etunenässä) alle asetettiin ensin elokuva merkkijärjestelmänä ja sittemmin identiteettikysymyksenä. Oletukset mausta ja elokuvien arvottaminen kävivät todisteeksi epäkorrektista mielenlaadusta. Hieman ironisesti tosin arvottamiskysymykset löysivät tiensä myös suureen teoriaan. Vaikka ajatus kaikkivoivasta tekijästä hylättiinkin, tietty mestariohjaajien kaanon säilytti paikkansa kaapin päällä.

Bordwellin mukaan tietty ristiinpölytys on kuitenkin mahdollista. Eräissäkin cinefilin laatimassa elämäkerrassa on 70 sivun kirjallisuusluettelo, ja filmihullut voivat ohimennen puhua kausaalisuhteista tai renessanssin perspektiivioppien dominanssista jopa *Tähtien sota* -elokuvia tarkasteltaessa.

Bordwell ehdottaakin eräänlaista ”kolmatta tietä”, jonkinlaista synteesiä, jossa olisi enemmän kuin ripaus teoriaa ja tulkintaa sekä vähintään hyppysellinen elokuvan historiaa ja elokuvanteon käytäntöjen pohdintaa. ”Taide perustuu taitoon ja juuri taidon sekä cinefilin että akateemiset ovat unohtaneet.” Keksintö on siis jo ikuisuudesta tuttu: ”kultainen keskitie”, lääke joka vaivaan ja kolotukseen.

## Afrikkalaisia amfiteattereita

Sveitsiläinen *Études de lettres* saapui tänä vuonna ensimmäistä kertaa päivänvaloon kirjanpaksuisena kaksoisnumerona. Revyyän pääteemana oli monitieteisesti puitu kysymys antiikin ajan speaktaakkeleista ja niiden esityspaikoista. Antropologi Michel E. Fuchsin ja arkeologi Benoît Dubossonin kokoamaan pakettiin osallistui yhtenä monien joukossa lausannelainen arkeologian doktorandi Adeline Pichot. Hän selostaa artikkelissaan, mitä tiedetään muinaisen Mauretanian show-skenestä.

Mauretania oli mauriheimon asuttama kuningaskunta Väli­meren rannikolla. Sitä ei siis pidä sekoittaa nykyiseen Mauritanian valtioon Atlantin rannikolla. Tuhottuaan Karthagon 146 eaa. Rooma otti koko pohjoisluoteisen Afrikan suojelukseensa: Egyptin länsinaapurista Kyrenaikasta länteen eli nykyisen läntisen Libyan alueella oli ensinnäkin karthagolaisten vanha valtamaa Prokonsulaarinen Afrikka. Edelleen nykyisen Tunisian kohdalla sijaitti Numidia, josta länteen levittäytyivät Caesarian Mauretania ja Tingitanan Mauretania. Jahka keisari Caligula murhautti viimeisen maurikuninkaan Ptolemaioksen 40 jaa., Mauretaniasta tuli muodollisestikin osa Rooman valtakuntaa. Tässä välissä maa asukkaineen oli jo ehtinyt muuttua kosolti.

Pichot'n asiana on selvittää, kuinka roomalaiset roomalaistivat alusmaansa. Hän ammentaa esimerkiksi roomankreikkalaiselta oppineelta Strabonilta (64/63 eaa.–24 jaa.), joka maantieteellisen suurteoksensa *Geographikan* III kirjassa kuvailee roomalaisten tapaa perustaa tiuhaan kaupunkeja ja levittää ”roomalaista elämänmuotoa” kauas emämaan ulkopuolelle. Urbaaniin valtakulttuuriin mukauttamisessa teatteri – ja ylipäänsä kaikenlainen

viihdyke *ludista* (kilvat ja näytännöt) *muneraan* (ihmisottelut) ja *venationesiin* (metsästyskamppailut) – osoitautui tehokkaaksi välineeksi. Kuten runoilija Ovidiuskin (43 eaa.–17/18 jaa.) kuvaa, näytelmät (*ludi scaenici*) alkoivat triumfiparaateista muistuttavalla kulkueella (*pompa*), jonka päätteeksi jumala(nkuva)t pääsivät katsomaan kunniaukseen esitettäviä kappaleita.

Myös siirtomaitten uudet alamaiset muokattiin näillä repäisevännäköisillä valtiokultteilla roomalaisen uskonnon, ideologian ja hallitusvallan kannattajiksi tarvitsematta pahemmin pelätä heidän kerryttävän kaunaa ja kapinamieltä. Vaikutteet siirtyivät nopeasti vieraalta eliitiltä paikalliselle eliitille ja edelleen laajemmalle kaupunkiväestöön. Kun numidialaissyntyisestä, Roomassa kasvatetusta kuninkaanpojasta tuli 25 eaa. Caesarin ja Augustuksen turvin Mauretanian kuningas Juba II, hän pääsi maan pääkaupungissa, vanhalle foinikialaiselle kauppapaikalle perustetussa Caesariassa esittelemään uutta imperiaalista elämäntapaa. Leipää ja sirkushuveja olla piti.

Augustinus viittaa *Confessiones*nsä III kirjassa nuoruutensa kiihottaviin teatterinautintoihin 370-luvun Pohjois-Afrikassa. Nykyään muinaisen Mauretanian alueelta kuitenkin tunnetaan vain kuusi amfiteatteria ja kolme muuta teatterirakennusta. Suurin osa näistä sijaitsee Caesarian puolella, kun taas Tingitanan eli nykyisen Tangerin ympärille rakentuneesta valtakunnankolkasta on saatu kaivettua esiin paljon niukemmin muistomerkkejä. Pichot kuitenkin muistuttaa, ettei monikaan uskonut nykyisen Larachen tuntumassa sijainneen Lixuksen kaupungin kaivauksista löydettävän mitään todella merkittävää, kunnes sinnikäs ranskalainen arkeologi Michel Ponsich työryhmineen yhytti sieltä 1960-luvulla komean amfiteatterin. Toinen kaupunki, nykyisen Meknèsin lähellä sijaitseva Volubilis, on Pichot'n oma

ekskavaatiokohde. Siellä löydöt eivät ole vielä olleet yhtä näyttäviä, ”mutta alue on valtava, eivätkä tutkimukset ole lähelläkään loppuaan”.

## Medikalisaatiosta

Pisassa 1981 perustettu filosofinen aikakauslehti *Teoria* ilmestyy neljästi vuodessa. Välineen perustajan, moraalifilosofian ja logiikan historian professorin Vittorio Sainatin kuoltua vetovastuu siirtyi etenkin hermeneutiikkaa tutkineelle ja Gadamerin oppilainakin huhkineelle Adriano Fabrisille (1958–), josta tuli Pisan moraalifilosofian professori 2001. Tämän vuoden ensimmäisen *Teorian* täyttää melkein kokonaan monialainen teemakokonaisuus ”Medikaalisen järjen kritiikki”.

Endokrinologi Simonetta Marucci paneutuu omassa osuudessaan lääkärintyön perusteisiin. Hän vastustaa ajatusmallia, jonka keskipisteessä on tiukan biologisesti määritelty sairaus ja sen sekä taudinaiheuttajien mekaaninen poistaminen. Maruccin mukaan kaiken ytimeen olisi nimittäin syytä hahmottaa kärsivä henkilö, potilas, jolle sairaus on ennen muuta sopusointuisen maailmasuhteen ja minuuskokemuksen menettämistä ja paraneminen fyysispsykkis-sosiaalisen harmonian eheytymistä. Lääkärien olisi muistettava, että sairaudet ovat luonnontieteellisten tutkimuskohteiden lisäksi ihmisten ainutlaatuisten elämänsis­torioiden vaiheita. Hoitamisessa ja lääkärintaidossa yksilön ’maailmasuhde’ ja ’olemassaolon merkitys’ pitää nostaa ensisijaisiksi seikoiksi, mikä muiden muassa Gadameriin viittaavan Maruccin sanoin tarkoittaa arvojen ja tosiasioiden välisen karkean erottelun hylkäämistä. Vasta sitten voidaan puhua ihmisarvoisesta hoidosta ja lääketieteen palaamisesta ”eettiseen ulottuvuuteensa”.

Marucci vetoaa terveyden laajan

positiivisen määritelmän yhteydessä WHO:n viralliseen linjaan. Mutta hän myös toteaa, että potilaan parhaasta huolehtivilta lääkäreiltä tarvitaan uskallusta irtautua vanhoista tottumuksista vaikka sitten taloudellis-karrieristisen turvan kustannuksella. Näillä main pukkaavat haughtumaan niin kriittiset reformistit kuin monen sortin hörhöhiilerit ja skeptikotkin, sillä Marucci tunnetaan kotimaassaan ”integroidun lääketieteen” asianaisena ja vaihtoehdoisten hoitomuotojen ymmärtäjänä. Hän laati 2007 (yhdessä Laura Dalla Ragionen kanssa) syömishäiriöitä ja identiteettiongelmia käsittelevän teoksen *L'anima ha bisogno di un luogo* sekä eräänlaisen hyvän lääkärin käsikirjan *La cura*. Ilmeisesti *Teorian* toimittajat katsovat, että asiallinen puheenvuoro ei vesity mahdollisista taustayhteyksistään homeopatiaan ja sen sellaiseen.

## Sielun koosta

Joku muistaa Nietzschen avustaneen 1860–1870-luvulla *Rheinisches Museum für Philologie*ta kreikkalaisia käsitteillä artikkeleillaan. Toimitteen perustivat 1827 Rooman historian auktoriteetti B. G. Niebuhr, kreikkalaisuuden tuntija A. Böckh ja filosofisimmin suuntautunut C. A. Brandis nimellä *Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie*. Lyhennettyyn nimeen siirryttiin 1832, ja 1842 alkoi nykyisen *Neue Folgen* ura kahden kreikkaspesialistin, F. G. Welckerin ja Nietzschen mentorin F. Ritschlin, johdolla. *Rheinisches Museum für Philologie* ilmoittaa olevansa tätä nykyä vanhin muinaistieteellinen ammattilehti.

Luoteisessa Kreikassa sijaitsevan Ioanninan yliopiston antiikin kreikan lehtori Maria Liatsi kirjoittaa meneillään olevan vuosikerran avausvirkossa Aristoteleen käsitteestä ’suuriselisuus’ (*megalopsykhia*). Tämä

johtaa hänet lähilukemaan *Nikomakhoksen etiikkaa*. Tarkastellaanhan teoksen III kirjan 6. luvusta aina V kirjan loppuun lähemmin eettisiä eli luonteenhyveitä: miehuullisuutta, kohtuullisuutta, anteliaisuutta, runsaskätisyyttä, suuriseluisuutta, rauhallisuutta, totuudellisuutta, seuralisuutta, oikeudenmukaisuutta ja ystävyyttä.

Toisin kuin muut hyveet sosiaalisessa virityksessään, suuriselisuus kiinnittyy Liatsin mukaan kantajansa itsesuhteeseen. Toisena erityispiirteenä se ei mielly muiden tavoin yksittäis-konkreettiseksi tavoitteeksi. Kolmanneksi Aristoteles käsittelee suuriseluisuutta perusteellisemmin ainoastaan oikeudenmukaisuutta. Neljänneksi tutkijat ovat olleet erityisen pihalla sen merkityksestä. Liatsi lainailee esimerkkejä, joissa myös latinan *magnanimitas*ina tunnettua ilmiötä on vähätelty, koetettu häätää etiikasta, palautettu filosofin ironiaan tai huumoriin, samastettu moraalittomaan arroganssiin, typistetty Sokrateen elämäntapaan tai kesytetty *vita activan* ja *vita contemplativan* rajankäynniksi. Hän itse ei halua korjata suuriselisuuden mainetta (koska H. J. Curzer rehabilitoi sen jo 1991) eikä perata jok’ikistä *locus classicusta*. Liatsi tahtoo vain kirkastaa sen ”olennaista merkitystä ja sen tehtävää aristoteelisen etiikan kokonaiskonseptiossa”.

Suuriselisuus vastaa Aristoteleen tapaa puolustaa ’liian paljon’ ja ’liian vähän’ väliin sijoittuvaa keskivälin ihannetta. Niinpä se erkaantuu yhtä hyvin tyhmänylpeyden kuin pikkumaisuudenkin paheista. Toisaalta suuriselisuus on kiinni äärimmäisyydessä, sillä se edellyttää suuruutta ja parhautta. Lisäksi suuriselisuus on tekemisissä jalosukuisuuteen, rikkauteen, valtaan, maineeseen ja menestykseen kuuluvien ulkonaisuuksien kanssa, sillä sisäiset hyveet tunnustetaan ja vahvistetaan ulkoisesti. Tärkein ulkoisista hyveistä on suuri kunnia. Mahtia ja vaurautta kannattaa tavoitella kunnian tähden,

mutta Aristoteleen oppi onnellisuudesta (*eudaimonia*) tuo mukaan itseisarvoisen kunnian kunnian vuoksi: suuri myöntää suuruutensa, paras ansaitsee parasta.

Liatsi ei syvemältä pohdi hyveiden aatelista taustaa, huomauttaapa vain, että *megalopsykhia* on merkittävien ihmisten etuoikeus, ei ”kenen tahansa” mahdollisuus. Kun aihetta sivutaan Aristoteleen teoksessa *Toinen analytiikka*, selvää, ettei Akilleuksen ja Aiaksen kaltaisia, kunnianloukkausta kestävämpiä sankareita voi pitää suuriseluisina, sillä he eivät ole tasapainoisen kattavasti hyveellisiä hyväkkäitä. Ulkoinen arvokkuus, joka arkaaisella kaudella tulkittiin ulkoeettisesti, alkaa Aristoteleen etiikassa auttaa tekojen ja hyveiden ykseyden ilmenemistä.

Liatsi alleviivaakin Aristoteleen etiikan ”realistista ja pragmaattista” otetta. Stageiralainen ”ei ole mikään moraalinen rigoristi”. Niinpä onnellisuuskin on ymmärrettävä onnenkantamoisen sijaan tilana, jota esimerkiksi ystävät, hyvinvointi ja poliittinen vaikutusvalta edistävät. Onnellinen tuskin voikaan olla, Liatsi riehaantuu jatkamaan, jos on ”ruma, alhaista syntyperää tai jos on huonot lapset tai huonot ystävät tai ei ystäviä ollenkaan”. Onnen pääedellytyksenä on kuitenkin toiminta hyveen mukaisesti. Sikäli suuriselisuus on onnellisuutta itseään ja onnellisuus taas suuriselisuutta. Sielultaan suuri ei ole utooppinen yli-ihminen vaan onnellisen elämän ideaalityyppi. Kun *Nikomakhoksen etiikka* nimittää suuriselisuutta ”eräänlaiseksi hyveiden kruunuksi” (1124a23), Liatsi tulkkaa sen tuovan paremmin esiin muut hyveet. Ei kruunukaan korosta kunninkaan kuningasolemista, ellei hän ole kuningas ja näytä kuninkaalta.

Liatsille *megalopsykhia* on ”syvästi kreikkalainen hyve”, joka ”edustaa koko antiikin Kreikan ajattelutapaa”. Kristillisestä nöyryyskulmasta suuriselisuuden ydinsisältö on hänen mielestään jotain lähes käsittämättömää ja työläästi hyväksyttävää:

”Kun on paras, täytyy tiedostaa se, näyttää se ja käyttäytyä sen mukaisesti.” Avoimeksi jääkin enää, miksi Aristoteles sanoo (1125a13) suuri-sieluisen kävelevän hitaasti, innostuvan nihkeästi, auttavan kernaasti ja puhuvan mataläänisesti.

