

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 80 kevät 1/2014

Pääkirjoitus

3 Jaakko Belt

n & n -haastattelu

6 Jarkko S. Tuusvuori, Lilli Alasen filosofinen elämä

Ulkomaailman kirjeenvaihtajat

15 Philip Kitcher, **Filosofian tärkeysjärjestys uusiksi**

26 Moritz Schlick, **Historiallinen käännekohta**

31 Panu Raatikainen, **Loogisen positivismin henki**

Kolumni

36 Terike Haapoja, **Ihanteet ja todellisuus**

Miksi filosofiaa?

38 Sami Pihlström, **Mitä filosofia ei ole**

42 Kaisa Häkkinen, **Kielen ja ajattelun parhaaksi**

44 Anto Leikola, **Filosofia niin kuin sen muistan**

45 Martina Reuter, **Samhällskritik och självreflektion**

48 Chuck Dyke, **Kaikki kunnossa, USA?**

50 Riikka Pelo & Oskari Pakula,

Matkakumppanina filosofia

52 Lars Hertzberg, **Vad menar vi med våra ord?**

55 Janne Kurki, **Virkamiesfilosofian vaaranpaikat**

57 Jan Forsström, **Suhteellistava, ehdoton taide**

60 Jukka Mikkonen, **Martha Nussbaumin vastalauseet**

62 Vesa Jaaksi, **Huomioita filosofian opettamisesta**

Nykyfilosofian tilannekatsaus

69 Kevin Mulligan, Peter Simons & Barry Smith,
Akateemisen filosofian madonluvat

76 Tuomas E. Tahko, **Analyttinen metametafysiikka**

80 Pauliina Remes,

Kuinka filosofian historiaa kirjoitetaan?

85 Susanna Lindberg, **Mannermainen moninaisuus**

Kolumni

92 Kristiina Brunila, **Terapisoituva koulutus**

Artikkeli

95 Tuukka Tomperi & Hannu Juuso,
Filosofian kasvatuksellinen tehtävä

Filosofian sukupuoli

107 Elina Halttunen-Riikonen, **Kuka puhuu ja kenelle?**

108 Hacklin, Lehtinen, Ruonakoski & Tirkkonen,
Nais- ja feministifilosofia Suomessa

111 Linda Martín Alcoff, **Halvoista voitoista filosofiseen vuorovaikutukseen**

115 Catherine Malabou, **”Filosofia on naisen hauta”**

Elokuvat

126 Tytti Rantanen, **Alain Bergala – elokuvakasvatusta Ranskasta**

Otteita ajasta

130 Tapani Kilpeläinen & Jouni Avelin, **Lehtikatsaus**

132 Tytti Rantanen,

Taanila, Kurenniemi ja elävät koneet

136 Tomperi, Lahtinen, Suominen, Saranpää, Kylmänen
& Jylhä, **niin & näin 20 vuotta**

142 Risto Koskensilta, **Hyveellinen kollokvio**

143 Juho Rantala, **Otteita tilasta**

Kirjat

146 Vesa Oittinen, **Pubtaan järjen kritiikistä**

149 Hemmo Laiho, **Kootusti Kantia**

151 Maria Valkama, **Tragedian kohtalo**

154 Kreetta Ranki, **Eläinfilosofiaa**

156 Pii Telakivi, **Ghana jääköön taa**

158 Jukka Mikkonen, **Mennyt metsä**

s. 160
niin & näin
-kirjoittajaohjeet

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

Jaakko Belt, päätoimittaja@netn.fi
Antti Salminen, anttie@gmail.com

TOIMINNANJOHTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi
Elina Halttunen-Riikonen, elina.halttunenriikonen@gmail.com
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com
Tytti Rantanen, tytti.p.rantanen@uta.fi
Petri Räsänen, E.Petri.Rasanen@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@gmail.com
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com
Jarkko S. Tuusvuori, jarkkostuusvuori@gmail.com
Tere Vadén, tereensio@gmail.com

AJANKOHTAISTOIMITUS

Risto Koskensilta & Anna Ovaska, ajankohtaista@netn.fi

KUVATOIMITUS

Jaakko Belt, Anna Ovaska & Antti Salminen

ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkka.hietanen@voima.fi

TOIMITUSNEUVOSTO

Antti Arnkil, Saara Hacklin, Kaisa Heinlahti, Ilona Hongisto, Julia Honkasalo, Hannele Huhtala, Hanna Hyvönen, 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, Milla Tiainen ja Milla Törmä

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 45 euroa, ulkomaille 49 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 49 euroa. *niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET

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

ILMOITUSHINNAT

1/1 sivu 500 euroa, puoli sivua 300 euroa, 1/4 sivua 200 euroa. Väri-ilä sisäisivuilla + 20 %. Takasisäkansi 600 euroa, takakansi/etusisäkansi 700 euroa (sis. väri). Hintoihin lisätään ALV 24 %.

MAKSUT

Osuuspankki 573274-251814

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645 (painettu)

ISSN 2341-5916 (verkkojulkaisu)

21. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Linda Martin Alcott, filosofian professori, Hunter College & CUNY Graduate Center, Yhdysvallat, **Jouni Avelin**, kustannustoimittaja, Turku, **Jaakko Belt**, päätoimittaja, Tampere, **Kristiina Brunila**, professori (tenure track), Helsingin yliopisto, **Chuck Dyke**, filosofian professori, Temple-yliopisto, Yhdysvallat, **Jan Forsström**, elokuvantekijä, Helsinki, **Terike Haapoja**, kuvataiteilija, Helsinki, **Saara Hacklin**, FT, NFY:n hallituksen jäsen, **Elina Halttunen-Riikonen**, FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Lars Hertzberg**, professor emeritus i filosofi, Åbo Akademi, **Kaisa Häkkinen**, suomen kielen professori, Turun yliopisto, **Vesa Jaaksi**, filosofi, opettaja, Tampere, **Hannu Juuso**, KT, apulaisrehtori, Oulun normaalikoulu, **Kimmo Jylhä**, päätoimittaja, **Voima**, **Philip Kitcher**, filosofian professori, Columbian yliopisto, **Tapani Kilpeläinen**, **Risto Koskensilta**, vapaa filosofi, Tampere, **Janne Kurki**, osastonlääkäri, HUS, **Marjo Kylmänen**, FM, freelance-toimittaja, päätöksentekijä, informaatiotutkimuksen ja interaktiivisen median opiskelija, **Mikko Lahtinen**, FT, YTT, valtio-opin yliopistonlehtori, Tampereen yliopisto, **Hemmo Laiho**, FT, tutkija, filosofian laitos, Turun yliopisto, **Virpi Lehtinen**, FT, NFY:n puheenjohtaja, **Anto Leikola**, oppihistorian emeritusprofessori, Helsingin yliopisto, **Susanna Lindberg**, filosofian professori, Tampereen yliopisto, **Ville Lähde**, tietokirjailija, Lempäälä, **Catherine Malabou**, filosofian professori, Kingston University, Iso-Britannia, **Jukka Mikkonen**, FT, Otava, **Kevin Mulligan**,

filosofian professori, Geneven yliopisto, **Vesa Oittinen**, FT, tutkimuspäällikkö, Aleksanteri-instituutti, Helsingin yliopisto, **Anna Ovaska**, FM,VTM, jatko-opiskelija, Helsingin yliopisto, **Oskari Pakula**, lukiolainen, Helsinki, **Riikka Pelo**, kirjailija, Helsinki, **Sami Pihlström**, tutkijakollegiumin johtaja, Helsingin yliopisto, professori, Jyväskylän yliopisto, **Panu Raatikainen**, FT, dosentti (HY ja TaY), tutkija, Yhteiskuntatieteiden filosofian huippuyksikkö, Suomen Akatemia, Helsingin yliopisto, **Kreeta Ranki**, VTL, filosofian oppiaine, Turun yliopisto, **Juho Rantala**, filosofianopiskelija, Tampere, **Tytti Rantanen**, tohtorikoulutettava, Helsinki, **Pauliina Remes**, **Martina Reuter**, docent i filosofi, Helsingfors universitet, universitetslektor med ämnesansvar för undervisningen i genusvetenskap, Jyväskylän yliopisto, **Erika Ruonakoski**, FT, NFY:n varapuheenjohtaja, **Mika Saranpää**, koulutus-päällikkö, HAAGA-HELIA, Ammatillinen opettajakorkeakoulu, **Moritz Schlick**, ks. s. 26–30, **Peter Simons**, filosofian professori, Trinity College Dublin, **Barry Smith**, filosofian professori, Buffalon yliopisto, **Heikki Suominen**, HL, Tampere, **Tuomas E. Tahko**, PhD, dosentti, akatemiatutkija, Helsingin yliopisto, **Pii Telakivi**, FM, jatko-opiskelija, teoreettinen filosofia, Helsinki, **Suvi Tervahauta**, suomentaja, Helsinki, **Sanna Tirkkonen**, VTM, NFY:n hallituksen jäsen, **Tuukka Tomperi**, FM, Tampere, **Jarkko S. Tuusvuori**, Helsinki, **Maria Valkama**, Tampere School of Nothingness

NIIN & NÄIN

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

Kotisivut: www.netn.fi



on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän mennessä julkaistu yli 70 nide. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassikkokäännöksiä, aikalaisanalyyssejä, ajattelutaito-oppiaineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistikkää 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 ajankohtaisen 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 verkkosyklopedia *Logos*. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan suomensuomen osion. Portaalityö pitää myös yllä aktiivista tiedotuspalsta sähköpostilistoinen sekä kaikkeen puuttavaa filosofian verkkolokkia.

Portaalin päätoimittajat ovat Yrsa Neuman ja Tuukka Tomperi. Portaalin toimittaja on Elina Halttunen-Riikonen ja *Logos*-ensyklopedian päätoimittaja on Kalle Puolakkka.

www.filosofia.fi

NIIN & NÄIN

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

JAAKKO BELT

Niin & näin täyttää 20 vuotta. Tähän mennessä julkaistut yli 2 000 artikkelia kattavat aiheissaan koko aakkoston afrikkalaisesta ajattelusta öljyyn. Ilmestyneissä 80 numerossa näkyy satojen kirjoittajien, avustajien, toimittajien, taittäjien, taiteilijoiden ja graafikoiden kädenjälki. Yhteen pääkirjoitukseen ei jokainen nimi mahdu, joten kiitos kuulukoon yhteisesti ja yhtäläisesti kaikille. Malja teille!

Juhlanumerossa pureudutaan lehden mitalta filosofian itsensä luonteeseen. Teemaotsikoksi tiivistyi: Miksi filosofiaa?

Ei ole sattumaa, että otsake loppuu kysymysmerkkiin. Puhe filosofian luonteesta on aina normatiivista ja tulevaisuuteen suuntautunutta. Eri filosofiakäsitteiden ja filosofian nykytilan ohella tässäkin numerossa ruoditaan, mitä filosofian pitäisi olla. Samalla tullaan suoraan tai kiertotietä sanoneeksi, mikä filosofiassa on vikana. Tätä filosofian ”itselfreflektiivistä” ja aikalaiskriittistä piirrettä, uudistamisen eetosta, jäljittää myös otsikon avoin muotoilu. Kuten kulttuurikriitikko Theodor W. Adorno muotoilee kuuluisassa radiopuheessaan: kysymyksen ”Minkä tähden vielä filosofiaa?” oikeutus piilee siinä, ettei vastauksesta ole lainkaan selvyyttä¹.

Teemavalinnan varsinainen syy palautuu kuitenkin juhlanumeron tekotapaan. Tarkoituksena ei ollut ilmoittaa vaan selvittää, mistä ihmeestä filosofiassa on kyse. Niinpä pyysimme joukolta kotimaisia ja ulkomaisia keskustelijoita napakoita puheenvuoroja filosofiasta ja kirjoittajan suhteesta siihen. Kukin vastauksista osoittaa omalla tavallaan ja omalla painollaan, miksi filosofian perään on tähdellistä kysellä.

Filosofian kenttää ja julkisen väittelyn perinnettä esittelee myös kattaus käännoiksi ja alkuperäisjuttuja eri teksti- ja äänilajeissa: kiistakirjoituksista kommentteihin, blogauksista artikkeleihin, kirja-arvioista esseisiin, haastatteluista muisteluihin.

*

Lehden ensimmäinen päätoimittaja Mikko Lahtinen kirjoitti aikoinaan tällä palstalla, että filosofian tähtäimessä



ovat ”ajan olennaiset ongelmat”. Filosofian koetinkivenä on todistaa kirjoittamisen ja kommunikaation käytännössä, että se voi ”asettaa ja terävästi arvioida yhteisen maailmamme yhteisiä ongelmia”. Jos kriittiset välineet eivät kulu myös muiden kuin filosofien käytössä, filosofian perimmäistä merkitystä, potentiaalia ja arvoa ei ole saavutettu.²

Edelleen on tarpeen selvittää käytännössä, onko filosofiasta yhteiseksi asiaksi. Kysymys ei ole skeptinen mutta ei myöskään retorinen. Keskustelun, kritiikin ja kasvatuksen monissa muodoissaan filosofia on tietysti sosiaalista, yhteisöllistäkin. Mutta onko filosofia todella julkista siinä merkityksessä, että se olisi kaikille avointa, kaikille tarkoitettua ja kaikkia koskevaa? Ruokkiiko fi-

losofia julkista järjensäkäyttöä, ”rajatonta vapautta käyttäen omaa järjensä ja puhua omassa persoonassaan”³?

Yksi yhteisyyden edellytys on, ettei filosofia jää akatemian sisäiseksi asiaksi. Yliopistofilosofian ”ydinalueiden” ja moninaisten ”reuna-alueiden” hierarkiaa ja arvojärjensäystä sopii keinuttaa, kuten Philip Kitcher tässä numerossa ehdottaa. Tämä ei välttämättä tarkoita niin sanotun soveltavan ja käytännöllisen filosofian suosimista teoreettisen kustannuksella. Olennaisempaa on nostaa ”ikuisten kysymysten” rinnalle ajasta kumpuavat ja ajassa muuntuvat ongelmat, joilla on yleistä merkitystä. Tässä numerossa käsitellyt kasvatusta, tiedepolitiikka, sukupuoli ja elokuvakulttuuri kelpaavat esimerkeiksi akateemisen filosofian reunamaille työnnettyistä aihepiireistä, jotka liikkuvat suoraan tai välillisesti useimpia kansalaisia.

Pelkkä tutkimuksen painopisteiden muutos ei vielä tee filosofiasta yhteistä. Tutkijoiden työ voi kyllä tuoda filosofian perinnettä lähemmäksi maallikoita, mutta kaikille yhteinen filosofia on välttämättä myös epäakateemista. Olennaista on ymmärtää ’filosofisen’ luonne tarpeeksi laajasti. Esimerkiksi katsomuskysymysten enakkoluuluton pohdinta, ajattelutaitojen kehittäminen ja mediakriittisyys tekevät filosofiasta kenen tahansa asian. Filosofian yhteinen arvo mitataan siinä, miten muut kuin ammattifilosofit ottavat tällaiset filosofiset valmiudet omakseen ja tarttuvat merkityksellisiin kysymyksiin omista lähtökohdistaan.

Myös huippuasiantuntijuuden auraa on syytä himmentää. Sami Pihlström näkee omassa puheenvuorossaan filosofian vahvuudeksi sen, ettei se typisty minkään alan erikoisosaamiseksi. Tämä ei tee filosofian harrastajasta tai tutkijasta myöskään ”kaikkien alojen asiantuntijaa” tai mielipideautomaattia. Kapea-alaisen asiantuntijavallan vastapainona filosofia voi tarjota yleiskatsauksellisia näkymiä ja monipuolista kriittisyyttä kulttuuria, yhteiskuntaa ja maailmankuvia luotaaviin keskusteluihin. Tällöin ei vaadita eikä vaalita auktoriteettia ja erityis-asemaa esimerkiksi moraalien, politiikan ja uskonnon yleisinhimillisissä kysymyksissä.

Yhteisen asian edistäminen ei näin käy filosofijohtoisesti. Pikemminkin erikoistumisen vaateesta luopuminen seuraa sitä valistuksen ihannetta, ettei yhteiskunnallinen asema, ammatti tai auktoriteetti sen paremmin velvoita kuin oikeutakaan ajattelemaan asioista tietyllä tavalla. Toisin sanoen ”omassa persoonassa puhuminen” vaatii keskustelijoiden tasavertaisuutta. Filosoifeilla ei ole yksinoikeutta määrittää olennaisia filosofia ongelmia, saati sanella vastauksia. Kitcherin ilmaisua lainatakseni: ”Kun asiantuntijuuden myytti hylätään, filosofit voivat vain ehdottaa.”

Filosofian – kuten lehdeenteonkin – yksi julkinen tehtävä on koota ihmiset, kirjoittajat ja lukeva yleisö, saman pöydän ääreen. Hannah Arendtin vertausta käyttäkseni pöytä ei ainoastaan yhdistä tietyn aiheen ympärille vaan erottaa näkökannat toisistaan. Ideologiat, argumentit, arvostukset, tulkinnat ja mielipiteet eivät sulaudu

yhteen, koska sama asia nähdään, kuullaan ja luetaan lukuisista eri asemista. Demokratia ja julkinen mielipide vaativat tällaisia ’pöytiä’, moninaisia julkisia tiloja, joissa vapaa keskustelu ja soraäänit saavat tilaa.

”Yhteisen maailman loppu on tullut, kun se nähdään vain yhdestä näkökulmasta ja kun sen sallitaan näyttäytyä vain yhdestä näkökulmasta.”⁴

*

Filosofiaa moititaan jälkiviisaudesta. Edelleen elää mielikuva Minervan pöllöstä, joka liihottaa paikalle aina siiveniskun myöhässä. Tässä kuvastossa filosofille jää korkeintaan lohduttajan, terapeutin tai valkopesijän virka. Toistuvasti palataan myös Marxin teesiin, jonka mukaan filosofia ainoastaan selittää maailmaa, kun tehtävänä olisi sen muuttaminen. Filosofia vaikuttaa *post festum*, jos se ylipäänsä tavoittaa elämälle merkitykselliset kysymykset.

Juhlanumeroon suomennetussa kirjoituksessa myös ranskalaisfilosofi Catherine Malabou pukee sanoiksi kokemuksen filosofian riittämättömyydestä: ”On tulossa aika, jolloin tiedämme, että filosofialla ei ole enää mitään annettavaa.” Ajatuskulku kuitenkin jatkuu. Filosofia ”hylätään” vasta ajattelun muokkautuessa, kun se on antanut annettavansa. Samalla luovutaan myös auktoriteettien kysymisestä, vallasta, kahlitsevista malleista, yksinäisyydestä – ja jatketaan eteenpäin, ”raivataan uusia tiloja”. Luonnehdinnoillaan Malabou tulee muistuttaneeksi, että filosofian omien rajojen ja puutteiden tiedostaminen luo uusia mahdollisuuksia, siinä missä filosofian ansioitten tai ”tulostenkin” kartoitus.

Tämän numeron jutuista opitaan muutakin filosofian negatiivisista hyveistä. Joskus on tarpeen pidättäytyä kannanotoista, myöntää hämmennys, asettua vastahankaan, kriisiyttää, ajautua umpikujiin, pohtia ’filosofian loppu’, myllätä perinnettä ympäri tai lopettaa kilpailu voitavasta argumentista. Parhaimmillaan tämä avaa uusia filosofisia polkuja. Mutta ennen kaikkea se pitää filosofian rehellisenä, itsekriittisenä. Kenties se tuo ihmiset yhteen myös eripuraisten, notkuvien pöytien ympärille.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Theoder W. Adorno, Minkä tähden vielä filosofiaa (Wozu noch Philosophie, 1962). *niin & näin* 4/08, 21–28. <http://netn.fi/artikkeli/minka-tahden-viela-filosofiaa>
- 2 Mikko Lahtinen, Filosofian merkitys. *niin & näin* 3/06, 3–4. <http://netn.fi/artikkeli/filosofian-merkitys> Ks. myös tämän numeron sivu 137.
- 3 Immanuel Kant, Vastaus kysymykseen: mitä on valistus? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784). Suom. Tapani Kaakkuriniemi. Teoksessa *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995, 86–95 (91).
- 4 Hannah Arendt, *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot* (The Human Condition, 1958). Vastapaino, Tampere 2002, 58, 63–64.

tämän numeron taiteilijat

20 vuoden ikään ehtinyt *niin & näin* ei elä pelkästä tekstistä. Taittajien, valokuvaajien ja kuvittajien lisäksi lehden visuaalista ilmettä ovat luoneet yli 70 numerokohtaista taiteilijaa.

Juhlavuoden kunniaksi tämän numeron galleriatilassa kohdataan 24 kuvataiteilijaa, jotka ovat esiintyneet lehden sivuilla vuosina 2005–2012. Mukaan on valikoitu yksi tai kaksi tuotetta teosta kultakin taiteilijalta. Lehdessä ennen julkaisemattomat työt asetuvat yhdessä ja erikseen jatkumoon menneiden numeroiden teoskuvien kanssa. Tällä kertaa sarjamaisuutta rakentavat ihmishahmot, metsä, geometriset kuviot ja mustan monet sävyt.

Valikoima edustaa myös tekniikkojen kirjoa. Aukeamia koristavat öljy-, tempera- ja akryylivärit, spray, hiili, lyijykynä, tussi ja guassi. Valokuvia jaksottavat radioaallot ja luonnon rytmit, siinä missä syväpainografiikka saa rinnalleen digitaalisen kollaasin. Kankaan, paperin, levyn ja alumiinin ohella teosten pohjana ja materiaana ovat maankamara, puun pinta ja moninaiset kasvat.

Lehteen valikoitujen teosten tekijöihin voi tutustua tarkemmin seuraavissa *niin & näin* -numeroissa:

Jan Anderzén 2/2011
Eeva-Riitta Eerola 3/2009
Tuomas Hallivuo 1/2010
Hannaleena Heiska 2/2007
Viljami Heinonen 1/2012
Touko Hujanen 4/2010
Elina Katara 3/2008
Ritva Kovalainen 4/2011
Kimmo Kumela 4/2007
Heli Kurunsaari 3/2012
Salla Laurinolli 2/2010
Anni Leppälä 1/2011
Tiina Mielonen 4/2012
Krista Muurinen 4/2007
Rauha Mäkilä 1/2009
Pasi Mälkiä 4/2007
Kukka Paavilainen 1/2007
Tarmo Paunu 4/2005
Tiitus Petäjäniemi 2/2008
Tiina Pyykkinen 3/2012
Jarkko Räsänen 2/2012
Sanni Seppo 4/2011
Riikka Soininen 3/2011
Petra Tiisala 3/2008

Juhlannumeron kuvittajien lisäksi *niin & näin* kiittää sydämellisesti kaikkia lehdessä vuosien varrella vierailleita taiteilijoita. Kantakoon kuvien kaari pitkälle tulevaisuuteen.



JARKKO S. TUUSVUORI

Professori Lilli Alasen vieraana

Kokeillen ja tapellen omille teille

Varhaismodernin filosofian tutkimus syvenee ja naistutkijoitten asema kohenee. Uppsalan yliopiston emeritaprofessori Lilli Alanen (s. 1941) on päässyt vaikuttamaan merkittäviin asioihin. Hän ei suinkaan lepää laakereillaan: kotiin kutsutut *n & n* -toimittajat saavat käteensä ruotsalaisen *Filosofisk Tidskriftn* (1980–) tuoreen numeron, jota lujittaa Alasen artikkeli etiikasta. Tekeillä on monografia Spinozan ja Humen naturalistisesta moraalifilosofiasta. Lisäksi kiehtoo yhä vanha päätutkimuskohde: Descartes'in teosten ja niiden tulkintojen kapeikoista löytyi vähitellen Alasen oma tapa tutkia ja opettaa. Komean uran tehnyt nainen palaa keskustelussa ajattelijantiensä käännteisiin.

”Ei ollut mitään erityistä kutsumusta”, Alanen sanoo ykskantaan. Hän syntyi Porissa ja vietti ensimmäiset vuotensa Noormarkussa, kunnes lähti yhdeksänvuotiaana koulutielle Helsinkiin. Vähitellen hän pareminkin ajautui tai imeytyi filosofiaan kuin seurasi sisäistä pakkoa. Hyvistä herätteistä ei kyllä jälkikäteen ajatellen ollut pulaa. Niitä tarjosi esimerkiksi särmikäs uppsalalainen filosofi Ingemar Hedenius (1908–1982), jonka 40- ja 50-luvun kulttuuri- ja uskontokriittiset esseet tulivat tutuiksi Alaselle siinä missä muullekin pohjoismaiselle valvutuneistolle. ”Kotijumaliin kuuluivat Dostojevski ja Camus. Oli tietysti muitakin. Esimerkiksi Björling.”

Helsingiläisrunoilija Gunnar Björlingin (1887–1960) vaikutukset skandinaaviseen ajatteluun viime vuosisadan puolitiessä tunnetaan parhaiten Jörn Donnerin (s. 1933) tapaisten taiteilijojen ja kulttuuripersoonien lausumista. Suomalaisen filosofin suusta kuultuna painokas viittaus radikaaliin kielikokeilijaan ja toiseuden kuulostelijaan on suorastaan uutisarvoista¹. Artekin perustajiin kuuluneen Maire Gullichsenin (1907–1990) tyttärenä taideteollisuuskodissa kasvanut Alanen ei haastattelussa viipyile varhaisissa vuosissaan². Isä Harry (1902–1954) kuoli ennen aikaansa. ”Olin minä kuulemma utelias lapsi”, hän paljastaa.

Pariisin perintö

Ylioppilaslakkinsa Lilli Gullichsen sai keväällä 1959. Samana syksynä hän muutti Ranskaan.

”Äidin suunnitelmassa minä oppisin kieltä voidakseni opiskella taidehistoriaa Louvren korkeakoulussa. Vaihdoin ne kaavailut pian omiini, mutta jäin Pariisiin neljäksi vuodeksi.”

Tie vei École du Panthéonin kautta Sorbonneen lukemaan psykologiaa. Ensikosketus filosofiaan tuli yleishumanistisen C.E.L.G.-pääsykokeen osana 1961–1962. Kaikki oli huteralla pohjalla:

”Minulla ei ollut mitään kosketusta filosofiaan. Kun menin ensimmäiselle luennolle, olin opiskellut kieltäkin vasta puolentoista vuotta. En osannut kunnolla ranskaa.”

Ainakaan ei tarvinnut erikseen virittäytyä Sokrateen alleviivaamaan *thaumazeimiin* (*θαυμάζειν*) eli ihmettelyyn filosofian alkutilana³. Opettaja käytti kurssikirjana G. W. F. Hegelin (1770–1831) *Enzyklopädie*n (1817) lyhennettyä ranskalaista laitosta.

”Kirjoitin ensimmäisen filosofisen kotitehtäväni Hegelin logiikasta. Teksti oli puhdasta kokeilua. Tuntematta kunnolla sen enempää aihetta kuin kieltäkään yhdistelin hienonkuuloisia käsitteitä lauseisiin, joita en ymmärtänyt. Sain kovin myönteisen palautteen. Minua kehoitettiin jatkamaan filosofian opintoja. Ajattelin, ettei tämä nyt kovin kunniallinen ala voi olla, jos läpi pääsee pelkällä sanahelinällä.”

Ylioppilaslakkinsa Lilli Gullichsen piti sielutiedettä ensisijaisena opiskeluvaihtoehtonaan.

Taskussa oli Sorbonnesta hankittu alempi korkeakoulututkinto, *certificat de psychologie générale*. Mutta kun Helsingin yliopiston psykologian pääsykokeessa ei täpännyt, hän aloitti syksyllä filosofian opinnot, joiden rinnalle tulivat antropologia ja sosiologia valtiotieteellisestä tiedekunnasta. Seuraavana kesänä alkoi avioliitto taidemaalari Sakari Alasen (s. 1940) kanssa. Kevätlukukaudesta 1965 lähtien nuori äiti sovitteli filosofian lukemiset kotitöihin. Toinen lapsi syntyi 1968.

Yliopisto-opetukseen vaikutti suomenruotsalainen erityisyhteys Ludwig Wittgensteiniin (1889–1951). Tämän seuraajan paikalta Cambridgesta Helsingin yliopiston ruotsinkielisen filosofian professoriksi palannut G. H. von Wright (1916–2003) ei tosin enää akateemikkona jatkanut virassaan. Niinpä 1963 oppituolille nimitettiin Wittgenstein-monografiallaan pari vuotta aiemmin maailmanmainettakin niittänyt Erik Stenius (1911–1990).

”Luimme [Bertrand] Russellin [(1872–1970)] *The Problems of Philosophy* [(1912)], logiikkaa ja antiikin filosofeja. Toisena vuonna olivat vuorossa filosofianhistorian jatkokurssi ja Wittgensteinin *Tractatus* [(1921)]. Stenius esitti pohdintaan lietsovia huomautuksia kaikesta koluamastamme, kannusti kriittiseen kyseenalaistamiseen ja rohkaisti ajattelemaan itsenäisesti. Laitoksella kunniaa pidetty logiikka ei kiinnostanut vähäkään. Tämän Stenius hyväksyi. Pyrkimyksessään avoimuuteen hän jopa kehotti minua kirjoittamaan [Friedrich] Nietzscheä [(1844–1900)] ja [Georges] Sorelista [(1847–1922)]! Oli minusta silti jännittävää lukea arvoituksellista *Tractatusta*. En voi sanoa kunnolla ymmärtäneeni tekstiä, mutta kysymykset kielen, ajattelun ja maailman suhteista jäivät vireille. Otin onkeeni pyrkimyksen selvään ajatteluun ja ilmaisuun sekä tajun siitä, kuinka kovaa työtä tämä vaatii. Tutkijanuraa en edes miettinyt, vaan perehdyin kaikkeen silkasta harrastuksesta. Perheeni tuki pyrkimyksiäni, vaikka pitikin filosofiaa lähinnä joutavana hiustenhalkomisena.”

Vähitellen etualalle nousseet kysymykset tekniikasta, tiedon karttumisesta ja selittämisen rajoista heijastuivat myös opinnäytteisiin. Niin Alasen sosiologian sivulaudaturtyö ’yhteiskuntatieteen ideasta’ (1970) kuin hänen filosofian gradunsa ’ymmärtävästä’ tutkimussuunnasta (1971) keskittyivät etevän wittgensteinilaisen brittifilosofin Peter Winchin (1927–1997) teorioihin⁴. von Wright kutsui Winchin Helsinkiin tutkijavierailulle keväällä 1971. Läheisin opiskelutoveri Lars Hertzberg (s. 1943) ystävystyi Winchin kanssa ja jatkoi hänen jalanjäljissään. Alanen kiittää Hertzbergiä 80-luvulla saastaan kunnan johdatuksesta myöhäis-Wittgensteinin pääteoksiin. Hän itse suuntautui kuitenkin suomalaisessa filosofassa aikoinaan poikkeuksellisempiin aiheisiin. Alanen lähti 1972 toiselle Pariisin-kaudelleen, nyt Cité des Arts’iin kutsutun miehensä sekä seitsemän- ja nelivuotiaiden tyttärensä kanssa.

”Sorbonne oli hyvä paikka paneutua filosofianhistoriaan. Minua ei houkutellut sen enempää helsinkiläinen analyttinen filosofia kuin nykymannermainen heideggerilaisuus.”

Alanen pääsi mukaan kahdeksi ja puoleksi vuodeksi mukaan Ferdinand Alquién (1906–1985) jatko-opinroseminaariin. Professori Alquié luennoi Immanuel Kantista (1724–1804), René Descartes’ista (1596–1650) ja Baruch Spinozasta (1632–1677). Koska hän laati tuolloin 1974 ilmestyvää kirjaansa Nicolas Malebranchen (1638–1716) kartesiolaisuudesta, Alanen sai rautaisannoksen ajantasaisimman Descartes-tulkinnan kuulumisista. Olihan Alquién pääurakkana tuoda 1963–1973 päivänvaloon ensimmäinen moderni, kattava, kronologisesti järjestetty ja kriittinen laitos ranskalaisklassikon kootuista teoksista.

”Minua alkoivat kiehtoa Descartes’in käsitys tahdonvapaudesta, ruumiin ja sielun dualismista sekä pyrkimys hahmottaa ihminen osaksi mekanistisesti selittyvää luontoa.”

Eteläranskalaisesta Carcassonnesta tullut Alquié oli julkaissut 1950 kirjan Descartes’in ihmiskäsityksestä, laatinut 1955 yleisesityksen surrealismista filosofiana ja toimittanut 1957 koonnon ’kokemuksen’ käsitteestä. Näitä seurasi muun muassa 1968 monografia Kantin metafysiikkakritiikistä. Suomalaiselle oppilailleen professori antoi lisensiaatintutkimusaiheeksi kartesiolaisuuden vaikutukset pohjolassa. Alanen sanoo Alquién Descartes-kirjoitusten, eritoten *Œuvres philosophiques*-noottien, tarjonnan ”runsaasti mietittävää”. Vähin erin Descartes’in omasta ajattelusta, etenkin tieto-opista ja mielenfilosofiasta, tuli elämänikäinen puutarha yhdelle Alquién loistavimmista seuraajista.

”En tuntenut vetoa nykyranskalaiseen filosofiaan, kuten [Gilles] Deleuzeen [(1925–1995)] tai [Jacques] Derridaan [(1930–2004)]. He jäivät Descartes’in varjoon”, Alanen kertoo tyyneesti. Houkuttaa kysyä hänen vaikutelmistaan nykyään Deleuzen opettajana muistetusta Alquiésta.

”Hän teki vaikutuksen humanismillaan ja ennakkoluulottomuudellaan. Oli vähän etelämaitten kertojankin vikaa. Luennot täytyivät omasta kokemuksesta ja kaunokirjallisuudesta ammennetuista esimerkeistä – tuttaviiin oli kuulunut André Breton [(1896–1966)]. Filosofiset ongelmat olivat hänelle eläviä ja syvästi sitovia kysymyksiä. Minua puhutteli Alquién lavea muttei millään lailla pinnallinen ote.”

Tunnetilojen olennaisuutta inhimillisessä kokemuksessa korostava *La conscience affective* (1979) tiivistää Alquién tavan raivata filosofialle pelitilaa: ”Fysiikka ja biologia ovat kumonnet filosofeilta oikeuden spekuloida aineesta ja elämästä. Kieltävätkö psykologia ja sosiologia heitä puhumasta ihmisestä? Meidän mielestämme ei.”⁵ Mahtaako tämä tie tunnekokemusten filosofiseen tutkailuun sopia Alaselle?

”Kyllä. Pidän tuosta. Alquién luennot opettivat minulle, että oli oikein tutkailla ihmisen kokemusta, niin elämän tarkoitusta kuin sen mielettömyyttä. Näihin kysymyksiin ei päästä fysiikan tai biologian teorioilla, eikä niille pane painoa liioin rationalistinen metafysiikka tai fenomenologia.

Ihmistä filosofoinnin kohteena ei tarvitse palauttaa miksiäkään muuksi kuin mitä hän on, kuten vaikkapa pelkäksi sieluksi tai pelkäksi ruumiiksi, ei järjeksi tai käsitteelliseksi skeemaksi taikka hienostuneeksi ärsyke–reaktioneeksi. Alquié tulkitsi Descartes’ia niin, että järjettömyys oli ihmiselle yhtä luonteenomaista kuin järjeytyksin. Kun niin sanotut varhaismodernit ajattelijat ruotivat psyykkisiä voimia, tahtoa tai halua, tunteita ja affektiivisuutta, he suisivat samalla järjen valtaistuimelta ihmistä ohjaavana sielun-kykynä.”

Kant-yhteys osoittautui ratkaisevaksi. ”Erikoista Alquién tavassa lukea Descartes’ia oli pitää tätä jonkinlaisena esikantilaisena ennemminkin kuin jälkimaailman painotamana dogmaattisena rationalistina.” Näin aukesi sielu–ruumisyhteyden aina kokemusta ja mahdollista tietoa rajaava kriittinen ulottuvuus, joka auttoi Alasta tähdentämään ja tarkentamaan Descartes’in filosofiassa emootioiden ja affektien osuutta:

”Olen yrittänyt kehittää vastaavaa luentaa omista tutkimuksistani: meillä ei ole mitään järkiperaistä tai teoreettista oikotietä itsemme ymmärtämiseen, eikä elämän ymmärtämiseen ylimalkaan. On pelkästään oma kokemuksemme, jota ei voi palauttaa laboratoriopsykologian käyttämiksi empiristisiksi aistinsisällöiksi tai ilmaista niillä. Se on subjektiivisuutta ja erilaisia kielellis-kulttuurisia muotoja edellyttävää elämäkokemusta. Filosofian tulee hyväksyä tämä ilmiö, eikä kieltää tai jättää sitä huomiotta.”

Miten filosofiassa saadaan kiinni kokemuksesta?

”Olisin [David] Hume [(1711–1776)] sekä Wittgensteinin ja hänen seuraajiensa kannalla. Filosofia lähestyy kokemusta havainnoimalla ihmisten välistä vuorovaikutusta, kielellistä ja muuta sosiaalista käyttäytymistä, ei niinkään yrittämällä tulkita kätkeytyviä tunteita ja sielunliikahduksia eli subjektiivisina pysyviä ilmiöitä, joita kuvaavat paremmin kirjallisuus, taide, elokuva ja teatteri.”

Tohtoriksi

”Sen kuin vaivaat minua vastakin, kunhan asiasi ei ole käytännöllistä laatua!” tokaisi vanha ironikko Stenius jäädessään eläkkeelle 1974. Ranskasta vasta seuraavana vuonna jälleen Suomeen kotiutunut Alanen oli ehtinyt innostaa professorinsa kirjoittamaan artikkelin Cartesiuksen tahdonvapausnäkemyksistä. Se tosin loppui erään brittiumoristin sutkautukseen, jonka mukaan ranskalainen oli ”mielettään heinäsiirikka”. Niin myötmielinen kuin olikin, Stenius ei lopulta voinut kätkeä, mitä ajatteli maisterin tutkimuskohteesta, suosihan hän G. W. Leibnizin (1646–1716) ja Kantin tapaisia järjestelmämiehiä. Alasen lisensiaatintyö lundilaisesta kartesiolaisuudesta Andreas Rydeliuksesta (1671–1738) valmistui kuitenkin 1976 Steniuksen ohjaamana ja kommentoimana⁶. Sitten doktorandi päätti, ettei enää luettaisi masennuksesta ajoittain kärsineellä emerituksella Descartes-kirjoi-

tuksiaan. Temperamenttien ja arvostusten eroista huolimatta Stenius vahvisti Alasen riippumattomuutta. Hän antoi tutkijoiden tutkia, kunhan he hoitivat hommansa.⁷

Seuraavat vuodet vei – perheen ohella – Descartes. Väitöskirjaa ohjasi muodollisesti Ingmar Pörn (1935–2014), mutta omavoimainen ote oli jo tavoitettu:

”Halusin lukea alkuperäistekstejä, en ainoastaan punnita irrallisia argumentteja. Työympäristölleni tyypilliseen tapaan väitökseni keskittyi yhtä kaikki kahteen tunnettuun ja pulmalliseen perusteluketjuun. Niitä tutkiakseni luin ennen kaikkea angloamerikkalaista kirjallisuutta. Innoitusta herui myös ranskalaisista tulkinnosta, joissa kumminkin tapasi enemmän epäkriittistä puolustelua.”

Erityisen lämpimästi Alanen muistelee vasta näihin aikoihin hänelle tutuksi tullutta von Wrightia. Akateemikko (1961–1986) ja Cornellin yliopiston vieraileva professori (1965–1977) työskenteli Helsingin yliopiston filosofian laitoksella aina kotimaassa ollessaan.

”Tuskin olisin saanut mitään valmista aikaan ilman hänen mukanaan tuomiaan kansainvälisiä tuulahduksia, ilman hänen tutkijaseminaariaan, johon meidät kaikki vuorollamme kutsuttiin esitelmöimään englanniksi, ja ilman hänen osoittamaansa ystävällistä mielenkiintoa tekemisiini, kun toimin assistenttina 1977 alkaen ja sinnittelin samaan aikaan väitöskirjan kanssa.”

Myös sosiologian oppituolin haltijan Erik Allardtin (s. 1925) Alanen mainitsee myönteisessä sävyssä. Yhteiskunnallisen osallistumisen näkökulmasta von Wrightin ja Allardtin kaltaisten julkisten intellektuellien ja mielitehtäjäjohtajien esimerkki jäi vaimeammaksi. Kun Alaselta kysyy hänen filosofisen sosialisationsa kannalta olennaisista maailmantapahtumista, vastaus on lyhyen lauseen ja viileän erittelyn taitajaltakin erityisen suksinkti: ”Sanoisin Steniuksen tapaan, että filosofien tehtäväksi jää tyypillisesti yritys oikeuttaa milloin mikäkin politiikka.” Alanen oli kuitenkin mukana toimittajana 1990, kun koottiin kirja äkisti kuolleen yhteiskuntafilosofin Ilkka Patoluodon (1946–1989) jälkeensä jääneistä teksteistä, samoin kuin koossa 1997 yhteisöelämän etiikkaa pohtivaa antologiaa⁸. Ei hänen filosofointinsa siis suinkaan ole *sociusta* vailla, vaikka *skepsis* säilyikin, kun asiasta utelee enemmän:

”Filosofit ovat olleet Platonista alkaen hyviä oikeuttamaan oman olemassaolonsa erilaisilla poliittisilla katsomuksilla ja kutsumuksilla. Heiltä heltiää kannanottoja, mutta eivät he ole tällä alueella sen pätevämpiä kuin muutkaan kansalaiset, paremminkin päinvastoin, suuntautuvat he enemmänkin teoreettiseen kuin käytännölliseen elämään. Itse olen kyllä suunnistautunut politiikassa, äänestänyt ja ottanut kantaa, mutta epäilen filosofeja, jotka ryhtyvät yhteiskunnallisiksi asiantuntijoiksi ja neuvonantajiksi.”

Patoluotoa Alanen muistelee mieluusti ”terävänäköisenä” poliittisena ajattelijana ja oikeushistorioitsijana.

”Hän oli läheisin ystäväni filosofian laitoksella: puhuimme yhtä paljon päivänpolitiikasta kuin 1600-luvun filosofiastakin. Ilkasta sai myös liittolaisen tasa-arvoasioissa: hän tuki hankettamme, kun toimitimme Leila Haaparannan [(s. 1954)] ja Terhi Lumpeen (nyk. Kiiskinen) [(s. 1949)] kanssa antologian *Nainen, järki ja ihmisarvo. Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsitteistä* (1986). Hänen varhainen kuolemansa oli suuri menetys poliittisen filosofian ja filosofianhistorian tutkimukselle Suomessa.”

Yhdysvaltalaisen mielenfilosofian herätteet

Assistentti Alanen vakiinnutti asemansa 80-luvun helsinkiläisten filosofien riveissä ja julkaisi artikkeleita etenkin Descartes’in ajattelusta⁹. Väitöskirjaansa valmistellessaan hän tajusi, miten yksipuolisesti analyyttiseen perinteeseen kallistunut suomalainen filosofia ei ollut omiaan avittamaan affektien ja emotioiden kaltaisten kysymysten tutkijaa¹⁰. Hän näki kuitenkin jo varhain, missä päin englanninkielisenkin filosofian valtamailloin alkoi viritä uutta innostusta tähän aihepiiriin.

”Yhdysvaltain-matka osoittautui tärkeäksi. Sain stipendin, joka mahdollisti myös perheellisen matkustaa ja työskennellä siellä 1983–1984. Otin professori Raimo Tuomelan [(s. 1940)] avulla yhteyden Suomessa hänen kutsustaan käyneeseen Richard Rortyyneen [(1931–2007)], joka ei torjunut yhteistyötä, mutta totesi olevansa yksin Virginiassa. Niinpä hän ehdotti mielenfilosofian kannalta otollisimmaksi paikaksi vilkkaampaa Pittsburghia.”

Pittsburghin yliopiston filosofian laitoksella professorina vaikutti Wilfrid Sellars (1912–1989). Alanen itse ei ehtinyt osallistua jo veteraani-ikänsä ehtineen tutkijan seminaariin, mutta kirjoitti 1989 *American Philosophical Quarterly*yn (1964–) artikkelin, jossa hän vertaili kartesiolaista ja sellarsilaista intentionaalisuuskäsitystä¹¹. Alanen tutustui pian tekoälytutkimuksen eturivin nimiin nousseeseen John Haugelandiin (1945–2010) ja monipuoliseen loogikkoon ja kielifilosofiin Robert Brandomiin (s. 1950). *Philosophy of mind*in perinne on jatkunut Pittsburghissa 1986 lähtien tunnetuimmin John McDowellin (s. 1942) ansiosta. Kuinka ollakaan, Alanen sai myöhemmin professorina tilaisuuden kutsua tämän eteläafrikkalaissyntyisen filosofin luennoimaan Ruotsiin.

Yksi englanninkielisen filosofian pää-äänenkannattajista oli ehtinyt jo satavuotiaaksi nimellä *Mind* (1876–). Mielenfilosofiana tunnettu nykyfilosofian suuntaus pääsi kuitenkin vauhtiin vasta 80-luvulla tietoteknologian ja keinoälytutkimuksen siivittämänä.

”Osaksihan se oli reaktiota AI-innostusta vastaan. Pittsburghin filosofian laitos oli tässä kärkipaikkoja. Saamani stipendi edellytti, että tutkimuskohteena olisi yhdysvaltalainen filosofia tai kulttuuri. Nimenomaan USA:ssa voimakkaasti esiin nousseet mielenfilosofia ja kognitiotieteenfilosofia sopivat tähän tarkoitukseen ja omiin kiinnostuksiini.

Descartes ruokki sopivasti niin tekoälyyn uskovia kuin sen kieltäjiäkin.”

Pittsburghin kollegoista ylitse muiden kohosi uusiseelantilainen Annette Baier (1929–2012). Alanen ylistää tätä moraalifilosofia ”riippumattoman ja itsenäisen ajattelijan” mallista. Hänen tapansa omaksua asioita ja vaihtaa ajatuksia samalla tiukasti omista näköaloista kiinni pitäen tuki Alasta ponnistuksissaan. Mielenfilosofian tutkija pystyy tuskin välttämään setvimensä ilmiöitten suhteuttamista tapaamiinsa ihmisiin ja itselleen tähdellisiin sosiaalisiin verkostoihin. Ympäristön ja seuran vaikutukset kokemuksiin tai niiden muodostamat reunaehdot ja tapahtumapaikat tuntemisille kuuluvat väkisinkin kuvaan. Baierin muistoksi laatimassaan esityksessä Alanen antaa kauniisti tunnustusta tälle työtoverilleen passioiden sosiaalisen laadun teroittamisesta sekä ihmisen seurallisuuden ja keskinäisriippuvuuden painottamisesta¹².

Alasesta välttämätöntä filosofisessa työskentelyssä on omaehtoinen uppoutuminen teksteihin ja pulmiin. Tämä vain ei vähennä yhteistyön ja vuorovaikutuksen painoarvoa, eikä niiden iloja:

”Kuulun niihin, jotka haluavat ensin selvittää ajatuksensa tykönään ja vasta sitten jakaa ne toisten kanssa. En ole kokenut itseäni erityisen hyväksi luennoitsijaksi. Ujona ihmisenä se ei ole luontevin tapa kehittää ajatuksia. Mutta luennoiminen on välttämätöntä.”

”Hedelmällinen tutkimus vaatii opettamista”, Alanen vahvistaa. Kun seminaareissa osataan suoda reilusti aikaa ajatustenvaihdolle, opiskelijat ja opettajat hyötyvät yhtä lailla. ”Ei ole hyvä eristää filosofeja tutkimustehtäviin, joihin ei kuulu opetusvelvollisuutta. Tässähän Suomen Akatemia kunnostautui turhankin pitkään. Täytyi erikseen anoa opetuslupaa, eikä saanut opettaa mitään muuta kuin omaa tutkimusaihetta!” Alanen tietää, mistä puhuu: tohtoroiduttuaan 1982 hän toimi käytännössä yhtäjaksoisesti akatemiattutkijana aina vuoden 1996 lopulle saakka¹³. Kolmas ja nuorin lapsi syntyi 1983. Avioero tuli 1989. Lopulta tie vei länsinaapuriiin: Alasesta tuli 1997 Uppsalan yliopiston filosofian professori.

Uurastuksen hedelmät

Alanen on saanut aikaan muutakin kuin skolaareja julkaisuja. Häntä voi pitää yhtenä perin harvoista suomalaisista humanististen tieteitten oppineista, jonka uurastus on johtanut myös kulttuurisesti laajemmin näkyviin tuloksiin. Ensinnäkin Platonin ja Aristoteleen arvovaltaisten jälkipäätteossarjojen rinnalle on tuotettu korkean profiilin moninmiteinen suomennoseditio Descartes’in avainkirjoituksista¹⁴. Kartesiolainen filosofia ei ole enää yhden oppialan sisävarantoa, vaan siitä on tullut akateemista erikoistumiskehitystä tasapainottava kenen hyvänsä tiedonhaluisen suomalaisen mahdollisuus sivistää itseään. Samaan aikaan sekä Cartesiusta että koko varhaismodernia kulttuuriperintöä pöyhittää yhtenä

nykyfilosofian vireimmistä tutkimusalueista. Toiseksi sukupuoliopintopuolelta setvivä tutkimussuuntaus on siirtynyt opintopiireistä suuremmille esityslistoille, jopa aikalaisajattelun yhdeksi valtavirraksi¹⁵. Näitä kumpaakin Alanen on ollut auttamassa esille ja oikeuksiinsa niin maailmalla yleensä kuin erityisesti Ruotsissa ja Suomessa.

”Tuo kuulostaa hyvin mairittevalta, ja mukavaa on ajatella asiaa noinkin”, Alanen aloittaa vastauksensa. Hän kuitenkin toppuuttelee osuutensa liioittelua. ”Oma roolini suomalaisessa Descartes-aallossa ja varhaismodernin ajattelun ympärille muodostuneessa toimeliaisuudessa on ollut korkeintaan epäsuora.”

Varhaismodernibuumista rapakon takana hän kehuu Princetonissa professorina toiminutta Descartes-eksperttiä, yhdysvaltalaisista Margaret Wilsonia (1939–1998). Yksittäisten voimanaisten panosta ei sovi vähätellä: ei Alaseltakaan tilattu esipuhetta suomalaisen Descartes-laitoksen osiin pelkästä kohteliaisuudesta. Häntä pidetään itseoikeutetusti sekä alan kansainvälisenä auktoriteettina että sen meikäläisen kukoistuksen takuuhenkilönä. Uppsalan professorina hän kävi esimerkiksi 2001 Turun yliopistossa väittämässä vastaan Timo Kajamiehelle (s. 1972) kartesiolaisista totuusteorioista. Alanen mainitsee mieluisana osoittimena alan suomalaisesta tutkimuksesta Descartes’in ruumiskäsityksestä sukupuolen filosofian näkökulmasta 2000 väitelleen ja sittemmin moniaalla vakuuttaneen Martina Reuterin (s. 1962) työn.

Naisvoimaisen tutkimuksen edistymisestä Alanen myöntää, että asiat ovat parantuneet sitten 80-luvun naisfilosofiantologian. Mutta hän kiistää asiantuntijuutensa: ”En pidä itseäni feministifilosofina, vaikka olenkin feministi poliittisesti. Feminististä filosofiaa olen oppinut lähinnä oppilailtani.” Reuterin lisäksi hän nimeää Sara Heinämaan (s. 1960). Alanen tunnustaa yrittäneensä ”tukea naisten ja feministifilosofien asemaa ja toimintaa, opetuksessa ja virantäytössä” sekä nostaa esiin naisten panosta filosofianhistoriaan. Heinämaan, Reuterin ja ruotsalaisen Åsa Carlsonin kanssa hän loi 00-luvun alussa Uppsalan erikoistumisohjelman ”Filosofi med genusinriktning”. Se lyötiin kuitenkin lihoiksi yhden vaivaisen kokeiluvuoden jälkeen. Alasen mukaan hänen Yhdysvaltain-matkansa aikana tehty päätös oli kenties sikäli perusteltu, että sukupuolentutkimukseen suuntautuneet vierastivat filosofiaa, eivätkä filosofiaan antautuneet lämmenneet *genusvetenskapille*. Kokonaisarvio tilanteen kehittymisestä on karu:

”Feministisen filosofian läpimurto on osittain totta. Olen saanut olla siinä mukana, vieläpä yhtenä erittäin harvoista pohjoismaisista naisista filosofian oppituoilla. Mutta naisten asema alalla on edistynyt aivan liian vähän. Eikä feministinen filosofia ole vakiinnuttanut asemaansa filosofian laitoksilla: se eristyy *gender*-tutkimusyksiköihin tai suistuu ulos yliopistoilta, jolloin ei pääse syntymään kaivattavaa vuorovaikutusta filosofian valtavirran kanssa.”

Alasen pesti Uppsalassa ei heijastellut Fennoskandian mainetta tasa-arvon paratiisina. Viran asema on ollut



hänen eläköitymisestään 2008 alkaen epävarma: professuuria ei laitettu uuteen hakuun. Torjuntavoittona saatiin sentään filosofianhistorian uusi lehtoraatti: siihen nimitetyllä Pauliina Remeksellä (s. 1971) on nyt mahdollisuus pätevyitä professoriksi. Eikä oppituuolia kai olisi perustettukaan, ellei Helsingissäkin työskennellyt yhdysvaltalainen filosofi Martha Nussbaum (s. 1947) olisi pystynyt vaikuttamaan korvamerkityn rahoituksen järjestämiseen naistutkijaurien tukemiseksi kuningaskunnassa. Ja viran perustamisen jälkeenkin Ruotsi ja Suomi pistävät esiin häpeäpilkkuina, kun verrataan naisten asemaa länsimaisten yliopistojen filosofiviroissa.

Alanen kertooikin, että feministisen filosofian lisäämistä kurssitarjontaan vastustettiin Uppsalassa jatkuvasti. Sangen pidättyväinen emeritaprofessori puhuu pirunmoisesta väännöstä, *satans fajtande*. Hän jaksaa kuitenkin iloita filosofianhistoriallisen tutkimuksen vahvistumisesta: Uppsalan lisäksi Tukholmaan on perustettu alan historialle omistettu lehtorinvirka. ”Milloin mahtaa koittaa Helsingin vuoro?”

Tiedepoliittinen tai hallinnollinen kähämöinti ei tyrehtyttänyt intohimoa suurten filosofien tutkimiseen. Kenties ulkofilosofiset kamppailut vain lujittivat Alasen tuntumaa teksteihin. Äidinkiireisiin hän taas viittaa vain ohimennen. Hän meni 1992 naimisiin yhdysvaltalaisen filosofin Frederick ”Fred” Stoutlandin (1933–2011) kanssa. Muutama vuosi sitten Alanen menetti vanhimman tyttärensä. Leskeksi pian sen jälkeen jäänyt emeritaprofessori kiittää Stoutlandia ehtymättömistä keskusteluista. Isoäitiys näyttää maistuvan, voi päätellä kodin täyttävistä, siellä viihtyvän jälkikasvun piirustuksista. Yksi neljätoistavuotias asuukin hänen luonaan. ”Heillehän minä elän, lapsilleni ja lapsenlapsilleni. Pidän yhtä myös Fredin lasten ja heidän lastensa kanssa.”

Filosofia à la Alanen

Alanen ei tapaa ylisanailla. Niinpä häneltä on helpompi saada vastaus siihen, mikä on kehoa filosofiaa, kuin siihen mikä kunnollista. ”Löysä ja huono ajattelu – humpuuki”, hän sanoo hymyillen. Hän myöntää asennoitumisessaan vaikuttavan Steniuksen perinteen. Tästä ei kuitenkaan seuraa tyypillistä suomalaista filosofista makua. Sananvaihdon kuluessa Alanen viittaa toistuvasti analyttiseen filosofiaan kielteisessä sävyssä valittaen sen piirissä heikosti kehittyntä historiantajua ja ohutta ymmärrystä tutkimisenarvoisista asioista. Hän puhuu avoimesti kokemastaan tarpeesta irtautua sen totunnaisuuksista, koulu-filosofiamaisuudesta.

Ranskalaisten ja latinalaisten alkutekstien lukeminen ajantasaisista teoslaitoksista vei Alasen pois pelkistettyjen dilemموjen tai eristettyjen todistelujen ääreltä kohti historiallisia tilanteita ja suhteita. Nykytutkijoiden vatvottaviksi säästyneet edellispolvien ajattelijoiden näkökannat eivät kellu jossakin ajattomassa avaruudettomuudessa. Ne ovat hioutuneet tietyissä teoriaraameissa ja poliittisissa oloissa, kannanottoina ideologisissa ja opillisissa kamppailuissa.

Alasen *opus magnum*issa, *Descartes's Concept of Mind*ssa (2003), ei kylläkään korostu historiallinen ulottuvuus järin paljon. ”Historiallisella asiayhteydellä on merkitystä ymmärryksellemme menneisyyden filosofien opeista”, kirjassa linjataan heti kärkeen. Nykytulkitsijan oman ajan filosofisia painotuksia ei käy häivyttämisen, mutta niiden ”perustaksi tarvitaan historiallista ja eksegeettistä tutkimusta”. Elävässä tilanteessa Alanen alleviivaa kriittisyyttä. Monografiassaan hän perustelee, ettei Rortyn termin sen enempiä rationaalista kuin historiallistakaan rekonstruktioita voi toteuttaa puhtaana, vaan nämä pyrinnot välttämättä edellyttävät toisiaan ja yhdistyvät toisiinsa. Niin lohduttoman ohkainen kuin

onkin ajatuskokonaisuuden erittely, elleivät sitä ohjaa historiallinen tieto ja ymmärrys, yhtä lailla historialliselta työskentelyltä filosofisen tekstin äärellä uupuu pohja ja ponsi, jollei siinä olla perillä sanomisten filosofisista ehdoista. Tämän kiteytyksen jälkeen itse tulkinta sujuu kirjassa pitkälti jälkianalyttisen mielenfilosofian merkeissä, jos kohta laajasti Descartes'in ranskan- ja englanninkielistä vastaanottoa yhdistellen. Poikkeuksellista huomiota kerää 'ruumis': Alanen osoittaa, että Cartesius ymmärsi järjen edun osaksi mieli–ruumis-yhteenliittymän etua ja siten lopulta ruumiillista hyvää.¹⁶

Kotonaan Alanen kirkastaa vakaamustaan:

"Filosofianhistoriallinen tutkimus on uudistunut. Se on nykyään parhaisiin teoslaitoksiin ja uusiin käännöksiin perustuen lähdekritiittistä, mutta myös ennen muuta filosofisesti sitoutunutta: siinä tarkataan ongelmanasettelujen laajaa filosofista ja historiallista kontekstia. Historialliset rekonstruktiot eivät siis ole filosofisesti epäkritiittisiä tai argumentit ja käsiteanalyysit torjuvia, vaan paremminkin niitä osataan jo rakentaa ottamalla huomioon menneet teksti- ja asiayhteydet sortumatta anakronismeihin."¹⁷

Alanen alleviivaa, että varhaismodernia filosofiaa voidaan nyttemmin ymmärtää paremmin, koska medievistit ovat kenneet tarkentamaan kuvaa kartesiolaisuuttakin edeltäneitten vuosisatojen ajattelutraditioista:

"Jos keskiajan filosofia houkutti aiemmin vain teologeja, nyt siitä on tullut myös yhä useammin filosofien tutkimuskohde. Karttuva ja tarkentuva tieto siitä, miten arabian ja latinan kielellä käsiteltiin filosofisia kysymyksiä, muuttaa käsityksiä varhaismoderneista ajatuskuluista. Tässä riittää loputtomasti jännittävää tutkittavaa."

Kun tulee puheeksi Alasen kirjassakin vilahtava ranskalainen historianfilosofi Étienne Gilson (1884–1978), hän huomauttaa oitis suhtautuvansa yhtä varautuneesti gilsonilaiseen tomistisesta teologiasta ammentavaan lukutapaan. "Fundamentalistiset esityslistat ovat yhtä arveluttavia, olivat ne sitten katolisia tai analyttis-systemaattisia." Suvereenisti hallitsemastaan kriittis-skeptisestä asennoitumisesta Alanen irrottautuu loppujen lopuksi kuitenkin kevyesti myös myönteiseen hahmotteluun filosofian ytimestä. Näin piirtyy kasvu tai ponkaisu opinahjansa kutyymeista itsenäiseksi tutkijaksi:

"Saamaani koulutusta riivasivat ongelmanratkaisutavat, joissa jotakin hyväksyttyä teoriaa pelastetaan sitä aina vain hitusen hiomalla. Tämä muistuttaa keskiajan filosofiaa, joka kuitenkin teki tiliä perustavista oletuksistaan. Tiukan analyttinen filosofia kysyy jopa skolastiikkaa vähemmän omien perimmäisten oletustensa luonnetta ja oikeutusta. Älyllinen rehellisyys vaatii minusta sitä, että filosofisia pohjaolettamia ja lähtökohtia, menetelmiä ja ratkaisuja perataan ja perustellaan.

Suurten ajattelijoitten kirjoitusten lukeminen on tässäkin paras koulu. He ovat suuria sen tähden, että he ovat rohjenneet kysellä ja hakea uusia alkupisteitä ja reittejä. He voivat tarjota uusia ajatusmalleja ja tarkastelutapoja, siinä missä myös auttaa filosofisten umpikujien löytämisessä ja tunnistamisessa. Filosofissa ei ole häpeäksi myöntää, että erinäisiin kysymyksiin ei ole vastausta olemassakaan. Sen sijaan tarvitaan uskallusta ja viitseliäisyyttä ymmärtää, miksi niihin ei päästä vastaamaan. Sokrates on aina yhtä ajankohtainen. Jotka filosofissa tyytyvät vastauksiin ja ratkaistuilta näyttäviin pulmiin, heiltä on kaikonnut kyky ihmetellä."

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Vrt. Ingmar Pörn (haast. Yrsa Neuman) *niin & näin* 4/11, 92–97.
- 2 Vrt. Maire Gullichsen, *Sateenkaaren värejä, tummia sävyjä* (Regnbågsfärger, mörka stänk). Toim. Cita Reuter & Lilli Alanen. Suom. Raija Rintamäki. Tammi, Helsinki 2010.
- 3 *Theaitetos* 155d. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Platon, *Teokset III* (1979). 2. p. Otava, Helsinki 1999.
- 4 *Peter Winch. The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. Helsingin yliopisto, Helsinki 1970; *Om förstående i sociologin. En kritisk granskning och diskussion av Peter Winch's syn på de sociala vetenskaperna*. Helsingfors universitet, Helsingfors 1971.
- 5 Vrin, Paris 1979.
- 6 Vrt. *Essays in Philosophical Analysis*. [Steniuksen 70-vuotisjuhlakija.] Toim. Ingmar Pörn. Acta Philosophica Fennica, Helsinki 1981.
- 7 *Anden i maskinen. En undersökning om förnuft och vilja i cartesiansk moralfilosofi*. Helsingfors universitet, Helsingfors 1976.
- 8 Patoluoto, Ilkka, *Oikeudet ja elämän arvot*. Toim. Timo Airaksinen, Lilli Alanen & Heta Häyry. Tutkijaliitto, Helsinki 1990; *Commonality and Particularity in Ethics*. Toim. Lilli Alanen, Sara Heinämaa & Thomas Wallgren. Macmillan, Basingstoke 1997.
- 9 Ks. esim. *Huippuluokan tutkielmia. Esa Saarisen 30-vuotispäivän kunniaksi*. Toim. Lilli Alanen, Terhi Lumme & Leila Tamminen. Helsingin yliopiston filosofian laitos, Helsinki 1983; *Insikt och handling*. Hans Larsson Samfundet, Lund 1984.
- 10 Vrt. *Rakkauten filosofia*. Toim. Esa Saarinen, Lilli Alanen & Ilkka Niiniluoto. WSOY, Helsinki 1984.
- 11 Thought-Talk. Descartes and Sellars on Intentionality. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 29, No. 1, 1989, 19–34.
- 12 *Persons and Their Passions in Annette Baier's Reading of Hume*. Julkaisematon esitelmä APA/Eastern Divisionin vuosikokouksessa 27/xii/13 Baltimossa. Aiempi versio "Women, Truth, Action" -konferenssissa 10–12/x/13 Helsingissä.
- 13 *Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind*. Väit. Acta Philosophica Fennica, Helsinki 1982.
- 14 *Teokset I–II*. Gaudeamus, Helsinki 2001–2002. (sis. Alasen johdannot; III osassa (2003) Martina Reuterin, IV osassa (2005) Mikko Yrjönsuuren johdanto)
- 15 Vrt. *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Toim. Lilli Alanen & Charlotte Witt. Kluwer, Dordrecht 2004.
- 16 *Descartes's Concept of Mind*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2003, erit. 1–2 & 219.
- 17 Vrt. Om den filosofiska filosofihistoriens idé. *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria*, 2006, 135–148.

KESKEISIMMÄT YKSISSÄ KANSISSA.

”

AJATTELEMINEN EI
LOHDUTA EIKÄ TEE
ONNELLISEKSI.”

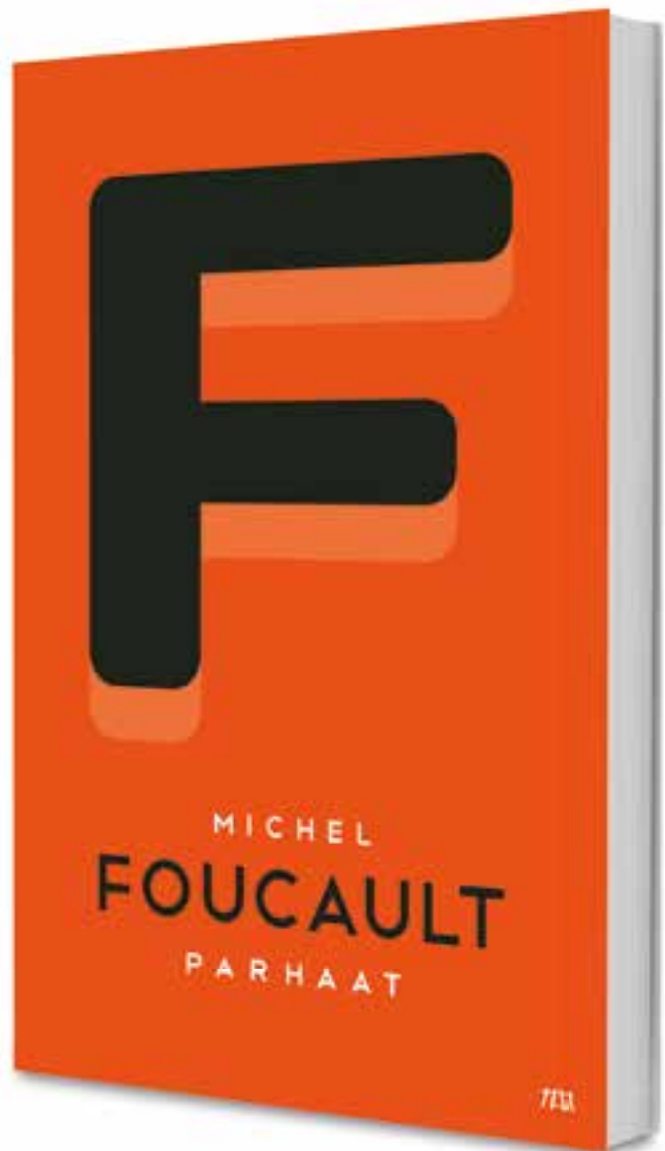
MICHEL FOUCAULT PARHAAT

SUOMENTANEET TAPANI KILPELÄINEN,
SIMO MÄÄTTÄ & JOHAN L. PII

NIIN & NÄIN -KIRJAT 2014
342 SIVUA
ISBN 978-952-5503-78-4

HINTA 39 €
(KESTOTILAAJALLE 34 €)

Parhaat on valikoima Michel Foucault'n etevimpiä esseitä ja havainnollisimpia haastatteluja. Kirjan teksteissä Foucault porautuu oman ajattelunsa taustoihin, erittelee vaikutteitaan ja selvittää pyrkimyksiään. Samalla teos antaa valaisevan kuvan Foucault'n poikkeuksellisen vaikutusvaltaisesta intellektuaalisesta urasta ja harvinaisen monipuolisesta oppineisuudesta.



Ajallisesti *Parhaat* kattaa Foucault'n uran 1960-luvun puolivälistä aina hänen kuolemaansa saakka. Temaattisesti kokoelma ulottuu historiankäsityksistä Deleuzeen ja tiedon arkeologiasta itsetekniikoihin. Kotimaiselle lukijakunnalle räätälöitynä *Parhaat* sopii mainiosti myös johdatusteokseksi Foucault'n ajatteluun. Vältä halpoja kopioita – nyt puhuu Michel Foucault.



PHILIP KITCHER

Filosofia nurin niskoin

Englanninkielisessä maailmassa filosofia mielletään usein alaksi, joka keskittyy tiettyjen ”ydinalueiden” eli ennen kaikkea epistemologian ja metafysiikan kysymyksiin. Väitän, että nykykäsitys on uusi versio skolastisesta ”harvojen huvittelusta”, jota Dewey surkutteli liki sata vuotta sitten. Filosofiset kysymykset kehittyvät historiallisesti¹, ja filosofien ensimmäinen tehtävä on ottaa kantaa omana aikanaan nouseviin aiheisiin. Ehdotan, että filosofian uudistaminen vaatii nykykäsitksen kääntämistä nurin niskoin. Väitetyillä ”laidoilla” tehty arvokas työ vaatii huomiota ja jatkokehittelyä, ja ”ydinalueisiin” tulee keskittyä vain silloin, kun se on välttämätöntä aidosti merkityksellisten kysymysten käsittelylle.

I

Kauan sitten ei niin kovin kaukaisen maan merkittävimmät muusikot päättivät ottaa ammatinsa tosissaan. He rohkaisivat lupaavia oppilaitaan omistautumaan erityisiin harjoituksiin, jotka oli suunniteltu vahvistamaan sormia, muovaamaan huulia ja harjoittamaan hengityksen hallintaa. Muutaman vuoden päästä konservatorioissa alettiin järjestää jännittäviä kilpailuita, joissa esitettiin yleisön edessä mitä kurinalaisimpia etydejä². Jonkin aikaa näitä konsertteja järjestettiin perinteisempään repertuaariin omistettujen konserttien rinnalla. Hiljalleen kiinnostus menneisiin sävellyksiin – ja liki kaikkiin nykyisiin – alkoi kuitenkin kuihtua. Vakavissaan oleville pianisteille Chopinin, Lisztin, Debussyn ja Ligetin etydit eivät olleet tarpeeksi vaativia, ja heidän mielestään Bachin, Mozartin, Beethovenin, Brahmsin ja Prokofjevin sarjat, konsertot ja sonaatit olivat vain kakkosluokan esiintyjien arvoisia.

Yleinen kiinnostus merkittävimpien konservatorioiden järjestämiä festivaaleja kohtaan hiipui nopeasti, vaikka kilpailuja seurasi edelleen pieni joukko itseään asiantuntijoiksi kutsuvia. Jokunen muusikkokapinallinen, joista osa oli aikanaan luettu vakavasti otettavien ammattilaisten joukkoon, esitti entisten kollegoidensa halveksimia teoksia. Kun ammattilaiset saivat kuulla yleisön innostuneesta vastaanotosta Beethovenin sonaateihin keskittyneessä resitaalissa³, he vain naureskelivat ja tuhahtelivat ylistäville arvioille. Vakavasti otettavia pianisteja ei juuri huolestuttanut, että heidän entinen toverinsa oli päättänyt laskeutua rahvaan tasolle. *Hammerklavierin* ylistetty esitys ei ollut mitään verrattuna taannoiseen kilpailuun, jossa eräs pianisti oli suorittanut *Multi-Scale 937:n* alle 7 minuutin ja 10 sekunnin tai lisännyt *Quadruple Tremolo 41:een* ylimääräisen trillin⁴.

Ajan myötä näiden ”vakavien esitysten” maallikkoyleisö hupeni olemattomiin ja ”kakkosluokan” muusi-

koiden esityksiä Bachista, Chopinista ja Prokofjevista ylistettiin yhä enemmän. Asiaan vihkiytyneiden tunteijoiden hymyt muuttuivat väkinäisemmiksi ja tuhahdukset yhä halveksivammiksi.

II

Onko tällä surkealla tarinalla merkitystä englanninkielisen maailman filosofian nykytilalle? En yritä osoittaa tyhjentävästi, että se tavoittaisi englanninkielisen filosofian tilan 21. vuosisadan alussa, mutta väitän, että kysymys kannattaa ottaa hyvin vakavasti. Pyrin antamaan ehdotuksia ”filosofian uudistamiseksi”. Esitän tieteenalastamme kuvauksen, joka kyseenalaistaa hallitsevan oletuksen nykyään keskeisinä pidettyjen aiheiden ansaitusta ensisijaisuudesta sekä korostaa aiheita, joita usein pidetään toissijaisina.

Filosofian uudistaminen (Reconstruction in Philosophy) on vuonna 1957 julkaistun John Deweyn teoksen otsikko⁵. Pidän häntä 20. vuosisadan tärkeimpänä filosofina. Kehittelemäni lähestymistapa elvyttää Deweyn huolenaiheet omaan aikaamme. Jotta arvioni Deweyn filosofisesta merkittävydestä olisi vielä röyhkeämpi, aloitan hänen provokatiivisella luonnehdinnallaan filosofiasta:

”Jos olemme valmiit käsittämään kasvatuksen prosessiksi, jossa muodostuu perustavanlaatuisia niin älyllisiä kuin tunneperäisiäkin suhtautumistapoja luontoa ja toisia ihmisiä kohtaan, voi filosofian määritellä jopa *kasvatuksen yleiseksi teoriaksi*.”⁶

Deweyn ehdotus muistuttaa hänen pioneerityöstään ’laboratoriokoulun’ perustamiseksi Chicagon yliopiston yhteyteen⁷ sekä hänen jatkuvasta toiveestaan ylittää Lantinen 120. katu ja liittää Columbian yliopisto Teachers Collegeen⁸. Ehdotus vaikuttaa parhaimmillaankin erikoiselta niistä, jotka ovat saaneet oppinsa 20.

vuosisadan jälkipuolen angloamerikkalaisen filosofian piirissä. Soveltava filosofia on ihan hyvästä, mutta tiedämme kuitenkin, missä oppialan keskus on: metafysiikassa, epistemologiassa, kielifilosofiassa ja mielenfilosofiassa – ”ydinalueilla”, kuten asiaan vihkiytyneet tapaavat sanoa.

Mutta miksi tuo vakiintunut kuva oikeastaan tulisi hyväksyä? Mitä filosofian pitäisi tehdä – yksittäiselle ihmiselle tai kulttuurille laajemmin? Pragmatistit tarkastelevat tutkimusaloja siitä näkökulmasta, mitä ne tarjoavat ihmiselämälle, ja olettavat niiden olevan terveitä vain, jos ne pyrkivät tarjoamaan niiltä toivottuja asioita. Kun jokin ala näyttää katkaisevan siteensä muihin alueisiin ja kun sen ”kirjallisuutta” pidetään esoteerisena ja merkityksettömänä, pragmatistien mielestä on paikallaan kysyä, tehdäänkö alalla oikeita asioita. Kuvattuaan filosofiaa ”kasvatuksen yleiseksi teoriaksi” Dewey pönkittää heti näkemystään nostamalla esiin tämän näkökohdan:

”Jos filosofian ei tahdota jäävän puhtaaksi symboliikaksi – kieleksi – tai muutamien harvojen tunnepitoiseksi huvitteluksi, tai pelkiksi mielivaltaisiksi dogmeiksi, on sen todella vaikutettava käyttäytymiseen arvioidessaan aiempaa inhimillistä kokemusta ja esittäessään arvo-ohjelmia.”⁹

Tutkimusalan vaara muuttua ”harvojen tunnepitoiseksi huvitteluksi” – tai ehkä harvojen ja valittujen älyllisten turnajaisten kentäksi – on filosofiassa erityisen suuri.

”Filosofiset kysymykset viriävät yhteiskunnallisessa käytännössä koetuista ja laajalti jaetuista ongelmista. Tämä jää kuitenkin huomaamatta, sillä filosofit ovat muuttuneet erikoistuneeksi ammattiluokaksi, jonka käyttämä tekninen kieli poikkeaa siitä sanastosta, jolla vaikeudet välittömästi ilmaistaan.”¹⁰

Tässä on kaksi tärkeää näkökulmaa: ensinnäkin filosofiset ongelmat kumpuavat tilanteista, joihin kaikenlaiset ihmiset, ei vain eliittiluokka, päätyvät; ja toiseksi teknisen kielenkäytön kehittyminen on erityisen ongelmallista filosofiassa. Kumpaakin huomiota pitää tarkastella huolellisesti.

Aloitetaan jälkimmäisestä. Erikoistunut kielenkäyttö ei tietenkään ole ominaista pelkästään filosofialle. Matemaatikot, fyysikot ja biologit puhuvat ja kirjoittavat tavoilla, jotka ovat ulkopuolisista käsittämättömiä. Voimmeko erottaa pragmatistien huolen, että filosofisen kielen teknistymisessä on jotain pielessä, sivistymättömästä matematiikan, fysiikan ja molekyyli-genetiikan esoteerisen termistön väheksynnästä?

Filosofian ja luonnontieteiden harjoittamisen välillä on todellakin tärkeitä eroja. Kun hiukkasfyysikot tai molekyylibiologit kohtaavat epäilystä Higgsin bosonin etsinnän tai näennäisen mielenkiinnostomien organismien tiettyjen solujen tiettyjen molekyylien pitoisuuksien tutkimisen arvoa kohtaan, he voivat ainakin pääpiirteissään kuvailla pienten askelten jatkumon, joka johtaa heidän esittämiensä teknisten kysymysten vastauksista paljon merkittävämpiin ja helpommin ym-

märrettäviin aiheisiin. Näiden molekyylien tutkimus voidaan yhdistää toisilla alueilla tehtyihin tutkimuksiin, ja tuloksena on kuva pienestä askelesta organismien kehityksessä. Tuo kuva voidaan vuorostaan yhdistää samalla tavalla saavutettuihin näkyihin muilla yksilökehityksen alueilla, kunnes vihdoinkin jälkipolvet voivat ymmärtää, miten monisoluiset organismit kehkeytyvät hedelmöittyneestä munasolusta. On siis näkemys siitä, miten ulkopuolistenkin merkitykselliseksi kokema suuri kysymys voidaan purkaa pienemmiksi tutkimusaiheiksi, joiden merkitys on juuri niiden kyvyssä osallistua suureen kysymykseen vastaamiseen. Sen lisäksi on hyviä syitä uskoa, että perusteltuja vastauksia voidaan löytää. Niiden löytäminen voi vaatia aikaa, sinnikkyyttä ja kekseliäisyyttä, mutta tutkijoita rohkaisee tietoisuus siitä, että muut ovat onnistuneet vastaavassa aiemmin. He näkevät, että käytössä on ’metodeja’, joilla päädytään luotettaviin tuloksiin.

Filosofia ei ole tuollaista. Siinä määrin kuin englanninkielisiä joulunlehtiä täyttävät tekniset kysymykset ovat millään ymmärrettävällä tavalla peräisin laajemmin merkittävistä kysymyksistä, ne eivät näytä päätyneen vaiheeseen, jossa vakaita vastauksia voitaisiin löytää. Jos halutaan puolustaa ajatusta, että filosofia etenee hiukkasfysiikan tai molekyylibiologian tavoin keräämällä luotettavia vastauksia teknisiin kysymyksiin, pitäisi tarjota esimerkkejä yhteisymmärryksestä, jonka varaan laajempi samanmielisyys rakentuu. Kuitenkin filosofisten kysymysten muuttuessa yhä pienemmiksi erimielisyydet ja kiistat säilyvät, uusia rajanvetoja tehdään ja yhä piskuisempia kiistanaiheita kehkeytyy. Hajaantuminen jatkuu yhä pidemmälle, kunnes kiinnostunut yhteisö on liian uupunut, pieni tai väsynyt jatkaakseen tätä peliä.

Matematiikka voisi olla lupaavampi vertailukohta, koska matematiikan puhtaimpien osa-alueiden ja pelien pelaamisen välillä on yhtäläisyyksiä ja koska jotkut kuulut pelaajat ovat jopa ylistäneet aiheen ”hyödyttömyyttä”¹¹. Tässäkin samat näkökohdat pätevät. Pelehtivimmillään matemaattisilla tutkimuksilla on sääntöjä, joiden sanelemana peli voidaan lopettaa. Teoreeman merkitystä (eli miksi kukaan välittäisi siitä) ei tarvitse mieltää, mutta yleensä kiistat sen statuksesta teoreemana voidaan ratkaista. Puhtaan matematiikan väitetty hyödyttömyys tulisi myös asettaa historialliseen yhteyteensä. Renessanssiin asti matematiikkaa pidettiin vähäarvoisena puuhasteluna juuri siksi, että sen harjoittajien katsottiin pelaavan pelejä, joilla ei ole suurta merkitystä. Matematiikan kehitys 1700- ja 1800-luvuilla osoitti, kuinka esoteerisiin tarkoituksiin tai vailla tarkoitusta kehitetyt matemaattiset kielet voisivat olla arvokkaita aineellisen tutkimuksen kehystämiseksi¹². Imaginaariluvut kehittänyt Bombelli¹³ kuvasi keskustelua matemaattisista kielistä ”hienostuneeksi ja hyödyttömäksi”, mutta niistä tuli keskeinen osa kehittyvän funktiotieteen algebrakieltä. Teoriaa voitiin soveltaa liikkeen ymmärtämiseen. Matematiikan rooli tutkimuksessa – ja matemaatikkojen yhteiskunnallinen asema – muuttuivat. Tästä juontuen 1700- ja 1800-luvuilta lähtien matemaatikoilla on ollut vapaus keskittyä kysymyksiin, joita he ovat

”Filosofian ensimmäinen tehtävä on tunnistaa aikalaisille heräävät asianmukaiset kysymykset.”

(kollektiivisesti) pitäneet merkityksellisinä, tuoda peliin uudenlaisia kieliä ja löytää uusia lupaavia pelejä sydämensä kyllyydestä. Toisilla aloilla työskentelevät voivat lainata näitä kieliä muovatessaan omia kysymyksiään. Vaikka jokainen matematiikan laajennus ei sovellu fyysikoiden, biologisten tai taloustieteilijöiden käyttöön, on tarpeeksi esimerkkejä todistamaan, että alkuperäinen usko vapaaseen matemaattiseen pelehtimiseen on oikeutettua.

Filosofia saattaisi pyrkiä johonkin samankaltaiseen, kehystämään käsityksiä, jotka voivat avustaa muita aloja, tai jopa innostamaan uudenlaisia tutkimuksen muotoja. Tärkeinä historian hetkinä se onkin toiminut niin, mutta sen menestys on johtunut tietämyksen tilan tai yleisemmän inhimillisen tilanteen piirteiden huolellisesta tarkkailusta. Ei ole sisäsyntyistä dynamiikkaa, jonka mukaan alan aiemman ongelmien ratkaisun varaan voidaan rakentaa tai sitä voidaan laajentaa erillään muusta tutkimuksesta. Osaksi tämä johtuu vankkoja ratkaisuja tuottavien työtapojen puutteesta, mutta myös siitä, että filosofian aiheet kehittyvät. Kuten Dewey totesi filosofisista kysymyksistä: ”Me emme ratkaise niitä: me pääsemme niistä yli.”¹⁴

III

Nämä filosofian piirteet ovat olennaisia toisen edellä mainitsemani huolellista tarkastelua vaativan näkökulman kannalta. On helppo olettaa, että on olemassa kreikkalaisten, Descartesin, Fregen tai Wittgensteinin muotoilemia ajattomia kysymyksiä, joiden on esittämisenä jälkeen muodostettava alan ydin. Ehdotan toisenlaista historiaa, joka sopii paremmin yksin niiden kuvausten kanssa, joita historioitsijat piirtävät luonnon- ja yhteiskuntatieteiden kehityksestä. Filosofia kasvaa pyrinöstä ymmärtää luontoa ja ihmisen paikkaa siinä, ja pyrintö oli olemassa jo kauan ennen kirjoituksen keksimistä. Kirjoitetun kulttuurin varhaisvaiheissa se ilmaistiin erittele-

mättömänä huolena kosmoksesta, materiasta, elämästä, yhteiskunnasta ja arvosta. Kuten Dewey huomauttaa teoksensa *Pyrkimys varmuuteen* (The Quest for Certainty) alkusivuilla, sykäys filosofiaan on ollut kaikissa ihmisyyden tiloissa aina paleoliittisten edeltäjiemme luonnollisista ja sosiaalisista ympäristöistä lähtien, kautta historiasta ja antropologiasta tuntemiemme yhteiskuntien moninaisten muotojen ja nykyisiin olosuhteisiimme asti. Jokaisessa vaiheessa filosofian ensimmäinen tehtävä on tunnistaa aikalaisille heräävät asianmukaiset kysymykset. Dewey terävöittää tämän ajatuksen tarjoamalla diagnoosin 1920-luvun tarpeista:

”Modernin elämän suurin haaste on sovittaa yhteen todellisuutta koskevat uskomukset ja uskomukset arvoista ja tarkoitusperistä, joiden tulisi ohjata ihmisten käyttäytymistä. Kaikki filosofiset suuntaukset, jotka eivät ole vieraantuneet elämästä, joutuvat ottamaan kantaa tähän ongelmaan.”¹⁵

Pohdin myöhemmin, onko tämä hyvä diagnoosi hänen ajastaan tai omastamme. Toistaiseksi näen sen kuitenkin viittaavan kahteen akseliin, joita pitkin filosofia on historiallisesti toiminut, sekä tunnistavan merkittävän siirtymän toisella niistä.

Valtaosin tieteen historian varrella syvällisimmin tieteeseen uppoutuneet ovat kokeneet tekevänsä ”luonnon filosofiaa”. Monet henkilöt, joista ope- tamme filosofian kursseilla, eivät samaten nähneet mitään esteitä ottaa kantaa aiheisiin, joita me pidämme tieteellisinä¹⁶. Päätellen meille periytyneistä fragmenteista esisokraatikot olivat selvästi kiinnostuneita fysiikan kysymyksistä; Aristoteles näytti pitävän koko luontoa toiminta-alueenaan; Descartes kirjoitti metodin esityksensä alustukseksi tutkielmille geometriasta, optiikasta ja meteorologiasta; Kant pohti niin planeettakuntien muodostumista kuin puhtaan ym-

määräyksen kategorioita. Tällaiset kunnianhimoiset yritykset edistää ja puolustaa väitteitä luonnollisesta maailmasta astumatta kovin pitkälle sen piiriin menettivät suosiotaan vasta, kun tarve monisyiselle ja vaativalle kokeelliselle tutkimukselle tuli ilmeiseksi. Tästä huolimatta filosofian ja luontoa koskevan tiedon etsinnän väliset yhteydet osoittavat valistuneen reflektiivisen ajattelun arvon: filosofit, jotka ovat jannonneet parasta aikalaistensa tarjoamaa tietoa, ovat usein löytäneet tapoja kehystää idullaan olevia tutkimusaloja. Filosofinen *kätilöys*, kuten sitä kutsun, on arvokas tulos alkuperäisestä intohimosta saavuttaa systemaattista tietoa luonnosta.

Luontoa koskevan tiedon etsintä määrittelee yhden akselin, jota pitkin filosofia on kulkenut. Etsinnän varrella kysymyksen muoto muuttuu. Muinaiset ajattelijat halusivat tuntea perustavat ainesosat, joista kosmos on rakennettu. Kaksi vuosituhatta myöhemmin alkoi käydä selväksi, että vastaukset tuollaisiin kysymyksiin vaativat monimutkaista vuorovaikutusta luonnon kanssa, jotta alustaviin aiheisiin päästäisiin käsiksi. Orastava ymmärrys tästä synnytti työnjaon. Filosofian rooli 1800-luvulta lähtien on ollut toimia avustajana. Paikoin käsitteellinen sekavuus synnyttää ongelmia, ja joskus ennako-oletukset rajoittavat toimintaa tiettyihin näennäisiin mahdollisuuksiin. Tällöin luonnonfilosofia voi yhä kukoistaa. Jätän toistaiseksi sivuun jatkopohdinnat tästä filosofian roolista ja siitä, miten se voi avittaa faktatiedon hankkeita.

Toinen Deweyn diagnoosin osoittama akseli suuntaa arvon tunnistamiseen. Pienissä ryhmissä eläneitä paleoliittisia ihmisiä, hyvään asemaan syntyneitä kreikkalaisen *poliksen* kansalaisia sekä nykyisten yhteiskuntien kansalaisia ovat kiusanneet kysymykset siitä, millaiset elämäntavat ovat vaivan arvoisia, mitä päämääriä kannattaa tavoitella, millaisten sääntöjen tulisi hallita ihmisten vuorovaikutusta ja minkälaisia instituutioita tulisi luoda tai ylläpitää. Tällaiset kysymykset nousevat niistä olosuhteista, joissa ihmiset elävät, ja niiden muuttuessa ei tulisi odottaa, että huomattavimmat ja sopivimmat muotoilut pysyvät muuttumattomina. Nämä kysymykset ovat elintärkeitä kaikille ihmisille – tai ainakin sellaisille, joilla on mahdollisuuksia ohjata oman elämän kulkua. He ansaitsevat vastauksia, jotka soveltuvat ihmisten kulloisiinkin elämäntilanteisiin ja jotka nojaavat niin hyvin kuin mahdollista tietoon eletyn maailmamme luonteesta (tähän kuuluu myös tieto itsestämme). Tämän vuoksi Dewey korostaa, miten tärkeää on liittää yhteen eri tutkimusalojen antia ja kytkeä niitä yrityksiimme etsiä arvokkaita asioita. Hän huomauttaa edelleen:

”Ihmisellä ei ole koskaan ollut näin monipuolista tietoa, eikä hän luultavasti ole koskaan ollut niin epävarma ja neutoton tämän tiedon merkityksestä ja siitä, mikä on sen relevanssi toiminnan ja seurausten kannalta.”¹⁷

Filosofian kehityksen arvoihin suuntautuneella akselilla tulisi vastata yksilöllisen ja yhteiskunnallisen elämän

muuttuviin olosuhteisiin sekä sisäistää paras yleiskuva, joka erilaisten erityistieteiden tuotoksista voidaan johtaa. Yleiskuvan kehystäminen on itsessään filosofinen ongelma, joka nousee esiin tietoakselin varrella.

Voimme nyt ymmärtää, miten filosofia voi jatkossa olla muutakin kuin vain ”harvojen tunnepitoista huvittelua” ja kuinka se voi olla kehittyvän inhimillisen kulttuurin elinvoimainen osa. Riippumatta tulevista filosofisen kätilöyden yrityksistä yhteiskunnat ja yksilöt tarvitsevat jatkossakin yhtenäistettyä kuvaa luonnosta, joka kytkee yhteen eri tutkimusalojen panokset. Ajattelijat, joiden synteettisempi näkökulma voi auttaa huomaamaan hukattuja mahdollisuuksia, voivat avustaa erilaisia tutkimuksen alueita, ja he voivat tarjota kaivattua selvennystä. Arvoaksellilla filosofia voi tarjota näkemyksen etiikasta kehittyvänä käytäntönä, joka on askarruttanut lajiamme todennäköisesti koko sen historian. Tätä käytäntöä ovat monin tavoin vääristäneet väitettyn uskonnolliseen ilmestykseen tai oletettuun *a priori* järjestykseen perustuneet asiantuntijuuden väitteet. Filosofit voivat etsiä tapoja edistää eettistä projektia ”älykkäämmiin”, kuten Dewey suositteli. Tämän näkemyksen valossa ja käyttäen siitä löydettäviä metodologisia neuvoja he voivat osoittaa nykyisten eettisten, yhteiskunnallisten tai poliittisten käytäntöjen kohtia, jotka ovat alttiita jännitteille ja vaikeuksille. He voivat yrittää edistää keskusteluja, jotka johtavat edistyksellisiin siirtymiin.

Näin ymmärrettynä filosofia on synteettinen tieteenala, joka heijastaa tutkimuksen tilaa, inhimillisten yhteiskunnallisten käytäntöjen moninaisuutta sekä ihmisten kokemaa tarvetta päästä perille maailmasta ja paikastaan siinä, ja se myös vuorostaan reagoi näihin. Filosofit ovat ihmisiä, joiden laaja-alainen kosketus ajan tilanteeseen antaa heille mahdollisuuden edistää yksilöllistä reflektiota ja yhteiskunnallista keskustelua.

IV

Yritän selvittää tätä hämärää näkemystä valaisemalla kumpaakin akselia, joita pitkin filosofisten keskusteluiden tulisi edetä. Tarkastellaan ensin tietoa tavoittelevaa akselia. Tavanomaisia opetusohjelmiamme hallitsevat tietysti erät suuret kysymykset: Mitä on tieto? Voidaanko tietyt skeptismin muodot kumota? Ammattilaisten tapamisissa kuhistaan tavan takaa näiden kysymysten sivujuonteista: Tulisiko kannattaa internalismia vai eksternalismia? Onko tieto erillistä uskosta vai eräs uskon muoto? Näihin kysymyksiin ei ole pysyviä vastauksia. Sillä ei tunnu olevan juurikaan väliä. Tieteellinen tutkimus jatkuu ja tuottaa usein arvokkaita tuloksia. Ei ole lainkaan selvää, että se etenisi paremmin, jos oikein fiksit filosofit selvittäisivät nämä kysymykset lopullisesti.

Jotkut näistä kysymyksistä olivat aikanaan tärkeitä. Kun aristotelismi murtui kahden vuosituhannen valta-aseman jälkeen 1600-luvun alkupuolella, oli erittäin luontevaa kysyä, miten tieto voitaisiin rakentaa horjumattomalle perustalle. Joidenkin mielestä menneisyydessä oli rakennettu hiekalle, ja heille oli tärkeää, että



”Kuten ei ole suurta luonnon teoriaa, ei ole sisällöllisesti merkityksellistä kattavaa tieteellistä menetelmääkään.”

näin ei kävisi enää koskaan. Heidän (lopulta epäonnistuneet) yrityksensä luoda vakaat perustukset tuottivat monia niistä kysymyksistä, jotka hallitsevat kursseillamme. Meidän tilanteemme on kuitenkin erilainen. Olemme tottuneet ajatukseen, että melkein kaikki – tai toisten mielestä kaikki – voi uudistua. Minkälaisia kysymyksiä tulisi herätä meidän aikanamme?

Filosofian tietoa alkoi yrityksistä hahmottaa kosmoksen rakenne. Nykyään on kyseenalaista, onko moista suurta rakennetta olemassakaan. Nancy Cartwright onkin esittänyt vahvan argumentin sen puolesta, että elämme kirjavassa maailmassa¹⁸. Tutkimuksen kinkkinen ongelma on valita sellaisia kysymyksiä, jotka ovat erityisen olennaisia ihmisille ottaen huomioon heidän kognitiiviset kykynsä ja kehittyvät intressinsä, ja työstää *noita* kysymyksiä – eikä etsiskellä suurellista ”kaiken teoriaa”. Ehkä jotkut oivaltavat filosofit voivat auttaa pidemmälle viedyssä kättilöinnissä: he voivat avustaa neurotieteitä niiden kamppaillessa vaikkapa tietoisuutta koskevien vaikeiden kysymysten kanssa – vaikka minua epäilyttääkin, voidaanko näistä asioista päästä perille nykyisessä tilanteessamme. Tai ehkä filosofit voivat tuoda laajempia näkökulmia tutkimusaloille, joita vaivaavat pitkään kestäneet väittelyt ja vaikeudet: esimerkiksi kiistat kvanttiteorian ja suhteellisuusteorian sovittamisesta tai käyttäytymisen biologisesta määrääntymisestä.