## Suu auki, netti kiinni

Historian siivet havisivat heinäkuussa Lontoon Troxyssä, kun kaksi älyllisen tähtitaivaan komeettaa, Slavoj Žižek ja Julian Assange, kohtasivat *Democracy Now!* -hankkeesta parhaiten tunnetun Amy Goodmanin moderoimassa keskustelussa, joka välitettiin reaaliajassa myös nettiin<sup>1</sup>. Yli 2000 ihmistä oli maksanut 25 puntaa pääsylipusta tilaisuuteen, josta muodostui jonkinlainen rahasampo, ilmeisesti vahingossa. Tapahtumaa oli nimittäin jouduttu jo kahdesti siirtämään. Ensin se oli tarkoitus pitää University of Londonin kasvatustieteen instituutissa. Sali oli varattu ja päivä päätetty, kun kasvatustieteen konferenssipomo ilmoitti järjestäjille, että johtuen aiheen taipumuksesta houkutella ”huomattavaa hankausta” (*considerable controversy*) tila ei enää ollut tarjolla.

Vaikka peruuttaja myöhemmin koetti pehmenellä lausuntoaan, vahinko oli jo tapahtunut ja kissa ulkona kassista: lontoolaisen yliopiston kasvatustieteen laitos ei halua puuttua kiistanalaisiin aiheisiin. Tämä lienee yksi keskustelun merkittävimmistä tuloksista, joka performatiivisesti osoitti, mistä on kyse. Yliopistoja myöten länsimainen julkisuus lähinnä väistelee tärkeitä kysymyksiä ja turvaa kaupallista selustaansa. Myöskään suurten päivälehtien tai ison rahan televisio-kanavien tutkivat journalistit eivät ole tuottaneet murto-osaakaan niistä kansainvälisistä skuppeista, joita

WikiLeaks naurettavan pienine resursseineen on viime vuosina suol-tanut.

Itse keskustelu sujui yllättävän hyvin, sillä kolmikon etukäteen kitka-alttiilta vaikuttaneet maneerit eivät sabotoineet tilaisuutta. Assange esiintyi tapansa mukaan huolellisesti artikuloiden ja argumentoiden. Ehkä Žižekin nopeamman tahdin tempaamana Goodman kertaalleen intoutui jopa toistamaan juuri asettamansa kysymyksen Assangelle, joka oli vasta muotoilemassa lausettaan pikemmin kuin kaipaamassa kannustusta. Suunvuoron saadessaan Žižek puolestaan heittäytyi tuttuihin ryöpytyksiin ja niiden metakommentointiin. Räävittömän jutun kerrottuaan hän totesi, että hyvän maun rajojen rikkomisen tarkoitus on estää tilaisuutta menemästä pönöttämiseksi. Moderaattorina Goodmanilla ei ollut paljon muuta tehtävää eikä ilmeisesti halukaan kuin seurata, että homma pistetään poikki sovitun aikaan.

Paljon aikaa käytettiin terrorismista puhumiseen, kun pääosin Yhdysvalloissa toimiva Goodman otti kohta kohdalta ja syyttäjät syyttäjältä esiin Assangea vastaan esitetyt väitteet maanpetoksesta, terrorismista sekä sotilaiden ja siviilien henkien vaarantamisesta. Assange vastaili Goodmanin referoimiin syytöksiin kuivan legalistisesti kertoen närkästyneensä vain, kun Sarah Palin oli moittinut häntä oikeinkirjoituksesta. Niinpä nurinkääntö jäi Žižekin tehtäväksi: ”Olet terroristi, samassa mielessä kuin Gandhi oli terroristi.” Žižek selitti tarkoittavansa, että Gandhin tapaan Assange pyrkii muuttamaan rakenteita. Hän ei ainoastaan ”tee väärin”, vaan pyrkii määrittelemään uudelleen, mitä ’väärin tekeminen’ ylipäätään on. Näin Assange ylittää liberaalin sananvapauden ihanteet, joiden mukaan kaikki on jo tehty, kun korruptoituneet pahantekijät on paljastettu ja voimme tyytyväisinä

todeta, kuinka hyvin systeemi toimii. WikiLeaks on varmasti saavuttanut suurimman maineensa paljastelun – mielenkiintoista on, että tsaristisessa suomessa ei ole helppoa vastinetta sanelle *leaks* – avulla, mutta sen perinpohjainen tarkoitus on tehdä kaikki salailulle perustuvat hallintomallit mahdottomiksi.

Ajattelunsa Assange on esittänyt esimerkiksi esseessä ”State and Terrorist Conspiracies”<sup>2</sup>, jossa hän kuvaa nykyaikaisia autoritaarisia valtioita eräänlaisiksi salaliitoiksi. Autoritaarinen komentoketju voi toimia vain, jos sen tosiasialliset päämäärät ovat salaisia, koska ne palvelevat vain sisäpiiriä, eivät komentoketjun suoritettavaa tasoa. Näin autoritaarinen sisäpiiri tarvitsee jonkinlaisen varjoisan puolen, joka ainakin periaatteessa on kiellettävissä<sup>3</sup>. Assange toteaa, että perinteisesti salaliittoja on pyritty purkamaan käymällä salaliiton jäsenten kimppuun, mikä harvoin toimii. Sen sijaan hän ehdottaa salaliiton päätöksenteon hankaloittamista ja lopulta halvaannuttamista tekemällä kaikki sen informaatiojärjestelmät ensin reikäisiksi, sitten huokoisiksi ja lopulta avoimiksi.

Tietovuodot saavat sisäpiiriin vainoharhaiseksi, mikä jo sinällään huomattavasti hankaloittaa sen toimintaa ja nostaa kustannuksia. Lopulta kun informaatiokanavat vuotavat jatkuvasti, salaliiton koko voima menee välttämättömien kanavien valvomiseen, vuotajien rankaisemiseen ja väärin päätösten korjailuun. Assangen päätelmä kannattaa lainata kokonaisuudessaan:

”[Vuodot] minimoivat sisäisten kommunikaatiokanavien tehokkuuden (asettamalla eräänlaisen kognitiivisen ’salaisuusveron’) ja samalla vähentävät koko järjestelmän tietokykyä, mikä johtaa vallan heikkenemiseen, kun ympäristön muutos vaatii sopeutumista. Siksi maailmassa, jossa tietojen vuotaminen on helppoa, salaisuuden perustuvat tai

epäoikeudenmukaiset järjestelmät kärsivät pahemmin kuin avoimet, oikeudenmukaiset järjestelmät.”

Vaikka Žižek ei ottanutkaan asiaa puheeksi, Assangen tavoite on val-lankumouksellinen: pitää luoda informaatioympäristö, joka suosii oikeudenmukaisuutta epäoikeudenmukaisuuden kustannuksella.

Lontoon yliopiston kieltäytymisen lisäksi keskustelu toi esiin kaksi muuta WikiLeaksin ikään kuin vahingossa esille nostamaa kipukohtaa, jotka eivät suoraan liity sen toimintaan tietovuotajien nimettömyyden takaajana – Assangen ominta alaan ovat salausohjelmat. Ensimmäinen on näennäisesti valtioiden vastaiseen vapaamarkkina-ideologiaan nojaavien suurten (finanssi)yritysten petos. Olisi voinut kuvitella, että Visan, Amazonin ja MasterCardin kaltaiset globaalit markkinatoimijat olisivat innoissaan tukeneet – jopa rahallisesti – WikiLeaksia, joka esiintyy informaatioajan vapauden ja kaikkia kansoja yhdistävien aiheiden airueena. Sen sijaan kun tilanne kävi kuumaksi, Amazon kieltäytyi myymästä WikiLeaksille tilaa palvelimiltaan ja Visa sekä MasterCard lopettivat sille osoitettujen tukimaksujen välittämisen. Nämä suuryritykset eivät näemmä sittenkään ensisijaisesti tavoittele paikkaa asiakkaidensa palvelijoina vapailla markkinoilla, vaan tilanteen tullen toimivat suhteellisten pienten hallinnollisten eliittien käsikassarana, mahdollisesti jopa lakien vastaisesti. Suuryrityksiä vastaan käytävien oikeusjuttujen vaiheita Assange esitteli mielellään.

Keskustelua hallitsi toinenkin oikeustapa, Assangea vastaan nostetut raiskaussyyteet. Eurooppaan liittovaltiona muutenkin epäluuloisesti suhtautuvat englantilaiset ovat saaneet pähkinän purtavakseen, kun Ruotsi pyytää Assangen luovuttamista tuomiolle. Vasta tämä tapaus on tuonut laajemmin ilmi, että eu-

rooppalaiset luovutusikäntännöt eivät kovin hyvin vastaa vanhaa käsitystä yksilön oikeussuojasta. Vaikka eri maiden oikeuskäytännöt ovat erilaiset, unionin piirissä valitsee luovutusvelvollisuus, jonka byrokraattiset ylimmät valvojat eivät ole yhdenkään valtion hallinnassa. Kenties Assange on Ruotsissa tehnyt rikoksia, joista hänet pitää saada vastaamaan. Niin tai näin, tilanne paljastaa, että luovutusjärjestelmä on nykyisellään altis mielivallalle, joka vähemmän ystävällisissä käsissä mahdollistaisi ei-toivottujen henkilöiden siirron maasta toiseen lain nimessä.

Päivän parhaan poliittisen huomion esitti Assange. Ennen arabikevättä hän oli työskennellyt Kairossa, kuulemma Miss Egyptin vierana. Kokemuksestaan hän totesi: ”Suurimmalle osalle ihmisistä arki pehmeässä diktatuurissa [*soft dictatorship*] ja edustuksellisessa demokratiassa [*electoral democracy*] on samankaltaista.” Huomautuksesta tekee ovelan se, että Assange selvästi tarkoitti vertauksen tulkittavaksi kumpaankin suuntaan. Ensinnäkin niin, että Kairo on koko lailla samanlainen paikka kuin Lontoo tai Reykjavík, jossa Assangen kaltainen tietotyöläinen pääsee helposti nettiin ja saa kaupasta tarvitsemansa; rinnastus tuntuu korostavan ihmisten samankaltaisuutta, jokapäiväisiä yhtäläisyyksiämme. Ja toiseksi niin, että edustuksellisen demokratian kansalaisilla on kutakuinkin saman verran poliittista ja taloudellista valtaa kuin pehmeiden diktatuurien alamaisilla. Vaikka informaation vapaus antoi, osittain WikiLeaksin ansiosta, potkua arabikevälle, informaation vapaus on samaan aikaan uhattuna edustuksellisissa demokratioissa.

Keskustelijat olivat samaa mieltä siitä, että sensuuri on oireena oikeastaan hyvä asia. Ensinnäkin se paljastaa, että informaation vapaudella on väliä, ja toiseksi se osoittaa, että vallanpitäjillä on piilotettavaa. Žižek esitti jopa, että ”pehmeä sensuuri”

olisi vastahyökkäyksen sijaan ollut paras tapa sulkea WikiLeaks. Länsimainen julkisuus olisi yhtäältä suudellut WikiLeaksin kuoliaaksi keuhmalla sen ansioita ja toisaalta – jos pyytäminen ei olisi piisannutkaan – kieltänyt sitä julkaisemasta kaikkein raflaavinta aineistoa. Esimerkiksi Yhdysvallat asettui kuitenkin omaa kömpelyyttään täydelliseen vastahankaan, mikä ainoastaan nosti panoksia pelissä, jossa kaikki kortit ovat Assangella tai ainakin WikiLeaksilla. Organisaation pään katkaiseminen ei nimittäin tässä tapauksessa pidemmän päälle auta, jos sellaista edes vakavissaan suunnitellaan. WikiLeaksista on jo olemassa lukuisia kopioita, aina Assangen itsevaltaita hallintotapoja vieroksu-neiden entisten aktiivien demokraattisemmasta ja läpinäkyvämmästä OpenLeaksista qatarilaisen al-Jazeera-mediatalon omaan tietovuotokanavaan. Vain laittamalla netin kiinni saisi WikiLeaksin kokonaan pois päiviltä, ja se ei sittenkään taida sisäpiirille maistua, kuten Egyptin esimerkki kertoo.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Koko keskustelu on nähtävissä osoitteessa: [www.democracynow.org/blog/2011/7/5/watch\\_full\\_video\\_of\\_wikileaks\\_julian\\_assange\\_philosopher\\_slavoj\\_iek\\_with\\_amy\\_goodman](http://www.democracynow.org/blog/2011/7/5/watch_full_video_of_wikileaks_julian_assange_philosopher_slavoj_iek_with_amy_goodman)
- 2 Verkossa: [www.cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf](http://www.cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf)
- 3 Sivumennen sanoen: Žižek on tarttunut WikiLeaks-kirjoituksiinsa juuri tähän kiistettävissä-olevuuteen. Vaikka WikiLeaksin paljastukset ovat harvoin tuoneet esiin mitään täysin uutta, ne ovat usein osoittaneet pitkään kiertäneet epäilyt ja väitteet kiistattomasti tosiksi. Ks. esim. Žižek, Slavoj, Good Manners in The Age of Wikileaks. *London Review of Books*. Vol. 33, No. 2, 2011, 9–10. Verkossa: [www.lrb.co.uk/v33/n02/slavoj-zizek/good-manners-in-the-age-of-wikileaks](http://www.lrb.co.uk/v33/n02/slavoj-zizek/good-manners-in-the-age-of-wikileaks)



# SuomiAreenalla

**K**okemällä, syvällä Satakunnan sydämessä, todistettiin heinäkuussa juurekasta vääntöä, kun paikallisen maatilän pihalle kasatussa paneelissa puitiin suomalaisen maatalouden tulevaisuuden näkymiä. Tilaisuus kuului Pori Jazzin (1966–) yhteiskunnallisen sisarta-pahtuman SuomiAreenan (2006–) ohjelmistoon. Pääjärjestäjä MTV3:n kumppanina oli tällä kertaa sosiaali- ja terveysministeriö.

Agrikeskustelun kimmokkeeksi kävi tuoreen hallitusohjelman linjaus, jonka mukaan ”maatalouden kannattavuutta lisätään markkinaehtoisesti”. Kovennettu markkinavetoisuus nähtiin kohtalonkysymyksenä senkin vuoksi, että maataloustukia leikattaneen EU-tasolla vielä tämän hallituskauden aikana. Panelistit olivat tilanteen tasalla: kriisitietoisuutta piisasi, eikä potaskaa jauhettu.

Tahdin keskustelulle iski luomuviljelijä Markku Välimäki, jonka mukaan valta pitää palauttaa kaupalta valtiolle. Valtion kuuluu ohjata markkinoita ja tehdä puiteraameja maataloudelle, mutta myös toimia eettisenä edelläkävijänä. Keskusjohtoisuutta tai tuotantokiintiöitä ei kaipaillu, vaan Välimäki luovi pragmaattisesti nykyrakenteissa. Hänen visiossaan julkinen puoli voisi ruokahankinnoissaan noudattaa periaatetta, jonka mukaan neljannes

ostettaisiin luomuna ja toinen mokoma lähiruokana. Ehdotus vaikuttaa toteuttamiskelpoiselta, vaikka kyynisempi saattaisikin epäillä sen mahdollisuuksia tilanteessa, jossa valtiontaloutta tasapainotetaan leikkaustoimin ja kuntapuolta odottaa laihat vuodet. Niin tai näin, tämänkaltaisia konkreettisen utooppisia avauksia kotimainen konsensuspolitiikka kaipaa, oli oma luomulehmä ojassa eli ei.

Luonto-Liiton pääsihteeri Leo Stranius komppasi Välimäen ideointia, joskin cityliberaalina painotti vahvan valtion sijaan eettistä kuluttamista ylipäänsä. Hänen mukaansa markkinaehtoisuus tappaa suomalaisen maatalouden ainoastaan, ”jos kansalaisten enemmistön ostopäätöksen ratkaisee hinta”. Koska suomalainen tehotuotanto ei pysty kilpailemaan kustannustehokkuudessa, pitää painopiste siirtää luomu- ja kasvisruokaan. ”Ei soijaa sioille, vaan ihmisille!” Stranius tiivistäi ehkä turhankin optimistiseen sävyyn. Muuten hyvin valmistautunut ja monenmoista faktatietoa tarjoillut Stranius joutui kiperään paikkaan, kun MTK:n puheenjohtaja Juha Marttila tärytti: ”Määrittele ’teho-maatalous’.” Haaste ei ollut pelkkää semanttista saivartelua, vaan se toi kaivattua tarkkuutta väitteisiin.