Kun filosofian ja luonnontieteiden työnjako vakiinutettiin 1700- ja 1800-luvuilla, oli eräs ilmeinen tapa suunnata filosofien tiedonetsintää uudelle reitille. Luonnontieteilijät tutkivat maailmaa, kun taas filosofit tarkastelisivat tutkimuksen metodeja. Evidenssin kaanonien tarjoaminen sekä metatieteellisten käsitteiden kuten ’teoria’, ’laki’, ’syy’ ja ’selitys’ selvittäminen olisivat tärkeä osa filosofista kättilöyttä osoittaessaan, miten idullaan olevat tieteet voisivat alkaa kasvaa. Millin ja

Peircen kaltaisten 1800-luvun metodologioiden pyrintöistä sekä loogisten positivistien, loogisten empiristien ja nykyajan bayesilaisten¹⁹ yrityksistä on opittu arvokkaita asioita, ja olemme saaneet parempia työkaluja tieteellisten kiistojen ratkaisemiseen. Silti aivan kuten ei ole suurta luonnon teoriaa, ei ole sisällöllisesti merkityksellistä kattavaa tieteellistä menetelmääkään. On monenlaisia tutkimusaloja ja tekniikoiden kokoelmia, joiden avulla arvioidaan hypoteeseja. Näitä tekniikoita välitetään aloitteleville tieteenharjoittajille ”metodologian” kursseilla. Jotta tieteenfilosofia voi antaa aidon panoksen näillä aloilla käytettäviin metodeihin, sen täytyy syventyä yksityiskohtiin – kuten esimerkiksi Clark Glymour ja hänen kollegansa tekevät tarkastellessaan kausaalisten mallien löytämistä tilastodatasta ja niiden arvioimista²⁰.

Tähän asti tarkastelemani epistemologiset kysymykset ovat keskittyneet tietoon *yksilöllisestä* näkökulmasta. Pitäisi kuitenkin olla selvää, että valtavan informaation mahdollisuuksien aikakaudella ensisijaiset näkökulmat ovat *yhteiskunnallisia*. Millaisiin suuntiin tutkimuksen tulisi edetä, jotta se vastaisi inhimillisiin tarpeisiin? Kuinka kollektiivinen tieto pätevytyy, ja miten sen status tehdään selväksi? Kuinka tietomme kokonaisuus voidaan järjestää niin, että se on tarjolla jaettavaksi sitä janoaville ihmisille? Miten asiantuntijaväitteet tasapainotetaan demokratian vaateiden kanssa? Muiden rinnalla Alvin Goldman, Nancy Cartwright ja minä olemme alkaneet pohtia tällaisia kysymyksiä²¹. Esitän, että alustavat yrityksemme eivät ole laitapuolen tutkimuksia, jotka ovat peräisin ”ydinepistemologiasta”. Ne ovat filosofian uudistamisen ytimessä aikana, jolloin yksi merkittävä projekti tietoa selkällä on tutkailla, kuinka tieto voidaan sopeuttaa parhaiten ”ihmisen käyttöön”, Cartwrightin osuvaa ilmausta lainatakseeni.

”Eettistä ajatteluamme hallitsee myytti asiantuntijoista, jotka muka osaavat vastata eettisiin kysymyksiin.”

V

Aiemmat huomioni arvoakselista perustuvat näkemykseen eettisestä projektista, jota en pysty puolustamaan tässä kunnolla. Deweyn tavoin pidän etiikkaa inhimillisenä kehittämänä, joka ei ole kuitenkaan mielivaltainen. Se kasvaa tarpeistamme ja yhteisöllisestä tilanteestamme – sitä voi vaikka pitää yhteisöllisenä teknologiana, joka vastaa tuon tilan ongelmiin. Olemme touhunneet sen parissa vähintään viisikymmentä tuhatta vuotta, ja suurimman osan tuosta ajasta eettisiä käytäntöjämme on kehitelty hyvin pienissä ryhmissä.

Tässä on lyhyt ja karkea yleiskuva²². Edeltäjämme isojen ihmisapinoiden joukossa, samoin kuin evoluutiosukulaistemme simpanssit, elivät iältään ja sukupuoleltaan sekalaisissa ryhmissä. He pystyivät saavuttamaan yhteisöllisen tilan, koska heille oli kehittynyt psykologinen taipumus altruismiin. Kuten nykyiset simpanssien yhteisöt, nuo ryhmät olivat jatkuvasti vaarassa hajaantua, koska altruistisilla taipumuksilla on rajansa. Toisin kuin sukulaistemme, jotka joutuvat edelleen ratkaisemaan yhteisöllisiä ongelmiaan aikaa vievillä sovittelun tavoilla, me ihmiset saavutimme kyvyn kontrolloida joitain yhteisöä murtavia taipumuksia itsehallinnalla. Eettinen projekti alkoi, kun edeltäjämme neuvottelivat keskenään tasaveroisella perustalla aikuisten jäsenten kesken, sillä heitä kaikkia tarvittiin ryhmän selviämiseen. He päätyivät yhteisymmärryksen säännöistä, jotka hallitsivat heidän yhteiseloaan. He aloittivat sarjan ’elämiskokeita’²⁴, Millin ilmaisua käyttäkseni, ja me sarjaan myöhemmin tulleet olemme perineet ne kokeelliset ideat, jotka olivat kulttuurisesti onnistuneimpia.

Luonnollisella tai kulttuurisella valinnalla ei ole taipumusta synnyttää sellaisia eettisten käytäntöjen tekijöitä, jotka ansaitsisivat ’totuuden’ tai ’oikeuden’ arvonimet. Tästä huolimatta ehdottamani analogia tarjoaa tavan ajatella eettistä edistystä. Teknologinen edistys voidaan ymmärtää ratkaisujen etsimisenä ongelmiin,

joihin teknologian haara tarttuu joko alkuvaiheessaan tai jotka se on itse edetessään synnyttänyt. Juuri tällainen kehityskulku on nähtävissä myös etiikassa. Etiikan edistys on ollut mahdollisesti harvinaista ja ainakin epätasaista. Dewey toivoi – ja jaan hänen toiveensa – että eettisen projektin luonteen ymmärtäminen auttaa meitä tekemään edistyksellisiä siirtymiä useammin ja helpommin.

Jos lainkaan tämänkaltainen kuva etiikasta on oikeanlainen, se vaikuttaa tapaan, jolla filosofian tulisi edetä arvoakselilla. Englanninkielisessä maailmassa harjoitettu nykyinen metaetiikka on tulvillaan kysymyksiä ’syistä’ ja ’tiedosta’, jotka näkemys etiikasta yhteisöllisenä teknologiana ohittaa. Niiden sijaan voisimme käyttää tätä kuvausta diagnosoidaksemme nykyisiä eettisiä käytäntöjä. Ne ovat radikaalisti erilaisia kuin eettisen projektin varhaisvaiheissa omaksutut, sillä lajimme jäsenten kausaalinen vuorovaikutus on paljon suuremmassa mittakaavassa. Eettisiä keskusteluita ei käydä tasavertaisuuden ehdoilla eikä läheisessä yhteydessä moniin niistä ihmisistä, joihin päätöksemme vaikuttavat. Koko eettistä ajatteluamme hallitsee lisäksi myytti, jonka mukaan on asiantuntijoita, jotka voivat vastata eettisiin kysymyksiin – uskonnollisia opettajia, joilla on pääsy säännöt laattineen olennon tahtoon, tai (*paljon* vähemmän vaikutusvaltainen versio myytistä) nokkelia filosofeja, jotka ovat löytäneet perustavia periaatteita, joiden varassa ihmistöiminnan hallinnan tulisi olla. Kummisakin versioissa tartutaan joskus eettisten perinteiden *vakaisiin osatekijöihin*, peräkkäisissä siirtymissä käyttöön otettuihin periaatteisiin tai ihanteisiin, jotka ovat pysyviä seuraaviin edistyksellisiin siirtymiin asti – voisimme käyttää eettisen totuuden käsitettä tätä piirrettä kuvaamaan. Sen sijaan, että nämä ihanteet ja periaatteet esitettäisiin siinä hämärässä muodossa, johon niiden vakaus perustuu, täyden systematisoinnin halun ajamissa uskonnollisissa opetuksissa ja



filosofisissa julistuksissa ne muunnetaan universaaliväittä-
miksi, jotka eivät salli poikkeuksia.

Eettisen käytännön yksi tärkeä tehtävä on kiinnittää
huomiota kohtiin, joissa nämä hämärät mutta hyödylliset
teknologiset keinot astuvat toistensa varpaille, ja löytää
keinoja luoda harmoniaa niiden välille. Toinen tehtävä on
edistää jonkinlaista keskustelun analogiaa maailmassa,
jossa miljardit äänet jäävät tavallisesti kuulumattomiin.
Kun asiantuntijuuden myytti hylätään, filosofit voivat
vain ehdottaa. Suosin ehdotusta, että pyrimme jäljittelemään
eettisen projektin varhaisvaiheissa vallinneita piirteitä,
mikä vaatii toisten – *kaikkien* toisten, tasavertaisesti –
pyrkimyksiä ja tarpeita tavoitettavaa keskustelua. Ja
keskustelun täytyy osua yksin parhaan käsillä olevan
yhtenäistetytiedon kanssa (edellä kuvatun tietoakselia
koskevan synteettisen filosofisen kuvauksen mukaan).

Filosofisen tutkimuksen erityinen tehtävä on kiinnittää
huomiota eettisen projektin kehityksen synnyttämien
roolien ja instituutioiden toimintaan. Ihmiset esittävät
kysymyksiä siitä, mitä heidän pitäisi tehdä tai mihin
heidän tulisi pyrkiä. Kysymykset on kehystetty jo
olemassa olevien roolien ja instituutioiden ehdoilla –
hoivaaja ja työläinen, omaisuus ja avioliitto. Esittämäni
kuvaa vasten meidän tulisi olettaa, että instituutiot ja
roolit otettiin käyttöön vastauksena ongelmiin, jotka
olivat ajankohtaisia edeltäjillemme. Genealogisella
tutkimuksella, joka jäljittää niiden alkuperäisiä funktioita,
voimme valmistella maaperää oman aikamme ongelma-
joukkoon sopivampien vaihtoehtojen tutkailulle.

Toinen tehtävä on tarkastella ihmisten yksilöllisiä tai
kollektiivisiä mahdollisuuksia ryhtyä reflektioon ja kes-
kusteluun heidän elämänsä mielekkyydestä. Aristoteleen
luoma nerokas hyvän elämän anatomia lähtee *poliksen*
eliittijäsenten olosuhteista. Tarvitsemme paitsi anatomian,
joka vastaa modernien subjektien koko kirjoa, myös fysi-
ologian, joka antaa pelkkää karua mahdollisuuksien listaa
syvemmän tunnun siitä, miten yksittäinen elämä voitaisiin
kokea. Dewey tunnisti tällaisen fysiologian tarpeen ja näki
sen etenevän filosofian ja taiteiden vuorovaikutuksessa:

”On empiirisesti kuitenkin totta, että sekä keskustelevat että
yhteisöllistä keskustelevuutta parantelevat kirjalliset taiteet
ovat olleet tapoja tehdä hyvät asiat ilmi inhimilliselle havain-
nolle. Moralisten kirjoitukset ovat kaiken kaikkiaan olleet
vaikuttavia tässä suunnassa, ei väitettyjen teoreettisen doktriin-
in pyrkimysten vuoksi vaan osallistuessaan hyväntahtoisesti
runouden, fiktion, vertauskuvien ja draaman taiteisiin.”²⁵

Kirjallisuuden filosofista merkitystä osoittava työ ei ole
laidan touhua vaan keskeistä filosofiselle kysymykselle, joka
nousee esiin omaleimaisissa muodoissaan eri aikakausilla.

VI

Edellä esittämäni on luultavasti paljolti karkeaa, yksin-
kertaistavaa tai virheellistä. En kuitenkaan usko, että
virheet ja hiomisen tarve vaikuttavat pyyntöni filosofian

uudelleen suuntaamisesta. Riippumatta yksityiskohtien
osuvuudesta näyttää ilmiselvältä, että kummallakin akselilla
on tärkeitä kysymyksiä, joihin filosofian tulisi puuttua.
Suuri osa filosofian ydinaiheina pidetyistä asioista ei
myöskään vaikuttaisi suoranaisesti liittyvän mainittuihin
kysymyksiin. Vaikutelma voi olla pettäväkin. Tästä
huolimatta filosofien tulisi pohtia, mikä jos mikään tekee
heidän aiotuista tuotoksistaan arvokasta antia.

Englanninkielisen filosofian piirissä tehdään monin
paikoin työtä, jolla on aidosti väliä. Erityistieteiden
filosofit osallistuvat fysiikan ja biologian ohella myös
psykologiassa, taloustieteessä ja kielitieteessä kiistoihin,
joilla on merkitystä kunkin alan tulevaan kehitykseen ja
joskus laajempiin kansankerroksiin vaikuttaviin asioihin.
Jotkut filosofit luotaavat modernin demokratian oloja ja
pohtivat erityisesti monikulttuurisissa yhteiskunnissa
syntyviä kysymyksiä. Normatiivisessa etiikassa uskaltau-
dutaan joskus puuttumaan uusien teknologioiden synnyttämiin
haasteisiin tai globaalin köyhyyden ongelmiin. Sosiaalinen
epistemologia on ottanut ensimmäisiä haparoivia askeleita²⁶.
Kasvava joukko ajattelijoita kamppailee rotua, sukupuolta ja
luokkaa koskevien kysymysten kanssa. Estetiikassa on
kiinnitetty huomiota taiteen ja politiikan yhteyksiin, ja
jotkut filosofit ovat seuranneet Stanley Cavellin pioneerityötä
tärkeiden musiikin, draaman ja kirjallisuuden teosten
merkityksen tutkimuksessa²⁷. Tällaisessa kehityksessä
näkyvät tervetullutta ajattelutapojen kohtaamista, jota
vaikutusvaltaiset stop-merkit ovat torjuneet, usein
leimattuna hyödyttömällä ”analyttisellä” ja ”mannermaisen”
nimekkeillä.

Viittaamani ylistystä ansaitsevat pyrinnot mielletään
harvemmin osaksi yhteistä filosofista lähestymistapaa:
loppujen lopuksi mitä tekemistä taloustieteen rationaalisen
valinnan mallien kritiikillä on Henry Jamesin romaanien
moraalisen näkökulman esiin kaivamisen kanssa?²⁸ Mikä
yhteisyyden tiedostuksen aste onkaan, nämä nykyisen
englanninkielisen filosofian osat toteuttavat Deweyn unelmaa
yrityksissään uudistaa filosofiaa suhteessa nykyajan
elämään ja kulttuuriin. Dewey työstää pääteoksissaan
samanlaista maastoa ulottuessaan tieteestä politiikkaan ja
uskonnosta estetiikkaan. Deweyn työn jatkajien voidaan
jopa nähdä edustavan esimerkillisesti hänen näkemystään
filosofiasta kasvatuksen yleisenä teorianä, kun he pohtivat
vakavasti nykyisen tutkimuksen esittämää maailmaa,
yrittävät tarjota kasvavan yksilön ohjenuoraksi
yhtenäistettyä kuvaa maailmasta, kiinnittävät huomiota
yksilön merkityksellisiin vaihtoehtoihin ja muokkaavat
itseyyttä, joka elää yhteydessä toisiin.

Näitä hankkeita ei yhdistä metodi vaan jaettu huoli
sellaisista filosofisista kysymyksistä, joilla on väliä.
Menneen puolen vuosisadan englanninkielinen filosofia
voi olla arvokasta deweyläisyyden harjoittajille asetta-
essaan tarkkuuden ja selvyyden rimat korkealle – aivan
kuin sormia notkeuttavat etydit voivat olla oivallista
valmistautumista pianisteiksi pyrkiville. Mikäli emme
kuitenkaan pysty osoittamaan, että abstraktimmilla
kysymyksillä on annettavaa yleisemmin huolta herättävien
kysymysten ratkaisuun ja että ne eivät ole pelkkää vir-

tuosien harrastusta, niitä tulisi pitää filosofian alku-soittona eikä sen ydinaineena. Kuten alussa totesin, jätän haasteeseen vastaamisen niille, joiden mielestä nykyiseen tapaan harjoitettu metafysiikka, epistemologia sekä kielen ja mielen filosofia ovat filosofian ydin. Jos haasteeseen ei kyetä vastaamaan, tulisi nykyinen kuvamme filosofiasta kääntää nurin niskoin.

Mitä väliä tuolla kuvalla on? Mikä on metafilosofisen kysymyksen merkitys? Olen jo antanut osan vastauksesta: yleinen englanninkielisen maailman filosofiakäsitys muokkaa tapoja, joilla alan harjoittajat suhtautuvat muihin tutkimusalueisiin tai ihmiselämän arkisiin ongelmiin. Virheellinen kuva johtaa filosofian ammattikuntaa harhaan, minkä tuloksena filosofit eivät pysty toteuttamaan niitä tehtäviä, joita heille asianmukaisesti kuuluu. Uudelleen esiin nostamani kasvatuksen teema viittaa vastauksen toiseen osaan. Filosofian maisteriohjelmassa koulutetaan nykyään erittäin älykkäitä ja

mielikuvituksekkaita nuoria, joiden elämää hallitsevat vuosikymmeniä ne ongelmat, joita heidän mentorinsa ja kollegansa pitävän alan ytimenä. Koulutamme heitä hyvin tarjoamalla oppia, joka koului heidän kykyään ajatella tarkasti ja kurinalaisesti. Jos kuvamme filosofiasta ei kuitenkaan erota alustavia opintoja varsinaisesta työstä, jos se kohtelee todella tärkeää vain laidan puuhasteluna, jossa kakkosluokan harrastelijat voivat laskeutua rahvaan pariin, olemme pettäneet heidät. He eivät välttämättä tunnista sitä, että he saattavat kuluttaa koko elämänsä höyläämällä sekunnin *Multi-Scale 937:n* esityksestä tai lisäämällä vielä yhden trillin *Quadruple Tremolo 41:een*.

Suomentanut Ville Lähde

(alun perin: Philosophy Inside Out. Metaphilosophy. Vol. 42, No. 3, 2001, 248–260)

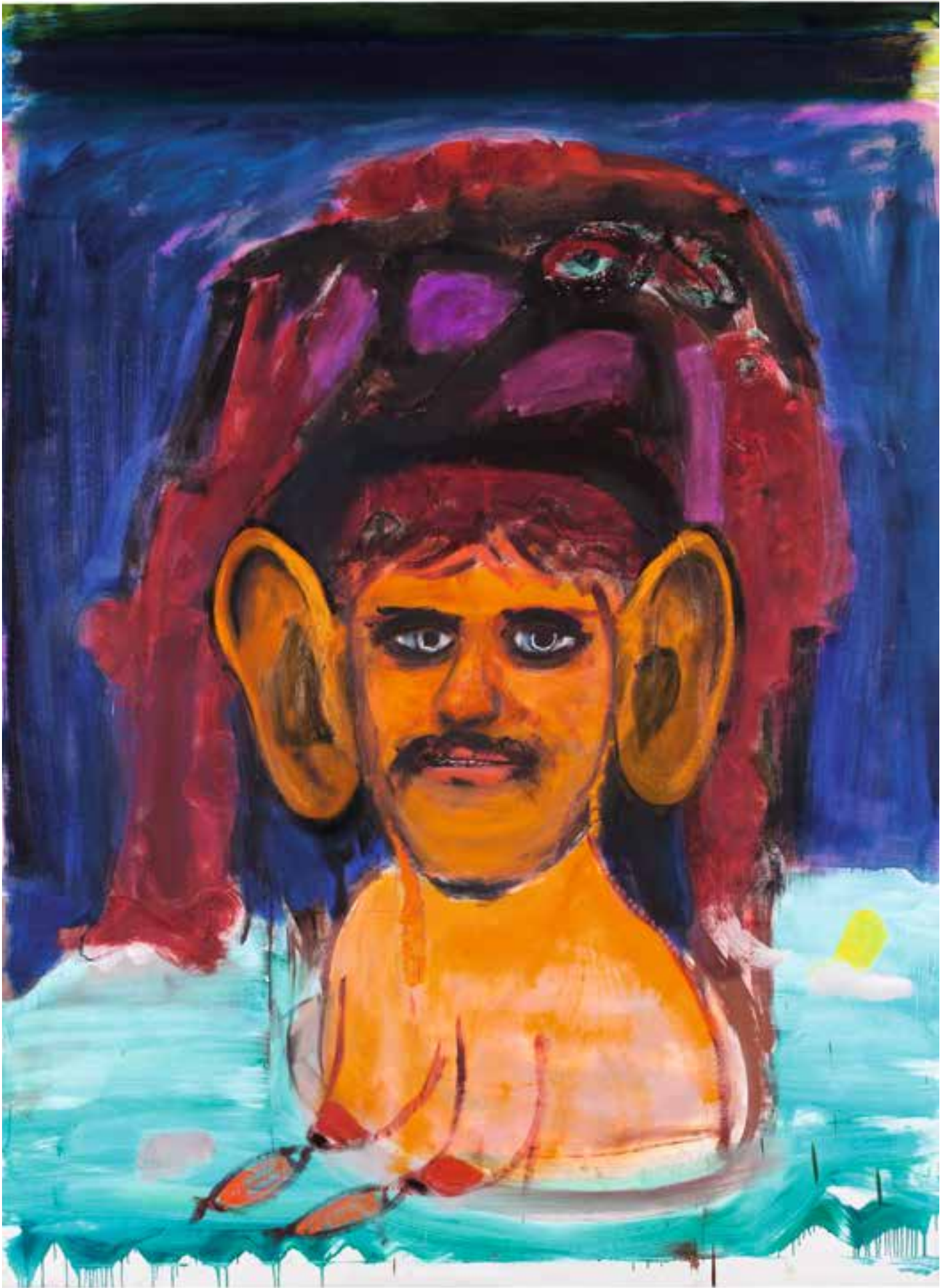
Viitteet

- Kitcher käyttää verbiä *evolve*, ja kirjoituksessa hän käyttää sitä muutenkin selvästi useammin kuin verbiä *develop*. Taustalla on selvästi Deweyn ajattelua seuraava evoluutioajattelun ja evoluutiovertausten painotus. En ole juurikaan erotellut tätä käänöksissä, koska termit eivät erottele merkityksiä olennaisesti tai ainakaan johdonmukaisesti. Sen sijaan ”edistyksen” (*progress*) Kitcher erottaa tästä johdonmukaisesti. – Suom. huom.
- Etydi on sävellys, jonka tarkoituksena on johonkin erityiseen soittotekniseen keinoon perehdyttäminen ja sen harjoittaminen. – Suom. huom.
- Resitaali on yhden henkilön esittämä soitin- tai lauluesitys tai yhden säveltäjän töihin keskittyvä esitys. – Suom. huom.
- Trilli on musiikillinen koriste, jossa useimmiten kahta sävelasteikon vierekäistä ääntä toistetaan nopeasti peräkkäin. Nimet viittaavat erilaisiin musiikkiharjoitteisiin. – Suom. huom.
- Ks. Dewey 2011.
- Dewey 2014, sivunumero ei vielä tiedossa.
- Laboratoriokoulu (*laboratory school*) ovat yliopistojen, opettajankoulutuslaitosten tai vastaavien instituutioiden yhteydessä toimivia kouluja, joissa tulevat opettajat oppivat käytännössä. Nykyiset laboratoriokoulut seuraavat mainitun Deweyn vuonna 1896 perustaman koulun esimerkkiä. – Suom. huom.
- Dewey toimi kummankin professorina vuosina 1904–1930 eli eläköitymiseensä asti. Teachers College on Columbian yliopiston alaisuudessa toimiva yksikkö ja yhdysvaltain merkittävimpiä kasvatusalan oppilaitoksia. – Suom. huom.
- Dewey 2014, sivunumero ei vielä tiedossa.
- Sama.
- Hardy 1967.
- Kitcher käyttämä termi *framing* on tässä ja myöhemmissä kohdissa suomennettu ”kehystämiseksi”. Se ei viittaa pelkästään kontekstiin, viitekehukseen, vaan etenkin kysymyksenasetteluun, ilmiöiden asettamiseen jollakin tavoin tarkasteltaviksi. – Suom. huom.
- Rafael Bombelli (1526–1572) oli italialainen matemaatikko. – Suom. huom.
- Dewey 1998, 19.
- Dewey 1999, 222.
- Kitcherin kielenkäytössä näkyy englanninkielisen maailman yleinen tapa käyttää sanaa *science* liki luonnontieteiden synonyyminä. – Suom. huom.
- Dewey 1999, 270.
- Cartwright 1999.
- Viittaa Thomas Bayesin (n. 1702–1761) mukaan nimettyihin tilasto- ja todennäköisyyssmenetelmiin. – Suom. huom.
- Spirtes, Glymour & Scheines 2000.
- Goldman 1999; Cartwright 2007; Kitcher 2001 & 2011b
- Laajempi kuvaus Kitcher 2011a.
- Hominidae*. – Suom. huom.
- Kitcher viittaa Millin teokseen *Vapaudesta*. Ks. Mill 1982, 62. – Suom. huom.
- Dewey 1958, 432. Käännös Ville Lähde.
- Sosiaalinen epistemologia tutkii tiedon ja informaation sosiaalista luonnetta, tietoa kollektiivisen työn tuloksena. Erityisalan määritelmästä tai koko rajauksen mielekkyydestä väitellään kuitenkin paljon, ja esimerkiksi tietenteorian ja tiedon sosiologian parissa on tehty jo pitkään tällaista työtä. – Suom. huom.
- Cavell 1969.
- Sen 1977; Pippin 2000.

Kirjallisuus

- Cartwright, Nancy, *The Dappled World*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Cartwright, Nancy, *Hunting Causes and Using Them*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.

- Cavell, Stanley, *Must We Mean What We Say?* Schribner's, New York 1969.
- Dewey, John, *Experience and Nature* (1925). Dover, New York 1958.
- Dewey, John, *Darwin and Philosophy*. Teoksessa *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*. Prometheus Books, Amherst 1998.
- Dewey, John, *Pyrkimys varmuuteen* (The Quest for Certainty, 1929). Suom. Pentti Määttä. Gaudeamus, Helsinki 1999.
- Dewey, John, *Filosofian uudistaminen* (Reconstruction in Philosophy, 1919). Suom. Tuukka Perhoniemi. Vastapaino, Tampere 2011.
- Dewey, John, *Demokratia ja kasvatus* (Democracy and Education, 1916). Suom. Antti Immonen. niin & näin -kirjat, Tampere 2014 (ilmestyy).
- Goldman, Alvin, *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press, New York 1999.
- Hardy, G. H., *A Mathematician's Apology*. Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- Kitcher, Philip, *Science, Truth and Democracy*. Oxford University Press, New York 2001.
- Kitcher, Philip, *The Ethical Project*. Harvard University Press, Cambridge 2011a.
- Kitcher, Philip, *Science in a Democratic Society*. Prometheus Books, Amherst 2011b.
- Mill, John Stuart, *Vapaudesta* (On Liberty, 1989). Suom. Niilo Liakka. Librum, Helsinki 1982.
- Pippin, Robert, *Henry James and Modern Moral Life*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Sen, Amartya, *Rational Fools. Philosophy and Public Affairs*. Vol. 6, No. 4, 1977, 317–344.
- Spirtes, Peter, Glymour, Clark & Scheines, Richard, *Causation, Prediction and Search*. MIT Press, Cambridge, Mass. 2000.



MORITZ SCHLICK

Filosofian käänne

Silloin tällöin on järjestetty kilpikirjoituksia, joissa on kysytty, millaisia edistysaskeleita filosofia on tiettyjen aikarajojen puitteissa ottanut. Aikaviipale on ollut tapana rajata yhtäältä jonkun suuren ajattelijan nimellä ja toisaalta ”nykyhetkellä”. On siis tunnutta olettavan, että mainittuun ajattelijaan saakka ihmiskunnan filosofisista edistysaskelista vallitsi selvyys mutta että hänen jälkeensä on kyseenalaista, mitä uusia aikaansaannoksia viime ajat ovat tuoneet muassaan.

Moiset kysymykset kavaltavat selvän epäluottamuksen viimeaikaista filosofiaa kohtaan, ja niistä saa vaikutelman, että asetettu kysymys olisi vain nolo muotoilu kysymyksestä ”Onko filosofia *ylipäänsä* ottanut edistysaskeleita mainitulla ajanjaksolla?” Jos nimittäin oltaisiin varmoja, että jotakin on saatu aikaan, tiedettäisiin toki myös mitä.

Kaukaisempaa menneisyyttä ei tarkastella yhtä epäilevästi. Sen filosofiasta ollaan pikemminkin taipuvaisia tunnustamaan, että se on kehittynyt alati eteenpäin. Syynä lienee, että kaikkea jo historiaan astunutta katsellaan kunnioittavammin; sitä paitsi vanhemmat filosofeemit ovat todistaneet ainakin historiallisen vaikutusvaltansa, joten niitä voi tarkastella pikemminkin niiden historiallisen kuin asiallisen merkityksen kannalta, ja näin on sitäkin suuremmalla syyllä, koska näitä kahta näkökulmaa ei useinkaan uskalleta erottaa.

Mutta juuri teräväpäisimmät ajattelijat ovat vain harvoin uskoneet, että menneiden aikojen filosofointi tai edes klassiset esikuvat ovat saaneet aikaan vankkumattomia, pysyviä saavutuksia; tämä käy ilmi siitä, että pohjimmitaan jokainen uusi järjestelmä alkaa taas alusta, jokainen ajattelijaksi etsii omaa kestäväää maaperäänsä tahottomatta nousta edeltäjänsä hartioille. Descartes koki olevansa uusi alku (eikä suinkaan perusteetta); Spinoza luuli löytäneensä lopullisen filosofisen metodin otta-

malla käyttöön (toki varsin pintapuolisesti) matemaattisen muodon; ja Kant oli vakuuttunut siitä, että hänen tarjoamalleen tielle astumalla filosofia pääsisi vihdoinkin polulle, joka johtaisi varmasti tieteellisyyteen. Lisäesimerkit ovat turhia, sillä lähes kaikki suuret ajattelijat ovat pitäneet filosofian radikaalia uudistusta välttämättömänä ja yrittäneet itse toteuttaa sen.

Tätä filosofian omituista kohtaloa on kuvailtu ja valitettu niin usein, että siitä puhuminen on jo triviaalia, ja vaitelias skepsis ja alistuminen tuntuvat olevan ainoat tilanteeseen sopivat asenteet. Yli kahden vuosituhannen kokemus tuntuu opettavan, ettei mitään yrityksiä tehdä loppu järjestelmien kaaoksesta ja kääntää filosofian kohtalo voi enää ottaa vakavasti. Viittaus siihen, että ihminen on lopulta onnistunut ratkaisemaan visaisimmatkin ongelmat, vaikkapa Daidaloksen ongelman, ei anna asiantuntijalle lohtua: hän nimittäin pelkää juuri sitä, ettei filosofia koskaan saavuta aitoa ”ongelmaa”.

Rohkenen viitata tähän usein kuvailtuun filosofisten mielipiteiden anarkiaan, jottei jäisi pienintäkään epäilystä, etten olisi täysin tietoinen nyt lausumani vakauksen laajuudesta ja sen sisällön painokkuudesta. Olen nimittäin vakuuttunut, että olemme nyt filosofian lopullisessa käännekohdassa ja että meillä on asiallinen oikeus katsoa järjestelmien hedelmätön kiista päättyneeksi. Väitän, että nykyhetkellä on jo hallussaan välineet, joilla jokaisesta moisesta kiistasta tehdään periaatteessa tarpeeton; kysymys on vain siitä, että noita välineitä ryhdytään käyttämään.

Nämä välineet on luotu kaikessa hiljaisuudessa useimpien filosofisten opettajien ja kirjailijoiden huomaamattomissa, ja niin on syntynyt tilanne, jota ei voi verrata mihinkään aikaisempaan. Se, että tilanne tosiaan on ainutlaatuinen ja saavutettu suunta tosiaan lopullinen, voidaan nähdä vain tutustumalla uusiin teihin ja

Titius Peurijärven, *Scopos* (2011), tussi kankaalle, 20 x 50 cm



katsomalla kaikkia ”filosofisina” pidettyjä ponnistuksia näkökulmasta, johon ne johtavat.

Tiet lähtevät liikkeelle *logiikasta*. Leibniz näki niiden alun hämärästi ja viime vuosikymmeninä Gottlob Frege ja Bertrand Russell ovat avanneet niistä tärkeitä ulottuuksia, mutta vasta Ludwig Wittgenstein teoksessaan *Tractatus logico-philosophicus* (1922) otti ratkaisevan askeleen käännekohdasta eteenpäin.

Viime vuosikymmeninä matemaatikot ovat tunnustusti kehittäneet uusia loogisia metodeja. Ensin heidän tarkoituksensa oli ratkaista omia ongelmiaan, joita ei voinut käsitellä perinteisillä logiikan muodoilla, mutta sen jälkeen näin kehittynyt logiikka¹ on ehtinyt osoittaa ylivoimaisuutensa vanhoihin muotoihin verrattuna jo pitkään, ja se epäilemättä syrjäyttää ne varsin pian. Onko tämä logiikka siis se suuri keino, johon viittasin, keino, joka pystyisi periaatteessa raivaamaan tieltämme kaiken filosofisen kinan? Antaako se ehkä meille yleisiä ohjeita, joiden avulla filosofian kaikki perinteiset kysymykset voidaan ainakin periaatteessa ratkaista?

Jos niin olisi, minulla tuskin olisi ollut oikeutta sanoa, että on syntynyt täysin uusi tilanne, sillä silloin olisi tapahtunut vain asteittaista, ikään kuin teknistä edistystä hieman samaan tapaan kuin silloin, kun bensiinimootorin keksiminen ratkaisi lopulta lentämisen ongelman. Uusia menetelmiä on pidettävä suuressa arvossa: mutta pelkkä metodin kehittäminen ei koskaan voi saada aikaan mitään periaatteellista. Metodia sinänsä ei siis pidä kiittää suuresta käänteestä vaan kiitos kuuluu jollekin aivan muulle, joka on ensin mahdollistanut käänteeseen ja yllyttänyt siihen mutta tapahtunut paljon syvemmällä tasolla: ja tuo muu on näkemys loogisen itsensä olemuksesta.

Se, että looginen on jossakin mielessä puhtaan *formaalista*, on ilmaistu kauan sitten ja usein; siitä huolimatta puhtaiden muotojen olemuksesta ei ole oltu todella selvillä. Tie selvyyteen lähtee liikkeelle siitä, että kaikki tieto on ilmaisua, esitystä [*Darstellung*] jostakin. Se nimittäin ilmaisee asiailman, joka siinä tiedetään, ja tämä voi tapahtua lukuisilla tavoilla, lukuisilla kielillä ja lukuisilla mielivaltaisilla merkkijärjestelmillä; jos kaikki nämä mahdolliset esitystavat todella ilmaisevat samaa tietoa, niillä täytyy siis olla jotakin yhteistä, ja tämä yhteinen on niiden looginen muoto.

Kaikki tieto on siis tietoa vain muotonsa ansiosta; muotonsa avulla tieto esittää tiedetyn asiailman, mutta muotoa itseään ei puolestaan voida esittää; tieto on riippuvaista yksin siitä, kaikki muu on ilmaisun epäoleenasta ja satunnaista materiaalia, ei sen kummempaa kuin vaikkapa muste, jolla kirjoitamme lauseen.

Tällä vaatimattomalla oivalluksella on mitä laajimmalle ulottuvat seuraukset. Ensin sen avulla voidaan kuitata ”tietoteorian” perinteiset ongelmat. Jos psykologia ei voi ottaa inhimillistä ”tietokykyä” käsitteleviä tutkimuksia hoitaakseen, niiden tilalle astuu pohdiskelu, joka koskee ilmaisun, esityksen olemusta, toisin sanoen jokaisen mahdollisen ”kielen” olemusta, kun ”kieli” ymmärretään sanan laajimmassa mahdollisessa merkityksessä. Kysymykset ”tiedon pätevydestä ja rajoista”

katoavat. Kaikki, minkä voi ilmaista, on tiedettävissä. Siinä kaikki, mitä voidaan mielekkäästi kysyä. Ei siis ole periaatteessa vastaamattomia kysymyksiä, ei periaatteessa ratkaisemattomia ongelmia. Ne, joita tähän asti on pidetty sellaisina, eivät ole aitoja kysymyksiä vaan miellettyjä sanajonoja, jotka tosin ulkonaisesti näyttävät kysymyksiltä, koska ne näyttävät tyydyttävän kieliopin totunnaiset säännöt, mutta ne rikkovat uuden analyysin löytämiä loogisen kieliopin sisäisiä syväsääntöjä vastaan.

Aina, kun eteen nousee mielekäs ongelma, teoreettisesti on mahdollista osoittaa tie, joka johtaa sen ratkaisuun, sillä ilmenee, että tämän tien osoittaminen osuu yksin mielen osoittamisen kanssa; käytännössä tiellä etenemisen voivat luonnollisesti estää tosiasialliset olot, esimerkiksi ihmisen puutteelliset kyvyt. Todentaminen, johon ratkaisun tie lopulta päättyy, on aina samanlaista: tietty asiain sisältö todetaan havainnolla, välittömällä kokemuksella. Arkielämässä tai missä tahansa tieteessä jokaisen väitteen totuus (tai virheellisyys) varmistetaan tosiasiaa juuri näin. Totuuksille ei siis ole muuta koetta ja varmennusta kuin havainto ja kokemustiede. Jokainen tiede (sikäli kuin ajattelemme tällä sanalla *sisältöä*) emmekä inhimillisiä järjestelyjä sen saavuttamiseksi) on tietojen, siis tosien kokemuslauseiden, järjestelmä; ja tieteiden, mukaan lukien arkielämän väitteet, kokonaisuus on tietojen järjestelmä; sen ulkopuolella ei ole ”filosofisten” totuuksien aluetta. Filosofia ei ole lauseiden järjestelmä, se ei ole tiede.

Mitä se sitten on? Ei ainakaan tiede mutta jotakin niin tärkeää ja suurta, että sitä pitää jatkossakin kunnioittaa tieteiden kuningattarena niin kuin ennenkin; eihän mihinkään ole kirjoitettu, että myös tieteiden kuningattaren itsensä tulisi olla tiede. Huomaamme nyt, että se on – ja tässä piilee nykyhetken suuren käänteeseen positiivinen tunnusmerkki – tietojen järjestelmän sijasta *tekojen* järjestelmä; se on nimittäin toimintaa, jonka avulla väitteiden *mieli* vakiinnutetaan tai selvitetään. Filosofian avulla lauseita valaistetaan, tieteen avulla ne todennetaan. Tiede käsittelee väitteiden totuutta, filosofia sitä, mitä väitteet oikein *tarkoittavat*. Tieteen sisältö, sielu ja henki on luonnostaan siinä, mitä sen lauseilla viime kädessä *tarkoitetaan*; mielen antamisen filosofinen toiminta on kaiken tieteellisen tiedon alfa ja omega. Tämä aavistettiinkin, kun sanottiin, että filosofia antaa tieteiden rakennukselle niin perustukset kuin katonharjankin; vain siinä erehdyttiin, että perusta olisi rakennettu ”filosofisista lauseista” (tietoteorian lauseista) ja että rakennuksen kruunaisi (metafysiikaksi kutsutuista) filosofisista lauseista muodostuva kupoli.

On helppo nähdä, ettei filosofian tehtävä muodostu lauseiden asettamisesta, ettei väitteiden mielen antaminen voi tapahtua väitteiden avulla. Jos vaikkapa esitän sanojeni merkityksen selityslauseilla ja määritelmillä, siis uusilla sanoilla, on kysyttävä myös näiden toisten sanojen merkitystä ja niin edelleen. Prosessi ei voi jatkua loputtomiin, todellisuudessa se saatetaan aina päätökseen osoittamalla sitä, mitä tarkoitetaan; nämä ovat todellisia tekoja. Vain ne eivät pysty saamaan lisäselitystä eivätkä

”Pelkkä metodin kehittäminen ei koskaan voi saada aikaan mitään periaatteellista.”



sitä tarvitse; mielen antaminen tapahtuu viime kädessä siis *teoissa*, joista filosofinen toiminta muodostuu.

Yksi menneisyyden raskaimmista virheistä oli, että luultiin todellisen mielen ja viimekätisen sisällön muotoutuvan väitteissä, siis että todellinen mieli ja viimekätinen sisältö voitaisiin esittää tietona; tämä oli ”metafyysiikan” virhe. Metafyysikot ponnistelivat aina tolkutonta päämäärää kohti². He tavoittelivat puhtaisten kvaliteettien sisältöä (asioiden ”olemusta”) ilmaistakseen sen tiedon avulla. He siis yrittivät sanoa sanomattoman; kvaliteetteja ei voi sanoa, niihin voi vain viitata kokemuksessa. Tiedolla ei ole mitään tekemistä sen kanssa.

Niinpä metafysiikka romahtaa, ei siksi, ettei ihmisjärki olisi kasvanut sen tehtävän ratkaisemisen tasolle (kuten esimerkiksi Kant ajatteli), vaan siksi, ettei sen tehtävää ole lainkaan olemassa. Väärän kysymyksenasettelun paljastuminen tekee ymmärrettäväksi myös metafysisen kiistelyn historian.

Jos käsityksemme on oikea, se täytyy perustella myös historiallisesti. Sen täytyy osoittaa pystyvän tekemään jonkinmoista selkoa sanan ”filosofia” merkityksen muuttamisesta.

Näin tosiaan on. Antiikissa ja jopa aivan viime aikoina filosofia oli yksinkertaisesti identtistä kaiken puhtaasti teoreettisen tieteellisen tutkimuksen kanssa. Tämä viittaa siihen, että tiede oli vaiheessa, jossa sen päätehtävänä oli vielä sen omien peruskäsitteiden selventäminen; yksittäistieteiden vapautuminen yhteisestä äidistään filosofiasta ilmaisee puolestaan, että tiettyjen peruskäsitteiden mieli on selventynyt kylliksi voidakseen työstyä menestyksekkäästi eteenpäin. Nykyisin esimerkiksi etiikka ja estetiikka ja usein jopa psykologia esiintyvät filosofian haaroina, mutta tämä osoittaa vain, ettei näillä aloilla vielä ole riittävän selviä peruskäsitteitä, että niiden vaivannäkö suuntautuu edelleen pääasiallisesti niiden käyttämien lauseiden *mieleen*. Ja lopulta: jos jo vakiintuneessa tieteessä paljastuu yhtäkkiä jossakin pisteessä, että on välttämätöntä miettiä peruskäsitteiden todellista merkitystä uudemman kerran ja niin selventää niiden mieltä entistä syvemmin, suoritus koetaan heti erittäin filosofiseksi; kaikki ovat yhtä mieltä siitä, että kun esimerkiksi Einstein lähti liikkeelle tilan ja ajan ilmaisemisen mielestä, hän teki tosiasiaa filosofisen teon. Meidän tulisi lisätä tähän, että ratkaisevat, aikakautta luovat tieteen edistysaskeleet ovat aina tämänlaatuisia. Ne merkitsevät peruslauseiden mielen selventämistä ja niissä onnistuvat vain ne, joilla on lahjakkuutta filosofiseen toimintaan: suuri tutkija on aina myös filosofi.

Usein filosofian nimeä kantaa myös sellainen toiminta, joka ei pyri puhtaaseen tietoon vaan tarkastelee elämisen tapaa ja sen ehtoja. Myös tämä näyttää täysin käsitettävältä, sillä viisas nousee ymmärtämättömän väkijoukon yläpuolelle jo sillä, että hän osaa osoittaa elämänsuhteita, tosiasioita ja toiveita koskevien väitteiden ja kysymysten mielen selvemmin kuin kukaan muu.

Filosofian suuri käänne merkitsee myös lopullista kääntymistä pois erältä harhapoluilta, joille 1800-luvun jälkipuoliskolta alkaen on lähdetty ja jotka väistämättä

johtavat filosofian täysin virheelliseen arvioimiseen ja arvottamiseen: tarkoitan yrityksiä, jotka väittävät filosofian olevan luonteeltaan induktiivista ja uskovat, että filosofia muodostuu hypoteettisesti pätevistä lauseista. Ajatus, että filosofian lauseilta edellytettäisiin pelkkää todennäköisyyttä, oli aiempien aikakausien ajatteliijoille vieras; he olisivat hylänneet sen filosofian arvolle sopimattomana. Tämä ilmaistiin sanomalla tervevaistoisesti, että filosofian tulee tarjota tiedolle sen kaikkein perimmäinen jalansija. Vastakkaista dogmia, jonka mukaan filosofia tarjoaa kiistattoman tosia apriorisia peruslauseita, meidän tosin täytyy pitää tämän vaiston erittäin epäonnistuneena ilmaisuna, etenkin kun filosofia ei ylipäänsä koostu lauseista; mutta myös me uskomme filosofian arvoon ja pidämme epävarmaa ja vain todennäköistä luonnetta yhteensopimattomana sen kanssa, ja iloitsimme siitä, että suuri käänne tekee mahdottomaksi luonnehtia filosofiaa moisella tavalla. Myöskään mielen antaviin tekoihin, joista filosofia muodostuu, ei nimittäin voi lainkaan soveltaa todennäköisyyden tai epävarmuuden käsitettä. Mieliäsettämuksethan ovat yksinkertaisesti lopullisia. Joko meillä *on* tämä mieli ja silloin tiedämme, mitä väitteellä tarkoitetaan; tai sitten meillä ei ole sitä ja silloin edessämme on vain merkityksetömiä sanoja eikä suinkaan väitteitä; kolmatta vaihtoehtoa ei ole, eikä pätevyyden todennäköisyydestä voida puhua. Suuren käänteen jälkeen filosofia siis näyttää lopullisen luonteensa selvemmin kuin ennen.

Ainoastaan tämän luonteen ansiostahan voidaan lopettaa järjestelmien kiistely. Toistan, että sitä tulee pitää periaatteessa päättyneenä jo luonnosteltujen oivallusten vuoksi, ja toivon, että se näkyy yhä selvemmin myös tämän lehden sivuilla sen elämän uudessa vaiheessa³.

Toki edessä on vielä paljon jälkijoukkojen taistelua, toki monet kuljeskelevat totunnaisia polkuja vielä vuosisatoja; filosofiset kirjailijat keskustelelevat vanhoista näennäiskysymyksistä vielä pitkään, mutta lopulta heitä ei enää kuunnella, ja he alkavat muistuttaa näyttelijöitä, jotka jatkavat esitystään ennen kuin he huomaavat, että yleisö on vähitellen poistunut. Silloin ei enää ole tarpeen puhua ”filosofisista kysymyksistä”, sillä *kaikista* kysymyksistä puhutaan filosofisesti, siis mielekkäästi ja selvästi.

Suomentanut Tapani Kūpeläinen

(alun perin: *Die Wende der Philosophie. Erkenntnis. Vol. 1, No. 1, 1930, 4–11.*)

Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. Carnapin artikkeli tässä samassa *Erkenntnis*-vihossa. [Schlick viittaa artikkeliin Rudolf Carnap, *Die alte und die Neue Logik. Erkenntnis. Vol. 1, No. 1, 1930, 12–26.* – Suom. huom.]
- 2 Ks. kirjoitukseni *Erleben, Erkennen, Metaphysik. Kanstudien. Bd. 31, 1926, 146–158.*
- 3 Rudolf Carnap (1891–1970) ja Hans Reichenbach (1891–1953) muuttivat *Annalen für Philosophie* -lehden (1919–1929) *Erkenntnis* -lehti (1930–1938; 1975–), ja tämä Schlickin kirjoitus ilmestyi sen ensimmäisessä numerossa. Ks. Panu Raatikaisen artikkeli ”Looginen positivismi, Wienin piiri ja Moritz Schlick” tämän numeron sivuilla 31–34. – Suom. huom.

Looginen positivismi, Wienin piiri ja Moritz Schlick

Looginen positivismi on yksi nykyajan filosofiaa eniten muovanneista liikkeistä¹. Sen ydinjoukon muodosti Itävallassa vaikuttanut Wienin piiri, jonka johtajana toimi saksalaissyntyinen professori Moritz Schlick (1882–1936). Loogisten positivistien keskeinen julkaisukanava oli heidän oma lehtensä *Erkenntnis*. Ensimmäisen numeron ensimmäisenä artikkelina ilmestyi edellä suomennettu Schlickin kirjoitus ”Filosofian käänne” (1930). Tästä ohjelmajulistuksesta käy elävästi ilmi loogisten positivistien kokemus, että käsillä oli radikaali uusi alku koko filosofian historiassa. Mitä käännekohdalla ymmärrettiin teoriassa ja käytännössä?

Wienin piirin toimintaan osallistui vaihteleva määrä tieteentekijöitä ja filosofeja. Vaikka Schlick oli kiistaton johtaja, piiri pyrki olemaan demokraattinen, avoin yhteisö, jossa kaikki olisivat tasavertaisia ja jokaisen mielipide yhtä tärkeä. Poliittisesti radikaali yhteiskunta- ja taloustieteilijä Otto Neurath (1882–1945) oli keskeinen käytännön organisoija. Ajattelijana ehkä omaperäisin ja luovin oli Schlickin tavoin Saksassa syntynyt Rudolf Carnap (1891–1970). Keskeisiin piiriläisiin lukeutuivat myös Philipp Frank, Herbert Feigl, Hans Hahn ja Friedrich Waismann. Toimintaan osallistui niin ikään naisia: sokea loogikko Olga Hahn-Neurath (Hans Hahnin sisko ja Otto Neurathin vaimo) kuului sisäpiiriin, ja myös filosofi Rose Rand sekä loogikko Olga Tausky-Todd lasketaan piirin jäseniksi. Wienin piirillä oli samanhenkisiä ”liittolaisia” Saksassa, Puolassa, Pohjoismaissa, Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Erityisen merkittävä yhteistyötaho oli Hans Reichenbachin johtama Berliinin ryhmä.

Wienin piiri oli saanut alkunsa 1924 seminaarista, joka kokoontui Schlickin johdolla torstai-iltaisin. Opintopiirimäisissä istunnoissa käsiteltiin erityisesti Ludwig Wittgensteinin *Tractatusta* – sitä luettiin ääneen ja siitä keskusteltiin lause lauseelta. Vuosikymmenen lopulla toiminta muuttui järjestäytyneemmäksi. Seminaarin osallistujat saivat nopeasti vahvan jalansijan kansanvalistushenkisessä Ernst Mach -yhdistyksessä, jonka vapaa-ajattelijat ja sosialidemokraatit olivat perustaneet 1928 Wienissä. Sen tehtävänä ei ollut erityisesti Machin ajattelun vaan yleisemmin ”tieteellisen maailmankäsityksen” edistäminen ja levittäminen. Schlickistä tulikin yhdistyksen puheenjohtaja ja Neurathista pääsihteeri. Wienin piirin julkisempi toiminta tapahtui paljolti tämän yhdistyksen puitteissa.²

Loogisen positivismin nousu on ymmärrettävä laajemmassa yhteiskunnallisessa kontekstissa. Monet

liikkeen jäsenet olivat vasemmistolaisia. Uuden aatevirtauksen taustalla oli kasvava huoli erilaisten irrationalististen ja poliittisesti vaarallisten aatteiden esiinmarssista 1920-luvun saksankielisellä alueella. Filosofian yhdeksi ydintehtäväksi koettiin taistelu tätä kehitystä vastaan. Apuun huudettiin kaikesta näennäistieteellisyydestä ja metafysiikasta puhdistettua ”tieteellistä filosofiaa”. Tässä uusi positivismi jatkoi valistuksen kehitysuskoista perinnettä. Tyypillistä oli myös voimakas ”lähetyshenkisyys”: piiri pyrki levittämään aatettaan suuremmille kansanjoukoille ja yli rajojen. Julkaisutoiminta oli hyvin aktiivista.

Neurathin, Carnapin ja Hahnin (Schlickille omistettua) pamflettia *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (1929) on yleisesti pidetty piirin virallisena ohjelmajulistuksena. Siinä myös otettiin julkisesti käyttöön Neurathilta peräisin oleva nimitys ”Wienin piiri”. Vuodesta 1928 lähtien julkaistiin myös Schlickin ja Frankin vetämää kirjasarjaa *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, ja Neurath toimitti 1933 alkaen *Einheitswissenschaft*-sarjaa, jossa ilmestyi lähinnä johdantoteoksia. Yhdessä Berliinin ryhmän kanssa piiri järjesti myös ahkerasti erilaisia kansainvälisiä tieteellisen filosofian ja yhtenäistieteen konferensseja ympäri Eurooppaa³.

Berliinin ryhmällä oli suhteita *Annalen der Philosophie* -lehteen, ja Reichenbachista tuli toimituskunnan jäsen 1930. Vielä samana vuonna journali olikin jo kokonaan loogisten positivistien hallussa. Sen nimeksi muutettiin *Erkenntnis* (”Tieto”), ja sitä alkoivat toimittaa Reichenbach ja Carnap. Lehdestä muodostui aatteen tärkeä julkaisukanava ja keskustelufoorumi. Sitä onnistuttiin kuin ihmeen kaupalla julkaisemaan natsivallasta huolimatta vuoteen 1938 asti. *Erkenntnis* ”perustettiin uudelleen” vuonna 1975 ja ilmestyy yhä⁴. Lehti ilmoittaa julkaisevansa kirjoituksia, jotka sitoutuvat ”tieteelliseen filosofiaan”.

Liikkeen filosofinen tausta

Wienin piirin sulauttamat filosofiset vaikutteet olivat moninaiset. Merkittävä taustahahmo oli maineikas itävaltalainen fyysikko-filosofi Ernst Mach (1838–1916), jonka mukaan todellisuus rakentuu aistimusten yhdisteistä, ja tieteen tehtävä on kuvata näitä mahdollisimman ”taloudellisesti”. Tiede ei saa olettaa mitään havaintojen taustalla olevia olioita (esimerkiksi atomeja). Tärkeitä vaikutteita antoivat myös ranskalaiset konventionalistit Henri Poincaré (1854–1912) ja Pierre Duhem (1861–1916), joiden mukaan tieteen yleiset lait ovat ihmismielen mielivaltaisesti luomia sopimuksia. Ainoastaan niiden käytännöllistä toimivuutta voidaan arvioida. Monet piirin jäsenet ammensivat myös uuskantilaisuudesta.

Toisaalta Wienin piiri antoi suuren painoarvon saksalaisen Gottlob Fregen (1848–1925) ja englantilaisen Bertrand Russellin (1872–1970) kehittämälle uudelle logiikalle. Aprioriselta vaikuttava matemaattinen tieto oli vaikea ongelma empirismille: esimerkiksi John Stuart Millin kanta, että sekin perustuu havainnoista induktiivisesti päättelemällä tehtyihin yleistyksiin, ei tuntunut uskottavalta. Monia loogisia positivistejä viehätti sen sijaan Fregen ja Russellin logisismi. Sen mukaan matemaattiset totuudet ovat vain monimutkaisia loogisia ja siten analyttisiä totuuksia. *A priori* -tiedon olemassaolo siis myönnettiin, mutta sillä tärkeällä varauksella, että se voi koskea vain analyttisiä totuuksia. Mitään synteettistä *a priori* ei siis ollut olemassakaan, toisin kuin Kant ja monet muut väittivät. Tämä teesi olikin Schlickin mukaan empirismin todellinen olemus – ei esimerkiksi se toivottoman epämääräinen hokema, että ”kaikki tieto on peräisin havainnosta”.

Wienin piiriä on mahdotonta ymmärtää ottamatta huomioon itävaltalaisyyntyistä mutta Russellin tavoin enimmäkseen Cambridgessa työskennellyttä Ludwig Wittgensteinia (1889–1951). Hän vaikutti piiriläisten näkemyksiin ensin klassisen teoksensa *Tractatus logico-philosophicus* (1921) välityksellä ja sitten keskusteluissa ja kirjeenvaihdossa. Wittgenstein ei ilmeisesti koskaan osallistunut piirin kokoontumisiin, mutta tapasi varsinkin häntä ihailleita Schlickia ja Waismannia säännöllisesti asuessaan Wienissä 1926–29. Yhteistyö jatkui tiiviinä vielä Wittgensteinin palattua Englantiin. Schlick ja Waismann esittelivät seminaarikokouksissa uskollisesti ja tarkasti Wittgensteinin heille esittämiä näkemyksiä. Wittgensteinin vaikutus piiriin olikin aivan ratkaiseva. Toisaalta myös Wittgenstein itse pohti tuohon aikaan monia piiriin käsittelemiä teemoja. Häntä voitaisiinkin jossain mielessä pitää jopa piirin jäsenenä.

Frege ja Russell olivat ajatelleet, että loogiset totuudet ovat kaikkein yleisimpiä todellisuutta kuvaavia totuuksia, jotka koskevat erityisiä abstrakteja loogisia olioita. Wittgenstein hylkäsi tällaisen metafysisen ajattelutavan ja esitti, että logiikan totuudet ovat pelkkiä kielen tai käsitejärjestelmän sivutuotteita: loogiset totuudet ovat tyhjiä tautologioita, jotka sallivat kaikki

mahdollisuudet (esimerkiksi ”Sataa tai ei sada”) eivätkä siis sano mitään todellisuudesta. *Tractatuksen* ontologia on jyrkän atomistinen: sen mukaan maailma koostuu erillisistä, toisistaan riippumattomista yksinkertaisista, perustavista tosiasioista, jotka ovat empiirisen tieteen kohde. Kaikki mielekkäät väitelauseet joko ovat tällaisia yksinkertaisia tosiasioita kuvaavia elementaarilauseita tai ne on saatu yhdistämällä näitä elementaarilauseita loogisilla konnektiiveilla, kuten *ja*, *tai* ja *vain jos*. Vastaavasti jokainen mielekäs väitelause voidaan analyysin avulla palauttaa yksinkertaisia tosiasioita kuvaaviin osatekijöihinsä. Lauseet, jotka eivät kuvaa tosiasioita eivätkä ole tyhjiä tautologioita, ovat siis vailla merkitystä ja mielettömiä. Tämä pätee erityisesti metafysiikan lauseisiin.

Wittgensteinin kieliontologiaan yhdistyi kantilais-sävyinen ajatus ”kieleni rajat ovat maailman rajat”⁵: kielessä ei voida puhua lauseen merkityksestä, vaan lause vain näyttää merkityksensä. Kielen ulkopuolelle astuminen ei siten ole mahdollista. Wittgenstein päätteli, että on mieletöntä puhua maailmasta kokonaisuutena. Kielessä ei siis myöskään voida puhua metafysiikasta. *Tractatuksen* omaperäinen ja radikaali filosofiakäsitys on, että filosofian ainoa oikea ja oikeutettu tehtävä on kielen kritiikki. Päämääränä on palauttaa lause sen näennäisestä muodosta sen todelliseen loogisen muotoon – kuten Russell oli määrättyjen kuvausten erityistapauksessa tehnyt. Filosofia on selventävää toimintaa, ei teoriaa. Näillä ajatuksilla oli suorastaan tajunnanräjäyttävä vaikutus Schlickiin ja moniin muihin loogisiin positivisteihin. Ennen kaikkea tämä on se filosofian käännekohta, josta Schlick kirjoituksessaan puhuu.

Schlick oli jo ennen Wienin piiriä niittänyt mainetta teoksellaan *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918), jossa hän puolusti kriittistä realismia. Wittgensteinin *Tractatus* kuitenkin teki häneen niin syvän vaikutuksen, että hän luopui aiemmista kannoistaan ja totesi puhuneensa *Tietoteoriassa* ”kauheaa pötyä”. Julkaisematta jääneessä, vuonna 1928 laaditussa käsikirjoituksessa Schlick kuvasi filosofian vallankumouksen olemuksen lainaamalla suoraan kolme lausetta *Tractatuksesta*:

”Filosofian tarkoitus on loogisten ajatusten selventäminen. Filosofia ei ole mikään oppi vaan tietynlaista toimintaa. [...] Filosofian tuloksena eivät ole ’filosofiset lauseet’ vaan lauseiden selventyminen.”⁶

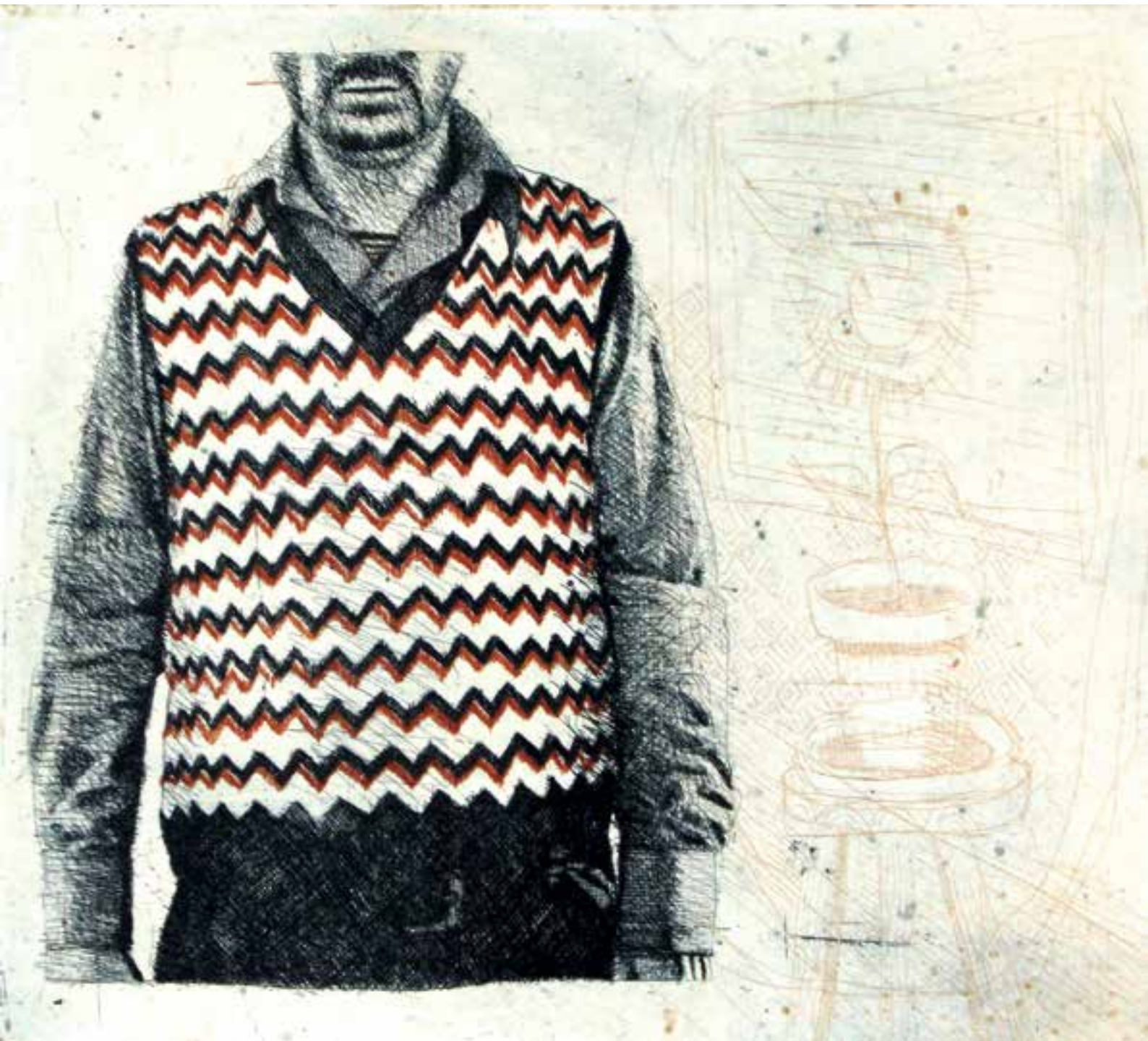
Pari vuotta myöhemmin kirjoittamassaan ”Filosofian käänneessä” Schlick ilmaisee saman ajatuksen omin sanoin: ”Filosofia ei ole lauseiden järjestelmä, se ei ole tiede.” Hänen mukaansa filosofia on

”tietojen järjestelmän sijasta *tekojen* järjestelmä; se on nimittäin toimintaa, jonka avulla väitteiden *mieli* vakiinnutetaan tai selvitetään. Filosofian avulla lauseita valaistaan, tieteen avulla ne todennetaan. Tiede käsittelee väitteiden totuutta, filosofia sitä, mitä väitteet oikein *tarkoittavat*.”

Loogisen positivismin periaatteet

Loogiset positivistit väittelivät keskenään paljon ja olivat eri mieltä monista asioista. Erityisesti Neurath esitti usein ajatuksia, jotka olivat Schlickin ja Waismannin wittgensteinilaisemmasta näkökulmasta katsottuna ”harhaoppisia”. Piiriläisten kannat myös vaihtelivat ja muutuivat ajan kuluessa. Pikemmin kuin mitkään olemukselliset opinkappaleet, loogisia positivisteja yhdistivät lopulta lähinnä vain äärimmäisen nuiva asenne metafysiikkaa kohtaan, vahva usko tieteeseen sekä selkeän ilmaisun ihanne. *Tractatuksen* esipuheen toteamus ”Minkä ylipäänsä voi sanoa, sen voi sanoa selvästi” oli suosittu iskulause. Joitakin loogiselle positivismille tyypillisiä ja tärkeitä ”oppeja” voidaan kuitenkin nostaa esiin.

Ensinnäkin keskeinen periaate tai ehkä pikemminkin metodi on ollut *merkityksellisyuden* tai *mielekkyyden todennettavuusehto* eli *verifioituvuusehto*: lause, jota ei voida periaatteessakaan verifioida eli todentaa aistihavainnolla, on merkityksetön tai mieletön – käsittämätöntä sian-saksaa ja hölynpölyä. Wittgenstein oli pohtinut tällaista ajatusta 1929, vaikka itse sittemmin etäännyikin siitä. Periaate jäi kuitenkin elämään monien loogisten positivistien ja erityisesti Schlickin ajattelussa: merkityksellisyys ehdon tarkoitus oli erityisesti vetää selvä raja havaintopohjaisen tieteen ja merkityksettömän metafysisen sanahelinän välille. Siinä missä aiempi empirismi oli pitänyt apriorista metafysiikkaa epätotena ja perusteetomana, tuomio oli nyt jyrkempi: metafysiikan lauseet



eivät lainkaan ilmaise mitään todellista merkityssisältöä. Perinteiset metafysiset ongelmat oli määrä hylätä näennäsongelmina, joilla ei ole tiedollista merkitystä ja joita ei voida koskaan ratkaista. Schlickin mukaan idealismin lisäksi myös realismi (jota hän oli itse aiemmin kannattanut) on mieltä vailla. Koko kysymys valinnasta niiden välillä täytyy hylätä.⁷

Toiseksi loogiselle positivismille oli varsinkin alussa luonteenomaista *äärimmäisen jyrkkä empirismi*. Vaadittiin, että tiede ja ylipäänsä kaikki mielekäs puhe on voitava palauttaa välittömästi havaittavia tosiasioita koskeviin lauseisiin. Käsitteet, jotka eivät koske suoraan havaittavaa, on voitava kääntää havaintoa koskevalle kielelle. Jos tämä ei ole mahdollista, käsite hylätään merkityksettömänä.

Kolmanneksi *vaatimus tieteiden ykseydestä* oli loogiselle positivismille tärkeä – joskin tämä iskulause ymmärrettiin eri tavoin. Esimerkiksi Carnap taipui samastamaan sen edellä mainitun käännettävyyden tai reduktionismin kanssa, kun taas joillekin muille se tarkoitti väljempää käsitystä, jonka mukaan ihmistieteillä ja luonnontieteillä on pohjimmiltaan samat päämäärät ja metodit. Neurath ymmärsi periaatteen niin, että pitää olla mahdollista luoda yhteyksiä eri tieteenalojen ennusteiden välille.

Nämä kolme periaatetta ovat tietysti läheisessä yhteydessä toisiinsa ja tukevat toisiaan. Kahteen ensimmäiseen kytkeytyy myös wittgensteinilainen käsitys filosofiasta kielen kriittikinä, virheellistä kielenkäyttöä korjaavana toimintana, joka ei periaatteessa voi esittää mitään väitelauseita eikä teorioita – siis juuri Schlickin kirjoituksessaan julistama filosofian jyrkkä käänne.

Loogisen positivismin kohtalo

Jyrkkä verifioituvuusvaatimus johti kuitenkin ongelmiin, kuten loogiset positivistit itsekin pian huomasivat. Tieteelle tyypilliset universaalilauseet olivat sen johdosta mielettömiä, samoin tieteellinen puhe taipumuksista eli dispositioista (esimerkiksi *lasi on särkyvää* ja *syaniidi on myrkyllistä*). Itse asiassa todennettavuusteesi olisi myös itse itsensä johdosta mieleton. Myös vaatimus mielekkäiden lauseiden käännettävyydestä havaintokielelle osoittautui liian ahtaaksi. Carnap totesi jo 1936, että esimerkiksi dispositiokäsitteitä sisältäviä lauseita ei voida tällä tavoin palauttaa. Ajatus yhdestä kaikenkattavasta loogisesta ihannekielestä osoittautui sekin ongelmalliseksi. Carnap ottikin 1934 ohjenuorakseen *suvaitsevaisuuden periaatteen*: sen mukaan jokainen voi vapaasti valita kielensä ja logiikkansa, kunhan vain lausuu julki sen säännöt.

Näin alkuperäinen looginen positivismi alkoi ”muurentua sisältäpäin”, pitkälti sen edustajien oman kriittisen keskustelun vauhdittamana. Sen keskeisiä oppeja tai periaatteita jouduttiin väljentämään. Jäljelle jäi epä-

määräinen vaade tieteellisten teorioiden jonkinlaisesta empiirisestä koeteltavuudesta. Haave yksiselitteisestä rajanvedosta tieteellisen tiedon ja metafysiikan välillä osoittautui mahdottomaksi, ja raja näiden kahden välillä jäi häilyväksi. Schlickin kirjoituksessaan julistama filosofian radikaali käänne ei koskaan tapahtunut. Elämään on jäänyt lähinnä ihanne selkeästä ilmaisusta. Looginen positivismi oli ainakin muotoillut omia teesejään niin yksiselitteisesti, että niiden voitiin myös todeta tulleen kertakaikkisesti kumotuiksi.

Schlick ammuttiin vuonna 1936. Murhan motiivi ei ollut alun perin poliittinen, vaan asialla oli henkisesti tasapainoton, katkeroitunut ja Schlickiin ihastuneesta naispuolisesta opiskelutoverista mustasukkainen nuori tohtori Hans Nelböck. Natsien noustua valtaan Schlickin maine kuitenkin liittiin ja Nelböck nostettiin sankariksi ja vapautettiin. Schlickin murha ja natsismin nousu teki- vätkin lopun varsinaisesta Wienin piiristä, mutta sen vaikutusvalta filosofiassa on kestänyt aikaa. Vaikka loogisen positivismin alkuperäiset jyrkät kannat on hylätty kauan sitten, filosofiaa on pitkään määrittänyt välienselvittely niiden kanssa.

Looginen positivismi oli moniääninen ja keskustelevala mutta myös demokraattinen liike, ja olisi epäoikeudenmukaista tyypistää se yhteen ajattelijaan – saati yhteen kirjoitukseen. Samasta syystä on mahdotonta arvioida erityisesti Schlickin ”Filosofian käänteen” vaikutusta; monet muutkin esittivät nimittäin enemmän tai vähemmän samoja ajatuksia useissa kirjoituksissa. Silti Schlickin artikkeli oli kiistatta yksi tämän filosofisen liikkeen keskeisimpiä ohjelmajulistuksia, ja monet loogisen positivismin tyypilliset ajatukset saavat siinä selkeän ilmaisunsa. Samalla siitä huokuu uuden filosofisen liikkeen innostunut henki.

Viitteet & Kirjallisuus

1. Ks. esim. Georg Henrik von Wright, *Looginen empirismi. Eräs nykyisen filosofian pääsuunta* (Den logiska empirismen, 1943). Suom. Hilppa Kinos. Otava, Helsinki 1945; Matti Sintonen, *Empirismi ja positivismi*. Teoksessa *Nykyajan filosofia*. Toim. Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen. 2., uudistettu painos. WSOY, Helsinki 2002, 45–109.
2. Ks. lisää *Wienin piiri*. Toim. Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen. Gaudeamus, Helsinki 2002.
3. Tapahtumia järjestettiin esimerkiksi Prahassa 1929 ja 1934, Königsbergissä 1930, Pariisissa 1935 ja 1937, Kööpenhaminassa 1936 ja Cambridgessa 1938.
4. Henkiin herätettyä lehteä toimitti kuolemaansa asti myös yksi alkuperäinen Berliinin ryhmän jäsen, sittemmin arvostettu tieteidenfilosofi Carl Hempel (1905–1997).
5. Vrt. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1972, 5.6.
6. Sama, 4.112.
7. Ks. Moritz Schlick, *Positivismi ja realismi* (Positivismus und Realismus, 1932). Suom. Risto Vilkkö. Teoksessa *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Toim. Panu Raatikainen. Gaudeamus, Helsinki 1997, 70–94.



TERIKE HAAPOJA

Teorioita ja käytäntöjä



Ilta-Sanomien Oscar- uutisointi nosti keskusteluihin median epätasa-arvoisen suhtautumisen naisiin tekijöinä. Vaikka uutisointi oli monelle naiselle vain kärjistys usein rivien välissä koetusta vähättelystä, oli ylilyönti kuitenkin mielisintä nähdä päivälehdessä junttiutena – hallitsevathan kaikensorttiset toiseuskysymykset akateemisen keskustelun ja taiteen alueita. Näissä keskusteluissa seksismi ja soviniismi kuuluvat yhdessä rasismien, spesismien tai kolonialismin kanssa ideologioiden hautausmaalle. Samalla ajattelijoiden terävin kärki julistaa valistusmiehen kuolemaa. Tasa-arvo on itsestäänselvyys, koska siitä puhutaan sellaisenaan – *Iltriksen* maailmankuva koskettaa heitä, joiden ajattelu vielä laahaa teorian perässä.

Selailin kolumnin aihetta pohtiessani Ville Lähteen *Niukkuuden maailmassa* -kirjaa. niin & näin -kirjasarjassa julkaistua teosta suosittelen kaikille asiasta kiinnostuneille ja erityisesti niille, jotka eivät ole, rakentaahan teos tehokasta argumentaatiota kulutuskulttuurin puolustajia vastaan. Kirjan lopussa ollut kirjasarjan julkaisuluettelo lukiessa käy ilmi, että etiikka, toiseus, luonto ja yhteiskunnallinen radikalismi ovat kirjoittajien mielialheita. En voinut olla tekemättä pientä laskelmaa. Sarjan 69 kirjasta yhdeksässä oli mukana naisen kosketus – tosin näistä viidessä kirjan synnyttämiseen oli tarvittu avuksi yhtä tai useampaa mieshenkilöä (lohdutukseksi voinee arvioida, että kirjasarjan miehisistä edustajista naisia suurempi prosenttiosuus on edesmenneitä).

Tein aikanaan samantyyppisen laskelman hermostuttuani *Hesarin* kulttuuritoimituksen edelleen uutisoimaan *Ars Fennica* -taidepalkinnon lausumaan. Vuonna 2009 ehdolla oli vain miehiä, mitä säätiö perusteli aiempien vuosien ”naisten ylliedustuksella”. Olen itsekin saanut kunnian olla ehdokas, mutta silti näppituntumani oli toinen. Säätiön verkkosivulla olleen nimilistan perusteella luvut menevät suunnilleen näin: työryhmät mukaan lukien kaikista 127 palkintoehdokkaasta 83 on miehiä, 44 naisia. Palkinnonsaajia on yhteensä 20, joista 15 miehiä. Palkinnon valitsevista 20 asiantuntijasta 14 on miehiä. Säätiön myöntämät elämäntyöpalkinnot menivät nekin Ilkka-Juhani Takalo-Eskolalle ja Harry Kivijärvelle. Vuosittain jaettavan tunnustuksen on kopannut naisväki viimeksi kymmenen vuotta sitten.

Taidekoulutasolla sukupuolijakauma on vielä tasanaisempi. Kokemukseni mukaan myös työkentällä arvostus kallistuu tasanaisesti molempiin suuntiin. *Ars Fennica* kuitenkin tituleerataan pohjoismaiden suurimpana taidepalkintona eikä erityisesti miestaiteen foorumina. Mielenkiintoista on, että palkinnonsaajan valitsee joka

vuosi vaihtuva kansainvälinen taiteen ammattilainen; näin pyritään, aivan oikein, mahdollistamaan taiteen arviointi ennakkoluulottomalta pohjalta.

Palkinnonsaajat ovat ehdottomasti tunnustuksensa ansainneet. Listassa on ystäviäni ja paljon arvostamiani kollegoja. Mutta ehkä palkitsemistilanteessa – ja nyt kieli keskellä suuta – perinteisesti *poikamaisuuteen* liitettyt elementit ovat helpompia arvottaa historiallisella mittaristolla. Viime vuosien voittajataiteilijoiden teoksia leimaavat pellepelotonmainen työtapa, huumori, arkkitehtoniset lähestymistavat, keräily tai pitkälle viety laitteiden ja kojeiden hallinta. Pilvi Takalan sosiaalisten teosten hiljainen radikaalius, Hannaleena Heiskan mysteeriset eläinhahmot, Elina Brotheruksen omakuvat tai Salla Tykän kehoon ja kauneuden ideaaleihin pureutuvat videoteokset ovat yhtä vaikuttavia, mutta kun pitää valita Pohjoismaiden Paras, jäävät kehot, emotiot, naiset ja eläimet ehkä alitajuisesti toiseksi.

Koska miesäännet hallitsevat usein myös sellaisia aloja, jotka kulkevat feministisen teorian kanssa rinnakkaisia polkuja (kuten kriittinen eläintutkimus, posthumanismin lukuisat alalajit tai filosofiset kirjasarjat), on ilmiötä vaikea hahmottaa. Miehet ovat tasa-arvon asiassa. Kuitenkin olen monessa tilaisuudessa todistanut, kuinka sekä naisten että miesten tasa-arvopuhe on rivien välissä suunnattu nimenomaan läsnä oleville miehille, sille homososiaaliselle joukolle, jota yhteisö käytännössä arvostaa. Toiseudet ovat kiinnostava aihe, mutta asian-tuntemuksen takeena toimivat lopulta perinteiset ”miehiset” hyveet. Kyse ei ole siitä, ettei tasa-arvo (ja muiden ”ei-fallogosentristen” mallien arvostus) olisi yhteinen, jaettu ideaali, vaan pikemminkin siitä, että ideaalin ja käytännön välillä on sokea piste.

Taidehistorioitsija Claire Bishop analysoi teoksessaan *Installation Art* 1900-luvun installaatiotaiteen kehitystä prosesseina, joita leimaa valistusajattelun muovaaman rationaalisen, autonomisen ja koherentin subjektiivisuuden asteittainen kyseenalaistuminen. Katsojan kehollisuuteen pureutuvat, tilaan avautuvat ja maailmankuvaltaan yhä sirpaleisemmat teokset jatkavat psykoanalyysin, feminismin, fenomenologian tai poststrukturalismin kaltaisten suuntausten työtä. Ne tuovat näyttämölle kehoja ja niiden yhteenkytkeytyneisyyttä, eläimyyttä, luontoa ja kaikkea sitä, minkä valistuspöytä toivotti akkojen asiaksi. Bishop kuitenkin huomauttaa, että tulkintaan sisältyy olennainen ristiriita: kun teokset *teorian tasolla* ehdottavat koherentin subjektin pirstaloitumista, ne *käytännössä edellyttävät* tuon subjektin, joka tarkastelee tätä prosessia. Bishop tuntuu vihjaavan, että valistuspöytä ei ole poistunut näyttämöltä, vaan pikemminkin muuttunut valokeilassa olevan, pirstaloituneen post-post-modernin ihmisen kuvituksen varjoksi, ohjaajaksi, jonka olemassaolon katsoja haluaa unohtaa.

Vastaavan ristiriidan voi pienellä vaivalla löytää useimmilta taiteenalueilta: Samaan aikaan, kun biotai-

teilija työstää studio-laboratoriossaan perinteisiä dualismeja haastavia, hybridisiä elämänmuotoja, hän tekee sen perinteistä tiedemies–tutkimuskohde-rakennetta uusintamalla. Samaan aikaan, kun ekoartisti pohtii luonnon ja ihmisen yhteyttä, hän eristää tämän pohdintansa taidegallerian kaiken (myös luonnon) merkeiksi muuttavaan logosfääriin. Samaan aikaan, kun eläimistä innoittunut allekirjoittanut puhuu kehollisuuden ja ei-kielellisyyden puolesta, hän tekee sen rationaalisuuden asesta, abstraktin kielen tilassa. Perinteiset dualismit haastetaan filosofistaiteellisissa ajatuskokeissa, mutta itse ajatuskoe sijoittuu näiden dualismien hallinnoimaan tilaan.

Myös yhteiskunta on jakautunut kahtia. Samaan aikaan, kun post-humanististen teorioiden ja luonnontieteiden rikas ja laajeneva kenttä julistaa ihmisen ekosysteemiksi, sosiaalisesti konstruktiiviseksi, kumppanilajiksi ja aineella ajattelijaksi, porskuttaa uusliberalismin rationaalinen individuaali häiriintymättä asioiden ja esineiden maailman aallonharjalla siinä määrin menestyksekkäästi, että sen mukaan on nimettävä geologinen aikakausi, antroposeeni. Samaan aikaan, kun teoria diagnosoi narsismin ja etsii syytä lapsuudesta, ovat kyseisen sairausluokituksen piirteet juuri niitä, joilla käytännössä elämässä pärjää. Samaan aikaan, kun teoriassa meidän tulisi vähentää turhaa kulutusta, on käytännössä ostovoimaa lisättävä hinnalla millä hyvänsä. Väestönkasvu on pysäytettävä, mutta syntyvyys on saatava nousuun. Listaa voi jatkaa maailman ääriin: kuilu oman teoriamme ja oman käytäntömme välillä aukeaa mille tahansa työn- tai elämänalueelle katsomalla.

Jakomielitaudin vallassa oleva maailma ei huomaa tilaansa, koska pystyy tarkentamaan vain yhteen olemisen tasoon kerrallaan.

Virginia Woolf kirjoittaa esseessään ”Oma huone”, että vasta, kun on pystynyt henkisesti irrottautumaan uhrin, naisen, sukupuolen tai taloudellisen aseman asettamista rooleista, voi todella kirjoittaa. Tästä näkökulmasta ymmärtää niitä naiseksi syntyneitä tai sellaisiksi tulleita tekijöitä, jotka sanoutuvat irti feminismistä. Kieltäytymällä *underdogin* asemasta voi lunastaa sisäisen vapautensa – ja taiteilijalle harva asia on tätä vapautta merkityksellisempää.

Teorian ja käytännön välinen jännite koskettaa kuitenkin jokaista, joka ajattelee maailmaa työkseen. Kysymys toteutumattomasta tasa-arvosta ei näin olekaan vain sukupuolten välinen ongelma, vaan osa aikaamme leimaavaan ristiriidan periaatetta. Syyttelyn sijaan tulisi pohtia, missä määrin kukin tahollamme toteutamme kaksoisstandardia, joka ottaa annettuna ajattelun ja elämän yhteensovittamattomuuden. Olemmeko aidosti haastaneet valistuksen perinnettä, vai olemmeko vain luoneet uuden retoriikan, joka sallii meidän unohtaa teorioidemme alustana olevan käytännöllisen todellisuuden?

SAMI PIHLSTRÖM

Filosofian paikattomuudesta

– Mitä filosofia ei ole ja mitä se (ehkä) voisi olla

Kuten johdantokurssin opiskelijat oppivat, filosofista ajattelua ja tutkimusta leimaa erityisellä tavalla *kriittinen* asenne. Valmiina annettuja lähtökohtia ei hyväksytä; kaikkea koetellaan ja arvioidaan. Samalla filosofian tulee olla *merkityksellistä ihmisten elämälle*. Tästä vaatimuksesta – kriittisyyden velvoitteesta tinkimättä – on mielestäni syytä lähteä liikkeelle, kun pohditaan, millaista filosofiaa tulisi harjoittaa ja mikä on filosofian tehtävä yhteiskunnassa. Filosofian inhimillinen merkitys ei saa syntyä miten tahansa, kriittisen tutkimuksen lähtökohdista ja menetelmistä välittämättä.

Kriittisen filosofian näkökulmasta on helppoa vakuuttua *negatiivisen ajattelun* voimasta filosofiassa. Filosofinen kritiikki voi tarkastella esimerkiksi tieteellistä menetelmää tutkimalla tieteen ja epätieteen rajanvetoa tai moraalista velvollisuutta pohtimalla pahuutta ja epämoraalisuutta. Rajojen piirtäminen, siirtäminen ja koetteleminen ovat etenkin Immanuel Kantin *Kritiikeistä* (1781–1790) lähtien kuuluneet keskeisimpiin filosofisiin hankkeisiin. Tämä negaation kautta eteneminen soveltuu filosofiaan itseensä. Tärkeintä ei ole selvittää, mitä filosofia (tai elämä, jota filosofian pitäisi palvella) parhaimmillaan tai ”kukoistavimmillaan” on. Tärkeämpää on kysyä, *mitä filosofia ei ole* (tai millainen elämä *ei* ole hyvää). Negatiivinen ajattelu on suunnattava paitsi elämän ongelmiin, kuten moraalisiin, myös filosofiaan ja sen metodeihin.

Näistä premisseistä päästään melko nopeasti *metafilosofiseen pluralismiin*. Ei ole vain yhtä oikeaa filosofian harjoittamisen tapaa vaan monia hyviä ja huomionarvoisia filosofioita. Näin ajattelevan ei tarvitse olla postmodernisti, jonka mukaan filosofian ongelmat voitaisiin jättää historian lehdille ja korvata esimerkiksi pelkällä kulttuurikeskustelulla ja -politiikalla, kuten 1900–2000-lukujen tunnetuin yhdysvaltalaisfilosofi Richard Rorty ehdotti. Mutta metafilosofisen pluralistin ei myöskään tule olla pelkkä

ongelmanratkaisija, joka tavoittelee systemaattisen filosofisen tutkimuksen tuloksia ja etsii mallinsa tieteestä. Hän ei helposti vakuutu siitä, että filosofian ongelmat voidaan ratkaista (ja siten lopettaa niistä keskusteleminen) esimerkiksi kehittämällä ilmaisuvoimaisempaa logiikkaa. Sen sijaan pitäisi tunnustaa näiden ongelmien olevan ihmiselämään juurtuneita, käytännöistämme erottamattomia, pragmatismien klassikon John Deweyn termin ”ihmisten ongelmia” – ja samalla tietystä mielessä ratkeamattomia. Aidosti itsekriittisen ajattelijan on varottava etsimästä niihin pinnallisia pseudoratkaisuja.

Niin filosofien itsensä kuin muidenkin alojen toimijoiden onkin syytä pysähtyä pohtimaan, mitä filosofia oikeastaan on ja (ennen kaikkea) mitä se ainakaan yksinomaan, olennaisesti tai ensisijaisesti *ei* ole. Melko laajalti ollaan yhtä mieltä siitä, ettei filosofia ole ainakaan seuraavia asioita, vaikka se voi jossain määrin olla *myös* näitä tai ainakin tulla niitä lähelle.

Ensinnäkään filosofia ei – tietenkään – ole uskontoa. Filosofiassa ei voida hyväksyä dogmaattisia uskomusjärjestelmiä (mikä ei tarkoita, että uskonnollisuus olisi väistämättä dogmaattista). Filosofia ei myöskään ole politiikkaa. Siinä ei ole pakko päätyä päätöksiin, vaan ongelmat jäävät usein avoimiksi, ja pelkkä ongelman identifioiminen tai muotoileminen voi olla merkittävä ”tulos”. Filosofia ei ole taidetta tai kirjallisuutta, koska filosofia on ensisijaisesti argumentatiivista, vaikka esteettisilläkin kriteereillä on filosofisessa työssä merkityksensä ja taiteen avulla voidaan ilmaista filosofisia kysymyksiä ja ideoita. Yleisemmin ja samoista syistä filosofia ei ole pelkkää kulttuurikeskustelua tai esseistiikkaa vaan näitä systemaattisempaa ja – näin kai voidaan sanoa – ”tieteellisempää”.

Filosofian ytimessä on argumentaatio, mutta filosofia ei ole *pelkkää* argumentaatiota – eikä siten pelkkää tieteellistä järjenkäyttöä. Voi olla perusteita hylätä jokin sinänsä ansiokas argumentaatioketju, jos se johtaa inhi-

”Negatiivinen näkökulma on filosofian tärkeimpiä saavutuksia, vaikka se konsulttihen- kisen pseudofilosofian aikana saattaa hukkuu positiivisuuden hahmottomuuteen.”

millisesti, esimerkiksi moraalisesti, sietämättömiin tuloksiin. On vakava filosofinen virhe ajatella, että ”paras argumentti voittaa aina”. On tarkasteltava argumentin kontekstia, etenkin sitä moraalista ympäristöä, jossa argumentoidaan.

Järkevä filosofi pyrkii tasapainottamaan näitä (ja muita) käsityksiä siitä, mitä filosofia ei ole. Näin hän tutkii jatkuvasti filosofian käsitettä ja voi tutkimuksessaan luovasti hyödyntää paitsi filosofian eri traditioita myös akateemisen filosofian rajoille ja ulkopuolellekin astuneiden ajattelijoiden työtä. On erityisen tärkeää korostaa, ettei filosofia myöskään ole – ainakaan yksinomaan – tiedettä. Filosofian harjoittaminen ja opettaminen toki sijoittuvat pääasiassa yliopistoihin ja tutkimuslaitoksiin, myös tieteidenvälisyyttä edistäviin instituutteihin. Tästä huolimatta esimerkiksi julkaisu- ja toiminnassa filosofien työskentely on monitahoisempaa kuin tyypillisten tieteenharjoittajien: ei julkaista vain ”huippulehdissä” vaan hyvin erilaisilla foorumeilla, eri kielillä, eri yleisöille. Toisaalta filosofissa on kiistatta vahvasti tieteellisiä tai ”tieteenkaltaisia” elementtejä.

Akateemisen filosofian harjoittamisen yliopistokonteksti tuo filosofian lähelle muita tieteitä. Silti voitaneen todeta, että filosofit itsekkin suhtautuvat toimintaansa ajoittain liian ”normaalitieteellisesti”. Aina ei ehkä muisteta, että tärkeimmät oivallukset saattavat tulla esityksi valtavirran julkaisukanavien ulkopuolella. Ainakin filosofiaan tulisi jatkuvasti sisältyä *mahdollisuus ajatella toisin*, myös toisin kuin johtavien aikakausjulkaisujen toimittajat ja arvioijat ajattelevat. ”Johtavat” julkaisukanavat ovat usein myös *mainstream*-kanavia. Siksi filosofian raja-alueilla toimivien ajattelijoiden esimerkit rohkaisevat meitä tutkailemaan itsekriittisesti filosofian harjoittamisen käytäntöjämme.

Filosofisten ennakkokäsitystemme ja itseymmärryksemme erittely pakottaa myös pohtimaan filosofian suhdetta historiaan, teologiaan, yhteiskuntatieteisiin,

taiteentutkimukseen, matematiikkaan ja moniin muihin aloihin. Samalla avautuu kysymys siitä, mikä oikeastaan on tai voisi olla itse filosofian ydin. Viime vuosisadalla se oli suurella määrällä logiikka. Voisiko se tällä vuosisadalla olla *etiikka*: ajattelun, tutkimuksen, tieteellisen toiminnan ja ylipäänsä ihmisenä olemisen etiikka?

”Negatiivisen ajattelun” ideaa hyödyntävä kritiikki ja itsekritiikki tulee nähdäkseni suunnata positiivisuuden hehkuttamista ja siitä seuraavaa ajattelun pinnallistumista vastaan. Filosofin tulisi kantaa jatkuvaa huolta siitä, että hänen filosofinen työnsä pysyy *vakavana*. Tässä suhteessa filosofisen käsitteistön ytimessä ovat mielestäni negatiiviset eettiset (ja metafysiset) käsitteet – suru, pahuus, syyllisyys, kuolema, rajallisuus – pikemmin kuin vastaavat positiiviset käsitteet. Elämän ymmärtämiseksi on ymmärrettävä kuolemaa ja hyvyyden ymmärtämiseksi pahuutta, kuten tieteellistä menetelmää määrittelevän tieteenfilosofin on ymmärrettävä, milloin suistutaan epä-tieteeseen. Filosofin on ensisijaisesti selvitettävä, mikä kaikki voi maailmassa ja elämässä mennä vikaan; ”hyvän elämän” etsintä on alistainen tälle pyrkimykselle. Tällainen filosofia on elämälle merkityksellistä ja ”käytännöllistä”.

Kun puhutaan filosofian inhimillistä merkityksellisyyttä etsien filosofian käytännöllisyydestä (tai Kantia mukaillen käytännöllisestä järjestä), voidaan tarkoittaa monia eri asioita. Voidaan viitata esimerkiksi Aristoteleen *fronesis*-käsitteelle sukua olevaan harkitsevuuteen tai Kantin etiikkaan, järjen käytännölliseen eli ei-spekulatiiviseen käyttöön. Yhtä lailla saatetaan viitata Karl Marxin huomioon, jonka mukaan filosofian tehtävänä on maailman muuttaminen, vaikka perinteisesti filosofit ovat lähinnä yrittäneet ymmärtää maailmaa, tai Ludwig Wittgensteinin usein siteerattuun J. W. Goethen *Fauszia*sta poimimaan lainaukseen ”Alussa oli teko”, joka korostaa kielen juurtumista käytäntösidonnaiseen elämänmuotoon. Edelleen filosofian käytännöllisyys voi

”Filosofian ansiosta voidaan ajatella paitsi sitä, mikä liikuttaa ja järkyttää meitä, myös kaikkea sitä, mikä velvoittaa meidät kyseenalaistamaan itsemme. Siksi filosofia on minulle ennen kaikkea tapa kertoa ihmiselämän äärellisyydestä ja ilosta, sen oksymoroneista ja ristiriidoista. Se kertoo suunnattomasta rohkeudesta, jota tarvitaan kärsimisen lopettamiseksi, ja siitä, miten haurasta on rakkaus, joka tekee elämän mielekkääksi.”

– Michela Marzano

tarkoittaa Charles Peircen ja William Jamesin kaltaisten pragmatistien periaatetta, jonka mukaan käsitteiden merkitys kiteytyy niiden kohteiden mahdollisiin vaikutuksiin. Nämä kaikki ”käytännöllisen filosofian” merkitykset eroavat ratkaisevasti etenkin siitä, mitä viime vuosien ja vuosikymmenten julkkisfilosofit ovat ilmentäneet.

Jos siis sais ratkaista (käytännöllisen) filosofian tulleisuuden, korostaisin negatiivisten käsitteiden, ilmiöiden, tunteiden ja kokemusten tutkimusta. Pahuutta, syyllisyyttä ja kuolevaisuutta ymmärtämällä ymmärrämme ja rakennamme sitä moraalista yhteisöä, jonka jätämme tuleville sukupolville. Väärän ja pahan muistamisesta seuraa vaatimus vääryksien korjaamiseksi. Tämä kaikki on tärkeämpää kuin onnistumisten ja kukoistusten ylikorostaminen.