Kataisen hallituksen maa- ja metsätalousministeri Jari Koskinen (kok) tarttui kiertelemättä täkyyn vahvasta valtiosta. Kuluttajien valin-

toihin ja markkinoiden itseohjautuvuuteen tulee hänen mielestään luottaa, koska uskottavaa vaihtoehtoja järjestelmää ei ole – menihän suunnitelmatalous itänaapurissakin mönkään. Näin sekatalouksien aikakautena joku voisi pitää vastakkainasettelulla argumentointia keinotekoisena, mutta Koskinen puolusti markkinamekanismeja linjakkaasti läpi keskustelun. Eettinen soihdunkantokaan ei herättänyt ministerissä mainittavaa innostusta, valtio kun ei voi ottaa esimerkiksi ruokahankinnoista vastuuta, koska päätökset kuuluvat kuntien valtuustoihin. Aatteellisen reaalipoliitikon lakoninen huumori ja rehellisyys purivat moniin, mutta yleisöpuheenvuorossa tylynynseähköä ministeriä syytettiin kylmäsydämyydestä.

Keskustelu kaartui odotetun nopeasti EU:n yhteiseen maatalouspolitiikkaan, jota ruodittiin paitsi kansallisesta myös paikallisesta näkökulmasta. MTK:n Marttila löysi valuvian liittymissopimuksesta, joka toi Suomeen kaksi päällekkäistä maatalouspolitiikan järjestelmää. Kun maataloustuet pitää sopimuksen mukaisesti porrastaa alueittain, joutuvat esimerkiksi satakuntalaiset maanviljelijät huonompaan asemaan kuin keski- ja pohjoissuomalaiset kollegansa. Pinnan alla kytevät tunnot tiivistyivät yleisökommentissa: ”Maatalouspolitiikan rahat eivät saa olla aluepolitiikan rahoja.” Panelistit nyökyttelivät hyväksyvästi,

mutta erityisesti Koskinen joutui jo virkansa puolesta sitomaan kätensä: ”Liittymissopimukseen en voi vaikuttaa.” Ajoittain tuntui kuitenkin siltä, että keskustelijat päästivät itsensä liian helpolla. EU:n rautaiseen logiikkaan vetoaminen vaikutti houkuttelevammalta kuin paikallisten poliittisten ratkaisujen etsiminen.

Tuotteiden vapaan liikkuvuuden aiheuttamiin epäkohtiin tartuttiin niin ikään hanakasti. Marttila soimasi kovin sanoin ”Suomi-pesua”, jossa muualta tuotua lihaa myydään kotimaisin tuotemerkein. Harhaanjohtajan markkinoinnin lisäksi ongelma näyttää piilevän tuonnin volyymissa. Marttilan mukaan erityisesti suomalaisessa sikataloudessa ”eletään kriittisiä hetkiä”, koska Suomeen tuodaan vuosittain huimat 60 miljoonaa kiloa sianlihaa, mikä ajaa kotimaisen tuotannon ahtaalle. Ratkaisuksi ei hänkään osannut tarjoilla muuta kuin suomalaisen suosimista kulutuksessa: ”Painakaa joutsenlippu verkkokalvoonne, se on ainoa kestävä tie.” Kestävän kehityksen luonnetta olisi voinut avata enemmänkin. Työllisyyden, elinkeinon ja maaseudun elinkehityksen turvaamisen ymmärtää, mutta laajassa mielessä ’kestävyys’ pitää sisällään myös eettiset ja ekologiset näkökulmat.

Panelistit kantoivat huolta tuottajan toimeentulosta, ja kaupan alaa mätkittiin yksissä tuumin. Kauppa ansaitsikin iskun jos toisen, sillä sen edustajat ”eivät tulleet paikalle, vaikka pyydettiin”, kuten tilaisuutta juontanut poliitikko, hunajaisena ex-radioäänänenä (YLE) tunnettu Juhani Merikallio (sd) muistutti. Liekö kahden suuren ketjun hallitseman *status quon* julkinen puolustaminen liian kiperä tehtävä?

Keskustelijoiden välillä riitti myös erimielisyyksiä, mutta pitkän aikavälin poliittisista tavoitteista puhuttiin harmillisen niukasti. Näköalattomuus vaivasi erityisesti globaaleissa kysymyksissä. Vaikka Straniusta näpäytettiin ”elitismistä”, kun hän kehitteli luomutuotannon perustuvaa hahmotelmaa tulevaisuuden maataloudesta, muut eivät esittäneet sen uskottavampaa

ratkaisua väestönkasvun ja niukkevien resurssien aiheuttamiin maailmanlaajuisiin haasteisiin. Myös EU:n maatalouspolitiikan isot kysymykset – tukien määrä ja kohdistaminen, tullitariffit, liittovaltioistumisen vaikutukset kansallisella tasolla – jäivät pitkälle möyhittä. Väistely vaikutti epäjohtavuudelta, kun EU:n valtaa Suomen maatalouspolitiikkaan korostettiin muuten väsymiseen asti. Maatalouden markkinaehtoistuminen, jos mikä, vaatii ylikansallisten suunta-voimien tarkastelua.

Kun keskustelu saatiin Koke-mäellä pakettiin, oli aika siirtyä Poriin jazzkatujen vilskeseen. Maatalouspolitiikan jälkeen ihmisiä kultivoitiin filosofialla, kun *niin & näin* yhdisti voimansa Porin Filosofisen Seuran kanssa. Niin ikään SuomiAreenan tarjontaan kuulunut paneelikeskustelu veti illansuussa Porin Opiskelijatalon tupaten täyteen filosofiannälkäisiä kuulijoita. Aiheena oli ahneus.

Vaikka kattauksesta kehkeytyi tytyisän yhteiskunnallinen, liikkeelle lähdettiin filosofiasta, kuinkas muuten kuin Aristoteleesta. Talousmetafyysikasta väitellyt toimittaja Jakke Holvas (YLE) nosti keskustelun suuntimoiksi Aristoteleen erottamat kaksi ahneuden tapaa: joko hamutaan itselle liikaa tai annetaan toiselle liian vähän. Tutkija Teppo Eskelinen (Aalto) jaottelu uskonnollis-filosofiseen ja yhteiskunnalliseen tapaan arvioida ahneuden negatiivisia vaikutuksia täydensi käsitteellistä perustaa kohdallisesti. Yhtäältä ahneus voi olla pahaksi ihmiselle itselleen – tästä kielivät jo uskontojen perustavat käskyt, hyveetiikka ja eettiset koodeksit. Toisaalta ahneus kääntyy helposti haitaksi koko yhteiskunnalle.

Kansanedustaja Sofia Vikman (kok) ei nähnyt ahneutta pelkästään negatiivisena asiana. Sen sijaan ahneudessa on kyse rajanvedosta, mikä on kohtuullista ja mikä liioiteltua. Hänen mielestään ahneus voi olla myös positiivinen voima, jos sillä tarkoitetaan yksilön tai yritysten ”pyrkimistä parempaan” niissä rajoissa, ettei vahingoiteta muita. Ammattipoliitikko ei epäillyt vetä äide-

ologisia johtopäätöksiä: esimerkiksi vapaan markkinatalouden sääntelyn voimaan ei pidä luottaa, koska muuten ei riitä jaettavaa. Muut panelistit asettivat kyseenalaiseksi perinteisen ”valumisargumentin”, jonka mukaan oman edun tavoittelu ja vapaa markkinamekanismi kasvattaisivat yhteistä jaettavaa – ja koituisivat näin kaikkien eduksi. Ville Lähde (*n & n*) osoitti historiallisten esimerkkien valossa, että ahneuden kasaama materiaallinen hyvä voi jakaantua oikeudenmukaisesti vain, jos yhteiskunnan perusrakenteet tekevät yhteiskunnasta yhtenäisen. Esimerkiksi Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen oman edun tavoittelu päinvastoin räjäytti tuloterot Venäjällä massiiviseksi, koska toimivia rakenteita tulon tasaamiseksi ei ollut. Eskelinen täydensi, että markkinatalouden polttoaineeksi ei riitä ahneus, vaan tarvitaan myös sosiaalisia rakenteita kuten luottamusta, jotta järjestelmä ylipäänsä pyörii.

Poliittinen debatti polarisoitui riemastuttavasti paneelia rytmittäneissä videoinserteissä, joissa yhteiskunnalliset vaikuttajat antoivat napakoita kommentteja keskustelun virikkeeksi. Elinkeinoelämän valtuuskunnan johtaja Matti Apunen pamautti kainostelemattomaan ja kirikkaasti artikuloituun tyyliinsä, että valtio on aina ahne, koska se ajaa omia intressejään häikäilemättä ja käyttää toisten rahoja. Apunen ei saanut liiemmin tukea edes elinkeinoelämää muuten puolustaneelta Vikmanilta. Toiselta laidalta kajahti, kun prekariaattiaktivisti Eetu Viren heitti koko ahneuskysymyksen toissijaisena sivuun ja keskittyi ruotimaan kapitalistisen järjestelmän logiikkaa ja historiaa marxilaisittain. Vaikka panelistit löysivät Virenin analyysistä täsmäosumia, abstraktiotaso ja totalisoiva selitysmalli nostattivat vastustusta.

Puhe jatkui pitkäksi yliajalle, koska valpas yleisö osallistui aktiivisesti keskusteluun. Ahneuden luonnetta ei ehkä tyhjentävästi selvitetty, mutta julkista järjenkäyttöä harjoitettiin komeasti.

*Jaakko Belt*

# Mitä Breivik merkitsee?

**M**assamurhaaja Anders Behring Breivikin netissä leviävä 2083 – *A European Declaration of Independence* ei ole niinkään poliittinen manifesti vaan ajanvietelukumisto islamofobisille ja liberaaleille vapaamuurariterroristeille. Breivik on tyypillinen kapitalisti: Esipuheessaan hän kertoo toteuttaneensa iskunsa kirjan markkinoinniksi. Kirjassa ei ole muuta omaperäistä kuin ohjeet keplaransarin valmistukseen kotona. Teos on huono ja kierrättää samaa aineistoa ja todistelua, jota Hommaforum pursuaa. Vaikka iskun jälkeen uutisoitiin Breivikin kopioineen Unabomberin manifestia *Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*, Breivikillä ei ole kuin tuhkat siitä mustasta tulesta, jonka Theodore Kaczynski lopulta uumoili polttavan suuret koneet. Breivikin teesi rakentuu yksinkertaisuudessaan näin: kulttuurimarxismi ja feminismi (Breivikille sama kuin postmodernismi) ovat tuhonneet Euroopan kyvyn suojautua nyt jo lähes välttämättömältä islamisaatiolta, ja siksi on perusteltua tuhota Norjan tulevat vasemmistopoliitikot.

Breivik ei ole missään nimessä radikaali tai edes fundamentalisti, vaan ainoastaan menetelmällinen ekstremisti. Hänen psyykinen pohjakuvionsa on oikeistoliberaali. Brei-

vikin ajattelusta puuttuvat fascistiset, kansallissosialistiset tai uusnatsiuteen viittaavat piirteet. Liberaalin Breivikistä tekee ennen kaikkea suhde kristinuskoon, jota hän myöhäisten aikojen temppleritarina väittää puolustavansa. Hämentävää kyllä Breivikin uskontosuhde on sallivampi kuin evankelisluterilaisella kirkolla. Jopa norjalaiset odinistit toivotetaan tietyin varauksin taistelemaan kristillisten perinteiden puolesta. Breivikin tavoitteena on *sekulaari* nationalistinen Eurooppa, joka pohjaa löyhästi kristilliseen tapakulttuuriin ja patriarkaatin valtaan. Liittyminen hänen taisteluunsa ei edellytä mitään muuta kuin halua suojella Euroopan kristillistä traditiota (1361). Tästäkin voidaan tinkiä. Minimivaatimus, jota kanssataistelijoilta edellytetään, on halu pitää yllä pääsiäis- ja jouluperinteitä (1362).

Tämän lisäksi Breivik ilmoitetaan valistuksen esitaistelijaksi ja kokee myöhäismodernin rationalismin kritiikin vakavana uhkana nationalismiin uudelle nousulle. Huomionarvoista on, että Breivik vetoaa itse aina käytännölliseen järkeen, eikä myönnä korttitalonsa irratiinaalisia perustuksia. Järjen kritiikki on ilmeisesti ollut Breivikille niin kova paikka, että hän on joutunut pohjaamaan koko lukemistonsa esittelemällä Frankfurtin koulukunnan keskushahmot (Wikipediasta kopioiden). On paljon puhuvaa, että

hän keskittyy suomimaan erityisesti Herbert Marcusea ja Wilhelm Reichia perinteisten perhearvojen kritiikistä. Etenkin Marcusen eroti-soitu marxilaisuus teoksessa *Eros and Civilisation* (1955) edustaa Breivikille selvästi kaikkea sitä, mitä hän vallankumousfantasioissaan haluaa tuhota.

Vasemmistoa analysoidessaan Breivik on muuten lähimpänä Kaczynskia. Kulttuurikonservaatiivit (kuten Breivik omasta mielestään) ovat ”rationaalisia ajattelijoita”, kun taas vasemmisto tempoo ”emotio-naalisissa kahleissa”, minkä vuoksi kylmän laskelmoiva ihmisyydestä piittaamaton vallankumouksellisuus ei ole mahdollinen vasemmiston lippujen alla. Ero Kaczynskin anti-humanismiin on kuitenkin selvä – siinä missä Unabomber halusi ajaa alas (jälki)teollisen yhteiskunnan estääkseen kuudennen sukupuutto-aloallon, Breivik tappaa epämääräisestä kansallisen puhtauden vaatimuksesta. Ironia on tässä: Breivik ei halua oikeastaan juuri mitään, hänen halunsa ovat yksinomaan puutteen sanelemia ja tuhoavia. Hän haluaa rajoittaa, puhdistaa ja aidata tietämättä, mihin oikeastaan on pyrkimässä.

Breivikin tiedostamaton missio on samankaltainen kuin Jenan romantikoilla, tarve luoda uusi mytologia. Nyt vain on niin, että Breivik ei ole Schelling tai Schlegel, ja hänen

vanaali tuhonnälkänsä tekee tyhjäksi kaikki merkitysten mahdollisuudet. Breivik toimii holokaustilogiikalla: ensisijaisiin tehtäviin on puhdistaa yhteiskuntaruumis sitä muuttamaan kykenevistä aineksista. Oletus on, että vain tasarakeinen ja tietyillä kriteereillä hygienisoitu yhteiskunta on valmis toteuttamaan vallankumouksen. Mutta tämä ei vielä selitä, miksi Breivikin teko ei toimi ja synnyttää yksinomaan pelkoa ja inhoa. Miksi hän ei onnistu siinä, missä natsit onnistuivat vuonna 1933 – lietsomaan saksalaiset elämäntavan ja poliittisen järjestelmän muuttavaan totaaliseseen kumoukseen? Miksi hän ei vertaudu Pohjois-Afrikan itsemurhapoltajiin, jotka toimivat keikahduspisteinä kansannousuille? Koska hän kuvittelee voivansa käynnistää muutoksen individualistisella päätöksellä. Breivikin oikeistoliberalismi tarkoittaa nimittäin myös sitä, että hän ajattelee lähtökohtaisesti olevansa umpirationaalinen ja tarkkarajainen yksilö, jonka valinnat ovat jäännöksittä hänen omiaan. Siksi hänellä on tarjota vain silmitön väkivaltansa, mutta tämä väkivalta ei perusta arvot uudelleenarvioivaa yhteisöä, vaan norjalaisten surijayhteisön. Katastrofi on moninkertainen, sillä Breivikin teko on jo nyt rekuperoitunut. Siitä muokatulla speaktaakkelilla riskiyhteiskunnan on helppo oikeuttaa kantava rakenteensa, alituinen uhkaavaan muutokseen varautuminen. Lyhyesti: Breivikin väkivalta ei luo, koska hän ei ole radikaali vaan liberaali ekstremisti ja sellaisena samaa maata nykyisen finanssikapitalismin kanssa.

Breivikin yhdistää oikeistoliberalismiin myös hänen suunnaton huolensa kirjallisuustieteen tulevaisuudesta. Breivikistä on erityisen kauhistuttavaa, että edellytykset lukea kuolleita valkoisia miehiä kuten ”Miltonia, Chauceria ja Shakespearea” ovat kadonneet, ja tilalle tarjotaan tutkimuksina jotain sellaista kuin ”The Roles of Women in the Renaissance”. Näissä kohdin Breivik on johdonmukaisimmillaan. Hän sympatisoi uuskritiikkiä ja nostaa aivan kohdallisesti Jacques

Derridan tuotannon ja Edward Saidin *Orientalismin* tärkeiksi monikulttuurisuuden ideologian taustavaikuttajiksi. Sitten lipsahtaa. Dekonstruktion, samoin kuin frankfurtalaisuuden, Breivik mieltää *poliittisen korrektiuden* työkaluiksi. Siksi, Breivik päättelee, eurooppalainen kulttuuri on feminisoitumassa (28). Frankfurtilaisten kulttuuripessimismin ja käsitteet kuten ’autoritäärinen persoonallisuus’ Breivik näkee tämän kehityksen luontevana jatkona. Kriittisen teorian sisäistäneet tahot ovat siksi ”uusia totalitaristeja” (31), jotka kaikessa toiminnassaan tavoittelevat poliittista korrektiutta (totalitaristista korrektiutta?), mikä ilmeisesti tarkoittaa äärioikeistolaisten äänenpainojen kritiikkiä.

Huonosta argumentaatiosta, murhamieheydestä ja manikealaisesta maailmankuvastaan huolimatta Breivik ei ole hullu, ainakaan siinä mielessä, että hän ei olisi ymmärtänyt, mitä on tekemässä. Niin ikään hän ei ole poikkeus tai -yksittäistapaus, vaan suuren sairauden oire. Hänen iskunsa oli ensi sijassa poliittinen, ja tämän riittää todistamaan pelkästään yhteydet Geert Wildersiin ja Britannian äärioikeistoon sekä halu murhata Norjan ex-pääministeri Gro Harlem Brundtland. Mutta kenties iskun poliittisuudesta täytyy sanoa vielä enemmän: Anders Behring Breivik on musta totuus Euroopan poliittisesta tiedostamattomasta vuonna 2011. Breivik olennoi raivoon piiskattua oikeistoliberalismia hyökkäämässä hallitseman yhteiskunnan kansalaisia vastaan. Breivik on Eurooppa syömässä sydäntään, viimeinen arvomerkeistään humaltunut tempeliritari puolustamassa nationalistisen eurooppalaisuuden viimeistä linnaketta ja rauhallista perhejoulua.

Toisin sanoen Breivik on nurinkäännetty Julian Assange: siinä missä Assange taistelee tiedolla, Breivik ampuu onteloluodeilla. Siinä missä Assange hyökkää valtioita ja niiden repressiivistä politiikkaa vastaan, Breivik pyrkii vahvistamaan niiden koneistoja. Siinä missä Assangen tähtäimessä ovat persoonattomat valta-

keskittymät, Breivik murhaa nuoria yksi kerrallaan.

Suomesta poliittisia korollareja ei tarvitse etsiä kaukaa. Poliisiunionivormussa saarelle saapuva Breivik on nimittäin kuin kansanedustaja Jussi Halla-ahon toteen käynyt fantasia. Vuoden 2006 toukokuussa Halla-aho totesi bloginsa vieraskirjassa:

”Pelottavaa on vain se, että poliisi ei vallitsevassa mediailmapiirissä voi ampua luotia päähän kiviä nakkelevalle ihmisaastalle. Itse vasemmistoluhigaaninhan on vain liikaa amerikkalaisia elokuvia nähnyt hyytelötytinä, joka kaatuu puhaltamalla.”<sup>1</sup>

*Antti Salminen*

## Viite

1 Jussi Halla-ahon blogi 19.5.2006. <http://www.halla-aho.com/scripta/guestbook/vieraskirja74.html>. Vrt. Breivik lainaa manifestissaan (690) bloggaja Fjordmanin kommentteja Halla-ahosta:

”Jussi Halla-Aho, running for parliament in Finland as an independent candidate, has come to some of the same conclusions [viittaa Halla-ahon 18.8.2006 ilmestyneen blogikirjoituksen ”Keskustelua meillä ja naapurissa, osa 2” ([http://www.halla-aho.com/scripta/keskustelua\\_meilla\\_ja\\_naapurissa\\_osa2.html](http://www.halla-aho.com/scripta/keskustelua_meilla_ja_naapurissa_osa2.html)) englanniksi 30.8.2006 julkaisuun versioon Gates of Vienna -blogissa (<http://gatesofvienna.blogspot.com/2006/08/multicultural-discourse-in-finland-and.html>)] as I have regarding the Leftist-Islamic cooperation in many Western nations: The Left milks the working natives to maintain a predominantly idle immigrant population, who thankfully vote for the Left. The welfare state society thus has to support two parasites, each living in a symbiotic relationship with the other. This will eventually cause the system to collapse. Why would anyone support a policy that leads to certain destruction? Well, because a career politician never sets his sights 20, 50 or 100 years to the future but instead focuses on the next election. The short-term focus of our democratic system can thus, combined with Muslim immigration, turn into a fatal flaw.

But Halla-Aho asks an even more important question: ’Why do the voters let all this happen? It is because Westerners like to be ’good’ people and believe that their fellow men are equally good people. It is because they have humane values.’ ’It is because the moral and ethical values of Western man have made him helpless in the face of wickedness and immorality.’”

PÄIVI MEHTONEN

# Ensyklopedinen minä

Janne Nummela, Tommi Nuopponen & Jukka Viikilä, *Ensyklopedia. Poesia*, Helsinki 2011. 496 s.

**H**akuteos muotona on muotia suomalaisessa 2010-luvun kirjallisuudessa. Vuosikymmenen alkajaisiksi ilmestyivät Teemu Iksen *1700-luvun eurooppalaisen kirjallisuuden ensyklopedia* (Gaudeamus), joka on selkeästi tietokirja, sekä Henriikka Tavin runoteos *Sanakirja* (Poesia). Vuoden 2011 tuotantoa on vaikeampi luonnehtia lajeiltaan. Minna Lindgrenin *Sivistyksen turhaa painolastia* (Teos) voisi luonnehtia hakuteosmaiseksi, silti juonelliseksi omaelämäkerraksi tai biosatiiriksi. Lyhytproosan kirjoja taas kunnioittaa *Ensyklopedia* (Poesia), tekijäkolmikko Janne Nummelan, Tommi Nuopponen ja Jukka Viikilän suurhanke, 496 sivua lyhytproosaa. Ajatus on mahdollisuudessaan hyvä. Kirjoittajat ovat myös kääntäjän ja lukijan roolissa tuottamassa epäkronologista lukupäiväkirjaa ja havaintoja kirjallisesta arjesta. Lajien tarkempaan mietintään antaa avaimet lehdistötiedote: luvassa on pienoisseisä, proosarunoja, moraliteetteja, kaskuja ja käännösfragmentteja. Kirjan luetuun näihin voi lisätä aforismin, minipäiväkirjan, mikro-omaelämäkerran sekä kaksi-, kolmi-, neli- ym. -rivisen. Felix Feneonin tai muiden tiiviiden taitureiden tasolle *Ensyklopedia* ei yllä, mutta toimii silti mallikkaasti kun hakusanat malttavat pysyä lyhyinä.

Laaja teos on väistämättä epäta-sainen, mikä on toisinaan hyve, toi-

sinaan pahe. Harkittua ja hauskaa riskinottoa on ensyklopedisen minän urhea heittäytyminen samoilta sivuille sellaisten suurluetteloiden ja kielen keräilijöiden kuin Ovidius, Agrippa von Nettesheim tai Diderot seuraan. Tämä proosarunollinen *Valitut Palat* toimii hyvin kirjoittajien vuoropuheluna yli vuosisatojen ja kielen keinojen. Sen sijaan toimitusvaiheessa olisi voinut vielä tasoittaa laadullista epätasaisuutta kolmikön omassa tuotannossa, juuri lyhyiden ja pitkien hakusanojen välillä.

Teoksessa on myös toisen tason epätasaisuutta, lukijan odotushorisonttiin liittyvää. *Ensyklopedian* rakentamat hyvät hetket tälle lukijalle ovat niitä, joissa ensyklopedinen minä (tai minät) – siis täysin fiktiivinen hahmo, joka vaikuttaa 1970-luvulla syntyneeltä mieheltä – pysyy taustalla ja antaa oivaltaville havainnoilleen mahdollisuuden olla yleisesti mielenkiintoisia. Pieniä helmiä ovat vaikka 'kaupunkilintujen ruokkiminen', 'näppäimistö' ja 'perikato'. *Ensyklopediassa* on paljon hoksaavia ja kauniita lauseita sekä sympaattista (calvinomaista) kerronnallista tompeliutta maailman monien asioiden edessä. Lampaat ja kalat ovat usein osuvan ja ansaitun ihmetyksen kohde (muun muassa 'ilmestyminen').

Sen sijaan ensyklopedisen minän alleviivaaminen tietää yleensä hankaluuksia. Näissä kohdin noista erityisistä fiktiivisistä elämistä kiinnostu-

maton lukija väsy edes seuraamaan ristiviitteitä ja selaa toiveikkaasti kohti seuraavaa käännöstekstiä. Jospa tämän teoksen laji onkin sukupolvi-tai avain-ensyklopedia, joka on suunnattu fiktiivisen minän samanhenkiselle sielunveljelle? 'Yhden ensyklopedian' tämä sentään ei edustane, teosta "joka muusta lukemastani poiketen käsittäisi vain yhdelle ihmiselle merkittäviä asioita" (472). *Ensyklopedian* mallilukija en silti ole minä, mikä ei häiritse, kunhan sitä todellista mallilukijaa ei häiritse (ironisenaikin) paikoin väkinäinen dekadentiuden kaipuu tai rutiininomainen paluu kuluneisiin avantgarden kuvastoihin ilman uutta hapekasta ilmaa. Ensyklopedinen luovuus ei riitä koko laajan teoksen latitudeihin. *Miksihän* muuten näin laajan teoksen, ryhtyy tämä ei-mallilukija miettimään, vaikka kuuluisikin oulipolaisten menetelmien ja kekseliään kirjainkonnektionismin kannatusjoukkoihin. Mutta liika on liikaa. 'Parvisairas erakko', 'pelkistetty telkkä', 'näyttelijän arvuuttelu'... Foneettinen proosa ja yllättävät merkitysten yhdistelmät tuottavat lukijalle iloa, mikä onnentoila ei kuitenkaan kestä ylimekanisointuneessa tekstituotannossa. Ei sittenkään, vaikka hakusanoja yrittäisi lukea kriittisenä kommentaarina ylimekanisointuneeseen tekstituotantoon.

*Ensyklopedian* mukaan "ensyklopediataitoa" on muuttaa muuksi "sanakirja, luonnostaan kuivin ja

kuollein kaikista ihmisen aikaansaannoksista” (55). Mihinkähän sanakirjan perinteeseen tämä viittaa? Sama kysymys heräsi jo lehdistötiedotteen ääressä, joka lupaa: teos ”ratkoo auki tietosanagenren totunnaisia konventionia”. Ei varmaankaan sen kriittisen ensyklopedian perinteen, jossa todettiin jo sata vuotta sitten – ja tuolloinkin vielä vanhempiin kriittisiin klassikoihin viitaten, hakusanassa ’Ensyklopädie’: ”Aavemainen detaljityö on nykyään syrjäytännyt epäilyn ja valistuksen. Usein täysin hengetön detaljityö” (F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, München 1910). *Ensyklopedialle* on vaarassa paikoin käydä samoin.

Mutta hakuteosta lukiessaan lukija onneksi saa tuottaa omat kombinatoriikkansa teoksen rakentamiin puitteisiin, mihin varmaan perustuu uusien ja vanhojen sanakirjojen suosio. Katsotaanpa vaikka, millaisia lukevia ja kirjoitavia naisia *Ensyklopediasta* löytyy. Kuten to-

dettu, teos on pitkälti kirja lukemisesta ja kirjoittamisesta. Mutta ensyklopedista (fiktiivistä) minää eivät juuri kiinnosta maailmanhistorian lukevat ja kirjoittavat naiset. Hänen melankolista ja patoutunutta kaihoaan sekä läsnäoloaan maailmassa siivittävät erilaiset naiset tai mieslähtöiset naisilmiöt:

Samantha Fox  
Jenna Jameson  
Marilyn  
ex-vaimo  
Francis Picabian vaimo Gabrielle Buffet-Picabia  
Medusa  
'naisen pelko'  
'naissukupuolen systemaattinen häväistys'  
Westwoodin luomistyö  
'naisiin menevä'  
'niukkanaisuus' (vrt. runsasnaisuus)  
luksus tytön minimi vaatimukset

Lähes pakkomielleiseksi muuttuvalla selailulla löydän sentään ainakin viisi tunnetusti kirjoitettavaa naista, vaikkei kaikille ole hakusanaa (Erinna, Sapfo, Anita Loos, Vartio, Maria Montessori). ”Pillun haju sormissa” ei erityisesti kohdennu lukeviin tai lukemattomiin naisiin vaan kirjoitettavaan fiktiiviseen minään kirjoitustilanteessa. Skolastisuudessaan toteamus suuntaa lukijan harhailtavat ajatukset aivan muualle kuin jalkojen väliin: taannoisen sieniretkioppaan mainintaan sienistä, joiden ominaisuus on ”spermaattinen”.

*Ensyklopedia* on kiltti ja konservatiivinen kirja, joka ei riitele kenenkään kanssa – toisin kuin filosofisesti ja poliittisesti radikaalit kirjalliset edeltäjänsä Diderot’n ja Mauthnerin jalanjäljissä.

MIKA PANTZAR

## Asiantuntijuuden ylistys ja tietämättömyyden kirous

**Tommi Uschanov, *Suuri kaalihuijaus. Kirjoituksia yhteiskunnallisesta tietämättömyydestä*. Teos, Helsinki 2010. 256 s.**

”Mutta entä jos yhteiskunnallisen todellisuuden tajun puute onkin yleismaailmallinen ilmiö, joka on vain saanut Yhdysvalloissa räikeimmät ja näyttävimmät ilmenemismuotonsa?” (10) Näin kysyy Tommi Uschanov kriittiseen ajatteluun rohkaisevassa kirjassaan *Suuri kaalihuijaus*.

Kirjan varhainen työnimi ”Asiantuntijuuden ylistys” olisi kuvannut kirjan sisältöä mielestäni paljon osuvammin. ”Suurella kaalihuijauksella” kirjoittaja viittaa sitkeisiin yhteiskunnallisiin suusta suuhun leviäviin myytteihin, joiden falsifiointi järkiar-

gumentilla on lähes mahdotonta. Alun perin kaalihuijauksessa oli kysymys itsepintaisesta huhusta, jonka mukaan Yhdysvaltain liittovaltion viranomaiset olisivat tuottaneet massiivisesti juridista ja ohjeistavaa tekstiä kaalin myyntiin liittyen. Legenda on elänyt ja muuttunut 70 vuoden aikana erilaisina versioina. Samanlaisia ei-falsifioituvia tarinoita meille kerrotaan esimerkiksi EU:n pyrkimyksistä standardisoida kurkun käyryyttä tai nuorison haluttomuudesta tehdä työtä.

Jatkuvasti muotoaan ja sisältöään muuttavia kansan suussa kul-

kevia myyttejä on lähes mahdotonta kumota tiedolla. Tästä pessimistisestä lähtökohdasta huolimatta perusteltu usko tietoon ja sen kautta parempaan kehitykseen on *Suuren kaalihuijauksen* ydinsanoma: tieteellisen tiedonmuodostuksen tehtävä on valistuksen perinteen mukaisesti tuoda valoa pimeyteen. Kirjassa on kaksi pääjaksoa, joista ensimmäinen pureutuu kansan yhteiskunnalliseen tietämättömyyteen ja toinen politiikan vähäiseen arvostukseen. Uschanov julkaisi muutama vuosi sitten paljon julkisuutta saaneen teoksen *Mikä vasemmistoa vaivaa?*

(2008), ja hänen uudempi kirjansa voidaan nähdä jatkona tälle työlle.