Samalla filosofin tulee sitoutua nimenomaan *tutkimuksen* jatkamiseen. On ratkaisevan tärkeää kytkeä filosofia aitoihin ongelmiin, mutta tämä ei saa johtaa tutkijan asenteen unohtumiseen eikä oman toiminnan lähökohtia arvioivan tarkastelun katoamiseen. Juuri tuota itsekriittistä asennetta pitää mielestäni parhaiten vireillä valmius tarttua – myös hyvää elämää etsivässä filosofiasa – negatiivisiin, synkkiinkin, teemoihin. Filosofialla tulee olla merkitystä elämälle, mutta on jatkettava sen kysymistä, miten tuo merkitys voi vastuullisimmin ilmentyä.

Negatiivinen ajattelu tunkeutuu filosofian ytimeen toistakin reittiä, kun oivalletaan, ettei filosofi ole *minkään* erityisen alan – ei minkään tieteen eikä muunkaan asiantuntijuuden osa-alueen – erikoisosaaja. Tämä ei tarkoita, että filosofi olisi ”kaikkien alojen asiantuntija”. Pikemminkin asiantuntijuuden näkökulman kyseenalaistaminen on yksi filosofian vahvuuksia. Eri alojen huippuasiantuntijat voivat erehtyä pahasti juuri asiantuntemuksensa ”huippuuden” eli sen kapeuden vuoksi – kapeushan on huipulle kiipeämisen edellytys. Esimerkkejä riittää: on tieteellisen maailmankuvan yli-

vertaisuuteen uskovia fyysikkoja, jotka eivät näe muiden näkökulmien maailmankatsomuksellista merkitystä; on uskonnollisiin ääriilikkeisiin viehtyneitä, aivan toisella tieteenalalla ansioituneita tutkijoita; on moraalin perustavat vaatimukset unohtaneita taiteilijoita – pahuuden palvelukseen hairahtuneista poliittisista ja uskonnollisista johtajista puhumattakaan.

Filosofian kriittinen voima nyky-yhteiskunnassa voisi – näin toivon – piillä juuri tässä: kun *ei* takerruta tiettyyn asiantuntemuksen kapeaan alueeseen, ei jouduta hakoteille. Voidaan pluralismin hengessä tarjota yleiskatsauksellisempi ja yleisyydessään osuvampi kulttuurinen kuva ihmisestä ja maailmasta, kuva, joka jättää tilaa muiden ajatuksille, tavoille nähdä maailma toisin. Tällaisia kuvia hahmoteltaessa tulee muistaa, että filosofitkin ovat tehneet ”intellektuellin harharetkiä” enemmän kuin tarpeeksi. Esimerkiksi eräät marxilaiset filosofit olivat vielä 1970–80-luvuillakin sokeita stalinismin ja maolaisuuden rikoksille. Vasemmistolaisella ajattelulla on sekä ansionsa että katastrofaaliset sokeat pisteensä, ja on hämentävää, etteivät kaikki kykene vieläkään myöntämään, että kommunismi on ollut historian tuhoisimpia filosofioita. Myös katastrofeista suurin, kansallissosialismi, vei filosofeja mukanaan. Kuten Hans Jonas, Martin Heideggerin entinen oppilas, osuvasti kiteyttää, Heideggerin liittyminen natseihin ei ollut vain yhden miehen vaan *filosofian* moraalinen vararikko. Emme voi lukea Heideggeria selvittämättä suhdettamme hänen kansallissosialismiinsa – emmekä oikeastaan harjoittaa filosofiaa lainkaan havaitsematta, että näinkin voi filosofille käydä. Tämä ei ole triviaali seikka vaan filosofia-asenteemme ytimessä.

Ihminen ja ajattelu kiinnittyvät kiinteästi toisiinsa. Moraalisesti siedettävää elämää – negaation kautta – etsivä ”käytännöllinen filosofi” ei ole etiikan erityisasiantuntija. Päinvastoin: asiantuntijuuden näköala vie tässä harhaan, kuten Wittgenstein huomautti tieteen metodin johtavan filosofin ”täydelliseen pimeyteen”. Huippuasiantuntijuuden vaatimuksia kaihtava filosofi on pikemmin synteerinrakentaja, (itse)kriitikko ja kokonaisuuden pohtija kuin detaljitiedon tai uusien tieteellisten tulosten tavoittelija. Mutta synteessillä ja kritiikillä tulee toisaalta olla tutkimuksesta kumpuava peruste; asiantuntijuuskaan ei näin ollen saa kadota filosofisesta orientaatiostamme.

Kuvailemani negatiivinen näkökulma on filosofian tärkeimpiä saavutuksia, vaikka se konsulttihenkisen pseudofilosofian aikana saattaa hukkuu positiivisuuden hahmottomuuteen. Kyse on filosofialle ominaisesta, kenties ainutkertaisesta vahvuudesta ja vastuullisuudesta: mikään muu ajattelun ja toiminnan alue ei yhtä häpeämättömästi voi julistaa, ettei sillä ole mitään omaa alaa tai paikkaa ajattelun ja tutkimuksen maailmassa. Juuri tuosta intellektuaalisesta ja eettisestä *paikattomuudestaan* – ja siihen sisältyvästä valmiudesta siirtyä aina uusiin ajattelun paikkoihin, jotka edellyttävät uutta vastuun ottamista – filosofi on pysyvässä, luovuttamattomassa vastuussa.

TÄRKEIMMÄT VALMIU-
DET OVAT YHTEISIÄ.
AJATTELUTAIDOT OVAT
KRIITTISEN YKSILÖN
KANSALAISTAITOJA.

EETTISET ONGEL-
MAT OVAT VAIKEITA.
EETTINEN AJATTELU EI.
SIIHEN TARVITAAN VAIN
KUNNON VÄLINEET.

AVAIMET AJATTELUTAIDOIHIIN

AJATTELUN PIKKUJÄTTILÄINEN

on korvaamaton käsikirja rik-
keettömästä ajattelusta kiin-
nostuneille. Se tekee selkoa
järkiperäisyyden perusteista
ja esittelee julkisen järjenkäy-
tön kestävimät perinteet.
Kansainvälinen myynti- ja
arvostelumenestys yhdistää
yleistajuuden ilmaisun tinki-
mättömän tiukkaan ajattelu-
taitojen kartoitukseen.



Julian Baggini & Peter S. Fosl
AJATTELUN PIKKUJÄTTILÄINEN

(*The Philosopher's Toolkit*, 2010)
Suom. Tapani Kilpeläinen
niin & näin -kirjat 2013, 364 sivua
ISBN 978-952-5503-76-0

ETIIKAN PIKKUJÄTTILÄINEN

tuottaa moraalipulmien
pohdiskelun kaikkien ulot-
tuville ja tarjoaa lukijalleen
työkalut visaisimpienkin
päänvaivojen valottamiseen.
Puhutaan sitten abortista,
omastatunnosta tai oikeute-
tusta sodasta, teos selvittää
käsitteitä, avittaa täsmen-
tämään ja luo keskustelulle
edellytykset.



Julian Baggini & Peter S. Fosl
ETIIKAN PIKKUJÄTTILÄINEN

(*The Ethics Toolkit*, 2007)
Suom. Tapani Kilpeläinen
niin & näin -kirjat 2012, 345 sivua
ISBN 978-952-5503-73-9

YHTEISHINTAAN

55€

NIIN & NÄIN

WWW.NETN.FI/KAUPPA

040 721 4891



Kielentutkijan filosofiaa

Kielen ja ajattelun suhde on niin läheinen, ettei niiden välille aina haluta vetää rajaa edes teoriassa. Kielentutkimuksen suuntauksista tällä hetkellä suosituimpia on kognitiivinen kielitiede, jonka mukaan kieltä koskevan tiedon ja maailmantiedon välillä ei ole rajaa ja kielen ilmiöitä voidaan ymmärtää ja selittää ihmisen ajattelun ja fyysisten kokemusten pohjalta. Näin on tehty ennenkin, joskin silloin on puhuttu yleisemmin vain kielihistoriasta tai etymologiasta.

Eläviä ja kuolleita metaforia

Ihminen ymmärtää abstrakteja asioita rinnastamalla niitä konkreettisiin. Jos ajatuksia ei halua pyöritellä pelkästään omassa päässä, ne täytyy selostaa sanallisesti. Abstrakteja asioita voi selventää käyttämällä konkreettisia ilmauksia vertauskuvallisessa merkityksessä. Monet henkistä toimintaa kuvaavat sanat ovat suomen kielessä rakenteeltaan niin läpinäkyviä, että niiden syntyneen voi päätellä itse sanasta. Tällaisia ovat esimerkiksi ”käsi”-sanasta muodostetut ”käsittää” ja ”käsitellä” ja ”pää”-sanasta muodostetut ”päättää” ja ”päättellä”. ”Ajatteleminen” on asioiden ”ajamista” päässä.

Kun maailma ja sitä kuvaava sanasto muuttuvat, sanojen alkuperäiseen merkitykseen ja motivaatioon ei aina pääse käsiksi pelkästään nykytiedon avulla. Esimerkiksi ”pohtiminen” on alun perin tarkoittanut viljan puhdistamista viskaamalla sitä ”pohtimeksi” nimitetyllä äyskärin tapaisella työvälillä. Painavat jyvät ovat lentäneet kauemmas, kevyemmät akanat ja muut roskat ovat pudonneet matkalle. Ennen kuin viljaa päästiin pohtimaan, se piti puida, eli jyvät hakattiin irti lyömällä tähkiä puusta tehdyillä kapuloilla tai varstoilla. Verbi ”puida” on ”puu”-sanasta johdos. Sekä ”pohtiminen” että ”puiminen” voivat nykyään tarkoittaa minkä tahansa asioiden miettimistä, vaikka ne alkuaan ovat olleet maataloustermejä.

Maatalousmetaforat eivät ole ominaisia pelkästään suomalaiselle. Nykyään ensisijaisesti sivistystä ja hengenvil-

jelyä merkitsevä ”kulttuuri” erikielisinä muunnelmineen tulee latinan sanasta *cultūra*, joka tarkoittaa maanviljelyä. Kulttuuria syntyy, kun ei tyydytä luonnon antimiin sellaisinaan vaan niitä muokataan ja jalostetaan aktiivisesti.

Kieli ei synny ilman kulttuuria

Kun suomen kieltä kehitettiin sivistyskieleksi 1800-luvulla, sitä yritettiin tehdä karkeasti ottaen kolmella eri tavalla. Kansankielen kannattajat, joista tunnetuimpia olivat perinnetieteilijä Carl Axel Gottlund ja näytelmäkirjailija Jakob Fredrik Lagervall, olivat sitä mieltä, että mitään yhtä ja yhtenäistä kirjakieltä ei tarvittu. Kukin sai käyttää kieltä omalla tavallaan ja kirjoittaa sitä niin kuin puhuikin. Kun yleispuhekieltä ei vielä ollut, käytettiin paikallismurteita ja kiisteltiin siitä, mikä murre on paras ja kaunein.

Kieliopin kannattajat, kuten dosentti Gustaf Renvall ja *Kalevalan* koostaja Elias Lönnrot, halusivat ensin luoda selvät kieliopin säännöt, joiden mukaan kaikkien piti opetella käyttämään kirjakieltä. Kielioppeja kirjoitettiin kymmenittäin, kaikki keskenään erilaisia.

Kolmannen linjan edustajat, esimerkiksi filosofi J. V. Snellman ja suurtilallinen Agathon Meurman, kannattivat tarkoituksenmukaisuutta. Kielen uskottiin kehittyvän itsestään kelvolliseksi, kun sitä aktiivisesti käytettiin kirjallisessa ilmaisussa. Tähän jaksoivat uskoa

lähinnä muut kuin kielentutkijat. Nämä olivat jo kyllästyneet odottamaan.

Käytäntö osoitti lopullisesti, ettei mikään strategia sellaisenaan toiminut. Yhtenäinen ja riittävässä määrin yksiselitteinen kirjakieli ei syntynyt itsestään, vaan sen kehittyminen vaati tietoista ohjailua ja yleisesti tunnus-tettuja auktoriteetteja. Normitetusta kirjakielestä ei tullut koko kansan puhekieltä, ja kirjakieleenkin jäi variaation mahdollisuuksia. Hyvän kirjailijan tunnusmerkkinä pidettiin ja pidetään edelleenkin kykyä käyttää kieltä yksilöllisellä tavalla.

Ratkaiseva merkitys oli joka tapauksessa sillä, että kehittäminen ei jäänyt pelkästään virtuaaliselle tasolle. Kirjakieltä tarvittiin käytännössä, kun kouluissa alettiin opettaa eri aineita suomen kielellä, kun paikallishallinnossa ja alimmissa oikeusistuimissa alettiin käyttää suomea ja syntyi monenlaista yhdistys- ja harrastustoimintaa, jossa suomen kieli otettiin julkiseen käyttöön.

”Omallansa mies elääpi, konna toisen kohtalolla”

1800-luvun kielenkehityksessä johtavana periaatteena oli suomalaisen suosiminen. Elias Lönnrot arveli, että muinaisten kreikkalaisten kulttuuri oli kehittynyt erityisen korkealle tasolle siksi, että heillä oli kaikki oppisanat omalla kielellään. Asioita oli helpompi ymmärtää, kun itse sana kertoi niistä jotakin olennaista. Siksi ei suomalaistenkaan kannattanut puhua esimerkiksi *filosofiasta* tai *logiikasta*, koska nämä vierasperäiset sanat eivät sanoneet muita kieliä osaamattomalle yhtään mitään, vaan *maal-lisesta viisaudesta*, *tietoviisaudesta* tai *viisaustieteestä* sekä *ajatusopista*, *ajatusieteestä* tai *ymmärrysopista*.

Nykyään tieteenteko edellyttää sekä termien muodon että sisällön määrittelyä. Lisäksi pelkät sanat ja määritelmät eivät riitä, vaan on tunnettava myös niiden tausta eli se käsitejärjestelmä, johon termit liittyvät. Vierasperäiset sanat voi määritellä yhtä hyvin kuin omaperäisetkin, ja kun tiede on kansainvälistä, vierasperäisten termien käyttö on usein helpompaa kuin uusien omaperäisten vastineiden luominen.

Jokapäiväisen käyttökielen kohdalla tilanne on toinen kuin erikoiskielissä. Yleiskielen sanat opitaan todellisissa kielenkäyttötilanteissa ja niiden merkitys päätellään itse. Käytännössä ihmiset saattavat ymmärtää sanojen merkitykset toisistaan poikkeavalla tavalla, ja kiistat voivat koskea yhtä hyvin lainattuja kuin omaperäisiä sanoja. Jonkun mielestä ”projekti” tarkoittaa vain suunnitelmaa tai luonnosta, jonkun toisen mielestä koko hanketta, jonka puitteissa suunnitelma toteutetaan. Erimielisyyttä voivat aiheuttaa myös murre-erot. Itäsuomalaisen mielestä ”tuima” tarkoittaa suolatonta, länsisuomalaisen mielestä taas väkevää tai voimakassuolaista.

Erikoisalojen termeiksi voidaan valita tavallisia yleiskielen sanoja määrittelemällä niiden merkitys ja asema kunkin alan käsitejärjestelmässä. Ne voivat kuitenkin olla käytössä salakavalina, koska jotkut ymmärtävät ne

täsmällisiksi termeiksi, toiset taas käsittelevät niitä taval-lisina, merkitykseltään hieman epämääräisinä yleiskielen sanoina.

Kuka opettaisi ajattelemaan ja sanomaan?

Nykyään pidetään selvänä, että jokainen suomalainen oppii lukemaan ja kirjoittamaan. Näiden taitojen opettamiseen ja oppimiseen ollaan valmiita panostamaan sekä koulujärjestelmässä että henkilökohtaisessa elämässä. Lisäksi pidetään asiaankuuluvana, että oman ajattelun ja muistin jatkeena voi käyttää tietokoneita ja muita teknologiasovelluksia. Niidenkin käyttöä opiskellaan sekä kouluissa että omalla ajalla.

Ajattelu ja puhuminen ovat muun oppimisen edellytyksiä, mutta niitä itseään ei yleensä opeteta järjestelmällisesti. Alkeisopetusta tarjoavat kyllä innokkaat vanhemmat, jotka yrittävät saada taaperoitaa lausumaan ensimmäisiä tärkeitä sanojaan tai tottelemaan yksinkertaisia käskyjä, mutta kun sitten pitäisi vähän vanhempana esittää asiansa selkeästi, perustella väitteitään uskottavasti tai ratkaista käytännön ongelmia päättelemällä loogisesti, jokainen saa selvitä luonnonmenetelmällä miten parhaiten taitaa.

Kaikilta ei ajattelu tai ymmärrettävä viestintä onnistu luonnostaan. Pelkkä äänetön jurotus tai muutama epäselvä ynähdyks saattavat tutussa seurassa riittää kertomaan, mitä toinen ajattelee ja haluaa, mutta yhtä hyvin niistä voi seurata ymmärryksen puutetta tai sarja kohtalokkaita väärinkäsityksiä.

Tuloksellista ajattelua voi oppia ja opettaa yhtä hyvin kuin jotakin peliä tai tietokoneen käyttöä. Ajatteleamalla voi luoda järjestystä yksityiskohtien kaaokseen, ja järjestelmällisesti päättelemällä voi ratkaista ongelman, joka ensi näkemältä tuntuu epätoivoisen sotkuiselta vyhydeltä. Kokemuksen myötä päähän karttuu valmiita ratkaisumalleja vastaisen varalle.

Kylmän rauhallista ajattelua voi opetella itse, mutta alkuun pääsee paremmin, jos siinä auttaa ja opastaa joku ulkopuolinen opettaja, joka oman tietonsa tai kokemuksensa pohjalta näyttää, miten ja missä järjestyksessä kannattaa edetä. Tällaista apua tarjotaan tavallisesti kriisitilanteissa, kun jokin vahinko on jo ehtinyt tapahtua tai ongelma kärjistyä ääri rajoille. Kuitenkin selkeän ajattelun, puhumisen ja puhutun ymmärtämisen pitäisi kuulua kansalaisen perustaitoihin. Sitä tarvitaan joka päivä arkisen elämän eri tilanteissa.

Koulussa opetetaan ratkaisemaan kielellisiä ja matemaattisia tehtäviä. Samalla opitaan järjestelmällistä ajattelua, mutta oppilas ei tätä yleensä itse huomaa. Hän luulee, että kysymys on pelkästään sanojen oikeinkirjoituksesta, taivuttamisesta tai laskutoimitusten oikeista lopputuloksista. Niilläkin on arvonsa, mutta vielä tärkeämpää on henkisten kykyjen yleinen kehittäminen. Asian tekisi selvemmäksi, jos ajattelua, puhumista ja argumentointia opetettaisiin varta vasten niin, että jokainen tajuaisi, mistä ja miten tärkeästä asiasta on kysymys.

Filosofia ja minä

En ole koskaan opiskellut yliopistossa filosofiaa, joskin olen sitä hieman opettanut yhdessä ystäväni Tapio Markkasen kanssa pitämäni ”Tieteen historian ja filosofian” kurssin yhteydessä. Laadin tätä kurssia varten jopa yli kymmenen sivun vihkosen, ja kun luentosarja jatkuu yhä joka toinen syksy, oltuani jo vuosia virallisesti eläkkeellä, en ole vielääkään päässyt filosofiastra eroon.

Löysin joskus kauan sitten isäni kirjahyllystä Bertrand Russellin kirjan *Filosofiaa jokamiehelle*, joka oli suomennettu 1951 esseevalikoimasta *Unpopular Essays*. Se oli luultavasti ensimmäinen ja riemastuttava kosketukseni filosofiaan. Russellin teksti oli hilpeää ja virkistävää, ja oman vaikutuksensa tekivät sellaiset lukujen nimet kuin ”Älyllisen hölynpölyn pääpiirteet” tai ”Orjuutettujen hyveellisyydestä”. Luultavasti jo tuolloin minussa itivät ja kasvoivat eräät niistä perusvakaumuksista, jotka sitten parhaiten soveltuivat luonnontieteilijän maailmaani. Kun nyt lueskelen Russellin kirjaa, löydän sieltä periaatteen: ”Filosofian tutkiminen perustuu käsitykseen, että tieto on hyvää, vaikka se, mitä saamme tietää, tuottaisikin tuskaa. Ihminen, jolla on filosofin mielenlaatu, olipa hän ammattifilosofi tai ulkopuolinen, toivoo, että hänen mielipiteensä mahdollisimman suurena määrin perustuisivat tosiasioihin, ja yhtä suurena määrin hän rakastaa tietoa ja vihaa eksytystä.” En ole nähnyt aiheelliseksi poiketa tästä periaatteesta.

Eräät ystäväni harrastivat jo kouluaikana filosofiaa, esimerkiksi Schopenhaueria, ja Sartrekin vetosi muutamiiin. Mutta itselleni Russell pysyi tärkeänä. Hankin ja luin useampia hänen kirjojaan, muun muassa laajan *Länsimaisen filosofian historian*, ja vaikka esimerkiksi Egon Friedellin *Uuden ajan kulttuurihistoria*, joka ystäväpiirissäni oli suosiossa, onkin minulta toistaiseksi jäänyt lukematta, en ole pitänyt sitä suurena vahinkona; eihän Friedell edes kunnolla ymmärtänyt Darwinin merkitystä! Luin myös Eino Kailaa, jonka erästä yleisluentoa olin kerran kuulemassa, ja G. H. von Wrightia, johon 1960-luvulla saatoin henkilökohtaisestikin tutustua. Oman ikäpolveni miehiä oli etenkin S. Albert Kivinen, jonka kanssa ystäväystyyn luullakseni jo 1950-luvulla. Myöhemmin tutustuin Oiva Ketoseen, jonka kirja *Se pyörii sittenkin* saatoin suositella monille, sekä moniin hiukan itseäni nuorempiin filosofiin, kuten Ilkka Niiniluotoon ja Juha Manniseen.

Työskennellessäni WSOY:n tietokirjaosastolla 1970-luvun taitteessa päätimme yhdessä kirjallisen johtajan Vilho Vikstenin kanssa, että Ludwig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus* olisi käännettävä suomeksi. Suomentajaksi ilmaantui Heikki Nyman, saatesanat saatiin itseltään von Wrightiltä, ja niinpä kymmenen

vuoden aikana Nymanin työpajasta virtasi jatkuvasti uusia Wittgenstein-suomennoksia, vaikka itse olin jo paljon aikaisemmin jättänyt kustantamon. Muistan kuulleen, että ellei alkuperäisiä saksalais-englantilaisia laitoksia oteta lukuun, ei Wittgensteinin tuotantoa ollut kokonaisuudessaan ilmestynyt muilla kielillä kuin japaniksi ja suomeksi!

Monien itse suomentamiini kirjojen joukossa on paljonkin filosofiaa, muun muassa Konrad Lorenzin *Peilin kääntöpuoli*, Jacques Monodin *Sattuma ja välttämättömyys* ja von Wrightin *Tiede ja ihmisjärki*, niin että voin sanoa vuosien mittaan olleeni jatkuvasti tekemisissä filosofian kanssa. Mutta niin sanoakseni tekniseen analyttiseen filosofiaan en ole koskaan yrittänyt perehtyä.

Mutta jos kysyn, mitä filosofia on minulle henkilökohtaisesti merkinnyt, joudun ongelmalliseen tilanteeseen. Tieteenfilosofian puolesta asia tuntuu selvemmältä: minulle filosofia merkitsee tietä selkeään ajatteluun, etten sanoisi järkevään ajatteluun. Tieteessä – jolla tarkoitan lähinnä luonnontieteitä – on asioita, jotka tuntuvat varmoilta, vähemmän varmoilta ja epävarmoilta. Mutta epävarmuus ei minua ihmeemmin häiritse. Ajattelen, että jos jokin asia ei ole vielä selvillä, se ehkä selviää myöhemmin, tai sitten ei. Kun aikamani tutkin alkion solujen determinaatiota, minulta joskus kysyttiin, voidaanko erilaistuneita soluja jotenkin muuttaa erilaistumattomiksi, niin että niistä voisi kehittyä aivan toisenlaisia soluja. En osannut vastata paremmin kuin että nykyään siihen ei pystytä, mutta ehkä se on joskus mahdollista, ehkä ei. Tänään, vuosikymmeniä myöhemmin, solujen palauttaminen kantasoluiksi on tiettyissä rajoissa mahdollista. Näinhän tiede toimii: tietyssä historian vaiheessa vastausta ei tiedetä, mutta joskus se ehkä tiedetään, emmekä voi nähdä etukäteen, milloin ja miten tiede on edennyt asiassa riittävän pitkälle, emme edes sitä, milloin se on oppinut tekemään oikeita, siis vastattavissa olevia kysymyksiä. Tässä mielessä tieteenfilosofia tuntuu triviaalilta, mutta parempiakaan perusteita tieteen puolesta ei ole löytynyt – ja joka tapauksessa useimmiten on havaittu, että tiede toimii. Käytännön tekniikka on siitä varmimpana todisteena.

Nähdäkseni hyvin toisenlainen on kysymys sellaisista yleivistä asioista kuin elämän tarkoitus tai maailmankaikkeuden merkitys tai ihmisen ”luontainen tärkeysasema maapallojärjestelmässä”, korpifilosofi Konsta Pylkkäsen ilmaisua käyttäkseni. En tunne näihin kysymyksiin suurtakaan kiinnostusta, sillä en luule, että vastauksia on edes mahdollista löytää, enkä tiedä, miksi maailmankaikkeudella yleensä pitäisi olla jotain merkitystä tai elämällä tarkoitusta. Uskontojen pyhistä kirjoituksista ei tällaisia vastauksia löydy, eikä niitä saa pyhien kirjoitusten selittäjiltäkään. Niinpä jätän nämä ongelmat rauhaan,

varsinkin kun ne eivät ole minulle mitään ongelmia. Enintään voin kysyä oman elämäni merkitystä, ja silloin alkaakin olla kysymyksessä moraalifilosofia, ei metafysiikka. Kysymys kuuluukin nyt: miten minun olisi käytettävä elämäni, ja tässä, niin kuin kaikessa moraalifilosofiassa, on kysymys suhteesta toisiin ihmisiin, miksei jossain määrin myös eläimiin. On helppo sanoa, että olisi pyrittävä hyvään ja kartettava pahaa, mutta paljon vaikeampaa on tietää, mikä milloinkin on hyvää ja mikä pahaa.

En pyri ratkaisemaan näitä kysymyksiä tässä enkä muuallakaan. Sen sijaan sivuan kysymystä ”ihmisarvosta”, jota olen huomannut viime aikoina käytetyn lähes yhtä tiuhaan ja yhtä ongelmattomasti kuin ”tasa-arvoa”. Monien mielestä ihmisarvo liittyy ”ihmisyyteen” siinä yksinkertaisessa mielessä, että jokaisella ihmisellä on ominaisuus nimeltä ihmisyyys, ja siten jokaisella on myös tietty ilmeisen absoluuttinen ihmisarvo. ”Ihmisyden” määrittely on ollut huomattavasti vaikeampaa, mutta joskus sillä on suurikin käytännön merkitys: onko hedelmöittynyt munasolu ihminen vai ei, toisin sanoen, onko sillä ihmisyyys ja ihmisarvo, ja elämän toisessa päässä voidaan kysyä, onko aivokuollut yksilö enää ihminen. Entä jos ulkoavaruudesta ponnahtaisi esiin enemmän tai vähemmän meidän kaltaisiamme olentoja, olisiko heihin suhtauduttava niin kuin ihmisiin ainakin? Tästä ehkä selvittää vastaamalla, ettei tuollaisia avaruusolentoja ole koskaan ollutkaan muualla kuin tieteismaaneissa. Mutta mitä olisi sanottava kahden tai kolmen miljoonan vuoden takaisista nykyisen lajimme edeltäjistä? Heitä – niitä – on ainakin ollut olemassa. Milloin esi-ihmisistä tuli ihmisiä, niin että he saivat osakseen myös ihmisarvon? Charles Darwin jättää *Ihmisen polveutumisessa* tämän kysymyksen vastaamatta, mutta huomauttaa samalla, että sillä ei ole suurtakaan merkitystä. Tässä olen hänen kanssaan samaa mieltä: asialla ei ole juuri merkitystä, eivätkä vuosimiljoonien takaiset edeltä-

”On helppo sanoa, että olisi pyrittävä hyvään ja kartettava pahaa, mutta paljon vaikeampaa on tietää, mikä milloinkin on hyvää ja mikä pahaa.”

jämme sitä missään vaiheessa pohtineet. Vielä hämärämmäksi asia muuttuu, kun ryhdytään puhumaan ”eläinarvosta”, sillä pian joudutaan kysymään, onko eläinarvonsa myös laakamadoilla, onteloeläimillä ja sienieläimillä, yksisoluisista puhumattakaan. Ehkäpä Topeliuksen ohje ”Ole hyvä elämille!” riittäisi sellaisenaan, ilman erityisten eläinarvojen pohdintaakin.

Niinpä en jää liiemmästi pohtimaan moraalifilosofian tai metafysiikankaan maailmaa vaan tyydyn lainaamaan Rabelaisin Juomaveikkojen keskustelua: ”Teorioista en ole perillä, mutta käytännössä tulen koko hyvin toimeen” – *Je n’entens point la théorie; de la pratique je me ayde quelque peu*. Sanoivathan Wittgenstein ja M. A. Numminenkin, että siitä, mistä ei voi puhua, on syytä vaieta.

MARTINA REUTER

Filosofi och politik

Mitt intresse för filosofi har sitt ursprung i ett intresse för samhällskritik. Det var den finlands-svenska vänstertidningen *Ny tid* (1944–), som under slutet av sjuttioalet erbjöd mig mina första genuina intellektuella utmaningar. Jag sysslade med utomparlamentarisk politik inom antikärnkraftsrörelsen, vid Kojjärvi och i Alta långt innan jag så småningom började studera filosofi i mitten av åttioalet.

Beaktar man denna bakgrund är det kanske lite överraskande att jag först under de senaste åren i viss utsträckning sysslade med samhällsfilosofiska frågeställningar. Istället har jag, ofta utgående ifrån ett filosofihistoriskt perspektiv, intresserat mig för individen snarare än samhället, för tankens, viljans och kroppslighetens problem snarare än för handlingens samhällseliga förutsättningar. Mycket av mitt forskningsarbete har motiverats av och bidragit till den framväxande feministiska filosofin, men också här har jag fokuserat

”Av Arendt lär vi oss att framtiden inte kan tänkas, utan bara skapas genom handling.”

på frågor gällande subjektivitet och mening, inte samhälle.

I mitt fall berodde det faktum att den teoretiska filosofins frågor kom att dominera mina intressen inte på att jag skulle ha tvingats välja mellan filosofins två inriktningar. Jag avlade mina examina vid det svenskspråkiga filosofifämnet där man inte gör denna distinktion, varken vid Helsingfors universitet eller vid Åbo Akademi.

När jag blickar bakåt och reflekterar över varför jag valt som jag gjort ser jag två väsentliga orsaker. Den första och mest grundläggande är, i vid bemärkelse betraktat, social, till och med politisk. Man tänker ofta väl i ensamhet, men på sikt utvecklas ens tänkande bara i dialog med andra. När jag började intressera mig för feministisk filosofi skedde det i dialog med lärare och kolleger, såsom Lilli Alanen och Sara Heinämaa, vars filosofiska intressen var snarast teoretiska. Jag följde deras exempel. Utan den miljön hade jag knappast blivit filosof.

Den andra, mera individuella och diffusa, men också mera filosofiska orsaken kräver ett mått av efterhandsrekonstruktion för att kunna formuleras. Idag kan jag säga att jag delade en oartikulerad variant av Hannah Arendts syn på förhållandet mellan filosofi och politik redan långt innan jag våren 2004 för första gången läste *The Human Condition* (1958). Arendt förhåller sig skeptiskt till filosofins politiska potential. Det filosofiska tänkandet och det politiska handlandet tillhör två olika sfärer av mänskligt varande. Den filosofiska sanningen är verkningslös inom den politiska sfären. Det finns inte någon nödvändig koppling mellan tänkande och handlande, och Arendt grubblade fram till sin plötsliga död på hurvida man alls kan etablera en koppling. Hon förhöll sig också mycket skeptiskt till möjligheten att skapa samhällsmodeller i allmänhet och utopier i synnerhet.

Med andra ord var det kanske just min erfarenhet av praktiskt politiskt handlande som under studietiden gjorde mig skeptisk inför samhällsfilosofins mer eller mindre idealiserade modeller. I stället för att ta fasta på

filosofin som politiskt medel, omvandlades mitt intresse för samhällskritik till ett intresse för filosofin i dess kantianska bemärkelse, som tänkandets kritiska självreflektion. Det är fortfarande denna filosofiuppfattning som står mig närmast, men jag har under de senaste åren i högre grad börjat intressera mig för hur denna självkritik kan artikuleras inom en politisk och samhällsfilosofisk referensram.

Av Arendt lär vi oss att framtiden inte kan tänkas, utan bara skapas genom handling. Å andra sidan bör våra handlingar vara vad vi till vardags kallar genomtänkta för att alls kunna karakteriseras som handlingar, till skillnad från slumpartade eller determinerade effekter. Arendt lyckades inte formulera kopplingen mellan tänkande och handlande på ett sätt som skulle ha tillfredsställt vare sig henne själv eller senare läsare, men hon pekade på viktiga aspekter som vi bör beakta. En sådan aspekt berör det förflutnas betydelse. Eftersom vi inte kan tänka framtiden, berör det tänkande, som motiverar genomtänkta handlingar, alltid på ett eller annat sätt det förflutna. Det är därför historiekunskaper är så oåterkalleligt viktiga både inom filosofin och inom politiken.

När man begrundar relationen mellan filosofi och politik bör man komma ihåg att en stor del av det vi, som forskar och undervisar vid universiteten, de facto gör i vårt dagliga arbete har karaktären av politik snarare än filosofi. I vår undervisning påverkar vi andra människors tänkande på ett sätt som mycket konkret formar den akademiska framtiden. När vi fastställer studiefodringar fastslår vi de ramar inom vilka studenternas tänkande har möjlighet att utvecklas. Lyckligtvis tenderar studenter att kritisera de uppställda ramarna och på så sätt tänka vidare och utöver det deras lärare tänkt. En av de stora pedagogiska utmaningarna är att skapa förutsättningar för att ramarna sprängs på ett filosofiskt konstruktivt sätt, som för tänkandet framåt. Kritiken måste också här grunda sig i en självkritik, som kan läras ut bara via eget exempel.

Filosofin har å ena sidan sedan begynnelsen fått kämpa med en viss tendens till personkult, som leder till att läraren inte ifrågasätts och ramarna därmed förblir oöverskridna, men å andra sidan utvecklats av just de elever, som inte höll sig inom de givna ramarna. Aristoteles är en stor filosof just därför att han förmådde kritisera sin lärare på ett filosofiskt konstruktivt sätt. Historien har glömt de av Platons elever som förblev honom trogen. Filosofilärarens kanske allra viktigaste dygd är att stå ut med att bli ifrågasatt. Här hjälper det med kritisk självreflektion.

Och sist men inte minst: varför väljer jag, vars publikationsförteckning innehåller betydligt fler vetenskapliga artiklar på finska än på svenska och för vem finskan som så kallat känslspråk varit lika viktig som svenskan, att i det här sammanhanget skriva på svenska? Valet är varken filosofiskt eller speciellt självkritiskt. Det ska ses som en politisk gest. Det rådande språkklimatet ger sig tyvärr till känna också inom det filosofiska samfundet.

**TILAA,
LUE,
TIEDÄ!**

info@teatteritanssi.fi
teatteritanssi.fi

TEATTERI
& **TANSSI** **+SIRKUS**
ESITTÄVIEN TAITEIDEN AIKAKAUSLEHTI

CHUCK DYKE

Filosofia Yhdysvalloissa

Ottaen huomioon...

että yhdysvaltalaisesta filosofiasta hallitsee epäonnistunut ortodoksia (analyttinen filosofia/looginen atomismi),

että ortodoksia kontrolloi portinvartiointia ja pääsyä julkaisuihin,

että katolisilla yliopistoilla on rinnakkainen vaihtoehtojen monopoli,

että filosofia rajoittuu yhä enemmän elittyliopistoihin julkisen koulutuksen keskittyessä yhä enemmän ammatikoulutukseen,

että tämän tuloksena filosofia vetäytyy puolustamaan ortodoksian autonomiaa,

että tästä on seurannut tieteenalan keskustelun kristallisoituminen skolastisuudeksi, jolle ei ole vertaa sitten 1200-luvun,

että keskustelu vaihtoehdoista rajoittuu kuolonkouristuksissaan kituvaan hyvinvointiliberalismiin ja ikuisesti uudelleen syntyvään uusliberalismiin,

että opiskelijamäärät vähenevät elämän paineiden hukuttaessa älyllisten saavutusten houkuttuksen,

että uralla eteneminen on vallitseva motiivi filosofiseen (tai mihin tahansa) menestykseen,

että filosofisella uralla menestymisen mahdollisuudet ovat kuihtuneet perin juurin,

että julkista keskustelua hallitsee yhä enemmän media ja sosiaalinen media,

että tämän tuloksena perinteisen filosofisen keskustelun arkaismit heräävät,

että eurooppalaisen valistuksen älyllistä imperialismia ei ole saatu kumottua,

että yhä aasialaistaisemman ja latinomman, ei-eurooppalaisen yhteiskunnan laajentuvan pluralismin kohtaamisessa on toistuvasti epäonnistuttu,

ja että mielettömä talouskeskeistä lukkotilannetta ollaan täysin kyvyttömiä haastamaan

...ei yhdysvaltalaisessa filosofiassa ole oikeastaan mitään sellaista vikaa, mikä ei vaivaisi koko yhdysvaltalaisesta kulttuuria ja yhteiskuntaa kokonaisuudessaan.¹

Käsitteistöistä suomentanut Ville Lähde

Viite & Kirjallisuus

- 1 Ks. Chuck Dyke, *Extralogical Excavations. Philosophy in the Age of Shovelry*. Teoksessa *Foucault and the Critique of Institutions*. Toim. John D. Caputo & Mark Yount. Pennsylvania University Press, University Park 1993, 101–126.



Vierailijoina filosofian talossa

Kirjailija Riikka Pelo pohti lukiossa filosofiaa opiskelevan Oskari Pakulan kanssa, mikä filosofiassa on erityistä ja mihin sitä tarvitaan. Äidin ja pojan keskusteluista ei syntynyt sokraattista dialogia vaan kaksi puheenvuoroa henkilökohtaisesta suhteesta filosofiaan ja siitä, mitä filosofia on opettanut.

Filosofian romantisointia

Filosofia on vapaata ajattelua puhtaimmillaan. Se on yksi tapa ymmärtää ja katsoa sekä maailmaa että itseämme. Filosofia on työkalu, kuten taidemaalarin väripaletti, jolla väritämme maailmankuvaamme. Joillekin maailmasta muodostunut kuva on värittömämpi, mutta ajattelijana näkee, tulkitsee ja värittää kuvasta omanlaisensa. Filosofissa ei välttämättä ole tärkeää konkreettisen vastauksen löytäminen vaan enemmän ymmärtäminen ja ajatteleva itse. Ajattelun arvo on siis ajattelemisessa itsessään.

Mihin tämä ajattelu sitten kohdistuu? Matemaattisiin kaavoihin tai psykologiseen ymmärrykseen?

Filosofia on osana näitä aloja, ikään kuin pohjana, mutta ne eivät kuitenkaan ole sen ydin.

Filosofia etsii ydintä joka tieteen, taiteen ja kulttuurin alalla ja pyrkii selittämään asioita pintaa syvemältä. Filosofia katsoo ajattelua sisältä päin ja yrittää saada selonteen kysymyksiin kuten mitä on tai ei ole. Avoimesti etenevän pohdinnan myötä voidaan ymmärtää sekä ajattelua, itseä että maailmaa paremmin.

Tieteenalana filosofia on kysymisen tiede: tarkkaan pohdituilla kysymyksillä vastaaminen ja logiikan löytäminen kompleksisimmistakin ilmiöistä onnistuu. Platonin *Valtiossa* Sokrates todistaa ovelilla hyvin esitetyillä kysymyksillä oman logiikkansa oikeaksi tai toisen näkemyksen ontuvaksi¹. Joitakin ihmisiä voi turhauttaa, jos heille tuodaan tarjottimella kysymys, pohditaan sitä monelta kannalta ja eri näkökulmista, mutta mitään yksiselitteistä vastausta ei muodostu. Ehkä kysytyä asiaa ymmärtää prosessin kautta enemmän, ja sen seurauksena ajattelijan näkemys voi muuttua. Siinä filosofia ja ajattelu maksavat itsensä takaisin. Toisaalta voi myös käydä niin, että asioita pohtimalla on vain enemmän hukassa, ja kysymykset muuttuvat mutkikkaammiksi.

Mihin filosofiaa siis tarvitaan, jos se vain mutkistaa itsestään selviä asioita? Ehkä filosofia paljastaa, ettei mikään loppujen lopuksi olekaan niin yksinkertaista, vaan kaikesta löytyy jotain arvokasta, jolle suoda ajatuksensa, jotain niin monihaaraista ja arvoituksellista, että itse arvoituksen ymmärtäminen on jo saavutus.

Oskari Pakula

Kirjailijan tehtävä ja metafysiikan kauhu

Keskustelumme saivat minut pohtimaan, miksei filosofia ole itselleni enää alue, joka sallisi ajattelulle vapaan liikkumatilan. Halusin selvittää myös, millä tavoin filosofia liittyy tehtävääni kirjailijana – ja miten tämä tehtävä eroaa filosofin tehtävästä.

Kirjailijantyöni kantavat teemat liittyvät inhimillisen olemisen ja kokemuksen luonteeseen. Kirjoituksellani jäljitän olemisen muuttuvaisuutta, sen rytmistä virtaa katkoksiineen, haarautumiseen, vastavirtoineen ja pohjajaimuineen. Kirjailijana tehtäväni on kääntää olemisen tapahtuminen kielen liikkeeksi ja kutoa se maailmaan heitettyjen kuvitteellisten henkilöiden sisäiseksi koke-

muksesi, eletyiksi hetkiksi, kohtaamisiksi ja niistä syntyviksi ristivedoiksi ja ratkaiseviksi valinnoiksi. Lopulta tämä kaikki on veistettävä merkitseväksi kertomukseksi, jos se näistä elementeistä on syntyäkseen.

Taiteellisen eetokseni velka filosofiselle perinteelle, etenkin fenomenologialle ja eksistentialismille, on selvä. Juuri Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir ja Albert Camus aukaisivat minulle lukio-ikäisenä oven filosofian maailmaan ja opettivat katsomaan ja kysymään ihmisen osaa maailmassa suhteessa filosofisesti latautuneisiin käsitteisiin: vapauteen, vastuuseen ja valintaan.

Myöhemmin kirjallinen eetokseni on tarkentunut filosofialle likeiseksi siten kuin Martin Heidegger ja Milan Kundera ovat romaanikirjailijan ja filosofin tehtävien samankaltaisuuden tuoneet esiin. Sekä romaani että filosofia valottavat olemisen eri puolia, pitävät huolta sen tapahtumisesta kielen mediumissa.² Huolenpidon tavat

eroavat silti toisistaan: Siinä missä filosofi tutkii olemisen ilmenemistä subjektiivisen tietoisuuden kannalta käsitteellisesti ja analyttisesti, kirjailijaa kiinnostaa sen tapahtuminen kuvitteellisen minuuden jokapäiväisyydessä. Kun filosofi on vastuussa olemisen kokonaisuuden paljastamisesta, kirjailijan on löydettävä oikea hetki, jossa jokin yksittäinen olemisen aspekti tulee kielessä näkyväksi³.

*

Filosofia ei ole opettanut minulle kirjailijana vain tutkivaa ja kysyvää vaan myös kyseenalaistavaa asennetta. Se on opettanut menemään asioiden ja käsitteiden juureen ja ravistelemaan itseäänselvyyksiä. Kärsivällisyyttä kysynyt aika Jacques Derridan tekstien seurassa on ohjannut horjuttamaan näkymättömiä rakenteita, joihin oma ajattelunikin tiedostamattani perustuu, oli kyseessä taide, todellisuus tai niiden väliset suhteet. Dekonstruktio muistuttaa, että samoin kuin filosofian metafysiselle perinteelle, myös romaanin kertovalle lajille inhimillinen tietoisuus on näyttänyt kaiken olevan mittana. Miten tämä mitta on oikeutettavissa? Mikä on sen perusta?

Derridan ajattelu haastaa omaa tekijän eetostani: Missä määrin romaanin lajin sisäinen ja historiallinen metafysiikka ohjaa taiteellista työtä? Tulisiko sekin ylittää ja purkaa? Pitäisikö koko olemisen kysymys kyseenalaistaa, kuten filosofi Simon Critchley ja kirjailija Tom McCarthy esittävät dekonstruktion ”henkeä” toteuttavassa kirjallis-filosofisessa ”Epäautenttisuuden julistuksessaan”⁴?

Itse en romaanikirjailijan työssäni ole luopunut ihmisen ja hänen olemisensa mitasta. Kuvitelmaan henkilöahmasta autenttista läsnäoloa kantavana olentona en ole silti koskaan uskonut. Sen sijaan olen ajatellut sitä monenlaisten jälkien, peilautumisten ja rytmisten virtausten tapahtumapaikkana. Entä jos henkilöahmon ja sen nimissä tapahtuvan olemisen kysymisen pistäisi dekonstruktion taiteellisenä toteutuksena peliin? Mil-laista kirjoitusta sitten syntyisi? Romaani ilman henkilöitä, kuten ranskalaisen uuden romaanin parissa olikin tapahtua? Vai romaani, joka olisikin proosan sijasta filosofiaa?

*

Oma matkantekoni filosofian sydäntä kohti, esimerkiksi Immanuel Kantin ja Martin Heideggerin olemista ja kokemuksen ehtoja koskevien kirjoitusten ja niiden metafysisien ongelmien äärelle, on ollut tämän viimeisen kysymyksen osalta hankala ja katkeileva.

Siinä kohtaa kun minun olisi astuttava filosofian talon ovista sisään, jäätävä sinne asumaan pitemmäksi aikaa, tunnen, miten kieleni kangistuu, ajatukseni pysähtyy ja käännyn kannoillani; koen kauhua ja riittämättömyyttä; en osaa puhua filosofien kielellä, en hallitse sen kielioppia, en kykene analyysin, päättelyn ja perustelun

koreografiaan. Havahdun kuten havahdutaan unesta kesken yrityksen soittaa Chopinia konserttiyleisölle ilman klassisen musiikin koulutusta – ja mahdollisesti vielä alastomana. Tämä kauhu saa onneksi muistamaan tehtäväni ja sen, mistä oman kieleni vapaa liike löytyy: unen, kuvittelun ja jokapäiväisen elämän sattumanvaraisesta ja monimutkaisesta maailmasta.

Mutta kysymyksiä kuljetan yhä mukani. Ne eivät ole keveitä kannettavaksi, mutta antavat suunnan kompassin tavoin. Kirjailijan työssä niistä tulee kuvittelun ja kuvitteellisen maailman rakentamisen apuvälineitä, jotka sallivat myös tämänpuoleisen maailman tulla monimutkaisuudessaan esiin.

Matka filosofian talolle on opettanut ajattelemaan ja kysymään ihmisenä olemista ja inhimillistä kokemusta siten, että henkilökohtainen kokemus on tullut mahdolliseksi ylittää sitä kuitenkin unohtamatta. Kirjailijan työ ei lopultakaan toteudu suoraan jokapäiväisen elämän havainnoissa vaan ihmisyydelle asetetuissa kysymyksissä. Kysymyksiin vastaan kirjailijana toista reittiä kuin filosofi: kuvittelemalla, menemällä toisen nahkoihin. Tätä sielunvaellusta en voisi tehdä ilman filosofiaa. Filosofia on minulle siltä, joka kirjailijana on kuljettava itsestä toiseen, sukua hengitykselle, joka kulkee itsen ja maailman välillä.

Filosofien talon kynnykseltä jää mukaan muutakin kuin kauhu ja raskaat kantamukset. Matkaseurana on jotain, mikä muistuttaa siitä, mikä nuorena salli vapaamman ja varauksettomamman suhteen filosofiaan: kyky nauraa itselle ja maailmalle, kaiken olemiselle. Nauru saattaa olla myös tärkein yhteinen nimittäjä kirjailijalle ja filosofille, kuten edellä mainitut Critchley ja McCarthy muistuttavat Charles Baudelairea myönteillen: ”[R]unoilijan ja filosofin erottaa muista se, että he osaavat nauraa itselleen. Että he voivat olla yhtä aikaa se, joka kompastuu ja joka katsoo kompastumista: he kykenevät jakautumaan kahtia.”⁵ Se opettaa myös, Nietzschen kaikki olemassa olevat lajit ja muodot ylittävien kirjoitusten hengessä, että Chopinia on mahdollista soittaa myös punk-asenteella.

Naurua ei sovi unohtaa ahdistavimpienkaan eksistentiaalisten aiheiden syövereissä, eikä varsinkaan silloin, kun on kohdattava filosofian ja kirjallisuuden salavuoteuden hedelmistä ne hankalimmat: ei-mikään, mittamaton ja sekin-mille-ei-ole-sanoja.

Riikka Pelo

Kirjallisuus & Viitteet

- 1 Platon, *Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset IV* (1981). Otava, Helsinki 1999.
- 2 Ks. esim. Martin Heidegger, *Kirje ”humanismista” & Maailman-kuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000, 51–57; Milan Kundera, *Romaanin taide* (L’art du roman, 1986). Suom. Jan Blomstedt & Riikka Stewen. WSOY, Helsinki 1987, 12–14.
- 3 Heidegger 2000, sama.
- 4 Simon Critchley & Tom McCarthy, Epäautenttisuuden julistus. Suom. Matti Kangaskoski. *Nuori Voima* 1/11, 12–18.
- 5 Sama, 16.

LARS HERTZBERG

Filosofi – att söka meningen tillsammans

You people don't behave like academics in any other field. You treat each other as if you are all mad.

Så här sade Thomas Kuhn till Stanley Cavell efter att första gången ha åhört en filosofisk diskussion från början till slut. Jag tror att jag kan föreställa mig vad Kuhn upplevde. En vanlig debattmetod bland filosofer är *reductio ad absurdum*: ”av det du säger följer det att..., men det kan du inte mena”. Till exempel:

Du: ”Man kan inte veta vad en annan människa känner.”

Filosofen: ”Hur vet man då att de varelser man ser omkring sig verkligen är människor och inte robotar, ja hur kan jag veta att du som nu säger detta inte bara är en maskin som spelar upp färdigt inbandade repliker?”

Du: ”Vi kan egentligen inte veta något om framtiden.”

Filosofen: ”Är du verkligen orolig för att solen kanske inte går upp i morgon?”

Du: ”Varje historisk berättelse uttrycker berättarens personliga uppfattning.”

Filosofen: ”Så det är bara min personliga uppfattning att jag föddes 1943 och fick namnet LH?”

Du: ”Ett värdeomdöme är ett uttryck för talarens subjektiva uppfattning.”

Filosofen: ”Är det alltså bara dålig stil att mörda sina medmänniskor?”

Så här kan mötet med filosofin se ut: med ditt påpekande vill du uttrycka ett slags livserfarenhet, men dina ord tas inte emot som du hade avsett dem. Du faller en replik som har sin giltighet, så att säga, inom det sunda förnuftets ram, men till din förvåning ges den en tolkning som åsidosätter allt sunt förnuft.

Filosofer är ofta stolta över sitt sätt att bemöta andras tankar. De visar, menar de, vad det är att ta någon på

orden, att följa en tanke till dess yttersta spets. Det filosofiska sättet att resonera utger sig för att vara förutsättningslöst.

Ungefär så har jag själv brukat uppfatta min verksamhet som filosof. Men problemen med det blev uppenbara när jag gifte mig med en litteraturvetare som var intresserad av filosofiska frågor och gärna gav sig in i diskussioner. Hon upplevde mitt sätt att diskutera som ojuste. Ofta tvingade jag henne, sa hon, att välja mellan två alternativ som båda kändes lika främmande: om hon höll fast vid att en människas inre kan vara outgrundligt för en annan, så frågade jag henne om hon var säker på att andra människor inte var robotar, och om hon förkastade den idén som absurd fastslog jag triumferande att hon i så fall måste medge att vi har insyn i andras tankar och känslor. Hon tyckte liksom Kuhn en gång hade tyckt att hon blev behandlad som om hon var från vettet. Jag började inse att mitt sätt att dra slutsatser av hennes ord *inte* var att *ta henne på orden*, att det jag betraktade som ett förutsättningslöst sätt att resonera i själva verket var uttryck för ett förhållningssätt som var djupt förankrat i en specifik kultur – i en västerländsk, filosofisk diskussionskultur.

Det paradoxala, insåg jag, är det jag hade tagit för ett fullständigt genomskinligt sätt att diskutera i själva verket är artificiellt och kräver lång inövning, medan påståenden som enligt min uppfattning byggde på antaganden man inte har rätt att utan vidare ta för givna (vad man kunde kalla sunda förnuftets förutsättningar), är det *naturliga* sättet att uppfatta ord.

Denna insikt, har jag småningom insett, står i själva verket i samklang med annan insikt vars vikt gradvis kommit att framstå allt tydligare för mig. Detta är insikten *i hur hög grad* vi (i varje fall när vi befinner oss i en filosofisk sinnesförfattning) drar förhastade slutsatser om vad någon menar med sina ord, därför att vi inte tar notis om det sammanhang i vilket talarens yttrande ingår. Vi glömmar ständigt att fråga oss: ”Vad uttrycker

”Det är viktigt att så långt det är möjligt avstå från att själv framföra några filosofiska påståenden. Detta är givetvis något som många väntar sig av filosofer, och det kan vara svårt att motstå lockelsen.”

hon?” ”Vart vill han komma?” ”Hur passar det in i sammanhanget?”

När min fru framhävde att andras känslor eller upplevelser är outgrundliga för oss, avsåg hon inte att framföra en metafysisk tes. Det hon ville få sagt hade snarast karaktären av en livsinsikt, det var ett slags ordspråk. Hon uttryckte intellektuell ödmjukhet, hon tog inte ställning i debatten mellan dualister och behaviorister. Menings-sammanhanget för hennes ord var en reflektion över livet. (Härmed vill jag inte utesluta möjligheten att den som säger något sådant *också* kan vara beredd att ge denna livserfarenhet, så att säga, en metafysisk inramning. Människor är, när allt kommer omkring, lika benägna att misstolka sina egna ord som andras. Men ändå är *kärnan* i dessa uttalanden vanligen en livsinsikt.)

Jag var alltså tvungen att erkänna att jag som hade brukat uppmana andra att alltid fråga efter sammanhanget själv hade försummat att beakta sammanhanget. I själva verket innebär det här att jag än en gång måste ta min syn på filosofin under omprövning. Eller rättare sagt: jag har kommit närmare en förståelse av idéer vilkas riktighet jag länge har erkänt men som jag inte tagit till mig på allvar.

Ett exempel är Wittgensteins sätt att beskriva filosofins metod i *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Detta är Wittgensteins ungdomsverk, som jag av olika skäl förhåller mig mycket ambivalent till. Mycket av det som i *Tractatus* uttrycks i föraningens dunkla språk får ett mera inspirerande och mindre pretentiöst uttryck i hans sena verk *Filosofiska undersökningar*.) Wittgenstein skriver i den nästnästista paragrafen i *Tractatus* (6.53):

”Den riktiga metoden i filosofin vore egentligen denna: Att inte säga något annat än vad som låter sig sägas, alltså satser i naturvetenskapen – alltså något som inte har något med filosofi att göra – och så att, när någon annan ville säga något metafysiskt, alltid visa honom, att han icke givit någon betydelse åt vissa tecken i sina satser. Denna metod

vore otillfredsställande för den andre – han skulle icke känna att vi lärde honom filosofi – med *den* vore den enda strängt riktiga.”

Passagen innehåller ett par egendomligheter som jag inte vill gå in på här. Varför Wittgenstein menar att det enda som låter sig sägas skulle vara satser i naturvetenskapen kan man ju undra över. Jag tror inte heller att man ofta kan lösa ett problem av det här slaget genom att visa sin samtalspartner att han inte gett någon betydelse åt vissa tecken. Ändå innehåller citatet, tycker jag, ett par antydningar om hur en fruktbar filosofisk diskussion skulle kunna se ut.

Å ena sidan tror jag att det är viktigt att så långt det är möjligt avstå från att själv framföra några filosofiska påståenden. Detta är givetvis något som många väntar sig av filosofer, och det kan vara svårt att motstå lockelsen. Men det finns en överhängande risk för att man när man framför allmänna filosofiska påståenden i själva verket kommer att säga saker vars betydelse man inte ens själv förstår därför att man har tappat bort sammanhanget.

Om ens samtalspartner framför ett påstående som väcker ens förundran borde man å andra sidan inte försöka motbevisa påståendet, inte heller försöka visa att det saknar mening. I stället borde man tillsammans försöka komma fram till vad det är han eller hon försöker säga: det gäller att försöka återfinna det sammanhang i vilket talarens ord utsäger just det som han eller hon velat få sagt. Detta kan i sig vara en krävande uppgift.

Litteratur

Cavell, Stanley, *Little Did I Know. Excerpts from Memory*. Stanford University Press, Stanford 2010.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Ruots. Anders Wedberg (1962). Thales, Stockholm 1992.



Mitä se on – tämä filosofia?

Was ist das – die Philosophie? Näin Martin Heidegger aloittaa luentonsa elokuussa 1955¹. Luennon aloittava lause, joka on samalla sen nimi, voitaisiin yksinkertaisesti kääntää kysymyksellä ”Mitä on filosofia?”. Tässä käännöksessä piiloutuu kuitenkin Heideggerin kysymyksen ehkä oleellisin elementti: sanaa *Philosophie* edeltävä artikkeli *die*, joka kätkee – tämä on tämän artikkelin ydinväite – kaiken filosofian käsittämättömän alun ja lopun, filosofian pulsoivan mustan aukon, jota mikään käsite ei pysty valaisemaan, ainoastaan paikantamaan katoamalla siihen. Kysymys on singulaarin ja universaalien suhteesta, jota filosofiassa lähestytään ja käsitellään käsittein aina uudelleen. Näin on ollut aina Herakleitoksen *logoksesta* ja Platonin ideasta alkaen.

Kysymyksen ydinulottuvuuden voisin esittää toisinkin kysymällä, onko filosofia yksi vai monta. Filosofian historia todistaa filosofian moninaisuudesta, filosofian yksittäiset suuret ajattelijat puolestaan sen ykseydestä eli siitä, että eroistaan huolimatta he tekevät jotain olennaisesti samaa. Yksi ja monta, samaa ja toista – tässä on jännite, jolle filosofia rakentuu. Filosofia on sen itsensä virittävän käsittämättömän jännitteen käsitteellistämistä.

Kysyessämme, mitä se on, tämä filosofia, liitymme tunnettuun kysymisen perinteeseen, jossa jokin singulaari liittyy käsitteissä johonkin universaaliin tai universaaliin pyrkivään. Emme nimittäin tyydy siihen latteuteen, että tämä filosofia nyt on mitä on, ja jokin muu filosofia on sitten mitä se puolestaan on, eikä näillä ole mitään tekemistä keskenään. Emme kuitenkaan myöskään – toivottavasti – oleta, että tämä tekemämme filosofia olisi kaikki, mitä filosofiasta olisi sanottavissa, tai että tapamme tehdä filosofiaa olisi ainoa mahdollinen. Toisaalla on banaali partikularismi, toisaalla fundamentalistinen typeruus, jossa filosofiasta tulee propositionaalinen uskonto tai uskonnon korvike. Kummastakin on kosolti esimerkkejä, myös Suomessa.

Kun Herakleitos esittelee mietteitään *logoksesta*, hän toisaalta toteaa tämän logoksen koskevan kaikkia, toisaalta painottaa jokaisen tilanteen ainutlaatuisuutta: tarkemmin määrittämätön *logos* koskee meitä jokaista, ja silti jokaisen on jokaisena ajan hetkenä tulkittava suhdettaan tuohon *logokseen* uudelleen. Itse asiassa keskeistä on juuri tavallisen arkipäiväisen sanan, *logoksen*, liittämisen kysymyksiin, jotka riistävät siltä sen arkipäiväisyyden².

Löydämme Platonin ajattelun ytimeä vastaavan singulaarin ja universaalien välisen jännitteen – jo lähtien siitä arvoituksesta, mitä hänen kirjoituksensa olivat ja

mikä niiden funktio oli. Omalla arjesta irti repäistyillä terminologiallaan Platon muotoilee tämän ongelman *Parmenides*-dialogissaan kolmannen ihmisen ongelmana: jos ihmisen idea on universaali, niin mikä yhdistää kunkin singulaarin ihmisen ihmisen ideaan³. Vastausta ei tule, koska jokainen vastaus johtaa vain uuteen paralleeliin kysymykseen *ad infinitum*. Koko Platonin ajattelu pyörii tämän kysymyksen ympärillä: meidän tässä ja nyt suhteessamme universaaliin.

Aristoteles tiivistää tämän singulaarin kysymisen ja universaalien välisen suhteen *nousin* käsitteeseensä, *nousin*, joka on ”toisenlaista” *aisthesista* ja joka on ainoa totuuden tapahtumisen tila, jolla on suora suhde *arkhaihin*. *Nous*, ja vain *nous*, mahdollistaa muiden totuuden tapahtumisen suhteen *arkhaihin*, sekä niihin *arkhaihin*, jotka ovat aina niin kuin ne ovat, että niihin *arkhaihin*, jotka voisivat olla toisinkin. *Nous*, ja vain *nous*, voi tehdä eron näiden välillä, ja niinpä filosofin elämä onkin omistettu *nousille* ja sen seuraamiselle. Lyhyesti sanottuna *nous* on singulaarin kysymisen suhde universaaliin⁴.

Sama singulaarin kysymisen ja universaalien suhde jatkuu uudella ajalla. Descartesilla se tiivistyy kuuluisaan suhteeseen *cogiton* ja hyvän Jumalan välillä, ja samoilla aallonpituuksilla on Leibnizkin. Spinozalla singulaarin kysymisen suhde universaaliin on läsnä kaikkialla, ja filosofia on tuon universaalien aukikirjoittamista tässä ja nyt.

Kant jatkaa singulaarin ja universaalien välisen suhteen uudelleenaukikirjoittamista kriitikkistä kriitikkiin. Hän törmää samaan *ad infinitum* -ilmiöön kuin Platon *Parmenides*-dialogissaan ja Aristoteles *nousin* käsitteessään: Kantin 1700-luvun lopussa kirjoittama käsitejärjestelmä ei sulkeudu käsitteellisesti suhteessa Asiaan, vaan sen ytimeen jää määrittämätön tässä ja nyt – kokemus Asiasta, kauneuden ja ylevyyden tunteet⁵.

Kun Hegel alkaa aukikirjoittaa jälleen tätä singulaarin ja universaalien välistä suhdetta, hänellä on käytettävissään koko yli kahden vuosituhannen kantava kysymisen perinne. Sama *ad infinitum* -ilmiö toistuu uudelleen ja uudelleen eri kohdissa hänen ajatteluaan. Historia joka tapauksessa määrittäytyy Hegelillä suhteessa universaaliin Henkeen, mistä ei ole kovinkaan pitkä matka Heideggerin historiallisuuteen.

Näin eteemme piirtyy kuva filosofian historiasta perinteenä, jossa singulaarin suhde universaaliin käsitteellistetään yhä uudelleen tässä ja nyt. Toinen tapa sanoittaa tämä filosofian punainen lanka on todeta, että kyse on äärellisen suhteesta äärettömään (*apeiron*) ja tuon mahdollottoman suhteen käsitteellistämisestä. Äärellinen kysyjä, oli se sitten yksilö tai yhteisö, individuaali tai kollektiivi, kokee jotain, mikä on äärettömästi enemmän kuin äärellisyys, ja pyrkii jäsentämään suhdettaan tuohon

”Virkamiesfilosofia ei ole filosofiaa lainkaan, ainoastaan virkatyötä.”

äärettömään käsitteiden avulla. Jäsennostapa voi olla konstruktiiivinen, destruktiivinen tai dekonstruktiivinen, yhtä kaikki sen suunta on kohti ääretöntä.

Filosofian ytimessä on siis kysymys, käsite ja universaali tai ääretön. Näistä kolmesta lähtee liikkeelle diskursiivinen akti, joka tuottaa nautintoa ja totuutta, nautintoa totuudesta, nautintoa, jota Aristoteleen mukaan ei voi verrata mihinkään muuhun. Kummastakaan ei saisi tinkiä, ei totuudesta eikä nautinnosta, sillä jos menettää yhden, menettää toisenkin: filosofiassa ainoa indikaatio totuudesta on totuuden tuottama nautinto, ja toisaalta nautinnon lähteenä on oltava nimenomaan totuus, eivät kuukausipalkka, tittelit, kunniamerkit ja kollegoiden keuhut tai kiitos ja kunnia missään muodossaan. Näin on siksi, että kaikessa hienoudessaan kuukausipalkka, tittelit, kunniamerkit ja kollegoiden keuhut ovat äärellisiä, eivät universaaleja. Ne kohdistuvat tiettyyn yksilöön. En sano, että on aivan sama, myykö totuuden Kataisen vai Hitlerin hallitukselle – näiden välillä on varmastikin oleellinen historiallinen, äärellinen ero – mutta filosofian kannalta tulos on sama: se mitä tehdään, ei ole enää filosofiaa.

Tämä selittää, miksi yliopistoissa ei synny filosofiaa: yliopistoissa syntyy – riippumatta siitä, ovatko itse työsuhteet virkoja vai toimia – virkamiesten tekemiä diskursiivisia virkamiespäätöksiä. Virkamiesfilosofia ei ole filosofiaa lainkaan, ainoastaan virkatyötä. Virkamies sanoo tekevänsä filosofiaa, mutta sen mitä hän tekee, hän tekee saadakseen palkkansa ja eläkkeensä, uuden referee-julkaisun ja kiitosta ja kunniaa sieltä ja täältä ja – siinä ohessa ja ehkä ennen kaikkea – pitääkseen kiinni asemastaan ja vallastaan. *Publish or perish* on tämän vir-

kamieskunnan uskontunnustus, ja ”uskontunnustus” nimenomaan hyvin konkreettisesti merkityksessä: aivan kuin emme katoaisi joka tapauksessa, kunhan vain julkaisemme ja julkaisemme. Tässä julkaisemisella on sama funktio kuin uskonnollisilla rituaaleilla, anekapalla ja pakanoiden ja vääräuskoisten murhaamisella ristiretkillä ja jihadissa. Virkamiesfilosofit uskovat referee-julkaisuihin – mutta filosofiasta he ovat luopuneet viimeistään kandintyötään professorille kiikuttaessaan.

Näin filosofiasta tulee propositionaalinen uskonto tai uskonnon korvike. Sen funktio yliopistodiskurssissa on tilkitä kaikki kohdat, joista jokin painava kysymys saataisi putkahtaa pintaan, ja vaietaa kaikki ne nuoret ja uteliaat mielet, jotka eivät nielaise annettuja selityksiä pureksimatta. Jos joku kysyy jotain liian vaarallista, hänen kurkkuunsa kaadetaan niin kauan ”analyttistä filosofiaa”, että hän joko tukehtuu, sedatoituu riittävästi tai ymmärtää vaieta. Virkamiesfilosofia on se diatsepaami–haloperidoli-cocktail, jolla ahdistavat kysymykset hoidetaan. Päihtyminen filosofiasta on estettävä yliopistofilosofialla.

Kysymys ”mitä se on – tämä filosofia?” on tuollainen vaarallinen kysymys. Itse asiassa se on ehkä kaikkein vaarallisin kysymys monessakin mielessä, sillä siihen vastattaessa joko löydetään uudelleen filosofia tai kadotetaan se kokonaan. Toisaalta se johtaa suoraan syltityhtehtäälle, toisaalta se on juuri se kohta, jossa näennäisvastauksilla voidaan banalisoida koko kysymys. Siksi tämän kysymyksen ääreen on todellakin syytä pysähtyä rientämättä liian nopeasti eteenpäin mitä erinäisimpiin ”filosofiin kysymyksiin”. Jos *niin & näin* -lehden juhluvuosi tarjoaa meille tähän ulkoisen verukkeen, niin mikäpä sen parempi. Tämä satunnainen ulkoinen tekijä on aivan yhtä hyvä syy kuin mikä tahansa muukin. Itse asiassa itse kullekin juuri satunnaiset ulkoiset tekijät ovat osoittautuneet mitä kohtalokkaimmiksi.

Viitteet

- 1 Tarkempi luentani kyseisestä luennosta, Kurki 2012.
- 2 Herakleitos 1971; Blanchot 2008.
- 3 Platon 1979; Kurki 2003.
- 4 Kurki 2011.
- 5 Sama.

Kirjallisuus

- Blanchot, Maurice, *Ääretön keskustelu. Vol. 1* (L'entretien infini, 1969). Suom. Janne Kurki. Apeiron Kirjat, Vantaa 2008.
- Herakleitos, *Yksi ja Sama*. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki 1971.
- Kurki, Janne. *Dis-positions. The Structures and Limit Concepts of Articulations of Being in Aristotle, Kant, Heidegger and Lacan*. Helsingin yliopisto, Helsinki 2003.
- Kurki, Janne, Le communisme de la vérité. Teoksessa *L'idée du communisme. Vol. II*. Toim. Alain Badiou & Slavoj Žižek. Éditions Lignes, Paris 2011, 149–167.
- Kurki, Janne, *Lacanian diskurssiteoria*. Apeiron Kirjat, Vantaa 2012.
- Platon, *Parmenides*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset III*. Otava, Helsinki 1979.

Filosofiasta ja taiteen tekemisestä

Analyttisesti tarkasteltuna filosofia on lähinnä traditio, jonka nykyinen laajuus on aate- ja tieteenhistoriallisten oikkujen tuloista ja jonka eri osa-alueita sitoo yhteen korkeintaan 'perheyhtäläisyys'. Runollisempi näkemys on käsittää filosofia vapaaksi alueeksi tai "kehukseksi" tieteen yläpuolella: filosofia on ajattelutoimintaa, joka jää varsinaisen tieteen rajojen ulkopuolelle, koska se kohdistuu tietoon ja ajatteluun itseensä tai koska sen kohteet ovat niin yleisiä, abstrakteja taikka vaikeasti hahmotettavia. Silti sen päämäärä on tiedollinen, toisin kuin uskonnon tai taiteen.

Yritän tässä kirjoituksessa puolivakavasti ja henkilökohtaisista lähtökohdista pohtia, mitä mahdollista annettavaa filosofialla voi taiteentekijälle olla ja mitä itse olen (varsin vaatimattoman) filosofiaharrastukseni myötä saanut omaan tekemiseeni. Filosofia on ajattelua rikastavan ja yleissivistävän, eurooppalaista kulttuuriperintöä avaavan vaikutuksen lisäksi ensinnäkin antanut hyödyllisiä käsitteitä (kuten yllä käytetty Wittgensteinin perheyhtäläisyys), joiden avulla hahmottaa maailmaa ja ihmistä. Toiseksi se on tarjonnut mallin siitä, miten voi yrittää lähestyä vaikeita ja määrittelyä pakenevia kohteita analyttisesti. Lisäksi filosofia on opettanut oman näkökulman ja oman ajattelun rajojen huomioimista – ylipäätään oman position tarkastelua.

Käyttökelpoisista käsitteistä hyvä esimerkki on 'looginen syvyys', joka ehkä oireellisesti ei tule varsinaisen filosofian piiristä vaan on peräisin fyysikko ja informaatioteoreetikko C. H. Bennettiltä. Itse löysin käsitteen Leena Krohnin esseestä. Loogisella syvyydellä tarkoitetaan lopputulemaan johtaneiden loogisten askeleiden määrää merkityksen mittarina: lauseen merkitystä ei määritä ainoastaan sen sisältämä informaatio vaan myös taustalla olevat näkymättömät askeleet. Voidaan siis ajatella, että lause X eroaa loogiselta syvyydeltään ja siten myös merkitykseltään lauseesta Y, joka muutoin näyttää identtiseltä, jos X:ään on päästy yhdeksän ja Y:hyn kolmen askeleen kautta.

Tämä helpottaa elokuvantekijää, joka ahdistuu, kun kommentaattorit tai taiteilija itse eri syistä tyypistävät teoksen kovin lattean tuntuisiksi päälauseiksi. Vaikka teos ei supistukaan sen informaation sisältöön ja vaikka informaatio on eri asia kuin syvemmin koettu ymmärrys (joka on lähempänä taiteen tavoitteita), on silti ikävää kohdata oman teoksensa informatiivinen banaalius. Mutta loogisen syvyyden hengessä voi ajatella, että teoksen sisäinen ajatteluprosessi on lopputulemassa läsnä ja jollain tapaa aistittavissa. Aku Ankan ja Dostojevskin moraaliset pohdiskelut eivät ole identtisiä, vaikka tulos olisi sama ("rikkosta seuraa rangaistus"). Näin taiteilijakin voi tältä osin

päästä banaaliuden pelosta (kuvitella olevansa kuitenkin lähempänä Dostojevskiä).

Hyödyllisten käsitteiden lisäksi toinen filosofian oppi on yritys tutkia analyttisesti myös kohteita, jotka eivät helposti tällaiseen käsittelyyn taivu. Kertovan taiteen (kirjallisuus, elokuva, teatteri) yksi tehtävä on pohtia niitäkin inhimillisen elämän kysymyksiä, joihin ei ole mahdollista löytää tyydyttäviä ja lopullisia vastauksia. Tämä pohdinta voi johtaa ainoastaan tapauskohtaisiin osatuuksiin, ei yleisiin lakeihin, mutta se on silti arvokasta, koska käsityksemme maailmasta ja ihmisestä rikastuu ja monipuolistuu. Vaikka taideteos voi pureutua kohteeseensa loogisella ehdottomuudella, se silti samalla monimutkaistaa, purkaa yksinkertaisuuksia, näyttää, ettemme tiedä, että jotain jää aina katveeseen. Liian looginen teos, joka on täysin aukoton ja selittää itsensä täydellisesti, tuntuu helposti taiteellisessa mielessä valheelliselta, ja siitä lukee muodon edessä antautunutta *mauvaise foi*ta.

Elokuvaväen piirissä saattaa kohdata ajatuksen, että avoimeksi jäävän taide-elokuvan aukkoisuus on löysyyttä, kyyryttömyyttä ajatella loppuun asti ja päästä tyydyttävästi sulkeutuvaan lopputulokseen. Näin usein onkin, mutta hienoimpien teosten aukkoisuus kurkottaa toki sulkeutuvan lopputuloksen tuolle puolen. Loogiseen syvyyteen palatakseni: tulkintaero saman teoksen kohdalla, löysyys vastaan kompleksisuus, saattaa riippua siitä, montako loogista askelta teoksen kokija käy läpi yhdessä teoksen kanssa.

Minulle tämä on myös moraalinen kysymys: taideteos, joka asettaa kokijansa kaikkitietävään asemaan kohteensa yläpuolelle, on lähtökohtaisesti hieman moraaliton. Tieto on valtaa, ja tiedon illuusiota seuraa myös vallan illuusio. Ihmisestä (tai laajemmin maailmasta) katoaa toiseuden mysteeri, ja tämä muuttuu objektiksi.

Taiteesta suuri osa ei ole hahmottelemallani tavalla yksilöllistävää, rikkovaa, vaan päinvastoin kokonaisuuksiin ja yleisiin totuuksiin pyrkivää. Mutta tällainen taide on omasta näkökulmastani usein yksinkertaisesti huonoa taidetta, tai enemmänkin viihdettä, jolla siltäkin on tärkeä tehtävänsä. On raskasta viettää kaikki aikansa toiseuden mysteerien keskellä; kaipaamme myös viihteen tarjoamia keventäviä varmuuksia. Ongelmiin joudutaan vasta, kun viihteen välttämättömiin yksinkertaisuuksiin aletaan suhtautua totuuksina. Sen sijaan esimerkiksi uskonnolliset teokset paradoksaalisesti tuntuu usein jättävät mainitun katvealueen, ei pelkästään suhteessa Jumalaan, vaan myös toiseen ihmiseen. Bressonin tai Tarkovskin tietyt elokuvat tekevät maailmasta monimutkaisemman paikan kaltaiselleni euskovaiselle ihmiselle antamalla minullekin aavistuksen pyhän kokemuksesta.

”Filosofia on länsimaisen yhteiskunnan vanhin instituutio: sen historia on jatkunut katkeamattomana kaksi ja puoli tuhatta vuotta. Ei siis ole hätiköityä samastaa länsimaista kulttuuria filosofiaan. Kysymykset, kuten ’miksi filosofiaa?’ kertovat länsimaisen sivilisaation syvästä epäluottamuksesta itseään kohtaan ja paljastavat itsetuho-prosessin, joka ilmenee hyvin selvästi kaikenlaisesta fanatismista, konsumerismista, populismista, teknologian ihannoinnista ja niin edelleen. Ei ole tärkeää tietää, moniko on kiinnostunut filosofiasta, sillä sen selviytyminen

on länsimaiden ihmisten edun mukaista, elleivät he tahdo joutua itsetuhovietin uhriksi. Mikään ei ole ikuista ja sivilisaatiot romahtavat siinä missä kaikki muukin. Mutta minusta ei ole hyvä ajatus ruokkia tätä prosessia kysymällä filosofian kelpoisuuden perään, koska filosofia on hyvän ja pahan tuolla puolen. Aivan kuin kysyisimme joltakulta: ’Oletko kiinnostunut olemassaolostasi? Ehkä se ei ole sen arvoista!’ Moinenhan houkuttelee itsemurhaan.”

– Mario Perniola

Yksinkertaistettuna tieteen ja myös filosofian tehtävä on sisyfosmaisesti yrittää luoda synteesejä ja sisällyttää kaikki poikkeuksetkin lopulta suureen systeemiin tietoisena siitä, että systeemi ei koskaan valmistu. Taiteen tehtävä on päinvastainen, vaikka taide käyttäisikin filosofian metodologista päättäväisyyttä: taide purkaa, monimutkaistaa, se näyttää yksilön yksilöllisyyden – jopa tavoitellessaan universaalia.

Tästä näkökulmasta filosofia helposti näyttäytyy huvittavan hybridisenä puuhasteluna. Nuori Wittgenstein, joka vetäytyy opettajaksi kyläkouluun kuviteltuun luoneensa aukottoman systeemin ja siten jo ratkaisseensa kaiken, on myös auttamattoman koominen hahmo. Tällainen traaginen korskeus vertautuu uskonnolliseen päätökseen, joka sekun on taiteen suhteellistavan ja monimutkaistavan prisman läpi nähtynä hieman huvittavaa. Bressonin askeettinen pyhyys on vain yhden askeleen päässä komediasta, minkä myös Aki Kaurismäki elokuvissaan selväksi tekee.

Kolmas filosofian taiteeseen tarjoama näkökulma – oman position huomioon ottaminen – kääntää asettelman päälälleen ja tekee Wittgensteinista jälleen ehdottomuudessaan ihailtavan hahmon. Yksinkertaisimmillaan position huomioiminen tarkoittaa itsensä asettamista tarkasteltavan maailman sisälle, sen ymmärtämistä, että totuus ei ole absoluuttinen vaan katsojan positioista kiinni, esimerkiksi Nietzschen perspektivismin hengessä. Mutta taiteen tekijäposition voi nähdä myös toisella tavalla: vaikka taide suhteellistaa, osoittaa totuutensa osatotuusiksi, sen täytyy suhtautua näihin osatotuuksiin väliaikaisesti absoluuttisina. Taide on tekoprosessina usein myös sokeutta, tiettyyn näkökulmaan heittäytymistä, suhteellisuuden hetkellistä unohtamista. Aina tarvitaan kyseenalajia, satiirikkoja, buñueleita ja sternejä, mutta tarvitaan myös hulluja monomaaneja, oman totuutensa

tavoittelijoita, célinejä, tarkovskeja, nuoria wittgensteineja. Käsitelty osatotuus täytyy kokea maailman tärkeimmäksi totuudeksi, ohi (yksinkertaisen) moraalin, ohi taidekentän tai laajemmin yhteiskunnan vaatimusten ja toivomusten. Taide vaatii sokeutta, jossa katoavaiseen ja yksittäiseen suhtaudutaan kuin ikuiseen ja yleiseen.

Tämän lisäksi on oltava sokea myös sille, millaisena teos näyttää osana yleistä taiteensisäistä keskustelua, sekä suhteessa laajempaan traditioon että paikallisemmin omaan taideyhteisöön. Teoksen ”repliikki” ei välttämättä ole se, jonka taiteilija itse haluaisi lausua, mutta teoksen totuudellisuus on kuitenkin tärkeämpää kuin sen panos taidekeskusteluun (mikä ei tarkoita, etteikö myös ensisijaisesti taidekeskustelua hämmentäville teoksille olisi paikkansa). Samoin ei ole hyvä olla liian tietoinen siitä, mitä taideteos kertoo tekijästään, joka on toki aina teoksessa läsnä, kaikista (post)strukturalistien hämäsyrytyksistä huolimatta.

Positionsa tiedostaminen tarkoittaa minulle siis paitsi oman tekemisensä ja positionsa suhteellisuuden ja osatotuudellisuuden ymmärtämistä, myös vähintään tikapuu-vaihemeilessä wittgensteinilais-heideggerilais-pyhimyksestä hybridistä, ehdottomuudessaan sokeaa totuuden tavoittelua. Yksinkertaistaen näitä voisi nimittää taiteen inhimillisiksi ja epäinhimillisiksi puoliksi.

Filosofialla on konkreettisia vaikutuksia – aatteiden vaarallisuus ja toisaalta myös ajatuskokeiden yllättävätkin konkreettiset sovellukset tunnetaan – mutta minulle se on ennen kaikkea ajattelun avaamista rikastuttavalla tavalla. Ohjelmallisempi filosofisten teorioiden käyttö taiteen tekemisessä on sen sijaan itselleni kauhistus. Taiteen täytyy olla pyrkimyksissään ehdoton ja olla alistumatta mihinkään sen ulkopuoliseen agendaan, oli se sitten taloudellinen, narsistinen, sosiaalinen, poliittinen tai filosofinen.



JUKKA MIKKONEN

Filosofiaa monessa muodossa

Vastausvuorossa Martha Nussbaum

Akateemikko Martha Nussbaumin (s. 1947) työssä teoreettiset tarkastelut limittyvät mutkikkaisiin maailmallisiin ongelmiin. Yhdysvaltalaisfilosofi on yliopistouransa ohessa perustanut inhimillistä kehitystä ja toimintavalmiuksia edistävän HDCA-yhdistyksen, osallistunut kenttätöyöhön Intiassa ja puolustanut humanististen tieteiden merkitystä demokratiassa. Chicagon yliopistossa oikeustieteen ja etiikan professorina toimiva Nussbaum toivoo lisää tutkimusta globaalista ja ympäristöpoliittisesta oikeudenmukaisuudesta. Erikoistumisen sijasta tärkeintä on kuitenkin monipuolisuus: ”Kuolleen alan merkki on se, että kaikki keskittyvät johonkin yksittäiseen kysymykseen ja laativat vain alaviitteitä ja vastaesimerkkejä.”

Miksi filosofiaa? Missä on filosofian paikka nykypäivänä?

En pidä filosofian määritelmistä tai yhtenäisyyteen pyrkivistä filosofian tehtävän kuvauksista. Filosofia on monta asiaa, ja sen paikka on siellä, missä ihmiset haluavat sen olevan. Esimerkiksi logiikan filosofialla on hyvin vähän yhteistä yhteiskuntafilosofian kanssa ja ne kiinnostavat eri ihmisiä. Jos kysymys rajataan yhteiskuntafilosofiaan, kiinnostavia aiheita ovat ’poliittinen oikeudenmukaisuus’ ja siihen liittyvät kysymykset. Yhteiskuntafilosofia voi myös auttaa suunnittelemaan oikeudenmukaisempaa huomista. Filosofia tarjoaa usein rikkaampia normatiivisia kuvauksia kuin yhteiskuntatieteet, erityisesti taloustiede, joten sen täytyy jatkuvasti kyseenalaistaa muiden oppialojen usein yksinkertaistavia malleja.

Olette läpi uranne haastanut vallitsevia näkemyksiä filosofiassa ja sen lähialoilla. Teoksessanne *Love’s Knowledge* (1990) kerrotte, että kirjallis-filosofista jatkotutkimustanne Harvardissa vastustettiin kolmella suunnalla: se ei sopinut silloiseen analyyttiseen filosofiaan, antiikin filosofiaan eikä antiikin kirjallisuuden tutkimukseen. Teitä luonnehditaan usein analyyttiseksi filosofiksi sillä varauksella, ettette vastaa perinteistä käsitystä analyyttisestä filosofista. Mikä on akateemisen filosofian nykytila ja miten se sopii omaan filosofiakäsitykseenne?

Olen analyyttinen filosofi, ja jos en vastaa ”perinteistä käsitystä” analyyttisestä filosofista, silloin tuo käsitys on vanhentunut – *todella* vanhentunut, jämähtänyt 50-luvulle! Minuun vaikuttaneet filosofit Bernard Williams, John Rawls, Hilary Putnam ja Stanley Cavell pitivät kaikki itseään analyyttisinä filosofeina vaikka haastoi- vatkin loogisten positivistien kapeakatseiset mallit. Itse asiassa he kaikki rohkaisivat minua tutkimaan kirjallisia kysymyksiä eivätkä vastustaneet työtäni!

Millainen on filosofian ja julkisen keskustelun

ihanteellinen suhde? Onko filosofeilla velvollisuuksia – ja millaisia rooleja filosofin tulisi ottaa?

Haluat selvästi, että kertoisin ihmisille, mitä tehdä! Minusta on kuitenkin jo riittävän vaikeaa keksiä, mitä minun itseni pitäisi tehdä. Ei siis mitään yksittäistä ihannetta, kiitos. Uskon että filosofeilla voi olla monia hyödyllisiä julkisia rooleja. Jotkut sopivat virkamiehiksi. Jotkut voivat neuvoa tai johtaa toimikuntia, kuten Bernard Williams, tai toimia valtionjohtajien neuvonantajina, kuten Philip Pettit Zapaterolle.

Jotkut voivat kirjoittaa tai luennoida suurelle yleisölle. Myös työtoverini Amartya Sen tasapainottelee teoreettisten tutkimusten ja yleistajuisien kirjoitusten välillä. John Rawls sanoi minulle kerran, ettei hän itse voisi millään pitää yleistajuisia esitelmiä (hän oli hyvin ujo ja hänellä oli puhevika), mutta jos hän kykenisi puhumaan suurelle yleisölle, hänellä olisi siihen velvollisuus. Silti Rawlsin kaltaiset ihmisetkin osallistuvat julkiseen keskusteluun kirjoillansa, ja sekin on hienoa.

Miksi monet filosofit epäroivät ottaa kantaa käytännön ongelmiin yliopiston ulkopuolella?

Enpä tiedä, epäroivätkö filosofit todella osallistua julkiseen keskusteluun. Yhdysvalloissa ongelma on nähdäkseni se, ettei kukaan halua suoda heille tuota tehtävää. Filosofeja pidetään usein liian vasemmistolaisina verrattuna tavalliseen poliittiseen kirjoon, ja jossain määrin tämä onkin totta. Filosofeja pidetään myös militantteina ateisteina, ja olemme hyvin uskonnollinen kansa. Ateismisyytös ei pidä paikkaansa, sillä filosofeilla on monenlaisia uskonnollisia katsantoja. Tuon harhakäsityksen vuoksi filosofeihin kuitenkin suhtaudutaan varauksella.

Kolmas syy julkisen keskustelun puutteeseen on vakavan keskustelukulttuurin romahtaminen. Minne filosofit kirjoittaisivat, jos he haluaisivat osoittaa sanansa suurille joukoille? Kirja-arviot olivat pitkään niitä harvoja tekstilajeja, joissa filosofi saattoi välittää ajatuksiaan suurelle yleisölle. Nykyään kuitenkin jopa ne on käytännössä lakkautettu lehdistä.

*Vastapaino
onnittelee
20-vuotiasta
kollegaa!*



WWW.VASTAPAINO.FI

Mitä filosofiana opetetaan

Filosofian opettamisessa oma erityinen ongelmansa syntyy siitä, että ei ole selvää, mitä oppijan tulisi oppia. Yksi ratkaisu on opettaa filosofian sisältöjä, samalla tavalla kuin esimerkiksi biologiassa opetetaan biologian sisältöjä. Näin kyllä opitaan joko filosofian oppikirjan sisältö tai jonkin tunnetun filosofin ajattelua. Kumpikaan näistä ei silti välttämättä ole sitä, mitä filosofissa tulisi oppia. Erika Ruonakoski kuvaa tätä ongelmaa hyvin:

”On kuitenkin eräänlainen epäonnistuminen, jos opiskelijasta tulee ehdottoman foucaultlainen, heideggerilainen tai singeriläinen, eli jos hän ei enää kykene ottamaan etäisyyttä ajatuksiin diskursiivisesta vallasta, modernista tekniikasta luonnon haastajana tai eläinten tasa-arvosta. Tällöinhän henkilö siirtyy yhdenlaisesta dogmista toiseen, eli ihmettelevän, kyseenalaistavan filosofisen asenteen sijaan on omaksumtu oppijärjestelmä.”¹

Katkelma kuvaa hyvin filosofian opettamisen yhden paradoksin: filosofiaa ei voi opettaa opettamatta niitä sisältöjä, joita filosofit ovat siihen tuoneet. Kuitenkin näiden sisältöjen opettamisella yritetään parhaimmillaan opettaa myös jotakin muuta. Ruonakoski tarjoaa tähän ongelmaan oikeastaan kahta ratkaisua. Näistä ensimmäinen korostaa opettajan omien näkökulmien esittämistä tietoisesti rajallisina. Lähtökohta on hyvä, koska samalla annetaan periaatteellinen esimerkki kaiken tiedon rajallisuudesta.

Toinen mielenkiintoinen ratkaisu on filosofian selkeä ymmärtäminen yhdessäolon muotona. Silloin ei niinkään enää puhuta sisällöistä vaan filosofian tekemisen tavasta, siitä ”miten hän opettaa”². Filosofia yhdessäolon muotona korostaa ennen kaikkea asennetta, ei oppisisältöä. Opettämisen ongelmana ei tällöin ole esimerkiksi ajattelun muotojen, skeemojen tai sisältöjen opettaminen vaan asenteen opettaminen. Filosofia yhdessäolon muotona tarjoaa vähintään lähtökohdan filosofian oppimiselle. Olemalla riittävän pitkään läsnä filosofista asennetta välittävissä tilanteissa oppija omaksuu tästä asenteesta ainakin jotakin. Mutta kuten Ruonakoskikin sanoo, omaksuminen vaatii aikaa. Sama pätee myös jääkiekkoharjoituksiin, matematiikan tunteihin ja balettiin.

Filosofinen asenne

Filosofinen asenne ei edellytä muuta kuin kyseenalaistamista ja ihmettelyä. Tämän vastauksen saa lähestulkoon varmasti kaikilla filosofian johdantokursseilla, jos kysyy,

mitä filosofia on. Vastaus näyttää selvältä. Mutta ongelma onkin, että ihmiset kyseenalaistavat ja ihmettelevät tavanomaisesti. Vaikka tavanomainen ihmettely on hyvä alku, varsinaisen kyseenalaistavan asenteen omaksuminen vaatii aikaa, koska tavanomainen elämä pyörii aina rutiininomaisten käytäntöjen varassa. Samalla tavalla kyseenalaistamisesta voi tulla rutiini tai käytäntö ilman varsinaisen filosofisen asenteen saavuttamista.

Jos filosofinen asenne on tärkeä, asennetta olisi pystyttävä luonnehtimaan tarkemmin. Vaikka ihmettely ja kyseenalaistaminen ovat oivia nimiä tälle, ne eivät loppuun saakka riitä, koska niitäkin voidaan käyttää rutiininomaisesti: kukapa lapsi ei olisi joskus saanut vanhempiaan raivon partaalle kysymällä jatkuvasti miksi miksi miksi. Kysyminen on, mutta ei asennetta.

Asenteesta voisi saada tarkemman otteen esimerkiksi fenomenologisen ja luonnollisen asenteen erottamisella. Lähdän kuitenkin kauempaa, oikeastaan aivan alusta, koska näin saa paremmin kiinni myös siitä, mitä filosofiana voisi tai tulisi tai pitäisi opettaa. Filosofian luonne nimittäin hämärtyy nykytilanteessa, koska filosofiseksi tiedoksi kutsutaan melkoista määrää erilaisia asioita. Tällöin opettamisessa voidaan keskittyä vain tämän filosofisen tiedon opettamiseen ja toivoa, että filosofinen asenne syntyisi siinä samalla. Näin voi käydä, tai voi olla, että kukaan ei opi mitään olennaista. Muistutus Platonin *Seitsemännestä kirjeestä* voi olla paikallaan. Kirjeessä Platon kertoo pyrkimyksensä opettaa Syrakusan tulevalle hallitsijalle filosofista johtajuutta: fiksu oppilas oppi kaiken, mutta ei sitä, mikä oli olennaista. Samalla kun keskitytään tietojen opettamiseen, filosofissa tarpeellisten taitojen oppiminen voi jäädä harjoittelematta. Ja kuitenkin harjoittelun avulla voisi asenteenkin oppiminen muuttua lihaksi.

Tuhansien tenttivastausten ja satojen esseiden perusteella filosofia voi hahmottua monimutkaisena, outona ja vaikeasti lähestyttävänä. Toisaalta filosofia näyttyy arkipäiväisinä asioina, jotka sisältävät oman ihmeellisyytensä, jotka avaavat omat ovensa ja ikkunansa ja ehkä näistä avautumista antavat myös omia vastauksiaan. Filosofia näyttää muodostavan oman, oudon merkitysyhteytensä, jonne siirtyminen on vaivalloista. Tämä vaivalloisuus on filosofian työtä.

Siirtymät

Yksi työ liittyy siirtymiin. Kasvatuspsykologiassa niitä kutsutaan transfereiksi. Käsitteellä halutaan korostaa tietoisuuden tilannesidonnaisuutta ja vaikeutta siirtää

tietoja uusiin yhteyksiin. Esimerkiksi Lehtinen ja Kuusinen nostavat käytännön tutkimuksista esiin latinan kieliopin oppimisen ja matematiikan oppimisen³. Vaikka kumpikin edellyttää tietyn johdonmukaisen logiikan noudattamista, nämä logiikat eivät näytä siirtyvän uusiin yhteyksiin. Kirjoittajat pitävät tätä osoituksena tilannesidonnaisen tietoisuuden merkityksestä.

Toisaalta ehkä siirtämisen ongelma kertoo ennemminkin ihmisen intuitiivisesta oivalluksesta, että logiikka, matematiikka ja latinan kieli ovat eri asioita. Silloin ne ajattelevat eri tavoilla, niiden käytännöt ovat erilaisia. Ja edelleen vielä tärkeämpi oivallus on, että näitä käytäntöjä ei voi vaihtaa keskenään.