## Järjettömät uskomukset

Kirjan alkuosa lähestyy kansan tietämättömyyttä demokratian uskomusjärjestelmien kautta. Argumentin ytimen muodostavat Philip Conversen klassinen artikkeli ”The Nature of Belief Systems in Mass Publics” (1964) ja suomalaisten valtio-oppineiden havainnot masojen käyttäytymisen ja erityisesti uskomusten irrationaalisuudesta. Uschanoville poliittinen kannanmuodostus näyttäytyy ensisijaisesti psykologisena ilmiönä ja vasta toissijaisesti poliittisten ideologioiden kantamana. Kansalaiset (ja media) esittävät kannanottojaan lonkalta ja usein täysin epäjohdonmukaisesti kaikkeen muuhun kuin selkeisiin ideologioihin sitoutuen.

Miksi kansalaiset uskovat lyhyiden rangaistusten selittävän kasvavaa rikollisuutta Suomessa, vaikka evidenssi puhuu toista? Miksi laajasti kuvitellaan nykynuorten olevan työstä vähemmän kiinnostuneita kuin aikaisemmin, vaikka työn tutkijat näkevät vastakkaisia piirteitä nuorten käyttäytymisessä? Kirja tarjoaa runsaasti esimerkkejä kansan tietämättömyydestä erityisesti politiikan kentältä. Suomessa vihreiden äänestäjistä melkein neljännes luuli vihreiden olleen oppositiossa Vanhasen hallituksen aikana. Vastaava suhdeluku päti myös perussuomalaisia äänestäneiden joukossa. Melkein joka neljäs kuvitteli perussuomalaisten olleen hallituksessa<sup>1</sup>. Esimerkiksi kysymysten järjestystä tai sanallistamista muuttamalla vastaukset olisivat voineet radikaalisti muuttua.

Empiirisen evidenssin esiintuominen on Uschanovin mukaan poliittisessa keskustelussa vaikeaa. Usein esimerkiksi tilastotieto kyseenalaistetaan vain sen takia, että tilastollisissa analyysissä on aina tehtävä yksinkertaistuksia. Pahimmassa tapauksessa (kansan) poliittisessa keskustelussa tiedon vähäisyys tai vaikea hahmottaminen samastetaan tiedon mahdottomuuden kanssa. Po-

liittinen tietämättömyys näyttäytyy yllättävän samanlaisena elämän eri osa-alueilla. Esimerkiksi talouspolitiikassa pessimistit nähdään usein ’realisteina’ ja vastaavasti optimistit ovat ’haihattelijoita’. Sauli Niinistö ja Mauno Koivisto ovat Suomen kuuluisimpia realisteja.

Kaikista ongelmallisinta on, kun tietyn ilmiön ymmärtämisessä kohtaavat eri tieteen ja tiedon muodot. Tällaisia ilmiöitä ovat esimerkiksi valtion talouden kestävyysvaje tai metabolinen oireyhtymä. Kumpaakaan ei voi lähestyä yhden tiedollisen monopolin tai yhden tieteen kautta. Molemmissa tapauksissa mielipiteiden ja uskomusten kirjo alkutilanteesta ja oireyhtymästä on suuri. Myös käsitysten variaatio tuhon ja selviytymisen mekanismeista ja dynamiikasta on mittava. Ilmiöt muodostavat kuitenkin keskeisen yhteiskunnallisen haasteen, johon kannattaisi vastata enemmänkin tiedon kuin tietämättömyyden keinoin.

## Uskomus ja varmuus

Uschanovin mukaan syviin yhteiskunnallisiin ongelmiin voidaan vaikuttaa tiedolla, tiedon jakamisella ja erilaisten tiedon kenttien kohtaamisilla. Myös epävarmuuden tunnistaminen ja tunnustaminen kuuluu yleissivistykseen. Usko yleissivistyksen merkitykseen onkin yksi kirjan ankkureita. Uschanovin mukaan politiikan kentässä Suomi eroaa monista maista siinä, että täysin sivistymättömien kansalaisten määrä on pieni. Tätä tukee myös Pisa-tutkimus, jossa Suomen menestyminen johtuu pitkälti siitä, että Suomessa kaikkein huonoimmatkin koululaiset ovat verrattain hyviä.

Vähäinen tieto ruokkii suurta varmuutta – kaikilla aloilla. Uschanov löytää politiikasta vastaavan ilmiön: ne joiden uskomukset ovat todennäköisimmin vääriä, ovat kaikkein varmimpia kannanotoistaan. Tieteen ja teknologian tutkimuksessa tätä ilmiötä kutsutaan sanalla ”varmuusloukku” (*certainty trough*).<sup>2</sup> Esimerkiksi tekniseen tietoon luottavaisimmin suhtautuvat ne, jotka tuntevat sitä pinnallisesti.

Ne jotka eivät tiedä tekniikasta juuri mitään ja ne jotka tuntevat tekniikkaa parhaiten, ovat tiedon suhteen epävarmempia.

Ydinvoimalainsinöörit, tietokoneohjelmoijat ja ohjusjärjestelmiä kehittävät sotilaat ovat hyvin tietoisia riskeistä ja aidosta epävarmuudesta, jota uusimpaan tekniikkaan kuuluu. Vastaavasti näiden teknisten järjestelmien käyttäjät ja markkinamiehet vähättelevät systemaattisesti riskejä. Tutkimustuloksen voisi laajentaa koko yhteiskuntaa koskevaksi. Mitä lähempänä (ja kauempana) tiedon tuotantoa ollaan, sitä enemmän korostuu tiedollinen epävarmuus ja nöyryys uuden tiedon edessä. Vastaavasti tiedon välittäjät – esimerkiksi opettajat, poliitikot, journalistit ja konsultit – korostavat tiedon varmuutta. Mitä enemmän välitys on tiedon monistamista ja mitä vähemmän se on tulkintaa, sitä varmemmaksi tieto muuttuu.

Tiedon kivettyminen voi liittyä moneen seikkaan. Ensinnäkin siihen, että tiedon tuottajille sallitaan epävarmuuden esiintuominen mutta välittäjälle ei (työnjaollinen periaate); toiseksi siihen, että tiedon tuottajat tuntevat paremmin epävarmuuden lähteet (tiedollinen lähtökohta); kolmanneksi siihen, että tiedon tuottaminen ei ole institutionaalisesti ja teknisesti yhtä automatisoitua ja tuotteistettua – edes tietoyhteiskunnassa – kuin tiedon välitys (tekninen lähtökohta). Olivatpa syyt mitkä tahansa, tietoyhteiskunnalle ominainen tiedon välityksen voimistuminen voi olla tieteelliselle tiedolle ominaisen itsekorjaavuuden heikentymistä edistävä seikka.

*Suuren kaalibuijauksen* kirjoittaja inhoaa väärää tietoa, mutta vielä enemmän hän inhoaa väärän ja katteettoman tiedon levittäjiä. Kirjan lopun pohdinnat nettiaktivismista ovat puhuttelevia, joskin itselleni myös eniten kritiikkiä synnyttäviä. ”Vastamielinen vihakirjoittelu” edustaa Uschanovin mukaan pienen enemmistöksi itseään luulevan vähemmistön kirjoittelua. En kuitenkaan ole ihan varma, kuinka moni luulee tällaisen mielipidekirjoittelun edustavan yhtään mitään

muuta kuin lähinnä taiteellista itseilmaisua, samanlaista kuin seinien röhriminen tai kaduilla huuteleminen. Siinä missä voidaan kyseenalaistaa ajatus ”massojen viisaudesta” (*crowd sourcing*), voidaan kyseenalaistaa massojen tyhmyys nettikäytävien pohjalta. Miksi pitäisi edes kuvitella, että nettiaktiivisissa ilmenevä vihakirjoittelu edustaisi mitään muuta kuin tarkoituksellista hämmäntämistä?

*Suuri kaalihuujaus* käsittelee yhteiskunnallista tietämättömyyttä lähinnä laajan valtio-opillisen tutkimuskirjallisuuden valossa. Valistuneella politiikalla ja poliitikolla on

tässä kirjassa tärkeä tehtävänsä. Teos pureutuu laajasti jaettujen väärin uskomusten ja konventionaalisten viisauksien alkuperään ja syihin raikalla tavalla. Kirjoittaja tunnistaa omat ennakkokäsityksensä ja antaa avoimesti tunnustusta muillekin valistuksen sanansaattajille. Omien sanojensa mukaan hän kuuluu yhteiskunnallisessa keskustelussa viileän ja harkitsevan filosofian puoltajiin samalla kun hän asemoi itsensä erilaisten kilpailevien ja mahdollisesti ristiriitaisten maailman mieltämistapojen selkeyttäjänä. Hän ei pelkää ottaa kantaa väärin ja oikeiden mieltämistapojen välillä.

## Viitteet

- 1 Kimmo Elo & Lauri Rapeli, *Suomalaisen politiikkatietämys*. Oikeusministeriö, Helsinki 2008.
- 2 Ks. esim. Donald MacKenzie, ”The Certainty Trough”, kirjassa *Exploring Expertise. Issues and Perspectives*, toim. R. Williams, W. Faulkner & J. Fleck, Macmillan, London 1998, sekä Steve Woolgar, ”Rethinking the Dissemination of Science and Technology”, *Critical Discussion Paper* No. 44, Centre for Research and Innovation, London 1994.

MARIA VALKAMA

## Logiikan tieteen dialektinen vääntö

G. W. F. Hegel, *Logiikan tiede I. (Wissenschaft der Logik, 1812/1831)*. Suomentanut Ilmari Jauhiainen. Summa, Helsinki 2011. 367 s.

”Yhden välittömyys on Yhden yksinkertaista yhteyttä Yhteen, yhtä lailla kuin se on Yhden absoluuttista yhteyttä.” (159)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel on suuri klassikkofilosofi, ja siksi häneen viitataan ja hänen ajatuksiaan referoidaan paljon mutta hänen tuotantoaan luetaan vähän. Vuoden alussa Summalta ilmestynyt Ilmari Jauhiaisen suomentama *Logiikan tiede I* havainnollistaa mainiosti syitä tähän: vaikeaselkoisuudessa Hegel on maineensa veroinen. Sen sijaan lähes kaikki muu Hegelin tekstissä yllättää.

Yli kolmensadan sivun mittaisella teoksella on svengaavan megalomaa-ninen alaotsikko *Oppi olemisesta*, ja se on ensimmäinen osa Hegelin kolmiosaisesta *magnum opuksesta*. Lisäksi *Logiikan tieteen* kokonaisuuteen

sisältyy vielä *Oppi olemuksesta* ja *Oppi käsitteestä*. Toisin kuin nimen ja vaikeaselkoisuuden perusteella voisi kuvitella, *Logiikan tiede* on kaikkea muuta kuin tylsää luettavaa. Tästä alkavat teoksen tarjoamat yllätykset. *Oppi olemisesta* ei ole kuivaa eikä läpitunkemattoman akateemista oppineisuuden osoittelua vaan todellista, elävää ja omalla tavallaan radikaalia ajattelua. Kirjoitustyyli on monin paikoin älykkäästi irvailevaa terävyyttä, joka tuo ensimmäiseksi mieleen Hegeliin vastahankaisesti suhtautuneen Søren Kierkegaardin – Kierkegaard tosin oli lukenut Hegelinsä kehnosti jos ollenkaan. Hegelin logiikka on kylläkin tiukan systemaattista, muttei missään nimessä mekaanista tai reduktiivista analyysiä. Hegel ei taivuta maailmaa mielteidensä mukaiseksi vaan pyrkii ruotimaan käsitteiden toimintaa

todellisuudessa. Vaikka *Logiikan tiede I*:ssä on suhteellisen vähän havainnollisia esimerkkejä, Hegelin mukaan jo logiikan tieteellinen metodi itsessään käy yksiin kohteensa kanssa, mikä tekee tästä logiikasta objektiivista:

”[Tässä seurattu logiikan metodi] ei mitenkään eroa kohteestaan eikä sisällöstään; sillä juuri sisältö itsessään eli *dialektiikka*, joka sillä on siinä itsessään, vie sitä eteenpäin.” (62)

Hegelin logiikka on toki tekstinä tiedostetusti ja tarkoituksellisesti äärimmäisen abstraktia. Toisaalta *Logiikan tieteen* käsitteiden dialektiikka käy Hegelin mukaan välttämättä yksiin itse asian eli todellisuuden kanssa. Hegel jopa katsoo tarkoitamansa logiikan olevan ihmiselle ominainen luonto, joka määrittää kaikkia ko-



kemuksen ja halun rakenteita (43). Teoksen johdannossa kritisoidaan väljähtynyttä akateemista metafysiikkaa ja logiikkaa, joka on Hegelin mukaan tyypistynyt eripituisten keppien lajittelua vastaavaksi muodolliseksi käsittepyhinnäksi (61):

”Vaikka näitä tieteitä on harjoitettu yleisesti ja usein, logiikkaa jopa meidän päiviimme saakka, on spekulatiivisen puolen muokkaus ollut vähäistä; pikemminkin samaa aineistoa on vain kerta toisensa jälkeen toisteltu ja ohennettu triviaaliseksi pinnallisuudeksi, välistä taas vanhaa painolastia on otettu uudelleen esille ja raahattu mukana. Tällaisista usein puhtaan mekaanisista ponnisteluista ei filosofinen sisältö ole voinut mitenkään hyötyä.” (43)

Hegel nimenomaisesti painottaa, että logiikan käsitteet eivät ole tyhjiä muotoja irrallaan kaikesta muusta, vaan että loogisten käsitteiden tarkastelu on todellisuuden sisällöllistä tutkimista.

Tiukan todellisuusotteen lisäksi odottamatonta *Opissa olemisesta* on myös logiikan metodin hermeneuttisuus. Martin Heidegger näyttäisi plagioineen *Olemiseen ja aikaan* varsin tehokkaasti *Logiikan tieteen* ensimmäistä lukua, jonka otsikko on ”Mistä tiede on aloitettava?”. Samoin kuin Hegel, myös Heidegger katsoo filosofian alkavan olemisen ajattelusta, ja Hegelin tavoin hän näkee tämän aloituksen etenevän takaperin kohti loppua, joka osoittautuikin itse aluksi ja paljastaa lopulta alun merkityksen.

Myönnettäköön, että on olennaista huomata

”[...] etenemisen olevan *palaamista perusteeseen, alkuperäiseen ja todennukaiseen*, josta riippuu ja itse asiassa syntyy se, millä aloitetaan. [...] Olennaista tieteelle ei niinkään ole, että alku olisi puhdas välittömyys, vaan pikemminkin, että tieteen

kokonaisuus olisi itsessään kehäliikettä, jossa ensimmäinen tulee myös viimeiseksi ja viimeinen myös ensimmäiseksi.[...] Lisäksi *etenemistä* siitä, mikä muodostaa alun, pitää tarkastella vain alun syvällisempänä määrittämisenä.” (76)

*Logiikan tieteen* opissa olemisesta tapahtuu paljon ja komeasti. Hegelin metafysiikan tilalle ehdottama objektiivinen logiikka alkaa alusta, pelkimmästä käsitteestä eli olemisesta. Pitkässä, omaperäisessä ja erinomaisen johdonmukaisessa käsitteilyssä määreetön olemisen ja ei-mikään käyvät yksiin tulemisen nimissä, mikä havainnollistaa kuuluisaa kumoten säilyttämistä eli välityksen kautta uutta luovaa loogista liikettä. Tämä lienee *Logiikan tieteen* eniten referoitu kehittäjä, mikä ei vähennä sen komeutta itse teoksesta luettuna:

”*Puhdas olemisen ja puhdas ei-mitään ovat siis samaa*. Totuus ei ole olemisen eikä ei-mitään, vaan että olemisen – ei siirry, vaan – on siirtynyt ei-mihinkään ja ei-mitään olemiseen. Mutta yhtäläillä totuus ei ole niiden eroamattomuus, vaan se, että *ne eivät ole samoja*, ne ovat *absoluuttisen erilaisia*, mutta siltikin erottumattomia ja erottamattomia ja *kumpikin katoaa välittömästi vastakohtaansa*. Niiden totuus on siis tämä välittömän toisiinsa katoamisen *liike, tuleminen*, liike, jossa kummatkin ovat erilaisia, mutta ero on yhtä välittömästi rauetanut itsensä.” (86)

*Logiikan tiedettä* tavalla ja toisella läpitukenava herakleitoslainen pohjavire lienee tässä silmiinpistävimmillään. Olemisen ja ei-mikään yksiin käymisen kehittelyä jatkaa ja konkretisoi ehkä koko *Logiikan tiede I:n* havainnollisin metafora:

”[A]bsoluuttisessa kirkkaudessa nähdään yhtä paljon ja yhtä vähän kuin

absoluuttisessa pimeydessä, [...] toinen näkeminen on yhtä hyvää kuin toinenkin ja [...] puhdas näkeminen on ei-minkään näkemistä. Puhdas valo ja puhdas pimeys ovat kaksi tyhjyyttä, jotka ovat samoja.” (95)

Niinpä valo tai pimeys voidaan havaita vasta vastakohdallaan laimennettuna, olemisen ja ei-minkään siirryttyä toisiinsa eli tultua määrätiksi ja nimenomaiseksi olemiseksi ja määrätiksi ei-miksikään. Hegelin perinpohjainen, johdonmukainen ja hämärästi puuhaileva negatiivisuus on yksi parhaimmista ei-mistään kautta aikojen.

Olemisen ja ei-minkään suhteen havainnollistama todellinen käsitteellinen tapahtuminen osoitetaan myös esimerkiksi äärellisyyden ja äärettömyyden, välittömyyden ja välityksen, attraktion ja repulsion, Yhden ja Toisen ja kvantiteetin ja kvaliteetin keskenään välittyvissä, toisiinsa siirtyvissä ja kumoutuvissa vastakohtaisuuksissa. Tällainen yhteenveto antaa kuitenkin Hegelin logiikasta harhaanjohtavan kuvan: Hegel ei käsittele toisensa poissulkevien momenttien välitystä yhden kaavan mukaan pakkonaittaen ennalta lukkoon lyödyllä tavalla.

Huiminta tekstiä koko *Logiikan tiede I:ssä* on kolmas osa eli Mitan käsittely. Objektiivisen logiikan ”kategoriat”, olemisen liikkeen keskeisimmät määreet, ovat Hegelin mukaan kvaliteetti, kvantiteetti ja mitta, joista mitta on puhtaan ja tyhjän kvantiteetin tulemista kvaliteetiksi ja näiden välittyneeksi siirtymäksi toisiinsa. Mittaa abstrakteimmillaan voi luonnehtia niin-olemiseksi tai olemukseksi laajennetussa merkityksessä: se sisältää välttämättä nimenomaisia määreitä, mutta näiden määreiden nimenomaisuus on yleisen mitan käsitteen kannalta yhdentekevää. Abstrakteimpaan *yhteen* mittaan kuuluvat

tietenkin myös rajalliset määrät mitat tai niin-olemiset eli jonkin ”itseidenttinen määrätynäolo välittömyydessä” (292). Tämä tuo elävästi mieleen Friedrich Hölderlinin, Hegelin opiskelutoverin ja ystävän Tübingen Stiftistä. Yhden mitan ajatus on varsin keskeinen myös Hölderlinille, ja hän kirjoittaa siitä elegiassa ”Brot und Wein” seuraavaa:

”Varmaksi yksi jää: olkoon siis keskiviikko tai vaikka

Myöhäkin yö, aina tuo ainoa mitta pysyy,

Kaikille yksi; vaan kullekin määrätin oma myöskin,

Sen mukaan täytetään tuo niin hyvin, kuin kyky on.”

Tällä tavoin ymmärrettynä logiikan käsitteenä lähestytty yksi mitta resonoi myös metafysisesti – Hegelin katsoi riittävästi kehitellyn objektiivisen logiikan kattavan myös metafysiikan alueen (69). Hölderlinin tavoin myös Hegelin mitan käsitteily viittaa poeettis-analyttisesti kreikkalaiseen ajatteluun:

”Kehittyneempi tai reflektoituneempi mitta on välttämättömyys. Kohtalo tai *Nemesis* rajoittuu yleensä siihen mitan määreisyteen, että se, mikä *ylimitoittaa* itsensä tekeytyen liian suureksi ja korkeaksi, alennetaan toiseen ääripäähän olemattomuudeksi, jolloin tulos on mitan keskiväli ja keskiverto. – ”Absoluutti tai Jumala on kaikkien olioiden *mitta*” ei ole vahvemmin panteistinen kuin määritelmä ”absoluutti tai Jumala on *olemista*”, mutta se on äärettömästi todempi. [...] Kansat ovatkin kunnioittaneet mittaa jonakin koskemattomana ja pyhänä.” (292).

Tuskin mitään loogista käsitettä on analysoitu yhtä hämmäntävästi ja moniulotteisesti kuin Hegel tekee mitan käsitteelle. Oman mainintansa ansaitsee myös mitan käsitteilyn yh-

teydessä oleva kvantitatiivisen ja kvalitatiivisen muutoksen yhteys. Hegel viittaa tässä antiikin esimerkkiin, jossa vähentämällä kvantitatiivisesti näennäisen merkityksettömällä tavalla aina yksi hius päästä tai yksi kolikko lompakosta päädytäänkin ikään kuin yhtäkkiä kvalitatiivisen kokonaisuuden muutokseen: ”Loppulta kokonaisuus on kadonnut – pää on kalju ja lompakko tyhjä.” (297) Tässä yhteydessä Hegel osoittaa, että kvantiteetti ja kvantiteetin muutokset ovat enemmän kuin pelkkää lukumäärien ideoiden abstraktia vetelehdintää sfäärissä. Kvaliteetin muutos on aina samalla myös Toiseksi tulemista kvalitatiivisissa suhteissa, ja tämä Toiseksi tuleminen perustuu Hegelin mukaan kvaliteetin ja kvantiteetin viimekätiseen yksiin käymiseen.

Yleisyydessään Hegelin olemisoppi ei tarjoa apua käytännön ratkaisuihin, mikä valitettavasti näkyy kirjan toteutuksessa. Miksi Summa, joka käsitteäkseni on julkaissut lähinnä kovakantisia kirjoja, pyöryttää Hegelin opuksesta pehmeäkantisen läpyskän? *Logiikan tiede I* on sen verran painavaa luettavaa, että pyöriteltyään sitä kourissaan tekstin selkiämiseen asti joutuu toteamaan kirjan irtolappusällysluetteloinen olevan pahasti rispaantunut ellei jo hajoamisasteessa. Käyttökirjaksi Summan tuotos on heppoinen eikä edes näytä hääviltä filosofin statussymbolilta kirjajhylyssä. Lisäksi ymmärtämistä vaikeuttaa entisestään toimituksen ja oikoluvun keskenäisyys: kielenhuollollisia ongelmia, löytövirheitä ynnä muuta turhaa on jäänyt tekstiin tarpeettoman paljon. Jauhiaisen käännöksen paikoin kankeanpuoleisesta tyylistä ja joistakin sanavalinnoista voisi vaimeasti koputtaa nokkaa, mutta se olisi kohtuutonta, sillä käännös on kokonaisuudessaan erinomaisen huolellista työtä. Asiavirheitä siinä ei äkkiseltään katsottuna näytä olevan,

mikä näinkin vaikean tekstin tapauksessa todistaa kääntäjän ihailtavasta paneutumisesta. Lisäksi Jauhiaisen ja Vesa Oittisen yhdessä laatimat esipuhe ja selitykset ovat selkeitä, oppineita, perusteellisia ja muutenkin kaikin puolin käyttökelpoisia.

*Logiikan tiede I* riittää vähintäänkin osoittamaan, että hegeliläiset käsitteet eivät ole neutraaleja, yhdenentekeviä, satunnaisia tai passiivisia ajatuksen muotoja eikä ei-mikään tai negatiivisuus pelkkää kehnoa, puutteellista olemista. Käsitteet ja negatiivisuus ovat perustavaa ja aktiivista ajattelun tapahtumista todellisuudessa ja/tai todellisuuden tapahtumista ajattelussa. Lukijan ongelma olemisopin äärellä on lähinnä vaikeus soveltaa Hegelin korkeita abstraktioita ajattelun käytäntöön. Hegel antaa varsin vähän konkreettisia esimerkkejä käsitteiden puuhista ja suurin osa konkretisaatioista liittyy kemiaan, mekaniikkaan tai matematiikkaan.

Hegelin tekstin superabstraktius palvelee sen kaikenkattavaa yleisyyden vaatimusta, mutta eräs hedelmällisimmistä tavoista lukea Hegeliä voisi olla konkretisoiva tulkinta ja sovellutusten etsiminen – konkretia on ainoa asia, minkä Hegel tuntuu jättävän avoimeksi. Tällä perusteella voidaan ajatella esimerkiksi Karl Marxin ja Alexandre Kojèven ymmärtäneen käsitteiden todellisuuden radikaalisti ja siis olevan Hegelin tulkitsijoita parhaimmillaan. Politisoidun tulkinnan ei toki pidä lyödä Hegelin merkityshorisonttia lukkoon (kuten Ranskassa on kenties käynyt Kojèven dominantin Hegel-välittäjän aseman vuoksi), sillä *Logiikan tieteen* villi käsitekehintä ei käänny eikä konkretisoidu kokonaisuina toisiin merkitysjärjestelmiin. Ymmärtämään pyrkivän on syytä pudota itse kiehumään dialektiseen keittoon.

JAAKKO BELT

# Suuntaviittoa fenomenologiaan

*Fenomenologian ydinkysymyksiä. Toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen & Joona Taipale. Gaudeamus, Helsinki 2010. 277 s.*

Fenomenologinen traditio suhtautuu omiin lähtökohtiinsa turhauttavan pakkomieltisesti. Usein toistellaan, että fenomenologia alkaa ajattelun laadullisesta muutoksesta, joka vaatii erityisiä metodologisia valmisteluja ja pedagogista pohjustuksia. Toisaalta korostetaan paluuta peruskysymyksiin ja aihepiiriin toistuvaa uudelleen kirjoittamista. Vaikka fenomenologiasta puhutaan avoimena mahdollisuutena ja ”loputtomana tehtäväkenttänä”, tutkimuksessa pysytellään usein metodologian ja tematiikan tutuilla ja turvallisilla ydinalueilla. Otaksutun menetelmällisen erityislaatuisuuden, idiosynkraattisen käsitteistön ja tiheästi haarautuvan ongelmakentän ruotimisessa päästään harvoin puusta pidemmälle, itse asiaan.

Onneksi lähtökohtiin palaaminen johtaa ajoittain, mutkien kautta, myös asioiden äärelle. Viime syksynä ilmestynyt artikkelikokoelma *Fenomenologian ydinkysymyksiä* on ensimmäinen suomenkielinen yleisteos, jossa fenomenologisen filosofian periaatteita, peruskäsitteitä ja muutamia valikoituja teemoja esitellään verrattain kattavasti. Kirjoittajakunta koostuu etupäässä lehtoreista ja nuorista tutkijoista, jotka lähestyvät fenomenologiaa tradition sisältä mutta eri painotuksin. Näkökulmien yksituumaisuutta tasapainottaa sisällön monimuotoisuus. Teoksen 13 artikkelissa edetään klassisen fenomenologian metodologisesta perustasta yksilön ja

yhteisön risteyspisteisiin: persoonan, ruumiillisuuden, (filosofin) vastuun, sosiaalietiikan, ”arkkipolitiikan”, naisena olemisen ja naurun monieleisiin ilmiökenttiin.

## Jaettu kokemus, rajattu kuvaus

Artikkelikokoelmaa vaivaa lievä rönnyily ja epätasaisuus, mutta erityisesti taustoittavissa artikkeleissa tavoitetaan olennainen. Teoksen toimittajakolmikko hahmottelee johdannossa fenomenologian kehityshistorian, menetelmälliset periaatteet ja kantavat kysymykset vaivattoman tyyliä ja selkeästi. Keskeiset muotoilut nivoutuvat kokemuksen käsitteen ympärille. Fenomenologia esitellään tieteenalana, jonka päämääränä on kuvailla kokemuksen yleisiä rakenteita. Fenomenologian tavoitteena ei ole tarkastella, mitä tapahtuu ”pään sisällä”, vaan jäsentää filosofisesti, miten todellisuus koetaan monimuotoisissa suhteissa maailmaan. Kirjoittajat korostavat edelleen havainnollisesti, ettei tällainen tutkimus voi rajoittua pelkästään yksilön mielenmaisemaan, koska esimerkiksi sellaiset saavutukset kuin tiede, uskonto ja moraali eivät rakennu yksittäisen ihmisen kokemuksissa. Kokevan subjektin ominaispiirteiden lisäksi fenomenologia tutkii, millainen on suhteemme toisiin kokijoihin ja jokapäiväiseen elämismailmaan – ja miten edellä mainitut tekijät määrittävät todellisuuden ilmenemistapoja.

Teoksen ehdottomia ansioita onkin fenomenologian otaksutun subjektikeskeisyyden selventäminen ja osittainen kyseenalaistaminen. Myyttiä metodologisesta ja metafysisesti epäilyttävästä ”subjektivismista” puretaan useissa artikkeleissa erityisesti korostamalla yhteisön merkitystä. Joona Taipale osoittaa Husserlin analyyseihin nojaten, että jopa perustavimmat kokemukset, kuten aistihavainnot, ovat historiallisesti ja yhteisöllisesti normittuneita. Paitsi yksilölliset havaintokykymme myös omaksumamme intersubjektiviiset normit – ”normaaliuden” ja ”optimaalisuuden” mittapuut – rajaavat kokemustamme ja määrittävät, mitä pidämme todellisena. Havaittu maailma on siis lähtökohteisesti yhteinen, puhumattakaan arvojen ja käytäntöjen läpäisemästä sosiaalisesta todellisuudesta. Kokemukset ovat ”omia” ja tässä mielessä ainutkertaisia, mutta myös yleisiä ja jaettuja. Taipaleen analyysit vahvistavat ja havainnollistavat käsitystä, jonka mukaan fenomenologian tutkimuskohde ei ole itseensä suljettu abstrakti yksilötietoisuus vaan yhteisöllisesti eletty inhimillinen todellisuus.

Samoilla linjoilla etenee myös Timo Miettisen artikkeli fenomenologisesta yhteisöteoriasta. Miettinen tarkastelee yhteisöjä ja kulttuureja itsenäisinä toimijoina, jotka eivät palaudu yksilöihin. Artikkelin vakuuttavinta antia on kuvaus yhteisön ja sen aikaansaannosten kehämäi-

sestä, lähes dialektisesta vuorovai-  
kutussuhteesta. Yhtäältä yhteisöt  
jatkuvasti synnyttävät ja uudistavat  
kulttuurisia rakenteita: lakeja, ins-  
tituutioita, tieteitä, uskontoja. Toi-  
saalta nämä kulttuuriset luomukset  
myös ehdollistavat yhteisön elämää:  
ne perustavat tradition, kulttuurisen  
viitekehyksen, jonka omaksuminen  
liittää ihmiset yhteisön jäseniksi.  
Analyysin päätteeksi Miettinen tulee  
kuin ohimennen kristallisoineeksi  
ihmisen ja kulttuurin välisen jän-  
nitteen Hannah Arendtia mukaillen:  
”Ihminen on samanaikaisesti sekä  
kulttuurin subjekti että sen objekti.”  
(159) Kahtalainen sidos konkreti-  
soituu Martina Reuterin oivallisessa  
Arendt-artikkelissa, jossa pohditaan  
julkisen tilan ja poliittisen toiminnan  
kohtalonyhteyttä. Perusdynamikan  
voi jälleen tiivistää: julkinen tila  
mahdollistaa poliittisen toiminnan,  
joka puolestaan ylläpitää julkista  
tilaa.