Näin muotoiltuna kyse on oikeastaan vielä yleisemmästä tietoteorian ongelmasta. Onko yleistä tietoa, vai onko tieto aina tietäjänsä tietoa? Tai onko tieto kunkin yksittäisen tietoisuuden tietoa? Juuri tähän liittyy sekä filosofian että siirtämisen ongelma. Jos tieto on aina tietäjänsä tietoa, sitä ei voi siirtää uusiin yhteyksiin. Silloin ei myöskään voi olla yleistä tietoa, siis tietoa, joka olisi totta kaikissa yhteyksissä.

Ongelmaksi nouseekin oikeastaan se, pitäisikö meidän opettaa näihin siirtymiin vai ei. Jos matemaattisen fysiikan lainalaisuudet eivät päde ihmisen elämässä, onko heille opetettava niitä ja miksi?⁴ Ehkä ainakin toivotaan, että se kasvattaa ihmistä. Johonkin suuntaan.

Tieto ja taito

Lisäksi toiseen ongelmaan kuuluu, että tietoisuuden eri kyvyt toimivat eri tavoin. Tietoa ei niin vain muuteta taidoksi. Aristoteleella taito tarkoitti ihmisen kykyä siirtää yleisiä tietoja yksittäisiin tilanteisiin, joko siinä onnistuen tai epäonnistuen⁵. Kuitenkin taidon oppiminen on aina jonkin tietyn taidon oppimista, jolloin vaikeudeksi nousee tämän opitun taidon rajojen tunnistaminen. Tämä on ongelma, jota Platon kuvaa *Sokrateen puolustuspuheessa*: Kun käsityöläiset tai runoilijat antavat ohjeita valtion johtamiseen, he tekevät sen kirvesmiehen tai runoilijan taidolla. Näin valtiosta tulisi runoilijan tai kirvesmiehen näköinen. Tämä ei tietenkään riitä, koska valtiota ei johdeta samalla tavalla kuin talon rakentamista, vaikka yhtäläisyyksiä voikin olla.

Filosofialle tämä on taidon perusongelma: taito koskee aina jotakin yksittäistä asiaa, se on yksittäinen taito ja tässä mielessä tilannesidonnainen. Näin siirteessä ei ole kyse vain tilannesidonnaisuudesta vaan myös siirtymistä erilaisten tietämisen tapojen välillä. Filosofiselle asenteelle on keskeistä tässä olennainen varovaisuus: vaikka tiedän, en uskalla. Toisena puolena on luonnollisesti rohkeus: tietoja on kokeiltava, niissä on erehdyttävä ja mokattava, nimenomaan uskallettava tehdä virheitä. Tähän voisi siteerata joko filosofi Martin Heideggeria, joka korostaa ihmisen erehtymistä, tai jalkapalloilija Thierry Henryä, jonka mukaan hyvä maalintekijä ei pelkää epäonnistuvansa.

Taidon kohdalla opitun siirtäminen uusiin tilanteisiin joko onnistuu tai epäonnistuu. Sama ongelma

”Tietoa ei niin vain muuteta taidoksi.”

näyttää ulottuvan myös tietoihin, vaikka esimerkiksi Aristoteles ajattelikin yleisen tiedon olevan mahdollista. Aristoteleen mukaan kuitenkin yleinen tieto koski lopulta ihmisen ajattelun periaatteita, ei niinkään asioita tai olioita⁶. Nykyaikaisemmin puhutaan vaikkapa tietoisuuden muodoista (Kant) tai skeemoista (Piaget). Näistä yleisistä periaatteista voidaan aina kysyä, ovatko esimerkiksi Aristoteleen neljä syytä lopulta ainoastaan Aristoteleen tilannesidonnaisen tietoisuuden tuotoksia, eikä niitä voi soveltaa toisissa yhteyksissä, vaikka ne olisivatkin meille ymmärrettäviä. Esimerkiksi Martin Heidegger katsoo, että yleiseen käyttöön levinnyt erottelu muotoon ja materiaan koski Aristoteleella alun perin vain käsityötä. Jaottelu on sitten ikään kuin siirteenä otettu koskemaan mitä tahansa, ja pahimmassa tapauksessa ajattelematta ollenkaan, onko tämä siirtäminen mahdollista.⁷

Nyt tulemme keskeiseen kohtaan. Näitä siirtymiä näyttää tapahtuvan koko ajan. Jotenkin tiedot ja taidot siirtyvät eri yhteyksiin, ja näyttää siltä, että tietoisuus on se ihmisen kyky, joka nämä siirteet siirtää. Aina törmätessään uusiin tilanteisiin ihminen kuljettaa vanhat taitonsa ja tietonsa mukanaan. Tällä tavalla ihminen luo turvallisuutta oudoissa tilanteissa – tuomalla siihen jotakin tuttua. Samalla olemme siirteen ytimessä: onnistuuko tämä siirto? Samalla olemme filosofian ytimessä: kuten René Descartes huomauttaa *Metafysisissä mietiskelyissään*, tämän tiedollisen tai taidollisen siirteen voi tehdä joko välittäen tai välinpitämättömästi⁸. Descartesin meditaatioiden aiheena oli erehtyminen ja sen mahdollisuus. Erehtyminen tulee hänen mukaansa siirteestä: kun tahto kurottaa yli ymmärretyyn, se voi erehtyä. Tulemme uuteen tilanteeseen, jossa vanhat taidot, tiedot tai käytännöt eivät välttämättä ole sopivia tai toimivia tai kohteliaita. Siksi tämä siirre pitää tehdä huolella, tai

välittäen, kuten Descartes sanoo. Näin välittäminen on yksi tapa kuvata filosofista asennetta.

Vielä pidemmälle vietyinä asenteessa oikeastaan tavoitetaan filosofia sen alkuperäisessä merkityksessä: viisauden rakastaminen. On tärkeää erottaa toisistaan tieto ja viisaus ihmisen kykyinä. Platonia seuraten ero menee suunnilleen niin, että tieto on aina ihmisen tietoisuuden sisältöjä, joita hän voi halutessaan tai tilanteen mukaan ottaa käyttöön. Nämä tiedot ovat luonnollisesti peräisin eri yhteyksistä, joten on hyvin mahdollista, että poimimme täysin väärän tiedon nykyisen tilanteen kannalta. Vaikka esimerkiksi tiedänkin, että punakaneli on herkullinen omenalajike, autoa tankatessa tällä tiedolla ei ole suurta merkitystä. Omenoita miettiessäni voin toki samalla vahingossa täyttää auton tankin polttoöljyllä.

Kysymys on taidosta, mutta myös viisaudesta. Yrittäessään määritellä viisauden ja tiedon rajoja Platon eksyy puhumaan ainoastaan tiedosta. Erilaisten määrittelyyritysten jälkeenkin Platon ei ole tyytyväinen, mutta

täytyy muistaa, että *Theaitetoksen* varsinainen kysymys ei ole tieto, vaan se, miten tieto eroaa viisaudesta. Suoraa vastausta tähänkään kysymykseen ei tule: harhautuneena pelkän tiedon määrittelyyn Platon unohtaa viisauden. Toisaalta viisautta ei voi katsoa suoraan silmiin, vaan on parempi tarkastella sitä tiedon välityksellä. Jos hyväksytään, että tieto on ennen kaikkea tietoisuuden sisältöjä (mitä tiedän), tai niin kuin Platon hienostuneesti kuvaa, erilaisia häkkilintuja, joita ihminen sitten pyrkii pyydystämään, niin viisaus on suhteessa näihin tietoisuuden sisältöihin. Viisaus tietää, missä yhteydessä mikäkin tieto on tietoa.

Viisaus ohjaa kysymyksen taas kahteen eri suuntaan. Jos tiedoissa on kyse erilaisista tiedon aloista ja tiedon siirrettävyydestä niiden välillä, viisaudessa on kyse näiden tietojen yleisimmästä mahdollisesta merkitysyhteydestä. Kysymys filosofiasta koskeekin erilaisia yleisyystasoja. Edellä näitä tasoja edustivat siirtymät taidosta tietoon, ja nyt taidosta ja tiedosta viisauteen.



Aristoteleen esitystä seuraten yleisyystasot lähtevät yksittäisistä aistimuksista ja päätyvät viisauteen. Tieto on tässä asteikossa vain yksi mahdollinen taso, joskin kolmen kovimman joukossa.

Filosofinen rakkaus

Filosofian määrittäminen viisauden rakastamiseksi palauttaa takaisin kysymykseen filosofisesta asenteesta. Onko rakastaminen kuvaus filosofisesta asenteesta? Pitääkö filosofian opettajan opettaa rakastamaan? Jos seuraa vakavasti klassista perinnettä, tämä on käsitteeksi välttämätöntä. Olennaista on tietysti kysyä, mitä pitää oppia rakastamaan, ja vastaushan tulee jo filosofian nimestä: intohimoisesti suhtaudutaan *viisauteen*, sen tietämiseen, missä yhteydessä tiedot ovat tietoja. Ja vielä: viisauteen, jota meillä ei ole. Juuri siksi filosofian tehtävä ei ole opettaa viisautta vaan oikeaa asennetta viisauteen. Asenteen nimi on lyhyesti *filein*, joka saa eri tulkitsijoilla erilaisia suomennoksia: ystävyys, rakkaus, intohimo.

Filosofian opettajan asenteen on oltava viisautta rakastava, jotta hän voisi opettaa tätä asennetta myös oppilailleen. Tämä ei ole kaukana hyvän opettajan yleisestä asenteesta, jota Huttunen ja Kakkori kuvaavat sanalla pedagoginen ystävyys ja jotkut muut sanalla pedagoginen rakkaus⁹.

Viisauden rakastamisen tehtävä tulee lyhyesti kuvattua, kun kysytään, missä yhteydessä mikäkin tieto on tietoa. Jo tämä edellyttää tietoa erilaisista yhteyksistä ja myös tietoa siitä, ovatko kunkin yhteyden tiedot siirrettävissä uusiin yhteyksiin ja missä määrin.

Yksi mahdollinen ja klassisen filosofian korostama ratkaisu on, että lopulta on olemassa yksi kaikille yhteinen merkitys yhteys, jonka erilaisia heijastumia tai rajauksia rajoituneemmat merkitys yhteydet ovat. Tämä antaa samalla filosofialle tehtävän: tämän laajimman merkitys yhteyden ajattelu. Samalla tieto laajimassa merkitys yhteydessä koskisi myös erityisiä merkitys yhteyksiä, koska laajimman merkitys yhteyden kautta yksittäiset asiat asettuvat omiin mittasuhteisiinsa. Tieteellisessä perinteessä yksi tämän ajattelutavan muoto on ollut deduktiivisen päättelyn korostaminen. Lähtemällä yleisestä saamme luotettavampaa tietoa myös yksittäisistä yhteyksistä. Filosofian opettamisessa tämäkään ei näytä riittävän, koska edelleen siirtymät yleisyystasolta toiselle jäävät ongelmiksi. Jussi Kotkavirta ehdottaa ratkaisuksi erityistä filosofista tietämisen tapaa: nähdä yksittäinen ja yleinen yhdessä¹⁰. Ajatuksen hyvä puoli on, että siinä erilaiset merkitys yhteydet ovat koko ajan näkyvissä; siinä siirrytään jatkuvasti yksittäisestä yleiseen ja yleisestä yksittäiseen. Tarkastelemalla yksittäistä pyrimme näkemään siinä olevan yleisen (tai yleisemmän yhteyden, jossa yksittäinen on). Yleisen merkitys yhteyden kautta voi taas lähteä tarkastelemaan jotakin toista yksittäistä ja nähdä

sen yksittäisyys, ja samalla kuitenkin tarkastella uudelleen yleistä merkitys yhteyttä.

Yksi tapa hahmottaa tämä laajin merkitys yhteys on ollut metafysiikka, ainakin sen aristoteelisessa merkityksessä: mitkä ovat olevalle yleensä kuuluvat yhteiset piirteet riisuttuna kaikesta ainutlaatuisesta, erityisestä ja tilannesidonnaisesta. Toinen tiedollisempi suunta on ollut pyrkiä jäsentämään, mitä asenteita, käytäntöjä, taitoja ja tietoja ihminen kuljettaa näissä siirtymissä mukanaan. Asenteet ja käytännöt ovat osittain tiedostamattomista asioita, joita ihminen siirtää uusiin tilanteisiin. Taidot ja tiedot ovat tietoisempia kykyjä, jotka samalla tavalla kulkevat näissä siirtymissä. Filosofisessa perinteessä tämä on johtanut ajattelun periaatteiden hahmottamiseen, logiikan tutkimiseen, tietoisuuden muotojen selvittämiseen ja niin edelleen.

Viitteet

- 1 Ruonakoski 2007, 56.
- 2 Sama, 56.
- 3 Lehtinen & Kuusinen 2001, 126–134.
- 4 Vrt. Lehtinen & Kuusinen 2001, 154.
- 5 Ks. esim. *Metafysiikka*, I kirja, 1. luku; *Nikomakhoksen etiikka*, VI kirja, 4. luku.
- 6 Ks. esimerkiksi *Fysiikka*, I kirja.
- 7 Heidegger 1953.
- 8 Descartes 1994, 122.
- 9 Huttunen & Kakkori 2007, 92.
- 10 Kotkavirta 1999, 145.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari & Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Descartes, René, *Teoksia ja kirjeitä* (Meditationes de prima philosophia. Objectiones. Responsiones, 1641). Suom. J. A. Hollo. WSOY, Helsinki 1994 (1956).
- Heidegger, Martin, *Was Heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953.
- Huttunen, Rauno & Kakkori, Leena, Aristoteles ja pedagoginen etiikka. *niin & näin* 1/07, 87–94. Verkossa: <http://netn.fi/artikkeli/aristoteles-ja-pedagoginen-etiikka>
- Kotkavirta, Jussi, Opin välittäminen ja sen välttäminen – filosofiasta ja sen opettamisesta. Teoksessa *Opin filosofiaa – filosofian opit*. Toim. Timo Airaksinen & Katri Kaalikoski. Yliopistopaino, Helsinki 1999.
- Lehtinen, Erno & Kuusinen, Jorma, *Kasvatuspsykologia*. WSOY, Helsinki 2001.
- Platon, *Apologia eli Sokrateen puolustuspuhe*. Suom. Marianna Tyni. *Teokset I* (1977). Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Theaitetos*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset III* (1979). Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *VII kirje*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset VII* (1990). Otava, Helsinki 1999.
- Ruonakoski, Erika, Ympäristöfilosofian opetus ja politiikka. *niin & näin* 1/07, 52–57. Verkossa: <http://netn.fi/artikkeli/ymparistofilosofian-opetus-ja-politiikka>



Ritva Kovalainen, *Aurus* (2009),
pigmenttivädiös, 24,2 x 59 cm.





Mikä nykyfilosofiassa on vialla?

Läntinen filosofia jakautuu kolmeen osaan: analyttiseen filosofiaan, mannermaiseen filosofiaan ja filosofianhistoriaan. Eikä niistä yksikään ole hyvällä tolalla. Analyttinen filosofia suhtautuu epäilevästi filosofian tieteellisyyteen, eikä se siksi välitä tosimaailmasta. Mannermainen filosofointi ei koskaan ole kunnollisen teoreettista, ja se räätälöidään jo ennakkolta sopimaan erinäisiin poliittisiin ja eettisiin johtopäätöksiin. Filosofianhistoriaa tutkitaan lähinnä alueellisista lähtökohdista: tutkimuskohde määräytyy sen mukaan, mihin kansallisuuteen tai kulttuuriin filosofi lukeutuu, ei niinkään hänen työnsä objektiivisen arvon perusteella. Vain välttämällä nämä sudenkuopat voidaan filosofiassa saavuttaa edistystä.

I: Filosofian kolme osaa

Läntinen filosofia jakautuu tätä nykyä kolmeen osaan: analyttiseen filosofiaan, mannermaiseen filosofiaan ja filosofianhistoriaan.

Moninaisuudestaan huolimatta analyttisellä filosofialla on neljä silmiinpistävää piirrettä. Ensinnäkin sen harjoitus ilmentää teoreettista ankaruutta kaikissa muodoissaan. Toiseksi sen harjoittajat eivät yleensä usko, että filosofia on tai voisi olla tiedettä – he eivät usko, että filosofia voisi tarjota mitään lisää positiivisen inhimillisen tiedon varantoon. Kolmanneksi niillä filosofeilla, jotka viime vuosiin saakka edustivat esikuvallisesti teoreettiseksi hankkeeksi ymmärrettyä filosofiaa – Chisholmilla, Davidsonilla, Armstrongilla, Putnamilla, Kripkellä, Searlilla... – ei ole selviä perillisiä. Ja viimeiseksi analyttinen filosofia on instituutiona onnistunut tuottamaan yhä kasvavan määrän korkeasti koulutettuja, itseään hyvin ilmaisevia ja älykkäitä nuoria filosofeja. Näitä piirteitä koskevat väitteet ovat empiirisiä ja kohtuullisen kiistattomia.

Mannermainen filosofia on miltei yhtä monimuotoista kuin analyttinen filosofia, mutta se on aina anti-teoreettista. Tämä pätee erityisesti sen niihin muotoihin, jotka käyttävät nimessään sanaa ”teoria”, mutta väite on totta myös niistä mannermaisista perinteistä, joissa poliittiset päämäärät ohittavat jotakuinkin kaiken muun. Myös mannermaiset suurnimet – Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida – kuuluvat menneisyyteen, eikä heiläkään ole ilmeisiä manttelinperijöitä.

Yhtä lailla analyttiset filosofit kuin heidän mannermaiset *consoeurinsakin* tutkivat filosofianhistoriaa. Filosofia on suuressa määrin juuri sitä Manner-Euroopassa – pois lukien Pohjoismaat ja Puola. Anglosaksisissa maissa useimmat filosofeista eivät sen sijaan ole oppialansa historioitsijoita. Manner-Euroopassa vallitseva miltei täydellinen filosofian ja sen historian samastaminen kielii laajasta epäilystä, joka suuntautuu mihin tahansa filosofian teoreettisiin tavoitteisiin. Nämäkin väitteet ovat hyvin uskottavia, niin kuin voi helposti huomata tutustumalla mannereurooppalaisten filosofien julkaisuihin.

Kuinka on mahdollista, että monet analyttiset filosofit tekevät työtään jotakuinkin täsmällisesti ja aina teoreettisesti mutta eivät siltikään usko filosofian tieteellisyyteen tai kykyyn tarjota mitään lisää positiiviseen inhimillisen tiedon varantoon? Toisinaan tämä yhdistelmä syntyy vakaumuksesta, jonka mukaan filosofia ei koskaan voi olla muuta kuin *aporeettista*¹. Toisinaan syynä on uskomus, että filosofia voi tavoitella korkeintaan negatiivisia tuloksia. Toisinaan syynä on uskomus, että filosofian viimekätinen määränpää ei ole teoreettinen (kaikesta matkan varrella tapahtuvasta teoretisoinnista huolimatta) vaan käytännöllinen, esimerkiksi terapeuttinen. Toisinaan syynä on varovaisuus, toisinaan itsepetos, toisinaan salakavalasti turmelevat Kant-vaikutteet.

II: Analyttinen filosofia

Kenties kaikkein selvimmin näitä väitteitä havainnollistavat metafysiikka ja ontologia, jotka logiikan kanssa muodostavat teoreettisen filosofian ytimen. Vaikka metafysiikka ja ontologia ovat aina olleet osa filosofiaa ja vaikka ne nykyään analyttisen filosofian piirissä ovat ehkäpä suositumpia kuin koskaan, silti tässä traditiossa niihin kohdistuu skeptisyyttä, jota epistemologia tai edes käytännöllinen filosofia eivät saa osakseen. Skeptisyyden lähde ei ole vaikea löytää. Jos uskotaan, että filosofia on tai voi olla tiedettä, metafysiikka ja ontologia selvästikin ansaitsevat perinteisen, keskeisen paikkansa filosofiassa. Jos taas epäillä filosofian tieteellisiä tavoitteita, voimakkainta epäily on metafysiikassa ja ontologiassa.

Olettakaamme, että ontologia tutkii sitä, mitä voisi olla, ja metafysiikka sitä, mitä on. Tällöin metafysiikkaa ja empiirisiä tieteitä ei voi erottaa. Eikä siten voi erottaa myöskään metafysiikkaa ja todelliseen maailmaan kohdistettua kiinnostusta. Tällaisen kiinnostuksen voi luonnollisesti ymmärtää ulottuvan esimerkiksi rajojen metafysiikkaan – kuten kuoleman ja elämän tai terveyden ja sairauden rajoihin – tai määrien ja laatuojen tai voimien ja funktioiden metafysiikkaan, tai itse asiassa mihin tahansa

”Positiivisilta tieteiltä sopii odottaa tuloksia. Analyttisessä filosofiassa kaikki odottavat vain uutta älypähkinää.”

metafysiikkaan, joka koskee jotain niistä lukemattomista teoreettisesti kiinnostavista kohdealueista filosofian ulkopuolella.

Maailmasuuntautuneisuus ei kuitenkaan satu olemaan luonteenomaista analyttiselle ontologialle ja metafysiikalle. Ajatellaan esimerkiksi sosiaalisten olioiden ja tosioiden (rahan ja sopimusten, tahtotilojen ja yhtiöiden) metafysiikkaa. Voisi perustellusti kuvitella, että tämän metafysiikan saran nostattamat kysymykset olisivat erityisen tärkeitä mille tahansa sosiaalisen, poliittisen tai kulttuurisen ilmiön käytännölliselle tai teoreettiselle filosofialle. Mutta analyttinen sosiaalisen maailman metafysiikka alkaa vasta John Searlen vuonna 1995 ilmestyneestä teoksesta *The Construction of Social Reality*, eikä ala ole juuri edennyt Searlea pidemmälle.

Toisen esimerkin analyttisen metafysiikan ja ontologian maailmalle vieraudesta tarjoaa surullinen tarina tutkimuksen nykytilanteesta sellaisilla aloilla kuin bioinformatiikka, tekoäly ja niin kutsuttu ”semanttinen web”. Ontologian ja metafysiikan suuri merkitys näille aloille tulisi selvästikin tunnustaa². Siitä huolimatta mainituilla aloilla vallitsee filosofinen hämmennys, koska analyttisistä filosofeista ontologiaa tuntevat osoittavat vain mitätöntä intoa tarttua niiden ongelmiin. Analyttisiä filosofeja vaavaan *horror mundin* vuoksi muut, filosofisesti naiivit tutkijat saavat rauhassa tuottaa ontologista sekasortoa omilla aloillaan. Filosofit puolestaan puuhastelevat omien kompiensa ja älypähkinöidensä parissa välittämättä vahingoista, joita heidän laiminlyöntinsä muulle maailmalle aiheuttaa.

Ja mikä pätee ontologiaan ja metafysiikkaan, pätee myös muihin analyttisen filosofian osa-alueisiin. Suuntauksen lähihistorian saatossa joukko älypähkinöitä on esitetty, tullut muodikkaiksi ja kiehtonut merkittävää määrää filosofian jatko-opiskelijoita, minkä jälkeen nämä ongelmat ovat kuihtuneet pois ilman tietoa ilmeisistä ratkaisuista tai maailman paljoakaan viisastumatta. Tällaisten pähkinöiden joukkoon lukeutuvat ainakin paradigmattomat, säännöt, perheyhtäläisyys, kriteerit, ”gavagai”,

Gettier, jäyhä viittaaminen, luonnolliset luokat, funktionalismi, eliminativismi, totuusminimalismi, mielen kapea ja laaja sisältö, mahdolliset maailmat, eksternalismi ja internalismi, epätarkkuus, neliulotteisuudellisuus ja aivan viimeisimpänä presentismi³.

Kaikki mainitut kysymykset ovat aidosti filosofisia, mutta silti filosofeista – jälleen *horror mundin*sa ohjaamina – niitä tutkivat lähinnä vain ne, joiden näköpiiri ei yllä juurikaan *Mindin* tai *The Journal of Philosophy*n uusinta numeroa pidemmälle. Analyttisen filosofian ammatilliset rakenteet suosivat introspektiota ja suhteellista eristyneisyyttä, koska filosofian ulkopuolisilla, maailmaa koskevilla tieteen kysymyksillä ei nähdä olevan suoraan merkitystä filosofialle: kun keskeisimmät vastausvaihtoehdot on tutkittu – mihin kuluu kahdesta kymmeneen vuotta – käy hankalaksi enää pohjata uraa tälle keskustelulle ja siksi mielenkiinto kääntyy muualle, seuraavaan muodikkaaksi muodostuvaan kysymykseen. Tuloksena on sarja ratkaisemattomia ongelmia. Nämä ongelmat eivät ole ratkeamattomia, eivätkä ne liioin ole yhdentekeviä, mutta niiden ratkaisuyrityksiä eivät rajoita tarpeeksi seikat, jotka jäävät sisäänlämpiävän ja kapean filosofiakäsityksen ulkopuolelle. Mahdollisia ratkaisuja rajoittaa liian vähän myös sellainen jatkuvilla yhteisillä ponnistuksilla rakennettava yleisnäkemyksen, jossa filosofiset kannat substanssista, materiasta, ominaisuuksista, tieteestä, merkityksestä, arvoista ja muista vastaavista asioista muodostavat yhtenäisen kokonaisuuden.

Positiivisilta tieteiltä sopii odottaa tuloksia. Analyttisessä filosofiassa kaikki odottavat vain uutta älypähkinää. Samoin kuin leikkisät pulmat ja arvoitukset, joita loma-laisten on hauska ratkoa rannalla loikoillessaan, myös filosofiset pähkinät vieroittavat tosielämän hankaluudesta. Kukoistavassa teoreettisessa kulttuurissa niillä epäilemättä on paikkansa. Mutta pohjimmitaan analyttinen filosofia on kulttuuria, jota ohjaavat älypähkinät, eivätkä niinkään laajamittaiset, teoreettiset tavoitteet. Jo vuonna 1905 Russell kehotti keräämään tällaisia pähkinöitä⁴;

”Niin kuin hyvässä runossa sisältö ja muoto ovat erottamattomasti kietoutuneet yhteen, samoin mannermaista metafysiikkaa ei voi kuvitella ilman sille ominaista ilmaisun idiosynkrasiaa (*différance*).”

Analysis perustuttiin niiden ratkaisulehdeksi⁵. Nopein tapa edistää uraansa kilpailuhenkisessä analyttisen filosofian nykymaailmassa on valita trendikkään tutkimusalan älypähkinä – on se sitten epätarkkuus, modaaliset kaksoiskappaleet, jäyhä viittaaminen, tietoisuuden ”vaikea ongelma” tai totuuden eliminointi – ja keksiä uusi kielellinen nokkeluus, jolla ansaitsee muutaman uuden viitteen jossain niistä suosituista filosofisista kiistoista, joita juuri silloin sattuu olemaan käynnissä. F(a)ntologinen⁶ filosofia jatkaa voittokulkuaan, koska tyylikkäästi rakennetut mahdolliset maailmat ovat tutkimusmatkailuun niin paljon mukavampia paikkoja kuin se kouriintuntuva todellisuus, joka ympäröi meitä täällä maan päällä.

Ei ole epäilystäkään, etteivätkö yksittäiset todellisesta maailmasta vähät välittävät filosofit voisi ajoittain tuottaa jotain filosofisesti merkittävää. Mutta filosofinen traditio, jota vaivaa laajalti *horror mundin* pahe, on tuomittu tuloksettomuuteen. Ehkäpä myös empiirisissä tieteissä kokonaiset tutkimusyhteisöt voivat hetkellisesti kukoistaa kiinnostumatta todellisesta maailmasta. Mutta näin on vain siksi, että riippumatta tieteilijöiden mielenkiinnon kohteista tai väitteistä, tosimaailma kyllä takoo järkeä päähän, mikäli tieteilijät erkanevat liian kauaksi todellisuudesta. Filosofit ideoineen eivät kuitenkaan voi kohdata todellisuutta niin suoraan. Siksi menestyä voivat myös ne filosofiset perinteet, jotka eivät piittaa todellisesta maailmasta.

III: Mannermainen filosofia

Metafysiikka kukoistaa myös mannermaisien filosofian perinteessä. Sen harjoittajat heittelevät ilmoille väitteitä todellisuuden ja olemisen, mahdollisuuden ja välttämättömyyden sekä partikulaarin ja universaalien olemuksista, aina *ad nauseam*. Lisäksi aito maailmaan suuntautuminen on erottamaton osa mannermaista metafysiikkaa. Mutta tämä suuntautuminen ei ole teoreettista.

Ensinnäkin mannermainen metafysiikka on poikkeuksetta jo ennakkolta laadittu poliittisten tai eettisten johtopäätöksien mukaan. Heideggerin vuoden 1927 ontologia on nakuteltu hänen synkeään, yliluonnollis-protestanttiseen naturalismiinsa. Deleuzen ja Guattarin moninaisuudet, joissa ero ei ole sen enempää numeerista kuin kvalitatiivista, on kehitelty heidän erikoislaatuisen vuoden 1968 infantiilivasemmistolaisuuteensa käyttöön. Habermasin käsitys totuudesta ja arvosta on mallattu sellaiseen poliittiseen kuvitelmaan, jossa kansalaiset veloitetaan osallistumaan loputtoman Kant-aiheisen *Oberseminarin*⁷ vastineeseen ja keskustelemaan itsensä vapautukseen.

Toisekseen mannermainen metafysiikka ei ole koskaan millään kunnollisella tavalla teoreettista, kuten eivät muutkaan mannermaisien filosofian osa-alueet. Niin kuin hyvässä runossa sisältö ja muoto ovat erottamattomasti kietoutuneet yhteen, samoin mannermaista metafysiikkaa ei voi kuvitella ilman sille ominaista ilmaisun idiosynkrasiaa (*différance*⁸). Lopuksi mannermaisien filosofian suuntautuminen maailmaan on aina suuntautumista sosiaaliseen ja poliittiseen maailmaan, ei koskaan fyysikaaliseen tai biologiseen maailmaan. Vain ajoittain kun tieteellinen teoria tai – mikä tavallisempaa – tieteellinen ammattislangi sattuu resonoimaan mannermaisien metafysiikan näkemysten kanssa, hän kääntyy tieteiden puoleen (katastrofiteorian, kompleksisuusteorian, kvanttigraaviteorian, Gödelin rajoituslauseiden) ja leikkii joukolla poskettomasti ymmärtämiään ilmauksia.

IV: Filosofianhistoria

On kaksi hyvin erilaista tapaa, joilla filosofianhistoriaa ja kaanoneita voi pystyttää ja tutkia. Yhdessä ääripäässä on filosofianhistoria joidenkin yksittäisten alueiden, kulttuurien tai vastaavien historian. Tällöin kunkin filosofin kansallisuus, kielialue ja kulttuuri määrittävät filosofian, jonka historiaa tutkitaan. Toisessa ääripäässä on filosofian

”Filosofian ja sen historian lähes täydellinen samastaminen ei jätä sijaa teoreettiselle filosofialle.”

historia parhaiten ajatellun, sanotun ja perustellun historian. Tällöin aiemman filosofisen kehityksen tuottama varmuus siitä, että filosofia todella voi kehittyä, määrittää filosofian, jonka historiaa tutkitaan, sekä tavan, jolla sitä tutkitaan.

Millä tavoin nykyinen tapa tutkia filosofianhistoriaa suhtautuu näihin kahteen vaihtoehtoon? Vähemmän yllättävästi kansallinen (paikallinen tms.) vaihtoehto hallitsee: britit tutkivat ennen muuta Lockeja ja Humea, yhdysvaltalaiset tutkivat Peircea ja Deweyä, ranskalaisilla on heidän Malabanchensa ja Bergsoninsa, saksalaisilla Fichtensä ja Schellinginsä. Kaikki analyyttiset filosofit tutkivat tietenkin Fregea, Russellia ja Moorea – ja joskus näyttää siltä, että kaikkialla länsimaissa Wittgenstein on nostettu suurten filosofien Pantheoniin. Melkeinpä joka paikassa nauttii huomiosta myös pieni modernien filosofien kaanon – Hobbes, Descartes, Leibniz, Kant. Ja mikä vielä oleellisempaa, syventyminen antiikkiin ja keskiaikaan ei tunne maantieteellisiä rajoja.

Pohditaan sitten toista vaihtoehtoa. Se on nykyään harvinainen poikkeus, kerrassaan kuollut. Ehkäpä viimeisiä vakaumuksellisesti tähän vaihtoehtoon uskoneita olivat Brentano ja jotkut hänen oppilaansa. Nykyään sen, että ottaa jälkimmäisen vaihtoehdon vakavasti, koetaan usein johtavan kunnollisen historiantutkimuksen vaatimusten hylkäämiseen. Jokusen analyyttisen historioitsijan on epäilty noudattaneen tätä vaihtoehtoa, mutta nyttemmin historioitsijat, jotka vannovat raajan tekstuaalisen eksegeesin ja puolueettoman vaikutussuhteiden metsästämissä nimiin, paheksuvat heitä suuresti.

Voimme tiivistää kahden erilaisen filosofianhistorian vastakkainasettelun sen vastakkaisuutena, tutkitaanko mennyttä filosofiaa riippumatta siitä, oliko se hyvää, huonoa tai noloa, vai tutkitaanko aiempia filosofisia *tuloksia*. Erityisesti jälkimmäinen vaatii filosofisten saavutusten ja umpikujien välisen eron ymmärtämistä. Ja tämä taas vaatii käsitystä filosofiasta sellaisena teoreettisena hankkeena, joka voi johtaa positiiviseen tietoon.

Miksi ensimmäinen vaihtoehto (kaikissa alueellisissa muodoissaan) vallitsee? Tämä on laaja ja vaikea kysymys. Mutta yksi pääsyy vaihtoehdon valta-asemaan Manner-Euroopassa on se, ettei filosofiaa oteta vakavasti teoreettisena hankkeena. Filosofian ja sen historian lähes täydellinen samastaminen ei jätä sijaa teoreettiselle filosofialle eikä perustaa, jolle rakentaa muuta kuin täysin alueellinen käsitys oppialan historiasta. Tilanne on todellakin se, että toisaalta laajalti tunnetaan Fichten egologia, Reinholdin ja Kantin *Auseinandersetzung*in yksityiskohdat sekä ontologinen ero *à la* Heidegger⁹. Toisaalta esimerkiksi Bolzanon käsitys loogisen seurauksen ja selityksen erosta on vaipunut miltei täydelliseen unohdukseen.

Sitä vastoin analyyttisessä filosofiassa filosofianhistoria on kiusallinen kahden historiakäsityksen mikstuura. Analyyttinen filosofianhistoria on tietenkin keskittynyt logiikan, mielen ja kielen aiheisiin. Mutta se ei kuitenkaan piittaa juuri näiden sille hedelmällisimpien käsitteiden historiasta. Siksi kaikki lukemattomista Wittgenstein-kommentaareista ohittavat lähes täysin hänen keskeisten aatostensa itävaltalais-saksalaiset taustat. Anton Martyn Gricen merkityskäsitystä ennakoivia ajatuksia ei tunneta. Ja yhtä huonosti tiedetään, että Adolf Reinach ennakoi Austinin ja Searlen puheaktiteorioita.

Mannermaisen filosofian innottomuus teoretisoivaa filosofiaa kohtaan näkyy selvimmin sen suhteessa fenomenologiseen suuntaukseen. Heidegger, Sartre, Derrida ja monet muut tärkeät mannermaisesti ajattelijat ponnistivat fenomenologiasta. Kuitenkin mannermainen filosofia hylkää näkemyksen filosofiasta sellaisena teoreettisena hankkeena, jota Husserl ja muut fenomenologian alullepanijat kannattivat – ja ilman minkäänlaista yritystä oikeuttaa tämä hylkääminen. Itse asiassa mannermaista filosofiaa on tavattu tehdä paljoontaipuvan fenomenologian varjolla – marxilainen fenomenologia, feministinen fenomenologia, hermeneutiikka, Derridan raivopäinen vaahtoaminen ”fallologosentrismiksi” nimeä-

mästään ilmiöstä¹⁰. Mutta aina fenomenologian alullepanijoiden totuuden paljastamisen pyrkeet on alistettu joko poliittisille tai sosio-kulttuurisille ei-teoreettisille tavoitteille, tai kuten Derridan tapauksessa tavoitteille, jotka ovat häpeilemättömän antiteoreettisia.

Sitä paitsi vaikka fenomenologialla on valta-asema mannermaisessa filosofiassa, silti mannermainen filosofia tuntee silmiinpistävän huonosti fenomenologian historiaa. Rinta rinnan elävät toisaalta se rakkautellinen huomio, johon Heideggerin ja Finkin käsikirjoitukset hukutetaan, ja toisaalta sellaisten todella tärkeiden fenomenologien kuin Reinachin, Ingardenin ja Schelerin melkein täydellinen unohtaminen.

V: Lopuksi

Euroopassa mannermainen filosofia on menestynyt institutionaalisesti ja kulttuurisesti, vaikka – tai osittain sen vuoksi että – se ei ole koskaan voittanut ainoatakaan teoreettista kamppailua ja se on kukoistanut lähinnä lehtien kulttuurisivuilla. Myös erällä pohjoisamerikkalaisilla filosofian laitoksilla mannermainen filosofia on hiljalleen pääsemässä valta-asemaan, mikä mukaillee voittokulkua, joita mannermaisesti värityneet anti-teoreettiset suuntauokset ovat saavuttaneet Yhdysvaltain yliopistojen sosiologian, kirjallisuuden, kulttuurintutkimuksen, maantieteen, antropologian, arkeologian ja vastaavien alojen laitoksilla. Englanninkielisten maiden johtavilla filosofian laitoksilla analyttinen filosofia pysyy kuitenkin vahvana, mitä nyt itsetarkoituksellisen akateemiselta maistuvana ja maailmakammollaan ylpeilevänä. Ja vastaavasti filosofian historia on kaikkialla luhistunut kansallisten tai alueellisten pyhimysten elämäkertojen kirjoitteluksi.

Niinpä 1900-luvun filosofia on suurilta osin päätynyt epäonnistumisiin. Ja epäonnistumisen sattuessa kohdalle perinteinen ja hyväksi havaittu tapa on kaivautua syvemmälle poteroon. Russellin melkein sadan vuoden takaiset sanat ovat ajankohtaisempia kuin koskaan:

”Filosofiassa on jo liiaksi nähty sankariratkaisuja; aivan liian usein tarkkuutta vaativa työ on lyöty laimin; liian usein on oltu malttamattomia. Kuten aikoinaan fysiikassa, hypoteeseja keksitään ja niiden varaan rakennetaan eriskummallisia maailmoja *vaivautumatta vertaamaan niitä todelliseen maailmaan*. Oikea metodi filosofiassa on luonnontieteiden tapaan induktiivinen, pikkutarkka ja yksityiskohtia kunnioittava, eikä se uskotele, että jokaisen filosofin velvollisuus on yksinään selvittää jokainen ongelma. Tämä on se metodi, joka motivoi *analyttisen realismin*, ja jollen erehdy, se on *ainoa metodi, jolla filosofia voi onnistua saavuttamaan yhtä vankkoja tuloksia kuin luonnontieteet ovat saavuttaneet*.”¹¹

Jotain analyttisen suunnan varhaisen ja rakentavan vaiheen rehellisen uudisraivaushengen kaltaista näkyi myös ensimmäisillä fenomenologeilla – jopa siinä määrin, ettei vuosisata sitten suuntausten välillä ollut juoppaa. Juuri tämä henki on herätettävä uudelleen eloon.

Filosofien tulisi harjoitella ja harjoittaa analyysitaitojaan. Heidän tulisi arvostaa teoreettisia hyveitä, johdonmukaisuutta, analyysin selkeyttä, selityksen kohdallisuutta ja rajoitettua yksinkertaisuutta, tiedostaa käyttämiensä käsitteiden historiallinen syvällisyys ja pettävyys sekä suhtautua epäluuloisesti oletukseen siitä, että uusi on aina parempaa. Heidän tulisi luottaa terveeseen järkeen, välttää paskan puhumista ja varoa mainetta ja kuuluisuutta. Mutta ennen kaikkea heidän tulisi nousta filosofian yläpuolelle: opiskella ja arvostaa hyvää tiedettä ja hyvää käytäntöä sekä yrittää ymmärtää, mitä niistä seuraa. Tieteilijöiden tapaan heidän tulisi tehdä yhteistyötä toistensa ja muiden alojen tutkijoiden kanssa, etsiä rahoitusta yhteistutkimukseen, tähdätä kokonaisvaltaisuuteen, pyrkiä silloittamaan tiedon eri osa-alueet alasta riippumattomin tiedoin ja taidoin. Heidän tulisi oppia, kuinka ajatukset esitetään selvästi kaiken tyyppisille yleisöille, eikä vain latokulissein keskittyneille entusiasteille¹². Ennen kaikkea filosofien tulisi nöyryyä maailman ilmeisen moninaisuuden, aiempien filosofien ja eifilosofisten aikalaistensa viisauden sekä oman erehtyvyytensä edessä. Ja tämän nöyryyden valtaamina heidän tulisi horjumattoman päättäväisesti pyrkiä paljastamaan – niin monimutkaista, turhauttavaa tai vastenmielistä kuin se voi ollakin – totuus.

Suomentanut Risto Koskensilta

(alun perin: *What’s Wrong With Contemporary Philosophy? Topoi 25, 2006, 63–67*)

Viitteet

- 1 *Aporia* viittaa hämmennyksen tilaan vailla toivoa ulospääsystä. Platonin varhaisiin teoksiin on toisinaan viitattu *aporeettisina*, koska niissä ei asioihin saada lopullista selvyyttä. Sokrates pikemminkin onnistuu hämmentämään paikallaolijoita siinä määrin, että heidän on myönnettävä tietämättömyytensä. *Aporeettinen* filosofia tarkoittaa siis käsitystemme ristiriitaisuuden tai ylipäättään puutteellisuuden osoittamaan pyrkivää filosofiaa, joka ei tavoittele ongelmien ratkaisemista. – Suom huom.
- 2 Hakusana *Gene Ontology* eli ”geeniontologia” tuottaa kahdeksan miljoonaa Google-osumaa.
- 3 *Paradigma* on Thomas Kuhnin monimuotoinen käsite, joka karkeasti ottaen viittaa yksittäistä tieteenalaa ohjaaviin käsityksiin ja käytäntöihin (ks. Kokkonen 2009). *Säännöt* (ja niiden seuraaminen), *perheyhtäläisyys* ja *kriteerit* ovat wittgensteinilaisia käsitteitä, joilla on pohdittu kielellisen normatiivisuuden ja merkityksen sekä mielenfilosofian kysymyksiä (ks. Kuusela 2007). *Gavagai* on kuvitteellisen kielen sana, jolla W. V. O. Quine havainnollistaa ns. käännöksen alimääräytymisen teesiään (ks. Quine 1997). Edmund Gettier esitti vuonna 1963 kaksi nykyään hänen nimeään kantavaa ongelmaa, joiden on katsottu viittaavan siihen, että klassinen tapa ymmärtää ’tieto’ hyvin perustelluksi todeksi uskemukseksi on riittämätön (ks. Lamménranta 1993, luku 2). Välttämättömyyksiä eritellessään Saul Kripke teki tunnetuksi ajatuksen *jäyhästä viittaamisesta* (engl. *rigid designation*). Tämä viittaamisen muoto poimii ns. mahdollisista maailmoista täsmälleen samat oliot. (Ks. Juti 2001, 131–133.) *Luonnolliset luokat* ovat maailmassa sen rakenteen perusteella määräytyviä ja inhimillisestä ajattelusta riippumattomia olioiden luokkia (ks. Pöyhönen 2010). *Funktionalismi* on mielenfilosofinen kanta, jonka mukaan psykologisten tilat määräytyvät niiden kausaalisen aseman perusteella.

- Eliminativismi* viittaa arkipsiykologian tunnistamien ilmiöiden hävittämiseen ja korvaamiseen jonkinlaisilla ”tarkemmilla” psykologisilla kuvauksilla. (Ks. Pesonen 2010, 7–8, luku 3.) Paul Horwich on puolustanut *totuusminimalismiksi* kutsumaansa kantaa, jonka mukaan ’totuus’ on hyvin minimalistinen käsite, eikä sillä ole mitään filosofisesti syvällistä sisältöä (tämä on yksi ns. deflationaristien totuusteorioiden muoto; ks. Lammenranta 1993, 86–88). *Mielen kapea sisältö* on sellaista, joka ei riipu yksilön ulkoisista seikoista, ja *laaja sisältö* sellaista, joka riippuu myös ulkoisista asioista (ks. alla internalismi ja eksternalismi; Brown 2011). Modaalilogiikan kehittämisen myötä *mahdolliset maailmat* muodostuivat hyvin tärkeiksi käsitteellisisiksi välineiksi, kun filosofit 1900-luvulla pohtivat mahdollisuutta, välttämättömyyttä, identiteettiä ja monia muita metafysiikan keskeisiä kysymyksiä (ks. Juti, 2001, luku VII, erit. 270–280). *Internalismin* mukaan se, onko jollakulla jokin tarkasteltava ominaisuus (esim. mielessään kielellisen ilmauksen merkitys), määräytyy pelkästään yksilön sisäisten ominaisuuksien perusteella. Vastaavasti *eksternalismin* mukaan näitä ominaisuuksia määrittää (myös) yksilön mielen ulkoiset seikat. (Ks. Baggini & Fosl 2010, hakusana ”Internalismi/eksternalismi”.) *Epätarkuus* on tekninen termi, jolla filosofit tarkoittavat tietynlaista luonnolliseen kieleen elimellisesti kuuluvaa kielellisten merkitysten (tai toisten mukaan maailman olioiden itsensä) sumeutta, joka tuottaa loogisia hankaluuksia, erityisesti ns. sorites-paradokseja (ks. Koskensilta 2013). *Neliulotteisuudellisuus* ja *presentismi* ovat kilpailevia, olioiden muutoksen ongelman ratkaisemaan pyrkiviä näkemyksiä. Presentismin mukaan vain juuri nyt olevat oliot ovat todella olemassa, ja neliulotteisuudellisuuden mukaan maailman oliot on ymmärrettävä aika-avaruudessa jatkuviksi alueiksi. (Ks. Juti 2001, 235–238; Lammenranta 2000.) – Suom. huom.
- 4 Hän ei tosin viittanut siihen, että filosofia olisi vain älypähkinöiden selvittämistä.
- 5 Vuonna 1933 perustettu *Analysis* on hyvin tunnettu analyttiseen filosofiaan identifioitava lehti. Se on erikoistunut julkaisemaan lyhyehköjä, usein hyvin rajattua kysymyksen keskittyneitä kirjoituksia. Lehti nauttii vaihtelevaa arvostusta. Sen sivuilla on julkaistu mm. Gareth Evansin (1978) kuuluisa yhden sivun mittainen artikkeli epätarkan identiteetin mahdollisuudesta sekä Achille C. Varzin (2012) tosiasioiden nimeämistä käsittelevä mukaelma T. S. Eliotin runosta ”The Naming of Cats”. – Suom. huom.
- 6 Ks. Smith 2005. [F(a)]ntologia on Smithin käyttämä pejoratiivinen nimitys kannalle, jonka mukaan oikeanlainen ontologia löydetään tukeutumalla predikaattilogiikan kaavaan $F(a)$, jossa F viittaa maailmassa yleisesti olevaan ja a yksilöolioihin. – Suom. huom.]
- 7 *Oberseminar* on saksankielinen nimitys laudaturseminaarille. – Suom. huom.
- 8 *Différance* on Jacques Derridan filosofiassa keskeinen uudissana, joka ääntämykseltään vastaa täysin ranskan ”eroa” tarkoittavaa sanaa *différence*. Ks. Derrida 2003. – Suom. huom.
- 9 *Fichten egologia* viittaa hänen ’Minän’ varaan rakentuvaan transkendentiaalifilosofiaansa (ks. Fichte 2006). Saksan sana *Auseinandersetzung* tarkoittaa muun muassa ”kiistaa”, ”debattia” tai ”välienselvittelyä”, ja tässä viitataan Karl Leonhard Reinholdin (1757–1823) myöhempiin filosofeihin kovasti vaikuttaneisiin Kant-tulkintoihin. Heideggerin *ontologinen ero* viittaa erotteluun ’olemisen’ ja ’olevan’ välillä (ks. Backman & Luoto 2007).
- 10 *Marxilaisen fenomenologian* perinne pyrkii nimensä mukaisesti yhdistämään nämä kaksi ajatussuuntaa (ks. Niemelä 2013). Erotuksena konstruktionistisista ja empirisistä kumppaneistaan *fenomenologinen feminismi* painottaa sukupuolelle merkityksiä konstituovan kokemuksen rakenteiden tutkimista (ks. Heinämaa 2000). *Hermeneutiikka* on teoria inhimillisestä ymmärryksestä ja tulkinnasta (ks. *Tulkinnasta toiseen*). *Fallogosentrismilla* tai ’fallogo-sentrismilla’ Derrida viittaa maskuliinisuuden ylikorostumiseen merkityksen muodostumisessa (ks. Derrida 2003).
- 11 Russell 1911, 61. Kursivoinnit KM, PS & BM. [Käännöksen alkukielestä tarkistanut Tapani Kilpeläinen.]
- 12 *Latokulissit* viittaavat Gettier-ongelmiin (ks. viite 3). Tosin Gettier ei alun perin latoja maininnut. Analyttisen epistemologijakeskustelun universumiin ne toi Alvin Goldman, jonka esittämässä tarinassa seikkailaan erehdyttävästi oikeilta näyttävien latokulissien täyttämällä seu-duilla. – Suom. huom.
- Merja Hintsu, Teemu Ikonen, Antti Kauppinen, Miika Luoto, Marko Pasanen, Janne Porttikivi & Hannu Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 2003.
- Evans, Gareth, *Can There Be Vague Objects? Analysis*. Vol. 38, No. 4, 1978, 208.
- Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen & Joona Taipale. Gaudeamus, Helsinki 2010.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Tiedeopin perusta* (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794/1795.) Suom. Ilmari Jauhiainen. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Heinämaa, Sara, *Ihmetyks ja rakkaus*. Nemo, Helsinki 2000.
- Juti, Riku, *Johdatus metafysiikkaan*. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Kokkonen, Tomi, Tieteen kehitysdynamiikka. *Logos-ensyklopedia*. Toim. Sami Syrjämäki & Toni Kannisto. Eurooppalaisen filosofian seura ry. 15.11.2009. <http://filosofia.fi/node/4774>
- Koskensilta, Risto, *Tarkkaa, aivan liian tarkkaa. Malliteoreettiset epätarkkuuden teoriat ja liiallisen tarkkuuden ongelma*. Pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto 2013. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:uta-201312051694>
- Kuusela, Oskari, Wittgenstein, Ludwig. *Logos-ensyklopedia*. Toim. Sami Syrjämäki & Toni Kannisto. Eurooppalaisen filosofian seura ry. 25.9.2007. <http://filosofia.fi/node/2843>
- Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*. Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Lammenranta, Markus, Aika ja terve järki. Teoksessa *Aika*. Toim. Sami Pihlström, Arto Siitonen & Risto Vilkkö. Gaudeamus, Helsinki 2000, 155–226.
- Niemelä, Mikko, *Mediaatioita. Fenomenologisen marxismin mahdollisuus*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto 2013. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ju-201302111200>
- Pesonen, Renne, *Kognitiivisten mielenteorian kehitys ja nykytila*. Pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto 2010. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:uta-1-21024>
- Pöyhönen, Samuli, Luonnolliset luokat. *Logos-ensyklopedia*. Toim. Sami Syrjämäki & Toni Kannisto. Eurooppalaisen filosofian seura ry. 18.10.2010. <http://filosofia.fi/node/5475>
- Quine, Willard Van Orman, Käännös ja merkitys (II luku teoksesta *World and Object*, 1960). Suom. Tiina Seppälä. Teoksessa *Ajattelu, kieli, merkitys*. Toim. Panu Raatikainen. Gaudeamus, Helsinki 1997, 154–200.
- Russell, Bertrand, *Le réalisme analytique. Bulletin de la société française de philosophie*. No. 11, 1911, 53–61.
- Smith, Barry, *Against Fantology*. Teoksessa *Experience and Analysis*. Toim. Maria E. Reicher & Johann Christian Marek. Öbv & Hpt, Wien 2005, 153–170.
- Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Toim. Jarkko Tontti. Vastapaino, Tampere 2005.
- Varzi, Achille C., *The Naming of Facts. Analysis*. Vol. 72, No. 2, 2012, 322–323.



Analyyttisen metafysiikan tilasta

Loogisen empirismin hylkäämät metafysiikka ja ontologia palasivat analyttisen filosofian ytimeen jo viitisenkymmentä vuotta sitten. Viimeisen vuosikymmenen aikana useat tahot ovat kuitenkin ilmaisseet tyytymättömyytensä analyttisen metafysiikan metodologiaan – tai sen puutteeseen. Tämä metodologinen keskustelu, jota kutsutaan yleisesti *metametafysiikaksi* tai *metaontologiaksi* on oikeastaan jo yksi metafysiikan alalajeista, tai paremmin: *metatalajeista*. Vaikka edellä julkaistava käänös Mulliganin, Simonsin ja Smithin nykyfilosofian tilaa kritisoivasta artikkelista ei suoranaisesti kommentoikaan metametafysiikan nykyklassikoita, artikkelin metafysiikkaa koskevat huomiot ovat tuttuja kenelle tahansa alan kirjallisuutta tuntevalle.

Kritiikin ydin on tämä: jos metafysiikka on ”tiedettä”, sen tulisi olla kiinnostunut ulkomaailmasta ja empiirisistä tieteistä. Mikäli metafysiikka ei ole tiedettä, siihen tulisi suhtautua skeptisesti. Mulligan, Simons ja Smith ovat epäilemättä sitä mieltä, että metafysiikan pitäisi olla tiedettä, joten he eivät juuri paneudu toiseen mainittuun vaihtoehtoon. Tämä vaihtoehto on tosin saavuttanut jonkin verran suosiota viimeaikaisessa metodologisessa keskustelussa. Tyypillisimmin skeptisismi metafysiikan tieteellisestä roolista yhdistyy näkemykseen, jonka mukaan metafysiikka on käsiteanalyysia. Nähdäkseni Mulligan, Simons ja Smith tekevät kuitenkin oikein sivuuttaessaan tämän näkemyksen, sillä viattomimmassa muodossaan se johtaa metafysiikan vesitymiseen: käsiteanalyysi kuuluu pikemminkin kielifilosofian kuin metafysiikan alaan.

Soveltavaa ontologiaa?

Metafysiikan tulisi siis olla tiedettä. Näin ollen sillä on varmasti jokin yhteys empiirisiin tieteisiin. Niiden

metafysiikoiden, jotka jakavat tämän käsityksen, voisi siten odottaa olevan kiinnostuneita empiiristen tieteiden kehityksestä ja yleensäkin ulkomaailmasta. Mulliganin, Simonsin ja Smithin näkemys kuitenkin on, etteivät nykymetafysikot osoita juurikaan kiinnostusta ulkomaailmaan. He viittaavat esimerkiksi John Searlen aloittamaan osittain poikkeittieteelliseen *sosiaalisen ontologian* traditioon, joka on jäänyt verrattain vähälle huomiolle analyttisten metafysikkojen piirissä. Mainittakoon, että Suomessa sosiaalinen ontologia on silti aktiivinen ala.

Sosiaalinen ontologia ja muut soveltavan filosofian osa-alueet ovat toki tärkeitä – Barry Smith on itse tuotellias tällä saralla – mutta vaatimus analyttisen metafysiikan keskittymisestä soveltavaan ontologiaan on turhan vahva. Onhan selvää, että myös menestyksessä sosiaalinen ontologia vaatii taustalleen systemaattisen *ontologian*. Näin ollen metafysiikan keskeisimpänä tehtävänä voitaisiin pitää kaikkein yleisimmän tason ontologista tutkimusta, jota voidaan soveltuvin osin hyödyntää kaikilla tieteen osa-alueilla. Tällainen perustavien ontologisten kategorioiden tutkimus juontaa juurensa tietysti aristoteelisesta metafysiikasta. Tämä traditio on ilman muuta tuttu myös Mulliganille, Simonsille ja Smithille, vaikka he eivät sitä mainitsekaan¹.

Tieteen ja metafysiikan suhde

Sen sijaan vaatimus tieteellisestä eli empiiristen tieteiden tilan ja tulokset huomioivasta metafysiikasta on syytä hyväksyä. Tässä mielessä kritiikki onkin aiheellista: käsiteanalyysista ja ajatuskokeista ammentava puhtaan intuitiivinen nojatuolimetafysiikka on varsin usein puutteellisesti motivoitua. Tyypillinen ongelma on, että esimerkiksi fysiikkaan liittyvät ajatuskokeet perustuvat klassisen mekaniikan ”biljardipallomalliin” nykyfysiikan sijaan. Eräs metametafysiikan kuumimmista kiistanaiheista

Nykyfilosofian vianetsintää

Vuonna 2006 Italian oma laatu-lehti *Topoi* saavutti kunnioitettavan neljännesvuosisadan iän. Akateemisen filosofiamakasiinin toimitus oli usuttanut joukkoa ystäviään ja kollegoitaan pohtimaan, mitä filosofian tulisi olla tai mitä se tulee olemaan. Vuosikerran ensimmäisessä numerossa saatiin lukea puheenvuoroja viisauden rakastamisesta muiden muassa Paul Churchlandilta, Daniel C. Dennettiltä, Hubert Dreyfusilta, John Searlelta, Bas van Fraassenilta ja Slavoj Žižekilta.

Mukaan mahtui myös Kevin Mulliganin, Peter Simonsin ja Barry Smithin akateemisen filosofian nykytilaa luodannut kiistakirjoitus ”What’s Wrong With Contemporary Philosophy?”, jonka käännös julkaistaan tämän numeron sivuilla 69–74. Isosisarensa esimerkistä *niin & näin* pyysi 20-vuotisnumeroonsa kolmelta suomalaiselta filosofilta kommentit tähän pamflettiin. Tuomas E. Tahko, Pauliina Remes ja Susanna Lindberg suostuivat epäkiittoliseen tehtävään ja saivat edustaa kutakin kirjoituksessa määritetyistä ja ruoskituista filosofian osa-alueista. Toimitus kiittää heitä vastauspuheenvuoroista.

”Selvästikään metafysiset teoriat eivät ole empiirisen tutkimuksen piirissä, mutta toisaalta puhdasta nojatuolimetafysiikkaa ei voida pitää hyvänä tieteenä.”

onkin juuri metafysiikan ja tieteen suhde ja erityisesti metafysiikkojen tietämättömyys nykyfysiikasta.

Ehkäpä vaikutusvaltaisin analyysi tieteen ja metafysiikan suhteesta on James Ladymanin ja Don Rossin kirja *Every Thing Must Go*². He vievät kritiikin metafysiikan epätieteellisyydestä astetta pidemmälle ja vaativat metafysiikan täydellistä integroimista fysiikkaan. Ladymanin ja Rossin *naturalistisen periaatteen* mukaan metafysisen teorian arvo mitataan sen perusteella, kuinka hyvin se palvelee tieteellisten – ja erityisesti kaikkein perustavimman nykyfysiikan – hypoteesien yhdistämistä. Mulligan, Simons ja Smith eivät varmasti halua viedä metafysiikan tieteellistämistä näin pitkälle, sillä tästä on hyvin vähän matkaa metafysiikan täydelliseen eliminointiin. Jos vaatimukset tieteellisestä metafysiikasta ja metafysiikan autonomiasta yhdistetään, on vaikeaa nähdä, miten metafysiikka on ylipäätään mahdollista. Selvästikään meta-

fysiset teoriat eivät ole empiirisen tutkimuksen piirissä siinä missä tieteelliset teoriat, mutta toisaalta puhdasta nojatuolimetafysiikkaa ei voida pitää hyvänä tieteenä.

Kohtuullinen naturalismi

Mitä näiden ääripäiden väliin jää? Metafysiikan tulisi olla tiedettä, tai tieteellistä, mutta emme halua, että siitä tulee vain fysiikan renki. Onko antinaturalismin ja äärinaturalismin välillä jokin kolmas vaihtoehto? Onpa hyvinkin: kohtuullinen naturalismi. On selvää, että metafysisiä teorioita ei voida suoraan testata empiirisesti, mutta tästä ei seuraa, että metafysisiä teorioita eli malleja ei voida testata lainkaan³.

Tyypillisesti metafysisiä malleja arvioidaan niiden tekemien ontologisten sitoumusten perusteella. Tämän lisäksi malleja punnitaan erilaisin teoreettisin kriteerein,

kuten selitysvoiman ja yksinkertaisuuden avulla. Näiden työkalujen käyttö on suotavaa, mutta tämä ei kuitenkaan aina riitä. Miten esimerkiksi tutkitaan, päteekö Leibnizin laki kvanttimekaniikassa? Ovatko kaksi kvalitatiivisilta ominaisuuksiltaan identtistä elektronia myös numeerisesti identtisiä? Teoreettiset hyveet vaikuttavat riittämättömiltä tällaisten kysymysten arvioinnissa. Leibnizin laki onkin yksi esimerkki metafysisestä periaatteesta, jota voidaan tutkia epäsuoran empiirisen testin menetelmällä.

Epäsuoran testin menetelmä toimii eräänlaisena välittäjänä metafysiikan ja tieteen välillä⁴. Se pitää sisällään niin tieteellisten käsitteiden metafysisen tulkinnan kuin myös metafysisien käsitteiden ja hypoteesien soveltamisen parhaaseen tieteeseen. Menetelmä tarjoaa sillan metafysisien ja tieteellisten mallien välillä. Kilpailevista metafysisistä malleista tulee valita ne, jotka vastaavat parhaiten (teoreettisten ja pragmaattisten hyveiden valossa) tieteen tilaa. Tämä on kohtuullisen naturalistisen metafysiikan ydin.

Tällaisen menetelmän ennakkoehtona on näkemys metafysiikan ja tieteen osittain jaetusta tutkimusalasta sekä metodologiasta. Sekä metafysiikan että tieteen saralla tutkimuksen pyrkimyksenä on saatavilla olevan (empiirisen) aineiston, kuten luonnossa esiintyvien säännönmukaisuuksien, ymmärtäminen ja selittäminen. Tutkimuksen lähtökohtana on kartoittaa erilaisia mahdollisia selitystapoja. Tämän modaalisen elementin analysointi on keskeinen osa metafysiikan metodologian tutkimusta. Voidaan todeta, että sekä tieteellinen että metafysisen mallintaminen vaativat taustalleen modaliteettien tietoteorian eli teorian siitä, miten saavutamme tietoa mahdollisista malleista.

Mitä kohtuullinen naturalistinen metafysiikka sitten tutkii? Yhtenä esimerkkinä voitaisiin mainita rajojen ja luonnollisten luokkien metafysiikka – näistä ensimmäisen mainitsevat myös Mulligan, Simons ja Smith⁵. Esimerkiksi erottelu todellisten ja keinotekoisien rajojen välillä on tehtävä, josta voi suoriutua ainoastaan epäsuoran testin menetelmää käyttäen. On runsaasti todistusaineistoa siitä, että luonnossa on todellisia rajoja, jotka eivät ole mieltymystemme, psykologisten rajoitteidemme tai pragmaattisten tarpeidemme tuotteita. Epäsuoran testin menetelmää käyttäen voidaan osoittaa, että meille tutut makrofysikaaliset objektit eivät olisi mahdollisia, ellei joitakin todellisia rajoja – ja täten myös aitoja luonnollisia luokkia – olisi olemassa.

Tämä argumentti perustuu ajatukseen makrofysikaalisen vakauden ehdoista⁶. Tiedämme, että fyysisten objektien mikrorakenne mahdollistaa vakaan makrorakenteen, joten tämän mikrorakenteen on myös oltava vakaa. Mikä tämän vakauden mahdollistaa? Molekyylien ja atomien keskinäiset sidokset ovat mahdollisia, koska niiden rakenneosilla, elektroneilla ja protoneilla, on säännölliset (vastakkaiset) sähkövaraukset. Tämän varauksen absoluuttinen koko on niin sanottu alkeisvaraus eli *e*. Kaikki havaitut sähkövaraukset voidaan esittää tämän alkeisvarauksen perusteella. Vaikuttaa siis siltä, että esimerkiksi elektronit, joiden ominaisuudet on onnistuttu

hyvin täsmällisesti määrittämään, ovat oleellisia makrofysikaalisen vakauden mahdollistamisessa. Tätä empiiristä aineistoa voidaan pitää epäsuorana todistusaineistona elektronien luonnollisen luokan olemassaolosta.

Erinäiset seikat esimerkiksi kvanttimekaniikan tulkintaan liittyen toki monimutkaistavat yllä esitetyn kaltaisia argumentteja, mutta epäsuoran testin menetelmä on riittävän joustava ottaakseen tällaiset seikat huomioon. Tarkasteltavassa tapauksessa ei ole keskeistä, tulkitaan elektronit aalloiksi vai hiukkasiksi. Riittää, että niillä on joitakin vakaita ominaispiirteitä, jotka mahdollistavat makrofysikaalisen vakauden. Tällaiset ominaispiirteiden ryhmittymät ovat olennaista todistusaineistoa luonnollisten luokkien metafysiikassa.

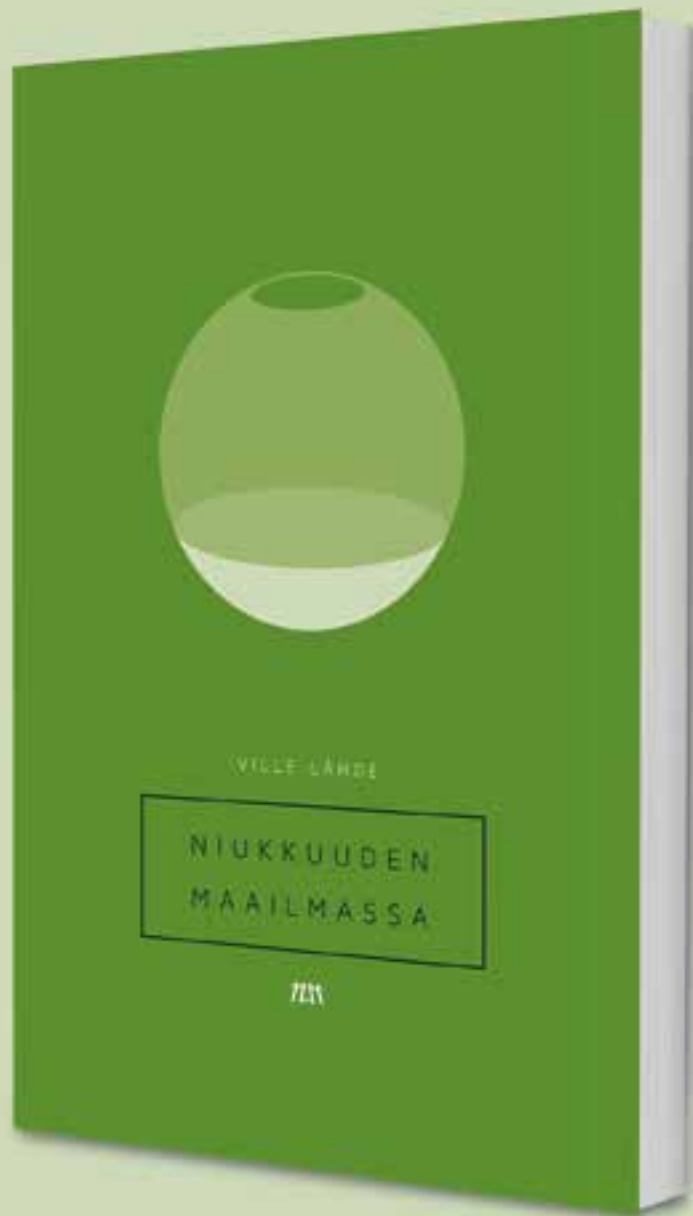
Epäsuoran testin menetelmää hyödyntäen voidaan myös välttää Mulliganin, Smithin ja Simonsin mainitsema ongelma analyttisestä metafysiikasta puhtaasti formaalina pelinä, erilaisten käsitteellisten pulmien ratkomisena.

Hahmottelemani metafysiikan metodologia tarjoaa vastauksen Mulliganin, Simonsin ja Smithin analyttiselle metafysiikalle esittämiin haasteisiin. Vaikka tämä onkin vain luonnostelma, on helppoa nostaa esiin metafysiikkoja, jotka hyödyntävät tätä metodologiaa käytännössä. Erityisen hyviä esimerkkejä ovat Laurie Paulin ja Ned Hallin tekemä tutkimus kausaatiosta sekä Mauro Doraton ja Matteo Morgantin tutkimus identiteetistä ja individuaatiosta kvanttimekaniikassa ja tieteessä yleisemmin⁷. Tämä ei toki tarkoita sitä, etteikö analyttisen metafysiikan alalla useinkin syyllystyttäisi puhtaasti formaalien pulmien ratkomiseen tai kohtuuttoman yksinkertaistetuilla tieteellisillä ajatuskokeilla leikkittelyyn. Mielestäni analyttisen metafysiikan tulevaisuuteen voidaan kuitenkin suhtautua optimistisesti. Yhtenä merkinä positiivisesta kehityksestä mainittakoon (uus)aristoteelisen metafysiikan kasvava suosio – epäsuoran testin menetelmä on laajasti käytössä tässä traditiossa.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Toim. Tuomas E. Tahko. Cambridge University Press, Cambridge 2012. Erityisesti Peter Simons, *Four Categories – and More*, 126–139.
- 2 James Ladyman & Don Ross, *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*. Oxford University Press, Oxford 2007.
- 3 Vrt. L. A. Paul, *Metaphysics as Modeling. The Handmaidens' Tale*. *Philosophical Studies*. Vol. 160, 2012, 1–29.
- 4 Epäsuoran testin menetelmä on esitetty artikkelissa Matteo Morganti & T. E. Tahko, *Moderately Naturalistic Metaphysics*. Julkaisematon käsikirjoitus. Ks. myös Matteo Morganti, *Combining Science and Metaphysics*. Palgrave Macmillan, New York 2013.
- 5 Ks. myös Barry Smith & Achille C. Varzi, *Fiat and Bona Fide Boundaries*. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 60, No. 2, 2000, 401–420.
- 6 Siivutan argumentin yksityiskohdat tässä, mutta se on julkaistu artikkelissa T. E. Tahko, *Boundaries in Reality*. *Ratio*. Vol. 25, No. 4, 2012, 405–424.
- 7 L. A. Paul & Ned Hall, *Causation. A User's Guide*. Oxford University Press, Oxford 2013; Mauro Dorato & Matteo Morganti, *Grades of Individuality. A Pluralistic View of Identity in Quantum Mechanics and in the Sciences*. *Philosophical Studies*. Vol. 163, No. 3, 2013, 591–610.

EKOLOGIA EI OLE MIELIPIDEKYSYMS.



Ville Lähde
NIUKKUUDEN
MAAILMASSA

niin & näin -kirjat 2013
192 sivua
ISBN 978-952-5503-79-1

HINTA 35 €
(kestotilaajalle 31 €)

Ölly, makea vesi, viljelysmaa ja ruoka ehtyvät. Jotkut povaavat nykyisen sivilisaation romahtamista, toiset muistuttavat ihmisen kekseliäisyydestä ja kyvystä luoda uusia resursseja ja teknologioita. Niin tai näin, kysymys niukkuudesta on nyt polttavampi kuin ikinä.

Niukkuuden maailmassa haastaa pohtimaan, millaista politiikkaa ja elämää niukkuuden maailmassa voisi olla. Juuri nyt on välttämätöntä miettiä, millaiseen maailmaan halutaan olla menossa ja millaisella politiikalla sinne voitaisiin päästä. Pelkät faktat eivät koskaan sanele politiikkaa. Poliitiikan aika ei ole koskaan ohi.

Pyhimyselämäkertureita ja sankariarkeologeja

– Mikä on filosofian historian tutkimuksen tarkoitus?

Filosofian historian tutkimus elää outoja aikoja. Niin Suomessa, Ruotsissa kuin kansainvälisestikin se on viime aikoina ollut hyvin suosittua ja menestyksekkästä. Suurissa skandinaavisissa projekteissa on tutkittu muun muassa mieltä, toimijuutta ja poliittisen filosofian sekä moraalifilosofian historiaa, esimerkiksi onnellisuuden käsitettä. Toisaalta oppialojen erikoistumisen paineissa filosofian historian tutkimus saa myös taistella olemassaolostaan ja puolustaa kuulumistaan juuri filosofian oppialaan.

Artikkelissaan ”Mikä nykyfilosofiassa on vialla?” Mulligan, Simons ja Smith tunnustavat filosofian historian osaksi filosofian kokonaisuutta – kokonaisuutta, jonka eri osissa he näkevät syvällisiä ongelmia. He kohdistavat filosofian historian tutkimukseen seuraavat erityisompiteet:

1. Tutkimuskohteet määrittyvät filosofianhistoriassa alueellisesti, kulttuurisesti tai kielellisesti, eivät filosofian objektivisen arvon mukaan.
2. Nykyiset filosofian historioitsijat vannovat ra’an tekstuaalisen eksegeesin ja vaikutussuhteiden puolueettoman selvityksen nimiin, eivätkä ymmärrä filosofian historiaa parhaiten sanotun, ajatellun tai perustellun historiana eli normatiivisesti.
3. Filosofian historiassa ei ymmärretä filosofisten umpikujien ja filosofisten saavutusten välistä eroa, vaan molempia tutkitaan erottelematta; filosofiassa tulisi keskittyä viimeksi mainittuun, siis filosofiin tuloksiin.

Lisäksi Mulligan, Simons ja Smith näyttävät ajattelevan, että filosofian historian harjoittaminen osoittaa tutkijan karttavan filosofian teoreettisia tavoitteita. Heidän vakaumuksensa mukaan filosofiaa määrittävät sisältä päin puhtaan teoreettiset päämäärät, ja nämä tavoitteet vievät parhaimmillaan positiivisiin filosofiin tutkimustuloksiin. Otaksuttavasti vain tällaisten puhtaasti teoreettisten tulosten valossa voidaan arvioida ja päättää, mitkä näkemykset filosofian historiasta ovat olleet oikean suun-

taisia ja siten filosofianhistoriallisen tutkimuksen arvoisia.

Esitetty filosofianäkemyks muistuttaa varsin yleistä käsitystä tieteestä: samoin kuin maailma, luonto ja ihminen ovat kartoittamattomia alueita, jotka tiede ainakin teoriassa kykenee kattavasti selittämään etenemällä askel askeleelta, myös filosofia on kenttä, jonka osa-alueita voidaan ratkaista lopullisesti, yksi kerrallaan. Näin ajattelun oikeiden ja väärin tutkimusreitien ja tulkintaehdotusten erottelemisesta tulee filosofian ja sen historian tutkimuksen keskeinen tehtävä.

Jo nämä oletukset synnyttävät juovan filosofian historian tutkijan ja artikkelin kirjoittajien välille. Monet filosofian historian asiantuntijat kyseenalaistavat kirjoituksessa ilmenevän filosofiakäsityksen. Kun Mulligan, Simons ja Smith todennäköisesti näkevät esimerkiksi Platonin idea-käsityksen yhtenä vääränä polkuna filosofian historiassa, Platonian ammatikseen tutkivat eivät tietenkään pidä tällaista kantaa lähtökohtanaan. Tämä ei kuitenkaan johdu siitä, etteivät filosofian historioitsijat osaisi erottaa filosofista umpikujaa filosofisesta saavutuksesta. Suurin osa heistä näkee filosofisen työskentelyn hyvin eri tavalla kuin artikkelin kirjoittajat: niin filosofiset vastaukset kuin filosofiset kysymykset ja motiivitkin vaihtuvat historian saatossa. Menneisyyden filosofin muotoilemaa vastausta ei voi erottaa motivaatiosta ja niistä kysymyksistä, joihin filosofi sitä ratkaisuksi ehdottaa. Ratkaisuehdotusta ei voi punnita pelkästään nykynäkökulmasta, eikä tällainen arvio ole *filosofisesti* edes kiinnostava. Arviointiin vaikuttavat menneisyyden ajattelijan oman aikakauden ja viitekehysten filosofiset pyrkimykset, käsiteapparaatti ja esitetyt kysymykset. Platonin dialogeja perusteellisesti lukeva pyrkii esimerkiksi selvittämään, minkälaiset filosofiset ongelmat Platonian askarruttavat, mikä hänen metodologiansa oikeastaan on ja minkälaisia selityksiä hän pitää hyvinä ja miksi.

Kirjoittajat epäilemättä ajattelevat, että tämänkaltaisen tutkimus on silti väärin polkujen seuraamista. Toiminta on perusteltua ainoastaan historiallisesti, ei puhtaan teoreettisesti. Väitän kuitenkin, että tällainen asenne tai kanta perustuu väärinkäsitykseen filosofian-

historiallisen työn luonteesta. Ero on pitkälti sama kuin Indiana Jonesin ja todellisen arkeologian välillä. Maa-laamaton ruukunsirpale ei tietenkään voi kilpailla antikvaarisilla markkinoilla kulta-arkun kanssa, mutta arkeologille ja historioitsijalle tällainen fragmentti saattaa lähemmin tarkasteltuna ja löytöpaikkaan ja ympäristöön oikein sijoitettuna kertoa merkittäviä asioita tutkitun ihmisyyshistorian kaupasta, teknologiasta, sosiaalishistoriasta tai muusta sellaisesta. Myös filosofian historioitsija on kiinnostunut kokonaisuuksista, ajattelutavoista, menetelmistä, selitysmallaista – filosofoinnista, ei vain yksittäisistä argumenteista tai ajatuksista.

Kulta-arkku, joka kirjoittajilla on mielessään, näyttäisi sisältävän kieli- ja mielenfilosofian tärkeitä ”kek-sintöjä”. On ehdottomasti hyvä, että Martyn, Reinachin, Ingardenin ja Schelerin ajattelua selvitetään ja tulkitaan. Tämä laajentaa filosofian historian kenttää ja auttaa ymmärtämään kieli- ja mielenfilosofiaa syvällisemmin. Vaikka jotkin näiden klassikoiden näkemyksistä ovat yhä relevantteja analyttisessä perinteessä, he eivät kuitenkaan ole filosofian historioitsijan silmissä verrattomasti arvokkaampia tutkimuskohteita kuin muut länsimaiset filosofit. Ensinnäkin nykyfilosofia nojaa laajaan ja pitkään perinteeseen, eikä yksinomaan nykyisen kielifilosofian historian tutkiminen hyödytä suoraan esimerkiksi niitä, jotka ovat kiinnostuneita moraalifilosofiasta ja sen monipolvisesta historiasta¹. Toiseksi virheet, joita menneisyyden briljantit filosofit ovat tehneet, voivat olla ajattelemaan oppimisen ja ajattelun kultivoinnin kannalta yhtä kiinnostavia kuin niin sanotut ”kulta-arkutkin”.

Useimmat filosofian historioitsijat kyseenalaistavat myös artikkelin kirjoittajien naiivin kehityskäsitteiden. Vaikka monet historian saatossa esitetyt ajatukset ovatkin johdaneet umpikujaa, ja filosofiassa on otettu kehityskäsitteitä, ei nykyfilosoifeilla ole ennalta määrättyä yksinoikeutta totuuteen, saati kiistatonta asemaa suoraviivaisen kehityksen korkeimpana saavutuksena tai päätepisteenä. Harva nykyfilosofi pärjää ajattelun merkittävyyskäsityksessä, kurinalaisuudessa, kokonaisvaltaisuudessa tai syvällisyydessä klassikoille. Ja kuten kirjoittajien omasta analyysistä käy ilmi, nykyfilosofia ei suinkaan ole vapaata vaihtuvista trendeistä, jähmeistä paradigmoista tai poliittisista tarkekoitusperistä.

Taustalla on perustavanlaatuisia eroja filosofian tehtävän ymmärtämisessä. Pyrin kuitenkin lopuksi – filosofian historian tutkimuksen metodille uskollisena – ajatuksenvaihtoon kirjoittajien kanssa yrittäen lähestyä heidän lähtökohtiaan. Katsotaan, miten kirjoittajat ymmärtävät filosofian historian, sen roolin filosofian osana, ja minkälaista kohennusta he toivovat alan tutkimukseen omassa paradigmassaan.

Hyvien ajatusten historiasta

Mulligan, Simons ja Smith eivät suoraan vastaa, mikä olisi heidän mielestään filosofian historian tutkimuksen tehtävä, mutta teksti sisältää muutamia johtolankoja. Ilmeisesti parhaat ajatukset kannattaa kirjoittajien mukaan

paikantaa ja pitää elossa, niihin on jopa syytä palata, koska ne nähtävästi ovat pätevämpiä kuin kilpailevat kannat, ja hyvien ajatusten historia on tietämisen arvoista. Filosofian historialle annetaan siis eräänlainen itseisarvo, joskin se koskee vain nykyfilosofian teemaattisten ja menetelmällisten seulojen läpi valikoituneita osa-alueita. Lisäksi hyvien ajatusten historia tarjoonee välineitä, joilla suoriutua peräänkuulutetusta filosofisen (teoreettisen) uudisraivauksen tehtävästä. Toisaalta kirjoituksen loppuosassa viitataan yleisemmin siihen, että filosofian historia vapauttaa harhaluulosta, jonka mukaan uusi aina ja ehdoitta on vanhaa parempaa. Historia myös auttaa ymmärtämään käytettyjen käsitteiden painolastia.

Kolmikön näkemyksiä jäsentää hyvän ja huonon filosofian historian tutkimuksen vastakkainasettelu. Hyvässä filosofianhistoriassa seurataan filosofisia saavutuksia ja parhaiten perusteltuja ajatuksia. Huono filosofianhistoria on yksinomaan eksegeettistä, ja jopa nolouteen asti heikkoja ajattelijoita ja ajatuksia vaivaudutaan tutkimaan. Voitanee olla yhtä mieltä siitä, että parhaiten ajateltuja ja perusteltuja tekstejä pitäisi lukea mahdollisimman paljon. Uskonkin, että klassikoksi vakiintuneiden filosofien, muun muassa Platonin, Aristoteleen, Descartesin ja Humen, kohdalla näin juuri tapahtuu.

Näen kuitenkin tietyn jännitteen, ellen suorastaan ristiriitaa, kirjoittajien omassa kaksinaisessa jäsenyydessä: yhtäältä he korostavat hyvien (pätevien) ajatusten historian tärkeyttä ja toisaalta varoittavat hagiografisista tendensseistä. Filosofian historian tutkimuksesta saattaa nimittäin tulla nimenomaan pyhimyselämäkertaa, jos se pitäytyy varmasti hyväiksi tunnetuissa lähteissä ja lakkaa ennakkoluulottomasti lukemasta laajaa filosofisten tekstien kirjoja. Viimeksi mainittuun kuuluvat niin paremmin kuin huonommin tunnetut länsimaiset teokset mutta yhä enenevässä määrin myös arabiperinne sekä aasialainen filosofia. Yksinomaan nykynäkökulmasta ja nykyarvojen mukaan valittujen ajatusten historialle voi käydä niin kuin talousintressien ohjaamalle perustutkimukselle: yllättävät, todella uudet tai hedelmälliset ideat jäävät löytymättä. Samalla filosofianhistoriallinen työ saattaa köyhtyä tutun ja turvallisen nurkkakuntaiseksi kertaamiseksi, jos kohdataan vähemmän toiseutta – vieraita ajattelutapoja ja käsitteitä sekä tuntemattomia ja kummallisia filosofisia kysymyksiä.

Eksegeesi ja luovuus

Olen yllä väittänyt, että filosofian historian tutkimus ei ainoastaan auta ymmärtämään omaa historiaamme vaan myös opettaa filosofoimaan. Sen tunnuspiirteitä ovat hollismi, kokonaisuuksien ymmärtäminen, vierauden ajatteleminen ja – päinvastoin kuin kirjoittajat väittävät – juuri uudisraivaajajenki.²

Mutta onko hahmottamani kuva idealistinen? Olisiko kirjoittajien syytteissä sittenkin jotain perää? Onko filosofian historia tutkimus nykyään yksipuolisen tekstuaalista tai hagiografista? Ohjaavatko sitä alueelliset ja poliittiset intressit eikä totuuden tavoittelu?

Kyllä, nykyinen tulostamattomuuden tiedepolitiikka kannustaa nopeaan julkaisemiseen, ja tämä saattaa johtaa heppoisiin aihevalintoihin. Filosofian historioitsija voi saada suhteellisen helposti julkaistua artikkelin jostakin ajankohtaisesta aiheesta tai trendikkäänä pidetyn filosofin ajattelusta. Näin ollen tutkimuskohteista ei aina ehdi tekemään kokonaisvaltaista arviota. Tässä mielessä filosofian historian tutkimus kärsii samantapaisesta ongelmasta kuin analyttinen filosofia: mielenkiinto ja julkaisutoiminta keskittyvät joihinkin trendikkäisiin ongelmiin tai ”pähkinöihin”, jotka tietty tiedeyhteisö kokee mielekkäiksi ja joiden merkitystä tai suhdetta kokonaisuuksiin ei ole vaivauduttu miettimään.

Osa huolista liittyy filosofian historian tutkimuksen erityislaatuun. Filosofian historioitsija joutuu omaksumaan tietyn melko kanonisoidun metodiikan, tietyt pelisäännöt, ja pitäytymään niissä. Ei ole täysin perustetonta epäillä, että tämä salpasi luovuutta, uskallusta, pioneerihenkeä. Ei siksi, että filosofian historian tutkimus tässä suhteessa olisi luonteeltaan aivan toisenlaista kuin niin sanottu teoreettinen tai systemaattinen työ. Niissäkin pätee, että tehtävähäyhteyden sopimattomat käsitteet tai muut filosofiset työkalut eivät vie ajattelua eteenpäin. Mutta on mahdollista, että filosofian historia houkuttelee piiriinsä tutkijoita, jotka mielellään pysyttelevät tiukoissa rajoissa ja joiden kekseliäisyys tulee parhaiten esille monimutkaisessa ”sääntöviidakossa”. Saattaa lisäksi olla, että vuosien työ menneisyyden filosofien parissa kannustaa kiinnittymään muuttumattomiin sääntöihin ja tekee tutkijan pedantiksi tavalla, joka voi vaikeuttaa siirtymistä vapaampaan ja luovempaan ajatteluun.

Kaikki tämä on kuitenkin hyvin yksilöllistä. On monia erinomaisia ja vakavasti otettavia filosofian historioitsijoita, jotka ovat ryhtyneet tekemään ei-historiallista tutkimusta. On tutkijoita, jotka harjoittavat rinnakkain sekä puhdasta filosofianhistoriallista tutkimusta että niin kutsuttuja puhtaasti teoreettisia kysymyksiä. On tutkijoita, joiden työ lähenee aatehistoriaa ja jotka rajaavat tutkimustehtävänsä kirjoittajien mainitsemiin vaikutussuhteisiin. Filosofian historioitsijoiden tutkimuksellinen itserefleksio on pitkään kohdistunut juuri historiallisen ja teoreettisen (eli systemaattisen) motivaation ja työ-tavan suhteeseen. Yleisesti ottaen keskustelussa ei aseteta vastakkain totuuteen pyrkivää filosofista työtä ja kriittikötöntä menneisyyden ajatusten kuvailua. Pikemminkin kysymys on kahden eri totuuspyrkimyksen, filosofisen ja historiallisen, rinnakkaiselon mahdollisuudesta ja tavoista.³ Filosofianhistoriallinen työ pyrkii molempiin. Se tarkastelee, lainatakseni Simo Knuutilan muotoilua, historiallisen merkityksen muutosta ja muutoksen syitä *filosofisen tiedon kannalta*.⁴

Mennyt maailma?

Mulliganin, Simonsin ja Smithin yleinen huoli koskee sekä filosofianhistoriaa että analyttistä filosofiaa: kumpikin näyttää etäännyvän siitä maailmasta, jossa elämme. Ehkä filosofian historian tutkimuksessa kohde ei olekaan

tämä maailma vaan jokin vanha maailma, aikansa elänyt ajattelutapa? Tutkijan motiivit voivat olla osittain eskapistisia: menneisyyden ajattelutavat ja niiden ilmaisema maailma ovat kaukaisuudessaan eksoottisia. Mennyt filosofia ei vaivaa sama läpituntematon sotkuisuus kuin nykyfilosofiaa, eivätkä historian tapahtumat kyseenalaista teorioita samalla tavalla kuin nykyisyyden jatkuvasti ja kaikilta osin muuttuvat tilanteet. Lähteitä on rajallisesti, ja vaikka tulkinnat niistä muuttuvat, ne itse eivät enää muutu. Jäljellä on enimmäkseen helmiä, ei puoliksi ajateltuja tekeleitä. Poliittiset ja henkilökohtaiset motiivit ja antagonismit, jotka ovat saattaneet ohjata filosofista kirjoittamista, ovat joko tutkittavissa tai painuneet peruuttamattomasti unholaan, eivätkä ne sotke tutkijan ajattelua tai tunteita.

Filosofian historia ja teoreettinen (eli systemaattinen) filosofia voidaan erottaa toisistaan käsitteellisesti. On kuitenkin virhe kuvitella, että nykyfilosofia ja menneet filosofit olisivat täysin erilliset tutkimuskohteet. Menneisyyttä tutkitaan väistämättä nykyisyyden lähtökohdista. Käytetyt käsitteet ja kiinnostuksen kohteet mukailevat nykyä. Hans-Georg Gadamerin ajatusta seuratakseni: tutkimuksessa pyritään välttämään omien ajatustemme lukemista historialliseen aineistoon, mutta tutkija ei voi irrottautua tekstin ja tulkitsijan vuorovaikutussuhteesta ulkopuoliseksi, objektiiviseksi havaitsijaksi.

Nykyfilosofia taas on määritelmänsä, käytäntöjensä ja työkalujensa välityksellä monin tavoin historiallinen projekti. Se muotoutuu osittain itserefleksiossa, mietittäessä, mitä se on ollut, mitä se on nyt ja mitä se voisi olla. Eri vaiheissaan filosofia on vaihtanut paradigmaansa tai murtautunut johonkin uuteen nimenomaan tulkitsemalla omaa historiaansa uudelleen.⁵ Itseen ja lähtökohdiaan arvioidessaan se kutoo menneisyytensä erottamattomaksi osaksi itseään.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Calvin Normore, What Is To Be Done in the History of Philosophy. *Topoi*. Vol. 25, No. 1–2, 2006, 75–82.
- 2 Lisäksi filosofian historian tutkimukseen on sisäänrakennettu tutkimuskohteen tiedostamattomien ajattelutottumusten ja ennako-oletusten paljastaminen. Tämä auttaa myös kyseenalaistamaan omia totunnaisia ajattelutapojamme. Simo Knuutila, Kadonneet merkitykset – filosofinen historiallinen semantiikka. Teoksessa *Spiritus animalis. Kirjoituksia filosofian historiasta*. Toim. Sara Heinämaa, Martina Reuter & Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 2003, 17–28 (24–25).
- 3 Ks. Richard Rorty, The Historiography of Philosophy: Four Genres. Teoksessa *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Toim. Richard Rorty, Jerome B. Schneewind & Quentin Skinner. CUP, Cambridge, Mass. 1984, 49–75. Rorty erottelee klassikoksi nousseessa poleemisessa tekstissään rationaalisen ja historiallisen rekonstruktion sekä *Geistesgeschichte*n ja doksografian. Nykykeskustelusta ks. myös *Journal of the History of Philosophy*ssa vuosina 2002–2003 julkaistut puheenvuorot (Watson, Osler, Martinich).
- 4 Knuutila 2003, 19. Knuutilan artikkeli sisältää hyvän yhteenvedon ja analyysin ns. filosofianhistoriallisen valistusmallin (edistyskon) ja radikaalin ei-anakronistisen tulkinnan puolustajien (mm. Quentin Skinner) keskusteluista.
- 5 Normore 2006.

NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

040 721 4891

Ermano
Bencivenga

*Millaista
olisi olla
kuolematon?
Miksi jalanjäljet
kadehtivat jalkoja?
Ja miten kävi
kirjalle, joka ei
tahtonut tulla
luetuksi?*

OLIPA
TOISEN
KERRAN

52 ajattelemisen
arvoista satua

Italialaisen filosofin Ermanno Bencivengan tiiviit tarinat vievät lukijansa elämän peruskysymysten äärelle ja arkisten asioiden rikkauteen. *Olipa toisen kerran* antaa ajattelemisen aihetta kaikenikäisille.

Olipa toisen kerran sisältää viisikymmentäkaksi satua, joissa ei pyritä opettamaan vaan tuottamaan oivalluksia. Ne hämmästyttävät ja huvittavat vaikeita kysymyksiä kaihtamatta ja huumoria unohtamatta. Niitä tekee mieli pohtia vielä toisen kerran.

Ermano Bencivenga

Olipa toisen kerran

(*La filosofia in cinquantadue favole*, 2011)

Suom. Tapani Kilpeläinen

ISBN 978-952-5503-77-7

niin & näin -kirjat 2013, 134 sivua

Hinta 25 € (kestotilajaalle 22 €)
JUURI ILMESTYNYT!



SUSANNA LINDBERG

Mikä Mulliganin, Simonsin ja Smithin filosofiatuntemuksessa on vialla?

Lienee parasta sanoa heti alkuun, etten pidä Kevin Mulliganin, Peter Simonsin ja Barry Smithin kirjoituksesta lainkaan – mieleni tekisi kutsua sitä halpahintaiseksi iltapäivälehtifilosofiaksi – mutta katson siihen reagoimisen jonkinlaiseksi velvollisuudekseni. Kolmikön artikkeli on pelkkä provosoivaksi tarkoitettu pamfletti. Kärtyisään pamflettiin on vaikea vastata muuten kuin toisella ärtyneellä pamfletilla, jollainen ei tuota iloa tai kunniaa kirjoittajalleen.

Mulliganin, Simonsin ja Smithin teksti perustuu 'analyttisen' ja 'mannermaisen' filosofian kaavamaiseen erottamiseen toisistaan¹. Näin kolmikko pakottaa kommentoijansa toistamaan ja vahvistamaan erotteluja, joita itse haluaisin mielummin kyseenalaistaa ja purkaa. Valmistaudun siis puhumaan itseäni vastaan – mutta ennen sitä haluaisin kuitenkin korostaa, että nykyään sekä 'analyttisen' että 'mannermaisen' filosofian tutkijoiden ja opiskelijoiden piirissä on runsaasti henkilöitä, jotka kyseenalaistavat tämän jaon ja parhaissa tapauksissa jopa tutkivat sitä. Filosofian käytännössä näiden kahden filosofisen suuntauksen välinen kuilu ylitetään useinkin, mutta siitä huolimatta oletus kuilusta on hyvin voimakas. Siitä on osoituksena myös käsillä oleva pamfletti.

En aio sanan varsinaisessa mielessä vastata Mulliganille, Simonsille ja Smithille, sillä heidän tekstissään ei ole filosofista argumenttia vastattavaksi. Kommentoin kuitenkin lyhyesti heidän kolmea keskeistä väitettään mannermaisesta filosofiasta: ensinnäkin "mannermainen filosofointi ei koskaan ole kunnollisen teoreettista", toiseksi "se räätälöidään jo ennakolta sopimaan erinäisiin poliittisiin ja eettisiin johtopäätöksiin", ja kolmanneksi sen kieli on pelkkää sanoilla leikkimistä, pahimmillaan sellaista kuin Derridan "raivopäinen vaahtoaminen".