Yhteisöpohdintojen ohella  
teoksen taattua tavaraa ovat Simo  
Pulkkisen ja Jussi Backmanin arti-  
ikkelit fenomenologian metodo-  
logiasta. Ensin mainittu jäsenteele  
Husserlin menetelmällisiä ihanteita,  
jälkimmäinen Heideggerin onto-  
logis-hermeneuttista muunnelmaa  
fenomenologian metodista. *Epokhe*,  
reduktiot, destruktio ja hermeneu-  
tinen kehä esitellään perinteiseen  
tapaan myönteisessä valossa, mutta  
kirjoittajat kartoittavat virkistävästi  
myös menetelmien rajoitteita. Pul-  
kinen korostaa esimerkiksi Husserlin  
eideettisen menetelmän rajallisuutta.  
Kokemuksen yleisiä piirteitä ei voi  
tavoittaa täysin ennakkoluulotto-  
masti ja olemuksellisella varmuu-  
della, koska kokemusten tunnis-  
taminen perustuu aina joillekin  
ennakkokäsityksille. Myöskään luo-  
kittelujen perustavuudesta tai lopul-  
lisuudesta ei ole takeita, eikä kuvitte-  
lukykyämme veny loputtomiin, koska  
kokemuspiirimme on rajallinen.  
Fenomenologisten kuvausten kes-  
keneräisyys ei kuitenkaan Pulkkisen  
mukaan vie pohjaa tieteellisyyden  
ihanteelta. Saavutettujen tulosten  
jatkuva arviointi ja jäsenysten kor-  
jaaminen pikemminkin juuri ilmen-  
tävät fenomenologian kriittisiä tutki-

muskäytäntöjä.

Ympyrä sulkeutuu, kun  
Backman nostaa vielä esiin fenome-  
nologisen menetelmän historialliset  
ja kielelliset reunaehdot. Kokemusta  
jäsennetään aina periytyneellä käsi-  
teistöllä, joka on aiemman filosofian  
värittämää. Niinpä fenomenologiset  
kuvaukset tulee ymmärtää tulkin-  
taprosesseina, joita määrittävät sekä  
tutkijan historiallinen tilanne että  
tarjolla oleva terminologia. Backman  
muistuttaa, että fenomenologinen  
tutkimus vaatii näin ollen tulkin-  
nän lähtökohtien purkamista ja käsi-  
tehistoriallista kritiikkiä, Heideggerin  
termein ”destruktiota”. Pulkkisen  
ja Backmanin huomioiden valossa  
fenomenologia näyttäytyy lähes käy-  
tännöllisenä reflektiivisenä tutki-  
muksena, joka on kaukana ikuisten  
totuuksien kontekstittomasta tarkas-  
telusta.

### Sillattomat kuilut

*Fenomenologian ydinkysymyksiä* jättää  
myös toivomisen varaa. Ensin-  
näkin fenomenologian avainhahmot  
Levinas ja Sartre sekä rajatapaus  
Derrida loistavat poissaolollaan.  
Toiseksi tieteitä ja tieteellisyyttä kä-  
sitellään kautta linjan yksinkertaiste-  
tusti. Tieteestä puhutaan edelleenkin  
– Husserlia ja Heideggeria seuraten  
– ”naiivina” toisena, jota vasten feno-  
menologian periaatteet voidaan mää-  
ritellä. Esimerkiksi Juha Himanka  
luottaa artikkelissaan ”Fenomeno-  
logia ja luonnontieteet” vastakkain-  
asettelun voimaan. Lukija saa kuulla,  
että fenomenologiassa pitäisi asettaa  
syrjään ”taipumuksemme etsiä syitä  
ja selityksiä, jotka johtavat pois itse  
asiasta” (91) ja että abstraktin teo-  
retisoinnin sijaan fenomenologian  
lähtökohta on konkreettisen todellis-  
tumisessa (92–93). Tämänkaltaisilla  
muotoiluilla saattaa olla heuristista  
arvoa, mutta ne eivät tee oikeutta  
sen paremmin tieteiden kokemus-  
perustalle kuin fenomenologian tie-  
teellisyydelle. Vastakkainasettelun  
sijaan vaikuttaisi hedelmällisem-  
mältä kysyä, miten fenomenologia  
väitteitä oikeutetaan tiedeyhteisössä  
tai missä mielessä fenomenologiset  
kuvaukset ja analyysit muodostavat

teorian kaltaisia kokonaisuuksia tai  
malleja.

Yhdessäkään artikkelissa ei  
myöskään kunnolla tartuta kysy-  
mykseen fenomenologian natura-  
lisoinnista, vaikka aihe on pinnalla  
nykykeskustelussa. Loputtomien  
metafyysisten ja metodologisten  
kiistojen ohittamisen ymmärtää,  
mutta fenomenologian ja erityistie-  
teiden suhdetta olisi voinut käsitellä  
myös käytännöllisestä näkökulmasta.  
Miten fenomenologiaa analysoi,  
käsitteitä ja välineitä sovelletaan eri-  
tyistieteissä? Miten tieteiden tulokset  
hyödyttävät tai haastavat fenome-  
nologista tutkimusta? Poikkitieteelli-  
sellä kysymyspatteristolla olisi voinut  
jäljittää fenomenologian asemaa  
kognitiotieteissä, uskontotieteissä tai  
vaikkapa elokuvatutkimuksessa. Nyt  
joudutaan tyytymään irrallisiin mai-  
nintoihin yhteyksistä.

Fenomenologian suhde toisiin fi-  
losofisiin suuntauksiin jää niin ikään  
hieman epämääräiseksi. Fenomeno-  
logian ydintä toki lähestytään epä-  
suorasti luotaamalla sen rajapintoja:  
Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja  
Erika Ruonakoski asemoivat Simone  
de Beauvoirin ajattelun eksisten-  
tialismin, historiallisen analyysin ja  
fenomenologian risteyspisteeseen;  
Kai Alhanen lukee Henri Bergsonia  
toisaalta proto-fenomenologina, toi-  
saalta olemusajattelun vastustajana,  
jonka pluralismi elää fenomeno-  
logian myöhempien kriitikoiden  
teksteissä; Susanna Lindberg pöyhii  
Heideggerin natsikytköksen ja ”au-  
tenttisuuden etiikan” synnyttämää  
debattia ranskalaisessa poliittisessa  
filosofiassa. Monista osuvista vastak-  
kainasetteluista ja yksittäisistä vertai-  
luista huolimatta eri koulukuntien  
*yleiset* erot ja yhtymäkohdat jäävät  
harmillisen vähälle huomiolle. Kai-  
vattua metafilosofista otetta tarjoilee  
ainoastaan Sami Pihlström, jonka  
vertaileva artikkeli pragmatismista  
ja fenomenologiasta tosin pelkistyy  
paikoin ulkokohtaiseksi.

Yhtä kaikki antologia puolustaa  
paikkansa johdatusteoksena. Tra-  
dition suuntimat tulevat tutuiksi,  
vaikka sidokset jäisivätkin hämä-  
räksi. Paluu lähtökohtiin kannattaa,  
kunhan ei eksy juuristoihin.

OLLI HERRANEN

# Sameiden vesien profeetta

Eetu Viren & Jussi Vähämäki, *Perinnöttömien perinne. Marx ilman marxismia*. Tutkijaliitto, Helsinki 2011. 230 s.

**P**erinnöttömien perinteen tarkoitus on käsitellä Marxia ilman sosialismin peikkaa ("mi' hyytävi veren") ja akateemisen patsastelun ulkopuolella. Se haluaa puhdistaa marxismien kuonan saastuttaman ajattelijan ja kutsuu analysoimaan 2000-luvun kapitalismia Marxia hyödyntäen. Mukana tarkasteluissa kulkevat niin ranskalaisajattelijat Deleuze, Guattari ja Foucault kuin situationistit ja italomarxilaiset. Teoksen pohjavire on vahvasti yksilökeskeinen, mutta se haastaa lukijan tarkastelemaan myös koko yhteiskuntaa kapitalismille alisteisena.

## Työläissubjektin aktiivinen luominen

Kaiken kapitalismin juurena on yksilön pakottaminen palkkatyöstä riippuvaiseksi riistämällä häneltä mahdollisuus tuotantovälineiden suoraan hyödyntämiseen. Työläisen hyväksyessä oman alisteisen asemansa hän hakeutuu pakotetun vapaaehtoisena markkinoille myymään työvoimaansa. Palkkana tienattava raha on aina työläiselle niukkaa ja merkittävä pääoman strategia onkin tehdä tästä niukkuudesta työläisen elämää ensisijaisesti määrittelevä tekijä. Työläissubjekti on syntynyt.

Kirjan vahva subjektivismi seuraa työläisen kontrolloimiseen kehittyneiden vallankäytön mekanismien tarkastelusta. Työläissubjektia luodaan kaikilla elämän osa-alueilla, ja yksi pääoman aktiivisia strategioita on työläisen vapaan liikkuvuuden kontrollointi ja vapaa-ajan toiminnan tuottaman lisäarvon hyödyntäminen. Kirjoittajien mukaan nykypitalismissa on olennaista työläisen koko elämän haltuunotto erilaisten luottojärjestelmien, biohallitun luovan talouden ja finanssi-markkinoiden välityksellä.

Työmarkkinoiden ulkopuolella syntyvää lisäarvoa ei kupata ainoastaan naisen suorittamasta hoivatyöstä, kuten jälkeläisten kasvattamisesta ja työssäkävyn miehen työkyvyn ylläpitämisestä. Tietointensivisessä taloudessa pääoman strategia on sekoittaa työn ja vapaa-ajan erot sekä tuoda mahdollisimman paljon lisäarvoa tuottavaa työtä markkinajärjestelmän ulkopuolella tapahtuvaan puuhasteluun. Kapitalisti siis tunkee näppinsä työläisen jokapäiväiseen elämään yhä ahnaammin ja useammassa paikoissa.

Nämä työn instituutioiden muutokset ovat kirjan kiinnostavinta antia. Palkkatöiden limittyminen koulutuksen ja harrastusten kanssa on tärkeä huomio, josta alkaa olla jo vahvaa empiiristä näyttöä. Erilaiset opiskelijoille suunnatut ajatushautomot ja tietoteknisillä aloilla tarvittava harrastuneisuus ovat selvästi sitä Vähämäen ja Virenin hahmottelemaa lisätyötä, jonka hyödyt valuvat lopulta porvarin pussiin.

## Työ yhteiskunnallisena suhteena

Kirjoittajille työ on marxilaisittain ontologinen käsite. Työn tavaraisältöjen pohtiminen on heidän mukaansa turhaa, koska työn keskeinen ulottuvuus on sen muodostamat sosiaaliset suhteet eli ne tavat, joilla hallitseva luokka organisoii tuotantoa. Tämä on nähdäkseni oikea tulkinta, sillä olihan Marxin ansio nimenomaan kapitalistisen tuotantotavan tuottamien suhteiden esiintuominen eikä vänkääminen tuotantoprosessin lopputuotteen jakamisesta. Nykypitalismissa riisto tapahtuu kirjoittajien mukaan myös rajattomissa tiloissa, joilla viitataan niihin työn organisoimisen institutio-naalisiin muutoksiin, joissa ihmisten välinen toiminta saadaan ajasta ja

paikasta riippumatta tuottamaan pääomalle sen alati hamuamaa arvonlisää.

Johtopäätöksenä tästä kirja esittää, että "[n]ykyinen talous- tai finanssikriisi tuokin esiin palkkatyön kriisin tuotannon organisoimisen muotona" (73). Olen samaa mieltä, mutta väitän, että se tuo myös esiin materiaalsen ja immateriaalsen tuotannon epäsuhtaan, joka konkretisoituu ihmisten reaalisesti kokemaksi hyödykkeiden niukkuudeksi. Vaikka kirjoittajat tunnustavat tämän epäsuhtaan oireena talouden finanssialisoitumisesta, työn tarkasteleminen puhtaasti yhteiskunnallisena suhteena ei nähdäkseni tee oikeutta materiaaliselle todellisuudelle.

Tuotannon tavaraisällöt eivät ole kapitalismin jatkuvuuden kannalta yhdentekeviä. Normaalihyödykkeisiin kuten ruokaan ja asumiseen keskittyvän tuotannon rooli on merkittävä tekijä taloudessa, sillä onhan ihmisten kokemuksellinen arki aina sidoksissa heidän konkreettisiin elinolosuhteisiinsa. Vaikka esimerkiksi koulutuksen merkitys globaalin kapitalismin kehityksessä on ollut jatkuvasti kasvava, pelkkien kielellisten ja kommunikatiivisten taitojen nostaminen kapitalismille ensisijaisen tärkeiksi kyvyiksi on kiistanalaista. Tämänkin talouskriisin keskellä korkeakoulutus on joutunut suorastaan syytettyjen penkille, koska se tuottaa liikaa "tuottamattoman työn" tekijöitä. Nähdäkseni tämän näkökulman ei tarvitse olla työn ontologisoimisen kanssa ristiriidassa, vaan se voisi asettua osaksi tarkastelua ja täydentää niitä.

## Miksi "perinnöttömien perinne"?

Koska proletariaatti ei jätä jälkeensä kuin jälkeläisensä, siis perinteen ilman varsinaista perintöä. Proletari-

aatti on suhteessa pääomaan oikeudeton, omaisuudeton ja moraalisesti koditon liike, joka on ratkaisemattomassa ristiriidassa porvarillisen yhteiskunnan kanssa. Se on aina tuomittu ottamaan pääomalle alisteisen työläissubjektin aseman yhteiskunnassa. Tämän alistussuhteen ylittämiseksi tarvitaan sosialismin ongelmista vapaata kommunismia, jota Marx edusti.

Proletariaatin tavoite oli Marxille palkkatyöstä vapautuminen. Tämä näkemys on kirjoittajien mukaan ”asetettava vastakkaiseksi kaikelle työetiikalle, joka on tunnettava takaisin sen työväenliikkeelle lahjoittaneen kristillisen pastorin peräsuoleen sekä vasemmiston mustasukkaisesti varjeleman valtion kurkkuun” (26). Kaikelle porvarillisen yhteiskunnan tarjoamalle työetiikalle on siis käännettävä selkä pakenemalla niistä tiloista, joissa pääoma työntää ahnaat näppinsä

työläisen elämään. On myös luovuttava kaikesta valtiolähtöisestä nykyvasemmistolaisuudesta, jonka ajan kirjoittajat katsovat auttamattomasti olevan ohitse.

Teos keskustelee oivaltavasti nykyvasemmiston ongelmista, mutta kompastelee samalla pahan kerran rakentamalla itse sellaisen sosialismin peikon – valtiota, ay-liikettä ja reformeja kumartavan vasemmistokonseptin –, jota en ainakaan itse todellisuudesta tunnista. Kirjoittajat eivät pyrkimyksensä huolimatta pysty ohittamaan sitä Marxin yllä leijailevaa haamua, josta he yrittävät irtautua. Tämä ei kuitenkaan tee kirjan maalilemmiä kommunistisia luokkataistelustrategioita yhtään vähempää kiinnostaviksi.

Kaikesta eteerisyydestään huolimatta Vähämäen ja Virenin ehdottamat työstä pakenemisen strategiat ja moraalille haistattelun muodot tuntuvat raikkaan nihilistisiltä. Ny-

kyisen arvo-, vastuu- ja työmoraalipuheen keskellä ne pistävät jopa hylkelymään. Ne eivät ole vain metafysisistä hahmoista, vaan vahvoja vihjauksia siitä, mitä kaikkia yhteiskunnallisen toiminnan ja tuotannon periaatteita voitaisiin haluttaessa organisoida poliittisesti toisin. Kirjan yksi vahvuus onkin haastaa ajattelemaan todella arkipäiväisiä asioita vaihtoehtoisella tavalla – aivan kuten sameiden vesien profeetta Marx teki.

Kirja ei tyhjene edellä esitelyihin teemoihin. Teksti on kauttaaltaan älyllisesti rikasta ja summaa Marxin ajattelua huomattavan laajasti. Se on olemukseltaan varsin kulmikas, eikä edes Marxin esituntemus tee siitä kaikin paikoin helposti avautuvaa; kirja liikkuu hieman myös takakan- nassa mainitun akateemisen patsastelun rajoilla. Toisaalta kirjoittajat haistattavat tyyliin uskollisena pitkät trendikkäille helppouden vaatimuksille.