Näitä väitteitä artikkelissa toistetaan moneen kertaan, mutta niiden tukena ei ole todistuksia, tutkimusta eikä päätelmiä, vaan ne muodostavat pelkän *ab auctoritate* -näennäisargumentin, joka uusintaa 1960-luvulla syntyneitä *doxa* sellaisenaan. Filosofiasa väite, jonka mukaan vastustajan filosofia on epäteoreettista ja poliittisesti ohjailtua sanahelinää, on tietysti ennen kaikkea loukkaus, jonka olennainen sisältö on se, ettei vastustajan filosofia ole filosofiaa ollenkaan. Nykyfilosofian historia on osoittanut, että tämäntasoisin väitteisiin on turha vastata. Ensinnäkin, kuten elämässä yleensä, ainoa pätevä vastaus

loukkaukseen on toinen loukkaus, ei selittely. Ja toiseksi on selvää, että nämä väitteet jäävät pelkäksi loukkaukseksi siksi, että ne määrittelevät kiistakumppanin ajattelun jo etukäteen ajatusten puutteeksi ja järjettömyydeksi, josta on mahdoton keskustella. Mannermaisen ja analyttisen filosofian välillä vuosikausia käydyssä kurojen kiistassa ei siis ole oltu habermasilaisessa *Oberseminarissa* etsimässä konsensusta vaan schmittiläisessä sodassa valitsemassa liittolaisia ja vihollisia.

Tämän takia muuten Mulliganin, Simonsin ja Smithin väite, jonka mukaan mannermainen filosofia "ei ole koskaan voittanut ainoatakaan teoreettista kamppailua ja se on kukoistanut lähinnä lehtien kulttuurisivuilla", on kummallinen. Itse sanoisin, että mannermaisen filosofian näkökulmasta mitään debatteja ei ole edes käyty, sillä filosofisesta väittelystä ei voi puhua silloin, kun yksi osapuoli ilmoittaa etukäteen ottavansa huomioon vain omat mieltyksensä, menetelmänsä, keinonsa ja päämääränsä ja suhtautuvansa kategorisen kielteisesti vastapuolen mieltymyksiin, menetelmiin, keinoihin ja päämääriin.

Erimielisyyden historia on liian monimutkainen selvittääksi tasapainoisesti tällaisessa kirjoituksessa. Haluan kuitenkin kommentoida lyhyesti Mulliganin ja kumppanien kolmea väitettä ja täsmentää heidän käsitystään mannermaisen filosofian filosofianhistoriasta. Esitän myös oman näkemykseni siitä, millainen 'mannermaisen filosofian' kenttä tosiasiaassa nykyisellään on.

Mannermaisesta epäteoreettisuudesta

Ensinnäkin: onko mannermainen filosofia "epäteoreettista"? Mulligan, Simons ja Smith eivät määrittele, mitä he "teorialla" tarkoittavat – todennäköisesti Bertrand Russell -sitaatissa mainittua mutta niin ikään epämääräistä "induktiivisuutta, pikkutarkkuutta ja yksityiskohtien kunnioittamista", joiden avulla "filosofia voi onnistua saavuttamaan yhtä vankkoja tuloksia kuin luonnontieteet ovat saavuttaneet". Epäilemättä 1900-luvun alussa monien sittemmin mannermaisiksi kutsuttujen filosofisten suuntausten yksi lähtökohta oli kyseenalaistaa se ajatus, että filosofian pitäisi jäljitellä luonnontieteen menetelmiä. Mutta nimenomaan tämän ajatuksen takia ne ovat kehittäneet suuren määrän vaihtoehtoisia menetelmiä ja teorioita, jotka Mulligan, Simons ja Smith siis luokittelevat "epäteoreettisiksi".

”Mannermaiset filosofit ovat usein pitäneet osallistumista julkiseen elämään intellektuellin velvollisuutena.”

Eikö voisi kuitenkin ajatella, että ’teoria’ on Russellin ohjelmajulistusta laajempi käsite – suorastaan tutkimuskohde itsessään? Kenties sitä voisi pitää vaikkapa johonkin koherenttiin todellisuus- ja tietokäsitykseen perustuvana järjestelmällisen tutkimuksen tapana, jota tutkimuksen tekijät lisäksi problematisoivat, tutkivat ja perustelevat. Jos asiaa voi tarkastella näin, olisi absurdia väittää, että ’mannermainen filosofia’ ei ole ”teoreettista”, sillä ’mannermaiselle filosofialle’ on nimenomaan aina ollut ominaista ja olennaista filosofian metodien tutkiminen, työstäminen ja luominen, ja sen kenttä muodostuu kilpailevien teorioiden välisistä toisinaan hyvinkin syvälleikäyivistä kiistoista.

Yksi 1900-luvun kuningasmetodeista on fenomenologia. Liikkeen ytimessä on käyty ankaraa kiistaa Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin välillä siitä, onko fenomenologian metodi pikemminkin tietoisuuden tutkimusta (Husserl), siis ’epistemologiaa’, vai ontologista tutkimusta (Heidegger), siis ’metafyysikkää’. Mutta mannermaisen filosofian piiriin voidaan lukea myös dialektiikka, jonka hegeliläistä kantamuotoa kritisoiitiin 1900-luvun keskivaiheilla kiihkeästi niin materialistisen kuin negatiivisen dialektiikan nimissä. Lisäksi mannermaisen filosofian kenttään lasketaan hermeneutiikka. Muiden muassa Hans-Georg Gadamer ja Paul Ricœur muuttivat hermeneutiikan teologisesti metodista filosofiseksi metodiksi, joka kohdistui milloin teksteihin milloin eksistenssiin.

Ranskalaisella kielialueella kysymys menetelmästä pitää taas asettaa hieman toisin, sillä sieltä ei löydy yhtä kuningasmetodia vaan erilaisia rinnakkaisia mutta keskenään kilpailevia lähestymistapoja. Varmaankin tämän alueen tunnetuin metoditermi on sekä dialektisestä että fenomenologisesta perinteestä ponnistava ’dekonstruktio’. Se on kuitenkin vain joidenkin Derridan tekstien etenemisen tapa, joka on vaikuttanut eräisiin muihin ajattelijoihin (Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Luce Irigaray, Jean-Luc Nancy) muodostamatta silti mitään koulukuntaa. Toisaalta Michel Foucault’n ajattelua ei voi kutsua ’dekonstruktioiksi’ vaan vaikkapa ’genealogiksi’, vaikka näillä käsitteillä onkin yhtymäkohtia. Edellä mainittuja lähellä on myös Jacques

Lacanian psykoanalyysin filosofia, mutta tavoitteiltaan sekini poikkeaa täysin muista projekteista. Georges Bataille ja Maurice Blanchot ovat ehkä ennemmin jotakin muuta kuin filosofeja, mutta silti heidän vaikutuksensa filosofiaan on ollut suuri. Maurice Merleau-Ponty ja Emmanuel Levinas ovat molemmat fenomenologeja, mutta keskenään aivan erilaisia. Gilles Deleuze ja hänen jälkeensä Alain Badiou ovat puolestaan edenneet dekonstruktioille päinvastaiseen tapaan aksiomaattisesti ja konstruktivisesti. Dekonstruktioita voisi pikemminkin luonnehtia – Mulliganin, Simonsin ja Smithin eräiden analyttisten suuntausten kuvausta lainatakseni – ”vaikaukseksi, jonka mukaan filosofia ei koskaan voi olla muuta kuin *aporeettista*” ja se voi ”tavoitella korkeintaan negatiivisia tuloksia”.

Ja niin edelleen: merkittäviksi filosofeiksi ovat kohonneet ne, jotka filosofisten kysymysten lisäksi pohtivat aktiivisesti myös *filosofoimista* sinänsä. He eivät ole järjestäytyneet koulukunnaksi, vaan he ovat muodostaneet ennemminkin kilpailevia diskursseja (hahaa, sainpas sanotuksi tämänkin ruman sanan). Tätä voisi ehkä selittää kahvipöytätieteensosiologisesti niin, että ranskalaisella kielialueella ei ajatella filosofian kehittyvän hierarkkisissa tilanteissa, joissa jonkin koulukunnan muodostavat oppilaat jatkavat suuren mestarin työtä, vaan sen sijaan demokraattisissa tilanteissa, joissa erilaiset tasa-arvoiset käsitykset siitä, miten filosofiaa pitää tehdä, koettelevat toisiaan.

Mannermaisesta poliittisuudesta ja sanahelinästä

Toiseksi: onko mannermainen filosofia poliittisesti ohjailtua? Väite on sikäli naurettava, että mannermainen poliittinen filosofia on valtaosin luonteeltaan *kriittistä*. Max Horkheimerista ja Theodor Adornosta Foucaultiin ja Judith Butleriin sen edustajat eivät ole toimineet valtaapitävien äänitorvina eivätkä heidän tekojensa *oikeuttajina*, vaan he ovat päinvastoin pyrkineet paljastamaan ja purkamaan vallitsevia repressiivisiä rakenteita. Mannermaiset filosofit ovat usein pitäneet osallistumista julkiseen elämään intellektuellin velvollisuutena.

Mitään selkeästi määriteltävää ”mannermaisen filosofian politiikkaa” ei kuitenkaan ole, vaan sen harjoittajat muodostavat poliittisesti eripuraisen kentän, jolla useimmat poliittiset suuntaukset ovat jossakin vaiheessa olleet edustettuina. Hyvin tiedetään, että jotkut heistä ovat esittäneet vastenmielisiä ajatuksia: Heidegger lienee tunnetuin tapaus, mutta vaikeasti puolustettavia mielipiteitä on joskus kuultu myös vaikkapa Sartrelta ja jopa Foucault’lta. Useimmille mannermaisille filosofeille on kuitenkin yhteistä taipumus kritisoida harhautuneita filosofeja vielä ankarammin kuin vallanpitäjiä (sillä ”filosofin pitäisi tajuta paremmin”), eikä yksikään näistä tapauksista ole päässyt helpolla. Kriitikon motiivina ei tällöin myöskään ole vain oman nuhteettomuuden vakuuttaminen vaan omankin ajattelun kyseenalaistaminen.

Mutta tekeekö tämä kiihkeä politiikan ajattelemisen mannermaisesta filosofiasta epäfilosofista? Kuten Mulligan, Simons ja Smith sanovat, ”aito maailmaan suuntautuminen on erottamaton osa mannermaista metafysiikkaa”. Kiistakolmikun mielestä tämä tekee mannermaisesta filosofiasta epäteoreettista. Oletettavasti väite perustuu siihen, että useimmat mannermaiset filosofit ajattelevat eettis-kulttuuris-poliittisen todellisuuden olevan *historiallisesti* määräytyneet, kun taas Mulliganin, Simonsin ja Smithin ”teoreettisena” pitämä todellisuuden ajattelemisen hyväksyy todennäköisesti vain universaaleja, *ylibistoriallisia* käsitteitä. Keskeinen kysymys kuuluukin, voiko eettistä, sosiaalista, yhteiskunnallista ja poliittista todellisuutta tutkia irrallaan historiallisesta kontekstista.

Kysymys universaalien ja historiallisen aineksen suhteesta yhteiskuntafilosofiassa on hyvin monimutkainen. Tässä yhteydessä voi vain todeta, että mannermaisen ajattelijan näkökulmasta analyttisen yhteiskuntafilosofian valtavirrassa pohdittu liberaalidemokratian teoria ei ole sellainen universaali ja poliittisesti neutraali teoria todellisuudesta kuin se antaa ymmärtää olevansa. Näyttää päinvastoin selvältä, että valtaosa englanninkielisestä yhteiskuntafilosofiasta peilaa erityisesti yhdysvaltalaisista poliittista todellisuutta, joka ei kaikilta osilta käy yhteen eurooppalaisen poliittisen todellisuuden kanssa. Ehkäpä tämä on ainoa kohta, jossa teoreettisesti katsoen absurdi maantieteellinen jako ’mannermaiseen’ ja sanokaamme ’atlanttiseen’ filosofiaan on mielekäs. Euroopan mantereen poliittista todellisuutta analysoidessa kohdataan nimittäin erinäisiä kysymyksiä, joilla ei ole niin keskeistä roolia liberaalidemokratian teoriassa: totalitarismin, kommunismin ja kolonialismin perintö, Euroopan unionin monikulttuurinen, monikansallinen ja monikielinen todellisuus, ympäristökysymykset sekä kansalaisuuden käsitteeseen vaikuttavat kysymykset solidaarisuudesta ja poissulkemisesta. Vaikeivät kaikki avaukset tämän todellisuuden kuvaamiseksi olekaan olleet nerokkaita, puhumattakaan siitä, että ne olisivat riittäviä, tämän todellisuuden ottaminen vakavasti on kuitenkin mielestäni ’mannermaisen’ filosofian aito ansio.

Kolmanneksi: onko mannermainen filosofia pelkkää sanojen pyörittelyä, kenties jopa ”raivopäistä vaahtoamista”? Tämän syytöksen taustalla on alun perin argumenttivirhe, jossa oletettiin, että monissa mannermaisen filosofian suuntauksissa harjoitettu rationaalisuuden tiettyjen muotojen kritiikki merkitsisi saman tien kaiken rationaalisuuden hylkäämistä ja irrationaalisuuden puolustamista. Tosiasiassa klassisen rationalismin yksinvaltan kritiikin päämääränä oli toisenlaisten rationaalisuuden tai ajattelun muotojen esiin tuominen ja käyttäminen. Ajatusvirhettä ei voi poistaa muuten kuin palaamalla teksteihin, joissa kritiikki alun perin esitettiin, ja vaatimalla sitä, mitä myös Derrida kerta toisensa jälkeen penäsi: *lukekaa* ja näyttäkää sitten *tekstistä* täsmällisesti, missä ajattelu menee pieleen.

Mulligan, Simons ja Smith noudattavat kuitenkin mieluummin vanhaa juonta ja katsovat sen, että lukija ei

”Mutta tekeekö tämä kiihkeä politiikan ajattelemisen mannermaisesta filosofiasta epäfilosofista?”

ymmärrä tekstiä tai että se on hänen silmissään pelkkää pyörittelyä, merkitsevän tekstin ala-arvoisuutta (eikä sitä, ettei lukija ole ymmärtänyt lukemaansa – mitä on tietysti ikävämpi myöntää). Kukaan ei väitä, että heidän tai kenenkään muunkaan pitäisi lukea mitään vaikealta tai ikävältä tuntuva. Kukaan ei myöskään väitä, että heidän pitäisi luopua omista metodologisista ja retorisisista mielityksistään ja opetella tutkimaan toisin etenevää ajattelua ja tekstiä. Mutta älyllinen rehellisyys tuntuu silti edellyttävän, että itselle hämäräksi jäävää tekstiä ei paneteltaisi edessä- ja takanapäin pelkillä loukkauksilla. Panettelulla on nimittäin masentavia tiedepoliittisia seurauksia: kun Mulliganin, Simonsin tai Smithin kaltainen filosofi kertoo mannermaisesta filosofiasta, hän lähtee liikkeelle sanomalla, että se on irrationalistista sanoilla leikkimistä. Niin on nyt kommentoimassani pamfletissa, mutta niin on valitettavasti myös monissa filosofian pääsykoe- ja oppikirjoissa. Niistä väite periytyy nuorille filosofeille, jotka usein uskovat tämän *doxan* jopa silloin, kun he itse haluavat harjoittaa ’mannermaista filosofiaa’.

Mannermaisen filosofian nykytila

Neljänneksi haluaisin lisätä Mulliganin, Simonsin ja Smithin kolmeen mannermaista filosofiaa koskevaan väitteeseen yhden huomion filosofian historian nykytilasta. Kolmikko jakaa filosofian historian tutkimuksen yhtäältä oman kulttuuri- ja kielialueen suurten mestarien tutkimiseksi ja toisaalta ”parhaiten ajatellun, sanotun ja perustellun historiaksi”, jonka käyttövoimana on usko siihen, että ”filosofia todella voi kehittyä”. On syytä huomata, että mannermaisen filosofian vaikutusalueella filosofian historiaa ei yleensä lähestytä kummallakaan näistä tavoista: ensimmäinen näyttäisi enemmän historiatieteeltä kuin filosofialta, jälkimmäinen vanhakantaiselta hegeliläisyydeltä. Ne ranskalaisfilosofit, joita voi pitää ’mannermaisina’, eivät yleensä vietä aikaansa Malebranchen eivätkä kovin usein edes Bergsonin parissa vaan ennen kaikkea saksalaisten filosofien kuten Leibnizin, Kantin, Hegelin, Husserlin, Nietzschen ja Heideggerin seurassa (ja lisättäköön joukkoon vielä alan-komaalainen Spinoza). Saksassa ’mannermainen’ ajattelu



on hedelmällisintä siellä, missä luetaan myös ranskalaisia nykyfilosofoja. Italialaiset ajattelijat käyttävät töittensä aineistona saksalaisten ja ranskalaisten lähteiden lisäksi myös paljon antiikin tekstejä. Yhdysvalloissa on aina ollut hyvin laajasti sivistyneitä tutkijoita, jotka ovat pitäneet kunnia-asianaan lukea alkukielellä myös saksalaisia ja ranskalaisia klassikkoja sekä aikalaikirjoittajia. Filosofian historian projekteihin on siis aina liittynyt myös kääntäminen kieli- ja kulttuurialueelta toiselle, mikä pakottaa kiinnittämään aivan erityistä huomiota filosofian kieleen ja ilmaisuun.

Yleisesti ottaen voisi sanoa, että 'mannermaisen filosofian' alueella filosofian historia on aina ollut erottamaton osa kaikkea filosofoimista. Vaikka filosofisen pedagogiikan keskeisenä *keinona* on tällöin filosofian historian selittäminen ja filosofisten tekstien kääntäminen, tämä ei riitä filosofian tavoitteeksi. Filosofian tavoitteena on "oma ajattelu", jonka yksi keskeinen keino ovat debatit filosofian historian suurimpien mestarien kanssa ikään kuin nämä olisivat aikalaisiamme. ("Kant, vanha veikko, olet väärässä kun sanot noin, vaikka tuo toinen ajatuksesi onkin hieno, ja mitä sanoisit tästä...") Filosofian historian mestarit ovat siis keskustelukumppaneita, eivät tutkimuskohteita, ja juuri siksi filosofian historia on filosofiaa, eikä "vain" historiaa.

Entä onko mannermaisen filosofian nykytila yhtä huono kuin Mulligan tovereineen väittää? Edellä olen viitannut "mannermaisiiin suurnimiin", jotka polemistiemme mukaan "kuuluvat menneisyyteen, eikä heiläkään ole ilmeisiä manttelinperijöitä". Pitääkö tämä paikkansa, niin että myös mannermaisen filosofian harastajien ainoaksi mielekkääksi tulevaisuudenkuvaksi jää palaaminen Russelliin (tai Russellin löytäminen viimeinkin)?

Kuten sanottua, mannermaisen filosofian kenttä on hyvin laaja ja hajanainen, enkä väitä tuntevani kaikkia sen ajankohtaisia ilmentymiä niin hyvin kuin ne ansaitisivat. Nähdäkseni 'mannermaiseksi filosofiaksi' kutsutulla filosofian alueella käydään tällä hetkellä useita varsin elinvoimaisia keskusteluita, mutta ne eivät muodosta yhteistä 'mannermaiseksi' itsensä nimeävää rintamaa, eivätkä ne ainakaan muodosta rintamaa 'analyttistä filosofiaa' vastaan. Päinvastoin usealla suunnalla suhtaudutaan uteliaasti analyttisen filosofian teemoihin, kuten huomattiin esimerkiksi Catherine Malaboun pitämästä SPEP:n vuoden 2013 konferenssin päättäjaisittelämästä².

Mannermaisen filosofian varmasti näkyvin ja jäsentynein alue on fenomenologia. Lazló Tengelyi ja Hans-Dieter Gondek ovat erottaneet fenomenologian historiasta kolme vaihetta niiden päätekijöiden mukaisesti: Husserlin, Heideggerin ja niin kutsutun uuden ranskalaisen fenomenologian, jonka harjoittajiin he laskevat Levinasin ja Merleau-Pontyn kaltaisia edelläkävijöitä sekä nykyajattelijoista esimerkiksi Michel Henryn, Jean-Luc Marionin ja Marc Richirin³. Uusi ranskalainen fenomenologia on erityisen kiinnostunut ontologisista ja joskus myös teologisista kysymyksistä, jotka kiteytyvät usein 'manifestaation' ja 'annettuuden' käsitteisiin. Fenomenologian alueella on muutoin tällä hetkellä pinnalla kiinnostus yhtäältä erityistieteisiin, etenkin biologiaan ja neurotieteisiin, ja toisaalta etiikkaan, jota tutkitaan paljon Suomessakin.

Myös Derridan ja Deleuzen oppilaiden työ on josakin määrin irtautunut opettajien tuotannon fokuksista. Toisin kuin 1900-luvulla kiinnostus kohdistuu tällä erää vähemmän kirjallisuuteen, taiteisiin ja psykoanalyysiin ja enemmän niin sanottuun aineelliseen todellisuuteen: keskusteluissa esiintyvät muun muassa ruumiillisuus ja materiaalisuus, tekniikka, luonnontieteet, neurotieteet, eläimet sekä ympäristö yleisemminkin. Osa Deleuzen oppilaista ja heidän ohellaan Alain Badiou ovat puolestaan filosofiassaan soveltaneet paljon matematiikkaa. Mulliganin, Simonsin ja Smithin väite, jonka mukaan mannermainen filosofia "ei [ole] koskaan [kiinnostunut] fysikaalisesta tai biologisesta maailmasta" ja jos se joskus tieteellisiä teorioita käyttääkin, se vain "leikkii joukolla poskettomasti ymmärtämiään ilmauksia", on ensimmäiseltä osaltaan väärä ja toiselta osaltaan todistamatta. On vaikeaa mieltää muuksi kuin tiedepolitiikaksi heidän väitteensä, jonka mukaan mannermaisen filosofian kiinnostus tieteisiin olisi aina selvästi "posketonta", kun taas paluu Russelliin kävisi käsi kädessä luonnontieteellisen metodin kiistattoman hallinnan kanssa.

Erikseen on syytä mainita yhteiskuntafilosofia, joka oli pitkään toissijaisessa asemassa sekä fenomenologiassa että dekonstruktiossa, siinä missä Frankfurtin koulun jäsenet ja heidän työnsä jatkajat ovat aina suuntautuneet yhteiskunnallisiin aiheisiin. 2000-luvun taitteessa yhteiskuntafilosofiset keskustelut selvästi voimistuivat ja muuttuivat. Taustalla on ollut jo 1900-luvun lopulla käyty laaja keskustelu yhteisön ja yhdessä olemisen käsitteistä. Nähdäkseni tämä keskustelu oli varsin teoreettinen ja poliittisesti neutraali, paitsi sikäli, että sen lähtökohtana oli aina totalitarismin kritiikki.

Tultaessa 2000-luvulle nämä usein hyvin teoreettiset pohdinnat muuttuivat konkreettisemmiksi monestakin syystä. Yksi uusista ilmiöistä on ollut kommunismin kysymyksen viriäminen uudestaan ja yleensä varsin sitoutuneessa muodossa. Neuvostoliiton ja itäblokin romahduksen sekä niin kutsutun liberaalidemokratian voitonjulistusten jälkeen monet ajattelijat ovat pitäneet tarpeellisena lukea uudelleen Marxia. Tältä saralta mainitaan usein ensisijassa Alain Badioun ja Slavoj Žižekin provokaatiot. Niiden hyöty on ehkä ennen kaikkea siinä, että ne ovat puhdistaneet pöytää uudenglaisille tulkinnoille – ei niinkään 'reaalikommunismista' vaan pikemminkin 'kommunismin ideasta' nykyisessä globaalissa maailmassa.

Toinen uudenglaisiin keskusteluihin viikastui 11.9.2001 tapahtuneen terrori-iskun ja sitä seuranneen "terrorismin vastaisen sodan" myötä. Tuossa debatissa on kritisoitu vallitsevaa liberalistista maailmaa niiltä osin kuin se on saanut epädemokraattisia piirteitä. Kritiikin lähtökohtana on yleensä kansainvälinen viitekehys, jossa kysymykset oikeudenmukaisuudesta ja laista asettuvat toisin kuin perinteisessä kansallistilassa. Sellaiset ilmiöt

kuin kansallisvaltion heikkeneminen globalisaation tai Euroopan unionin vaikutuksesta, siirtolaisuuden ja pakolaisuuden lisääntyminen tai taloudellisen ja poliittisen vallan irtautuminen yhä enemmän toisistaan ovat pakkaneet pohtimaan poliittisen ja yhteiskuntafilosofian kaikkein perustavimpia käsitteitä uudessa, globaalissa kontekstissa.

Ja kolmantena niistä uusista keskusteluista, joissa pohditaan osittain yhteiskuntafilosofiaa ja osittain sen taustalla olevia tieteellisiä, teknisiä ja eksistentiaalisia ilmiöitä, voidaan mainita juuri nyt kiivaasti laajenevat pohdinnat eläinten asemasta sekä luonnon ja ympäristön tilasta globalisaation aikakaudella.

Kuten voi arvata, nämäkään keskustelut eivät suinkaan muodosta mitään yhtä yhtenäistä rintamaa, jota voisi kutsua mannermaisen filosofian politiikaksi. Varmasti jotkin näistä avauksista ovat filosofiaksi ”liian poliittisia”, eivätkä aina järkevimmällä mahdollisella tavalla. Toisaalta viime aikoina on ilmestynyt myös koko joukko mielestäni erinomaisia oppineita kuvauksia erilaisten käsitteiden kehityksestä läpi mannermaisen filosofian. Näitä myös yhteiskuntafilosofiassa tärkeitä käsitteitä ovat esimerkiksi maailman idea, Euroopan idea, katastrofin idea, biopolitiikan käsite, eläimen *versus* koneen idea. Toiset toki syyttävät tällaisia tarkasteluja liiasta abstraktisuudesta ja käytännön unohtamisesta.

Filosofia on kuitenkin ennen kaikkea teoreettista toimintaa. Omasta mielestäni kaikkein kiinnostavin uusi ilmiö mannermaisen filosofian kentällä on perin pohjin teoreettinen keskustelu siitä, miten voi lähestyä uusilla tavoilla suurten fenomenologisten ontologioiden auki jättämiä ongelmia. Tämän kysymyksen valossa voi ymmärtää tiettyjä tutkimussuuntauksia, jotka ovat vasta muotoutumassa mutta joiden odotan kehittyvän erittäin kiinnostaviksi. Yhtäältä etenkin Quentin Meillassoux’n ympärille on muodostunut piiri ajattelijoita, jotka kritisoivat fenomenologista äärellistä ajattelua ja luonnostelevat sen ylittämiseksi uudenlaista materialistista ontologiaa. Toisaalta ennen kaikkea John Sallis nimeen kiteytyy ’elementaarisuutta’ koskeva keskustelu, joka on syntynyt vastareaktionä fenomenologisen ontologian liialliselle teologisuudelle. Tietynlaisen ’materialismin’ tutkimista pidetään siis tarpeellisena nyt, 1900-luvun loppupuolen monia keskusteluja hallinneen ’subjektin’ tutkimuksen jälkeen. On kuitenkin vaihtelevia näemyksiä siitä, pitääkö tätä ’materiaa’ lähestyä aksiomaattisesti ja konstruktivisesti vai dekonstruktivisesti ja negatiivisesti.

Lopuksi

Olen nyt lyhyesti oikaissut neljä väitettä, jotka mielestäni osoittavat Kevin Mulliganin, Peter Simonsin ja Barry Smithin huonoa mannermaisen filosofian tuntemusta. Olen myös kuvaillut lyhyesti joitakin mannermaisen filosofian kentällä nykyään käytäviä keskusteluita. Mulliganille kumppaneineen en tietenkään voi väittää osoit-

taneeni yhtään mitään – koska pidän Derridaa vakavasti otettavana filosofina, näkemykseni saattavat hyvinkin olla heidän mielestään *a priori* raivopäistä vaahtoamista, jota ei pidä päästää korvista sisään. Sen sijaan toivoisin näyttäneeni filosofiasta laajemmin kiinnostuneille ihmisille, että niin sanotun ’mannermaisen filosofian’ piirissä tapahtuu tälläkin hetkellä hyvin monenlaisia asioita. Niiden joukkoon mahtuu niin naiivia intoilua kuin erittäin oppinutta ja syvällistä pohdintaakin. En pidä huonona kehityksenä sitä, että ’mannermainen filosofia’ ei järjesty selkeäksi kentäksi eikä sitä myöskään hallitse kourallinen suuria mestareita. Päinvastoin pidän kentän moninaisuutta, avoimuutta ja hajanaisuutta hyvänä asiana, osoituksena siitä, että tilaa on monien luovien ihmisten työlle.

Kuten alussa totesin, ryhdyin kirjoittamaan tätä tekstiä vastentahtoisesti, joten sen tyyliä leimaa väkisin artyisyys. Toivoisin kuitenkin, että lukija, filosofi, kohtaisi ärtymyksen erällä tavalla puhdistavana, hieman kuin siivoamisen aiheuttamana kärtyisyytenä, jonka jälkeen on miellyttävää rentoutua lukemaan hyvää kirjaa.

Lukijalle soisin jäävän tekstistäni käteen kaksi asiaa. Ensimmäinen niistä on tässäkin kirjoituksessa käsitellyn koulukuntajaon turhanpäiväisyys. Ei ole sellaista kiinteää blokkia kuin ’mannermainen filosofia’, kuten ei myöskään sellaisia autistisesti itseensä kätperyneitä blokkeja kuin ’analyttinen filosofia’ ja ’filosofian historia’. Sen sijaan on erilaisia hyviä ja huonoja filosofisia töitä. Niiden joukosta löytää nykyäänkin helmiä, kunhan on valmis lukemaan avoimin mielin kieli-, koulukunta- ja kaanonrajoista piittaamatta ja arvioimaan itse, mitkä niistä ovat aidosti kiinnostavia ja uutta luovia.

Toinen asia on, että filosofia elää oman loppunsa pohtimisesta – tämän Mulligan, Simons ja Smith varmasti itsekkin tietävät. Filosofialle on ominaista pohtia, missä se loppuu, tyhjenee, kriisiytyy, muuttaa muotoaan. Minun mielestäni tällaisen ”lopun ajattelemisen” ei tarvitse merkitä konservatiivista paluuta kuviteltuun menneisyyden onnelaan. Päinvastoin se luo mahdollisuuksia aloittaa filosofia jälleen uudelleen oman ajattelun mutta samalla muiden kritisoitavaksi annetun ja juuri siksi jaetun ajattelun projektina.

Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Näiden lisäksi he julistavat kolmanneksi filosofian lajiksi filosofianhistorian, joka kolmikon tekstissä on eittämättä muista lajeista hivenen poikkeavassa ja hiukan maltillisemmassa asemassa. Mutta jako analyttiseen ja mannermaiseen filosofiaan kulkee myös osittain läpi filosofianhistorian kentän
- 2 SPEP eli Society for Phenomenological and Existential Philosophy on Yhdysvaltain ja ehkä maailman suurin mannermaiseen filosofiaan keskittynyt filosofinen yhdistys.
- 3 Ks. Lazló Tengelyi & Hans-Dieter Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Berlin 2011.

IHMISELÄMÄ ei ole pelkkä markkinoinnin, populismin ja teknokratian temmellyskenttä, eivätkä ihmiset ole sen paremmin tahdottomia kuluttajia kuin tottelevaista laumaakaan. He ottavat haltuun, ymmärtävät väärin ja panevat risaiseksi täysin tahallaan. Tämän kertoo arkielämän tutkimuksen klassikoksi nousut **Arkipäivän kekseliäisyys**, joka vaikutti heti ilmestytyään havahduttavasti niin historiassa, filosofiassa kuin sosiologiassakin.

Arkipäivän kekseliäisyys auttaa ymmärtämään, miten kulutusyhteiskunnassa **ELETÄÄN.** Massoittamisen takaa paljastuu kokonainen omaehtoisten kulttuurimuotojen kirjo.



Michel de Certeau
Arkipäivän kekseliäisyys 1. Tekemisen tavat
(L'Invention du quotidien 1. Arts de faire, 1980)

Suom. Tapani Kilpeläinen
niin & näin -kirjat, 2012. 308 s.
ISBN 978-952-5503-69-2
hinta 38 € (kestotilajalle 32 €)

Michel de Certeau, Luce Giard & Pierre Mayol
Arkipäivän kekseliäisyys 2. Asuminen, ruuanlaitto
(L'Invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner, 1980)

Suom. Tapani Kilpeläinen
niin & näin -kirjat, 2013. 329 s.
ISBN 978-952-5503-74-6
hinta 38 € (kestotilajalle 32 €)

YHTEISHINTAAN
60 €

NIIN & NÄIN
www.netn.fi/kauppa 040 721 4891

KRISTIINA BRUNILA

Kaikilla hyvä mieli?



Mielentilan muokkaamisesta on tullut kasvatusta ja koulutusta legitimoiva uusi imperatiivi. Itsetunto, tunteet, tunne-elämä, tunteiden tunnistaminen, tunnekasvatus ja psykologinen hyvinvointi löytyvät useista Opetus- ja kulttuuriministeriön ja Opetushallituksen koulutuspoliittisista ohjelmista. Esiopetuksen opetussuunnitelmassa pidetään tärkeänä lasten tunne-elämän kehittymistä. Lapsia kannustetaan keskustelemaan tunteistaan. Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteissa on tavoitteena antaa mahdollisuus terveen itsetunnon kehittymiseen. Opetuksessa tulee vahvistaa lasten itsetuntoa samoin kuin auttaa lasta nimeämään ja tunnistamaan tunteita ja niiden syitä. Koululaisten aamu- ja iltapäivätoiminnan perusteissa lasta ohjataan ilmaisemaan erilaisia tunteita ja oppimaan niiden säätelyä.

'Itsetunto' saattaa olla tiheimmin koulutuspoliittisissa ohjelmissa esiintyvä käsite. Sen vahvistamisen kohteina ovat kaikki päiväkotikäisistä lapsista nuoriin ja aikuisiin. Myös lasten ja nuorten syrjäytymisen ehkäisemiseen tarjotaan ratkaisuksi terveen itsetunnon edistämistä ja minäkuvan parantamista. Kouluille, oppilaille, opettajille ja vanhemmille suunnataan tunnevalmennusta, tunnepedagogiikkaa, tunnekompassia, tunnemittareita ja tunnetaitoja kehittäviä projekteja. Opettajille on tarjolla oppaita oppilaan heikon itsetunnon tunnistamiseen, oppilaiden minäkuvan arvioimiseen ja itsetunnon vahvistamiseen. Aikuisten perusopetuksen ja lukiokoulutuksen yhteisenä tehtävänä on luoda edel-

lytyksiä opiskelijan itsetuntoa lujittaville oppimiskokeuksille. Opetushallitus rahoittaa myös aikuisopiskelijoille suunnattuja itsetuntoa kehittäviä projekteja.

Koulutus tunnekoukussa

Kysymys hyvinvoinnista on länsimaissa muuttunut aiempaa yksilöllisemmäksi. Samalla painopiste on siirtynyt terveyteen ja kunkin yksilön ruumiin ja mielen tilan säätelyyn. Terapisoitumisella tarkoitetaan yleisesti erilaisista terapiamuodoista ja populaaripsykologiasta sisältöjä ammentavaa ja käyttäytymistä muokkaavaa eestosta. Ilmiö ei sinällään ole uusi. Yhteiskunnan individualisoituminen ja markkinointuminen ovat kuitenkin tarjonneet sille uudenlaista kasvualustaa. Nykytilanteessa talouden intressit edellyttävät yhä tehokkaampaa persoonan haltuun ottamista ja ihmisten hallittavuutta.

Useat yhteiskuntatieteilijät ja kulttuurintutkijat ovat selittäneet terapeutin kulttuurin, terapeutin valtion ja terapeuteollisuuden nousua yksilökeskeisyydellä ja yhteisöllis-kollektiivisten näkökulmien romahtamisella. Brittiläisen sosiologin Frank Furedin mukaan myöhäismodernin ajan kulttuuria leimaa terapeutin eetos¹. Se on kehkeytynyt erityisesti psykologisten tieteiden aseman vahvistuessa. Terapiakulttuurissa ihmiset alkavat tulkita kokemuksiaan nimenomaan yksilölähtöisten ja terapeuttien puhetapojen avulla.

Kasvatuksen ja koulutuksen terapisoitumiseen on kiinnitetty jo huomiota esimerkiksi Yhdysvalloissa, Kanadassa, Australiassa ja useissa Euroopan maissa. Suomessa kriittinen tutkimus on vielä vähäistä. Laajalle kasvatukseen levinnyt terapeutin kieli puhuu sairauksista, riippuvuuksista, ahdistuksista, haavoittuvuudesta, hauraasta identiteetistä ja toimintahäiriöistä. Terapisoitumiselle on ominaista mielen terveyteen ja hyvinvointiin kohdistuvien toimenpiteiden popularisoituminen, interventiot, joilla vahvistetaan itsetuntoa ja minäkuvaa, tunnekasvatus ja muu emotionaalinen-psykologinen ohjaus. Terapisoitumiseen voi liittää myös kasvatuksessa nopeasti yleistyneen diagnostiikan, erityisesti ADHD:n diagnosoimisen.

Olen itse tutkinut terapisoitumista vallan muotona tarkastelemalla, mitä yhteiskunnalla on tarjota nuorille aikuisille, jotka elävät koulutusjärjestelmän ja työelämän ulkopuolella². Olen vierailut useissa nuorille kohdistetuissa koulutusohjelmissa ja keskustellut nuorten ja heitä ohjaavien työntekijöiden kanssa. Ammatillisen koulutuksen tai aikuiskoulutuksen ohjelmat on tuotettu pääsääntöisesti projektimuotoisina: kolmesta kuukaudesta

vuoteen kestävästä koulutuksesta ja ohjauksesta, joka valmentaa työelämään tai jatkokoulutukseen. Vaikka poikkeuksiakin on ollut, nuorten koulutusohjelmissa on hyödynnetty yksilökeskeisiä ja terapeuttisia tekniikoita, kuten tunnetyöskentelyä ja diagnostiikkaa. Toimenpiteet ovat työllistäneet mielentilaa tarkastelevia asiantuntijoita, kuten neurologeja, neuropsykiatreja, psykologeja ja terapeutteja, sekä muita mielentilaa valmentavia, konsultoivia ja kuntoutuspalveluja tarjoavia toimijoita.

Koulutuksen puutetta ja työttömyyttä ei näissä ohjelmissa lähestytty yhteiskunnallisesti. Sen sijaan ne nähtiin yksilön ”pään sisälle” sijoittuvana psyykkisenä oireistona ja väärienlaisena mielentilana. Nuoriin kohdistuvien toimenpiteiden tehtäväksi on siis tullut ohjaaminen väärienlaisesta mielentilasta oikeaan.

Terapeuttinen valta

Terapisoituminen näkyy siinä, miten nuoria on harjoitettu ottamaan vastuuta pärjäämisestään ja selviytymisestään itsetutkiskeluun ja halutunlaiseen tunneilmaisuun ohjaavan terapeuttisen vallan avulla. Keskusteluissa koulutusohjelmiin osallistuneiden kanssa on toistunut ajatus, että muutos on kiinni nuoresta itsestään. Samalla vastuu epäonnistumisista on jäänyt yksin nuorelle. Nuoret määrittävät itseään, asemaansa ja vaikutusmahdollisuuksiaan yhteiskunnassa niissä diskursseissa, jotka ovat heille tarjolla ja joihin heillä on pääsy. Tästä näkökulmasta terapeuttisiin ja yksilökeskeisiin toimenpiteisiin tukeutumalla on menetetty mahdollisuus tarkastella itseä ja omaa elämää osana yhteiskuntaa ja yhteiskunnallisesti. Useat nuoret asemoivatkin itsensä joko yhteiskunnan laitamille tai sen ulkopuolelle.

En väitä, että esimerkiksi itsetutkiskelu, tunteista puhuminen tai oppimisvaikeuksien diagnosointi olisivat huonoja asioita. Haluan sen sijaan herätellä kysymystä terapisoitumisesta laajempaan kasvatukseen ja koulutukseen koskettavana teemana. Nuoriin kohdistuvat terapeuttiset toimenpiteet eivät näyttäisi vahvistavan suhdetta yhteiskuntaan ja kannustavan siinä vaikuttamiseen. Väitän, että markkinointumisen myötä nuorille tarjotuksi ihanneeksi on tullut joustava ja muokkautumiskykyinen, omaan keskeneräisyyteensä alistuva läpireflektoitu mielentila. Tämä ei ole yllättävää, koska yhteiskunnallisen toiminnan markkina-arvo näyttää kasvavan siitä, että yhteiskunnallisista ongelmista tehdään yksilöllisiä. Talouden ulottuminen kaikkialle vaatii asettumista ”oikeanlaiseen” mielentilaan eli jatkuvaan oppimiseen ja itsen kehittämiseen suostuvaiseksi.

Terapeuttisen vallan seurauksena katse käännetään itseensä, omiin puutteisiin ja vajavaisuuksiin. Tällöin epävarmuus omasta pärjäämisestä, kelpaavuudesta ja selviytymisestä lisääntyy. Markkinoiden näkökulmasta lähestytään kuitenkin ihannetilaa. Ihmiset pysyvät kiireisinä keskittymällä itseensä. He ostavat ja kuluttavat erilaisia itsen muokkaamisen palveluja pitääkseen niin mielen kuin ruumiinkin kunnossa talouden ja kilpailukykyyn nimissä.

Nuorten kanssa ei juurikaan keskusteltu siitä, millainen toiminta olisi heistä mielekkästä, tai pohdittu heidän kokemiaan ongelmia osana laajempia yhteiskunnallisia kysymyksiä. Nuorten näkemykset jäivät ainakin joissakin tapauksissa kuulematta. Nuorten ilmaisemaa vastarintaa tai esimerkiksi kieltäytymistä toimenpiteistä ei pidetty nuorten aikuisten oman tahdon eleinä.

On ajassamme tyypillinen ajatus, että ihmiset eivät voi emotionaalisesti kestä vastoinkäymisiä ja suoriutua niistä. Tämä kertoo siitä, millä tavalla terapeuttinen kulttuuri ymmärtää ihmiselämän ehtoja. Pelkkä kiitettävä kyky eritellä ja tunnistaa omia tunteita ei kuitenkaan ainakaan omien tutkimustuloksieni valossa näytä tarjoavan riittäviä valmiuksia vaikuttaa omaan elämään ja laajemmin yhteiskuntaan. Tarvittaisiin kriittisempää otetta näihin toimenpiteisiin ja niiden seurauksiin. Nuorten näkökulmat pitäisi myös saada entistä paremmin esiin.

Koulutukseen ei ole kiinnitetty koskaan ennen niin paljon huomiota kuin nyt. Samalla on puhuttu koulutuksen kriisiytymisestä, sisältöjen häviämisestä ja pakosta etsiä koulutukselle legitimeettiä uusin tavoin. Tiedosta on tullut investointikohde, jota pitää siksi tehokkaammin hallita. Mitä seuraa, kun nuoret oppivat terapiakulttuurin mukaisesti toimimaan yhä itsevastuullisemmin jatkuvan itsetarkkailun hengessä – kun he toimivat järjestelmän edellyttämällä tavalla ”oikein”? Jos nuorten ainoaksi vaihtoehdoksi jää loputon itsetutkiskelu ja itsevastuullisuus, opettaa se nuorille ainakin sen, ettei mihinkään yhteiskunnassa kannata sitoutua, koska mikään yhteiskunnassa ei myöskään sitoudu heihin.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Frank Furedi, *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. Routledge, London 2004.
- 2 Ks. Mielentilan markkinoilla. Rikostaustaisten nuorten aikuisten koulutus, ohjaus ja kuntoutus. *Nuorisotutkimus* 2/2011, 81–95; From Risk to Resilience. *Education Inquiry*. Vol. 3, No. 3, 2012, 451–464.



TUUKKA TOMPERI & HANNU JUUSO

(Lasten) pedagoginen filosofia

– kasvatuksen historiallinen mahdollisuus

”Koska filosofia opettaa meitä elämään, ja koska se on lapsille yhtä tärkeä taito kuin muun ikäisille, miksi sitä ei opeteta heille?” – Michel de Montaigne¹

Lasten ja nuorten kanssa harjoitettavan pedagogisen filosofoinnin lähtökohta on maanläheinen. Osallistujat saavat kysellä ja pohtia painavia aiheita rauhallisesti siten, että heitä ohjataan kuuntelemaan toisiaan huolella. Hyvän keskustelun käytäntöjä kunnioittaen edetään yhä syvemmälle inhimillisiin peruskysymyksiin. Yksinkertaiselta kuulostava toimintatapa on kuitenkin edellyttänyt radikaaleja historiallisia askeleita lapsia, kasvatusta ja filosofiaa koskevissa käsityksissä. Ne johtavat pohtimaan kasvatusteorian avainkysymyksiä pedagogisen toiminnan luonteesta sekä haastavat arvioimaan filosofian tehtäviä.²

Lasten ja nuorten kanssa filosofoimiseksi kutsutaan monia yhteistoiminnallisen oppimisen menetelmiä, joiden ponttimena ovat osallistujia itseään kiinnostavat kysymykset. Niiden tutkailussa edetään keskustellen ja toisia kuunnellen, näkemyksiä vertaillen ja täydentäen, mahdollisesti myös väitellen, yhteenvetoja tehden sekä hakien vauhtia opettajan antamista harjoituksista tai oppilaiden omasta luovasta työskentelystä. Lopuksi arvioidaan yhteisen ajattelun tuloksia, keskustelun kulkua ja toisten kuuntelemisen onnistumista.³

Keskusteleva opetus seuraa filosofisen ajattelun kriittis-reflektiivisiä hyveitä ja tuo sen perinteiset aihealueet – loogisen, tietoteoreettisen, eettisen, esteettisen ja metafysisen tutkimuksen – opetukseen lapsille ja nuorille soveltuvalla tavalla.⁴ Filosofoinnin päätavoitteina on kehittää oppilaiden ajattelu- ja keskustelunvalmiuksia, vahvistaa ryhmän ja koko koulun yhteisöllisyyttä, tarjota moraalikasvatukselle dialoginen lähtökohta ja tukea oppilaita heidän rakentaessaan maailmankatsomustaan.

Keskusteluharjoitukset eivät ole pelkkää rationaalisuuden vaalimista, vaan niillä on olennaisesti sosioemotionaalinen ja moraalinen ulottuvuutensa. Toisten kuuntelemiseen harjaantuminen, vastakkaisten näkemysten kunnioittaminen ja ryhmäprosessin tärkeys johdattavat kokemaan yksilön rajallisuuden ja yhteisölliset riippuvuutemme. Pedagogiseen filosofiaan kytkeytyy vahva sivistyksellinen ja kasvatusta täydellistävä tehtävä, jossa suhtaudutaan vakavasti lasten ja nuorten pyrkimykseen etsiä merkityksiä elämässään.

Viime vuosikymmeninä filosofointi on levinnyt merkittäväksi pedagogiseksi lähestymistavaksi ympäri maailman. Koska filosofi Matthew Lipmanin (1922–2010) jo 1960-luvun lopulla hahmottelema *Philosophy for Children* (P4C) -ohjelma on tunnetuin pedagogisen filosofoinnin muoto⁵, viittaamme seuraavassa usein siihen,

mutta väitteemme koskevat koko laajaa kenttää.⁶ Kutsumme näitä perustaltaan samankaltaisia suuntauksia ’pedagogisen filosofian’, ’pedagogisen filosofoinnin’ ja ’lasten ja nuorten kanssa filosofoinnin’ yleisnimityksillä.⁷ Tarkoitamme niillä Lipmanin tapaan kasvatuksellisesti toimivaa filosofiaa (*philosophy functioning educationally*)⁸.

Filosofoinnin kasvatuksellinen anti ei ole kuitenkaan koskaan ollut itsestään selvä tai kiistämätön. Varsin pitkään 1900-luvulla hallinneiden kehityspsykologisten näkemysten mukaan lapsilla ja useimmilla nuorillakaan ei ole kognitiivisia kykyjä abstraktiin ajatteluun ja periaatteelliseen moraaliseen pohdintaan, joita filosofian katsottiin edellyttävän. Toisaalta monet pitävät filosofiaa elitistisenä, relativistisena ja käytännön todellisuudesta vieraantuneena opinalana ja vieroksuvat sen yhdistämistä lasten – tai kenenkään – kasvatukseen.⁹ Kritiikin esittäjät eivät kuitenkaan yleensä edes tiedä, mitä pedagoginen filosofia käytännössä on. Epäluulot kertovat siitä, että filosofointia pidetään outona tulokkaana pedagogisten lähestymistapojen joukossa – mikä filosofian ja kasvatuksen historiaa tuntevien korvissa kuulostaa perin historiantajuttomalta.

Filosofia ja kasvatust

Ajatus filosofian kasvatuksellisuudesta on ollut esillä eurooppalaisessa oppihistoriassa toistuvasti ja usein vahvasti. Omilla alkujuurillaan filosofian yhteys kasvatukseen oli kiinteä. Antiikin kreikkalaisille ja roomalaisille koulukunnille filosofian (itse)kasvatuksellinen voima oli olennainen filosofianharjoituksen peruste.¹⁰

Modernissa kasvatusajattelussa filosofian ja kasvatuksen alkuyhteydestä muistutti painokkaimmin John Dewey, jonka mukaan koko ”eurooppalaisen filosofisen ajattelun virta lähti liikkeelle kasvatuksellisia menettelytapoja koskevasta teoriasta”¹¹. Ateenalaiset filosofit ja

sofistit etsivät keinoja kouluttaa kansalaisten eliittiä, yläluokkaisia vapaita nuoria miehiä. Heitä vaivasi tiedon ja toiminnan suhteen ongelma, ja se synnytti pohdintoja tietämisen ja hyveen yhteydestä sekä niiden opettamisen mahdollisuudesta. Poliittisten ja uskonnollisten auktoriteettien suhteellistumisen vuoksi kysymykset olivat ensi kertaa historiassa latautuneet vahvasti juuri antiikin Kreikan kaupunkivaltioissa. Kreikkalaiset ajattelivat, että tieto hyveistä on voimatonta, jollei ajattelua ja hyveellisyttä ole mahdollista opettaa. Niinpä viisauden rakkaus vajoaisi merkityksettömyyteen, ellei näihin kasvatuksen keskeisiin kysymyksiin olisi ratkaisuja.¹²

Deweyn näkökulmasta kasvatuksen ja filosofian kytkös on välttämätön eikä siten voi koskaan katketa. Filosofia ”kasvatuksen yleisenä teoriana” (*general theory of education*) merkitsi hänelle pragmatismien tietoteoreettiselle perustalle rakentuvan kokemuksen filosofian (*philosophy of experience*) pedagogisoimista siten, että tutkimuksen idea ja käytäntö sovitetaan koulutyöskentelyyn.¹³ Dewey ei kuitenkaan ehdottanut, ehkei edes tullut ajatelleeksi, että filosofialla itsessään saattaisi olla välitöntä pedagogista annettavaa lasten ja nuorten kasvatuksessa.¹⁴ Sama sokea piste on ollut monilla Deweyn perinnönjakajilla. Deweyn seuraajiksi ilmoittautuneista filosofeista muiden muassa Richard Rorty ja Stanley Cavell ovat kirjoittaneet filosofian sivistävästä ja kasvatavasta merkityksestä mutta samalla mieltäneet filosofian vain aikuisten puuhaksi.¹⁵

Filosofia rajautuu näin herkästi myös ammattimaiseksi ja erikoistumista edellyttäväksi akateemiseksi toiminnaksi. Näkyviltä peittyvä radikaalidemokraattinen tai elämänfilosofinen näkemys filosofiasta kenelle tahansa avoimena kriittis-reflektiivisenä ajatteluna. Filosofisten kysymysten alkuperäistä yhteyttä ihmiselämän ja yhteiskunnan perusongelmiin ei enää huomata: ”[F]ilosofit muuttuvat erikoistuneeksi ammattiluokaksi, jonka käyttämä tekninen kieli poikkeaa siitä sanastosta, jolla vaikeudet välittömästi ilmaistaan.”¹⁶

Deweyn ajattelua seurannut Matthew Lipman sen sijaan teki filosofian kasvatuksellisesta potentiaalista perustan pedagogiselle ajattelulle.¹⁷ Lipman alkoi pohtia kasvatuksen ongelmia toimiessaan filosofian professorina Columbian yliopistossa 1960-luvulla ja julkaisi ensimmäisen P4C-oppimateriaalin vuonna 1969. Lapsille ja nuorille suunnatun pedagogisen filosofian systemaattinen kehittäminen alkoi siis filosofian historiaan nähden varsin myöhään.¹⁸

Oletus filosofian arvosta ihmisen ajattelun, luonteen, moraalisuuden ja elämäntavan kehittämisessä on palannut keskusteluihin useissa historian vaiheissa – joskaan ei toistamiseen niin vahvasti kuin antiikin kulttuurissa. Lähes aina se on kuitenkin rajautunut koskettamaan vain aikuisia tai heidän lisäksi korkeintaan aikuistuvia nuoria. Lisäksi läpi länsimaisen sivistyshistorian filosofiaa on sisällytetty ainoastaan yhteiskunnallisen yläluokan humanistis-elitistiseen koulutukseen. Filosofian anti *lasten* kasvatuksessa on ollut hyvin harvoin esillä, ja ajatus *käikille lapsille* suunnatusta pedagogisesta filosofiasta – esi-

merkiksi kouluopetuksen kaltaisena ryhmätoimintana – on ollut lähes mahdoton ennen 1900-luvun loppupuolta. Tähän on syynsä, jotka juontuvat yhtä lailla lapsuutta, kasvatusta kuin filosofiaakin koskevista historiallisista käsityksistä.

Lapsuuden ja kasvatuksen muuttuvat muodot

Modernin lapsuuskäsityksen alkuperää jäljitti ensimmäisenä systemaattisesti ranskalainen Philippe Ariès kulttuurihistoriallisissa analyyseissään¹⁹. Ariès tulkitsi lapsuuden yhteiskunnallisesti määräytyneeksi ja kehittyväksi ilmiöksi, jonka nykyisenkaltaisen merkitys alkoi hahmottua vasta 1500–1700-lukujen eurooppalaisessa ylä- ja keskiluokassa. Hän väitti, ettei keskiaikaisissa ihmiskäsityksissä tehty eroa lasten ja aikuisten maailmojen välille, joten kasvatuskäsityksissä ei voinut myöskään esiintyä näiden maailmojen keskinäisen välityksen ideaa nykyiseen tapaan. Nykyisin pidetään selvänä tiettyjen lasten ominaispiirteiden ja erityistarpeiden tunnistamista, mutta Arièsin tutkimusten mukaan heihin suhtauduttiin aikaisemmin pikemminkin kyvyiltään vielä vajavaisina pieninä aikuisina.²⁰

Ariès avasi lapsuuden aate- ja kulttuurihistoriallisen tutkimuksen ja samalla vilkkaan keskustelun, jossa osa hänen väitteistään on kumottu ja joistain yhä kiistellään. Kiistoja on synnyttänyt myös lähdeaineistojen vähäisyys, jonka vuoksi lasten ja lapsuuden historia on hankala tutkimuskohde.²¹ Erityisesti keskiajan tutkijat ovat osoittaneet virheelliseksi oletuksen jyrkästä käänteestä tai katkoksesta edeltävien aikakausien ja modernin ajan lapsikäsitysten välillä.²² Lapsuuden rajausten ja merkitysten historiallinen ja kulttuurinen vaihtelevuus on kuitenkin vakiintunut näkemys.

Nykytutkimus painottaa hitaiden sosiaali- ja taloushistoriallisten muutosten vaikutuksia kulttuuristen käsitysten uudistumiseen. Tällöin huomio kohdistuu eurooppalaisten yhteiskuntien vähittäiseen monimutkaistumiseen rahatalouden, tuotantojärjestelmän ja työelämän muutosten, teollistumisen, kaupungistumisen, teknologisoitumisen ja tieteen käytännön sovellusten myötä. Muutoksen tietyt päälinjat havaitaan kuitenkin samankaltaisesti näkökulmasta riippumatta: nykyistä lapsuutta ja nuoruutta vastaavasta ikäkaudesta tuli Euroopassa vähitellen siirtymävaiheena aiempaa merkityksellisempi, ja muodollisesta kasvatuksesta kehittyi hallitseva tapa ratkaista aikuisyhteiskuntaan siirtymisen haasteet. Ennen pitkää lasten paikka aikuisyhteiskunnassa oli ratkaistava perinteisestä poikkeavain tavoin. Esimerkiksi suuret määrät kaupungeissa eläviä lapsia oli yhtäältä pidettävä hallinnassa ja toisaalta opastettava erityistaitoja vaatimaan työhön, jota ei enää voitu oppia kotitalouden piirissä vanhempien toimiin osallistuen tai maatalousyhteisön ruumiillisessa työssä kodin ulkopuolella.

Pientä yhteiskunnallista eliittiä lukuun ottamatta lasten siirtyä aikuiselämään tapahtui aiempina vuosikautina arkeen osallistumalla. Lapset katsottiin velvollisiksi

tekemään osansa töistä heti, kun he siihen kykenivät. Aikuisen ja lapsen suhde ei ollut jatkuvan kasvatuksellisen pohdinnan kohteena vaan arjen selviöiden ja välttämättömyyksien hallitsema. Lisäksi yhteiskuntaluokkien ja alueiden erot olivat suuret, eikä yleistä ja jaettua käsitystä lapsuuden ja nuoruuden ikäkausista ollut.

Tapahtuneen historiallisen muutoksen piirteitä voi tiivistää seuraavasti. Kehittyvän hygienian ja terveydenhuollon sekä vanhemmille suunnatun valistuksen ansiosta lapsikuolleisuus laski vähitellen huomattavasti, ja syntyvyys ja perheiden lapsiluku vastaavasti pieneivät. Tunnekulttuurissa vahvistui – osin pienenevän perhekoon vuoksi – ydinperheen kiinteyttä painottava hoivakäsitys. Samalla aikuisen ja lapsen yksilöllinen kiintymys- ja kasvatussuhde korostuivat. Lasten ja nuorten sosialisointi päämuodoksi tuli arkityön sijaan kasvatusta ja koulutusta, eikä lasten odotettu enää käyttävän täysi-ikäisyyttä edeltäviä vuosiaan elannon hankinnassa vaan siihen valmistavassa kouluopetuksessa. Valtiot ottivat opetuksen valvontaansa, ensimmäiset yleiset koulujärjestelmät saivat alkunsa ja niin 1800-luvun kuluessa kehittyi moderni muodollinen koulutuskäsitys. Ja mikä olennaisinta, uudenlaiset käsitykset ja käytännöt levisivät ylä- ja keskiluokan piiristä koko kansan keskuuteen maaseutua myöten – joskin suurelta osin (kuten Suomessa) vasta pitkän matkaa 1900-luvun puolella.²³

Aatehistoriallisesti erityisen merkityksellinen kasvatustajatteluun käänne vei vähitellen kristinuskon perisyn- tiopista maallisempiin ihmiskäsityksiin. Jo monet valistusaikaa edeltäneet filosofit kuten John Locke pitivät lasta moraalisesti neutraalina, ja romantit puolestaan ihannoivat Jean-Jacques Rousseauin tapaan lapsen viattomuutta tai luontaista hyvyyttä, jota vääränlainen kasvatusta voisi vahingoittaa²⁴. Moraalisesta kehityksestä sekä ympärillä olevan elämän ja kokemusten vaikutuksesta lapsen kehittymiseen tuli siten keskeisiä teemoja. Kasvattajan subjektin ajattelun ja järjen sekä tunteiden ja moraalisuuden vähittäinen muotoutuminen hahmottuivat kasvatusteorian ydinkäsityksiksi.

Uudenlaiset lapsuuskäsitykset ja pedagogiset aatteet toivat mukanaan kritiikin kasvatukseen vallankäytön ja auktoriteetin aiempia muotoja kohtaan.²⁵ Kasvatustajatteluun progressiiviset muodot (esimerkiksi Rousseauista Pestalozziin ja Fröbeliin) sekä uusi lapsipsykologia johdattivat kohti lapsilähtöisempiä näkemyksiä. 1900-luvulle tultaessa monissa yleiseenkin käyttöön levitettyissä kasvatusta- ja opetusoppaissa kritisoitiin perinteisiä ajatuksia ankarasta auktoriteetista ja lasten alistamisesta kasvatustajavallalla ja kovalla kurilla. Lasten omatoimisuudelle oppimiselle annettiin myös muodollisessa koulutuksessa uudenlainen arvo. Progressiivinen kasvatustajattelu sai lukuisia käytännön muotoja 'tekemällä oppimisesta' (*learning by doing*, Stanley Hall, Dewey) ja 'työkouluista' (*Arbeitsschule*, Georg Kerschensteiner) muuhun reformipedagogiikkaan (Maria Montessori, Célestin Freinet, A. S. Neill).²⁶

Samassa tahdissa levisi ajatus erityisesti lapsille kuuluvista juridisista, moraalista ja poliittisista oikeuk-

”1900-luvun kuluessa lasten ja nuorten kasvatusta on muuttunut paitsi institutionalisoiduksi myös problematisoiduksi, pohdituksi ja pedagogisoiduksi tavalla, jolle ei ole historiallista vastinetta.”

sista. Keskustelu alkoi jo valistuksen ja romantiikan ajan ajattelijoiden (Thomas Spence, Rousseau) vaikkakin yleistyi vasta 1900-luvun kuluessa.²⁷ Lasten ajattelu ja toimijuus nousivat monesta näkökulmasta uudenlaisen huomion kohteeksi. Näihin kehityskulkuihin nähden voi ymmärtää, miksi ruotsalainen pedagogi ja naisasia-aktivisti Ellen Key nimitti alkavaa 1900-lukua tunnetun teoksensa otsikossa optimistisesti ”lapsen vuosisadaksi” (*barnets århundrade*).²⁸

1900-luvun kuluessa lasten ja nuorten kasvatusta on muuttunut paitsi institutionalisoiduksi myös problematisoiduksi, pohdituksi ja pedagogisoiduksi tavalla, jolle ei ole historiallista vastinetta. Vasta tämän hitaan ja pitkän muutoksen jälkeen on käynyt mahdolliseksi ajatella koko ikäluokalle tarkoitettua koulua kasvatustajatteluksena, jossa opetus on ryhmätoimintaa, mutta jossa jokaisella lapsella tulisi silti olla oikeus yksilölliseen kasvatustajatteluun. Kasvatustajan ja kasvatettavien välillä voidaan jopa tavoitella jonkinlaista dialogista ja vastavuoroista pedagogista käytäntöä. Näiden ajattelutapojen mahdollistuminen on ollut välttämätön edellytys sille, että pedagoginen filosofointi on voitu ylipäättään mieltää kehittämissä arvoiksi opetusmuodoksi.

Mutta lapsuuden, kasvatustajatteluun ja opetuskäytäntöjen muutokset eivät tietenkään vielä riittäneet perustelemaan *filosofinnin* pedagogista antia. Filosofian oma historia ei aina ole ollut tälle idealle suotuisa. Lasten vuosisadan alkaessa filosofiasta oli jo tullut yhä teknisemmin erikoistunut akateeminen tutkimus- ja ammattiala, joka rajautui pois myös useimpien aikuisten elämäntodellisuudesta.

Filosofia ja lapset

Filosofian yhdistyminen uuteen pedagogiseen ajatteluun ei ole ollut ongelmatonta. Tämän voi huomata jo filosofian historiassa vaihdelleista suhtautumistavoista niin

lapsiin kuin filosofian itseymmärrykseenkin. 'Filosofian' käsite ei ole ollut viittauskohteiltaan myöskään sen vakaampi kuin lapsuus kulttuurisena ilmiönä.

Ennen kaikkea alaikäiset ovat kuitenkin olleet näkymättömissä, filosofian ulkopuolella. Suurin osa filosofeista ei ole kirjoittanut mitään filosofian ja kasvatuksen yhteydestä yleisesti saati erityisesti filosofian soveltuvuudesta lasten kasvatukseen. Ajatusta lapsista filosofoimassa olisi epäilemättä enimmäkseen pidetty yksinkertaisesti mielettömänä tai naurettavana. Poikkeuksiakin toki löytyy. Filosofian historiassa esiintyneistä näkemyksistä on esimerkiksi Hans-Ludwig Freese tehnyt seuraavan kolmijaon: Lapsuuden "metafyysiset alkuelämykset" ja lapsenomaisen ihmettely on esitetty filosofian itsensä taustatekijöiksi ja kipinöiksi; toisaalta lasten kyky filosofiaan on kiistetty tai filosofiaa on pidetty jopa lapsille haitallisena; mutta joskus filosofiaa on myös ehdotettu kasvatuskäytännöksi ja elämänoppaaksi lapsille siinä missä aikuisille.²⁹

Vastaavia näkemyksiä esiintyy edelleen. Jotkut ovat filosofian ja lapsuuden rinnastuksella halunneet korostaa filosofian kyselevää luonnetta³⁰, kun taas toiset ovat tähdentäneet abstraktin filosofisen ajattelun vaativuutta ja katsoneet sen olevan lasten ulottumattomissa³¹.

Jean Piaget'n psykologinen teoria lapsen ikävaiheiden mukaisesta kognitiivisesta kehityksestä vaikutti pitkään 1900-luvun jälkipuoliskolla myös monien filosofien näkemykseen lasten ajattelukyvyistä. Siihen pohjautuivat Lawrence Kohlbergin yhtä lailla vaikutusvaltaiset tutkimukset moraaliajattelun kehityksestä. Piaget'n ja Kohlbergin vaiheteorioita jäykästi tulkiten lapset ajattelevat aina nuoruusikänsä asti egoistisesti eli pohjimmiltaan esimoraalisesti, teini-ikäiset sovinnaisen moraalin (esimerkiksi sääntöjen seuraamisen) tasolla, ja vasta myöhästeini-ikästä eteenpäin voidaan saavuttaa varsinaisesti pohdiskeleva periaatteellisen moraalin taso. Vaikka tarkat ikäkausijaot ja ajattelun tasokuvaukset on sittemmin osoitettu liian yksinkertaistaviksi, ja vaikka Kohlberg nimenomaan kannatti moraalikehityksen tukemista sokraattisen dialogin kaltaisilla ryhmäkeskusteluilla, vielä 1970-luvulla Lipman joutui usein kohtaamaan vallinneen kehityspsykologisen konsensusen haastajan asemassa.³²

Myös kauemmas aatehistoriaan katsoen lapset ovat olleet yleensä sivuroolissa tarjoamassa käänteistä peiliä, jota vasten on rakenneltu kuvia aikuisuudesta ja moraalista täysi-ikäisyydestä.³³ Filosofian historiassa lapset ovat monesti edustaneet järjen kypsyyttä edeltävää ja ajattelun kannalta puutteellista ihmisyyttä.³⁴ Näin oli jo antiikin filosofissa. Platonin dialogeissa alaikäiset mainitaan harkintakyvyltään vielä heikoiksi olennoiksi, joita on suojeltava monilta vaikutteilta ja joiden kasvatuksessa kuuliaisuus on kyselemistä tärkeämpää – eikä dialektiikan pariin pidäkään johdattaa ketään liian nuorena³⁵. Vastaavasti Aristoteles sijoitti alaikäiset järjenkäytöltään vajavaisina samaan ryhmään naisten ja orjien (sekä eläinten) kanssa ja piti heitä siten myös kyvyttöminä moraalisuuteen ja eettiseen onnellisuuteen³⁶. Molemmat

ajattelivat, että ihmisen kannattaa ryhtyä filosofoimaan vasta varttuneella iällä³⁷.

Antiikin filosofikoulukuntien perustajista Epikuros ajatteli tässä suhteessa radikaalimmin kuin edeltäjänsä. Hän avasi koulunsa myös naisille ja orjille, ja paljon lainatussa neuvossaan hän näyttää ulottavan filosofian hyödyt kaikille ihmisille iästä riippumatta:

"Älköön kukaan nuorena aikaiklo filosofian aloittamista, älköönkään kukaan vanhana väsykö sen harjoittamiseen. Koskaan ei ole liian varhainen eikä liian myöhäinen hetki etsiä terveyttä sielulle. Se, joka sanoo, ettei vielä ole tullut filosofian aika, tai että se on mennyt jo, on sen kaltainen, joka sanoo, ettei vielä ole onnellisuuden aika, tai että se on jo ohi."³⁸

Antiikin aikakausten jälkeen filosofia kuitenkin menetti kulttuurisen ja kasvatuksellisen asemansa. Keskiajalla filosofia supistui osaksi teologisesti säädelyä korkeampaa opetusta, ja skolastiikassa filosofisen dialektiikan koulutustehtäväksi muodostui teknisluonteinen kiistaharjoittelu kirkon opeilla.³⁹ Seuraavat maininnat filosofian itsenäisestä kasvatuksellisesta annista löytyvätkin vasta skolastiikkaa vastaan kirjoittaneilta renessanssihumanisteilta. Lasten filosofoinnin historiikkeissa heistä mainitaan etusijassa Michel de Montaigne, joka huipensi 1500-luvulla voimistuneen kritiikin perinteistä kouluopetusta kohtaan. Hän kritisoi jyrkästi niin skolastikkoja kuin kuivan kirjalliseksi kehittyneitä humanistista koulumestariutta. Vastoin kirjatietoa ja ulkolukua Montaigne kehotti luottamaan käytännön kokemuksiin ja kasvatettavan ajattelukykyihin sekä johdattamaan hänet myös filosofian iloihin:

"Korviimme kailotetaan lakkaamatta tietoa ikään kuin suppiloon kaataen, ja meidän tehtävämme on vain toistaa, mitä meille on sanottu. Tahtoisin, että opettajamme korjaisi tämän kohdan ja että hän heti alusta pitäen antaisi oppilaan kokeilla kuntoaan omien henkisten kykyjensä mukaan, antaisi hänen päästä asioiden makuun, itse valita ja erotella, välillä avaten hänelle tien, välillä antaen hänen itse raivata sen itselleen. En halua, että opettaja yksin ajattelee ja puhuu, haluan että hän kuuntelee, kun oppilas vuorostaan puhuu."⁴⁰

Montaigne ei nähnyt esteitä lasten ja nuorten ymmärryksen kyvyissä vaan siinä, millaiseksi skolastikot olivat filosofian vääristäneet:

"Omituista kyllä meidän aikanamme asiat ovat päätyneet siihen tilaan, että filosofia on valistuneillekin ihmisille pelkkä tyhjä ja epätodellinen käsite, joka ei kelpaa mihinkään eikä ole minkään arvoinen, ei yleisessä mielipiteessä eikä todellisuudessa. Luulen, että syynä ovat rikkiviisaat saivartelut, jotka ovat tukkineet kaikki sen kanavat. On vakava virhe kuvata se lapsille luoksepääsemättömäksi, juron, ankan ja pelottavan näköiseksi. Kuka lieneekään pannut sen kasvoille tuon valheellisen, kalpean ja kammottavan naama-

rin. Mikään ei ole sen iloisempaa, hilpeämpää, hauskeempaa – tekisi mieleni sanoa vallattomampaa.”⁴¹

Filosofian korkeimmasta päämäärästä, hyveestä, skolasitikot olivat luoneet ”typerän kuvan, ikävän, riittaisan, äreän, uhkaavan ja nyrpeän, ja asettaneet sen syrjäiselle kalliolle ohdakkeiden keskelle kummitukseksi ja kansan kauhistukseksi”⁴². Filosofia ja hyveellisyys olivat Montaignen mielestä mielihyvän lähteitä, eivät ankaraa kieläytymistä ja kärsimystä, ja ”todellisen hyveen [...] noudattaminen on helppoa, hyödyllistä ja hauskaa, sen harjoittaminen niin vaivatonta, että lapset kykenevät siihen yhtä hyvin kuin aikuiset, yksinkertaiset ihmiset yhtä hyvin kuin älyniekat”⁴³. Niinpä Montaigne kysyykin: ”Koska filosofia opettaa meitä elämään, ja koska se on lapsille yhtä tärkeä taito kuin muun ikäisille, miksi sitä ei opeteta heille?”⁴⁴

Montaignen näkemykset tuovat esiin ikuisuusksymyksen: mitä filosofia on ja mitä sen pitäisi olla? Vastauksista riippuu filosofian kasvatuksellisuus. Onko filosofia epäpersoonallinen ja käsitteellis-tekninen tieteellinen käytäntö vai persoonallista itsereflektiota? Onko filosofia kertyneiden ja edistyvien teorioiden varanto vai tietynlainen ajattelun muoto? Onko filosofia mahdollista vasta kun jokin riittävä abstraktin, formaalin ja loogisen ajattelun taso on saavutettu vai onko jo tuollaisen ajattelun harjoittelu filosofiaa? Onko filosofia ”lapsuuden ilojen pilaaja”, aikuisten tunkeutumista lasten vapauden valtakuntaan, vai voiko se olla hauskaa ja hyödyllistä lasten spontaania filosofisuutta?

Filosofian pedagogisen arvon määrittää se, millaiseksi filosofinen ajattelu ja tietäminen ymmärretään *kasvatettavan kasvun* näkökulmasta. Tietoinen tai tiedostamaton kantamme näihin kysymyksiin ratkaisee suhtautumismme lasten ja nuorten kanssa filosofoimiseen.

Filosofian kasvatuksellisuus on korostunut silloin, kun filosofia on määritelty käytännölliseksi ja omakohtaiseksi, ihmisen elämänvalintoja haastavaksi, oman tietämisen ja maailmankuvan perusteita tutkailevaksi sekä hyvän elämän ja oikean toiminnan perusteita kyseleväksi toiminnaksi. Tämänkaltaiset perusajatuksukset yhdistävät filosofian kasvatuksellisuudesta kirjoittaneita ajattelijoina antiikista ja renessanssihumanisteista 1900-luvulle. Sen sijaan filosofian yleispätevyyden tai aksiomaattisuuden, käsitteellisyuden tai epäpersoonallisen teoreettisuuden painottaminen on yleensä etäännyttänyt filosofiaa kasvatuksellisesta käytöstä.

Nykyfilosofiaa tarkastellessaan Ekkehard Martens väittää, että 1900-luvulla elämänfilosofiset tai eksistentiaalis-fenomenologiset filosofian suuntaukset ovat olleet muita valmiimpia näkemään lapset filosofian subjekteina⁴⁵. Onkin selvää, että lasten filosofoinnin monissa muodoissa on vahvasti eksistentiaalis-fenomenologinen peruseetos, joka tähdentää ihmisen omakohtaista pyrkimystä merkityksellistää elämismaailmaansa ja elämänkokemustaan.

Mutta pedagogisen filosofian kannalta filosofisten traditioiden jakolinjat eivät ole suinkaan selviä. Filo-

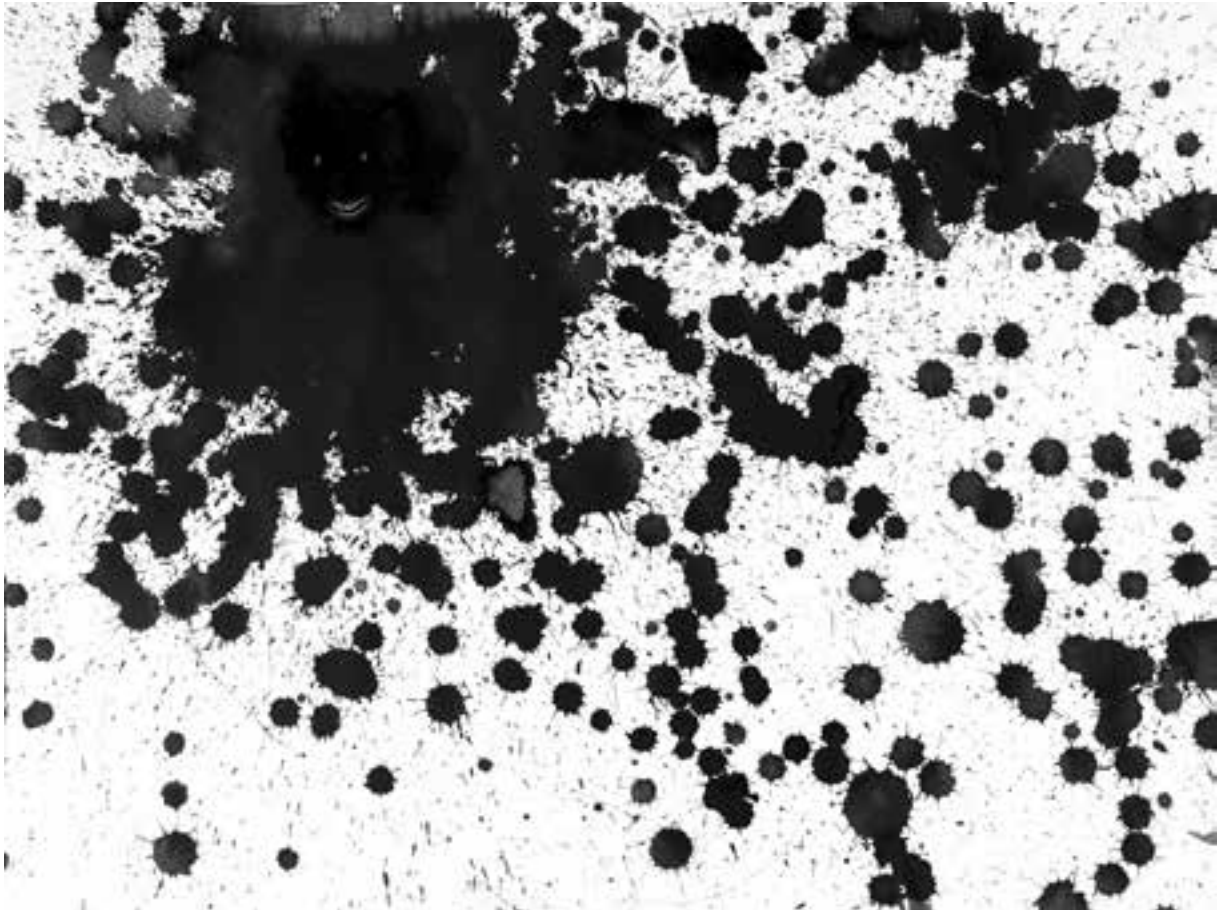
”Enemmän kuin traditio, pedagogisessa filosofiassa painottuvat rationaalisen argumentaation luonne, hyvän ajattelun kaikille yhteiset kriteerit sekä ajattelun kommunikoitavuus.”

sofian teoreettinen itseymmärrys ja filosofinen käytäntö eivät aina käy yksiin. Niin sanotussa mannermaisessa perinteessä on pidetty olennaisena filosofian tradition tuntemusta, joten sen vahvoilla alueilla (kuten Ranskassa ja Saksassa) filosofian kouluopetus on ollut pääasiassa tutustumista filosofian historian klassikoihin ja nykyfilosofien teksteihin. Samalla pyrkimys tyyllilliseen omaperäisyyteen on usein heikentänyt ajattelun viestittävyttä, ja historiallisen viittailun tiheys on tehnyt lähestymisen vaikeaksi niille, jotka eivät ole vielä vihkiytyneet traditiotuntemukseen. Näistä lähtökohdista matka lasten pedagogiseen filosofointiin on varsin pitkä.

Enemmän kuin traditio, pedagogisessa filosofiassa painottuvat rationaalisen argumentaation luonne, hyvän ajattelun kaikille yhteiset kriteerit sekä ajattelun kommunikoitavuus. Siksi lasten filosofoinnilla on ollut vahvoja kytkentöjä loogis-analyttiseen filosofiaan, argumentaatioanalyysiin sekä ’kriittisen ajattelun’ (*critical thinking*) kasvatusteoriaan⁴⁶. Erilaisten filosofiakonseptioiden välittäjänä on toiminut Deweylta ja pragmatismista omaksuttu näkemys ajattelusta yhteisöllisen tutkailun käytäntönä, joka saa alkunsa todellisista koetuista ongelmista.

Myös filosofian erityinen suhde kieleen on vaikuttanut pedagogiseen filosofointiin eri suunnilta. Keskeisenä on tietysti pidetty käsitteiden erittelyä, vertailua ja yhteisten sanojen käytön selkiyttämistä. Toisaalta eksistentiaalista fenomenologiaa muistuttaa avoimuus kielelliselle luovuudelle, kokemusten ja ilmiöiden ennakkoluulottomalle kielellistämiseksi, mikä voi herättää oivaltamaan tuttuja ilmiöitä täysin uudella tavalla.

Lasten filosofointiin on täten yhdistynyt erilaisia filosofisia vaikutteita. Olennaisinta on, että filosofinen toiminta mielletään *sekä* analyttisen ja kriittisen ajattelun periaatteiden seuraamiseksi ja siinä harjaantumiseksi (”miten filosofinen ajattelu toimii?”) *että* elämänskysymysten omakohtaiseksi ja yhteisölliseksi reflektioksi



(”millaisiin teemoihin ja sisältöihin filosofinen ajattelu kohdistuu, ja mikä on sen merkitys ihmiselle ja koko yhteisölle?”). Pedagoginen filosofia tuo mieleen kreikkalaiset alkulähteet, jolloin filosofia oli sekä dialektiikkaa ja argumentaatioharjoitusta että filosofian harjoittajan elämään vaikuttavaa itsereflektiota.

Kasvatuksen paradoksi ja pohtiva yhteisö

Montaignen ajattelussa häivähti ilmeisesti ensi kertaa filosofian historiassa ajatus lapsen oikeudesta pohtia häntä sillä hetkellä kiinnostavia oman elämänsä kysymyksiä. Myöhemmin näkemys esiintyy julkilausutummoin esimerkiksi Søren Kierkegaardilla, Bernard Groethuysenilla ja Karl Jaspersilla muutamien muiden eksistentialistien ohella.⁴⁷ Heille filosofoiminen paljastaa lasten metafyyssisen kokemistavan herkkyyden, eikä kohtaamiseen tarvitse liittyä minkäänlaista kasvattajan tarkoituksellista ohjausta. Filosofoimisesta voi tulla lapsen ja aikuisen välisen symmetrisen yhteyden etsimistä. Lapsuus nähdään itsessään arvokkaana elämänvaiheena, ja lapsen kokemukseen suhtaudutaan kunnioituksella.

Lapsen maailman arvoituksellisuus aikuisen näkökulmasta, lapsen kokemuksen kunnioittaminen ja siitä seuraava kasvatuksen perimmäinen avoimuus ovat ilman muuta pedagogisen filosofian olennaisia lähtökohtia. Pe-

dagogiselle filosofialle ominainen lapsuuskäsitys – sille tyypillinen ”lapsuuden filosofia” – onkin paljossa velkaa näille eksistentialistisille näkökulmille.⁴⁸

On kuitenkin selvää, että puhtaasti anarkistinen tai romanttinen visio auktoriteettittomasta kasvatuksesta ei voi pohjustaa pedagogista filosofiaa opetuskäytäntönä – se ei nimittäin jättäisi jäljelle sen enempää filosofiaa kuin kouluopetustakaan. Sikäli kuin kyse on järjestetystä institutionaalisesta opetuksesta, jonkun on tietoisesti ja velvoittavasti otettava vastuu kasvatustapaamisista. Ja sikäli kuin kyse on filosofiasta, jonkun on jo oltava tietoinen filosofisen ajattelun keinoista, hyveistä ja perinteestä, ja suodatettava niistä ammennettavia kasvatuksellisia anteja. Jos pyrittäisiin kokonaan purkamaan pedagoginen epäsymmetria ja mieltämään kasvatuskäytäntöön osallistuvat täysin tasaveroisiksi, miksi enää puhuttaisiin kasvatuksesta? Samalla katoaisi ajatus vastuullisesta pedagogisesta vaikuttamisesta ja sivistysteorialle olennainen idea tradition ylittämistä kasvatettavan vähitellen kehittyvän itsenäisen ymmärryksen myötä.

Jos toisaalta kasvatusta on pelkkää tradition välittämistä, mieleen painamista ja opettajajohtoista suoraa opetusta, lasten ajattelun kunnioittamisesta ja tukemisesta ei jää jäljelle mitään. Tällöin lapsi tai nuori ei voi itsekään oppia arvostamaan ajatteluaan ja luottamaan siihen. Itsenäistymistä tavoitteleva sivistysprosessi ei voi edetä.

Lapsille ja nuorille suunnattu pedagoginen filosofia pakottaa näin ollen punnitsemaan myös filosofian itsensä vääjäämätöntä moniulotteisuutta: filosofia on selvästi *sekä* kertynyt (nykyään tieteenä toimiva) traditio *että* kreikkalaisen dialektiikan myötä syntynyt kriittis-reflektiivisen ajattelun muoto, joka alkaa jokaisen yksilön kohdalla alusta. Perinteisen opettajajohtoisen *filosofianopetuksen* ja *pedagogisen filosofoinnin* välinen rajankäynti tapahtuu näiden ulottuvuuksien välillä. Rajankäynti on samalla perikuva koko sivistävän kasvatuksen dilemmasta.

Kohdattavana on nimittäin eurooppalaisen kasvatusteorian yhä uudelleen pohtima pedagoginen paradoksi: Miten kasvatettava voi saavuttaa vapauden ja autonomian, jos niiden tavoittelu edellyttää auktoriteettia ja traditiota? Monet länsimaisen kasvatustieteen perusongelmista juontuvat juuttumisesta tähän pedagogisen toiminnan joko–tai-asetelmaan. Kasvatusta näyttää olevan hankala hahmottaa ilman, että subjektiviteetti joko lyödään lukkoon ennen pedagogista toimintaa tai se jätetään radikaalisti avoimeksi. Pedagogisessa filosofiasa ”subjektivisen” (oppilaan oman merkityksmaailman) ja ”objektivisen” (filosofisen tradition) välinen jännite näyttäytyy selvästi.

Usein esitetyn rinnastuksen mukaan lapsi on ”luonnostaan filosofi”. Mikäli rinnastus tarkoittaa, ettei lasta tarvitse opastaa filosofisen ajattelun monesti ohdakkeiselle polulle, lapsi jätetään vain ihmettelemään. Silloin filosofin siemen lapsessa ei löydy kasvualustaa, ja filosofoinnin mahdollisuudet jäävät kehittämättä. Toisaalta *kasvatuksellisesti vaikuttava* filosofia ei voi olla filosofian historian tankkaamista ja loogisia harjoituksia. Mikäli lasten kanssa halutaan aidosti filosofoida, on heitä *objektivisesti ajatteluun harjoittelemalla sitä heidän oman elämänsä maailmansa puitteissa*.

Jos sivistävän kasvatuksen paradoksi on ratketakseen, se voi tapahtua vain tässä prosessissa itsessään, ei yksittäisenä saavutuksena. Pedagoginen toiminta rakentuu kasvatettavien kasvun potentiaalista suuntaa ennakoivien ja muutoksen mahdollisuuksia etsivien tulkintojen perustalle. Siinä opettaja koettaa yhä uudelleen löytää pedagogisesti mielekkään tuntuman kasvatustilanteeseen sekä kasvatuksellisesti tahdikkaan roolinsa kannustajana ja ohjaajana.⁴⁹

Pedagogisessa filosofoinnissa asetelmaan liittyy kuitenkin ratkaisevan tärkeä lisäelementti. Klassisessa kasvatusteoriassa kasvatusta pohdittiin yleensä kaksipuolisena vuorovaikutuksena, kasvattajan ja kasvatettavan kohtaamisena. Lasten pedagogisen filosofoinnin ydin on kuitenkin *yhteisöllisyydessä* ja yhteisöllisissä *käytännöissä*. Opetusryhmän kasvatustilanteessa ei todellisuudessa ole kahta osapuolta vaan useita.

Juuri tässä oli Lipmanin keskeinen oivallus: hän asetti P4C-menetelmän perustaksi yhteistoiminnallisesti ongelmia pohtivan ja tutkailevan opetusyhteisön (*community of inquiry*)⁵⁰. Pragmatistisen filosofian, G. H. Meadin interaktionismin ja Lev Vygotskin sosiokulttuurisen toiminnan teorian pohjalta hän päätyi näkemykseen, että hyvän kriittis-reflektiivisen ajattelun malli

rakentuu parhaiten sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Vapaasti ja luovasti ideoivan, perusteita etsivän, johdonmukaisuutta arvostavan, vastaväitteet hyväksyvän ja omien käsitysten korjaamiseen valmiin keskusteluprosessin osallistujat voivat sisäistää mallin omaan ajatteluunsa. Siten keskustelemaan yhteisöllisen käytännön tukeminen on pedagogisessa filosofoinnissa ensisijaista, ja vasta siitä voi seurata kunkin osallistujan ajattelun yksilöllinen kehittyminen. Avainkysymys onkin, miten koko ryhmä saadaan yhdessä etsimään, tutkimaan ja todellistamaan niin hyvän ajattelun kuin demokraattisen yhteisön periaatteita.

Kasvatusta pluralistisessa yhteiskunnassa

Kun Lipman 1960-luvun lopulla kehitti kasvatustieteensä ja P4C-pedagogiikkaa, olivat monet muutkin tutkivan, ongelmaperustaisen ja yhteistoiminnallisen opetuksen ideat tekemässä tuloaan. Lasten pedagoginen filosofia onkin pioneeriasemassaan kuvaavasti yhtä vanha kuin muutamat muut perinteisen koulun haastajat: muiden muassa sosiokonstruktivinen oppimisteoria, kriittinen pedagogiikka ja niin sanottu uusi koulutussoziologia.⁵¹ Kaikki nousivat esille 1960- ja 1970-lukujen taitteessa, ja kukin niistä omalla tavallaan kyseenalaisti opetuksen ja koulutuksen vallinneet rakenteet. Samaan aikaisyyhteyteen sijoittuu myös ’kriittisen ajattelun’ teorian varhainen vaihe.⁵²

Esimerkiksi Paulo Freiren vastakkainasettelu perinteisen ’tallettavan kasvatuksen’ ja kriittisen pedagogiikan mukaisen ’problematisoivan kasvatuksen’ välillä vastasi varsin paljon Lipmanin samoihin aikoihin määrittelemää eroa kasvatuksen ’standardiparadigman’ ja ’reflektiivisen paradigman’ välillä.⁵³ Kognitiivisen oppimisteorian johtohahmon Jerome Brunerin kuuluisa hypoteesi, jonka mukaan ”jokaista oppiainetta (*subject*) voidaan opettaa tehokkaasti jossakin älyllisesti vilpittömässä muodossa jokaiselle lapselle kaikilla kehitystasoilla”⁵⁴, muistutti puolestaan Lipmanin uskoa siihen, ettei filosofian oletetun abstraktisuuden ja lasten ajattelun kykyjen välillä ole silloittamatonta kuilua.

Monet pedagogiset periaatteet yhdistävätkin näitä samoihin aikoihin kasvatusta uudistamaan ryhtyneitä ajattelutapoja. Tärkeimpiä yhdistäviä tekijöitä on se, ettei opetusta mielletä tiedon siirtämiseksi eikä ennalta asetettujen tulosten toistamiseksi, vaan aitoon oppimiseen liitetään aina ajattelun ja yhteistoiminnan valmiuksien monipuolinen kehittyminen sekä tulosten yksilöllinen vaihtelevuus.⁵⁵

Samansuuntaiset vaikutteet eivät kuitenkaan heränneet samoihin aikoihin vain oppimiskäsitysten muutoksen vuoksi, vaan käynnissä oli syvempi sosiokulttuurinen ja maailmankuvallinen murros. Koulun perinteinen tiedollinen auktoriteetti oli perustunut – oletetusti – yhtenäiskulttuuriseen tilanteeseen. Sen puitteissa olennaisena pidettiin oppilaiden katsomuksellista sosialisointia *yhteiseen* maailmankuvaan ja sivistykseen. 1960-luvun kulttuurimurros kansalaisliikkeineen sekä tieteen

uusmarxilaisine ja konfliktiteoreettisine haastajineen toi kuitenkin näkyville yhteiskunnan sisäiset ristiriidat, kulttuurin moninaisuuden ja lukuisat vähemmistöt, jotka vaativat tunnustusta itselleen. Poliittinen ja kulttuurinen liikehdintä herätteli myös kasvatus- ja koulutusajattelua kriittisyyteen ja uudistuksiin⁵⁶.

Uudessa kulttuurisessa tilanteessa korostui tarve tukea lasten ja nuorten itsenäisen kriittisen ajattelun kykyjä jo varhaisesta iästä alkaen. Tunnistettiin yhä tärkeämmäksi, että lapset ja nuoret osaavat arvioida itse heihin kohdistuvia vaikutteita. Moniarvoisessa ja -kulttuurisessa yhteiskunnassa oli myös opeteltava tulemaan toimeen ihmisten ja ajattelutapojen moninaisuuden kanssa. Tarvittiin valmiuksia lähestyä maailmankuvien ja -katsomusten eroja kiinnostuneesti, tutkivasti ja ymmärtävästi mutta silti arvioivasti. Autoritaariset moraalikasvatuksen muodot alkoivat väijäämättä näyttää vanhentuneilta ja riittämättömiltä⁵⁷.

Filosofointi tutkivana ja pohtivana yhteistoiminnallisena oppimisena yhdistikin osuvasti kaksi myöhäismodernissa yhteiskunnassa kasvatuksellisesti erittäin arvokkaiksi tajuttua ulottuvuutta: kriittisen reflektion maailmankatsomuksellisesti keskeisistä aiheista ja demokraattisen yhteistoiminnan harjoittelun. Erilaisia ajattelutapoja ja arvoja sekä ristiriitaisia näkemyksiä oli syytä oppia tunnistamaan, pohtimaan ja arvioimaan, mutta erilaisuuksien kanssa oli myös opittava elämään soivissa. Erilaisuus ei voinut enää olla välitön konfliktin uhka ja tukahdutettava ongelma, vaan se saatettiin huomata yhteiskunnalliseksi rikkaudeksi. Juuri tästä filosofisen ajattelun avoimuus ja siinä kiistelevien näkemysten moninaisuus tarjosivat otollisen pedagogisen esimerkin – toisin sanoen pluralistiseen yhteiskuntaan sopivan mallin ihmisyyttä, tietoa, moraalialia ja katsomuksia koskevasta kasvatuksellisesta keskustelusta.

Pedagogisen filosofian historiallinen tilaisuus

Pedagogisen filosofian kaltainen lähestymistapa on ollut kasvatuksessa ja kouluopetuksessa mahdollinen – ja tarpeelliseksi koettu – vasta melko lyhyen aikaa. Historiallisesti sen tiellä on ollut merkittäviä kasvatustieteen ja opetuskäytäntöjen sekä filosofian itseymmärryksen muodostamia esteitä. Lasten ja nuorten filosofointi onkin mahdollista vasta jos:

(1) lapsia ei pidetä vain vajavaisina aikuisina, vaan luotetaan heidän itsenäiseen ajatteluunsa, annetaan arvo lapsuuden erityislaadulle ja johdetaan siitä lapsille kuuluvia oikeuksia;

(2) kasvatuksen (ja moraalikasvun) sisältöä ja suuntaa ei määritetä pelkästään traditio, eikä opetuksen tehtävänä ole tuon tradition suora välittäminen yksipuolisella kasvatustavalla ja auktoriteetilla, vaan kasvattajan ja kasvatettavien välille voi rakentua vastavuoroinen pedagoginen suhde;

(3) oppimista ei mielletä ainoastaan tiedon siirtämiseksi, hankkimiseksi tai ”rakentamiseksi”, vaan ajattelun

ja sosiaalisen vuorovaikutuksen valmiuksien kehittyminen nostetaan keskeiseksi tavoitteeksi;

(4) hyväksytään maailmankatsomusten moninaisuus ja pyritään edistämään niiden keskusteltavaa kohtaamista sen sijaan, että koulukasvatus johdattaisi kaikille yhteiseksi kuviteltuun poliittiseen tai uskonnolliseen katsomukseen tai vain kunkin oletettuun ”omaan” katsomusperintöön;

(5) filosofiaa ei rajata tarkoittamaan erikoistunutta akateemista ja tieteellistä diskurssia, johon vihkiytyminen edellyttää pitkällistä pohjakoulutusta, vaan omaksutaan antiikin alkulähteistä muistuttava käsitys filosofoinnista henkilökohtaisena kasvattavana itsereflektiona.

Olemme edellä kuvanneet historiallisia käännteitä, joiden myötä pedagogisen filosofian mahdollisuus on avautunut. Samalla ne osoittavat pedagogisen filosofian edistyksellisyysopetuksen ja kasvatuksen lähestymistapana. Onkin aiheellista tajuta, ettei lasten ja nuorten pedagoginen filosofointi saanut syntyään ja motivaatiotaan filosofisen perinteen sisäisistä intresseistä vaan nykyaikaisen kasvatuksen tarpeista. Oppi- ja tieteenalana filosofia on itse asiassa ollut ja on yhä edelleen usein tietämätön ja välinpitämätön pedagogisen filosofoinnin luonteesta ja potentiaalista. Sen saattavat tunnistaa filosofeja paremmin kasvatuksen ja opetuksen parissa työskentelevät.

Ei ole kuitenkaan vain pedagogien vastuulla pohtia kouluopetuksen tehtäviä 2000-luvun alun myöhäismodernissa maailmassa. Näkemysten paljoudesta huolimatta ainakin siitä tuntuu vallitsevan yksimielisyys, että yksittäisten välineellisten taitojen tai tietojen sijaan koulun tulee panostaa laaja-alaisiin, kokonaisvaltaisiin tavoitteisiin.

Tätä massiivista tehtävää voi pilkkoa osiin vaikkapa seuraavin kysymyksiin:

- Miten lapset ja nuoret oppivat ajattelemaan perusteellisesti ja taitavasti sekä arvioimaan kriittisesti ja itse-reflektiivisesti myös omaa ajatteluaan, maailmankuvaansa ja elämyksiään?

- Miten lapset ja nuoret saavat valmiuksia ja puolistuskykyä arvioida mediasta ja muualta ympäristöstä heihin jatkuvasti kohdistuvaa ja alati lisääntyvää viestien ja vaikutteiden tulvaa?

- Miten lapset ja nuoret tottuvat käymään toisia kuuntelevaa ja asia-argumentointiin perustuvaa eikä henkilökohtaisuuksiin käyvää kiihkotonta keskustelua myös vaikeista aiheista ja erimielisyyksistä?

- Miten lapset ja nuoret oppivat rakentamaan yhdessä toisten kanssa omaa maailmankuvaansa ja moraalialaan arvostusten ja ajattelutapojen eroja tunnistaen mutta toisia torjumatta?

Pedagoginen filosofia on erinomainen vastaus näihin kysymyksiin. Uudistushenkisistä näkemyksistä huolimatta koulua hallitsee yhä usein perinteinen malli, jossa opetuksen ajankäyttöä hallitsee tärkeinä pidettyjen tietomäärien välittäminen. Pedagoginen filosofia poikkeaa tästä olennaisesti, sillä



siinä keskeisimmän oppisijan saavat käytännöt, taidot ja taipumukset: näkemysten erilaisuutta ymmärtävä inhimillinen kohtaaminen sekä perustavat kriittiset ajattelutaidot ja demokraattiset toimintavalmiudet. Vuosikymmenten kuluessa on myös kertynyt mittava kansainvälinen tutkimusnäyttö, joka osoittaa lasten ja nuorten filosofoinnin todellakin kykenevän toteuttamaan pedagogisia lupauksiaan.⁵⁸

Koulureformien vaatimuksissa on tapana esittää, että uudistusten tulee perustua tutkimukseen ja ohjata kohti parhaita koeteltuja käytänteitä. Sikäli kuin koulutuspoliittista peliä pelataan edes osin näillä säännöillä – sen sijaan, että se olisi pelkästään vahvimpien intressiryhmien valtakamppailua – on olemassa riittävät perusteet pedagogisen filosofian tuomiseksi suomalaisen peruskouluun ja sen aseman vahvistamiseksi lukiassa. Jos suhtaudutaan vakavasti lasten ajattelun, oikeuksien ja autonomian kunnioittamiseen, jos tavoitellaan keskustelevaa ja demokraattista opetuskulttuuria ja jos halutaan käytännössä edistää yhteistoiminnallista tutkivaa oppimista (eikä vain julistaa sen puolesta teoriassa) pedagoginen filosofia on yksi parhaiten tunnetuista koulun kehittämisen mahdollisuuksista. Filosofian yliopistollisen oppialan se puolestaan haastaa palaamaan juurilleen ja miettimään jälleen kerran uudelleen, mitä filosofia on ja mihin sitä tarvitaan.

Viitteet

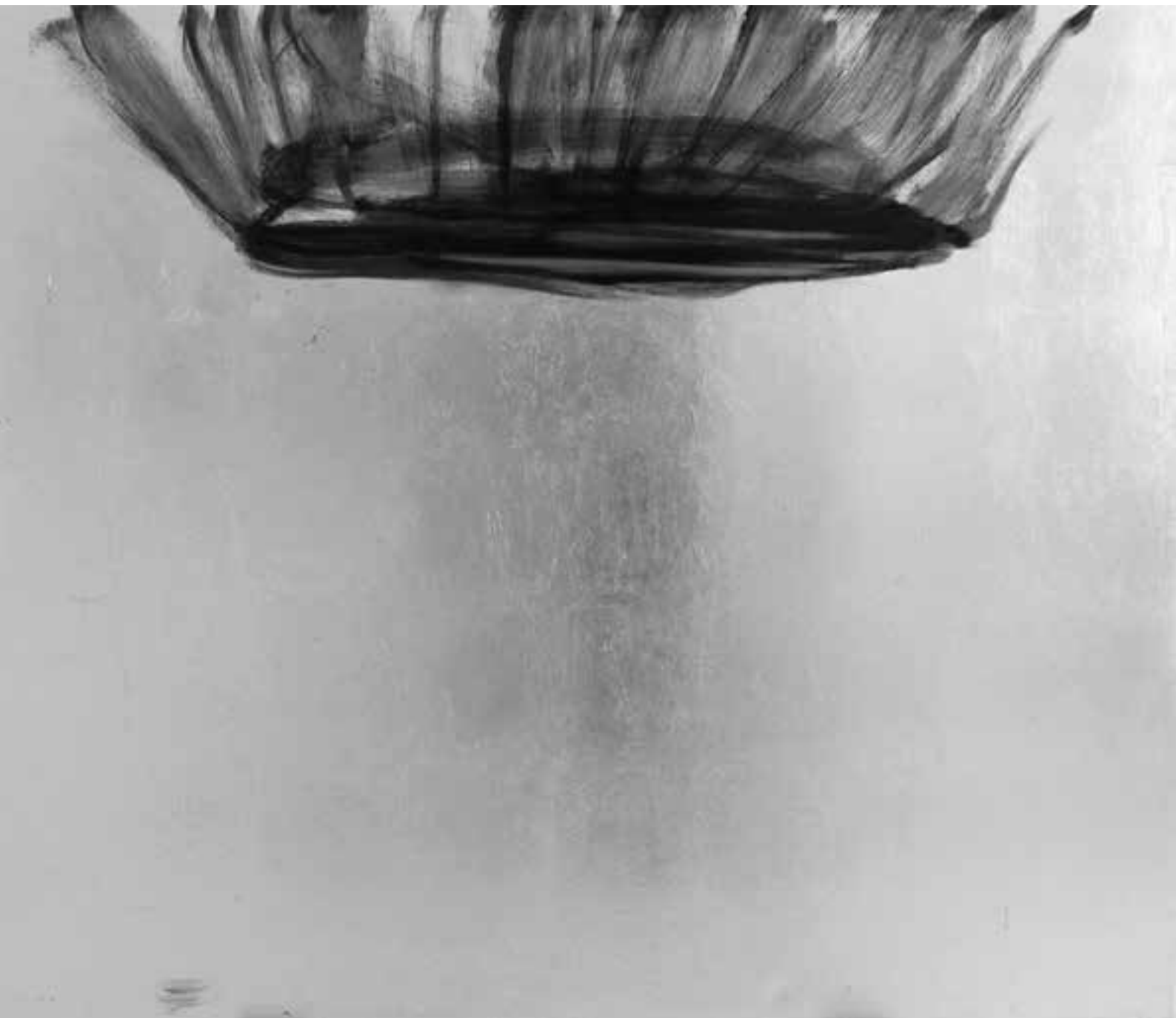
- 1 Montaigne 2003, 224.
- 2 Kiitämme tekstiä arvioineita ja kommentoineita. Pedagogisen filosofian ideoita kirjoittajat ovat kehitelleet 1990-luvulta saakka opettajina ja opettajankouluttajina. Olemme kiitollisia aihepiiriä koskevista lukuisista keskusteluista monille entisille ja nykyisille kollegoille, joista mainittakoon tässä yhteydessä Oulussa Ari Sutinen, Riku Väliä ja Kari Väyrynen, ja Tampereella Tero Autio, Tomi Kiilakoski, Juha Suoranta ja Veli-Matti Väri – sekä yhtä lailla kaikille niille, joita kirjoittajilla on näiden aiheiden parissa ollut ilo opettaa.
- 3 Filosofoivan opetusyhteisön erilaisina kuvauksina ja taustoituksina ks. (suomeksi) esim. Brenifier 2008; Børresen ym. 2011; Cam 2008; Echeverría 2008; García Moryón 2008; Gregory 2009; Juuso 2008; Laverty 2009; Kennedy 2009; Malmhøster 2008. Osin samantyyppisenä esimerkkinä yhteiseen ajattelemiseen, keskustelemiseen ja toisten kuuntelemiseen johdattavasta työskentelystä (myös alle kouluikäisten lasten kanssa) ks. Karlsson & Riihelä 2004 saduttamisesta yhteistoiminnallisena oppimisena.
- 4 Esim. Gregory ym. 2009; Lipman, Sharp & Oscanyan 1980; Lipman 1988; Lipman 1993; Lipman 2003; Juuso 2008.
- 5 Ks. tiiviinä esittelynä Lipmanin pedagogiikasta Juuso 2008, teoreettisena johdatuksena kattavin Lipman 2003 ja nykyisenä käytännön käsikirjana P4C-menetelmään Gregory ym. 2009.
- 6 P4C-pedagogiikan rinnalle on sittemmin kehittynyt laaja joukko pedagogisia malleja eri maissa, ja myös erillisistä itsenäisistä lähtökohdista, kuten esim. Ranskassa (mm. Oscar Brenifier, Michel Tozzi) ja Saksassa (mm. Ekkehard Martens, Hans-Ludwig Freese). Lasten ja nuorten filosofoinnin suosio ei ole rajautunut filosofian klassisiin mahtimaihin, vaan aktiiviteettia on runsaasti muuallakin, kuten esim. Etelä-Amerikassa, Australiassa, Kanadassa ja Iranissa. Ks. kokonaiskuvasta sekä linkeistä alan järjestöihin ja resursseihin

- kirjat *Sokrates koulussa* (2008) ja *Philosophy – A School of Freedom* (2007) sekä verkkosivut <http://filoaloite.wordpress.com/verkkokolinkkejat/> ja http://filosofia.fi/linkkikokoelma#term_30.
- 7 Nimitykset vaihtelevat eri kielillä ja käytettyjen termien suomenkielisiä vastineita olisivat esimerkiksi ”lasten filosofia”, ”lapsifilosofia”, ”filosofiaa lasten ja nuorten kanssa”, ”yhteistoiminnallinen filosofinen tutkimus”, ”oppiva filosofinen tutkimusyhteisö” jne. Englanninkielisessä maailmassa käytetään nykyään usein termejä *philosophy with children* (PwC) viitattaessa koko kenttään laajemmin kuin vain lipmanilaiseen P4C-perinteeseen, ja *collaborative philosophical inquiry* (CPI) haluttaessa korostaa työskentelyn menetelmää. Tarkoituksemme ei ole rajata lapsia erilleen nuorisoi-ikäluokasta, vaikka yksinkertaisuuden vuoksi viittaamme ”lapsilla” kaikkiin alaikäisiin ja ”filosofoinnilla” lapsillekin soveltuvaan opetukseen, joka poikkeaa monien maiden lukiotason (*gymnasium, lycée, grammar school, high school/college*) filosofianopetuksesta yhtenä reaali-aineena muiden joukossa (ja yleensä filosofianhistoriallisine painotuksineen). Päähuomiomme on suomalaisen peruskoulun ikäluokassa. Huomattakoon silti, että pedagoginen filosofointi – yhteistoiminnallisena tutkivana oppimisena tai ”sokraattisena” dialogina – toimii yhtä hyvin aikuisopetuksen muotona.
- 8 Ks. Golding 2011, 413; Lipman, Sharp & Oscanyan 1980, 41–48.
- 9 Kriittikkoja on paljon enemänkin, kuten Gregory (2011, 199) luettelee: ”[Lasten filosofoinnin pedagoginen] ohjelma on vetänyt puoleensa niin toisiaan sivuavia kuin keskenään ristiriitaisiakin kriitikkejä muiden muassa uskonnollisilta ja yhteiskunnallisilta konservatiiveilta, jotka eivät halua lasten kyseenalaistavan perinteisiä arvoja, kasvatuspsykologeilta, jotka uskovat määrättyjen ajattelun muotojen olevan tietynikäisten lasten ulottumattomissa, filosofeilta, jotka rajaavat alansa teoreettiseksi ja eksegeettiseksi, kriittisen teorian edustajilta, joiden mukaan ohjelma on poliittisesti liian mukautuva, ja postmodernisteilta, jotka pitävät sitä tiedeuskaisena ja imperialistisena.”
- 10 Tätä näkemystä on nykyisessä filosofian historiankirjotuksessa tuonut esiin erityisesti Pierre Hadot (2010). Antiikin kreikkalaisten kasvatuskäytännöille antama suuri filosofinen painoarvo on toki hyvin tutkittua, ks. esim. Werner Jaegerin moniosainen tutkimus *Paideia* (1934–1947).
- 11 Dewey 2014 (suomennos ilmestyy, sivunumero ei vielä tiedossa).
- 12 Dewey 2014 (suomennos ilmestyy, sivunumero ei vielä tiedossa). Platonin dialogit ovat tästä hyvä esimerkki, sillä monissa niistä opettamisen ja oppimisen kysymykset ristilevät filosofisten sisältöjen rinnalla. Platonin *Menon*-dialogia seuraten hyveen opettamisen ongelmaa – ja siitä avautuvaa kasvatuksen ydinpa-
- radoksia – on kutsuttu ”Menonin paradokseksi”. Ks. Värrä 1994, 58–59; Värrä 2000, 26–27.
- 13 Dewey 2014 (suomennos ilmestyy, sivunumero ei vielä tiedossa); Juuso 2012.
- 14 Tuoreessa humanistista kasvatusta ja koulutusta puolustavassa teoksessaan Martha Nussbaum etenee antiikin *paideiasta* ja sokraattisesta pedagogiikasta progressiiviseen kasvatustajatteluun, Deweyn pragmatismiin ja lasten filosofointiin. Hän toteaa, ettei Dewey antanut suoraa vastausta siihen, miten sokraattista kriittistä ajattelua voitaisiin opettaa eri ikäisille lapsille, mutta toimivan pedagogisen käytännön tarjoaa nimenomaan Lipman ja lasten filosofointi. (Nussbaum 2010, 73) Nussbaum ei kuitenkaan näytä olevan tietoinen pedagogisen filosofian perinteen laajuudesta ja monimuotoisuudesta.
- 15 Ks. esim. Cavell 2008; Cavellin ajattelusta kasvatuksen kannalta ks. Kiilakoski 2013.
- 16 Dewey 2014 (suomennos ilmestyy, sivunumero ei vielä tiedossa). Vrt. Kitcheer 2014.
- 17 Lipmanin ja Deweyn ajattelun suhteesta ks. *Education & Culture* -lehden teemanumero 2/2012, erit. Kennedy 2012.
- 18 Vielä varhaisempana lasten filosofisen kasvatuksen nykyaikaisena pioneerina on kuitenkin muistettava sokraattista menetelmää kehitellyt filosofi Leonard Nelson (1882–1927), joka perusti jo 1920-luvulla Filosofis-poliittisen akatemian (Philosophisch-Politische Akademie) ja Walkemühle-koulun (Landerziehungsheim Walkemühle), jossa sokraattista pedagogiikkaa kehitettiin Nelsonin yhteistyökumppanin Minna Spechtin johdolla. (Ks. esim. <http://www.allerart.de/walkemuehle/>) Nelsonin ja hänen kollegoidensa opetuskokeilut voidaan mieltää osaksi vuosisadan alun vilkasta reformipedagogista liikehdintää.
- 19 Ks. esim. Ariès 1973. Arièsin merkityksestä ja reseptiosta ks. esim. Peltonen 2013; Rahikainen 2005.
- 20 Esim. Ariès 1973, 31–47, 125–130, 353–391, 395–399.
- 21 Tuoreina yleisteoksina lapsuuden historiankirjotuksesta ks. esim. Cunningham 2005; Heywood 2001; Stearns 2011. Lapsuudesta ennen modernia aikaa ks. Katajala-Peltomaa & Vuolanto 2013. Tutkimuskirjallisuuden katsauksina ks. Classen 2005; King 2007.
- 22 Arièsin ja muiden 1970-luvun tutkijoiden näkemykset esimodernin ajan lapsuudesta ovat olleet jo pitkään antiikin ja keskiajan tutkijoiden kritiikin kohteina, ks. esim. Hanawalt 2002; Hanawalt 2003; Katajala-Peltomaa & Vuolanto 2013, esim. 13–23, 234–250; King 2007; Orme 2001.
- 23 Tiiviinä koontina ks. Stearns 2011, 71–83, laajemmin esim. Cunningham 2005, 41–112, 171–206. Suomalaisen kasvatuksen ja koulutuksen historiasta 1800-luvulta 1900-luvulle ks. *Valistus ja koulunpenkki. Suomen kasvatuksen ja koulutuksen historia* II (2011).
- 24 Kennedy 2000; Kennedy 2006.
- 25 Suomalaisen kasvatustieteen tutkimuksessa ks. kasvatustieteiden muutoksesta 1800-luvulta 1900-luvulle esim. Tähtinen 1992, muuttuvista auktoriteettikäsitteistä esim. Ojakangas 1997. Molemmat kuvaavat kasvatuksen taustaideologien tieteellistymistä ja psykologisoitumista.
- 26 ”Uuden edistyskellisen pedagogiikan” (*Progressive Education, Reformpädagogik, New Education, Escuela nueva* jne.) moninaisista ilmentymistä 1900-luvun alussa ks. Hofstetter & Schneuwly 2009 sekä kyseinen teemanumero. Lapsiläh- töisen kasvatuksen kehityksestä yleisesti ks. esim. Hytönen 2008. Varhaisena suomalaisena esityksenä omatoimisuutta korostavan pedagogiikan historiasta ks. Nykänen 1961. Viimemainitun teoksen ilmestymisvuosi antaa jälleen olennaisen muistutuksen: vaikka monet teoreetikot esittivät uudistavia ajatuksia jo edellisellä vuosisadalla, kesti kauan ennen kuin lasten omaehtoinen näkökulma ja omatoimisuus alkoivat päästä esiin kouluopetuksen arjessa.
- 27 Keskustelun edelläkävijöitä olivat mm. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Johan Heinrich Pestalozzi (1746–1827) ja F. W. A. Fröbel (1782–1852). Skottivali- tuksen perinteenjatkaja ja radikaali aktivisti Thomas Spence (1750–1814) kirjoitti ilmeisesti ensimmäisen lasten oikeuksia peränneen pamfletin *The Rights of Infants* (1796). Kansainyhteisö hyväksyi vuonna 1924 Englantyne Jebbin (1876–1928) hahmotteleman *Lapsen oikeuksien jul- tus*, YK:n *Lapsen oikeuksien julistus* on vuodelta 1959 ja lopulta *Lapsen oikeuksien sopimus* hyväksyttiin YK:n yleiskokouk- sessa 1989. Lasten oikeuksien kansainvä- listen julistusten historiallisesta taustasta ks. esim. Hawes 1991; Fass 2011; Ennew 2000; lasten ”oikeudesta lapsuuteen” ja lapsiin kohdistuvan filantropian historialli- sista juurista ks. esim. Cunningham 2005, 41–80, 114–170.
- 28 Key 1900.
- 29 Freese 1992, 41 ja 35–42; laajemmin ks. Juuso 2007, 25–51; Kennedy 2000; Kennedy 2006.
- 30 Yhtenä tuoreena esimerkkinä Stanley Cavellin omaelämäkerta *Little Did I Know* (2010), ks. myös Cavell 2008; Marrati 2011.
- 31 Esim. Kitcheener 1990. Tästä ja muista vastaavista kritiikeistä ks. esim. Daniel & Auriac 2011; Murrin 2000.
- 32 Myös monet muut lasten filosofoinnin pioneerit ovat käsitelleet tulkintaeroja piagetlais-kohlberglaisen kehitys- psykologian kanssa, ks. esim. Freese 1993, 43–59; Matthews 1996, 30–67; Pritchard 1996, 120–163. Toisaalta turhan usein on jäänyt huomaamatta, että kohlberglaisen teorian uudem- pien muotojen ja lasten filosofoinnin pedagogiikan välillä on pikemminkin yhteyksiä kuin eroja. Kohlbergin teorian myöhemmästä tulkinnasta ja yhteydestä moraalikasvatukseen ks. Power, Higgins & Kohlberg 1991. Kohlberg kääntyi

- kannattamaan juuri sokraattisen dialogin kaltaista moraaliopetuksen menetelmää 1970-luvulla samoihin aikoihin kun Lipman kehitti P4C-pedagogiikan varhaisia muotoja. Kohlbergin opetuskehtilujen raportteina ks. Blatt & Kohlberg 1975 ja Colby ym. 1977.
- 33 Kennedy 2006, 8–; ks. myös Kennedy 2000. Toisinaan lapsen vajavaisuus suhteessa aikuiseen on voitu tulkita myös lapsuuden eduksi. Esimerkiksi antiikin kultteissa ja myyteissä sekä varhaiskristillisessä perinteessä lapset saattoivat ilmentää viattomuutta ja alkuperäisyyttä, itsetietoisuutta edeltävää tilaa, jossa ihminen on lähempänä luontoa tai jumalia kuin aikuisuudessa. Näkemyksillä ei kuitenkaan ollut juuri vaikutusta lasten kohteluun ja kasvatukseen. Näissäkin ajattelutavoissa ”lapset” olivat enemmän metafora aikuismaailman jäsentämisen apuna kuin todellisia eläviä ihmisiä aikuisten keskellä.
- 34 Ks. esim. Juuso 1999; Juuso 2007, 25–51; Kennedy 2000; Kennedy 2006. Lyhyitä katsauksia filosofian historiaan lasten filosofoinnin näkökulmasta myös lähteissä Daniel & Auriac 2011; Freese 1992, 35–42; Martens 1990; Martens 1995; Martens 1999.
- 35 Esim. *Valtio* VII. 539a–d. ”Eikö tehokas varokeino ole se, ettei anna heidän maistaa sitä liian nuorena? Olet varmasti huomannut, että kun nuoret pojat ensi kerran pääsevät dialektiikan makuun, he leikittelevät sillä ja käyttävät sitä pelkkään kinasteluun.”
- 36 Esim. *Politiikka* I. 1252a 1–7 ja VIII 1337a 12–33; *Nikomakhoksen etiikka* 1103a 14–18.
- 37 *Valtio*-dialogin mukaan (Sokrateen sanoin) vasta kaksikymmenvuotiaille voidaan ryhtyä esittämään kokonaiskuvaa tiedonaloista ja todellisuudesta, ja kolmenkymmenen ikävuoden kohdalla heistä valitaan ne parhaat, joilla on todettu olevan synnynnäinen taipumus dialektiikkaan ja jotka kykenevät ”ilman silmien ja muiden aistien apua, pelkän totuuden nojalla tavoittamaan olevaisen” (*Valtio* 537b–537d); ks. myös Juuso 1999. Toisaalta Platonin ja Aristoteleen käytännön pedagogisen toiminnan perusteella on selvää, että he katsoivat ainakin aikuisikää lähestyvien nuorten voivan hyötyä filosofianopetuksesta dialektisten harjoitusten muodossa.
- 38 Epikuros, *Kirje Menoikeukselle*, Diogenes Laertios X. 122.
- 39 Esim. Dewey 2014 (suomennos ilmestyy, sivunumero ei vielä tiedossa) ajoittaa filosofian erikoistumisen, ”ammattimaistumisen” ja yhteiskunnallisen kutistumisen hellenistiseen aikaan. Hadot (2010) puolestaan sijoittaa filosofian kulttuurisen merkityksen heikkenemisen vaiheeseen, jossa juutalais-kristillinen perinne sai hallitsevan otteen antiikin kulttuurista.
- 40 Montaigne 2003, 205–206.
- 41 Sama, 220–221.
- 42 Sama, 222.
- 43 Sama, 223.
- 44 Sama, 224.
- 45 Martens 1990.
- 46 Analyttisen kasvatusteorian piirissä kehitetty ”kriittisen ajattelun” teoriaa Lipman tarkastelee kasvatusteoriantieteessä pääteoksessaan *Thinking in Education* (Lipman 2003), ks. myös Holma 2013. Lipman oli analyttisessä perinteessä koulutuksensa saanut filosofian professori ja etenkin P4C-pedagogiikan alkuvaiheissa painottui sen filosofiakonseption loogis-analyttinen luonne. Niinpä P4C-pedagogiikkaa on myös kritisoitu muiden filosofian suuntausten unohtamisesta, kuten tekee esim. Coppens 1998; vrt. esim. Martens 1990; 1999; 2008. On kuitenkin huomattava, että vastaavanlaisia oletuksia filosofian suuntausten jakolinjoista ei enää esitetä kovin usein, vaan pikemminkin vaikutteiden sekoittumisesta on tullut vallitseva tilanne lasten filosofoinnin pedagogiikassa. Nykyfilosofian perinteiden tai suuntausten rajanvedon hankaluuksista vrt. Raatikainen 2013 sekä kyseinen *Journal for the History of Analytic Philosophy* -lehden teemanumero.
- 47 Juuso 2007, 42–46.
- 48 Vrt. esim. Kennedy 2006; Matthews 1996; vrt. myös Värrö 2000.
- 49 Ks. esim. Juuso & Laine 2005; Sutinen 2008; vrt. Muth 1967; van Manen 1991.
- 50 Lipman 1988; Lipman 1993; Lipman 2003, 83–104; Kennedy & Kennedy 2011; Kennedy 2012; Millet & Tapper 2011; Pardales & Girod 2006; Sharp 1987; Splitter & Sharp 1995. *Community of inquiry* -termin Lipman omaksui Charles S. Peirclata.
- 51 Kognitiivisen oppimisteorian klassikoista esimerkiksi Jerome Brunerin *Process of Education* ilmestyi 1961 ja *Toward a Theory of Instruction* 1966; Lev Vygotskyn (1896–1934) kulttuurihistoriallinen toiminnan teoria tuli lännessä paremmin tunnetuksi vähitellen vasta 1960- ja 1970-lukujen käännöksinä; Paulo Freiren *Sorrettujen pedagogiikka* (1968) ja *Ação cultural para a liberdade* (1968, *Cultural Action for Freedom*) ilmestyivät englanniksi molemmat 1970; uuden koulutussosiologian ensimmäisenä koontina Michael Youngin toimittama *Knowledge and Control. New Directions for the Sociology of Education* ilmestyi 1971.
- 52 ’Kriittisen ajattelun’ kasvatusteorian varhaisimmista muotoiluista Robert Ennisin artikkeli ”A Definition of Critical Thinking” ilmestyi 1963 ja John Passmoren ”On Teaching to be Critical” 1967. Samansuuntaisista vaikutteista voi aikalaissyhteyteen sijoittaa myös Nelsonin kehittämän sokraattisen metodin uuden viriämisen sekä ns. uuden retoriikan ja argumentaatioteorian (mm. Kenneth Burke, Stephen Toulmin ja Chäim Perelman).
- 53 Esim. Freire 2005, 75–93 (ks. myös Tomperi 2005, 27–28); Lipman 2003, 18–27 (ks. myös Juuso 2008). Molemmat tulivat myöhemmin tietoisiksi kasvatusteorian yhteyksistä, kun P4C-pedagogiikka alkoi saada suosiota Brasiliassa. Lipman kertoo muistelmissaan (Lipman 2008, 148) tapaamisestaan Freiren kanssa vuonna 1988.
- 54 *We begin with the hypothesis that any subject can be taught effectively in some intellectually honest form to any child at any stage of development.* Bruner 1963, 33.
- 55 Perinteiden välillä on toki myös merkittäviä eroja. 1970- ja 1980-luvulla suosiota saaneisiin kognitiivisten taitojen ja kriittisen ajattelun opetusohjelmiin Lipman suhtautui varauksellisesti mm. siksi, että niissä ajattelutaitoja harjoitettiin muodolliseen tapaan yksilöllisenä ongelmanratkaisuna irrallaan opiskeltavista sisällöistä, ihmiselämän todellisista ongelmista ja oppijoiden yhteisöstä (Lipman 1993; Juuso 2008, 102). Konstruktivististen oppimisteorioiden suosima ”tiedon rakentamisen” käsite on puolestaan ongelmallinen ja suppea pedagogisen filosofian näkökulmasta, koska jälkimmäisen keskiössä on ajattelun, moraalien, maailmankatsomuksen ja sosiaalisten valmiuksien kehittyminen eikä ”tiedon” rakentuminen. Pedagogisen filosofian käytäntö voikin yhdistyä myös vaikkapa tieteellisen realismin mukaiseen tietokäsitykseen. Pedagogisen filosofia ei myöskään jaa kriittisen pedagogiikan voimakasta poliittista painotusta, lukuun ottamatta demokraattisten menettelytapojen arvostamista.
- 56 Lipman kertoo muistelmissaan 1960-luvun kansalaisyhteiskunta- ja opiskelijaliikkeenä ja Vietnamin sodan vastustuksesta keskeisinä herätteinä kasvatusteorian ideoilleen. Lipman toimi tuolloin filosofian professorina Columbian yliopistossa, joka oli yksi kuohunnan keskuksista, ja hänen vaimonsa Wynona Lipman oli aktiivinen demokraatti, joka valittiin New Jersey osavaltion senaattiin ensimmäisenä afroamerikkalaisena naisena. (Lipman 2008, 83–123.)
- 57 Kehityskulku on tiivistynyt lopulta keskusteluun etiikan-, uskonnon- ja katsumusopetuksen tulevaisuudesta. Tilannetta kuvastaa, että myös uskontopedagogiikan uusia suuntia etsitään lasten filosofoinnista mallia ottavista ’lasten teologisoinnin’ kehitelmissä, ks. esim. Büttner 2007 sekä kokoelmat *Hovering Over the Face of the Deep. Philosophy, Theology and Children* 2009 ja *Powerful Learning Environments and Theologizing and Philosophizing with Children* 2013.
- 58 Useiden eri tutkimusten meta-analyysineen ja katsauksina ks. García Moriyón ym. 2005; Gregory 2007; Millet & Tapper 2011; Trickey & Topping 2004.

Kirjallisuus

Artikkelin lähdeluettelo on luettavissa niin & näin -verkkosivuilla osoitteessa: www.netn.fi/lehti/nain-nain-114



ELINA HALTTUNEN-RIIKONEN

Kilpailun vai keskustelun tähden? Naisten kokemuksia filosofian opiskelusta

Filosofian ”miehisyydestä” puhutaan taajaan. Suomessa se tarkoittaa ainakin sitä, että yliopistofilosofiassa naiset ovat vähemmistössä, puhuttiinpa opetushenkilökunnasta¹, tutkijoista² tai opiskelijoista³. Millaista naisen on opiskella filosofiaa 2000-luvun suomalaisissa yliopistoissa? Pyysin filosofiaa yliopistossa lukeneita naisia kertomaan omin sanoin sukupuolen merkityksestä opinnoissa ja akateemisessa maailmassa.⁴

Tasa-arvon tilaa lähestytään usein erilaisilla tilastollisilla katsauksilla. Filosofian opiskelijuutta tulkitessa on lukujen rinnalle myös nostettu laajempi kysymys kulttuurin sukupuolittuneesta luonteesta. Mikko Lahinen käsitteli miesten ja naisten osuutta uusista filosofian opiskelijoista tämän lehden sivuilla vuonna 2005. Tehtyään laskelmia eri tieteenaloille hakeutuvista hän vei keskustelun tilastoista yleisemmälle tasolle:

”Sukupuolijakauma puhuu myös omaa kieltään suomalaisen koulun, yliopiston ja muun kulttuurin luonteesta ja sen eri osa-alueiden sukupuolittuneisuudesta. Filosofian valintakokeissa ei olekaan kysymys vain yksilön pääsystä filosofian opiskelijaksi, vaan huomattavasti laajemmista yhteiskuntaa ja kulttuuria koskevista kysymyksistä.”⁵

Tilastojen valossa odotettava reaktio on, että naisia pitäisi saada lisää. Filosofian sukupuolijakauman tasaamiseen keskittyvä tasa-arvostrategia ei kuitenkaan yksinään riitä. Filosofit Susanna Siegel esittää, että kriittisen katseen kääntäminen arvoihin ja toimintakulttuuriin voi tarjota reitin seurausten sijaan ongelman syihin:

”Tiettyssä mielessä [filosofian] muutoksen mahdollisuus on ilmiselvä: nostetaan naisten määrää. Mutta numeerisen epäsuhdan tuottaa jokin paljon syvempi ja vähemmän muuntuva: kaikkialle leviävät patriarkaaliset normit, tavat, asenteet ja mikroinstituutit, jotka lähtökohtaisesti ylläpitävät epätasa-arvoa. Suurin osa näistä seksismin muodoista on piileviä, eikä niitä voi tunnistaa sellaisenaan.”⁶

Miten filosofiaa opiskelleet naiset⁷ sitten ovat kokeneet ilmapiirin, tavat ja asenteet? Annetaan puheenvuoro kyselyyn vastanneille.

Filosofisen ottelun arena

Useampi vastaaja kirjoitti kokeneensa keskustelukulttuurin ongelmalliseksi.

”Muistan ensimmäisen vuoden pääaineopiskelijoille suunnatun praktikumin, jossa osa ihmisistä oli ihan hiljaa koko ajan. Hämmästelin sitä, ja mietin että pitäisi olla jotain ryhmäyttämistä. Itse olin paljon äänessä ja esitin mielipiteitäni. En muista, oliko mulla silloin sellaista analyysia, että kuinka paljon äänessä olevista oli miehiä ja kuinka moni naisia. Vai tuliko se vasta myöhemmin. Joka tapauksessa miehet oli enemmän äänessä.”

”Monet puhuvat siitä, että filosofian piirissä keskustelutyylillä on hyvin kilpailullinen ja miehinen. Olen jossain määrin samaa mieltä, itse pidän keskustelusta, jossa yhdessä etsitään jotain ajattelua rikastuttavaa lopputulosta, vetäydyn keskusteluista, joissa kilpaillaan nokkeluudella ja tietomäärällä.”

Keskustelu ja väittely ovat keskeisiä filosofiassa, ja juuri siksi niihin liittyvät ongelmat koetaan erityisen loukkaavina. Brittiläinen moraalifilosofi Mary Midgley (s. 1919) selvittää ongelman luonnetta:

”Ongelma eivät tietenkään ole miehet sinänsä – miehet ovat tehneet riittävästi hyvää filosofiaa historiassa. Pielessä on tietynlainen filosofoimisen tapa, joka on seurausta siitä, että fiksuja nuoria miehiä kannustetaan kilpailemaan voittavasta argumentista.”⁸

Miksei naisiakin kehoiteta omaksumaan kilpailullisempaa asennetta? Ensiksi on syytä huomata, että jo päiväkotit-ikäisiltä tytöiltä ja pojilta odotetaan erilaista käytöstä. Poikia kannustetaan oma-aloitteisuuteen, siinä missä toisten huomioiminen ja auttaminen nähdään tytöille luontaiseksi.⁹ Vielä keskeisempi kysymys on kuitenkin se, miksi tietynlainen tyyli keskustella, väitellä ja argumentoida otetaan itsestään selvästi ”parempana” ja filosofisempaan. Keskustelukulttuuri ja väittelytavat ovat olleet tärkeässä osassa angloamerikkalaisissa debatissa naisten asemasta filosofiassa. Linda Martín Alcoff muistuttaa tähän numeroon suomenetussa puheenvuorossaan:

”Kiinnostavaa kyllä joskus vastaanottavuus edistää pyrkimystä totuuteen paremmin kuin vastakkaiset argumentit:

erimielisyydestä pidättäytyään niin pitkään, että ilmaan heitettyjä ajatuksia ennätetään koetella, viedä niitä eteenpäin ja katsoa, minne asti ne kantavat.”¹⁰

”Siellä ne miehet põlisevät keskenään”

Kun ongelmaa lähestytään toimintakulttuurin, tapojen ja arvojen kautta, sitä ei yritetä palauttaa yksittäisten miesten tai naisten toimintaan. Toisaalta juuri yksilöt ylläpitävät, hyötyvät ja kärsivät kulttuurista tai ”ilmapiiristä”, miten asiaan halutaankin viitata.

Nainen, joka oli tunnistanut opiskeluaikanaan naisten ja miesten luisumisen erilaisiin rooleihin, kokee, ettei tilanne muuttunut merkittävästi jatko-opinnoisakaan:

”Monet epäviralliset tilanteet yliopistolla tai seminaareissa yms. on sellaisia, että siellä ne miehet põlisevät keskenään vakavia tai vähemmän vakavia juttuja. Naisena tuntuu olevan vaikea päästä ’sisäpiiriin’. Opiskeluaikojen tilanne siis jatkuu myöhemminkin.”

Yksi vastaajista koki sukupuolen vaikuttavan opiskelijoiden keskinäisten suhteiden lisäksi kanssakäymiseen oppiaineen henkilökunnan kanssa:

”Huomasin opiskelun alkuaikoina, että miespuoliset opiskelijat viettivät myös vapaa-aikaa laitoksen henkilökunnan kanssa. Itse en kokenut tuntevani laitoksen henkilökunnasta ketään enkä uskonut, että kukaan muistaisi nimeäni. Muistan gradua tehdessä keskustelun, jossa miespuolinen opiskelijakaverini totesi, että on ensimmäisestä vuodesta lähtien viettänyt aikaa lähinnä opettajien kanssa. Nuoret miehet tuntuvat kyseenalaise-tavan vähemmän omia tietojaan ja taitojaan. Samaan aikaan nuoret naiset kommunikoivat jatkuvaa epävarmuutta omasta pätevytydestään ja taidoistaan. Omasta vuosikursistani nuoret, ilmiselvästi lahjakkaat ja opinnoissaan hyvin pärjänneet nuoret naiset eivät kokeneet olevansa kykeneviä filosofeiksi tai tekemään filosofista tutkimusta. Olen tuosta joukosta ainoa, joka jatkoi filosofian oppiaineessa gradun jälkeen.”

Erityisesti suomalaisia syrjinnän käytäntöjä tutkineen Liisa Husun mukaan ongelmana ei useinkaan ole naisten näkyvä syrjintä vaan miesten keskinäinen yliarvostus. Jotkut tutkijat puhuvat ilmiöstä ”homososiaalisuutena” – miehet nyt vain vaikuttavat olevan kiinnostavampia, omaperäisempiä, enemmän tutustumisen arvoisia ainoastaan siksi, että he ovat miehiä.¹¹ Filosofit Sally Haslanger jäsentää asiaa skeemojen avulla: heijastamme usein tiedostamatta omia odotuksiamme ja kokemuksiamme toisiin jo ennen kuin toinen avaa suunsa.¹² Sukupuoleen liittyvillä odotuksilla on väistämättä iso rooli, koska

NFY:n toiminnan lähtökohdista

Filosofia on perinteisesti ollut hyvin miesvaltainen ala, jonka piiristä naisten on ollut vaikea löytää naispuolisia esikuvia ja tiennäyttäjiä. Suomessa naisfilosofian kehitys näyttää pysähtyneen tai jopa menneen taaksepäin, jos sitä arvioidaan filosofian instituutioiden sisäisen sukupuolittaisuuden näkökulmasta.

Perustaessamme Suomen nais- ja feministifilosofien yhdistystä (NFY) vuonna 2012 naispuolisilla filosofian opiskelijoilla ei esimerkiksi enää ollut samanlaista innoittavaa tukea opintoihinsa ja tutkimuksiinsa kuin 1990-luvulla ja 2000-luvun alussa. Kiinnitimme huomiota myös siihen, että kansainvälisen uran luoneita suomalaisia naisfilosofejia on enemmän kuin koskaan. Heidän teoksensa kuitenkin harvoin nostetaan esille kotimaassa, olipa kyse sitten kirja-arvioista tai tutkintovaatimuksiin valikoitumisesta. Tämäntapaiset puutteet ovat kauaskantoisia erityisesti kasaantuessaan ja yhdistyessään vertaistuen ja roolimallien puutteeseen. Ne voivat myös synnyttää epäilyksen siitä, ettei naisilla tai feministisestä filosofiasta kiinnostuneilla ole mahdollisuutta tunnustaa itseään tai tulla tunnistetuiksi filosofeina.

Viime vuosina suurlaitosten yhteiset tasa-arvoselvitykset sekä filosofiaoppiaineiden omat tasa-arvokyselyt ja laitosar-

vioinnit ovat osaltaan havainnollistaneet yliopiston sukupuolittuneita käytäntöjä: sukupuolella todettiin olevan merkitystä urakehityksessä, palkkauksessa sekä esimerkiksi pro gradu -tutkielmien arvioinnissa¹. Eräässä filosofiaoppiaineen tasa-arvokyselyssä vastaajat toivat esille suuren joukon syrjiviä toimintatapoja ja tilanteita, joista vakavimpana mainittiin seksuaalinen häirintä². Selvityksissä nuoret naiset raportoivat näkymättömyyden ja siitä johtuvan epävarmuuden tunteesta. Etäisyys oppiaineen henkilökuntaan vaikuttaa kielteisesti integroitumiseen ja saattaa johtaa siihen, että opiskelija jää yksin filosofisten kiinnostuksen kohteidensa kanssa. Ei myöskään ole sukupuolen kannalta neutraalia, mitkä tutkimusaiheet ja teoriakehitykset asetetaan tieteellisesti arvostetuimpaan asemaan oppiaineissa. Selvityksissä on tullut esille näkemyksiä, joiden mukaan sukupuolta koskeva teoria tai naistutkimus ei kuulu filosofiaoppiaineen alaan³.

Filosofian oppiaineiden tavassa toimia, tukea ja kannustaa voi olla eroja eri yliopistojen ja laitosten välillä, mutta yleisesti ottaen filosofian harjoittamiseen liittyvät ongelmalliset käytännöt ovat tutkittuja ja kansainvälisesti tunnustettuja. Feministifilosofit Suomessa ja ulkomailla ovat käsitelleet selvityksissä ilmi tulleita ongelmia jo 1980-luvusta alkaen ja laatineet niihin parannusehdotuksia.⁴ Jotkut filosofit jopa argumentoivat, että vain filosofiakäsitystemme syvälinen kritiikki ja uudistaminen sekä filosofisten instituutioiden muokkaaminen avoimemmiksi vaikeidenkin konfliktien kautta voi todella avata filosofian instituutiot naisille⁵.

sukupuoli koetaan yleisesti merkitykselliseksi ominaisuudeksi. Juuri tästä syystä tasa-arvosta kiinnostuneet joutuvatkin jatkuvasti tasapainoilemaan sen paradoksin kanssa, että kohti tilannetta, jossa ”sukupuolella ihan oikeasti ei ole väliä”, ei voi edetä tunnistamatta, miten vahvasti sukupuolella on *yhä* merkitystä.

Syrjinnän tutkimuksessa erotetaan toisistaan näkyvä eli suora syrjintä sekä niin sanottu piilosyrjintä. Jälkimmäiseen on vaikeampi tarttua, koska monet piilosyrjinnän muodot ovat Husun sanoin usein ”ei-tapahtumista”: hiljaisuutta, vaikenemista, sivuuttamista, hienovaraista ulos-sulkemista, näkymättömyyttä tai tuen ja kannustuksen puutetta¹³. Miten reagoi toisiin, kenen puheisiin kiinnittää huomiota ja miten antaa tilaa puhua, ovat olennaisia kysymyksiä, kun pohditaan keskustelun käytänteitä.

Syrjivän kohtelun tunnistaminen ei ole helppoa. Yksi vastaajista kuvaa seuraavasti eräänlaista ”valaistumisen prosessia”, johon johti kokemusten pohdinta muiden alojen opiskelijoiden kanssa:

”Minulle valkeni, että omissa kokemuksissani siitä, että olen tullut ja havainnut muiden naisen roolissa olevien tulevan ohitetuksi, lytättyksi ja häivytytyksi vuorovaikutuksessa, ei olekaan kyse vain sen meidän oman opiskeluporukan dynamiikoista, vaan laajemmasta asiasta, josta meillä kaikilla oli samanlaisia kokemuksia.”

Vaikka vastaaja tutkaili tilannetta kriittisesti, laajemman kuvion tunnistaminen ei ollut yksinkertaista. Husun tutkimusten mukaan ”sukupuolisyrynnästä ja seksismistä puhuminen osoittautui usein emotionaalisesti ja sosiaalisesti haastavaksi”¹⁴. Vastaaja jatkaa:

”Puhuttiin siitä, kuinka olemme kaikki kokeneet, kuinka sitä alkaa kyseenalaistaa omia ajatuksiaan, ymmärrystään, kiinnostuksen kohteitaan ja näkökulmiaan, kun ei saa niille tunnustusta; kuinka sitä yksinään miettii, että ehkä kyse sit on vaan siitä että on huono ja tyhmä; että voisihan sitä olla paljon fiksumpikin, tietää enemmän, osata enemmän. Että ehkä sitten saisi sitä tunnustusta. Ja miten näitä ajatuksia ei ole voinut oikein jakaa kenenkään kanssa. On hämmentävää, että tällainen emansipaatio pitää edelleen tapahtua näin.”

Syrjivän käytöksen vaarallisuus liittyy siihen, että kokemukset aiheuttavat häpeää ja ihminen päätyy etsimään syytä itsestään. Toisaalta kokemuksista vaietaan Husun mukaan myös ”hankalaksi leimautumisen pelossa”. Vaitonaisuutta ruokkii huoli siitä, että kokemusten esiintuominen saattaa aiheuttaa urakehitykselle ongelmia.¹⁵ Yksilötasolla tämä näkökulma on mielekäs ja ymmärrettävä. Kuitenkin laaja vaikenemisen kulttuuri saa jokaisen syrjintää kohdanneen tuntemaan olonsa ainoaksi samassa tilanteessa olevaksi.

Saatujen tutkimustulosten, vähemmänkään radikaalien, hyödyntäminen filosofisten käytäntöjen kriittisessä tarkastelussa ja uudistamisessa on kuitenkin jostakin syystä jäänyt joko kokonaan tekemättä tai viivästynyt kohtalokkaasti. Yliopistojen haluttomuus tai kyvyttömyys ratkaista näitä filosofian elinvoimaisuuteen ratkaisevasti vaikuttavia ongelmia on johtanut siihen, että niiden käsitteleminen on joko ulottunut tai siirtynyt julkiseen keskusteluun. Tätä kehityskulkua heijastavat esimerkiksi tuoreet kirjoitukset *The New York Times*issa sekä *The Guardian*issa.⁶

Paikatakseen osaltaan muun muassa yllämainittuja puutteita NFY on kehittänyt jäsenistönsä tarpeista lähteviä, sosiaalisesti ja ammatillisesti toimivia foorumeita.⁷

**Saara Hacklin, Virpi Lehtinen,
Erika Ruonakoski & Sanna Tirkkonen**

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Tuija Kirkinen & Outi Pajala, *Helsingin yliopiston filosofian, historian, taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitoksen tasa-arvoselvitys 2011*. Helsingin Yliopisto, Helsinki 2011; Sini Terävä, Tasa-arvo ja yhdenvertaisuus opiskelijan näkökulmasta. Esitelmä yliopistojen tasa-arvopäivillä 17.–18.4.2012; *Helsingin yliopiston valtiotieteellisen tiedekunnan tasa-arvoselvitys 2010–2011*. Toim. Annukka Valkeapää. HY:n Valtiotieteellinen tiedekunta, Helsinki 2011.

- 2 Tiedote filosofian laitoksen tasa-arvokyselystä 2008. Helsingin yliopisto, 17.9.2008.
- 3 Sama.
- 4 Esim. Michèle Le Doeuff, Long Hair, Short Ideas. Teoksessa *The Philosophical Imaginary* (L'imaginaire philosophique, 1980). Käänt. Colin Gordon. Continuum, New York, London 2002; Sara Heinämaa, Naisia filosofias! Teoksessa *Spiritus Animalis*. Toim. Sara Heinämaa, Martina Reuter & Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 2003; Virpi Lehtinen, Sukupuoli ja filosofinen tyyli. Teoksessa *Feministinen filosofia*. Toim. Johanna Oksala & Laura Werner. Gaudeamus, Helsinki 2005, 5–67; Sally Haslanger, Changing the Ideology and Culture of Philosophy. Not by Reason (Alone). *Hypatia*. Vol. 23, No. 2, 2008, 210–223.
- 5 Esim. Le Doeuff 2002; Phenomenology Never Goes Out of Date. Susanna Siegel Interviewed by Richard Marshall. *3:AM Magazine*, 20.9.2013. www.3ammagazine.com/3am/phenomenology-never-goes-out-of-date/
- 6 *Women in Philosophy* -sarjan viisi tekstiä. *The Stone, The New York Times*. <http://opinionator.blogs.nytimes.com/tag/women-in-philosophy/> [Suomennos Linda Martín Alcoffin puheenvuorosta on julkaistu tässä lehdessä sivuilla 111–112. – Toim. huom.]; Jonathan Wolff, How Can We End the Male Domination of Philosophy? *The Guardian*, 26.11.2013. www.theguardian.com/education/2013/nov/26/modern-philosophy-sexism-needs-more-women
- 7 Yhdistyksen sivut löytyvät osoitteesta: <http://nfy.wordpress.com/>

Kokonaisvaltainen muutos?

Vastaaajista kaksi epäili, ettei naisten nousu korkeisiin asemiin riittäisi yksinään muuttamaan mitään.

”Aggressiivisissä keskustelukulttuurissa ei kuitenkaan ole pelkästään kyse siitä, kellä on isoin virka. Naisten kommentit saatetaan jättää silti huomiotta erilaisissa tilaisuuksissa.”

Mitä sitten voi tai pitäisi tehdä? Vastaja esittivät uusia kriteereitä tasa-arvon toteutumiseksi ja keinoja tavoitteiden saavuttamiseksi:

”Hyvä mittari tasa-arvon onnistumiselle globaalisti voisi olla vaikka se, kuinka monta filosofian alan laadukasta perusoppikirjaa/perusoppikirjan artikkelia on naisten kirjoittamia.”

”Mittarina voisi käyttää sitä, kuinka iso prosentti naispuolisista droppaa/häipyy missäkin vaiheessa verrattuna miespuolisiin opiskelijoihin.”

Omana opiskeluaikanaan kannustuksen puutetta kokenut nainen kertoo pyrkimyksistään toimiessaan tutkijana ja tuntiopettajana:

”Yritän osaltani vaikuttaa keskustelukulttuuriin opetustekniikoilla, mutta dynamiikka kursseilla vaikuttaa pysyneen

samana. Vapaita keskusteluja määrittävät nuoret miehet, jolloin keskustelutilanne vertautuu peliin, joka on tarkoitus voittaa. Nuorten naisten näkökulmat jäävät usein sanomatta. Vallitsevan keskustelun tyyli tai aihepiiri ei välttämättä koskaan ole sellainen, johon voisi tai olisi mielekästä lähteä mukaan. Olen pyrkinyt keskustelemaan hiljaisten opiskelijoiden kanssa kurssien ulkopuolella ja usein tällöin opiskelukokemusten vyyhti alkaa purkautua: keskusteluilmapiiriin ja -tilanteiden kummallisuus, jatkuvan epävarmuuden kanssa kamppailu, sosiaalisista tilanteista johtuva itse-epäily, kannustuksen puute...”

Muutos ei myöskään tapahdu ilman koko yliopisto- ja tiedemaailman hierarkisuuden kritiikkiä ja purkamista:

”Kulttuuri ei välttämättä siitä paremmaksi muutu, vaikka löytyy naisia jotka sen omaksuu ja siinä pärjää. Voiko pätemisyhteisössä olla tasa-arvoa? Onko se hyvä yhteisö, vaikka oliskin? Toivoisin ajattelun yhteisöä ilman pelkoa ja statuskilpailua. Missä voisi olla avoin ja vilpiltön, myös oman ymmärtämättömyytensä, tietämättömyytensä ja henkilökohtaisen haavoittuvuutensa kanssa. [...] Akateeminen tiedekäsitys tuntuu perustuvan jotenkin yksilöiden kilpailun ideaan: tietävämpiä, fiksumpia ja luovempia ihmisiä on tietysti arvostettava enemmän, ja se sit kannustaa ihmisiä tekemään parempaa tiedettä.”

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Jos mukaan lasketaan ainoastaan nimikkeellä ”filosofia” olevat oppiaineet (Helsingin, Turun, Åbon, Tampereen, Jyväskylän ja Itä-Suomen yliopistoissa) professoreita on 15, joista naisia on 3, kaksi heistä määräaikaista. Vakinaisen opetushenkilökunnan (professorit, lehtorit, yliopisto-opettajat) kokonaislukumäärä on 27, joista naisia on 6. (Tiedot joulukuulta 2013, tilanne oppiaineiden nettisivujen mukaan. Laskemista mutkistaa sijaisuuksien suuri määrä.) Pohjoismaiden neuvoston kesäkuussa 2013 julkaiseman raportin *The Nordic region – a step closer to gender balance in research? Joint Nordic strategies and measures to promote gender balance among researchers in academia* mukaan vuonna 2010 Suomessa naisia on professoreista 24 prosenttia.
- 2 Vuodesta 2000 lähtien on julkaistu 150 filosofian väitöskirjaa, joista 43 on naisten tekemiä. (Laskutavassa on otettu huomioon filosofiset väitöskirjat myös lähialoilta.)
- 3 Tarkkaa kuvaa opiskelijoiden sukupuolijakaumasta on vaikea saada, koska harva yliopisto julkaisee opiskelunsa aloittaneista yksityiskohtaisia tilastotietoja. Verkossa ilmoitettavien opiskelijavalintojen perusteella vaikuttaa kuitenkin selvältä, että perinteisesti hyvin miesvaltaisen filosofian alan uusista pääaineopiskelijoista edelleenkin valtaosa on miehiä.
- 4 Kysely toteutettiin sähköpostitse

- Suomen nais- ja feministifilosofien yhdistyksen (NFY) sähköpostilistan kautta. Vastajia pyydettiin pohtimaan vapaasti, millä tavoin sukupuoli on vaikuttanut toimimiseen filosofian parissa tai filosofian pariin hakeutumiseen. Lisäksi pyydettiin pohtimaan sitä, mikä olisi mielekäs mittari tasa-arvon toteutumiseksi. Tähän kirjoitukseen on valikoitu lainauksia yhteensä kahdeksalta kyselyyn osallistuneelta. Kirjoittaja kiittää kaikkia vastanneita!
- 5 Mikko Lahtinen, Miehet voittivat filofiassa. *niin & näin* 3/05, 3–4. Verkossa: <http://netn.fi/artikkeli/miehet-voittivat-filofiassa>
 - 6 Phenomenology Never Goes out of Date. Susanna Siegel interviewed by Richard Marshall. *3AM Magazine*. Verkossa: <http://www.3ammagazine.com/3am/phenomenology-never-goes-out-of-date/>
 - 7 Naisten kokemuksiin keskittyminen ei tietenkään tee oikeutta sukupuolen ja seksuaalisuuden moninaisuudelle, mikä tuotiin vastauksissakin esiin.
 - 8 Mary Midgley, The Golden Age of Female Philosophy. *The Guardian*. 28.10.2013. Lukijakirje on vastaus samassa lehdessä 26.10.2013 ilmestyneeseen Jonathan Wolffin puheenvuoroon ”How Can We End the Male Domination of Philosophy?”. Wolff pohtii tekstissään, miksi Oxfordista tuli paljon tunnettuja naisfilosofejia pian toisen maailmansodan jälkeen. Tähän Midgley

- vastaa tyhjentävästi: ”Sodanaikaisen ryhmän selviytyjänä voin ainoastaan todeta: syy oli ikävä kyllä se, että miehiä oli silloin vähemmän.”
- 9 Ks. esim. Outi Ylitapio-Mäntylä, Kasvatuksen sukupuolista käytäntöjä päiväkodissa. Teoksessa *Varhaiskasvatuksen käsikirja*. Toim. Eeva Hujala & Leena Turja. PS-kustannus, Jyväskylä 2011, 274–284.
 - 10 Mikä on vialla filofiassa? *niin & näin* 1/14, 114–115.
 - 11 Liisa Husu, Sukupuolta ja tiedeyhteisöä tutkimassa. Teoksessa *Tiede, tieto ja sukupuoli*. Toim. Liisa Husu & Kristiina Rolin. Gaudeamus, Helsinki 2005, 12–36 (29–30); Tiedepolitiikka ja sukupuoli. Marginaalista keskiöön. Teoksessa *Tiede, tieto ja sukupuoli* 2005, 58–83 (78–79). Homososiaalisuudesta ks. Jeff Hearn, Miesten ja maskuliinisuuksien sukupuolistuminen tieteesä, tiedeyhteisössä ja tutkimuksessa. Teoksessa *Tiede, tieto ja sukupuoli* 2005, 170–199.
 - 12 Sally Haslanger, Changing the Ideology and Culture of Philosophy. Not By Reason (Alone). *Hypatia*. Vol. 23, No. 2, 2008, 210–223.
 - 13 Husu 2005, 30.
 - 14 Sama.
 - 15 Sama. Näiden syiden takia ikävän yleinen tapa leimata syrjinnästä puhuminen ”yliherkkyydeksi” tai ”huomiohakuisuudeksi” tekee vielä vaikeammaksi nostaa ongelmia esiin henkilökohtaisella tasolla.

Mikä on vialla filosofiassa?

Toimittajat esittivät otsikon kysymyksen minulle viime vuonna, kun toimin Yhdysvaltain filosofisen yhdistyksen¹ itäisen jaoston johtajana. Miksi filosofia on henkilökuntansa moninaisuudessa niin selvästi jäljessä kaikista muista humanistisista oppialoista? Miksi naisten ja ei-valkoisten (keskenään leikkaavina joukkoina) suhteelliset osuudet poikkeavat niin jyrkästi maan keskiarvosta ja jopa korkeakoulutuksen keskimääräisistä jakaumista?² Mikä filosofiassa on vikana?

Ja nyt alallamme on jälleen tapahtunut jotain uutisomisen arvoista: *The New York Timesin* etusivun uutiseksi asti pääsi juttu, jossa vaikutusvaltaista filosofia Colin McGinniä syytettiin seksuaalisesta häirinnästä ja kerrottiin hänen eroamisesta virastaan. Johtava kielifilosofi ei kyennyt tunnistamaan, kuinka seksuaalisesta kiusoitte- lusta tulee seksuaalista painostusta silloin, kun valta- käyttävä professori toimii näin toistuvasti nuorta nais- avustajaansa kohtaan. Tämä voisi johtaa mietiskelemään, mikä on vialla kielifilosofiassa.

McGinn puolusti itseään torjumalla syytöksen. Hänen mukaansa opiskelija ei yksinkertaisesti ymmärtänyt tarpeeksi kielifilosofiaa tajutakseen hänen vitsiensä vaarattomuutta. McGinn ei tarkoittanut vahingoittamista, eikä hänen sanomi- siinsa loogisesti sisältynyt vahingoittamista; täten opiskelijan tuntemus vahingoittamisesta on opiskelijan oma vika.

Kuinka surullista, että McGinnin puolustautuminen muistuttaa sitä tyypillistä tarinaa, jota kerrotaan puhut- taessa filosofian väestöllisistä haasteista. Kuten *The Timesin* artikkeli raportoi, ja kuten filosofinen blogosfääri vahvistaa, naisten ja ei-valkoisten vähyydestä syytetään usein heitä itseään. Ehdotetaan, että filosofian ”kova- otteinen ja töyssyinen” väittelytyyli saattaa käännäyttää

alalta naisia ja ei-valkoisia miehiä. Looginen seuraus: meitä ei ehkä ole tehty niin vaativalle alalle.

*

Aikanani maisteriopinnoissa uskaltauduin esittämään liudan skeptisiä kysymyksiä Roderick Chisholmille, yh- delle maailman kuuluisimmista filosofeista, hänen tieto- teoriaa käsittelevässä seminaarissaan. Tukeuduin ameri- kalaiseen pragmatismiin ja Wittgensteiniin; Chisholm oli tunnettu foundationalisti. Hän pyyhki minulla lattiaa, osoitti kysymykseni höttöisiksi ja nauratti luokkaa kun- nolla. Tapahtuma ei yllättänyt minua, mutta sen sijaan yllätyin siitä, miten hän seuraavana päivänä tuli luokseni opiskelijatiloissa ja kysyi lempeästi, oliko kaikki kun- nossa. Vastasin ”Kyllä, tietenkin”, mikä oli totuus.

Olin tarkkaillut Chisholmin pedagogista tyyliä kahden vuoden ajan, ja tunsin hänen taitonsa muuttaa opiskelijan eriävä mielipide – luokan riemuksi – merki- tyksettömyyttä tutisevaksi hyytelöksi. Ihailin hänen ky- kyjään. Mutta halusin silti nähdä, kuinka hän vastaisi tiettyihin kysymyksiini. Chisholmin vitseistä huolimatta hänen vastauksensa kysymyksiini saattoivat paljastaa jotain oleellista filosofisesta vastaamistavasta. Se oli täy- dellisen oikeutettua filosofista vuorovaikutusta, jota hän hieman elävöitti pitääkseen oppilaansa hereillä.

Chisholmin filosofinen terävyys ja retoriset kyvyt tekivät hänestä yhden parhaista filosofeista tuolloin ja edelleen. Kuitenkin hän oli aikanaan epätyypillinen herkkyydessään argumentaatioareenan käytännön olo- suhteille. Hän kunnioitti minua riittävästi kohdellakseen minua kuten kaikkia muitakin vastaanvääittäjiä, mutta hän ei myöskään halunnut minun jättävän leikkiä

”Liian useat filosofit hyväksyvät ajatuksen, jonka mukaan totuus saavutetaan parhaiten ajatusten markkinoilla, jossa kaikki keinot ovat sallittuja.”

sikseen. Koska meitä oli vain kaksi naista luokassa, hän tiedosti, että saattaisin kokea syrjäyttämistä johtuvaa ahdistusta julkisen esiintymiseni vuoksi.

Kysymys ei ole yksinkertaisesti väittelystä vaan siitä, miten sitä käydään. Liian useat filosofit hyväksyvät ajatuksen, jonka mukaan totuus saavutetaan parhaiten ajatusten markkinoilla, jossa kaikki keinot ovat sallittuja. Mutta aggressiiviset tavat, joilla etsitään helppoja voittoja jankuttamalla hämääriä vastaesimerkkejä, eivät johda totuuteen. Siihen ei päästä liioin sukupuolen, etnisyyden tai iän mahdollisesti suomia sosiaalisia etuoikeuksia hyödyntämällä. Ei myöskään auta härkämpäisesti kieltäytyä tunnustamasta, että filosofisetkin väittelyt käydään aina todellisissa tilanteissa, joissa piiloiset ennakkoluulot ja vääristyneet valtasuhteet rehottavat.

Kiinnostavaa kyllä joskus vastaanottavuus edistää pyrkimystä totuuteen paremmin kuin vastakkaiset argumentit: erimielisyydestä pidättäydytään niin pitkään, että ilmaan heitettyjä ajatuksia ennätetään koetella, viedä niitä eteenpäin ja katsoa, minne asti ne kantavat. Joskus parasta pedagogiikkaa on opiskelijan haastamisen sijaan samastua hänen näkökulmaansa. Joskus ymmärtäminen saavutetaan paremmin silloin, kun Montaignen tavoin suuntaamme skeptiset kykymme omiin uskomuksiimme, omiin näkemyksiimme. Jos väittelyn on tarkoitus palvella totuutta – me filosofit haluamme uskoa tähän ajatukseen – parhaiten se onnistuu monimuotoisissa ihmisryhmissä, ei yhdenmukaisissa.

Filosofian demografisista haasteista ei voi syyttää vähemmistöjen kyvyttömyyttä. Toisin kuin professori Chisholm, McGinn ei selvittänyt asioita opiskelijansa kanssa vaan sen sijaan jatkoi sähköpostiviestiensä terästämistä jos nyt ei seksuaalisilla ehdotuksilla niin seksuaa-

lisilla vihjailuilla. Filosofian alalla vastaavaa kohdanneet naiset (minä itse ja melkein kaikki jotka tunnen) voivat olla huolestuneita ajatuksesta, että heidän opettajansa antama älyllinen ylistys on strategisesti motivoitunutta, silmämääränään muukin kuin totuus. Se voi syödä heidän itseluottamustaan ja varmasti rampauttaa väittelyä. Mikä tietenkin voi olla täysin tarkoituksellista.

Suomennos Elina Halttunen-Riikonen

(alun perin: *What Is Wrong With Philosophy? The New York Times. Opinionator-blogi. 3.9.2013.*
<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/03/whats-wrong-with-philosophy/>)

Suomentajan huomautukset

- 1 Vuonna 1900 perustettu The American Philosophical Association (APA) on maan johtava filosofien järjestö. Vuonna 2011 uutisoitiin sen järjestämien monipäiväisten rekrytointitapahtumien kriittistä. Rekrytointi asetti epäoikeudenmukaiseen asemaan naishakijat, joilla on pieniä lapsia. Anna North, Female Philosophers Object to Sketchy Job Interview Parties. *Jezebel*. 12.12.2011. <http://jezebel.com/5867298/female-philosophers-object-to-sketchy-job-interview-parties>
- 2 Alcott viittaa samassa Opinionator-blogissa 2.9.2013 julkaistuun Sally Haslangerin tekstiin ”Women in Philosophy? Do the Math”. Haslanger käsittelee Yhdysvaltain tilannetta tilastojen pohjalta: ”Vaikka suurin osa filosofeista ei näinä päivinä olekaan vanhoja parrakkaita miehiä, suurin osa ammattifilosoifeista on miehiä – itse asiassa valkoisia miehiä. Miltei kuka tahansa yllättyy siitä, että naisten prosenttiosuus filosofiassa tohtorintutkinnon suorittaneista on alhaisempi kuin suurimmassa osassa luonnontieteitä.” <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/02/women-in-philosophy-do-the-math/>

Elämästä ja kuolemasta



23€
ovh 26€

Johanna Korhonen
& Jeanette Östman (toim.)

KAIKELLA RAKKAUDELLE Sanoja seksuaalisuudesta ja sukupuolesta

Kaikella rakkaudella on neljäntoista kirjoittajan ja kertojan raikas ja välttämätön puheenvuoro. Useimmiten homoista, biseksuaaleista ja transihmisistä puhuvat heterot. Tässä kirjassa he ovat äänessä itse.



23€
ovh 26€

Eveliina Lundqvist

SALAINEN PÄIVÄKIRJA ELÄINTILOILTA

Paljastava ja koukuttava päiväkirja eläintuotannosta. Mitä tiloilla todella tapahtuu, kun toimittajat ja aktivistit eivät ole näkemässä?

Juha Suoranta
& Sanna Ryytänen
TAISTELEVA TUTKIMUS

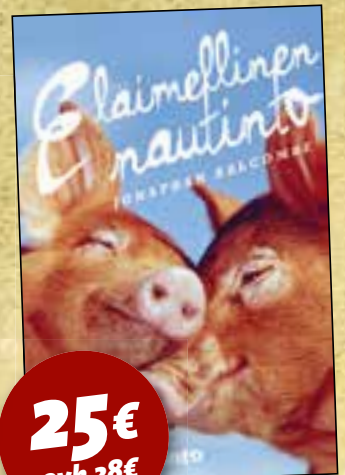
Taisteleva tutkimus on perusteos, joka esittelee "taistelevat" tutkimusmenetelmät. Se on ensimmäinen suomenkielinen esitys kantaa ottavista ja toiminnallisista tutkimusperinteistä sekä tutkimuksesta aktivismina.



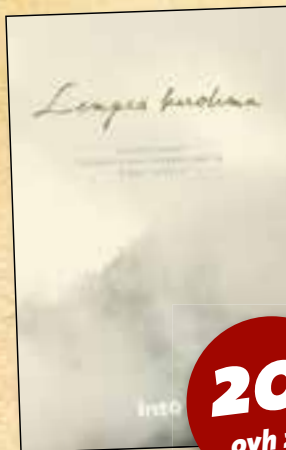
24€
ovh 27€

Jonathan Balcombe
**ELÄIMELLINEN
NAUTINTO**

Eläimellinen nautinto on historian ensimmäinen kirja, jonka aiheena on eläinten kyky tunkea nautintoa. Se on silmät avaava kirja, joka rydyttää tutkimustietoa lukuisilla anekdooteilla.



25€
ovh 28€



20€
ovh 23€

Sinikka Airas, Pirkko Lahti
& Ilkka Taipale (toim.)

LEMPEÄ KUOLEMA

Eutanasia-keskustelun klassikkoon on koottu tärkeimpiä puheenvuoroja eutanasiasta. Näistä tohtori Irma Kerppola-Sirolan artikkelit isänsä kuolemasta ja sairaaloiden äännetömistä, liikkumattomista potilasriveistä tulivat kuuluisiksi ulkomaillakin.



15€
ovh 17€

Sini Mononen (toim.)

ALASTON TOTUUS TAITEESTA

Onko taiteessa vikaa, jos yleisö ei ymmärrä sitä? Kuka päättää, mitä taidetta me haluamme? Taidemaailma on murroksessa. Pamfletti kuvaa taidemaailman liikehdintää markkinoiden ja median valtakaudella.

TIILAA NYT!



CATHERINE MALABOU¹

Naisen mahdollisuus, filosofian mahdottomuus

Aloitin tuomalla esiin 'naisfilosofin' käsitteen tyhjyyden. Ilmaukseen viittaavaa identiteettiä ei ole olemassakaan. Huomio voidaan ymmärtää kahdessa vastakkaisessa merkityksessä. Naisfilosofin ole-mattomuus seuraa ensinnäkin filosofisesta väkivallasta, jossa naiset nähdään vailla subjektiutta. Toiseksi taas, ja vastoin ensimmäistä määritelmää, se on seurausta naisten omasta taistelusta ja päätöksestä. Käsittelem seuraavassa näiden kahden merkityksen kietoutumista yhteen.

Filosofia on naisen hauta. Se ei suo naiselle minkään-laista tilaa, paikkaa eikä mitään saavutettavaa. Kuten tiedämme, eurooppalaisen filosofian traditio sulkee naisen ulkopuolelleen, mitätöi hänet ja on siten yksi pahim-mista maskuliinisen väkivallan rikoskumppaneista. Nais-filosofien ajattelu ei vakuuta, ja heitä riistetään edelleen, ainakin symbolisesti, epäsubjekteina. Mikään metafyy-sisessä genealogiassa ei avaudu heille omana. Filosofian mahdollisuus onkin suurelta osin sidottu naisen mahdot-tomuuteen.

Väkivalta, josta naiset kärsivät tällä alalla, on epä-lemättä muutakin kuin puhtaasti fyysistä. Väheksyntä, epätasa-arvo symbolisessa asemassa sekä arvostuksen puute, jota naiset kokevat instituutiossa ja joskus myös omassa parisuhteessaan tai perheessään, tekevät tästä väkivallasta kuitenkin taakan, jota olisi vaikea olla pitä-mättä nimenomaan "fyysisenä". Taakka on kivulias, sillä siitä ei voi vapautua käyttämällä samoja aseita kuin mistä se on tehty eli filosofiaa. Ranskassa naisfilosofit (tutkijat, yliopistojen henkilökunta, lukion opettajat tai henkilöt, jotka työskentelevät vapaammin instituution ulkopuo-lella tai sen rajoilla) eivät ole koskaan onnistuneet – huolimatta taloudellisesta autonomiastaan, älyllisestä tasostaan, kompetensistaan ja palkka- ja kotityön yh-teensovittamisen näennäisestä helppoudesta – antamaan muotoa sille, mikä olisi todella "feminiinistä filosofiaa".

Puhun vain Ranskasta, sillä filosofian tilanne ja insti-tutionaalinen määritelmä on täällä erilainen kuin muissa maissa, mutta samalla myös anglosaksisen tradition "analyttiseksi" kutsutussa filosofiassa ei ole edes vähäisiä merkkejä mistään, mikä olisi "erityisesti" feminiinistä. Naiset eivät luo "naisten" filosofista tuotantoa.

Aiheeseen liittyy monia kysymyksiä. Mitä tarkoittaa "naisten tuotanto"? Eikö 'oma' ole juuri ensimmäinen arvo, joka on dekonstruoitava? Eikö ongelma, johon tässä on kiinnitetty huomiota, sitä paitsi kuulu jo-honkin ihan toiseen alaan kuin filosofiaan? Epäilemättä. On myös totta, että minun olisi vaikea määritellä kovin

selvästi tätä 'omaa'. Mutta vaikuttaa selvältä, ettei edel-leenkään koko filosofian kentällä ole ketään, joka olisi fi-losofalle sitä, mitä Marguerite Duras on kirjallisuudelle, Pina Bausch tanssille tai Georgia O'Keeffe maalaustai-teelle. Olisi myös varmasti vaikeaa selittää, miten nämä naiset tekevät *puhtaasti omaa* naisten tuotantoa. Vai-kuttaa kuitenkin kiistattomalta, että he vaihtavat oman taiteenalansa säännöt, muuttavat pelin joksikin muuksi ja synnyttävät uuden tradition. Tällaista ei ole tähän mennessä koskaan nähty filosofiassa.

"Naisfilosofien" erilaisuus on silkkää toistoa, eikä tämä tosiaankaan johdu kykenemättömyydestä vaan teoreettisten mahdollisuuksien puutteesta. Kaikki "fi-losofiset" tutkimuskohteet ovat naisille lainattuja ja py-syvät sellaisina. Filosofiset kysymykset ovat ja tulevat aina olemaan heille annettuja.

On todettava, ettei myöskään dekonstruktio, joka antaa niin merkittävän paikan sukupuolierolle ja purkaa tradition "fallogosentrisyyttä", anna naisille filosofiassa muuta tulevaisuutta kuin jäljennöksenä olemisen.

Tästä on todisteena Jacques Derridan tekemä analyysi naistutkimuksesta (*women studies*). Eikö voitaisi ajatella, että naistutkimus sallisi naisten saavuttaa sen, mitä fi-losofia estää heitä saavuttamasta? Eikö naistutkimus tarjoa mahdollisuutta avata tilaa feminiinisen ajattelun ja kirjoj-tuksen erityisyydelle? Vaikuttaa siltä, että Derrida epäro-i vastata näihin kysymyksiin ja kyseenalaistaa tämän tut-kimuksen² erityisesti feminiinisen voiman luoda uutta. Derrida panee merkille naistutkimuksen myöhäisen lisääntymisen perinteisessä yliopistomallissa ("naistut-kimus" on nyt alana tuskin kaksikymmenvuotias) ja tie-dustelee sen asemaa: Mitä naistutkimus muuttaa älyllisen vallan harjoittamisessa? Mitä se voi siirtää paikaltaan instituutiossa? Ja vastaa:

"Siinä määrin kuin naistutkimus ei ole asettanut kyseen-alaisiksi vanhan yliopistomallin rakenteen periaatteita, on vaarana, että se on vain yksi kenno lisää yliopistollisessa mehiläispesässä."³

Kuten Naomi Schor on tuonut esiin, Derrida

"[...] vihjaa, että naisista kartuttavan empiirisen tutki-muksen, naistutkijoiden saamien virkojen ja naistutkimuk-sen nähtävästi häikäisevän menestyksen myötä on laimin-lyöty instituution feminististä kritiikkiä. Dekonstruktion näkökulmasta naistutkimus on vaarallisen lähellä tulla 'yhdeksi kennoksi lisää yliopistollisessa mehiläispesässä'.⁴

”Tunsin olevani hölmösti pukeutunut käsitteisiini.”

Miksi asia on näin? Derrida vastaa:

”Kysymys on Laista: ovatko naistutkimusta tekevät – opettajat, opiskelijat, tutkijat – Lain vartijattaria vai eivät? Muistatte, että Kafkan vertauskuvassa Laista Lain vartijan ja maalaismiehen välillä ei ole olemuksellista eroa: heillä on vastakkaiset mutta symmetriset asemat. Yliopiston jäsenenä me olemme kaikki Lain vartijoita [...] Toistuuko tämä tilanne naistutkimuksessa vai ei? Onko naistutkimuksen abstraktissa tai jopa konkreettisesti ideassa jotakin, jolla olisi potentiaalisesti voimaa, jos vain mahdollista, dekonstruoida yliopiston institutionaalisesti perustava rakenne, yliopiston Laki?”⁵

Näemme Derridan puheessa yhden antiessentialismin keskeisistä monimielisyyksistä: miten luoda *olemuksellinen* ero naistutkimuksen ja muiden tutkimusalojen välille? Miten määritellä naisten poliittisen kannan *olemuksellinen* singulaarisuus instituution sisällä? Miten ylläpitää perimmäistä eroa lain vartiomiesten ja vartijattarien välillä, jos ’naisella’ ja ’naisilla’ ei ole olemusta ja jos on mahdotonta essentialisoida eroja? Vaikka dekonstruktiovinen antiessentialismi ja ”teoreettinen” antiessentialismi (*gender studies, women studies, queer studies*) kohtaavatkin tietyssä pisteessä, tässä tulee esiin niiden välinen eripura. Antiessentialismi tuhoaa kaikki teoreettiset haaveet siirtää teorian itsensä perinteisiä rajoja: tulla feminiinisen tilaksi, erottaa itsensä mehiläispesästä ja olla muutakin kuin pelkkä kenno.

Perustavanlaatuinen kysymys auktoriteetista nousee tosiaan esiin. Voiko naisilla olla auktoriteettia vartijamiesten asennetta jäljittelemättä?

Muistan shokin, jonka sain, kun luin erästä toista Derridan niin ikään tälle kysymykselle omistamaa tekstiä, joka käsitteli Frédéric Brennerin hienossa teok-

sessä *Diasporas* esitettyä valokuvaa. Kirja koostuu kuvista, jotka on otettu eri tilanteissa olevista, eri maita ja kulttuureja edustavista juutalaisnaisista ja -miehistä lukuisissa eri maailmankolkissa. Yksi erityisen koskettava otos esittää nuoria yhdysvaltalaisia naisrabbeja, jotka ovat pukeutuneet ”kuten miehet”, rituaalisiin vaatteisiin tai merkkeihin, *talliteihin* ja *tefillineihin*, joita he eivät saisi käyttää. Kuva on nimetty *Opettajia, opiskelijoita, rabbeja ja kanttoreita, Jewish Theological Seminary of America, New York*. Derrida kirjoittaa:

”Mahdottoman teatteri, farssi tai provokaatio, samastumisen raja – en ole koskaan eläessäni nähnyt naisia pukeutuneina *talliteihin* ja *tefillineihin* [...]. Heillä on syytä vaatia ne itselleen. Mutta, kuten alkavassa feminismissä aina, he näyttävät haluavan samastua patriarkaaliseen auktoriteettiin. He ovat tällöin samanaikaisesti, tapauksesta riippuen, *enemmän* ja *vähemmän* vietteleviä, samastumisen toisenlaisia rajoja.”⁶

Naisauktoiteetti ilmenee todellakin näin jäljittelynä. Valokuva kyllä luo feminiinisen auktoriteetin, mutta luodessaan sen se samalla alentaa sen arvon ja leimaa tapahtuman pastiššiksi.

Lukiessani näitä rivejä tunsin itseni, ”naisfilosofin”, yhdeksi näistä naisrabbeista sellaisena kuin Derrida heidät näki, hölmösti pukeutuneena käsitteisiini niin kuin he kankaisiinsa, huiveihinsa tai nauhoihinsa yhdistettynä äkkinäiseen kokemukseen itsestäni näyttämässä elämäni heureisella näyttämöllä, vieraana yhtäaikaaisesti Hegelin *Logiikan tietessä* ja Woody Allenin elokuvissa.

Epäilemättä tämä lukemisen tapahtuma on samanaikaisesti herättänyt ja vahvistanut varmuutta siitä, että aina kun puhumme naisfilosofista, puhumme tietynlaisesta patriarkaalisen auktoriteetin jäljitelmästä, maskuliinisen

”Mieskö ilmaisisi naista paremmin naisen käsitteelliset ja poliittiset oikeudet?”

herruuden jäljittelystä sekä puhumisen ja toimimisen tavasta, johon juuri ’naisella’ ei ole tuoda mitään ’omaa’.

Tämä Derridan huomio naisista jäljittelyyn tuomituina on ollut minulle alusta saakka vielä väkivaltaisempi, sillä dekonstruktio syyttää juuri traditionaalista metafysiikkaa siitä, että se ei ole koskaan tunnustanut feminiinisen erityisyyttä. Mestarini, tai ”vastamestarini” [*contremaitre*], Jacques Derrida, joka on seurannut minua työssäni niin monien vuosien ajan, oli yksi ensimmäisistä filosofeista, jotka tekivät oikeutta kysymykselle feminiinisestä ajattelussa: hän luonnehti metafysiikkaa fallosentrisminä tai fallogosentrisminä sekä teki kuultavaksi feminiinisen puheen toisen puheena, samanaikaisesti alttiina vastustamaan metafysiikkaa ja tarjoamaan sille radikaalin ulkopuolen, mahdollisuuden uudelle tavalle olla ja kirjoittaa. Tämä toinen puhe ei ole sitä paitsi välttämättä naisen puhetta vaan filosofin kuulema kaiku ’maskuliiniselle’ toisesta kielestä. Derrida on saanut kuuntelemaan tätä kieltä yhtä hyvin joillakin naisilla (Gertrude Stein, Hélène Cixous...) kuin myös Rousseau’lla, Nietzsche’llä ja Levinasilla, mutta myös itsellään. ”Naisena minä”, hänellä oli tapana sanoa puoliksi leikillään seminaarissaan... Mutta kuinka kiistää samalla, että dekonstruktio muodostaa myös absoluuttisen haasteen feminismille luodessaan feminiinisen subjektin tappamalla sen?

Työkennellessäni Derridan ohjauksessa olin siis omalta osaltani tuomittu jäljittelemään kahta mestariutta. Yhtäältä klassisia filosofeja – lajia, johon hänkin eittämättä kuului École normale supérieuren oppilaana ja ohjaavana opettajana tässä samaisessa oppilaitoksessa, jossa hän, kuten hyvin tiedämme, omaksui käsitteellisen herruuden: älykkyyden, ankaruuden, kirkkauden, nopeuden ja metafysisen ketteryuden. Toisaalta jäljit-

telin toisenlaista olemista tai asennetta eli feminiinistä tai feminististä Derridaa, joka on sitoutunut herruuden dekonstruktioon ja on päättänyt herkeämättä ja ketään säästelemättä saattaa häpeään ja paljastaa filosofien sieltä sieltä väitteet naisista ja feminiinisestä. Lisäksi oli jäljiteltävä ajattelijaa, joka saapui tuntemattomalta seudulta, levottomana ja – kuka paremmin kuin hän, kuka muu kuin hän (?) taisi toimia niin, että – sai kuuluviin naisten äänet, ajatteli äänten itsensä moninaisuutta sukupuolieron erityisenä kaikuna. Muistelkaamme näitä *Chorégraphies*’n sanoja:

”Haluaisin uskoa sukupuolisesti merkittyjen äänten moninaisuuteen, lukemattomaan määrään toisiinsa sekoittuneita ääniä, identifiomattomien sukupuolisten merkkien liikkuvuuteen, joiden koreografia voi kantaa mukanaan jokaisen ’yksilön’ ruumista, läpäistä sen, jakaa sen, monistaa sen, olipa hänet luokiteltu ’mieheksi’ tai ’naiseksi’ käytössä olevien kriteereiden mukaan.”⁷

Mutta miten olisin saattanut olla samalla kärsimättä tästä jäljittelyn kaksoisväkivallasta? Miten olisin voinut kestää sen, että mies, vaikkakin puhuessaan naisten nimeen, ”naisena”, osaa ilmaista naisten käsitteelliset ja poliittiset oikeudet heitä paremmin, sanoa tämän naisille syvemmin ja kovempaa kuin he sekä tuntee heidän altistumisensa väkivallalle ajoittain herkemmin ja kriittisemmin kuin naiset itse? On vaikea ajatella ja elää Derridan feminististä puhetta, jonka monimielisyys vapauttaa feminiinisuuden ja vie siltä auktoriteetin sen omaan emansipaatioon. Ne, jotka tunsivat Derridan, tietävät, miten ambivalentti hänen suhteensa naisiin oli: yhtäällä kunnioitus, veljeys tai sisaruus, toisaalla machoilu, viettelykset ja sukupuolinen kerskailu.

Tämän jäljittelyn (filosofia ja dekonstruktio) kaksinainen pakottavuus sai minut ymmärtämään, ettei nainen itse asiassa voinut valloittaa mitään simulakrumin ulkopuolella: se on ontologinen paikka, joka on säädetty hänelle ainoa ja päättäväisesti. Mikään oma ei voi tajuuta naisen muokattavaksi tässä filosofisen diskurssin – metafysiikan ja dekonstruktion – tilassa, olipa tuo tila kuinka kerrostunut ja moninainen tahansa.

Tällainen mahdollisuus voidaan tietenkin kokea myös vapauttavana. Ei ole olemassa ”puhtaasti omaa” feminiinistä filosofiaa. Epäilemättä juuri siksi käy mahdolliseksi kyseenalaistaa väitetty maskuliininen substantiaalisuus: purkaa itse filosofian olemus ja sulattaa samassa liikkeessä sukupuolen ja diskurssin lajit.

Jäljelle jää kuitenkin kysymys tämän naisia niin metafysiikan sisään- kuin uloskäynneillä odottavan väkivallan vastustamisen modaliteeteista sekä antiessentiaalismin harjoittaman väkivallan vastustamisesta. Miten kirjata *omasta puolestaan*, auktoriteetilla, filosofinen mahdollisuus olla naisfilosofi? Miten kirjata *feminiinisesti* teoreettinen mahdollisuus olla nainen? Emansipoiva transsendenssi (ottaaksemme uudelleen käyttöön Simone de Beauvoirin osuvan ilmaisun) ei varmasti ole kuollut dekonstruktion tai naistutkimuksen myötä. Ontologiassa perinnöttömyydessään ”nais”subjekti haluaa silti vapautua siitä. Pitääkö siis kaikesta huolimatta ja ikuisesti juosta jäljessä, antaa periksi, teeskennellä, kahlita energiansa, asettua pysyvästi jäljittelyyn, kietoa itsensä ikuisiksi ajoiksi *talliteihin*, joita ei ole mitoitettu naiselle?

Sekä filosofian plastisuus [*plasticité*]⁸ että ’naisen’ plastisuus on asetettava tämän kysymyksen koeteltaviksi. Missä määrin ja mihin saakka filosofia voi muuttua naisten vastarinnan vaikutuksesta? Missä määrin tämä muutos saattaa ilmetä historiallisena kehityksenä? Missä määrin tämä kehitys on vallankumous, joka muovaa filosofiaa ja rakentaa jotakin aivan muuta – jotakin, mikä ei enää asettaisi naista jäljitelmäksi?

Tässä kohtaa voidaan alkaa käsitellä toista määritelmää ilmaisulle ”ei ole olemassa naisfilosofia” eli sen militanttia puolta: nainen ylittää filosofisen tilan rajat, sillä filosofia on paikka, joka on riittämätön hänen ”olemukselleen”. Filosofian ja sen väkivallan – metafysisen ja dekonstruktiivisen – rajojen rikkomisen ei kuitenkaan merkitse, että hylkäämme käsitteet. Miksi pitäisi? Kuten olen kirjoittanut toisaalla, käsitteet eivät ole koskaan syyllisiä, eivätkä ne kannan fallogosentrismin painoa⁹. Käsitteissä työssä oleva osa ideologiaa ei ole peräisin käsitteistä vaan metamorfoosista, jossa niiden pragmaattinen ja eteenpäin vievä arvo muuntuu noemeiksi. Motorisoivina skeemoina käsitteet ovat alun perin toiminnan alkuja tai jouduttajia, kiihdyttimiä, jotka mahdollistavat etenemisen, siis eräänlaista juoksua ajattelussa. Ennen kuin käsitteet jähmettyvät noemeiksi, on päästävä luomaan niiden avulla transfilosofinen tila, jossa naisille on annettu lupa muuttaa mahdollisuutensa olla olemassa erityiseksi voimaksi. Tämä olisi tila, evoluutio tai vallankumous, vääristymä tai räjähdys, joka ei voisi olla enää filosofian vaan häirityn filosofian.

Nainen ei ehkä keksi filosofisia kysymyksiä, mutta hän luo ongelmia. Hän laittaa kapuloita filosofien ja filosofoinnin tulosten rattaisiin kaikkialla, missä hän voi. Mahdottomuus olla nainen muuttuu näin filosofian mahdollisuudeksi.

Miten olisi mahdollista liikkua yhdestä mahdollisuudesta toiseen? Miten ajatella tätä muutosta? Jotta näihin kysymyksiin voitaisiin vastata, on käsiteltävä naisten filosofista koulutusta. Minusta vaikuttaa, että ainakin Ranskassa on yleisesti olemassa kolme keskeistä vaihtoa, joita kutsun nimillä *toimia kuten*, *toimia yhdessä* ja *toimia ilman*. Ensimmäinen liittyy opiskeluaikaan. Toinen viittaa feminismiin ja sen teoreettisen arvon löytymiseen, niihin moninaiisiin analyyseihin ja tulkintoihin, joita naiset itse ovat kohdistaneet kysymykseen feminiinisestä. Tämä aika tulee toisena, koska yksikään naisteoreetikko ei toimi Ranskassa minkään filosofisen opinto-ohjelman johdossa sen enempää toisen asteen kuin korkeakouluissakaan. Siksi menikin niin kauan, että itsekään tutustuin ranskalaisiin kirjailijoihin kuten Irigaray’hin, Kristevaan tai Wittigiin. Tämä toinen vaihe on yhteydessä filosofoivan ja filosofisen subjektin sukupuolitetun luonteen tiedostamiseen. Vääristymä filosofisten lausumien subjektin (joka on aina maskuliininen) ja feminiinisen subjektin (joka lukee lausumat) välillä tulee äkkiä esiin sinä, mikä se on. Nainen huomaakin olevansa mukana toisessa ryhmässä kuin ”filosofeissa”, jotka ymmärtävät spontaanisti itse itsensä ”universaaleiksi” subjekteiksi. Hän aloittaa naisten työn – naisten, jotka ovat nimenomaisesti ajatelleet naisten ja filosofian välistä suhdetta sekä näitä diskursseja, jotka on tarkkaan piilotettu häneltä opiskeluvuosista alkaen. Hän kokee itsensä läheiseksi ja kaukaiseksi näille uusille keskustelutovereilleen. Lopulta tulee aika, jolloin hän erkanee omilleen, jolloin hän ”toimii ilman” ja hylkää matkallaan kaikki miehet, naiset ja toiset: alkaa puhua ja asettuu tuntemattomille seuduille, toisenlaisen ruumiin ja olemuksen hahmotelmaan, paikkaan, jossa hän haaveilee – ehkä haaveisiinsa tuudittautuen – (essentialismin ja antiessentiaalismin tuolla puolen) uudesta tavasta ajatella feminiinistä, joka on lähtöisin sen itsensä filosofisesta mahdollisuudesta.

Toimia kuten

”Nainen on heikommassa asemassa jo oppivuosinaan”, kirjoittaa de Beauvoir¹⁰. Hän jatkaa:

”Eräs tuntemani tyttö opiskeli filosofian opettajaksi ja valmistautui opettajantutkintoon, joka siihen aikaan oli yhteinen miehille ja naisille. Muistan, kuinka hän sanoi: ’Pojat voivat suorittaa tutkinnon yhdessä tai kahdessa vuodessa, meillä siihen menee ainakin neljä vuotta.’ Kun eräälle toiselle opiskelijatyölle määrättiin luettavaksi opinto-ohjelmaan kuuluva teos Kantista, hän sanoi: ’Kirja on liian vaikea. Sehän on tarkoitettu ENS:n opiskelijoille!’ Hän ilmeisesti kuvitteli, että naiset voisivat läpäistä kokeen hel-



”Ja rakkaat siskot, kerron tämän luottamuksellisesti, kannan oppivuosisilta yhä vieläkin sisälläni salaista tyytyväisyyttä ja riemua siitä, että minusta ’tuli yhtä etevä kuin miehistäkin’ ja että hyvin pian lakkasin pelkäämästä ketään filosofian alalla.”

pommilla vaatimuksilla. Luovuttamalla jo etukäteen hän itse asiassa antoi kaikki menestymismahdollisuudet miehille.”¹¹

Arkuus ja epärointi ovat tuttuja minullekin. Filosofian-opettajani ivalliset ja misogyyniset huomautukset tulivat tutuiksi pääsykokeisiin valmentavalla lukioluokalla Lycée Henri IV:ssa. Käsitellessään jotakin vaikeaa asiaa (voi, vaikeutta, vaikeutta filosofian alalla – juuri tämä on kaikkein hallitsevin mystifikaatio, joka tekee käsitteistä ideologisia ammuksia) opettajalla oli toisinaan tapana sanoa: ”Tätä, arvon neidit, teidän ei tarvitse kuunnella, nyt voitte ajatella jotakin muuta.” Hänen taka-ajatuksenaan oli, että tyttöjen pääsykokeet olisivat helpommat kuin pojilla (tuohon aikaan pääsykokeet eivät olleet kaikille yhteiset vaan tyttöjen valtiollisiin erityiskorkeakouluihin – Sèvres’iin tai Fontenay’hin – oli eri pääsykokeet kuin poikien kouluihin – Ulmiin tai Saint-Cloudiin). Listaa tämäntyyppisistä huomautuksista, halveksuvista puheista mutta myös sietämättömistä ja läpinäkyvästä imartelusta epäasiallisine vihjauksineen tai viettely-yrityksineen voisi jatkaa loputtomiin. Surullista kyllä monet naiset tietävät, mistä puhun.