HEIKKI KUJANSIVU

## Kertomuksellisen käänteen filosofiaa

**Hanna Meretoja, *The French Narrative Turn. From the Problematization of Narrative Subjectivity in Alain Robbe-Grillet's Dans le labyrinthe to Its Hermeneutic Rehabilitation in Michel Tournier's Le Roi des Aulnes*. Turun yliopiston julkaisuja B: 329. Turun yliopisto, Turku 2010. 337 s.**

Viime vuosina kulttuuri- ja yhteiskuntatieteissä on paljon puhuttu kertomuksellisesta käänneestä. Hanna Meretojan ranskalaisen kirjallisuuden kertomuksellista käännettä käsittelevä väitöskirja palauttaa käsitteen itse kirjallisuuteen ja sen tutkimukseen. Työn perusväite on, että ranskalaisessa kertomakirjallisuudessa tapahtui 1970- ja 1980-luvuilla tarinoiden paluu. Kirjallisuuden sallittiin taas kertoa tarinoita. Samalla keskeiseksi tuli ajatus uudeltaisesta kertomuk-

sellisuuteen perustuvasta subjektiudesta. Tämä paluu ilmeni esimerkiksi Michel Tournierin ja J.-M. G. Le Clézian teosten nousussa kirjallisuuden keskiöön, jota aiemmin hallitsivat uuden romaanin edustajat.

Meretojan tutkimus on viime vuosien filosofisesti kiinnostavimpia kirjallisuustieteellisiä väitöskirjoja. Se on myös aiheensa ja aineistonsa käsittelyn osalta kirjallisuudenfilosofinen tutkimus, jossa tekijä kertomuksellisen subjektin käsitteeseen keskittyen lukee aineistoaan suh-

teuttamalla sitä erilaisiin filosofiin käsityksiin. Työ on yleisesti ottaen erinomainen ja mainiosti kirjoitettu väitöstutkimus ottaen huomioon lajityypiltä meillä edellytetyt muodolliset seikat, oppineisuuden osoittamiset ja muut pakolliset kunnianosoitukset. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole arvioida tutkimusta yksityiskohtaisemmin väitöskirjana vaan keskittyä lyhyesti pariin tutkimuksen ansiokkaasti esiin nostamaan asiaky- symykseen.

## Kertomuksellisen käänteen kertomukset

Yleisesti, ja erityisesti kirjallisuuden tutkimuksessa, kertomuksella tarkoitetaan tarinan esitystä. Sellaisena se on varsin yksinkertainen asia. Tarinan kertomisella on aina ajallinen ulottuvuus. Se esittää jonkin asian vaiheet tai tietyn tapahtumasarjan ja sillä on alkunsa ja loppunsa, joka voi olla vain kertomistapahtuman tai kertovan tekstin alku tai loppu. Kertomus on siten esitys, joka koostuu ensisijaisesti näiden vaiheiden tai tapahtumasarjan esittämisestä, vaikka siihen sisältyisi muitakin esitystapoja, esimerkiksi kuvausta.

Kertomuksellisesta käänteestä puhuttaessa kertomus voi viitata tähän kirjalliseen perusmerkitykseen, mutta samalla se voi tarkoittaa alasta riippuen hieman eri asioita. Esimerkiksi yhteiskunnallisessa tutkimuksessa kertomukset tarkoittavat useimmiten joko valmiita tai kerättyjä kertomusaineistoja. Näiden aineistojen tapauksessa niiden hahmottamisella ja tutkimisella kertomuksina on suurempi merkitys kuin sillä, koostuvatko ne muodollisesti kertomuksista. Filosofiaa puolestaan kertomuksellisuus voidaan liittää esimerkiksi itseyteen henkilön identiteetin mahdollisesti muuttavana osana, jolloin kertomus viittaa tapaan, jolla ihmisyyksiä hahmottaa itseään eri elämänvaiheissaan. On selvää, ettei kertomuksella välttämättä tarkoiteta kaikissa näissä tapauksissa samaa asiaa ja etteivät kertomuksen eri käytöt painota käsitteen samoja puolia.

Myös kirjallisuuden tutkimuksessa kertomuksen käsitteeseen lisätään usein erilaisia täsmentäviä määreitä tai painotuksia. Hyvä esimerkki tällaisesta kertomuksen teoretisoinnista on Walter Benjaminin esse *Der Erzähler* vuodelta 1936. Benjamin aloittaa esseensä toteamalla, että kertomisen taito ja sitä myötä kertojat ja kertomukset ovat

tulossa tiensä päähän. Käyttäen esimerkkinään Nikolai Leskovia Benjamin määrittelee kuitenkin nämä kertojat ja heidän kertomuksensa erottamalla heidät modernin romaanin ja muiden lajien edustajista sekä erityisesti tiedosta (*Information*) ja sen välityksestä totuuden lähteenä. Tiensä päähän tulleet kertojat paljastuvat lopulta keskiaikaisiksi hahmoiksi ja heidän kertomuksensa eräänlaisiksi yhteisön koko perinteisen viisauden kokoaviksi ja sitä välittäviksi päättymättömiksi tarinoiksi. Kertomus ei siten ole enää mikä tahansa tapahtumasarjan esitys vaan tiettyyn aikakauteen ja sen yhteiskunnalliseen todellisuuteen sidoksissa oleva esitystapa. Benjaminille kertoja ja hänen kertomuksensa edustavatkin samalla sekä muista poikkeavaa kirjallisuudenlajia että kerronnan perusmuotoa ja näin myös kaiken kertomakirjallisuuden perustaa.

Meretojan tutkimus tuo mainiolla tavalla esille tämän kertomuksen käsitteen moninaisuuden ja toisaalta sen väistämättömän tosiasian, että puhuessamme kertomuksista puhumme aina *jonkinlaisista* kertomuksista. Samalla tutkimus osoittaa, että mitään neutraalia tapaa puhua kertomuksista ei ole. Yhtäältä tutkimuksessa osoitetaan, että Robbe-Grillet'n romaanien rakentuminen ja niiden ”kertomuksen vastaisuus” perustuu osin yhdenlaisen, realistisen periodityylin mukaisen tai sellaiseksi ajatellun kertomustyyppin vastustamiseen. Toisaalta myös tutkija joutuu aina operoimaan jonkinlaisella kertomuksen käsitteellä. Meretojan tapauksessa kertomus määrittyykin ennen kaikkea (kuvitteellisen) maailman jäsentämisenä ”koherentiksi tilallis-ajalliseksi jatkumoksi” (59) ja kronologisena tarinana, jossa esitetyt tapahtumat yhdistyvät merkitykselliseksi kokonaisuudeksi. On selvää, että näin käsitteellistetyn kertomuksen pohjalta Robbe-Grillet'n fragmentaariset

ja toisteiset romaanit näyttävät vähemmän kertomuksellisina kuin Tournierin romaanien fabuloiva kerronta ja yhtenäisempi rakenne. Osana kertomakirjallisuuden perinnettä Robbe-Grillet'n romaanit ovat kuitenkin nekin jonkinlaisia kertomuksia (mitä tutkimus ei suinkaan kiistä). Kirjallisuuden kertomuksellisessa käänneessä on siten pohjimmiltaan kyse tietyyppisten tarinoiden paluusta tai käänneestä kohti tietynlaisia kertomuksia.

Samalla voidaan kysyä, kohtaako tämä kirjallisuuden käänne yleisemmän kertomuksellisen käänteen? Ovatko Meretojan – ja yleisesti kirjallisuuden tutkijoiden, myös allekirjoittaneen – käsitteellistämä kertomus ja hänen tarkastelemaansa konkreettiset kertomukset sama asia kuin kertomuksellisen käänteen kertomukset? Voidaan ajatella, että näin ei ole ainakaan aina. Kuten sanottu, yhteiskunnallisessa tutkimuksessa aineiston hahmottaminen ja lähestyminen kertomuksena on usein tärkeämpää kuin sen kertomuksellinen luonne. Filosofiset kertomuksellisuutta korostavat näkemykset tuntuvat puolestaan usein käyttävän käsitettä (konkreettisten kertomusten näkökulmasta) metaforisesti eräänlaisena potentiaalisena kertomuksena. Tämä näkyy hyvin Meretojan lainaamasta Seyla Benhabibin kertomusverkkojen ajatuksesta, johon Benhabib sijoittaa esimerkiksi ”perhe- ja sukupuolikerromukset” sekä ”kollektiivisen identiteetin makrokertomuksen”, joista mitään ei sellaisenaan kuitenkaan ole missään yksittäisenä kertomuksena (241). Benhabib vaikuttaakin katkelmassa puhuvan lähinnä diskursseista, kulttuurisista puhetavoista, ei varsinaisista kertomuksista. Myöskään henkilön identiteetin kertomuksellisen tai kerrotun puolen ei voi – tai ei pidä – ajatella edellyttävän jonkinlaista edes hetkellisesti valmista oikeaa (aktuaalisesti kerrottua) kertomusta. Me kaikki voimme toki

kertoa kertomuksemme, mutta monikaan ei sitä tee. Silti ajatuksena on, että kaikkien identiteettiin sisältyy kertomuksellinen puoli. Käytännössä tämä kertomuksellisuus tarkoittaakin vain, että osa identiteetistämme muodostuu siitä, että teemme itsellemme ja muille selkoa siitä, keitä olemme. Asioiden kertomuksellistaminen on siten useimmiten eri asia kuin niiden kertominen siitäkin huolimatta, että molemmissa on kyse kokemuksen merkityksellistämisestä. Toisaalta kokemusta voi merkityksellistää muutenkin kuin kertomalla siitä. Kaikki kokemus ei ole kertomuksellista, kuten Meretoja toteaa.

### Filosofian kirjallisuus ja kirjallisuuden filosofia

Toinen asia, jonka Meretojan tutkimus nostaa esiin, koskee filosofian ja kirjallisuuden suhdetta. Vaikka erityisesti mannermaisessa perinteessä on jo jonkin aikaa vaihtelevin tuloksin korostettu kirjallisuutta ajatteluna, suurin osa kirjallisia teoksia hyödyntävästä filosofiasta huomioi nämä teokset tai niiden jotkin piirteet edelleen lähinnä esitettyjen filosofisten ajatusten tai kysymysten esimerkkeinä. Filosofisesti suuntautuneilla kirjallisuudentutkijoilla on vastaavasti usein tapana sovittaa erilaisia filosofisia käsityksiä kirjallisiin teoksiin ja näin nähdä ne jonkin tietyn filosofisen näkemyksen kuvituksena. Tai sitten he siirtävät kirjalliset teokset tutkimuksen marginaaliin – satunnaisiksi esimerkeiksi – ja ryhtyvät filosofoimaan, kuten käy esimerkiksi aiheeseen liittyvässä Anthony Cascardin teoksessa *The Subject of Modernity* (1992). Tosiasia kuitenkin on, että esimerkiksi modernin subjektin tai individualismin historiaa on mahdotonta sovittaa pitävästi (yleiseen) kirjallisuuden historiaan. Sama pätee lähes kaikissa tapauksissa myös yksittäisiin näkemyksiin ja teoksiin. Kirjallisuudella

ja filosofialla on omat historiansa, mikä ei tarkoita, että ne olisivat vain ja yksinomaan niiden sisäisiä historioita.

Tämän kirjallisuuden ja filosofian suhteen pohjalta herää kysymys, voidaanko suhteen epäsymmetrisyydestä päästä eroon? Meretojan tutkimus on tässä suhteessa esimerkillinen, koska siinä sekä tehdään filosofista kirjallisuudentutkimusta että määritellään sitä. Sen voi siten ajatella tuovan ilmi filosofian ja kirjallisuuden suhteen koko monimutkaisuudessaan.

Monien mannermaisten ajattelijoiden tapaan Meretoja näkee kirjallisuuden yhtenä ajattelun muotona. Sellaisena se rinnastuu esimerkiksi filosofiaan. Näiden kahden ajattelun muodon suhde määrittyy tutkimuksessa ennen kaikkea jännitteisenä ja monimutkaisena suhteena, mikä tarkoittaa, etteivät kirjalliset teokset edusta tai pyri edustamaan mitään yksittäisiä filosofisia näkemyksiä koherentilla tavalla. Tämä näkyy hyvin myös tutkimuksen käytännössä. Vaikka Meretoja tarkastelee teoksia suhteessa erilaisiin näkemyksiin, hän ei pyri sovittamaan niitä keskenään. Esimerkiksi Robbe-Grillet'n teoksissa voidaan havaita tiettyjä fenomenologiasta tuttuja painotuksia, mutta se ei tarkoita, että hän olisi fenomenologinen kirjailija, kuten osa aiemmasta tutkimuksesta on pyrkinyt osoittamaan. Myös Tournierin romaani poikkeaa sille läheisistä filosofisista näkemyksistä erityisesti kertomuksille asetettujen eettisten taustaoletusten suhteen. Tässä mielessä, tulkinnan käytännön tasolla, filosofisten näkemysten ja kirjallisten teosten suhde pysyy jännitteisenä.

Toisaalta Meretojan tutkimusta ohjaa ajatus kertomuksellisen subjektin ongelmallisuuden muuttumisesta sen rehabilitaatioksi, joka vastaa formalistisen kirjallisuuskäsityksen muuttumista hermeneuttiseksi ja teoreettisella tasolla strukturalistisen ajattelun korvautumista hermeneut-

tisella. Lisäksi Meretojan oma tutkijan positio on tutkimuksessa selkeästi hermeneuttinen. Tästä seuraa esimerkiksi, että Tournier asettuu huomattavasti kiistattomammin valittuihin filosofisiin näkemyksiin kuin Robbe-Grillet ja että tutkimuksen ”lukija” myös pyrkii aktiivisesti merkityksellistämään Robbe-Grillet'n tekstiä ja muodostamaan siitä koherentimpaa kertomusta. Tällä teoreettisella tasolla tutkijan positio on siis jo lähempänä tiettyjä tutkimuksen osapuolia ja sen esittämässä historiallisessa muutoksessa tuon muutoksen toisella puolella. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö filosofisen näkemyksen ja tutkimuksen suhde olisi edelleen jännitteinen. Tutkimuksen lukijan kannalta se on ehkä jopa jännitteisempi ja monimutkaisempi kuin tutkimuksen käytännön analyyseihin sisältyvä jännite. Joka tapauksessa tutkimusta ohjaava näkökulma osoittaa, että filosofian ja kirjallisuuden suhde on monimutkaisempi kuin miltä se aluksi näyttää. Se ei koske yksinomaan filosofian soveltamista kirjallisiin teoksiin tutkimuksen sisällä, vaan myös yleisesti kirjallisuuden filosofista tutkimusta. Tämän suhteen epäsymmetria tai jännitteisyys, jonka yksi osa on filosofisten näkemysten sovittaminen kirjallisuuteen, tuntuu väistämättömältä kirjallisuudenfilosofisessa tutkimuksessa, jossa tutkijalla on (oltava) filosofinen positio ja jossa on kyse filosofian ja kirjallisuuden suhteen tarkastelusta.

Näiden kysymysten lisäksi Meretojan tutkimus nostaa toki esiin monia muitakin merkittäviä kysymyksiä ja tarjoaa lukijalleen esimerkillisiä tulkintoja sekä Robbe-Grillet'n että Tournierin teoksista ranskalaisen kulttuurin ja kertomakirjallisuuden historian taustaa vasten. Ennen kaikkea kyse on kuitenkin merkittävästä kotimaisesta kirjallisuudenfilosofisesta tutkimuksesta.



# 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 doc-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 kursiivilla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’viherviipertäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursiiivin) 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 käsitellen... Lopuksi totean...”. **Jaa teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että lehtitekstissä hyvin pitkät kappaleet ja luvut ovat kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päätösisikossa 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 (Drakuli 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 suku-

ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursiivilla, artikkelin nimi ilman kursiiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursiivilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkaisuvuosi. **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 konstruktioismi 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, taholla, 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.”