Näinä oppivuosinani vannoin vääntäväni niskat nurin siltä, mikä filosofiassa on ”vaikeaa”. Tämä oli vastavetoni, sikäli kuin sillä nyt oli mitään painoarvoa. (Ja rakkaat siskot, kerron tämän luottamuksellisesti, kannan tuolta ajalta yhä vieläkin sisälläni salaista tyytyväisyyttä ja riemua siitä, että minusta ”tuli yhtä etevä kuin miehistäkin”, ja että hyvin pian lakkasin pelkäämästä ketään filosofian alalla. Kutsun heidät kaikki kehään, ajattelin itsökseni, minä voin kyllä odottaa, ei siinä mitään, tänne vaan, että voidaan vähän keskustella. Mistä keskustelisitte mieluiten: disjunktiivisesta syllogismista, imma-

nantista deduktiosta *Logiikan tieteen* ”Oppi käsitteestä” -osassa vai kenties totuuden olemuksesta Heideggerilla?) Kun päätin tehdä väitöskirjani Hegelistä ja omistautua kokonaan ”puhtaalle” filosofialle (en estetiikalle enkä millekään sovelletulle), vannoin varustautuvani veitsente-rävin sanan säilin ja käsitteellisin peitsin. Vannoin, että järkeilyni ja deduktioni olisivat esimerkillisen järkkymät-tömiä, ja että olisin, näin todella ajattelin, *kuten* miehistä etevimmät. Tähän voitte lisätä tinkimättömän riippu-mattomuuden, auttamattoman kyvyttömyyden imarrella ketään, kaiken sosiaalisen kanssakäymisen syvän halveksunnan, julistuksellisen karkeuden ja kyvyn havaita yksin tein teoreettinen keskinkertaisuus. Näin teille hahmottuu profiilini – sellaisen ihmisen profiili, joka ei koskaan loisi uraa (vielä tätä kirjoittaessanikin olen vain assistentista seuraava, ja sellaisena epäilemättä myös pysyn eläkkeelle asti), ihmisen, jolle – *kuten* Rousseau tunnustaa (ja myös tästä olen edelleen äärimmäisen ylpeä) – kukaan ei koskaan ole sanonut, mitä hänen on tehtävä.

Paradoksaalinen vapaus ”toimia kuten” oli saavutettu. Vapauden hintana kuitenkin oli, että kertova tyyli oli pannassa, ja että kirjoittajan oli oltava ”läpinäkyvä”. Oli lakattava käyttäytymistä ”kuten kirjallinen henkilö”, tarkalleen ottaen lakattava olemasta kuten nainen. Oli lopetettava tarinoiden kertominen, lakattava olemasta kukaan erityinen ja pyyhittävä pois oma ”itsensä”, sukupuoliensa, luonteensa, historiansa ja kertomuksensa. Esseissä ja opinnäytteissä oli käytettävä sitä neutraalia, sukupuoletona, hirveää kieltä! Oli kirjoitettava samaan tyyliin kuin opetusministeriön tarkastajat esipuheissaan suurten ajattelijoiden koottuihin teoksiin. ”Koska ei ole olemassa sukupuoleltaan feminiinistä kieltä”, kuten Luce Irigaray panee sattuvasti merkille, ”naisia käytetään niin kutsutun neutraalin kielen laatimisessa mutta ilman pu-

”Naiset hyväksyvät tilanteensa miehisen diskurssin jäljittelijöinä tuottamalla tuosta diskurssista oman kumouksellisen toisintonsa, kopion kopion.”

heoikeutta”. Naiset eivät ole kotonaan tässä kielessä, eikä heillä ole sanoja, jotka voisivat ”sallia naisten lähteä ja palata takaisin kotiinsa”. Heillä ei ole sanoja, joiden avulla naiset voisivat ’irtautua’ ruumiistaan ja antaa itselleen alueen ja ympäristön, jonne voi – mahdollisesti – kutsua toisen mukaan tai käymään”.¹²

Toimia yhdessä

Näistä pohdinnoista päädytään kaikkein perustavimpaan kysymykseen: voiko nainen löytää paikkansa? Eikö nainen saakin paikkansa aina toiselta? Eikö naisen paikka olekin aina toisen hänelle suoma? Kysymyksiä pohdittuaan naisfilosofi päätyy ennen pitkää lukemaan muita ”naisia”, jotka nimenomaan sana ”naisfilosofi” niputtaa yhteen. Naisfilosofi päätyy ajattelemaan heidän *kanssaan*. Voiko nainen löytää paikan, jossa viipyä? Tämä kysymys nousee vahvasti esiin Irigaray’lla, joka on minun silmissäni ”’feministisistä’ naisfilosofeista” kiistatta vaikuuttavin ja rohkein. Sitä kääntyy ennen pitkää niiden tekstien puoleen, jotka pyrkivät sijoittamaan feminiinisen filosofian alueelle nimenomaan sen epäpaikkana. Näiden naisten tekstit löytää usein vasta, kun ne ovat kulkeutuneet Eurooppaan kiertoteitse Yhdysvalloista – kun ei enää ole kotonaan, kun on karannut sieltä. Usein heidän teksteissään ajattelulla on taipumus tulla tiettyssä mielessä lesbiseksi, mikä vaikuttaa olevan ainoa vastalääke naisiin kohdistuvaan väkivaltaan.

Työn ja kodin, naiseuden ja äitiyden väliin jääneen naisen epä-paikasta Irigaray kirjoittaa seuraavasti:

”Maternaalis-feminiininen pysyy paikastaan erotettuna paikkana, siltä on viety ’sen’ paikka. Nainen on ja hänestä myös lakkaamatta tulee toista varten oleva paikka, josta

toinen ei pysty erottautumaan. Tietämättään ja tahtomattaan nainen uhkaa sillä, mikä häneltä puuttuu: ’oma’ paikka.”¹³

Jotta tällainen tila voisi olla olemassa, tarvitaan ”kerta-kaikkista muutosta tila-ajan taloudessa”¹⁴.

Ajatukseen ”tila-ajan muutoksesta” Irigaray päätyi pohdittuaan ensin, millainen voisi olla *aktiivinen* käsitys jäljittelystä tai simulakrumista eli käsitys, joka tekee niistä strategioita. Nainen ei ole enää jäljittelyn uhri: hänestä tulee sen kumouksellinen aines. Tällä tavoin naiset hyväksyvät tilanteensa miehisen diskurssin jäljittelijöinä tuottamalla tuosta diskurssista oman kumouksellisen toisintonsa, kopion kopion. Näin heidän onnistuu muuttaa mimeettinen toiminta tietoiseksi ja vapauttavaksi pastišiksi. Teoksessaan *Ce sexe qui n'en est pas un* [suom. ”Tämä sukupuoli, joka ei ole yksi” tai ”Tämä sukupuoli, joka ei ole sukupuoli”] Irigaray toteaa:

”Tämä [feminiininen] rooli on omaksuttava tietien tahtoen. Tämä on samalla alistaisen aseman palauttamista affirmaatioksi ja siten tuon alistaisuuden purkamisen alku. *Mimēksellä* leikkivä nainen pyrkii siis löytämään uudelleen sen paikan, jossa hän on tullut diskursiivisesti sorretuksi ja johon hän ei suostu tulemaan yksinkertaisesti palautetuksi. *Mimēksellä* leikkivä asettaa itsensä uudelleen – edustaen ’aistimellista’, ’aineellista’ – ’ideoiden’ alaisuuteen ja nimenomaan sellaisten häntä itseään koskevien ideoiden, jotka ovat syntyneet maskuliinisesta logiikasta tai tuolla logiikalla. Mutta hän tekee näin saadakseen ’ilmenemään’ – leikkisän toiston vaikutuksesta – sen, minkä pitäisi pysyä kätkössä: mahdollisen feminiinisen operaation peittymisen kielessä. Lisäksi leikkivä ’paljastaa’ sen tosiseikan, että jos naiset kerran jäljittelevät näin hyvin, se johtuu siitä, etteivät

he yksinkertaisesti uppoudu tähän tehtävään. He ovat yhä muuallakin [...].”¹⁵

Kun naiselle osoitetaan ’sukupuoli’ sen verukkeen varjolla, että feminiinisen kategoria on ymmärretty siten kuin se perinteisesti tavataan ymmärtää, tulee ’sukupuolesta’ samalla jotakin, mitä on mahdoton esittää. Sitä on mahdoton esittää diskurssissa, joka on pannut tämän kategorian liikkeelle, koska feminiininen ei ole universaali, ja siten se on vailla todellista statusta subjektina. Tästä syystä Irigaray voi kirjoittaa, että nainen on ”sukupuoli, joka ei ole yksi”. Strateginen jäljittely tuo ilmi, että feminiininen on suljettu diskurssin – erityisesti filosofisen diskurssin mutta myös filosofisen korpuksen – ulkopuolelle. Jäljittely luo lukemisen muodon, joka kykenee tekemään poissulkemisesta näkyvää. Puhumalla kuten ”miesfilosofi” voidaan luoda puheen tila, jossa sivuutettu ilmenee negatiivina, vastakuvana. Heidän käsitteitään täytyy vain käyttää siten, etteivät ne käännykään sitä kohti, mitä ne ilmaisevat, vaan sitä kohti, minkä ne kätkevät, eli kohti feminiinistä.

Jäljittely on siis palaamista substanssin metafysiikkaan, ”samalla tavalla kuin”, painottaen joka kerta, että tuo metafysiikka edellyttää vastakohtaparua aine/muoto. Irigaray osoittaa, ettei feminiininen ilmene ”miehiselle” muodolle vastakkaisena aineena, kuten voisi olettaa. Sen sijaan se ilmenee vastakohtaparun aine/muoto *toisena*, tuon parin hylkäämänä *toisena aineellisuutena* – niin sanotusti *aineen aineena*. Filosofian tilassa nainen on aine, jota mikään muotoaan odottava aine ei kosketa eikä liikuta. Nainen on itseensä rajoittunut aine – ”astia” [*vase*]. Leikkien sanan ”astia” kaksinaisella merkityksellä Irigaray kirjoittaa *Sukupuolieron etiikassa* seuraavasti: ”Naisen sukupuoli(elin) ei ole aine tai muoto. Se on *astia*.” Sana tarkoittaa sekä valosta että savea.¹⁶ Tätä poissuljettua aineellisuutta Irigaray käsittelee esimerkiksi mainiossa mimeettisessä luennassaan *Timaios*-dialogista teoksessa *Speculum de l'autre femme*¹⁷. Tuossa luennassa naisen poissuljettu aineellisuus ilmenee käsitteessä *khōra* (astia joka ”ottaa vastaan kaikki kappaleet [*ta panta sōmata*]”, 50b). Tämä aineellisuus on samalla sekä äidillistä, syvällä kohdussa että feminiinisen mahdottomuus, samalla läsnä ja poissa tekstissä. Sillä ei ole ontologista isänmaata, mutta ilman sitä filosofinen diskurssi ei kykenisi toimimaan.

Naisen ’olemus’ ei siis ole sen enempää aine kuin muotokaan. Se on saavutettavissa perinteisten ontologisten ja metafyyssisten määrityksien tuolla puolen, käsitteellisten vastakohtaparien tuolla puolen. Sen voi saavuttaa karkotettavaksi ja poispyyhittäväksi tuomitulla ulkopuolella. Mitkään filosofisen perinteen kuvat, kielikuvat tai metaforat eivät voi vastata naista. Kielikuvasta *khōra* tulee näin ontologisessa ja kuvaannollisessa mahdottomuudessaan naisen kuva vailla kuvaa [*figure sans figure*], filigraanityön kierteinä luettu naisen ”olemus”.

Teoksessaan *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"* Judith Butler analysoi hyvin valaisevasti tätä mimeettistä strategiaa:

[...] Irigaray jäljittelee itse *mimēsistä*. Mimeettisellä toiminnalla Irigaray ylittää platonistisen kaltaisuuden kiellon, mutta kieltäytyy samalla käsittämästä kaltaisuutta kopioksi. Hän lainaa Platonia yhä uudelleen, mutta lainaukset vain tuovat esiin sen, mikä niistä on jätetty pois. Ne pyrkivät näyttämään poissuljetun ja tuomaan sen jälleen systeemin osaksi. Tässä mielessä Irigaray toteuttaa fallisen talouden toisinnon ja siirtää tuon talouden pois paikoiltaan. *Tämä on lainaamista, ei orjallista suhtautumista alkuperäiseen tai sen yksinkertaista toistamista, vaan sitä, että kieltäytyy alistumasta juuri alkuperäisen termeille. Näin Irigaray myös kyseenalaistaa alkuun panemisen mahdin, jonka Platon vaikuttaa omineen itselleen.* [...] Tämä tekstuaalinen käytäntö ei perustu kilpailevaan ontologiaan vaan asuttaa isällistä kieltä itseään – vieläpä siihen työntyen, sen vallaten ja siirtäen sen toiseen paikkaan.”¹⁸

Juuri se, mikä siirtää patriarkaalisen auktoriteetin pois paikoiltaan, kumoo tuon auktoriteetin ja lataa sen uusilla panoksilla. Tällä lailla puretaan misogyyminen diskurssi toiston parodisilla vaikutuksilla. Toiston vaikutuksesta feminiininen tulee ilmi oudossa valossa, voisi sanoa levottomuutta herättävässä vieraudessaan. Butler kuitenkin sanoutuu irti tämän puhutavan monimielisyydestä: oletus ”siitä, että feminiininen kuuluisi naisille”, hän toteaa, ”on vähintäänkin epäilyttävä”.¹⁹ Sitä paitsi filosofian jäljitteleminen on myös filosofian virheiden jäljittelemistä²⁰. Siirtymistä ja eroavuuksista huolimatta myös Irigaray’lta löytää saman sävyn, saman tarkoitushakuisuuden, saman totisuuden ja saman filosofisen vietin kuin perinteeseen kuuluvilta ajattelijoilta. Pyrkimys teoretisoida feminiinistä saa epäilemään Irigaray’ta essentialismista.

Palatakseni ”yhdessä toimimiseen”, jonka valitsin otsikoksi tälle naisten filosofisen koulutuksen toiselle vaiheelle, epäröin vielä, voiko tämän virran juoksun seuraamisesta, huulien mukana virtaamisesta, tämän salaisen suun lainaamisesta feminiiniselle puheelle lopulta muodostua toteuttamiskelpoinen teoreettinen menettelytapa. Irigaray’tahan on syytetty samalla kertaa ontologiasta ja biologisesta essentialismista. En itse yhdy näihin syytöksiin, joita pidän enimmäkseen pikkumaisina ja asiaankuulumattomina. Ongelmani on toista laatua: toimiminen kuten, niin kuin Irigaray kehottaa tekemään, ei minusta vaikuta mahdottomalta siinä piilevän essentialismin uhan takia vaan siksi, että se uhkaa tulla suljetuksi toistamiseen.

Lopulta jäämme näet kiinni kirjoituksen ja analyysin kehään, joka pohjimmiltaan sanoo aina saman asian ja lakkaa näin joskus olemasta hedelmällinen.

Kuten on käynyt ilmi, Irigaray ymmärtää feminiinisen aineeksi, joka filosofisesta diskurssista jää yli [*matière résiduelle*], ja vastustaa tuota diskurssia ruumiillisesti: mimeettisen toiminnan, simulakrumin ja naamiutumisen keinoin. Määritellesään naisen ulossuljetuksi filosofoinnin kohteeksi Irigaray tuo esiin, että naisesta tiedetään vain, sikäli kuin tuo tieto on määritetty negatiivisesti, suljettu tiedon alueen ulkopuolelle. Vaikuttaa

kuitenkin siltä, että pyrkimyksellä ajatella ulossulkemista simulakrumeilla leikkien ei enää ole juuri mitään annettavaa, kun kysytään, onko filosofia naisesta tai naisen filosofia mahdollista. Irigaray'lla ei ole tälle kysymykselle enää mitään ”paikkaa”. Aina on mahdollista paikantaa negatiivina se ontoksi koverrettu kohta, joka feminiinisen poissaolosta jää perinteiseen filosofiseen järjestelmään. Kuitenkin jos niin tekee systemaattisesti, mitätoi menettelyn kriittisen voiman – aivan kuten loppuun viety läsnäolon dekonstruktioakaan ei tule sanoneeksi enää yhtikäs mitään. Strategisen mimeettisen toiminnan ongelmana on, että myös se voi tulla jäljitellyksi, tai sitten siitä voidaan tehdä pastišsi. Se siis menettää kumouksellisen arvonsa. ’Naisfilosofilla’, jos tämän käsitteellisen hirviön olemassaolo on teoriassa myönnettävä, ei ole tulevaisuutta niin kauan kuin hänen ”materiaalista poissaoloon” paikannetaan jatkuvasti teoksista. Hyökkäävyydessään feminiininen mimeettinen toiminta *lyö itseään kasvoihin omalla mahdottomuudellaan*.

Judith Butler analysoi väistämätöntä toiston ongelmaa Irigaray'lla ja ehdottaa toista tapaa käsitellä tekstejä. Kaikki tekstuaalisen ymmärrettävyyden matriisit synnyttävät sukupuolinormeja [*normes de genre*] (ja ovat niiden synnyttämiä). Sukupuolinormien takia tekstin älyllistä ymmärtämistä on mahdotonta erottaa siitä, miten tietty ruumis tuossa tekstissä aineellistuu. Filosofinen ymmärrys tekstistä tuo aina ilmi, useimmiten tietämättään, ensinnäkin sen, mikä ruumiin käsite tekstissä toimii, ja toiseksi sen, miten mies- tai naislukijan ruumis vastaa tuohon käsitteeseen – siihen heijastuen tai sitä vastustaen.

Esimerkiksi teoksessaan *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* Butler tulkitsee herran ja rengin suhteen Hegelillä ruumiin kieltämisen eleeksi: herra pyytää renkiä olemaan ”ruumis herralle itselleen” (*You Be My Body For Me!*)²¹. Butler osoittaa, että ruumis on Hegelillä jatkuvan kieltämisen kohde. Tämän huomion voisi epäilemättä laajentaa koskemaan muitakin filosofeja kuin Hegeliä. Ruumiin kiellosta voisi muodostaa paradigman tai operatiivisen skeeman ylipäänsä filosofisten tekstien lukemista varten. Tulkitsijan tulisi vain täsmentää tuon kiellon merkitys, normatiivinen matriisi sen taustalla sekä tapa, jolla syrjäyttää tai kumota se. Tämä uusi hermeneuttinen strategia edellyttää siis lukijan sukupuolen plastisuutta. Lukijan ei tule tuoda lukemaansa tekstiin väkisin niiden normien joukkoa, jonka hän tekstistä paljastaa. Teoksessaan *Hankala sukupuoli* Butler toteaa, että ”[v]iime vuosina tuo teoria, tai teorioiden joukko, [jälkistrukturalismi] on kuitenkin vaeltanut sukupuolen ja seksuaalisuuden tutkimukseen, postkoloniaaliseen tutkimukseen ja rodun tutkimukseen”.²² Näiden molempien ”feminismin” ylittävien oppialojen yhteinen perusoletus on jatkuva valppaus lukijan sukupuoli-identiteetistä. Tämän identiteetin taipuisuus ja liikkuvuus on edellytys sille, että voidaan aina kun mahdollista purkaa velvoite asettua normatiiviseen asemaan, joka koskee kaikkia kolmea: lukijaa, lausumisen subjektia ja lausuman subjektia. Ky-

symys ei ole niinkään siitä, että kyseenalaistettaisiin vaikiintunut arvojärjestelmä jäljittelyn keinoin (paikantamalla miehinen tai naisinen poissuljettu), vaan pikemminkin siitä, että tiedetään, miten olla toistamatta tätä järjestelmää, kun paikannetaan poissulkemista.

Todettakoon siis vielä kertaalleen, että Butlerin mukaan tämä tahaton toisto on usein ”feministifilosofien” osa. Tässä ei kuitenkaan ajatella, että mimeettinen strategia tulisi hylätä: pikemminkin tulee radikalisoida käytäntö, laajentaa se transvestismiin asti. *Hankala sukupuoli* avaa poliittis-hermeneuttisen tilan, jossa seksuaalinen transvestismi (*dragit*, transsukupuoliset...) leikkaa noettisen transvestismin: tulkitsijan identiteetti siirtyy paikoiltaan hänen luentansa myötä. Identiteetti ei ole kiinteä vaan muuttuu lausutun mukaisesti. Sukupuolen performatiivisuuden käsite sallii Butlerin olettaa samanaikaisesti, ettei sukupuolilla [*genres sexuels*] ole substantiaalista perustaa (miehisellä tai naisisella sinänsä ei ole ontologista eikä ehkä biologistakaan todellisuutta), ja ettei sellaista ole myöskään lukevilla tai kirjoittavilla subjekteilla.

Performatiivisuus tarkoittaa, että sukupuoli esitetään pysyvien ja aina myös parodisten rituaalien sarjana. Rituaalien myötä esiin nousee transvestismi ja toinen jäljittelyn muoto, uusi muoto, joka ei kenties ole palauttavissa jäljittelemiseksi tai *mimēsikseksi*: ”Jäljittelessään sukupuolta *drag* tulee epäsuorasti paljastaneeksi sukupuolen itsensä jäljittelevän rakenteen ja sukupuolen kontingenssin.”²³

Jos tekstiä tulkitaan tällaisesta performanssin käytännöstä, johtaa se siis sekä lausuman että lausumisen subjektin neutraaliuden purkamiseen. Tämä tapahtuu osoittamalla, että filosofisten väittämien väitetyt yleispätevyyden piirissä ruumis on kielletty ja syrjäytetty, eikä siitä kuitenkaan ole koskaan tehty loppua. Filosofian subjekti olisi näin aina se, joka pyytää toista ”olemaan ruumis hänelle itselleen”. Aktiivisen transvestismin olisi siis toistettava tämä ruumiin kielletty transvestismi. Olisi hetkeksi muutettava ruumiinsa teoksen luojaan ruumiiksi. ”Yhdessä toimiminen” tarkoittaisi siis kenties tämän symbolisen vaihdon markkinoille astumista, esimerkiksi yhdessä kirjoittamista. Ehkä se tarkoittaisi, ettei enää jäljittelisi auktoriteettia vaan moninkertaistaisi siitä naimioita – että leikkisi kehoilla arvausleikkejä, menisi kehojen väliin. Tämä on toinen tapa tehdä filosofiasta mahdotonta.

Toimia ilman

Kaikesta huolimatta tällainen transvestismin ajattelu, niin kiinnostavaa kuin se onkin, jossain määrin sivuuttaa feminiinisen, vaikka Butler ei kysymystä unohtakaan. Itse koen täysin mahdottomaksi hylätä ’naisen’ skeemaa. En pysty sulauttamaan sitä sukupuolen tai ”*queerin* moninaisuuden” käsitteisiin. Ajattelen itseäni edelleen naisena. Tiedän hyvin, että sana on plastinen, ja että sitä ei voida muodostaa missään erillisessä todellisuudessa. Kuitenkin ajattelen, että *sanalla ”nainen” on merkitys*

heteroseksuaalisen matriisin ulkopuolella. Alituinen palaaminen siihen ja sen asettaminen jatkuvan parodian tilaksi kyllästyttää minua eikä anna minulle ”filosofisesti” enää mitään.

On avattava uusia reittejä, mutta ei myöskään voida radikaalin ”antiessentialismin” nimissä hylätä työtä, joka on johtanut korostamaan feminiinisen merkitystä. Jälleen kerran antiessentialistinen väkivalta ja dekonstruktion väkivalta näyttävät kulkevan käsi kädessä tyhjentyäkseen naisen itsestään, ikään kuin repiäkseen hänet auki. Tässä mielessä naiset kohtaavat tavanomaista väkivaltaa. Naiset eivät ehkä ole mitenkään muuttaneet institutionaalista auktoriteettia ja sen toimintaa, mutta näin eivät ole tehneet myöskään dekonstruktion tai sukupuolen teoriaa. Ehkä tämä ei olekaan lopulta ongelma.

Tulee aika, jolloin ”toimimme ilman” ja jätämme taaksemme maskuliiniset, feminiiniset tai muut mallit. Tällöin hylkäämme myös kysymyksen auktoriteetista. Emme muodosta auktoriteettia enää muutoin kuin päättäessämme pilkata sitä. Tämä aika on epäilemättä koulutuksen, ehkä jopa elämän viimeinen vaihe. On tulossa aika, jolloin tiedämme, että filosofialla ei ole enää mitään annettavaa: se ei voi seurata naisten katoavaa olemusta, kuten eivät ehkä myöskään sukupuolentutkimus tai dekonstruktion. On lähettävä yksin, vaihdettava paikkaa, erottava, raivattava uusia tiloja, tultava mahdolliseksi eli luovuttava vallasta. Valta ei voi mitään sille, mikä on mahdollista.

Naisesta ei epäilemättä koskaan tule tutkimatonta ja loukkaamatonta. Tämän vuoksi on ajateltava naisen mahdollisuutta alkaen rakenteellisesta mahdottomuudesta, jossa häntä ei ole loukattu, hänestä itsestään ja ulkopuolelta, kaikkialta: mahdottomuudesta, joka kaikuu

mahdottomuudessa tulla vastaanotetuksi filosofiaan.

”Etkö sinäkin ole filosofi?” minulta kysytään. ”Mitä ovat nämä kirjat, joita kirjoitat, ja mitä arvoa niillä on?”

Enkö olekaan siis itse filosofi? Ei ole mahdotonta, että olisin, mutta kuten olette huomanneet, olen filosofi suuren väkivallan hinnalla: sen, mitä filosofia tekee koko ajan minulle ja mitä minä takaisin sille. Suhteeni filosofiaan muistuttaa tosiaan hyvin paljon jatkuvaa ja hellittämätöntä kiistaa miehen ja naisen välillä. Mutta tämän taistelun ratkaisu on yhä enemmän ja enemmän epävarma ja odottamaton. Minä irtaudun suhteesta, puran sen, eroan yhä lisää filosofiasta ajatteluni muokautuessa. Ajattelussa olen absoluuttinen ja eristäytynyt, absoluuttisesti eristäytynyt. Kuljen filosofian läpi täydessä yksinäisyydessä. Yhtäkkiä ei ole enää rajoja tai seinä: ne eivät pidättele minua. Siellä on ainoa mahdollisuuteni. On mahdollista, että tämän eksymisen seurauksena syntyy teos. Ja näin palaan siihen kulkueeseen, josta lähdin, hitaasti edistyväälle marssille kohti – naisten? – vapautusta.

Suomentaneet (lyhentäen) Anna Ovaska, Suvi Tervahauta & Elina Halttunen-Riikonen

(Alun perin: Possibilité de la femme, impossibilité de la philosophie. Teoksessa *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Paris, Galilée 2009, 105–158.)

Lyhentämätön versio tekstistä ilmestyy niin & näin 1/14:n verkkoekestrana: www.netn.fi/lehti/niin-nain-114

Viitteet & Kirjallisuus

- Catherine Malabou (s. 1959) on ranskalainen filosofi. Tutkimuksissaan hän on kehittänyt Hegelin, dekonstruktion ja neurotieteiden pohjalta plastisuuden käsitettä, joka viittaa subjektin kykyyn sekä omaksua että antaa aina uusia muotoja itselleen. – Suom. huom.
- Naistutkimusta on edelleen kehitetty Ranskassa hyvin vähän Anne Bergerin johtaman Paris VIII:n yliopiston nais- ja sukupuolentutkimuksen laitoksen [Centre d'études féminines et d'études de genre] ulkopuolella. Ks. Catherine Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Galilée, Paris 2009, 17.
- Jacques Derrida, Women in the Beehive. A Seminar with Jacques Derrida. Teoksessa *Men in Feminism*. Toim. Alice Jardine & Paul Smith. Methuen, New York 1987, 189–203 (191).
- Naomi Schor, This Essentialism Which Is Not One. Coming to Grips with Irigaray. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. No. 2, 1989, 38–58 (38–39).
- Derrida 1987, 191–192. Kursivointi Malaboun.
- Frédéric Brenner, *Diaspora. Terres natales de l'exil*. La Martinière, Paris 2003, osiot ”Photographies” (valokuva) (142–143) & ”Voix” (Derridan kommentaari) (62–63).
- Jacques Derrida, *Chorégraphies*. Teoksessa *Points de suspension*. Galilée, Paris 1992, 115.
- Ks. viite 1. – Suom. huom.
- Ks. Catherine Malabou, L'insistance de la forme. À propos du livre de Philippe Lacoue-Labarthe, *La Politique du poème. Poesie*. No. 105, octobre 2003, 154–159.
- Simone de Beauvoir, *Toinen sukupuoli II. Eletty kokemus* (Le deuxième sexe II. Expérience vécue, 1949). Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski. Tammi, Helsinki 2011, 641.
- Sama, 643–644. Lyhenne ENS viittaa École normale supérieure -erityiskorkeakouluun. – Suom. huom.
- Luce Irigaray, *Sukupuolieron etiikka* (Éthique de la différence sexuelle, 1984). Suom. Pia Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1996, 127.
- Irigaray 1996, 27.
- Sama.
- Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Minuit, Paris 1977, 71–72.
- Tällä ”astialla” on kyllä plastinen kyky, mutta se on kauttaaltaan limaisa, läpitunkematon, eikä sen antama muoto ole kestävä, muoto, jonka naisen sukupuolielin antaa miehen sukupuolielimelle: ”Naisen puolella olisi sukupuoliakti. Nainen antaa miehen sukupuolielimelle muodon, veistää sen muotoonsa sisältäpäin.” Irigaray 1996, 61.
- Luce Irigaray, Une mère de glace. Teoksessa *Speculum de l'autre femme*. Minuit, Paris 1975.
- Judith Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, New York 1993, 45. Vrt. Malaboun ranskannos.
- Judith Butler, *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous* (Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, 1990). Suom. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki 2006, 210.
- Butler 1993, 61.
- Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press, Stanford 1997.
- Butler 2006, 19.
- Sama, 231.





TYTTI RANTANEN

Suuria elokuvaohjaajia, pieniä kokijoita

Alain Bergalan haastattelu

Elokuva on taidetta eikä pelkistettävissä joukkotiedotusvälineeksi, vaikka elokuvaa käsitellään usein osana mediakasvatusta. Koulu voisi olla se vapauden vyöhyke, jossa massavihteelle altistuvat lapset kohtaavat luotettavan perehdyttäjän rinnalla elokuvan tenhon. Näin tuumailee ranskalainen esseisti ja elokuvakasvattaja Alain Bergala, joka itse tuli pojankoltiaisena elokuvan pelastamaksi.

Vastikään suomennettu *Kokemuksia elokuvakasvatuksesta* näyttäytyy paikoin Alain Bergalan ärhäkkäänä ohjelmanjulistuksena¹. Esseistin oman *ciné*filin uran merkittävin kohtaaminen oli pienenä poikana Cecil B. DeMillen *Kymmenen käskyä* (*The Ten Commandments*, 1956), joka johdatti hänet ankeasta

ja näköalattomasta provinsiaalielämästä syvälle seitsemännenten taiteen saloihin. Vuosituhannen vaihteessa Bergala sai kääriä hihat, kun kulttuuriministeri Jack Lang kutsui hänet johtamaan Missioksi nimettyä elokuvakasvatusohjelmaa. Ministeri saa Bergalalta kiitosta ranskalaisen elokuvan pelastamisesta hetkellä, jolloin monen muun maan, kuten Italian ja Saksan, kansal-

Valokuva: Tytti Rantanen

linen elokuvatuotanto uuvahti: ”Olennaista ei ole se, että ranskalaiset rakastaisivat elokuvaa enemmän kuin italialaiset ja saksalaiset – olennaista on poliittinen pää-
töksenteko.”²

”[T]aide voidaan tuoda kouluihin tavalla, joka vaatii sekä opettajia että oppilaita kohtaamaan taiteen perimäisen erilaisuuden ja toiseuden”, kuului Langin raikas hypoteesi³. Bergalan mukaan ristiriita on väistämätön, kun tämä toiseus tuodaan kouluinstituution tasapäis-
tävään ja byrokraattiseen maisemaan. Yleinen helmasynti on elokuvan niputtaminen yhteen television ja muun median kanssa, jolloin sen ominaislaadun taustalla vaikuttava luova prosessi ja sen herättämät tunteet pelkistetään mekaaniseksi viestinnäksi⁴. Bergala ei liioin näe mielekkäänä jakaa elokuvakasvatusta (semioottisesti painottuneeseen) analysointiin ja pelkkään käytännön luovaan työskentelyyn, jotka kumpikin yksinään kadottavat matkalla jotain olennaista elokuvasta taide-
teoksena ja kokemuksena. Katsomistavat rikastuvat, kun eläydytään pohtimaan, miksi joku elokuvantekijä päätyi juuri tähän tai tuohon konkreettiseen ratkaisuun ja miten se vaikuttaa elokuvan välittämään elämykseen.⁵ Pelko taidemuodon puhutteluvoimaa latistavasta ”kolonialismista” on tosin turha laadukkaiden elokuvien kohdalla, koska ne itsessään mahdollistavat ymmärryksen, vakuutti Bergala Coronassa:

”Miehet eivät voi ymmärtää naisia, valkoiset mustia, ranskalaiset amerikkalaisia – mutta elokuva on mainioin taide, sillä se on paitsi toiseuden näkemistä, myös toiseen, kaikkiin toisiin, samastumista. Heteroseksuaali, joka näkee Fassbinderin elokuvan, voi universaalilla tavalla ymmärtää, mitä on olla homoseksuaali ja ettei se lopulta eroa paljoakaan heteroseksuaalisuudesta.”

Perehdyttäjä: matkakumppani

Vaikka nuori Bergala joutui perehtymään seitsemänteen taiteeseen ypyöksiin, asiantunteva ja oivaltava perehdyttäjä ei olisi hektistyneen nyky maailman ärsyketulvassa pahitteeksi. Ranskassa, kuten esimerkiksi Suomessakin, yhteisöllinen elokuvakerhotoiminta tyrehtyi vähitellen 1970-luvun jälkeen, kun kotivideot yleistyivät. Ihmistaimille on tarjolla lähinnä massaviihdettä, valitteli kinokulttuurin konkari seminaariesitelmässään. Haastattelussa hän avasi elokuvaseuralaisen kaltaisen perehdyttäjän ja perinteisemmän opettajan olennaista eroa: ”Perehdyttäjä ei ole oppilasta ylempänä eikä kerro, mitä täytyy tietää tai ajatella. Hän on paljon nöyrempi, mutta hänen täytyy uskaltaa olla oma itsensä ja tuoda esiin mielipiteensä teoksista.”

Hän siis katsoo elokuvaa lasten kanssa eikä lasten puolesta?

”Juuri niin! Initiaatio on kauan sitten kadonnut lähes täysin Ranskan koulutusjärjestelmästä. Taiteilijatakaan eivät aluksi opettaneet oppipojilleen mitään, vaan nämä seurasivat mestarinsa työskentelyä ja oppivat samalla – nähdessään taiteilijan työssään.”

Vaikka taiteesta voi Bergalan mukaan saada enemmän irti perehdyttäjän johdolla, kollektiivisuuden voima toteutuu hänen mukaansa vain rajatuin ehdoin niin elokuvan luomisessa kuin sen eläytyvässä tarkastelussakin:

”Tiettyssä pisteessä luominen ei voi olla kuin yksilöllistä; edes elokuvassa en usko kollektiivisen luomisen ihmeeseen. Uskon, että aluksi on yksilöllinen vaihe, ja vasta sen jälkeen voidaan työskennellä yhdessä. Muuten ehkä pari tyyppiä ottaa ohjat käsiinsä ja jättää muut syrjään. Samoin kun elokuvaa näytetään lapsille, on tärkeää suoda heille ensin aikaa tehdä omia muistiinpanojaan, lujittaa sitä, mikä on tapahtunut itsen ja teoksen välillä. Vasta jälkepäin voidaan vaihtaa vaikutelmia. Muuten lapsista tuntuu, etteivät he ole ymmärtäneet mitään tai että he eivät ole olleet hyviä katsojia, mikä ei tietenkään ole totta. Katsomisessa ei ole sijaa hierarkialle.”

Yksityisen, vaikkakin jaettavan, katsomiskokemuksen lujittamiseen tarvitaan aikaa sen ymmärtämiseen ja kristallisoimiseen, miten katsoja on kulkenut teoksen halki, summaa Bergala.

Hyvä elokuva on rehti

Niin suomennetussa kirjasessaan, seminaarissa kuin haastattelussakin Bergala paljastuu vanhan liiton mieheksi. Konkari nostaa siekailematta elokuvan ohi muun audiovisuaalisen kulttuurin, jolla ei hänen katsannossaan ole paljoakaan tekemistä taiteen kanssa⁶. Hänen mukaansa ”televisio ilman elokuvaa on vain kone”, sillä kaikki hyvä, mitä televisiossa on (esimerkiksi laudraama), lainaa muotokielenä elokuvalta. YouTube voi tuoda katkelmia elokuvaklassikoista kenen tahansa ulottuville, mutta ”kun on kaikki, ei ole mitään”. Sivusto ei ole pedagogisesti jäsenneilty kokonaisuus vaan varasto täynnä kaikenkarvaisia hullutuksia (*une folie*).

Bergalan tiukat arvolutaukset tuntuvat arroganteilta ironian kulta-aikana, jona kissavideo on kulttuurisena tekstinä samanarvoinen kunnianhimokkaimman taidetokokeilun kanssa. Ajatus korkean ja matalan rajavyöhykkeen uudelleenmiinoittamisesta tuntuu jopa hivenen syntiseltä. Periaatteessa Bergalan kriteerit hyvälle elokuvalle eivät ole kuitenkaan kimurantit: hyvä elokuva ei alista tai painosta vaan solmii katsojansa ja henkilöhahmojensa välille rehdin ja pakottoman suhteen. Hyvä elokuva etsii alituisen uusia muotoja:

”Kun Cassavetes teki ensimmäisiä töitään, hänen elokuviensa muoto ei muistuttanut mitään amerikkalaista elokuvaa. Hän keksi oman muotonsa ja sanoi sen avulla asioita, joita ei olisi voitu sanoa ilman häntä. Nykyään elokuvakriitikot vaativat puhuaan henkilöhahmoista ja tilanteista, mutta he unohtavat puhua olennaisesta: missä muodossa tämä kaikki esitetään ja onko tämä muoto mistään kotoisin?”

Muoto ja sen uudistaminen ei ole prestiisikysymys. Bergala arvioi italialaisen B-luokan kauhuohjaaja Dario Argenton olleen usein vaikkapa värienkäytön tai kuvarajauksen kek-

seliäisyydessä jopa arvostetumpaa eksistentiaalietsiskelijä Michelangelo Antonionia piirun verran edellä. Lisäksi katsojan on syytä olla rehellinen omille tuntemuksilleen. Hieman häpeillen Bergala tunnustaa, että sodanjälkeisen elokuvan ylistetty esseistinen kokeilija Alain Resnais jättää hänet kylmäksi:

”Ymmärrän hyvin, että hänen työnsä on ehdottoman ihailtavaa. Näen, mitä hän etsii, mutta se ei kosketa minua. Ihailen Resnais’ta, mutten pääse hänen teoksiinsa sisälle. Se ei tarkoita, etteivätkö ne olisi objektiivisesti tarkasteltuna erinomaisia.”

Kokonaan toinen kysymys on, ovatko kaikki elokuvat ”elokuvallisia”. Bergala kertoo näkevänsä esimerkiksi Cannesin elokuvajuhlilla paljon elokuvia (*films*), joista hän ei hyvistä näyttelijöistä tai kiinnostavahkosta tarinasta huolimatta pysty hyvällä tahdollakaan löytämään elokuvallisuutta (*du cinéma*), kun taas toisista teoksista se välittyy ensisilmäyksellä. Hän luettelee koko joukon suuria elokuvaohjaajia – Hou Hsiao-Hsien, Manoel de Oliveira, Abbas Kiarostami, Albert Serra – jotka tulevat mistä tahansa muualta paitsi Ranskasta: Aasiasta, Portugalista, Kataloniasta.

”Ranskassa ei ole tällä hetkellä suuria elokuvaohjaajia. Vahinko. Hyviä ja mukiinmeneviä – kuten Olivier Assayas tai Mathieu Amalric – on paljon, mutta todellisia suuruuksia ei ole ollut, sanokaamme, kahteenkymmeneen vuoteen, nykyisten kuusikymppisten jälkeen. Se on hankalaa, mutta

Alain Bergala (s. 1943) on ranskalainen esseisti, elokuvaohjaaja ja elokuvakasvattaja. Hän on opettanut Paris III -yliopistossa ja valtiolisessa elokuvakorkeakoulussa La Fémisissä. Elokuvakasvatusta, Godardia, Kiarostamia ja Buñuelia käsittelevien teostensa ohella hän on myös kuratoinut näyttelyjä Cinémathèque française elokuvamuseoon, viimeksi Pasolinista. Bergala vieraili Helsingissä lokakuussa 2013 pääpuhujana Nuorisotutkimusseuran, Kansallisen audiovisuaalisen arkiston, Suomen Ranskan instituutin ja Aalto-yliopiston järjestämässä Ajatuksia elokuvakasvatuksesta -seminaarissa. Samassa yhteydessä julkaistiin suomennos *Kokemuksia elokuvakasvatuksesta*.

suureksi elokuvaohjaajaksi tulemiseen tarvitaan historialliset olosuhteet ja jotain uutta sanottavaa. Epäilemättä Kiinassa kaikki on vielä sanomatta, kaikki on muuttunut, täytyy löytää uusia muotoja. Ranskassa mikään ei ole liikahtanut, paljoa ei ole jäänyt sanomatta.”

Suuriksi eurooppalaisiksi elokuvaohjaajiksi hän nimeää vielä profeetallisena visionäärinä pitämänsä Jean-Luc Godardin, italialaisen Nanni Morettin sekä – Coronassa kun istutaan – Aki Kaurismäen, jota Bergala tosin vakuuttaa ihailevansa muistakin kuin vieraskoreilusyistä. Vanhoista elokuvan mahtimaista vain Yhdysvalloissa on kaikkina aikakausina tehty (myös) elokuvan suurtekoja,

Alain Bergala

Kokemuksia elokuvakasvatuksesta

Suomentaneet Kaisa Kukkola ja Sampsa Laurinen

”Elokuva saapui elämäni erittäin ahdistavan lapsuuden keskelle. Varsin varhain tiesin, että se olisi minun oljenkorteni. Mikään tai kukaan ei esitellyt minulle elokuvia. En jakanut niitä kenenkään, en aikuisten enkä toisten lasten kanssa, vaan tartuin niihin kuin pelastusrenkaaseen.”

Ranskalainen esseisti ja elokuvakasvattaja Alain Bergala kertoo, miten lapset ja nuoret saadaan kiinnostumaan laadukkaista elokuvista: taide-elokuvat on tuotava osaksi arkea koulussa ja muualla lasten ja nuorten elämässä. Elokuvan tekemisen luovaan prosessiin voi tutustua myös pieniä elokuvaharjoituksia kuvaamalla. *Kokemuksia elokuvakasvatuksesta* sopii kaikille, jotka tahtovat tutustuttaa lapsen tai nuoren elokuvan maailmaan. 149 s. Hinta: 20 euroa.

Kirjaa saa kirjakauppojen lisäksi suoraan Nuorisotutkimusverkostosta:

www.nuorisotutkimusseura.fi/catalog

mittavasta teollisuudesta huolimatta tai juuri sen ansiosta. Lohduksi Bergala muistuttaa elokuvahistorian painopisteen vaihdelleen aina: ensin kehityksen kärki oli sodanjälkeisessä Italiassa, sitten Ranskassa, mistä siirryttiinkin Saksaan.

”Nyt näissä maissa ei tapahdu juuri mitään, joten luovuus on siirtynyt Aasiaan. Yhteiskunta ei voi tuottaa enempää kuin se on jo tuottanut. Vain pikkiriikkiset maat, kuten Portugali tai Katalonia, ovat poikkeus: niissä ei ole painetta kannattavuuteen, koska yleisöä on joka tapauksessa vähän. Ihmiset vapautuvat, kun heidän ei tarvitse huolehtia siitä, miten saavuttaa 300 000 katsojaa – he voivat saavuttaa jotain muuta.”

Filosofia ja muut dominoivat tieteet

Kirjassaan Bergala pahoittelee historiallista kehystä, joka on sementoinut suurimman osan elokuvakasvatuksesta alistaiseksi kielitieteelliselle ja semioottiselle lähestymistavalle. Tämä pakkoavioliitto on ollut luonnollinen, sillä elokuvaa alettiin käsitellä pedagogian ja tutkimuksen kohteena samoihin aikoihin, kun merkit ja kieli hallitsivat akateemista ja kulttuurista ajattelua. Toinen valitettava kytkös on elokuvan alistaminen ideologiakriittisen tarkastelun viestikapulaksi, jolloin se laistuu taiteesta työvälineeksi. ”Valo, rytmi ja harmonia merkitsevät elokuvassa vähintään yhtä paljon kuin kielelliset muuttujat”, muistuttaa esseisti yksinkertaistamisen vaaroista.⁷

Kun kysyn juhlanumeron hengessä, millaisena Bergala näkee filosofian mahdollisuudet elokuvakasvatuksessa, ranskalainen suorastaan kiihtyy ruotiessaan elokuvan ja muiden tieteiden hierävää, harvoin tasapainoista suhdetta. Hän pitää jopa vaarallisena sitä, että yliopistoissa elokuvaa tarkastellaan usein jonkin ”emotieteen” alaisuudessa, oli se sitten kielitiede, semiotikka, semiologia tai historiantutkimus. Emotiede tuo aina muassaan omat painotuksensa, jotka kääntyvät helposti rajoitteiksi: semiologi ei ota huomioon esteettisiä ominaisuuksia, kuten valon käyttöä. Esteetikko taas sivuuttaa rakenteelliset kysymykset.

”Noin viidentoista vuoden ajan kaikki ranskalaiset filosofit, kuten Badiou ja Rancière, ovat kirjoittaneet elokuvasta. Badiou pyysi minua erään opinnäytteen tarkastajaksi. Luin sen ja ymmärsin, että opiskelijan filosofinen ajattelu auttaa ymmärtämään jotain sellaista, jota itse en välttämättä näe. Mutta itse taas näin sen, mitä hän ei: miksei hän puhu mitään esteettisistä ominaisuuksista, johtuuko se filosofian kehiksestä?”

Bergalalle filosofia ei olekaan yhtään muita tieteitä vaarattomampi:

”Epäilemättä Deleuze sai paljon pahaa aikaan. Kun hän kirjoitti kaksi kirjaansa [*Cinéma I & II*, 1983–1985], elokuva-ajattelu seisahtui kahdeksikymmeneksi vuodeksi. Kaikki lukivat Deleuzea ja väittivät, etteivät enää voi ajatella itse.

Vaikka pidän paljon Deleuzesta, olen nääntynyt, sillä hänen ajattelunsa teki tuhojaan opiskelijoiden parissa viidentoista vuoden ajan. Tutkielmissa ei enää arvioitu opiskelijan omaa ajattelua vaan sitä, onko hän ymmärtänyt oikein Deleuzensa.”

Nimekkäitä filosofeja tärkeämmiksi elokuvakirjoittajiksi Bergala nostaa *Cahiers du cinéma* takavuosisikymmenten suuruudet, André Bazinin ja Serge Daneyn. He turvautuivat emotieteiden sijaan itseensä ja omiin aivoihinsa ja loivat näine avuineen erityisen merkittävän tuotannon. Vaan uusi aika tuo uudet vitsaukset:

”Nykyään Deleuzen tilalle on tullut Yhdysvalloista jotain vielä pahempaa: *gender*-tutkimus. Ymmärrän historian valossa normaalina reaktiona, että kun ensimmäinen sukupolvi elokuvaprofessoreita – enimmäkseen miehiä – on nyt poistunut kuvioista yhtä aikaa, naiset ovat ottaneet heidän paikkansa odotettuaan 25 vuotta. Mutta he pakottavat elokuvatutkimuksen muotoon, joka ei nouse ranskalaisen elokuva-ajattelun perinnöstä. Se on malli, joka ei ole tietäkkeenkään estetiikasta vaan keskittyy sen sijaan sisältöön ja henkilöhahmoihin. On hirveää, ettei sisällön tarkastelussa ole sijaa estetiikalle, se köyhdyttää koko alaa.”

Bergala ei väittäne, että elokuvia tulisi tarkastella rajusti irrallaan niiden sisältämästä ideologiasta, asenteista ja arvoasetelmista. Mutta taidemuoto on hänen mukaansa niin rikas ja monipuolinen, ettei sitä saa kattavasti haltuunsa yhden asian liikkeestä käsin. Epäilemättä hän on läksynsä oppinut tultuaan *Cahiers du cinéma* kirjoittajakuntaan 1970-luvun loppupuoliskolla lehden surullisenkuuluisan maolaisvaiheen jälkilöylyissä.

Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Alain Bergala, *Kokemuksia elokuvakasvatuksesta* (L'hypothèse cinéma. Petit traité de transmission du cinéma à l'école et ailleurs, 2002, 2006). Suom. Kaisa Kukkola & Sampsa Laurinen. Nuorisotutkimusverkosto. Nuorisotutkimusseura. Julkaisuja 142, 2013.
- 2 Jack Langin kulttuuripolitiikan seurausten kauaskantoista hedelmällisyyttä käsittelee myös Joanna Palmén blogitekstissään *Vive la culture*. <https://medium.com/teksteja-suomeksi, tarkistettu 25.1.2014>.
- 3 Bergala 2013, 29.
- 4 Bergalan ajatusten valossa – ja muutenkin – on valitettavaa, että Suomessa elokuvatutkimus enimmäkseen niputetaan yhteen ja samaan audiovisuaalisen kulttuurin koriin. Jos jätetään pois lastuista elokuva-alan ammattilaisuuteen tähtäävä korkeakoulutus ja tarkastellaan humanistista tutkimuspuolta, havaitaan, ettei Suomessa voi opiskella yhdessäkään yliopistossa pääaineena elokuvatutkimusta. Perus- ja aineopinnot voi suorittaa Oulussa (elokuvatutkimus) tai Helsingissä (elokuva- ja televisiotutkimus), Turussa sen sijaan voi lukea itsensä maisteriksi varsin anti-bergalalaisen sateenvarjonimikkeen 'mediatutkimus' alla.
- 5 Bergala 2013, 28–33.
- 6 Tästä ”1900-lukulaisesta” asenteesta Bergalalle (ja suomalaisillekin elokuvakasvattajille) antaa nuuskaa mediapedagogi Ismo Kiesiläinen blogissaan: <http://timpu.blogspot.fi/2013/10/elokuvakasvatuksen-kello-pysahtyi-1900.html> ja <http://timpu.blogspot.fi/2013/10/tallaista-elokuvakasvatusta-mina-haluan.html>, tarkistettu 26.1.2014
- 7 Bergala 2013, 34–36.

TAPANI KILPELÄINEN & JOUNI AVELIN

Tehtävä
Ranskassa

U seimmille jo ajatus maailmankaikkeuden mielettömyydestä on riittävän lanvistava, mutta Andy Martin paljasti viime vuoden marraskuussa *Prospect*-lehdessä, että Jean-Paul Sartrella ja Albert Camus’lla oli absurdin olemisen lisäksi vastassaan myös FBI:n G-miehet. J. Edgar Hoover (1895–1972), joka toimi FBI:n johtajana sen perustamisesta vuonna 1935 aina kuolemaansa saakka, oli nimittäin usuttanut Jerry Cottonin esikuvat ranskalaisajattelijoiden perään pelätessään eksistentialismin olevan jonkinlaista kommunismin salalevitystä filosofian valekaavussa.

FBI:n arkistoja lehteilyt Martin sai selville, että FBI oli seurannut Sartrea vuodesta 1945, ja Camus – jonka nimen Hoover kirjoitti muodossa ”Canus” – sai agentit kannoilleen seuraavana vuonna. Miesten osallisuus toisen maail-

mansodan aikaisessa vastarintaliikkeessä teki heistä automaattisesti epäilyttäviä, mutta usein vakoilu oli helpommin sanottu kuin tehty: esimerkiksi muuan Sartren päiväkirjoihin käsiksi päässyt FBI-agentti valitti, että kaikki on kirjoitettu ranskaksi. Mikäpä sen salakielisempää. FBI:n tapana ei kuitenkaan ollut jättää asioita puolitiehen, joten englanninkielistä selkoa tekemään pestattiin kääntäjä, ja tutkimus saattoi jatkua.

Julkiuushakuinen Sartre hämmensi agentteja suorastaan levittelemällä tietoa ympärilleen, yksityisyyttään arvostavan Camus’n poliittisista mielipiteistä taas ei saanut selvää. Filosofian lukeminen ja luentojen kuunteleminen häkellytti FBI:ta, mutta kaikki oli hyvin, kunhan John F. Kennedyn murhan ympärillä ei ollut yksinäisen pysymiehen Oswaldin sijasta suunnatonta salaliittoa. Martinin mukaan Hooverin FBI:n liikkeelle paneva voima oli siinä, ettei minkään uskottu olevan sitä, miltä se näyttää, vaan kaikki saattoi olla kommu-

nistien koodikieltä. FBI etsi kaikkialta salattuja merkityksiä mutta huokaisi helpotuksesta, jos niitä ei sittenkään löytynyt. Agentit olivat hermeneutikkoja vastoin tahtaan.

Karu karpaasi

K aksi ja puoli tuhatta sivua pessimismia ja eksentrisiä filologisia teorioita ei todennäköisesti ole jokaisen kuppi teetä. Marraskuun *The New Republicin* Adam Kirsch katsoi kuitenkin esseen arvoiseksi tiedottaa, että Giacomo Leopardin postuumi *Zibaldone* (1898–1900) on vihdoinkin julkaistu englanniksi yksissä kansissa ja koko lyhentämättömässä loistossaan.

Kirsch myöntää, että teoksesta yli kolmanneksen täyttävät analyysit klassisista kielistä ovat tätä nykyä käsittämättömiä suurimmalle osalle lukijoita, mutta samalla hän huomauttaa, että muistiinpanokoosten helpommin

lähestyttävät osat, epäonnen psykologia ja rappion historiankirjoitus, perustuvat juuri Leopardin antiikkierittelyyn. Muinoin teot olivat suuria ja ihmiset onnellisia, mutta uuden ajan tieteellinen järki on tuominnut ihmisen onnettomuuteen, sillä luonnontiede näyttää maailman juuri niin mieltömänä kuin se todella onkin. Lisäksi ihmisen kohtalona on tavoitella mielihyvää, ja koska mielihyvä on väliaikaista ja alati pakenevaista, ihmisen osana on olla aina onneton. Melankolia ei ole satunnainen sieluntila vaan selväjärkisyttä.

Ankean elämäkatsomuksensa ansiosta Leopardi ei ryhtynyt etsimään lohdutusta romantillisesta henkisydestä vaan pysytteli tiukasti materialistina. Masennus ei ollut hänelle parannettava häiriö vaan merkki siitä, että on ymmärtänyt asiat sellaisina kuin ne ovat. Leopardin johtopäätökset eivät ehkä ole erityisen mieluisia, mutta päivänpaisteettomuudessaan ne osoittavat, ettei ajattelemisen ole onnellistumisoppien noudattamista. ”Melankolia on totuuden ystävä ja valo, joka sen paljastaa, ja vähiten altis tekemään virheitä.”

Jalkatyöstään kulkuri tunnetaan

Filmihullussa (6/13) Aki Kaurismäki nakkelee hajuomioita Peter von Baghin teoksesta *Chaplin* (2013). Hyväntahtoista vinoilua tiukkuva kirjoitelma koostuu enimmäkseen lainauksista ja täydentävistä kommentteista, joiden seassa eräs pistää silmään aivan erityisesti. Kaurismäki nimittäin toteaa, että kulkurihahmon ”suosion suurin syy” piilee ”kenties kuitenkin yksinkertaisesti Charlie Chaplinin näyttelijäntyössä, tarkemmin sanoen hänen kasvoillaan. Ne onnistuvat usein jopa fyysisten gagien aikana ilmaisemaan

koko inhimillisten tunteiden kirjon [...]” Jokseenkin välittömästi tämä kommentti herättää lukijassa sisäisen marisijan.

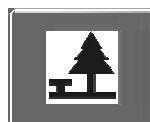
Aivan toisilla vesillä, mutta sitäkin lähempänä, liikuskelee Jouko Turkka. *Chaplinin* liitteenä julkaistiin von Baghin ja Turkan keskustelu, joka on toimitettu Yleisradion Yöradio-lähetyksestä 17.4.1989. Sananvaihdossa Turkka toteaa, että Chaplinin suuruus on ”nimenomaan jaloissa”. Hänen mukaansa harvalla näyttelijällä on niin huonot kädet kuin Chap-

linilla, jonka ote on aina hento, eikä hän ”käytä käsiään lainkaan”. Liian suuret ja surkeat kengät sen sijaan siirsivät huomion kasvoista hänen jalkoihinsa, joiden apea laahustus saattoi hetkessä vaihtua singahdukseksi, kypälämäeksi, hyvin treenatuksi kompuroinniksi tai virtuoosimaiseksi rullaluisteluksi. Mielikuvitusta Chaplinilla ei sen sijaan ollut, Turkka toteaa. Hänen syvyytensä syntyy harvojen ja samojen ideoiden hyvästä ja paneutuneesta käytöstä – sekä tietenkin jalkatyöstä.



ravintola

Telakka



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

TYTTI RANTANEN

Yksilöpoliittisen historian aistikas sirkus

Mika Taanila ja Erkki Kurenniemi

”Onko niin, että isä toisaalta inhosikin sitä ’nykytodellisuutta’, jonka kuvailemisen ja tutkimisen hän katsoi velvollisuudekseen? Siksikö hän sujutti sekaan kuujuuttuja ja muita taruja?”

– Markku Lahtela¹

”Jumalauta mulla on outo olo”, papattaa rujo, pyörillä kulkeva robottipää Master Chaynjis Kiasman Erkki Kurenniemi -näyttelyssä². Sama tuntemus valtaa mielen, kun viettää marraskuisen viikonlopun Pneumassa, Kurenniemen (s. 1941) ja elokuvaohjaaja, kuvataiteilija Mika Taanilan (s. 1965) tuotannolle omistetulla minifestivaalilla. 1960-luvulta 2010-luvulle ulottuvan elokuva-annin lisäksi on mahdollista kuulla Kurenniemen, suomalaisen tietokone musiikin pioneerin, tuotantoa ”elektroakustisen” orkesterin esittämänä. Jokin vetää toistuvasti kiroilevan robotin luo. Voiko kone herättää hellyyttä?



Mika Taanila

Erkki Kurenniemen elämäntyötä esittelevä näyttely *Kohti vuotta 2048* ja Mika Taanilan tähänastista tuotantoa luotaava *Aikakoneita* resonoivat erillisinäkin näyttelyinä luontevasti ja kommentoivat toisiaan. *Aikakoneita*-näyttelyn tiloissa tulevat havaittaviksi ja hallitseviksi ääni ja kuva materiaalisuudessaan: huriseva projektori, kuvat tuhotuista VHS-nauhoista. Kohti vuotta 2048 kurottava Kurenniemi taas rönsyilee intiimin ja yleisen rajamailla; Kekkonen ajan futuristiseen tietokonefantisointiin sekoittuu punastuttavaa lihallsuutta.

Kurenniemellä oli kaksi elämäntyötä: Keksijän rakentamat, osin yhä toimintakuntoiset Dimi-syntetisaattorit ovat edustava esimerkki paitsi konemusiikin myös tulevaisuuskon historiasta. Toinen projekti oli ympäröivän arjen ja risteävien ajatusten tallentaminen paperi-, ääni-, ja videopäiväkirjoin. Obskuuri tajunnanvirta vaikuttaa katkeamattomalta. Muistikirjan sivulle Kurenniemi on raapustanut: ”Saako robotti nauttia kannabista?” Ääni-päiväkirjan otteessa 1970-luvun alusta hän taas mutisee:

”Primäärinen päämäärä: kahvia, mehua ja puolukkapii-rakkaa. Toisaalta tällaisena lauantaipäivänä tuntuu se koko ambivalenssi, että kun itse asiassa haluaisi mennä keskikau-pungille lorvailemaan ja katselemaan kirjakauppoja ja tyt-töjä hienommissa baareissa.”

Kurenniemen projekti muistuttaa Markku Lahtelan *Sirkuksen* (1978) kertojan, Xesmer Reodisiuksen, isän Theodisiuksen kymmenen pahvilaatikon jäämistöä, josta oli määrä kehkeytyä tuleville tutkijoille nykyajan sisäistä

ja ulkoista luonnetta valaiseva koomateos. Theodisius kuvailee niin materiaalista kuin henkistä ympäristöään yksityiskohtaisesti tavoitteenaan luonnostella ”uskottavia kuvia eräitten tuon ajan ihmisten emotionaalista historiasta, jota isä nimitti ’yksilöpoliittiseksi historiaksi’.”³ Toisaalta yksilöpoliittinen historia on läsnä myös Mika Taanilan tuotannossa, joka tutkii yhtä hyvin taustamuzakin kuin Olkiluodon ydinvoimalan vaikutusta ihmiseen. Kiasmassa esillä olevat työt edustavat vielä tekeillä olevaa, jo tuihottunutta tai unohdetuksi tarkoitettua ”kaunista tarpeettomuutta”, jonka palaset ovat kölniläisen elokuvakriitikko Olaf Möllerin luonnehdinnan mukaan ”inhimillisen kehityksen kaatopaikalta” haalittuja aarteita⁴.

Ihmisen ja koneen yhteenlimittymät

Kummankin näyttelyn päällimmäiseksi vaikutelmaksi jää aistikkouden ja aistillisuuden poreilu – Kurenniemellä teknohippiajan himokkuus⁵, Taanilalla aistien hämärtäminen sekä ihmismielen ja teknologian suhde. Haastattelussa Taanila ei kuitenkaan myönnä olevansa ”mikään teknofriikki”:

”Teknologian vempheet kertovat arvomaailmasta ja päiväunelmista: minkälaiseksi me lajina halutaan kehittyä. Koneet on tarkoitettu palvelemaan ja helpottamaan elämää, mutta se yhdessäelö kaikessa epämääräisyydessään ja sotkuisuudessaan kiinnostaa: mihin suuntaan ihmisen psyyke on menossa?”

Kolmikanavainen videoinstallaatio *Suomen sähköisin kunta* (2012) kuvaa Olkiluoto 3:n rakennustöitä näennäisen etäältä ja vieraannutusti, jopa viileän teknisesti⁶. Vaikka ohjaaja sanoo olevansa ihmisen puolella konetta vastaan, hän inhoaa sentimentaalisuutta yli kaiken.

Toisaalta Taanilan Pneuma-festivaaleilla esitetty Tiede ja edistys-dokumenttelokuvatrilogia kätkee sisäänsä aimo kattauksen tunteita,

vaikkei sentimentaalisuuteen sorrutaisikaan. *Thank You for the Music* (1997) kuvaa taustamuzakkiteollisuutta, jonka keskeisin tehtävä on tuottaa tunteita. *Futuro – tulevaisuuden olotila* (1998) jäljittää 1960-luvun ufokesämökkiin liitettyjä myyttisiä ”action-filareita”. *RoboCup99* (2000) puolestaan kuvaa paitsi robottien kansainvälistä jalkapalloturnausta, ennen kaikkea näiden kisailevien kojeiden puolesta liikuttavuuteen asti jännittäviä ihmisiä. Taanila mainitsee haluavansa kartoittaa inhimillisiä tunteita ”mutkan kautta, koneen heijastamana”. Toisinaan kone ei tyydy vain heijastamaan tunteita vaan provosoi niitä. Kurenniemen kiroilevan robotin kohtaloksi koitui 1980-luvun alussa Taidehallissa kii-vastunut näyttelyvieras, joka oli jo ajatuksen tasolla niin tuottunut ruokottomasta koneesta, että potki sen hajalle. Asenteet elävät, Taanila toteaa:

”Ihmisen ja koneen yhteiselo voi olla todella kiihottava ajatus tai kuumottava tulevaisuuskenaario: Miten elimellisesti mobiililaitteet kasvavat käteen kiinni! Niistä tulee välttämättömiä ja niin arkinen osa elämää, että se muuttaa kokemusta. Episodi Taidehallin Dimensio-näyttelyssä 1982 oli yksittäisen kansalaisen ele, mutta se kertoo jotain oleellista siitä, että ajattelumme ihmisen ja koneen suhteesta on arkipäiväistynyt. Se ei enää ole kauhukuva, tuskin ajatus puhuvasta tai kiroilevasta robotista enää herättäisi raivoa.”

Maallikon voi olla vaikea hahmottaa uusinta teknologiaa, ellei siihen projisoi koikevaa ihmismieltä, jonkinlaista inhimillistä *homunculus*ta. Näin tehdään Risto Jarvan opettavaisessa, Postipankin tilaustyönä valmistuneessa lyhytelokuvassa *Tietokoneet palvelevat* (1968), johon Kurenniemi sävelsi sähköisen tietovirran tempoilua kuvaavan Dimi-musiikin. Jarva purkaa tietokoneen eri osiin, joita vastaavat trikooasuiset ihmishahmot näpsäkäästi prosessoivat koneeseen syötettävää informaatiota.

Aistien ja liikkuvan kuvan rajat

Vanhana filmihulluna Taanila tunnustaa, että hänen taustansa aistien rajojen kuvaamisessa ja tutkimisessa palautuu pimeässä elokuvateatterissa istumiseen. Iän myötä Taanilan teokset ovat pelkistyneet kohti riisutumpaa ja karumpaa muotoa, mutta niiden ytimessä säilyy pohdiskelu elokuvavälineen mahdollisuuksista ja perustasta:

”Elokuva on niin valtavan rikas ja jotenkin ekspansiivinen väline, että ähky on ilmiselvästi läsnä. Mieluummin teen itselleni rajoituksia. Aistien pois sulkeminen saattaa liittyä ajatusleikkiin: mitä jos asioita tekisi puolisaisesti ja vajavaisesti?”

Aistien etualaistaminen saa tarkkailemaan valppaammin myös itse teosten materiaalisuutta. Futuristisistakin töistä huokuu museaalinen vivahde. Taanilan näyttely vaikuttaa rakkauslaululta yhä harvinaisemmaksi käyvälle äänelle, projektorin hurinalle. Luuppina pyörivä, näkyviin jätetty filminauha muodostuu osaksi töiden monimateriaalista ornamenttiikkaa, kuten teoksissa *Täydellisen pimennyksen vyöhyke* (2006) ja *SSEENNSSEESS* (2013).

”Hauskaa, että on mahdollisuus jättää tekniikka läpinäkyväksi osaksi teoksia. Siinä on ilman muuta veistoksellinen ulottuvuus. Pidän formaattien rinnakkaiselosta ja siitä, että nyt voi käyttää hyväksi sekä filmiä, videonauhaa että digitiedostoja ja tehdä töistään hybridejä. Lopullinen ja paras esitysmuoto riippuu aina teoksen sisällöstä.”

Taanila kuratoi Oberhausenin elokuvajuhlille teeman, joka kulkee työnimellä ”Film without Film”. Kokonaisuus ei sisällä hänen omia teoksiaan vaan töitä, jotka sijoittuvat elokuvateatteriin ja ovat ajallisia, mutta joissa ei ole minkäänlaista liikkuvaa kuvaa, jota heijastettaisiin valkokankaalle:

”Osa on performansseja, useat teoksista ovat hyvin käsitteellisiä, työt

saattavat sisältää esimerkiksi savua, diakuvaa tai ääntä. Yleensä mennään yhdessä pimeään saliin ja koetaan siellä joku uniikki hetki liikkuvan kuvan kanssa – sen voi tehdä toisinkin, mikä kiinnostaa minua paljon.”

Sisältö ja materia kulkevat Taanilan elokuvakäsittelyssä yhteenkietoutuneina aina formaatin kuolemaan asti, kuten fotogrammisarjassa *Mustavalkoisia elokuvia* (2013). Filmihullu tuhosi videokasettejaan niille nauhoitettujen elokuvien väkivallan ja tuhon koreografian mukaisesti: jos päähenkilö iskee päänsä kalliioon, videokasetti on hakattu tohjoksi kivenmurikalla. Jäänteet Taanila on kipannut valokuvaperille ja valottanut pimiössä ilman kameraa.

Muovinhajuinen ikuisuus

Videoinstallaatioissa *Verbranntes Land* (2002) Taanila vertaa muistia haperutuvaan ja rapistuvaan VHS-nauhaan:

”On armollinen ajatus, että olemme vain hetken täällä käymässä ja että myös esineiden ja taiteen kaari on rajattu. VHS on hyvin inhimillinen formaatti, sillä digitaalisuuden täydellisyydessä on jotain kammottavaa. Olemme kaikki aikamme lapsia, ja jos on kasvanut ympäristössä, jossa on hitaasti pyöriviä magneettinauhoja ja filmejä, se vaikuttaa myös ajattelun ja kokemuksen nopeuteen.”

Kurenniemi tuntuu tavoittelevan juuri digitaalista ihmisyyttä, ultramodernin sukupolven muistia. Kurenniemen arkistointiprojekti ei ole ollut sattumanvaraista taltiointia vaan kaikki tähtää vuoteen 2048, jolloin teknologia on kyllin kehittynyt uuden koneihmisen konstruomiseksi nykyhetken ja lähimenneen palasista – aivan kuten *Sirkuksen* Theodisius haaveilee mahdollistavansa arjen pikkutarkan rekonstruoinnin tulevaisuudessa. Taanila on kuvannut Kurenniemen projektia dokumenttielokuvassa *Tulevaisuus ei ole entisensä* (2002). Vaikka miehet jakavat kiinnostuksen teknologiaan, heidän suhtautumisensa siihen eriiä,

mikä ei estänyt kaksikkoa ystäväystymästä. Kurenniemi paljastaa hankkeensa dekadentin puolen kaavaillessaan, että kun koneihmisillä on edessään 100 000 vuotta tapahtumaköyhää elämää, ei heillä ole muuta tekemistä kuin rekonstruoida 1900-luvun historia – tai katsella pornoa.

Koska ikuisuus ei rapistu, se ei myöskään hengitä, missä piilee Kurenniemen visioiden musta huumori. Herkkinä nuoruusvuosina nähty Taanilan Futuro-elokuva syytytti allekirjoittaneessa ikuisen kaipuun muuttaa asumaan muikeaan muoviufoon, mutta vierailu Espoon WeeGee-museokeskuksen pihalle pystytettyyn aitoon Futuroon ei voinut olla kuin pettymys: sisällä haisee samalta kuin Bajamajassa. Olisi ollut parempi olla menemättä ja säilyttää retrohaaveet. Taanila ei itsekään toivo omalle kohdalleen uutta elämää koneihmisenä ja ymmärtää myös Futuron ankeutta:

”Olen vahvasti sitä mieltä, että Futuro on omimmillaan valokuvissa ja filmipätkissä: niissä se on kiinnostava ja mielikuvitusta kutkuttava päiväunelmoinnin kohde, johon voi projisoida mitä tahansa. Omat käyntini Futuro-taloissa ovat olleet samanlainen antiklimaksi: ilma on huono eikä niissä tee mieli oleilla pitkään. Se on liian terävää.”⁷

Ikuisuutta kiehtovampaa onkin sitkeä loppuunsaattaminen. Hypnoottinen lyhytelokuva *Kuuden päivän juoksu* (2013) kuvaa nimensä mukaista äärimmäistä kestävyyslajia, päähenkilönään ultrajuoksija Ashprianal Pekka Aalto.

”Vaikka teos on näennäisesti urheilufilmi kronologisuudessaan ja tuloskeskeisyydessään, sen päämäärä on ollut kuvata henkistä kilvoittelua. Tätäkin mielentilaa kuvataan jälleen kerran aika avoimella tavalla: halusin välttää kaiken psykologisoinnin, kuten sen, mikä yksittäinen episodi Ashprianalin elämäntarinassa on johtanut siihen, että hänen pitää juosta näin pitkään.”

Kuuden päivän juoksu on toistuvine elementteineen muodoltaan suljettu teos. Onkin haastavaa säilyttää avoimuus alle 15 minuutin lyhytelokuvassa, jossa juostaan kuuden päivän ajan mailin pituista ympyrää puistossa. Toisaalta toisteisuus nostaa (katsojassa virittyvät) mielensisäiset maisemat elokuvan muuttumattoman maiseman rinnalle.

”Hupaisaa kyllä, kun ensimmäisen kerran kuulin, että kisa järjestetään Queensin puistossa New Yorkissa, ajattelin: hienoa olla keskellä luontoa, linnut laulavat ja paikalla valitsee jotenkin sakraali tunnelma. Todellisuus oli kaikkea muuta. Vieressä meni kahdeksankaistainen pikatie, ja läheiselle LaGuardian lentokentälle laskeutui arkisin 45 sekunnin välein koneita. Melu oli valtava koko ajan. Mieleen tuli Finnairin vanha mainoslause ’Lentäen olisit jo perillä’. Mutta kun kilpailijat juoksevat äärettömän hitaasti autojen ja lentokoneiden ympäröiminä, alkaakin juokseminen tuntua mielekkäältä ajatuksena tai valintana.”

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Markku Lahtela, *Sirkus* (1978). SKS, Helsinki 1999, 13.
- 2 Robotti toistelee myös lausetta ”Rauhaa rauhaa joulua on jo ovella!”, paitsi esteeseen törmätessään, jolloin se huudahtaa: ”Voi ihmisen pieru!”
- 3 Lahtela 1999, 5.
- 4 Olaf Möller, Määrittämätön aika termodynamiikan ensimmäisen lain mukaan. Teoksessa *Mika Taanila. Aikakoneita*. Toim. Leevi Haapala & Kati T. Kivinen. Nykyaikaisen museon julkaisu 140/2013, 11–21 (18–19).
- 5 Näyttelyssä esillä oleviin lehtileikkeisiin kuuluu 1972 valmistunutta Dimi-Syntetisaattoria – kahden tai useamman ihmisen keskinäisen koskettelun musikaalista ”seksofonia” – esitellyt iltapäivälehtien artikkelit, jonka sensaatiohakuinen otsikko julistaa: ”Muhinat musiikiksi!”
- 6 Installaation pohjana on Taanilan ja Jussi Eerolan pitkä seurantadokumenttielokuva *Atomien paluu*, joka ei ole vielä valmistunut.
- 7 Myös Olaf Möller (2013, 14) päivittelee Taanilan näyttelykirjan esseessään: ”Futuroon istuessa ihmettelee, miten ihmiset ovat voineet kestää hajua paria minuuttia kauempaa.”



NIIN & NÄIN

20 vuotta

niin & näin – 20 vuotta, 80 numeroa

Tampereen yliopistossa virisi 1980–1990-lukujen taitteessa eloisa kollektiivinen tunne filosofisen ajattelun merkityksellisyydestä. Se ilmeni kiinnostuksena fenomenologiaa ja muuta tuolloin mannermaiseksi filosofiaksi kutsuttua kohtaan mutta myös yleisemmin pyrkimyksenä tutustua ennakkoluulottomasti heikosti tunnettuihin filosofian alueisiin. Vankka sijansa oli myös filosofian historian harrastuksella aina esisokraatikoista alkaen sekä aikalaisdiagnostiikkaa ja toisinajattelua arvostaneella kulttuurikritiikillä.

Niin fenomenologisessa kuin kreikkalaisessa hengessä korostuivat filosofian henkilökohtainen elämämaailmallinen anti sekä filosofian risteytymät taiteiden, kirjallisuuden ja ihmistieteiden kanssa. Virittäjänä olivat erityisesti tuolloin apulaisprofessorina toimineen Juha Varton opetus ja kirjoitukset. Toimintaa ruokki pienen oppiaineen vapaamielinen ilmapiiri ja filosofinen laajalalaisuus sekä koko Tampereen yliopiston tuolloinen vireys, oppiaineiden rajat ylittävä uuden etsiminen.

Toiminta järjestäytyi omaksi yhdistyksekseen, kun vuoden 1992 alussa perustettiin Suomen fenomenologinen instituutti (Sufi ry) harjoittamaan seminaari- ja julkaisutoimintaa. Myös filosofisesta lehdestä keskusteltiin varhain. Sufi-julkaisujen suora edeltäjä oli Varton toimittama Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta -sarja, jossa ehti ilmestyä myös 8 numeroa *Pohdin*-nimistä aikakauskirjaa (1989–1993, näinä vuosina ilmestyi kaikkiaan peräti 42 Fitty-sarjan nidettä).

Lehden ideointi sai vauhtia vuoden 1992 lopulla, ja sen perustamisesta päätettiin virallisesti 27.4.1993 pide-

tyssä yhdistyksen ylimääräisessä yleiskokouksessa. Nimeä ei keksitty hetkessä, mutta voitannut ehdotus tunnistettiin aivoriivessä heti oivalliseksi, vaikkei sen esittäjä ehkä ollutkaan vakavissaan. Nimen leikkisyys, pinnallisuus ja sallivuus sointuivat hyvin haluumme välttää institutionaalinen kankeus ja totisuus.

Toimituksen ulkopuolella luultavasti harva uskoi lehden menestykseen tai pitkäikäisyyteen. Aika oli kuitenkin otollinen ja lehden konsepti kestävä. Jo ensimmäisen numeron (1/1994) 400 kappaleen painos myytiin nopeasti, samoin 200 kappaleen lisäpainos.

Neljä kertaa vuodessa ilmestyvän tuhdin aikakauslehden tekeminen vei aikaa ja energiaa. Siitä tuli melko pian yhdistyksen keskeisin toimintamuoto. Lehden toimitus torjui jo alussa jäsenlehden periaatteen. Joidenkin yhdistyksen alkuperäisjäsenten pettymykseksi irtauduttiin myös sisällöllisestä sitoutumisesta fenomenologiaan tai muihinkaan filosofian suuntauksiin. Muuttuneita asenteita vastaamaan yhdistys vaihtoi lopulta nimensä Eurooppalaisen filosofian seuraksi (ry) vuonna 1999.

”Miksi filosofiaa?” -teemanumero juhlistaa *niin & näin* -lehden kaksikymmenvuotista taivalta. Juhlan kunniaksi kysyimme lehden varhaisimpien toimituskokoonpanojen jäseniltä: miksi *niin & näin*? Oheisista välähdyksistä välittyy innostus, vapauden tunne ja hyväntuulinen yhteisöllisyys. Koimme vahvasti riippumattomuutemme yliopistoista ja muista muodollisista puitteista. Kantavana ajatuksena oli – ja on – filosofisen ajattelun moninaisuus. Vaikka akateeminen tieteenala on tärkeä osa kokonaisuutta, ovat filosofian merkitykset ja kulttuuriset tehtävät kaiken kaikkiaan sitä selvästi laajempia, elävämpiä ja koskettavampia.

Tuukka Tomperi
niin & näin -lehden toimittaja vuodesta 1994

Miksi *niin & näin*?

N*iin & näin* – aina pienellä alkukirjaimella! – ”pyrkii välttämään sellaisia ratkaisuja, joissa filosofia määrittyy omaksi ja erilliseksi sfääriin tai tarkasti rajatuksi ja vaalituksi tieteenalakseksi. Lisäksi pyrimme virittämään ja pitämään yllä tällaisista kysymyksistä käytävää keskustelua.” Näihin sanoihin päätin uuden filosofisen aikakauslehtemme ensimmäisen pääkirjoituksen keväällä 1994. Lehti oli perustettu ja toimituskunta ja -neuvosto muodostettu jo edellisvuonna – halusimme tehdä ensimmäisen numeron huolella. Pääkirjoituksistani viimeisessä, viidennessäkymmenessä, summasin väistyvän päätoimittajan *credon* näin: ”Filosofian perimmäinen merkitys ja arvo punnitaan sittenkin sen mukaan, onko filosofiasta kriittisen ajattelun välineeksi ja myös niille, jotka eivät ole ’filosofejat.’”

Me nuoret toimittajat ymmärsimme filosofian laajasti, myös yhteiskuntakriittiseksi ja omaan aikaansa tarttuvaksi järjen käytöksi, mutta tahdoimme samalla tarjota filosofianhistoriallisia syväluotauksia, valaista kaukaistenkin kulttuuripiirien oppeja ja aatteita, tarjota suppeampia ja laveampia katsauksia mitä moninaisimmista ”filosofian” ilmauksista meillä ja muualla, nyt ja menneisytydessä. Olimme erityisen kiinnostuneita filosofiasta kouluissa. Tulihan filosofia lukion pakolliseksi oppiaineeksi samoihin aikoihin kuin lehtemme syntyi.

Vailla esikuvia emme toki olleet. Arvostimme intellektuelleja, sellaisia kuin esimerkiksi Gramsci ja Sartre, jotka eivät pitäneet filosofiaa pelkästään akateemisena erityistieteenä, vaan halusivat viedä kriittisen järjen ”ulos” maailmaan, osaksi kenen tahansa ajattelevan ihmisen jokapäiväistä elämää. Ensimmäisistä numeroista lähtien

niin & näin alkutaipaleella

1990-luku oli minulle käsittämättömän vauhdikasta aikaa ja suuresti *niin & näin* -lehden takia. *n & n:ssä* oli jotakin hyvin puoleensa vetävää luovuutta, yhteisöllisyyttä, omaehtoisuutta ja hullunhauskaa vastapainoa kaikelle niin sanotulle normaalille elämälle. Aivan liikaakin – ainakin virkatöitä ja muita velvollisuuksia ajatellen.

Omalta osaltani lehden alku paikantuu ravintola Pohjan-Akkaan, jossa Mikko Lahtinen kertoili jo muistaakseni alkuvuonna 1993 hahmotelmista. Ilmeisesti otin hänet noihin aikoihin vakavastikin, koska tulin mukaan varsin pian lehden aloitettua, vuoden 1995 alkupuolella hoitamaan tilaus- ja talousasioita. Lehdelle saatiin jo varhain toimiva nettikauppa. Opiskelijaluokassa vauvanhoidon ja opiskelun lomassa otin vaimoni Raijan kanssa vastaan tilauksia ja valituksia lankapuhelinmodeemin riipivän laulun säestyksellä. Useampikin

lehtemme lukijakunnasta ison osan muodostivatkin ne ”valistuneet maallikot” (kuten heitä arvostaen nimitimme), joista jotkut eivät olleet käyneetkään yliopistolla tai olivat opiskelleet jotakin aivan muuta kuin filosofiaa. Halusimme myös ”informoida” filosofiasta. Jossakin italialaisessa kirjakaupassa käsiini oli osunut milanolainen *Informazione filosofica*, lehti jossa julkaistiin informatiivisia artikkeleita filosofian ajankohtaisista tapahtumista, uusista julkaisuista, mutta myös katsauksia filosofian historiaan antiikista eteenpäin. Tuosta vuonna 1990 perustetusta A4-kokoisesta stiftatusta (niitein nidotusta) julkaisusta omimme myös joukon taitollisia ratkaisuja. Niistä jotkut ovat edelleen *niin & näin* -käytössä (kun taas itse esikuvamme taival päättyi jo vuonna 1997).

Myös lehtemme nimellä oli taustansa, ennen muuta ranskalaisten filosofi-intellektuellien *Tel quel* (”kuten on”, ”sellaisenaan”, mutta myös ”niin ja näin”, 1960–82) ja italialaisten *aut aut* (”joko tai”, 1951–) ja tietenkin myös itse Kierkegaardin *Enten–eller*. Lehtemme nimi halusi kertoa suvaitsevaisesta mutta monipuolisuutta vaalivasta ja vaativasta asenteestamme: filosofiset kysymykset voidaan ymmärtää niin, toisaalta myös näin.

Olimme varmoja siitä, että täydelliseen itseorganisointumiseen perustunut lehtihankkeemme tulisi olemaan menestys, kunhan vain toteuttaisimme ambitiöösit pyrkimyksemme. Sitä emme sentään olisi kaikessa tahdon optimismissämme uskoneet, että lehdestämme kirjasarjoineen ja *Filosofia.fi*-sivustoineen muodostuisi ajan myötä yksi maamme keskeisimmistä kulttuurijulkaisuista – tai ehkä tämäkin mahdollisuus tuntui aivan luontevalta jo ensimmäistä numeroa suunnitellessamme!

Mikko Lahtinen
niin & näin -lehden päätoimittaja 1994–2006

tilaaja uskoi asioivansa suuren kirjakustantajan tai muun vastaavan laitoksen puhelinkeskuksen kanssa, joten aburdeilta kommelluksilta ei välttytty. Mainoksia, tekijänkappaleita, laskuja ja muita vastaavia postiteltiin alkuun ravintola Sevillassa toimituksen samalla kokoustaessa, mutta tilausmäärän lähestyessä tuhatta oli erikoistuttava eli siirryttävä kotiin keittiön pöydälle ja lapsityövoiman käyttöön. Kirjapainomatkat Vammalan kirjapainoon sovitettiin yhteen mummolareissujen kanssa ja lehtilaatikat yhdellä markalla ostettuun pappi-Ladaan.

Kaiken kaikkiaan on hupaisaa muistella, kuinka kotikutoisesti mutta innokkaasti ja yhtäältä hyvinkin uudenaikaisesti uusimpia maccejä käyttäen lehtityöhön ryhdyimme.

Toivotan *niin & näin*ille onnea tuleville vuosikymmenille ja parhaat terveiset kaikille vanhoille ja uusille tekijöille!

Heikki Suominen
niin & näin -lehden tilaus- ja talousasioiden
hoitaja & toimittaja 1995–2008

Filosofisen vallankumouksen tekemistä vuonna 1993?

Kun aloimme puhua filosofisesta aikakauslehdessä, joidenkin eurooppalaisten esimerkkien innoittamina, aloimme samalla puhua filosofisesta vallankumouksesta. Ehkä emme tätä eksplikoineet näillä sanoilla, mutta henki oli vahvasti vallankumouksellinen, muutosta etsivä, innovatiivinen ja innostunut. Kahdenkymmenen vuoden taakse kun katsoo, voisi hiukan kaihoisana sanoa jopa – nuorekas.

Perustan periaate filosofisessa vallankumouksessamme tapahtui fenomenologisesti tai mannermaisesti orientoituneen nuorison (?) kapinaa analyttis-positivistis-tieteellis-filosofista hegemoniaa vastaan, väentääkseni heideggerilaisen hupaisasti. Vallankumouksen ideaalinen päämäärä oli akateemisen filosofian kentällä johonkin omistuspositioon kuvitellun vallan siirtämistä jonnekin toisaalle, käytännöllisesti siis epäfoucault’laisittain valtaa ajatellen, mutta salaa Foucault’hon viittoillen. Omalla tavallaan olimme paradoksien ytimessä, niin kuin ihmisen ja myös filosofista aikakauslehteä tekevän porukan pitääkin olla.

Mitä tämä filosofinen vallankumous sitten käytännössä oli? Filosofinen vallankumous oli yhdenlaista hölmöläisten maton kutomista: samalla tavalla kuin analyttinen traditio kirjoitti akateemista filosofiaa, me

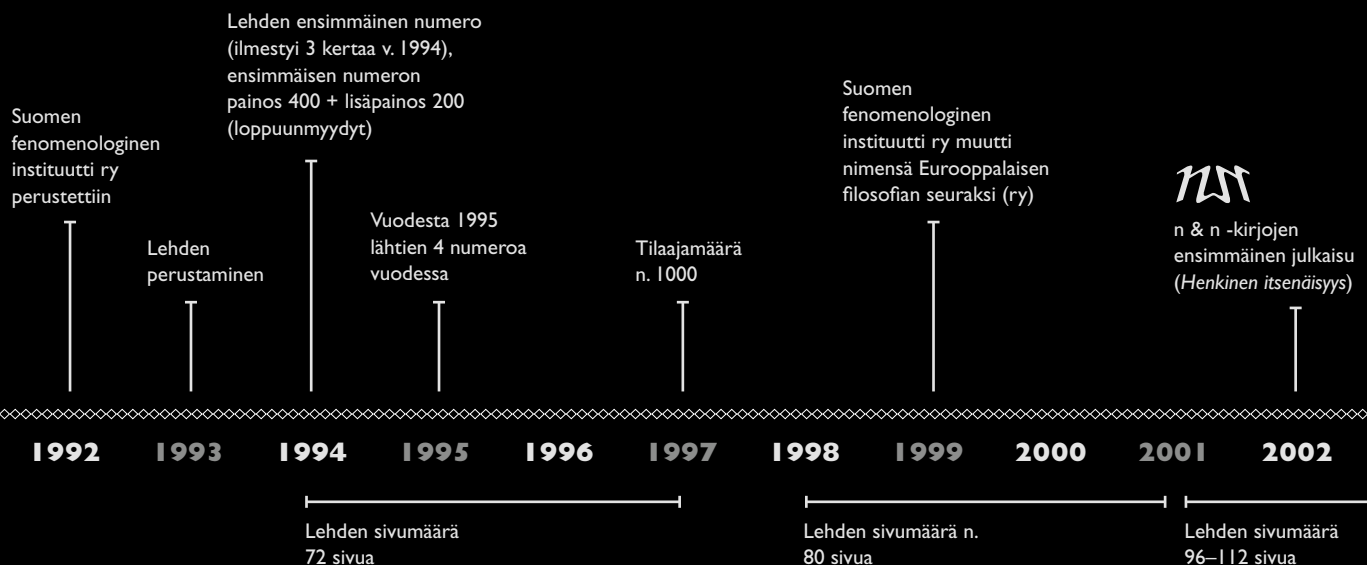
kirjoititimme fenomenologista tai mannermaista (mitätähansa) filosofiaa. Jos aivoitusten järjestykset saattoivatkin olla erilaisia, jos olikin niin, että viitatut filosofit olivat eriä, kirjoittamisen tapa oli akateemisen kirjoittamisapparaatin penetroima. Purimme siis toisesta päästä, kudoimme toisen päähän. (Oi Derrida, oi dekonstruktio! Onkohan muuten tämä Derrida-tulkinta originelli?)

Toisaalta – ja parhaimmillaan – filosofinen vallankumous oli keskustelun kautta tapahtuvaa oman sydämen muokkausta. Tätä muokkausta teimme toimituksen kokouksissa, kohtaamisissa, joissa kaiken maailman asiat ja ajattelunmuodot olivat puheen betonimyllyssä. Ihmisten kohtaaminen oli tuolloin parasta filosofian tekemistä, kuten se on tänä päivänäkin. Tämän välittyminen lehteen – näin jälkikäteen tarkasteltuna – olisi ollut kenties kaikkein olennaisinta. Tapahtuiko tätä, en osaa sanoa.

Johtopäätös on, että filosofinen vallankumous on yhä tekemättä. Voi olla, että filosofiselle vallankumoukselle ei ole mitään tarvetta, koska akateemisen filosofian merkitys maailmassamme on ei-mitään – ja vallankumous filosofiasa on käynnissä koko ajan, ihmisten sydämissä. Ehkä tätä emme loppuun saakka ajatelleet vuonna 1993. Ja voi olla myös niin, että tapahtuvan maailman saaminen lehden sivuille on idealismiin taipuvaisen, vanhan filosofisen vallankumouksellisen märkä uni.

Mika Saranpää

*niin & näin -lehden toimittaja
1994–1996 sekä 2002–2003.*



Intoa, ihanteita ja keskinäistä kunnioitusta

Kun muistelen *niin & näin* -lehden alkuaikojia, mieleni valtaa kritiikitön, sentimentaalinen nostalgia. Vaikka kyseessä on varmaankin ikään-tymisoire, silti lausahdus ”ennen oli kaikki paremmin” tuntuu juuri tässä tapauksessa pitävän paikkansa.

Olin aloittanut kirjallisuudenopintoni Tampereen yliopistossa 1980-luvulla aikana, jolloin luento-opetusta oli melko paljon, kurssikirjoja riitti ja akateemisessa maailmassa tuntui vallitsevan toiveikas, ehkä hiukan ihanteellinenkin ilmapiiri. (Tai sitten olin vain niin nuori ja naiivi, etten nähnyt synkkiä pilviä taivaanrannassa.) 1980-luvun lopulla ja vielä 1990-luvun alussakin yliopistomaailma oli monitieteinen. Sivuaineita valittiin ja kokeiltiin jokseenkin vapaasti, oman kiinnostuksen mukaan. Yliopistolla ei vielä puhuttu säästöistä eikä tutkintojen venyvistä suoritusajoista tai vaatimusten kiristämisestä, ei ainakaan ihan koko ajan. 1990-luvun alun talouslama tuntui akateemisessa maailmassa pienellä viiveellä.

Olin otettu, kun minut, filosofian sivuaineopiskelija, pyydettiin mukaan *niin & näin* -toimittajakaartiin. Oma filosofiaharrastukseni oli lähtenyt liikkeelle joskus 1980–90-lukujen vaihteessa monesta suunnasta: Juha Varton ilmiömäisen innoittavilta luennoilta (joilla pyöri myös *n&n*-porukkaa), monitieteisestä naistutkimuksesta, joka minun tapauksessani johti filosofisiin suuntiin, sekä tuolloisen Taideaineiden laitoksen kulttuurintutkimuskuvioista.

Vaikka noihin aikoihin oli muotia julistaa suurten kertomusten kuolemaa, kaiken postmodernia suhteellisuutta ja monimerkityksisyyttä, silti Tampereen filosofista ilmapiiriä leimasi tietynlainen edistysusko: kokemus tai tuntemus siitä, että filosofia voi vaikuttaa ympäröivään todellisuuteen, jopa muuttaa sitä. Filosofia tuntui ulottuvan kaikille tieteenaloille ja elämänalueille, ja tutkijat astuivat ulos kammioistaan osallistuakseen monitieteisiin seminaareihin ja julkaisuihin. Olisikohan *niin & näin* -lehteä koskaan syntynyt, jos olisimme joutuneet samantyyppiseen opintosuoritusputkeen kuin nykyopiskelijat? Me olimme sentään vielä saaneet nauttia akateemisesta valinnanvapaudesta.

Kun *niin & näin* perustettiin, ajatuksenamme oli tarjota korkeatasoinen keskustelu- ja julkaisufoorumi niin filosofian harrastajille kuin ammattilaisillekin. Vaikka *n&n*-toimittajat olivat filosofisesti eri tavoin orientoituneita, yhteisiä keskusteluita leimasi hyvä henki, huumori ja keskinäinen kunnioitus. Olennaista toimituksen kokoontumisissa olivat paitsi innostus ja vilkkaat keskustelut, myös hyvä ruoka ja juoma.

Työtämme leimasi alusta asti kunnianhimo. Halusimme tehdä uskottavaa, laadukasta ja kaikin puolin vakuuttavaa lehteä. Pyrimme välttämään monille akateemisille julkaisuille ominaista pystyynkuollutta paperinmakuisuutta ottamalla mukaan poleemisiakin teemoja ja näkökulmia. On ilahduttavaa, että tämä linja on pitänyt nykypäivään saakka.

Marjo Kylmänen

niin & näin -lehden toimittaja 1994–1998

Tilajamäärä n. 1500

Liimasidokseen
siirtyminen 3/2003

Ensimmäinen neliväriarkillinen
numero 2/2004


Filosofia.fi-portaali avattiin

Lehden pisin
numero 1/2009
(Pop) 168 sivua

Tilajamäärä n. 2000

2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013

Lehden sivumäärä
n. 120–160 sivua

niin & näin
-toimituskunta
1994–2014

Mikko Lahtinen 1994–2006
Tommi Wallenius 1994–1996 & 1999–2006
Vesa Jaaksi 1994–1995
Marjo Kylmänen 1994–1998
Mika Saranpää 1994–1996 & 2002–2003
Tuukka Tomperi 1994–
Kimmo Jylhä 1994–2008
Samuli Kaarre 1994–2002
Reijo Kupiainen 1994–2007
Heikki Suominen 1995–2007
Tere Vadén 1995–
(toimitusneuvosto 1994–)
Sami Syrjämäki 1998–
Jarkko S. Tuusvuori 2002–2004 & 2006– (toimitusneuvosto 1994–)
Lari Pelkonen 1999–2000
Petri Koikkalainen 2001–2009
(toimitusneuvosto 2010–)
Jarkko Tontti 2004–2005
(toimitusneuvosto 2000–2004)
Ville Lähde 2004–
(toimitusneuvosto 1998–)
Hanna Hyvönen 2006–2013
(toimitusneuvosto 2013–)
Tapani Kilpeläinen 2006–
Jukka Mikkonen 2006–
Mervi Ahonen 2007–
Jukka Kangasniemi 2008–
Mikko Pelttari 2008–2012
Antti Salminen 2008–
Jaakko Belt 2010–
Tarja Laukkanen 2010–2011
Risto Koskensilta 2010–
Maria Valkama 2010–
Elina Halttunen-Riikonen 2011–
Petri Räsänen 2012–
(toimitusneuvosto 2008–)
Anna Ovaska 2012–
(toimitusneuvosto 2011–)
Tytti Rantanen 2013–

Todellinen yliopisto

”Todellisella yliopistolla, hän sanoi, ei ole erityistä sijaintia. Se ei omista mitään, ei maksa palkkoja eikä peri aineellisia korvauksia. Todellinen yliopisto on mielentila.” Näin kirjoittaa Robert M. Pirsig kirjassaan *Zen ja moottoripyörän kunnossapito* (1974).

niin & näin syntyi lehdeksi, jonka tarkoitus oli haastaa jähmettynyt yliopistomeininki ja yhdistää filosofisesti kiinnostavat tutkijat, opiskelijat ja valistuneet maallikot. Filosofinen asenne, syvälinen pohdinta, analyysi, maailmassa olemisen tutkiminen ja toisin ajatteleminen olivat kollektiivista puuhaa, ja kaiken kukkuraksi lehti lähitikin suorastaan lentäen liikkeelle. Me *niin & näin* -lehden tekijät olimme ylpeitä siitä, että saimme nopeasti lehdelle paljon aktiivisia kirjoittajia ja 1500 tilaajaa.

Myöhemmin saimme tietää, että yhtenä esikuvana olleella brittiläisellä *Radical Philosophy*lla on tilaajia vain 2000–3000, vaikka heillä on potentiaalisesti lukijakuntana koko maailma. Jonkinlainen radikaalius oli myös meillä tarkoituksenamme, ainakin näimme filosofian osana kulttuuris-poliittista taistelukenttää. Uskoimme lisäksi, että filosofialla olisi siinä jotakin aivan erityistä annettavaa.

Yliopistolla vaivasi jo silloin kysymys, miten akateeminen tutkimus oikeuttaa itsensä yhteiskunnalle. Itse kavahdin oikeastaan koko kysymystä. Akateemisen työn lähtökohtana on nimenomaan sivistys ja kriittinen tutkimus, eikä niitä voi perustella etukäteen hyötyinä yhteiskunnalle, koska ne ovat päämääriä itsessään. Laman akateemisuutta jyrsvä henki kuitenkin puristi yliopistolaisia jo silloin.

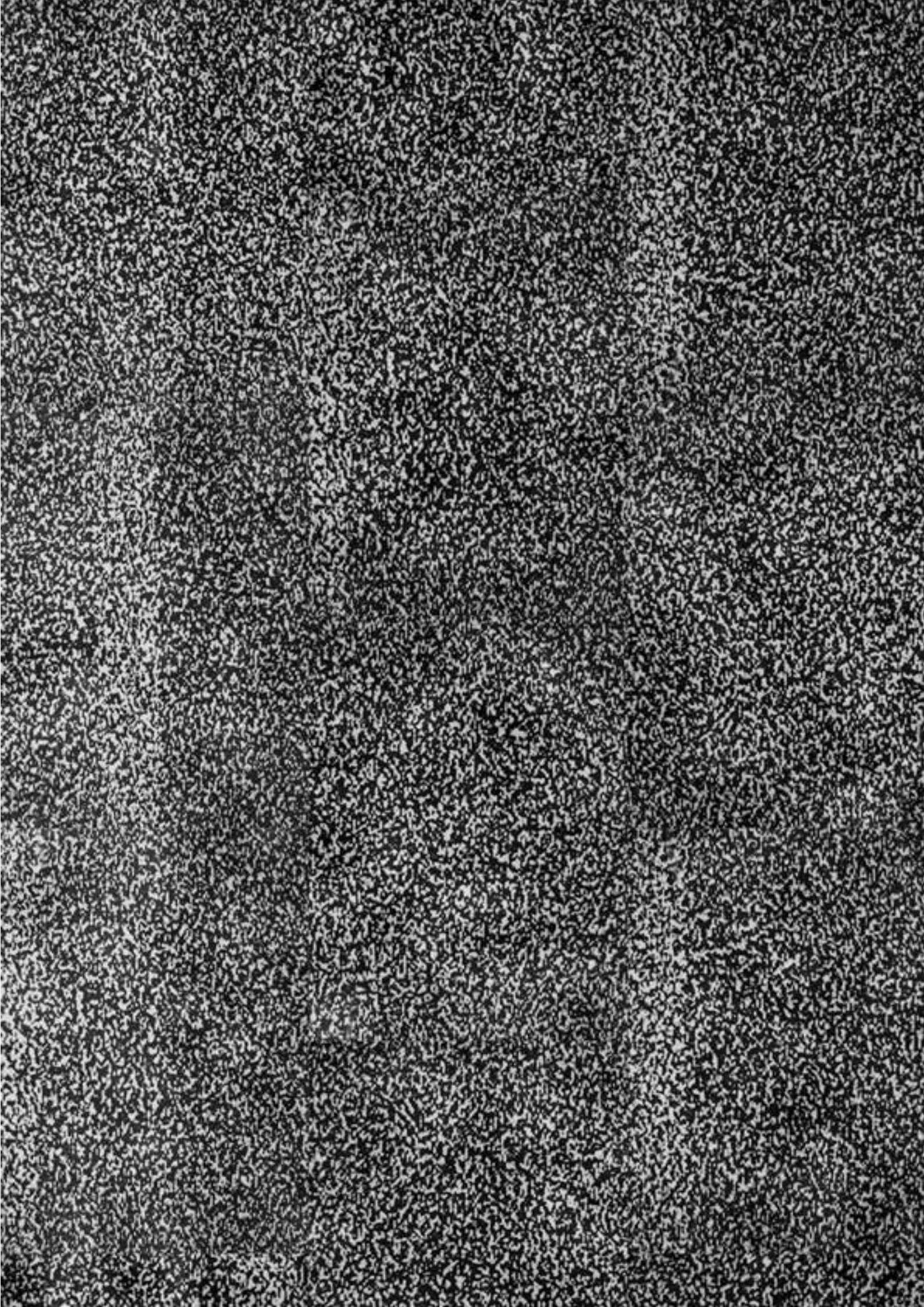
Vuonna 1996 sain graduni valmiiksi ja ryhdyin tekemään väitöskirjaa filosofian laitoksella. Silloin viimeistään tajusin, että tavallaan myös vastalauseena yliopistopolitiikalle perustamamme lehti oli itse asiassa minun ”todellinen yliopistoni”. Sen kanssa saimme toteuttaa tinkimättömästi oikeaa akateemista ihannetta. Niikkärin kokoaminen oli älyllisesti imponoivaa & vapaata toimintaa meille niin yksilöinä kuin kollektiivina.

Niikkärissä on aina taistellut kaksi eri kantaa, ’filosofia’ ja ’filosofinen’. Itseäni kiinnosti lähes säännönmukaisesti enemmän ’filosofinen’ kuin ’filosofian’ akateeminen pönkitys.

Toinen pakkomielteeni oli, että filosofisen lehden tulisi olla kuvallinen aikakauslehti, mikä toteutuikin. Vastasin lehden ulkoasusta lähes alusta alkaen vuoteen 2008 asti. Ideana oli tehdä toisin kuin esimerkiksi *Tiede & edistys*, jolla oli hovitaiteilijansa kussakin numerossa. Oikean lehden ulkoasun piti olla toimitettua materiaalia. Valokuvasin, skannasin, editoin, käytin kavereiden ja tuttavien apua, approprioin kaikennäköistä aineistoa lehteen. Aina välillä mukana oli oikeita taiteilijoita ja oikeaa taidetta. Pidän hommaa näpeissäni kauan siksi, että se oli aika hauskaa. Metodini oli yksinkertainen: piti reagoida filosofisiin artikkeleihin ja teemoihin kvaliteetisesti. Lisäksi lehdelle piti tehdä kansit. Osaan olen tyytyväinen, osa hävettää, mutta mitään en kadu.

Lehden ulkoasun pohtimista ja tekemistä pidin filosofisena työnä. Itse asiassa nykyinen *niin & näin* -logo näyttää olevan edelleen minun jäljiltäni.

Kimmo Jylhä
niin & näin -lehden toimittaja ja
ad-taiteija 1994–2008



Fantastinen matka



Teemu Toppinen esitelmöi monimediallisesti Suomen Filosofisen Yhdistyksen tammikuuisessa Hyve-kollokviossa.

Poika huutaa yöllä, mutta onneksi mies ei voi imettää. Kello soi 6.00. Taivas on harmaa, eikä tähteä näy, mutta silti on lähdettävä. Pikakävelyä asemalle. Uuden tunnelin suulla automaatti toimii, muttei vastavuoroisesti. Juoksua ihmistiskille. Aikaa on

vielä useita minuutteja. Samalla voi kysyä, käykö vanhaksi mennyt opiskelijakortti. Käy se.

Juna saapuu perille aikataulussa. Eihän ole lunta. Sataa jäätävää sadetta. Yliopisto on tyhjä. Sieluton ja hengetön se on, joten otan pahan kahvin. Se ei muuta tilannetta. Ammattifilosofoja ei vieläkään missään, ovet ovat lukossa, käytävät kajahtelevat askelistani autioina. Onko paikka väärä, tai aika? Teinkö huk Kareissun? Vahtimestari opastaa ystävällisesti, että Helsingin yliopisto muodostuu useammasta talosta. Olen unohtanut Rylen opetukset.

Kirkkokatu on yllättävän pitkä. Missaan I. Niiniluodon. Harmittaa. Pidän etymologiasta. S. Knuutilan prosodia muistuttaa erehdyttävästi E. Saarisen puhetta. ”Hyve” on päivän sana. *Eudaimonia* on kääntynyt ajoittain myös ”onnelisuudeksi”. ”Kukoistus” kallistuu liiaksi puutarhanhoidon suuntaan. YK usuttaa jäsenmaitaan tutkimaan subjektiivista onnentunnetta. Kataiselta kannattaa pyytää rahoitusta. *World Database of Happiness* kertoo, että 7,9 on suomalaisen onnen keskiarvo. Luvut naurattavat filosofoja. Vastavuoroisesti johtava onnellisuustutkija Ruut Veenhoven ei ole antanut heidän määreilleen juurikaan arvoa. Robert Nozick taas kuulemma väittää, ettemme vaihtaisi todellista elämäämme medikaaliseen autuuteen. Knuutila on filosofisesti vaivaantunut. Joka tapauksessa hyveetiikka on paras oppi ja Matti Nykänen väärässä: elämä on *praksista*. Elämän merkitys on toiminnassa itsessään.

Johtavat viisaudenystävät puhuvat fiksua ja liian pitkään. Ei jää aikaa kysymyksille vaan pitää kii ruhtaa seuraavaan esitelmäklusteriin. Huoneessa on vanhanaikainen käännettävä liitutaulu. Se on kaunis. Ja epäkäytännöllinen. Ja pieni. Videotykki ei löydä tietokonetta. Paikalle

tuodaan lisää tuoleja, enempää ei ole lupa tuodakaan. Joku tuo silti. Vahtimestari saa kuvan näkymään valkokankaalla. Keskeytynyt esitelmä alkaa uudelleen. Jälleen kuva katoaa. Esitelmöijä jatkaa voimapointittia ja sanoo, ettei pelkkään E[a]rnestinimisyyteen pohjaava rakkaus ole aitoa. ”Puhu aina totta, paitsi jos joku valehtelee, jolloin huijaa niin paljon kuin kykenet” ei kelpaa moraalissäännöksi.

Aikoinaan Uuno Saarnio analysoi käsitteitä nelipaikkaisiksi toisen kertaluvun formaaleiksi relaatioiksi. Kieli asettuu meidän ja käsitteiden väliin, mutta onneksi logiikka auttaa: yksikön ensimmäisen persoonan imperatiivi puuttuu luonnollisesta kielestä. Selviää myös, että *Menon*-dialogin osallistujat ovat mahdollisimman epäkompetentteja filosofoja. *Valtion* tyrannikuvaus on hienoin kohta dialogeissa.

”Hyve” on hyvä sana. Ei liian erityinen, ja osallistujat puhuvat asiasta, Aristoteleesta, Platonista ja muusta.

Illalla tapaan helsingistyneitä kotipitäjän tuttuja. Se on mukavaa. Aamulla metron ikkunasta näkyy historiattomia lähiöitä. Talot tippuneet taivaalta kuin suunnattomat tipat. Sataa jäätävää sadetta. Päätän, etten halua koskaan asua Helsingissä. Taas esitelmää. Yhden jälkeen saan kiitosta, kun nostan pudonneen kahvikupin. Vitsailen sen olevan ”vain hyveellinen teko”. Vitsailu loppuu lyhyeen, kun uusi esitys alkaa. Puutarhanhoidon hyve. Hyveet ympäristöetiikassa. Naisurheilijan hyveet. Ja niin edelleen.

Paikkani on junan vihoviimeisessä päädyssä, mutta suuntaan ravintolavaunuun. Napin painallus avaa automaattioven. Vaunujen välitilassa voi kuvitella olevansa avaruusaluksessa. Kuvitella pitää, sillä tähden tähteä ei näy vielä.

Risto Koskensisilta

Valokuva: Risto Koskensisilta

JUHO RANTALA

Elokuva, filosofia ja arkkitehtuuri

– valmiiksi annettua vastaan

Tieteen- ja taiteenalojen välillä on aina etsitty horisontaalisia linjoja. Elokuvan, filosofian ja arkkitehtuurin yhteentörmäyksessä yhteisten sävelten löytyminen on joskus yllättävänkin helppoa. Tampereen teknillisessä yliopistossa tammikuun puolivälissä järjestetyssä *Film, Philosophy, and Architecture* -seminaarissa puhujat maalailivat suhteellisen kevyin vedoin näitä kolmea laajaa aluetta lävistäviä linjoja. Arkkitehti Juhani Pallasmaa tiivistä arkkitehtuuria ja elokuvaa yhdistävän temporaalisuuden ja tilallisuuden: molemmat alat artikuloivat elettyä, eksistentiaalista tilaa. Filosofia taas toimi eräänlaisena teoreettisena pohja-aaltona, jonka harjalla tasapainoili Gilles Deleuze.

Deleuzelaiseen elokuvan filosofiaan no-
jaavissa esitelmissä suurimpana heikko-
utena näyttäytyy helposti filosofin ajat-
telun omalakisuus. Deleuzen termistöön
joudutaan pureutumaan pitkällisesti,
ja välillä poiketaan Henri Bergsonilta periytyvän metafysi-
iikan läpikäyntiin. Tämäkään seminaari ei ollut poikkeus.
Mika Väisänen esitelmä Deleuzen ja elokuvaohjaaja Peter
Greenawayn kohtaamisesta latistui hieman terminologian
alle. Väisänen kuitenkin tiivistä hyvin Greenawayn muo-
toilemat neljä tyranniaa, jotka hallitsevat modernia elo-
kuvaa: tekstipohjaisuuden, kuva-alan keinotekoisuuden,
näyttelijöiden positioinnin sekä ajatuksen kameran kyvystä
ainoastaan toisintaa vailla luovuutta. Purkaessaan näitä
neljää tyranniaa arkkitehtonisesti ohjaaja luo elokuvaa,
joka resonoi Deleuzen filosofian kanssa.

Greenawayn *Drowning by Numbers* (1988) esimerkiksi
paljastaa otoksiin piilotettujen vihjeiden kuten numeroiden
avulla, ettei kuva ole vain nähtävä tai luettava vaan mo-
lempia. Deleuzen mukaan kaikki yritykset palauttaa kuva
silkkään kieleen hävittävät kuvan havainnoinnissa nousevat
ei-kielelliset elementit. *Prospero's Books* (1991) taas mars-
sittaa kankaalle sekoittuvia vartaloita, toimintakeskeisyy-
destä riisuttuja puhtaita sonaarisia ja optisia tilanteita sekä
kuvan monikerroksista fragmentaarisuutta ja muistin ark-
kitehtuuria. Nämä järjestystä purkavat esimerkit sulauttavat
esitelmän osaksi seminaarin läpäisevää linjaa: annettua ja
normeja vastaan asettumista. Tätä linjaa voisi yleisemmin
kutsua yksinkertaisesti muutokseksi, joka myös luonnehtii
koko Deleuzen ajattelua. Se määrittää myös luovuutta, joka
asettuu annettua vastaan.

Tila ja tekniikka

Myös Randall Teal esitti luovuuden olemuksellisesti
muutoksen liikkeenä. Hän huomautti, miten arkkiteh-

tuurissa käytettävien CAD-tietokoneohjelmien heikkous
piilee siinä, että talo näyttäytyy ruudulla kokonaisu-
na kolmiulotteisena kappaleena. Tällöin piirustusten luon-
nosmaisuus ja kokemus talosta eivät enää välity samalla
tavalla kuin paperilla. Talo esiintyy kolmiulotteisena
kokonaisuutena: yleinen ottaa vallan, ja yksityiskohtien
suunnittelu ohitetaan. Muutamalla napin painalluksella
on helppo lisätä vaikkapa parvelle tietokoneohjelman
valmiin sapluunan mukainen kaide. Tällöin normien
kautta muovautuva ”jokin” – oli se sitten vaikka oma-
kotitalo – hallitsee valmiiksi ajateltuna päämääränä, eikä
luovuus pääse purkautumaan vapaasti yksityiskohtien
suunnittelussa.

Niin ikään Hollywoodin *blockbustereita* tehtailtaessa
käännyttään valmiiden kehikoiden puoleen. Teal käyttikin
tätä siltana Lars Von Trieriin, joka pyrki *Dogvillea* (2003)
tehdessään välttämään ”yleisesti hyväksytyjä” *blockbuster-*
normeja esimerkiksi rakentamalla elokuvaan teatteria
mukailevan minimalistisen lavastuksen. Näin syntyy De-
leuzen esittelemä mikä-tahansa-tila (*espace quelconque*),
jota voidaan etsiä myös arkkitehtuurista. Mikä-tahansa-
tila ei ole tilaa sellaisenaan vaan hahmottuu toiminnassa.
Tällaisella tilalla ei kuitenkaan ole mitään jatkuvuuteen
perustuvaa olemusta tai määrittystä. Arkkitehtuurin pii-
rustusluonnoksissa korostuvat yleensä rakennuksen fasadi
tai kuvitteellinen ympäristö, johon rakennus on asetettu.
CAD-ohjelmien kolmiulotteisissa ja formaaleissa kaavaku-
vissa taas ei mitä-tahansa-tilaa synny. Piirustusluonnosten
yksityiskohdista kasvaa usein moniosaisia ja montaasi-
maisia kokonaisuuksia, jotka pyrkivät esittämään raken-
nusta eletyn ja koetun elämän piirissä, aivan kuin eloku-
vasta leikattuina lohkoina, otoksina tai liike-kuvina.

Pekka Passinmäki yhtyi Tealin esille nostamaan
tekniikan kritiikkiin. Hän käsitteli Platonin luola-
teorian, Martin Heideggerin ajattelun ja Akira Ku-
rosawan *Ikirun* (1952) avulla sitä, miten arkkitehtuu-

”Arkkitehdiksi tuleminen vaatii maailmassa olemista.”

riopetus kasvattaa opiskelijoita myös ihmisinä: arkkitehdiksi tuleminen vaatii maailmassa olemista. *Ikirun* byrokraatti Watanabe löytää uudelleen olemisen ja elämisen tajuttuaan elämänsä vääjämättömän rajallisuuden ja ryhtyy kamppailuun byrokraattista koneistoa vastaan. Passinmäen mukaan moderni tekniikan koneisto toimii kuin byrokraatia Watanaben tapauksessa: se saa unohtamaan autenttisen olemisen.

Ihminen ja ihmisen katse

Kritiikkiin yhtyi myös Stephen Loo, joka kuitenkin korosti samalla tekniikan mahdollisuuksia. Hän pureutui elokuvan ja arkkitehtuurin kykyyn ajatella ”lopullista katastrofia”: ihmisparadigma on hylättävä ja käännettävä katse kohti trans- tai posthumanismin tarjoamia vaihtoehtoja. Olisi huomioitava toiseus sen omilla ehdoilla ja kysyttävä esimerkiksi, millaista on vegetatiivinen ajattelu. Ihmisen ja ympäristön välillä on aina jaettuja intressejä (”ekologia on symbioottista”). Elokuva ja arkkitehtuuri voivat auttaa paradigman ylittämässä ja rakentaa uusia suhteita, joista on tällä hetkellä vain epäselviä käsityksiä.

Loo pyrki kytkemään tämän ihmisparadigman rajaamaan näkemistävän elokuvan kehykseen (tai kuva-alaan). Hänen mukaansa Deleuzen käsitteistöä hyödyntävän elokuvan välityksellä voitaisiin nähdä maailma tavoilla, joissa ihmishavainto ei olisi kaiken keskellä. Esimerkiksi Deleuzen käsittelemä aika-kuva hajottaa perinteistä mennyt-nykyinen-tuleva-aikakäsitystä. Aika-kuva esittää jatkuvasti muuttuvan ja puhtaan ajankuvan, joka ei nojaa tietoisuuden tapaan rakentaa montaasimaista kokonaisuutta palapelimäisistä ajan osista. Moderni elokuva esittää myös tilanteet enemmänkin nähtävinä kuin toimintana, johon on rea-

goitava. Deleuze ottaa esimerkiksi neorealismiin, jossa siteet henkilöiden, toiminnan ja reagoimisen välillä löystyvät. On vain tilanteita, jotka tapahtuvat, ja henkilöitä, jotka jäävät sivustakatsojiksi. Deleuzen mukaan tällöin annetaan myös ajattelun nousta. Ihmissubjektin havainto ei ole enää keskipisteenä vaan otos tai kohtaaminen on enemmänkin asentrisen universumin mikä-tahansa-piste (tai edellä mainittu mikä-tahansa-tila).

Seminaarin loppua kohden muutoksen ja autenttisen olemisen linjat alkoivat törmätä toisiinsa. Myös seminaarilla oli vihdoin täyttynyt: viimeisenä puhuneen Pallasmaan kuuluisuus arkkitehtinä oli tehnyt tehtävänsä. Onneksi Pallasmaa käsitteli selväsanaisesti elokuvan ja arkkitehtuurin kokemuksellista luonnetta, joten paikalle saapuneet saivat kokonaisvaltaisen esityksen. Arkkitehtuurin ja elokuvan kuvaamat eleytetyt tilat ovat aina ulkoisen ja sisäisen synteesiä. Niiden oletetaan jatkuvan kuva-alan ja katseen ulkopuolella. Pallasmaa viittasi myös siihen, kuinka ”talon rakentaminen” koskee arkkitehtien lisäksi myös elokuvantekijöitä ja taidemaalareita. Niin arkkitehdit kuin elokuvantekijätkin pyrkivät ajattelemaan annettua uudelleen ja ennen kaikkea luomaan uutta. Tai kuten Pallasmaa totesi: ”taiteilijat syntyvät fenomenologeina”.

Arkkitehtuurin ja elokuvan liike-kuvien mailla saatiin myös suoraa kokemuksellista tuntua muutoksesta, normeista tai järjestyksestä poikkeamisesta. Itse seminaarilla – avara sali, jonka perällä seisoivat valtavat, keskeneräisiltä vaikuttavat betoniportaat – hajotti esitystilaa ja -tilanteen rajoja, kun viereiseen luokkaan säntäilevät opiskelijat kävelivät tämän tästä suoraan kankaan edestä. Aivan kuin keskelle elokuvaa olisi leikattu häiritseviä ja katkoksellisia otoksia, tai arkkitehdin luonnoksessa pyritty kuvaamaan päällekkäisiä ja yhtäaikaista suhteellisia aikoja.



VESA OITTINEN

Puhtaan järjen kritiikin suomennoksesta

Immanuel Kant, *Puhtaan järjen kritiikki* (Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787).

Suom. Markus Nikkarla & Kreetta Ranki. Työryhmän johtaja Olli Koistinen. Gaudeamus, Helsinki 2013. 599 s.

Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* suomennosta on ehditty jo odottaa. Voi hyvällä syyllä sanoa, että jonkun kielialueen filosofinen kulttuuri saavuttaa vasta silloin täysi-ikäisyytensä (Kantin sanoin: *Mündigkeit*), kun filosofian tärkeimmät klassikot on käännetty sen kielelle. Suomeksi on saatu jo useimmat – Platonin, Aristoteleen, Descartesin, Spinozan keskeiset teokset, ja myös Hegelin *Logiikan tiede* on ilmestymässä. Käsillä oleva Kant-suomennos on viimeisiä kulmakiviä tähän suomenkielisen filosofisen kulttuurin kivijalkaan. Se tulee muita myöhemmin. Toisaalta tilannetta voi verrata Ruotsiin, missä *Puhtaan järjen kritiikki* saatiin käännetyksi vasta 2004, vaikka ruotsin kielellä sentään on paljon pidempi traditio Kant-käännöksissä; ensimmäiset ruotsinnokset ilmestyivät jo Kantin elinaikana 1790-luvulla, ja näin terminologialla on vastaavasti ollut aikaa kehittyä ja kypsyä.

Puhtaan järjen kritiikin (tästä lähtien: *PJK*) suomennoksesta vastaa työryhmä, jossa varsinaisen käännöstyön ovat tehneet Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki, ohjaajanaan Turun yliopiston filosofian professori Olli Koistinen. 599-sivuinen julkaisu on muhkea nide, itse asiassa laajempi kuin alkuperäisteksti, sillä suomennoksessa on yhdistetty *PJK*:n molemmat, 1781 ja 1787 ilmestyneet painokset, joita Kant-tutkimuskirjallisuudessa perinteisesti nimitetään A- ja B-editioiksi.

Kantin pääteosta on aiheellisesti pidetty vaikeaselkoisena, ja vaikeaselkoisuus johtuu ainakin yhtä paljon Kantin kielenkäytöstä kuin käsiteltävien asioiden vaikeudesta. Kant kirjoitti *PJK*:n pitkän kypsytelyn jälkeen varsin nopeasti, vain neljässä kuukaudessa, ja myönsi itsekkin pian,



että olisi voinut ilmaista itseään paremmin. Kirjassa saattaa olla sivun mittaisia periodeja, ja joskus Kant on niitä kirjoittaessaan jopa unohtanut laittaa predikaatin, joka saksassa tunnetusti tulee lauseen loppuun. (On muuten kiinnostavaa huomata, että kirjoittaessaan latinaksi, mitä tosin tapahtui suhteellisen harvoin, Kant oli paljon selkeämpi.) Suomentajalle asetuu tämän lauseryteikön selvitelyssä visainen tehtävä. Kantin periodeja on välttämätön pätkiä lyhyemmiksi lauseiksi, ja tässä *PJK*:n kääntäjät ovatkin menetelleet hyvin. Suomennos on itse asiassa näin tullut alkutekstistä jossain määrin helpollisemmaksi ja esitys sujuvammaksi.

Siellä täällä kääntäjät ovat tosin herpaantuneet ja jättäneet joitakin sanoja ehkä epähuomiossa pois. Näin esimerkiksi sivulla 332: ”Tarvitsemme lausetta ilmentymien kausaliteetista [...]” po. ”ilmentymien keskinäisestä kausaliteetista”. Sivulla 401 taas on käännetty: ”Vielä selvemmin tämä haitallinen seuraus näkyy korkeimman intelligenssin idean dogmatismissa [...]”, kun Kant

puhuu ”meidän korkeinta intelligenssiä koskevan ideamme dogmaattisuudesta” (*Dogmatism unserer Idee von einer höchsten Intelligenz*). Huomauttaminen *unserer*-sanon poisjättämisestä voi tuntua pilkunräpläämiseltä, mutta näyttäisi siltä, että Kant tässä puhuessaan *meidän* ideamme dogmaattisuudesta implisiittisesti viittaa myös ei-dogmaattisen korkeinta intelligenssiä koskevan idean mahdollisuuteen, ainakin hypoteettisessa mielessä.

Käännökseen on myös paikoin jäänyt turhaa kankeutta ja kaksiselitteisyyttä. Esimerkiksi sivulla 401 lue: ”[P]sykologisen idean käyttäminen konstitutiivisena periaatteena [...] pilaa ja tuhoaa kokonaan järjen luonnollisen käytön kaiken kokemuksen johdolla.” Kant ei tässä toki ole halunnut sanoa, että järjen luonnollista käyttöä tuhotaan kokemuksen avulla! Lause olisi voitu muotoilla ymmärrettävämmiin esimerkiksi näin: ”[P]sykologisen idean käyttäminen [...] pilaa ja tuhoaa kokonaan kokemusten pohjalta toteutuvan järjen luonnollisen käytön.”

Nämä kuitenkin ovat pieniä kausneuvirheitä kokonaisuutena ottaen hyvinkin sujuvassa suomennoksessa – ”sujuvassa” tietysti sillä varauksella, ettei Kantin alkutekstistä yrittämäläkään saa aivan vaivattomasti soljuvaa käännöstä. Tältä osin suomentajat ovat selviytyneet työstään kunnialla ja ansaitsevat kaiken kiitoksen.

Terminologisia ongelmia

Ongelmallisemmaksi *PJK*:n suomennoksen sen sijaan tekevät suomentajien terminologiset ratkaisut, joita hän ilmeisesti on käskennyt suomentajien noudattaa. Koistinen edustaa amerikkalais-anglosaksista analyttisen

filosofian traditiota, ja hänen käännösuosituksensa perustuvat selvästi englanninkieliseen Kant-luentaan. Koistinen esittää tekemänsä käännösratkaisut kiitettävällä tavalla *PJK*:n suomennokseen laatimassaan esipuheessa (40 ja ed.).

Suoraan englannista on kopioitu esimerkiksi Kantilla aivan keskeisen ja tuhkatiheään esiintyvän termin *Erkenntnis* suomennosvastine. Aiemmin se on käännetty joko ”tieto” tai ”tiedostus”, mutta nyt se suomennetaan sanalla ”kognitio”. Termi kylläkin tulee alun perin latinasta, mutta suomentajat tuskin olisivat ottaneet sitä käyttöön, jos Kantin teosten englanninkielisissä laitoksissa ei *Erkenntnis*-sanaa olisi käännetty sanalla *cognition*. Koistinen perustelee valintaa seuraavasti: ”Tässä ei voi käyttää ilmausta ’tieto’, koska *cognition* ei tarvitse olla tosi, kun taas suomen kielessä tieto näyttäisi edellyttävän totuutta [...] Lisäksi Kant käyttää verbiä *wissen*, jonka olemme kääntäneet tietämiseksi.” (43)

Jos *Erkenntnis*-sanaa ei voi suomentaa ”tiedoksi”, niin mikä vika sitten on ”tiedostuksessa”, jota aiemminkin on Kant-käännöksissä käytetty? Mielestäni *PJK*:n suomentajat ovat turhaan ja vieläpä heikoin perusteluin hylänneet aivan käyttökelpoisen kotimaisen termin ja ottaneet sen tilalle hankalasti toimivan vieras-kielisen sanan. On totta, että sanoilla *Erkenntnis* ja *Wissen* on Kantilla eri merkitysvivahteet. *Erkenntnis* on tietoa, joka koostuu ymmärryksen antamasta muodosta ja aistimellisuuden antamasta sisällöstä, ja näin sen ”objektin täytyy voida tulla anetuksi tavalla tai toisella”, kuten Koistinen aivan oikein toteaa. *Wissen* taas ilmaisee tiedon varmuuden (lat. *persuasio*, saks. *Fürwahrhalten*)

astetta; se on sekä subjektiivisesti että objektiivisesti riittävää vakuutuneisuutta, vastakohtana uskolle (*Glauben*). Jos nämä käsitteet halutaan pitää erillään toisistaan, olisi *Wissen* hyvin voitu kääntää ”tietämiseksi” ja varata ”tieto” tai ”tiedostus” (tai miksei molemmat) *Erkenntnis*in vastineeksi. Missään nimessä ei näiden käsitteiden erottelu olisi vaatinut ”kognitio”-sanan käyttöön-ottoa.

Nyt kun *Erkenntnis* suomennetaan ”kognitioksi”, joudutaan jatkuvasti tekemään kömpelöitä lisäratkaisuja. Ensinnäkin verbin *erkennen* luontevaa suomenkielistä vastinetta on lähes mahdoton muodostaa. Olisiko vastaavanlainen suomenkielinen verbimuoto ”kognisoida” tai ”kogniteerata”, vai mikä se olisi? Ei ihmetytä, että silloin kuin *erkennen*-verbi esiintyy, se on käännetty esimerkiksi ”tuntemiseksi”. Sivun 494 alaviitteessä ilmaus *Einen Gegenstand erkennen, heisst* käännetään ”Kohteen tunteminen edellyttää”, mikä vie ajatukset täysin harhaenteille. Kanthan puhuu tässä nimenomaan tiedostuksesta, ei aistimellisuuteen kuuluvasta ”tuntemisestä”. Tämän lisäksi Koistisen ohjeistama käännösratkaisu pakottaa luomaan sellaisia varsin keinotekoisia konstruktioita kuin ”ymmärryskognitio” Kantin termin *Verstandeserkenntnis* vastineena (esim. 90) – tai ”kognitiokyky” (*Erkenntnisvermögen*; esim. 73), kun paremmalta ja normaalimalta suomelta kuulostava vastine olisi tietysti ”tiedostuskyky”.

Toinen suoraan englantilaisten Kant-käännösten mukainen suomennosratkaisu on termin *Anschauung* kääntäminen ”intuitioksi”. Kant tarkoittaa *Anschauung*illa aistimellista havainnoinnin kykyä, jonka avulla tajunta välittömästi huomioi

yksittäisolioita; siihen ei tällaisena sisälly mitään käsitteellisyyleistä. Jo olemassa olleiden vanhojen suomennosten esikuvaa noudattaen olen itse kääntänyt tämän Kantilla aivan keskeisen termin ”havainnoinniksi”. Ruotsissa sen vastineena on *åskådning* ja venäjässä *coзepуaиue*, jotka kummatkin tulevat lähelle Kantin tarkoittamaa alkuperäistä merkitystä. Englanniksi sen sijaan *Anschauung* käännettään paremman vastineen puutteessa useimmiten sanalla *intuition*, joka ei moniselitteisyytensä vuoksi ole kovinkaan hyvä. Asiantilaa ovat valittaneet myös monet englanninkieliset Kant-tutkijat. Onkin melkoisen hämmästyttävää, että *PJK*:n suomentajat ovat Koistisen ohjaamana korvanneet aivan käyttökelpoisen suomalaisen ”havainnointi”-termin englannin kielestä omaksutulla ”intuitio”-sanalla. Tämä ratkaisu ei lisää suomennoksen käsitteellistä selkeyttä, pikemminkin päinvastoin, koska ”intuitiolla” on suomessa monia muitakin merkityksiä kuin se, mikä sille nyt tahdotaan antaa Kantin *Anschauung*in käännösvastineena.

Koistinen jopa pahoittelee johdannossaan, kuinka ”[o]n harmillista että jouduimme suomentamaan *Anschauung*in intuitioksi Vesa Oittisen *Prolegomena*-suomennoksessaan (1997) käyttämän ja paikoin ’intuitiota’ osuvammankin ’havainnoinnin’ sijaan”. Hän perustelee valintaansa sillä, että ”havainnointi”-termi ei ole osuva silloin, kun puhutaan intellektuaalisesta intuitiosta. Lisäksi Koistisen mukaan Kant käyttää vuonna 1770 ilmestyneessä latinankielisessä virkaanastujaistutkielmassaan *intuitus*-termiä myöhemmin *PJK*:ssa esiintyvän *Anschauung*in vastineena (43). Nämä kaikki ovat nähdäkseni varsin heikkoja argumentteja sen

puolesta, että ”intuitio” pitäisi ottaa käyttöön myös suomen kielessä siten kuin englannissa menetellään. Ensinnäkin, miksi ei *intellektuelle Anschauungia* muka voisi suomentaa ”intellektuaaliseksi havainnoinniksi”? Tällä käännösratkaisullahan nimenomaan saadaan esille se ristiriita, joka käsitteeseen sisältyy: yhtäältä sen pitäisi olla havainnointia eli yksittäisolioiden huomiointia, toisaalta kuitenkin intellektuaalista eli yleisen tavoitettavaa. Toisekseen Kant todellakin käyttää latinaksi kirjoitetussa vuoden 1770 ”inauguraali-väitöskirjassaan” ilmaisua *intuitus*. Mutta Koistinen ei näy huomaavan, että se on eri sana kuin *intuitio*. Yleensäkin vaikuttaa siltä, että *intuitio*-termiä ei esiinny klassisessa latinassa lainkaan, vaan se on uusmuodoste; ainakaan en ole löytänyt sitä käyttämistäni latinan sanakirjoista. Ja erityisen kiinnostavaa on, että Friedrich Gottlob Born, joka julkaisi jo Kantin elinaikana tämän valitut teokset latinaksi (*Kantii Opera ad philosophiam criticam*; Leipzig 1796–1798), ei kääntänyt *Anschauungia* edes sanalla *intuitus*, vaan sanalla *visio* – ilmeisesti siitä syystä, että latinan *intuitus*kaan ei hänestä täysin tarkkaan vastannut sitä, mitä Kant tarkoitti ”havainnoinnilla”.

Kun vanha ja hyvä ”havainnointi”-termi on korvattu englannista napatulla ”intuitiolla”, joutuvat suomentajat tekemään tämän päätöksensä seurauksena lisää kömpelöjä ratkaisuja. Niinpä verbi *anschauen* ei heillä nyt käännykään, kuten luontevaa olisi, ”havainnoimiseksi” vaan ”intuioimiseksi” (esim. s. 555) tai peräti ”intuoinniksi” (227, 228), mikä särähtää korvaan.

Onko *Sollen* ”pitämistä”?

Jo nämä kaksi yllä mainittua käännösratkaisua johtavat siihen – koska *Erkenntnis* ja *Anschauung* esiintyvät

Kantilla jatkuvasti ja tiheään – että lukija vähän väliä kohtaa hämmentävän kieliasun takia vaivalloisesti hahmoteltavia ajatuskulkuja. Tämän lisäksi käännöksestä on runsaasti vielä muitakin sellaisia terminologisia ratkaisuja, joista voisi keskustella. Yksi on saksan (eikä vain Kantilla esiintyvän) *das Sollen* -käsitteen suomennos. Sehän on muodostettu substantivoimalla verbi *sollen* ”pitää, täytyä, olla velvollinen”. Saksan kielen tarjoama lähes loputon substantivoinnin mahdollisuus on aina tuottanut kääntäjille harmaita hiuksia ja johtanut ymmärrettäviinkin hätäratkaisuihin, mutta tuskin kannattaa hyväksyä sitä, että *PJK*:n suomentajat kääntävät *das Sollenin* ”pitämiseksi” (esim. 333). Suomen sanalla ”pitää” on näet aivan eri merkityksiä riippuen verbin lähemmästä määreestä (pitää *jostakin*; pitää *jonakin*; pitää *tehdä jostakin*), ja näin substantiivimuoto ”pitäminen” vie aivan hakoteille. Onko ”pitämisessä” ehkä kyse siitä, että pidän (siis tykkään) Pekasta? Tai että pidän häntä jonakin? Ehdotan *das Sollenin* suomennokseksi sanaa ”velvoite” – se ainakin on yksiselitteinen.

Voi myös kysyä, kannattaako *Vorstellung* suomentaa ”representaatioksi” – eikö vanha vastine ”mielle” olisi edelleenkin kelvannut? Tässä Koistisella tosin on poikkeuksellisesti aika hyvä perustelu valinnalleen, sillä Kant käytti *Vorstellungia* juuri latinan *repraesentation* vastineena, mutta toisaalta olisi aina kun mahdollista käännettävä suomenkielisellä sanalla siinä missä Kant vastaavasti käytti saksankielistä. *Das Unbedingte* on suomennettu ”ehdottomaksi”, mutta parempi vastine olisi ehkä ollut ”edellytyksetön”.

Lopuksi: tuntuu hieman arvelutavalta, että suomennostoryöryhmä on useimmissa tapauksissa pudottanut pois määritteen *überhaupt* (yleensä, ylipäätään) sellaisissa ilmauksissa kuin

Gegenstand überhaupt tai *Anschauung überhaupt* (kohde yleensä, havainnointi yleensä). He perustelevat tehneensä näin ”[t]ekstin sujuvuuden takia” (52, alaviite). Kuitenkaan *überhaupt* ei Kantilla selvästikään esiinny vain pelkkänä täytesanana, jonka voi hyvin jättää kääntämättä, vaan sillä on yleistävä funktio: se toteaa, että määriteltävä termi on otettava kaikessa yleisydessään, ilman yksilöllisiä tai tapauskohtaisia rajoituksia.

Tila ei anna mahdollisuutta kommentoida *PJK*:n suomennoksen kaikkia ratkaisuja, mutta jo edellä mainitut huomiot antavat aiheen todeta, että käännöksen käsikirjoitusta olisi kannattanut – noudattaen Horatiuksen periaatetta *nonum prematur in annum* – luettaa eri asiantuntijoilla vielä ainakin jonkun kuukauden verran. *Puhtaan järjen kritiikin* suomennos nostaa taas esille suomalaisen filosofisen käännöskulttuurin vanhan ongelman: kutakin klassikkoa ryhdytään suomentamaan ikään kuin puhtaalta pöydältä ottamatta huomioon aikaisempia käännöksiä ja niissä jo tehtyjä suomennostratkaisuja. Kun jokainen kääntäjäryhmä väen väkisin haluaa painaa tuotteeseensa oman Eskon puumerkkinsä, ei suomenkielinen filosofinen terminologia pääse vakiintumaan. Aivan keskeisilläkin käsitteillä on useita keskenään kilpailevia suomennosvastineita, ja siinä missä alkutekstit muodostavat itsestään selviä lenkkejä jatkuvassa traditiossa, niiden suomennostosten välillä vallitsee hämmentäviä katkoksia. Niinpä esimerkiksi Spinozan ja Descartesin teosten suomennokset poikkeavat eräiden tärkeiden käsitteiden kohdalla toisistaan. Usein myös tehdään käännösratkaisuja, joissa jotain klassikkoa tulkitaan liiaksi esimerkiksi analyyttisen filosofian henkeen.

HEMMO LAIHO

Aina ajankohtainen Kantin filosofia

Immanuel Kantin filosofia. Toim. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 2013. 381 s.

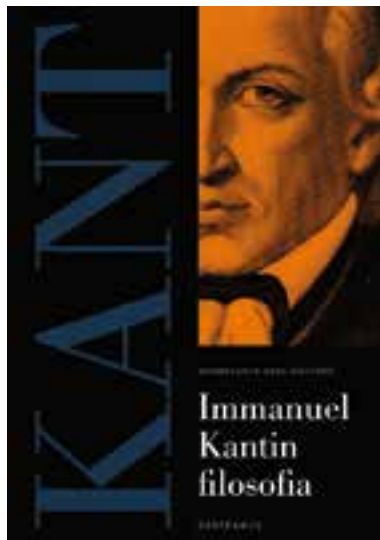
Immanuel Kantin (1724–1804) filosofian merkitys kasvaa samalla, kun hänen asemansa vahvistuu länsimaisen ajattelun historiassa. Tämä näkyy ennen muuta Kantia käsittelevän tutkimuskirjallisuuden laajuudessa: monografioita, antologioita ja artikkeleita julkaistaan valtavasti. Myös uusia laitoksia Kantin teoksista ilmestyy melko tiuhaan. *Immanuel Kantin filosofian* toimittanut Vesa Oittinen viittaa johdannossaan osuvasti ”Kant-teollisuuteen” (9).

Paljouden ongelma

Määrä ei tunnetusti korvaa laatua. Kukaties todennäköisyys erinomaiselle Kant-tutkimukselle silti samalla kasvaa. Mahdollinen ongelma on, että hyvä hukkuu massaansa siinä missä keskinkertainenkin.

Paljouden ongelma ei koske suomenkielistä Kant-kirjallisuutta. Toki Kantia käsitteleviä kirjoituksia on julkaistu suomeksi sekä erinäisissä kokoomateoksissa että tieteellisissä aikakauslehdissä. On Olli Koistisen johdantoteos *Kant ja Puhtaan järjen kritiikki* (Areopagus, 2008). Kantin filosofiasta tehdään tietysti opinnäytteitä. Muutama käännöskin löytyy, viimeisimpinä *Kirjeenvaihtoa 1759–1799* (Areopagus, 2010) sekä itse *Puhtaan järjen kritiikki* (Gaudeamus, 2013). Itse asiassa suomenkielisen Kant-kirjallisuuden täydellinen luettelo ei varmaankaan olisi aivan lyhyt. Silti sen määrä on suhteellisen pieni. Tilaa on.

Sitä paitsi suomenkielisestä materiaalista on helppo erottaa varsinainen Kant-tutkimus, jota myös *Immanuel Kantin filosofia* edustaa. Pelkästään kotimainen esitys se ei kuitenkaan ole: kolmasosa kirjoittajista on ulkomaisia tutkijoita, joiden artikkelit on käännetty kirjaa varten.



Niistä puolet on julkaistu aiemmin, osa hiukan eri versioina.

Monipuolisesti monipuolisesta ajattelijasta

Kokoelma on monipuolinen, niin on sen kohdekin. Kantin filosofinen tuotanto on suunnattoman laaja, ja siihen sisältyy koko joukko erilaisia aiheita ja erityisaloja. Oittisen kokoelma vastaa haasteeseen hyvin. Monen aiheen mukanaolo ei tunnu pakotetulta.

Teoreettisen filosofian alaan luettavissa kirjoituksissa käsitellään metafysiikan kritiikkiä ja mahdollisuutta (Hartwig Frank, Toni Kännisto), logiikkaa (Anssi Korhonen & Risto Vilkkonen) ja fysiikan filosofiaa (Ilmari Jauhiainen, Ernst-Otto Onnasch). Hankalia mutta yhtä kaikki keskeisiä erityisaiheitakaan, kuten transsendentaalista deduktiota ja skematismia, ei ole unohdettu (Markku Leppäkoski, Pentti Määttänen). Käytännöllistä filosofiaa edustavat etiikka ja yhteiskuntafilosofiaa (Jussi Kotkavirta, Rebecka Lettevall, Josef Simon), uskonnonfilosofiaa (Sami Pihlström) ja taiteen filosofiaa

(Mari-Anne Virkkala) käsittelevät kirjoitukset.

Kantin kiinnostuksen kohteet eivät olleet läpeensä periaatteellisia. Tästä hyvänä esimerkkinä käyvät ympäristötieteet, joiden historiassa Kantilla on merkittävä sija (Kari Väyrysen artikkeli). Merkittävä, joskaan ei yhtä mairitteleva, sijansa on myös erilaisilla rotuteorioilla valistuksen ajan Euroopassa (Pauline Kleingeld).

Varttunut Kant oli tärkeä aikalaisvaikuttaja. Siksi on perusteltua, ettei kirjassa pysytellä tyystin nimihenkilössä. Tilaa on jätetty Kantin suhteuttamiseen Herderiin (Tilman Borsche), Reinholdiin (Oittinen) ja Fichteen (Jauhiainen). On turha ihmetellä, miksi juuri nämä kolme henkilöä on valittu tarkastelun kohteeksi. Heitä ei valittu siksi, että he olisivat ehdottomasti parhaat vaihtoehdot, vaan siksi, että vaihtoehtoja on lukuisia – niin mahtavan hengen perinnön Kant jätti.

Metafysiikasta metafysiikkaan

Artikkelikavalkadin aloittaa Frank, joka osoittaa Kantin kriittisen kauden filosofian kahtalaisen luonteen: se oli sekä aiempaa metafysiikkaa vavisuttava että uudennaiselle metafysiikalle tilaa tekevä hanke. On hyvä, että tätä korostetaan, koska Kantia on liiankin helppo tulkita yksipuolisesti metafysiikan tuhoajana. Toisaalta voi kysyä, mitä nimenomaan perinteisestä metafysiikasta voi jäädä jäljelle, kun kritiikin asettamat rajoitukset otetaan tiukasti huomioon.

Lukijan on syytä varautua käsitteistön ajoittaiseen teknisyteen. Tästä johtuvien ongelmien minimoimiseksi esimerkkien käyttö on ansiokasta erityisesti Kanniston kirjoituksessa, joka toimii myös hyvänä

johdatuksena synteettisen *a priori* -arvostelman käsitteeseen. Leppäkosken kirjoitus sen sijaan on suunnattu syvälle Kant-universumiin matkanneille, mitä korostaa se, että kirjoittaja esittää kehenkään viittaamatta tiukkojakin kannanottoja tulkitsijoiden virheistä. Toisaalta kirjoitus toimii hyvänä apuvälineenä itse deduktion tarkasteluun, eikä klassikotutkimusta tule toki jättää toisen käden lähteiden varaan.

Primäärilähteiden lisäksi sekundäärilähteet on pääasiallisesti dokumentoitu lukijaa palvelevalla tavalla. Myös Kantin näkemysten suhdetta nykyfilosofiaan peilataan onnistuneesti monessa artikkelissa, erinomaisena esimerkkinä Korhosen ja Vilkon logiikka-artikkeli. Samalla korostuu osuvasti, ettei Kantin filosofiaa

voida pitää minään oman aikamme ajattelusta erillisenä hankkeena.

Artikkelit tukevat toisiaan. Tämä on yhtäältä osoitus kirjoittajien asiantuntijuudesta, sillä muuten käsiteltäviä erityiskysymyksiä tuskin olisi onnistuttu kontekstualisoimaan näin yhdenmukaisesti. Toisaalta tämä kertoo Kantin kokonaisvaltaisuudesta – ajattelutavasta, jossa filosofian erityisalat eivät muodosta (metafyysikasta) erillisiä saarekkeitä. Kotkavirta tuo tämän hyvin esille Kantin moraalifilosofian keskeiset elementit esittelevässä kirjoituksessaan.

Viime kädessä näyttää vieläpä siltä, että teoreettisen järjen alueelle kuuluva, perinteisen metafysiikan kannalta erittäin epäedullinen uudenlainen metafysiikka on pitkälti alisteinen käytännöllisen järjen (mo-

raalin) metafysiikalle. Pihlström argumentoi vahvasti tällaisen luennan puolesta. Hankaluutena tietysti on mahdollinen päätyminen ontologisiin sitoumuksiin, jotka eivät ole ensin mainitusta näkökulmasta oikeutettuja – jos kohta uskon asia on eri kuin tiedon asia. Joka tapauksessa esimerkiksi Jumala näyttää saavan Kantin etiikassa aseman, joka ei yksin teoreettisessa tarkastelussa ole mahdollinen. Tästä huolimatta en olisi lainkaan varma siitä, että Kant todella oli ”aidosti teisti” (248).

Muutama kriittinen huomio sekä loppuvaikutelma

”Havainnointi” (saks. *Anschauung*, lat. *intuitus*) pistää silmään, vaikka se onkin *Prolegomenan* suomennoksesta tuttu. Sekaannuksen mahdollisuus välttämättä empiiriseen representaatioon eli *havaintoon* (saks. *Wahrnehmung*, lat. *perceptio*) on ilmeinen. Juuri näin käy, kun puhutaan ”puhtaasta havainnosta” (97) silloin, kun pitäisi puhua *puhtaasta intuitiosta*.

Pari muuta lapsusta: ”Aistimuksen ja ymmärryksen erottelu on Kantin transsendentaalifilosofian perustava olettaus” (21) – *aistimuksen* (saks. *Empfindung*) sijaan tarkoitettaneen *aistimellisuutta* (saks. *Sinnlichkeit*). Kant ei pitänyt luentoja ”Dohnassa” (160) – Dohna istui Kantin luennoilla ja teki muistiinpanoja.

Kirjassa käsitellään käytännössä *kriittistä* filosofiaa. Kantin niin sanottua esikriittistä ajattelua lähinnä sivutaan yleisellä tasolla, mitä voi pitää epäsuorana väitteenä sen vähempiarvoisuudesta. Aiheiden kannalta suoranainen puute on silti, että Kantille mitä keskeisin aistimellisuuden teoria jää tyystin sivuosaan.

Artikkelit vaativat lukijalta erilaisia esitietoja. Yleisvaikutelmaksi kuitenkin jää, että iso osa kirjoituksesta paitsi tukee alkutekstien ymmärtämistä myös madaltaa kynnystä kääntyä suoraan niiden pariin. Jo siksi tämä on tärkeä lisä suomenkieliseen filosofiseen kirjallisuuteen. Sitä paitsi Kant jos kuka on aina ajankohtainen.



MARIA VALKAMA

Dionysos maanpaossa

Seneca, Lucius Annaeus, *Kaksi tragediaa. Medeia ja Thyestes*. Suom. Antti T. Oikarinen & Maija-Leena Kallela. Basam Books, Helsinki 2013. 143 s.

Kreikkalainen tragedia käsittelee ihmisen osaa. Se tulkitsee kokemusta kohtalon vääjäämättömyydestä ja kohtaloniskun traumasta. Kreikkalaisittain ihmisen mittaa avataan ja työstetään tapahtumien esitystavassa, näytelmän rakenteessa ja kielessä. Senecan roomalaiset tragediat *Medeia* ja *Thyestes* täyttävät kuitenkin toiseen kokemusmaailmaan kuuluvaa tehtävää.

Nykyään Seneca (noin 4 eKr.–65 jKr.) tunnetaan parhaiten stoalaisena filosofina, ja *Medeia* ja *Thyestes* valottavat hänen ajatteluaan. Seneca oli myös vapautetun orjan poika, joka kiipi keisarihoiviin Rooman politiikan ja kulttuurielämän keskeiseksi vaikuttajaksi vaikkakin vietti monta vuotta elämästään maanpaossa. *Cursus honoris* päättyi, kun hänen oppilaansa, keisari Nero, velvoitti hänet tekemään itsemurhan. *Medeia* ja *Thyestes* ovat syystäkin sävyllään katkeria ja epäsuorasti mutta terävästi yhteiskunnallisia. Maanpaon julmuuden ja vallan turmelevuuden teema sekä psykologinen lähestymistapa ovat molempien näytelmien ydinainesta. Kreikkalaisesta mytologiasta otetuista teemoista huolimatta *Medeia* ja *Thyestes* kuuluvat enemmän moderniin länsimaiseen ajatteluun kuin antiikin Kreikan maailmaan.

Ihmiset toistensa riivaajina

Medeia ja *Thyestes* ovat ainoat keisariajalta kokonaisuudessaan säilyneet tragediat. Olkoon sattumaa tai ei, *Medeia* ja *Thyestes*in veli Atreus ovat kenties kreikkalaisen mytologian kammottavimmat ihmishahmot. *Medeia* petti kotimaansa ja perheensä ja murhasi veljensä sokeasta rakkaudesta Iasonia kohtaan. Senecan näytelmä etenee



melko samoin kääntein kuin Euripideen *Medeia*, vaikka kokonaisvaikutelma on toinen. Euripides kuvaa läheisesti *Medeian* inhimillistä raivoa ja voimattomuutta. Seneca sitä vastoin esittää *Medeian* onnettoman, inhimillisenä ja kenties vääryyttä kärsineenä, mutta ennen kaikkea hillittömänä ja juonivana (kr. *medesthai*) noitanaisena. *Medeia* ei pysty rajoittamaan raivoaan vaan tappaa Iasonin uuden puolison, tämän isän ja lopulta omat lapsensa kostaakseen petturimiehelle. Näytelmän lopussa hän pakenee lohikäärmevaunuillaan lasten ruumiit mukanaan¹. Näytelmä päättyy outoon leikkaukseen, Iasonin puheenvuoroon: ”Matkaa vain siellä ylhäällä kautta taivaan korkean avaruuden;/ todista, että siellä, missä kuljet, jumalia ei ole.” (75)

Senecan ja kreikkalaisen tragedian vertailun kannalta jumalkysymys on tärkeä. Monien antiikin Kreikan ajattelijoiden tavoin Euripidesta syytettiin jumalattomuudesta (*asebeia*). Syynä oli hänen näytel-

mistään tunnistettava ajatus, että jumalat tuskin koskaan puuttuvat ihmisten puuhasteluihin välittömästi. Jumalattomuussyytös ei vaikuta oikeutetulta. Senecan tragediat sen sijaan ovat jumalattomia perustavammassa mielessä: *Medeian* ja Iasonin taivaalla ei ole jumalia, koska jumalat ovat kuihtuneet tyhjiksi nimiksi.

Näytelmän ensimmäisellä, yksitoistasäkeisellä sivulla kutsutaan yhätoista eri jumalallista tahoja. Opin näytetyömainen jatkuva invokaatio ja mytologiaviittausten luettelo kuormittaa sekä *Medeiaa* että *Thyestestä*. Jumalinflaatio on ilmeinen: mitä enemmän jumalia nimetään, sitä vähemmän heitä kunnioitetaan. Senecalla jumalat ovat muuttuneet takanreunuskoristeiksi, retoriseksi tilantäytteeksi. Dionysos on vaivihkaa ajettu maanpakoon tragediasta. Senecan roomalaisessa tragediassa ihmisiä eivät riivaa, innoita tai johdata jumalat vaan toiset ihmiset.

*Medeia*ssa on silti myös vaikuttavaa dialogia ja laimentamatonta näkökulmien yhteentörmäystä, joka kaikista puutteista huolimatta onnistuu tekemään tästä tragediasta traagisen. Kun Iason tulee selitteleämään *Medeialle* edesottamuksiaan ja motiivejaan, on vaikea päättää, kumpi on väärässä vai puhuvatko molemmat totta. Juuri tällainen jännite, joka perustuu ratkaisutomaan yhteensovittamattomuuteen, pitää Senecan tragediat koossa ja väkivaltaavihteen yksioikoisen moraalin yläpuolella.

Rooman väki ja valta

Thyesteessä Seneca esittää katkelman Tantaloksen suvun kohtalosta. Lörppö-Tantalos suhtautui liian tuttavallisesti jumaliin. Hän laverteli kuolevaisille jumalten asioista ja

vieläpä pisti oman poikansa Pelopsin lihoiksi, jumalten ateriatarpeiksi, koetellakseen näiden kaikkietävyttä. Jumalten tahdosta Pelops herätettiin henkiin, mutta hänestä sikisi kirottu petturisuku².

Näytelmän alussa raivotar pa-kottaa Tantaloksen haamun riivaamaan sukunsa: ”Juuri näin, ajetakoon heidät liikkeelle juuri näin, ja janotkoot he vihastuksissaan vuoron perään oman sukunsa verta.” (83) Thyestes ajoi aikanaan veljensä Atreuksen maanpakoon ja nousi valtaan, mutta sittemmin osat vaihtuivat. *Thyesteessä* Atreus kutsuu Thyesteen takaisin luvaten jakaa valtaistuimen tämän kanssa, tosin kostoaikein. Thyestes on vastahakoinen, koska on menettänyt vallantahtonsa. Atreus murhaa uhrimenoin hänen kolme poikaansa ja valmistaa heistä juhla-aterian heidän isälleen.

Myös *Thyesteessä* on lohduttomasta julmuudesta huolimatta hyvin rakennettuja kohtia. Thyestes on näiden kahden tragedian ainoa traaginen henkilöahmo (viisauksia ja kohtuullisuuksia puhuvia orjia lukuun ottamatta, mutta näitä ei voitane pitää henkilöahmoina vaan vapautetun orjan pojan opetusten äänitorvina – he kuuluvat kansanjoukkoon, väkeen). Maanpaosta viisastuneena Thyestes tahtoo pikemminkin kaihtaa valtaa kuin palata valtaistuimelle: ”Ylin valta on³/ Se, ettei valtaa ole lainkaan – jos ei kaipaa mitään.” (102) Siitä huolimatta Thyestes joutuu Atreuksen vainoharhaisen projektion, vallan surullisen sivutuotteen kohteeksi. Hän olettaa, että Thyestes tahtois toimia samoin kuin hän: ”On rohjettava ryhtyä johonkin hirvittävään,/ veriseen ilkityöhön, sellaiseen, jonka veljeni/ olisi mieluummin tahtonut tehdä itse.” (87) Vainoharhaisen vallan kritiikki on ilmeistä ja rakentuu näytelmään vakuuttavasti.

Joskus Vergiliuskin kompastuu

Kummassakin näytelmässä kuoron osa on kömpelö. Sen läsnäolo ja huomautukset kohtauksissa eivät useimmiten ole kovinkaan luontevia. Kuoro kommentoi tapahtumia vähän väliä ikään kuin olisi läsnä mutta poissa, vaikka klassisessa kreikkalaisessa tragediassa se osallistui tapahtumien kulkuun. Lisäksi Senecan tragediat painottuvat kärsimyksen ja ristiriitojen psykologiseen esitykseen, mutta hahmojen uskottavuus kompastelee. Medeia ja Atreus ylvästelevät pahuudellaan samalla kun väittävät toimivansa oikeudenmukaisesti. Hahmojen uskottavuus on usein pikemminkin retorista kuin psykologista. Kaikki hahmot tuntuvat vieläpä puhuvan miltei samalla tavoin: orja esittää yhtä monisanaisia, kaunopuheisia ja ylärekisterisen syvämietteisiä pohdintoja ja mytologiaviitteitä kuin hallitsijat. Ja vaikka kuoro olisikin eri mieltä hahmojen kanssa, puheenvuoroja on vaikea erottaa toisistaan, koska sävy ei mainittavasti vaihtelee.

Senecan näyttämöllä kaikuu turhan usein koulumestarin ääni – yksi ääni, jonka havainnollistuksina yksittäiset henkilöahmot toimivat. Didaktiikan järkiperaisessä *poliksessa* ei ole sijaa ratkeamattomalle jännitteelle saati kreikkalaisen Dionysoksen moninaisille ominaislaaduille, vaikka paikoitellen Senecan puhetaito onnistuu vetoamaan tunteisiin ja luomaan intensiteettejä. On tietenkin mahdollista, vaikkakin hyvin epätodennäköistä, että sävyttömyysongelma johtuu käännöksistä.

Käännösten sanavalinnat ja kieli ovat uskottavia, paikoin draamatyksen tyylikkäitä, ja esipuheet hyvin kirjoitettuja, asiantuntevia ja tarkoituksenmukaisia. Käännökset eivät tosin edes mukaile Senecan (ja kreikkalaisen tragedian) tavumittaa ja rytmiä: esimerkiksi kuoro-osuuksien

ja dialogien välinen rytmivaihdos ja dialogin kiihdyttäminen puoli- tai osasäkeisiin on klassisessa tragediassa tärkeä seikka, joka vaikuttaa sävyn ohella myös intensiteetin ja merkitysten tulkintaan. Mitan puuttuminen saattaa korostaa monotonisuuden vaikutelmaa. Tekstin asettelu ei riitä korvaamaan rytmivaihdoksia.

Käännöksen viitteiden muotoilu, laatu ja määrä hiertävät myös. Kun jo *Medeian* ensimmäisestä sivusta yli puolet kuluu alaviitteisiin, näytelmään on vaikea keskittyä. Useimmat viitteet ovat tärkeitä ja auttavat lukijaa, mutta siitä huolimatta niiden suuri määrä hajottaa tekstin yhtenäisyyttä. Oppineet huomautukset voisi esittää loppuviitteinä. *Medeiassa* harmittaa, että kääntäjä on katsonut tarpeelliseksi holhota lukijaa esimerkiksi valistamalla, mille henkilöahmolle kussakin kohdassa ilkeillään. Nämä yksityiskohdat ovat toki pieniä verrattuna Oikarisen ja Kallelan käännösten huomattaviin ansioihin: paratekstien laadukkuuteen, käännösten tyyliin ja helppolukaisuuteen.

Säilyttäen kadotettu tragedia

Ei liene sattumaa, että Seneca on valinnut aiheikseen julmimmat kreikkalaisen hengen tuotteet. Ei voi sanoa, etteivät nämä tragediat tuntuisi missään. Ne ovat kauhistuttavia. Tarkemmin ajateltuna kauhistuttavuus kuitenkin johtuu aiheiden ja kuvattujen tapahtumien kauheudesta, useimmiten ei niinkään Senecan esitystaidosta. Senecalta emme voi odottaa Aristoteleen edellyttämää surun tai pelon tai kohtaloahdistuksen tunteen puhdistumista (*katharsista*) vaan pikemminkin huimausta ja mitattomuutta. Mikäli *Medeiasta* ja *Thyesteestä* voidaan yleistää, tämä on eräs roomalaisen tragedian pahin puute.

Kreikan suurimman kärsimykset olivat *poliksen* yhteisön sisäinen

tai ulkoinen uhka, ihmisten ja jumalten välisen yhteismitattomuuden kokemus, suvussa kulkevat ja sitä raastavat ristiriidat sekä verikoston, velvollisuuden ja oikeudenmukaisuuden sekava vyyhti. Kaikki nämä murheen ja pelon aiheet ovat kohtalokkaita. Niinpä kreikkalaisen tragedian tehtäväksi hahmottui käsitellä ja sovitella elämäntavalle ja kansanluonteelle ominaisia ristiriitoja juuri ruotimalla kohtalon olemusta ja kokemusta. Rooma sen sijaan näyttää kärsineen ennen kaikkea vallanpitäjien ja koko valta- ja hallintorakenteen karkeudesta, alhaisuudesta ja kasvottomasta julmuudesta, joka hajotti suvut ja yhteisöt yksinäisiksi subjekteiksi. Niinpä tämä on myös roomalaisen tragedian ydin. *Medeia* ja *Thyestes* ovat modernia psykologisten yksilöjen tragediaa.

Roomalaiset olivat byrokratian ja yksilöajattelun innovaattoreita. Tämä henki on keskeinen syy Senecan tragedian osittaiselle rahvaanomaisuudelle ja yksitoikkoisuudelle. Rooman *megalopolis* ei enää ollut *polis*, eikä byrokratian ja tyrannian hallitsema elämä ollut kohtalokasta. Senecan loputtomasti listaamat puutarhatonttu-jumalat eivät enää olleet kohdattavissa ihmisen korkeina mittoina, eikä ihmisten ja jumalten välinen yhteys tai epäsuhta enää ollut merkitsevä kysymys. Yksilöiden väliset ristiriidat olivat korvanneet ylisukupolviset kohtalot. Senecan *Medeia* ja *Thyestes* todistavat kreikkalaisen ja roomalaisen ajattelun yhteismitattomuudesta, jota yhteinen tragediamuoto ei kumoaa. Tämän todistusvoimansa vuoksi *Kaksi tragediaa* on olennaista luettavaa.

Dionysoksen kohtalo

Tragedia toimii kohtalokkuuden käsittelynä ja tulkintana vain, jos katsoja tai lukija tietää, mitä tulee tapahtumaan. Jännite rakentuu sen varaan, että katsojan jo tunteman

kohtalon vääjäämättömyys toteutuu näyttämöllä hahmoille, jotka eivät vielä tunne sitä. Katsojan ja katsotun tietämyksen välisessä tilassa tapahtuu *katharsis*, joka puhdistaa ja ylevöittää kohtaloniskun tuhoisuuden, surun ja ihmisen osan avuttomuuden näyttämällä sen pelkistetyimmässä ja kauneimmassa muodossaan.

Seneca ottaa tietovaatimuksen huomioon, mutta maksaa siitä kalliisti. Sekä *Medeian* että *Thyesteen* alkupuolella henkilöahmon suuhun on pantu latteä juonireferaatti, jossa ennakoitujen koston toteutumistapa esitetään melko selväsanaisesti. Mistä tämä tyylittömyys? Ainoa mieleen tuleva syy on, että Rooman väki ei tuntenut myyttejä, eikä kohtalokasta jännitettä olisi voinut syntyä ilman selväsanaista pohjustusta. Hyvästä yrityksestä huolimatta Senecan ratkaisun lopputulos on päinvastainen kuin hänen pyrintönsä.

Friedrich Hölderlin osoittaa Sofokles-tulkinnassaan, että toimivan klassisen tragedian kategorisin ja välttämättömin rakenneperiaate on kesuura (lat. *caesura*). Hölderlinin käyttämässä merkityksessä kesuura on näytelmän rakenteellinen käänne ja katkos, joka leikkaa tapahtumien kohtalokkaaseen kulkuun ja tuottaa siihen ehdottoman epäjatkuvuuskohtaan. Samalla se kuitenkin perustaa tragedian kokonaisuuden tasapainon: se asettaa katkoksen välittämät osat toisiaan vastaan sopuisuudessa ristiriidassa.

Kesuuralla on kreikkalaisessa tragediassa monta hahmoa ja ulottuvuutta. Se luonnehtii kunkin näytelmäkirjailijan korkeinta taitoa, kunkin tragedian ominaisinta tapaa vaikuttaa ja puhdistaa tunne (*katharsis*). Aiskhylos käsittelee ihmistä suvun tai *poliksen* edustajana. Hänen ominaistaitonsa on kuvata ihmisen kokemuksen ja jumalallisen oikeudenmukaisuuden välistä epäsuhtaa ja tämän yhteismitattomuuden sovitusta. Sovitus ei kuitenkaan

laimenna ristiriidan jatkuvaa todellisuutta, joten tässä tunnustetaan Aiskhyloksen kesuura. Sofokleen ominaisin kesuura ja korkein taito sisältyvät tragedian tapahtumien kulun katkaisemiseen ja rytminvaihdokseen. Rakenteen katkoksen ansiosta Sofokleen tragediat kuvaavat kohtaloniskun kokemusta ja puhdistavat sen tragedian muodon yhtenäisyydessä. Euripideen taitona oli esittää kohtalonisku yksilön kokemuksen eli elämäntatkoksen, jossa alku ja loppu eivät käy yksiin ja ihminen muuttuu toiseksi.

Kohtalottoman, jumalattoman ja yhteisöttömän aikansa edustajana Seneca joutui tyytymään paljon vähempään kuin ateenalaiset. Rooman valtakunnassa ylevä ei ollut modissa. Niinpä kritiikkiäni ei pidä lukea Senecan henkilön tai edes hänen kirjoitustaitonsa ylenkatsomiseksi. Terävän kärki osoittaa kohti roomalaisen eli protomodernin ajattelutavan henkistä siirtomaapolitiikkaa: Kreikan valtaamista.

Roomalainen tragedia on suistanut Dionysoksen valtaistuimeltaan ja vähin äänin karkottanut tämän valtakunnastaan. Toisaalta kenties maanpaossa ei olekaan Dionysos vaan roomalaistragedia, joka ei enää tunnusta perustaansa eikä osaa palata juurilleen. *Kahta tragediaa* kannattaa lukea, vertailla sitä kreikkalaiseen tragediaan ja muodostaa sen avulla oma tulkinta tragedian historiasta.

Viitteet

- 1 *Medeia* katsoo olevansa Helioksen sukua ja siis liki jumalallinen. Viittaus keisariajan politiikkaan lienee selvä: joskus nämä miltei-jumalalliset vain kohoavat korkealle murhakenttien yläpuolelle, haistattamattomiin.
- 2 Tantaloksen suvun jokainen polvi tappoi ja petti omaa perhettänsä, kunnes Aiskhyloksen *Oresteias* sukukiiros päättyi jumalvoimien kanssa tehtyyn liittoon.
- 3 Thyesteen pojan Tantaloksen vuoroana.

KREETA RANKI

Puheenvuoro eläinten puolesta

Johdatus eläinfilosofiaan. Toim. Elisa Aaltola. Suom. Johanna Koskinen. Gaudeamus, Helsinki 2013. 320 s.

Eläimet ovat filosofisen kiinnostuksen kohde yleensä kolmessa mielessä. Eläinten avulla voidaan määrittää ihmisen erityispiirteitä: ihmisen poikkeusellisuus juontuu osittain sellaisista piirteistä, joita ei muilla lajeilla tavata. Toiseksi voidaan miettiä eläimiä koskevia moraalisia kysymyksiä: miten meidän tulisi eläimiä kohdella? Kolmanneksi eläimiä voidaan tarkastella tietoteoreettisesta näkökulmasta: mitä voimme tietää sellaisten olentojen ajattelusta, joiden kanssa emme pysty kielelliseen kommunikaatioon? Elisa Aaltolan toimittama kirja lähestyy eläintä kyseenalaistaen tiukan hierarkkisen ihmis-eläin-erottelun ja vakiintuneet tavat käyttää eläimiä ihmisten tarkoituksiin, usein niiden hyvinvoinnista tinkimällä. Kirja haastaa kohtaamaan eläimet tuntevina olentoina ja tekemään moraalisesti vastuullisia eläimiä koskevia valintoja.

Eläinfilosofialla voidaan viitata laajasti eläimiä käsittelevään filosofiaan, jossa pohditaan eläinten mentaalisia kykyjä, eläimen ja ihmisen välistä eroa ja eläineettisiä kysymyksiä. Toisaalta se voidaan ymmärtää kapeammassa mielessä ohjelmanjulistukseksi, jonka lähtökohtana on näkemys eläimistä tietoisina olentoina ja jossa ihmistä ei aseteta eläinten yläpuolelle. Kirjan johdannossa Aaltola tarkastelee eläinfilosofiaa tässä jälkimmäisessä merkityksessä määritellen sen eläinetiikan jatkumoksi. Ensin mainitun tavan hän kuittaa ihmiskeskeistä näkökulmaa vahvistavaksi käytännöksi.



Eläinten tuntemuksista kumppanuussuhteeseen

Johdatus eläinfilosofiaan koostuu kahdestatoista englanninkielestä käännetystä artikkelista, jotka on jaoteltu teemoittain viiteen osaan. Aaltola on kirjoittanut teokseen johdannon ja yhteenvedon. Lisäksi hän on laatinut jokaisen osan alkuun lyhyen johdannon, jossa hän avaa kirjoitusten kysymyksenasettelua ja taustoja. Artikkelit maalaavat eläimistä kuvan tuntevina olentoina, joilla on itseisarvo ja joista olemme moraalisesti vastuussa sikäli kun toimintamme vaikuttaa niihin.

Ensimmäinen osa tarkastelee tietoteoreettista kysymystä siitä, miten voimme saada tietoa eläinten subjektiivisista kokemuksista. Eläinten kyky kärsimykseen on eläinetiikan keskeisimpiä kysymyksiä, ja siksi aihetta käsittelevä etologi Marian Stamp Dawkinsin artikkeli on hyvä valinta kokoelman alkuun. Bernard

Rollin jatkaa pohtimalla eläinten tuntoisuuteen kohdistuvaa skeptisismia ja antropomorfismiin sisältyviä mahdollisuuksia, vaikka inhimillistämistä pyritäänkin yleensä tieteessä kaikin keinoin välttämään.

Teoksen toinen osa koostuu keskeisistä analyttiseen eläinetiikkaan pohjautuvista teksteistä, joista jokainen edustaa erilaista etiikan suuntausta. Näin kenties osuvampi otsikko tälle osalle olisikin ollut normatiivinen eläinetiikka eikä analyttinen eläinetiikka, jonka jotkut lukijoista saattavat liittää metaeettiseen käsiteanalyysiin. Peter Singerin eläinetiikan lähtökohdat ovat utilitaristiset. Hänen keskeisen väitteensä mukaan eläinten intressit ovat yhtä vakavasti otettavia kuin ihmistenkin. Tom Regan taas puolustaa eläinten oikeuksia velvollisuuseettisestä näkökulmasta. Martha Nussbaumin artikkeli edustaa hyveetiikkaa, jossa tärkeää on olentojen kukoistaminen. Gary L. Francione luo kriittisen katsauksen perinteiseen eläinsuojeluun, jonka hän katsoo nostavan ihmisen moraalisisessa mielessä eläinten yläpuolelle. Tilalle hän tarjoaa abolitionistista eläinoikeusnäkemystä, jonka mukaan kaikenlaisesta eläinten käyttämisestä ihmisen tarkoituksiin tulisi luopua.

Kolmannen osan artikkelit esittävät toisen osan loogiselle järjestykselle vaihtoehdoisen näkökulman ihmisen ja eläimen välisen suhteen filosofiseen tarkasteluun. Wittgensteinilainen Cora Diamond kysyy, miksi eläinten syöminen on hyväksyttyä, mutta ihmisten ei. Hän ehdottaa, että jos näkisimme eläimet kanssaelentoina (*fellow creatures*), meidän olisi vaikeampaa kohdella niitä kaltain. Matthew Calarco lähestyy

eläinkysymystä Derridan filosofian avulla. Huomio kohdistuu etiikkaa edeltävään proto-eettiseen tasoon: jo ennen kuin esitämme kysymyksen eläimen kyvystä kärsiä, tiedämme jollain tasolla vastauksen.

Neljännän osan kirjoitukset edustavat ekofeminismiä, joka on vallan rakenteita tarkasteleva eläinfilosofian suuntaus. Josephine Donovanin kirjoitus on katsaus vaihtoehdoisiin tapoihin lähestyä eläimiä yhdistämällä eläinten asema naisten asemaan ja tarjoamalla maskuliinisen järjeistämisen tilalle feminiinistä välittämistä. Carol Adams puolestaan tuo esille kulttuurisia tapoja, joilla liha liitetään maskuliinisuuteen ja kasvissyönnöksi taas feminiinisuuteen.

Teoksen viides osa on käytännönläheisin. Dale Jamieson argumentoi, että toisinaan näennäisessä ristiriidassa keskenään olevien ympäristöliikkeen ja eläinten vapautusliikkeen tavoitteet ovat sovittavissa yhteen. Barbara Smuts kertoo elävästi kokemuksistaan ja kohtaamisistaan eläinten kanssa – siitä miten eläinten kanssa on mahdollista oppia kommunikoidaan ja muodostamaan kumppanuussuhde, joka ei perustu pelkkään toisesta saatavaan hyötyyn. Smutsin artikkelissa konkretisoituu se, mitä Aaltola johdannossa peräänkuuluttaa:

”Mitä voisimmekaan löytää, jos pysähtyisimme ihmettelemään muurahaisen, lepakoiden, haukien, pääskysten, karhujen, sikojen, peurojen, sisiliskojen tai lehmien todellisuutta keinoälyn ja ulkoavaruuden kummajaisten lisäksi – ja ymmärtäisimme, että emme suinkaan ole maapallolla yksin.” (13)

Johdatus eläinten huomioimiseen

Johanna Koskinen on suomentanut artikkelit hyvin. Valitut artikkelit ovat yleistajuisia ja helppolukuisia, joskin yleistajuisuuden tavoittelu on joissakin artikkeleissa pois akateemisesta filosofisesta sisällöstä. Esimerkiksi teoksen viimeinen artikkeli, Barbara Smutsin ”Kohtaamisista eläinten mielten kanssa”, jossa kirjoittaja kertoo omista kokemuksistaan eläinten parissa, on lähestymistavaltaan pikemminkin omaelämäkerrallinen ja elämänfilosofinen. Mutta jos filosofian tehtävänä on haastaa ajattelemaan itse, onnistuu Smutsin artikkeli siinä hyvin. Yleistajuisuutta edistääkseen Aaltola tuntuu antaneen periksi mannermaisesta filosofian vaikeaselkoisuudesta edessä siinä, että Derridan eläinkäsityksen esittelemiseksi hän on antanut äänen Calarcolle. Calarcon artikkeli tekee poikkeuksen muuten yhdenmukaisessa kokoelmassa artikkeleita, joissa jokaisessa kukin kirjoittaja esittelee omia näkemyksiään.

Teos ei arastele ottaa kantaa eläinasioihin. Se on eläinten puolesta kirjoitettu puheenvuoro, josta huokuu sekä Aaltolan viiltävä eläinfilosofian asiantuntemus että hänen rakkautensa eläimiin. Kaikesta huolimatta olisi ollut virkistävää, jos mukaan olisi valittu edes yksi eläinasiaan kriittisesti suhtautuva kirjoitus. Ratkaisu olisi tehnyt artikkelikokoelmasta myös dynaamisemman: artikkelit olisi saatu keskustelemaan keskenään, ja näin lukijallekin olisi annettu mahdollisuus vastakaisten väitteiden kriittiseen arvioimiseen. Hieman tämänsuuntaista

dynamiikkaa on kirjan analyttistä eläinetiikkaa käsittelevässä toisessa osassa, jossa etenkin Singerin preferenssiutilitarismin julistus ”Kaikki eläimet ovat tasavertaisia” saa kovaa kritiikkiä osakseen. Ainuttakaan eläinten itseisarvon kyseenalaistavaa artikkelia teoksessa ei kuitenkaan ole. Esimerkiksi Peter Carruthersin¹ argumentti eläinten oikeuksia vastaan ja Michael P. T. Leahyn argumentti eläinten vapautusta vastaan² olisivat olleet hyviä valintoja vastakkaisen kannan edustajiksi.

Kirja johdattaa näkemään eläimet arvokkaina oman elämänsä subjekteina, joilla on oma, ainutkertainen näkökulma maailmaan. Kirja sopii eläinfilosofiasta kiinnostuneelle maallikolle ja toimii oivallisesti myös opetuskäytössä. Myös alan tutkija voi hyötyä Aaltolan asiantuntevasti kirjoittamista pohjustuksista. Teoksen arvoa opetuskäytössä kuitenkin laskee yksipuolinen näkökulma, joka voi haitata ainakin sen valitsemista ainoaksi eläinfilosofian oppikirjaksi. Vastakkaisen näkökannan tietoinen sivuuttaminen ei ole hyvän tieteellisen käytännön mukaista. Joka tapauksessa artikkelikokoelma on erittäin tervetullut lisä suomenkieliseen eläinfilosofiseen kirjallisuuteen. Tällaisille kirjoille on tilausta Suomessa, jossa tämän tästä käydään keskustelua eläintuotannon käytännöistä.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Esim. Peter Carruthers, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*. Cambridge University Press, New York 1992.
- 2 Michael P. T. Leahy, *Against Liberation. Putting Animals in Perspective*. Routledge, London 1991, luku 7.

PII TELAKIVI

Ghanalaisuus saa mennä! Afrikkalaisuus maailmankansalaisuutena

Taiye Selasi, *Ghana ikuisesti* (*Ghana Must Go*, 2013). Suom. Marianna Kurtto. Otava, Helsinki 2013. 400 s.

Missä ghanalaisuus loppuu ja amerikkalaisuus alkaa? Mitä niiden väliin jää? Entä kuinka monta sukupolvea tarvitaan, että identiteetti juurtuu uuteen maaperään? Taiye Selasin esikoisromaani punoo afrikkalaisen siirtolaisuuden olemuksen kertomukseen ghanalais-nigerialaisesta Sain perheestä, jonka tavoite on muuttua länsimaalaiseksi perheeksi.

Kweku Sai on syntynyt savimajaan Ghanan maaseudulla, mutta päätyy kirurgiksi amerikkalaiseen huippusairaalaan. Vaimo Fola taas on kotoisin sisällissodan repimästä Nigeriasta ja uhraa lakiopintonsa suoriutuakseen mahdollisimman hyvin vaimon ja perheenäidin roolia. Esikoinen Olu valmistuu lääkäriksi isänsä jalanjäljissä ja yrittää elää siten kuin hänen isänsä ”olisi pitänyt elää”. Kaksosista Taiwo on poikkeuksellisen lahjakas, kaunis ja varautunut. Kehinde on taiteilija, joka kuulee kaksoissisarensa ajatukset. Nuorin Sadie on epävarma ulkonäöstään ja osaamisestaan, vaikka on vuosikursinsa parhaita Yalessa.

Perheenisän ponnistelut valuvat hukkaan yhden epäonnisen, jo valmiiksi tuhoon tuomitun umpilisäkkeen leikkauksen takia: Kweku menettää työpaikkansa rasmin uhrina. Häpeä menestyneen afrikkalaisen siirtolaisen, lääkärin sekä perheenisän roolin pettämisestä on niin suuri, ettei hän kykene kertomaan irtisanomisestaan perheelleen vaan luikkii oikeusjutut hävittyään takaisin Ghanaan. Siellä rakennuttamansa talon puutarhassa hän kuolee sydänkohtaukseen. ”Poikkeuksellinen kirurgi. Joka sai tavallisen sydänkohtauksen.” (20) Maailmalle ja traumoihinsa sirpaloitunut perhe matkustaa Ghanaan



hautajaisiin kohtaamaan juurensa ja toisensa.

Matka Ghanaan on samalla matka menneisyyteen takaumien ja muistojen välityksellä – jokaisen näkökulmasta vuorotellen. Perheenjäsenet käyvät läpi elämänsä suuria traumoja, ja niitähän isänsä ja juuriensa hylkäämillä lapsilla riittää. Isän kotikyliään matkustaminen on eräänlainen tilinteko juurien (tai juurettomuuden) kanssa.

Suomennos onnistuu välittämään Selasin rönsyilevän ja runollisen tyylin. Sen sijaan romaanin nimen käänös on mielestäni äärimmäisen epäonnistunut, sillä se muuttaa kirjan koko hengen. *Ghana ikuisesti* sopii kyllä kirjan juoneen, vaikuttaahan Ghana epäilemättä ikuisesti isän ja juurien muodossa. Sen sijaan nimisuomennos sotii romaanin rivien välistä luettavaa sanomaa vastaan: kansallisuudet saavat mennä, ghanalaisuuden ei tarvitse olla ikuisesti – *Ghana must go*. Eng-

lanninkielinen nimi on myös iskulause, jota Nigerian hallitus käytti 1980-luvulla häätäessään maasta miljoonia ghanalaisia. Siirtolaisuus, pakeneminen, kodittomuus – nämä mielikuvat johdattavat aivan eri tavalla Sain perheen tarinaan kuin kaunis mielle Ghanasta ikuisesti.

Siirtolaisen rooli menestystarinassa

Kwekua seuraa kaikkialle ”sisäinen kameramies”, joka kuvaa hänen elämäänsä ja valvoo, että mies toteuttaa roolinsa kiitettävästi. ”Tai: sen miehen elämää, joksi hän haluaa tulla ja joksi tullakseen hän lähti pois” (2). Afrikkalaisuuden täytyy loppua, Ghanan ja juurten täytyy väistyä, jotta perhe voi menestyä uusissa rooleissaan suuressa menestystarinassaan. Selasin romaanissa siirtolainen ei elä itselleen. Menestykseen pyrkiessään ihminen ei ole – ainakaan kameramiehensä läsnä ollessa – se mitä hän on, vaan se mitä hän haluaisi olla. Elämä on kutistunut suorittamiseksi.

”He eivät olleet valmiita, he olivat harjoituksissa, tuotanto oli käynnissä, ja jokainen esitti rooliaan teennäisen itsevarmasti ja tuntien stressiä, joka kuuluu sellaiseen esitykseen, joka on kaikille koko ajan läsnä eräänlaisena vaimeana taustäänänenä. Huminana.” (158.)

Milloin päämäärä on saavutettu? Ennen sitä itseisarvoinen elämä ei voi alkaa ja näytelmä loppua. Mutta kukaan ei ole tullut kertoneeksi Sain perheelle, mikä on tarpeeksi: kuinka monta tutkintoa eri huippuyliopistoista täytyy suorittaa tai kuinka suuressa talossa menestyjien kuuluu asua.

Afrikkalaisen maahanmuuttajan on suoriuduttava paremmin kuin ”tavallisten”, asemansa vakiinnuttaneiden ihmisten päästäkseen *samalle* tasolle kuin tavalliset ihmiset. Pyrkivyyden tavoitteena ei olekaan päästä muiden yläpuolelle vaan vain samalle tasolle muiden kanssa, normaaliuuteen. Muut ovat jo siellä valmiiksi, ilman afrikkalaiselta siirtolaiselta vaadittavia ponnisteluja.

Kun menestystarina sitten murentuu, mies on valmis äärimäisiin tekoihin: valehtelemaan ja hylkäämään perheensä. Kohtalo on ironinen, sillä Kwekun menestystahtelmä oli alun perin käsikirjoitettu vain rakkaudesta perhettä kohtaan, halusta antaa perheelle uusi, parempi elämä. Kwekun puhumattomuus ja perheensä hylkääminen on jollain tavalla taustalla kaikissa perheenjäsenten traumaissa. Kirjan lopussa Selasi haluaa sovittaa kaiken: rikkinäinen perhe antaa ja saa anteeksi, lopettaa ikuisen tavoittelun ja on sinut juuriensa kanssa. Selasin ratkaisu olisi voinut olla moniulotteisempi: onnellisten hahmojen lukumäärä romaanin lopussa ei nosta sen laatua.

Afropoliittisuus identiteettinä

Yliopistotutkinnot sekä Oxfordista että Yalesta, äiti Nigeriasta, isä Ghanasta, koti Roomassa – Selasin oma tausta on esikuva Sain perheen lasten maailmankansalaisuudelle ja *afropoliittisuudelle*. Selasi teki tunnetuksi afropoliitti-termin vuonna 2005 julkaistussa lehtiartikkelissaan.¹ Afropoliitin juuret ovat Afrikassa, mutta koulutus, kielitaito ja kulttuuri suuresta maailmasta. Etnisyys voi olla monien alkuperien sekoitus ja toisaalta määritelmäkysymys: ulkonäkö ja ihon tummuusaste on

määrittelijästä ja subjektin minäkuvasta riippuvainen. Kansallisuus on vain pakollinen rivi matkustusasiakirjassa. Identiteetti ei perustu isänmaahan, äidinkieleen, isän kieleen, äidin maahan, yliopiston sijaintiin tai kotiosoitteeseen vaan näiden kaikkien ainutlaatuiseseen yhdistelmään. Kotimaana on globaali maailma, jossa afrikkalaisuus ei ole köyhyyttä, sotaa ja aidsia, kuten se monille länsimaisen median kasvattamille tuntuu usein olevan.

Käynnissä on siis eräänlainen diaspora. Aivovuoto, jossa Afrikan parhaimmisto valuu länteen lääkäreiksi, insinööreiksi, lakimiehiksi tai pankkiireiksi. Selasin kaltaisilla toisen polven siirtolaisilla ei ole enää samanlaista ehdotonta vaatimusta menestykseen kuin Kweku ja Fola Sailla, joten he voivat ottaa riskejä ja suuntautua lääketieteellisen tai oikeustieteellisen koulutuksen sijaan vaikkapa kirjailijoiksi. Heille afrikkalaisuus ei ole enää häpeä, jota täytyy peitellä, vaan päinvastoin eksootinen lisäarvo. Selasi ei olekaan ainoa afropoliittisuudesta ammentava kirjailija. Teemaa on käsitelty myös esimerkiksi nigerialaistaustainen Chimamanda Ngozi Adichie, kenties suorimmin romaanissaan *Kotiinpalaajat*². Adichieta on epäilemättä kiittäminen myös uudesta mallista kirjailijalle, joka on afrikkalaistaustainen, nuori sekä nainen.

Mitä kansallisuus tai kansalaisuus enää merkitsee afropoliitille globalisaation kutistamassa maailmassa? Sain perheelle ei riitä todistus Amerikan kansallisuudesta, sillä he eivät tavoittele keskivertoamerikkalaisen kansalaisuutta vaan huippupapereita Yalesta. Kansanomaisuus ei ole tavoittelistalla – kenties koska mikään *kansa* ei ole heille alun perinkään

oma. Kansallisuuden ja kansalaisuuden ulkopuolella elävät afropoliitit näkevät yhteiskunnat ulkopuolelta, eri tavalla ja usein tarkemmin kuin niitä sisältäpäin tarkastelevat. Ilman etäisyyttä näkö sumenee. Kun on sisäpuolella, silloin *on*, toteuttaa sisäpuolen olemusta. Ulkoa päin voi *katsoa*, tarkkailla ilman *olemisen* tuomaa perspektiiviharhaa. Afropoliitin asema ulkoapäin tarkkailijana on itse asiassa samankaltainen kuin filosofin, joka pyrkii katsomaan maailman ilmiöitä ulkopuolisin silmin. Jo Aristoteles rinnastaa filosofin poliittisesta yhteisöstä irrotettuun *muukalaiseen*. Kenties muukalaisen ulkopuolisuus on ehto muutoksen tarpeen näkemiselle, ja siten afropoliitit toivo Afrikan tulevaisuudelle.

Ghana ikuisesti luo ulkopuolisen katseen yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen tarkkarajaisuuteen. Afropoliittisuutta romaani sen sijaan (hieman paradoksaalisesti) katsoo sisältäpäin. Sain perhe ei kuitenkaan varsinaisesti keskity tarkkailemiseen vaan pyrkii aktiivisesti *olemaan* jotain. Tarkkailija onkin kirjailija itse, joka tarkkailee romaaninsa kautta. Mitä hän näkee? Kenties Afrikan tulevaisuuden, jossa afrikkalaiset itse kirjoittavat oman tarinansa. Eikä siinä tarvitse olla joko nälkiintynyt aids-orpo tai Johns Hopkinsin sairaalan huippukirurgi, vaan suvereeni subjekti, *ihminen* ennen afrikkalaisuutta.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Taiye Tuakli-Wosornu, Bye-Bye Barbar, The LIP Magazine, 3.3.2005. <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76>
- 2 Chimamanda Ngozi Adichie, *Kotiinpalaajat* (Americanah, 2013). Suom. Hanna Tarkka. Otava, Helsinki, 2013.

JUKKA MIKKONEN

Surullinen tarina

Ville Suhonen, Hannu Siitonen & Mikko Pöllänen, *Metsän tarina*.
Maahenki, Helsinki 2013. 208 s.

Luonnontilainen metsä ei ole arvossa. Kauniin, terveen ja hyvinvoivan metsän kuvaksi on vakiintunut talonpoikainen tai metsätaloudellinen metsäihanne, jossa ihmisen poissaoloon viittaava, hoitamaton, on viheliäistä tai vähintään arveluttavaa. Jopa yksittäisiä metsään jätettyjä tuulentaopuita pidetään tauririskinä ja talouskasvun jarruna, niin että maa- ja metsätalousvaliokunnan puheenjohtaja katsoo asiakseen julkisesti nuhdella lahoppuun maltilliseen lisäämiseen kannustavaa ympäristöjärjestöä¹. Kansakuntaa johtaa henkilö, joka pelkää, että ”kaikki metsämme rämettyvät läpipääsemättömiksi ryteiköiksi, joita kauniisti kutsutaan luonnontilaisiksi aarniometsiksi”².

Tottapa tämä ihmiskeskeinen hyötyajattelu, jossa luonto voi pahoin ilman sen neuvokasta herraa, on taottu syvälle lakkikouraisen suomalaisen kalloon. Yhdestä varhaisimmasta suomenkielisestä metsänhoitopöytäkirjasta, vuonna 1857 julkaistusta teoksesta *Toimellinen ja taitava metsän hoitaja*, saamme lukea seuraavaa:

”Luonnon työ itsöksensä on aina wailinainen. Sentähden ihmiselle on suotu järkea, jolla taitaa luonnon vaikutukset johdattaa ja suunnitella omain tarwettensa ja aikomistensa päämaaliin. Mitä luonto ei tee itsöksensä taikka tekee wailinaisesti, sen pitää ihmisenjärjen täyttämän. Niin on se kaikissa; niin on se metsänki korjussa.”³

Metsäteollisuuden ohjailemaa, yhä vaikuttavaa sodanjälkeistä metsäeetosta kuvaa sen sijaan oivallisesti *Jätjän laulukirjaan* (1947) sisältyvä ”Lahtelaisen mottimiehen” sanoittama ”Metsämiehen laulu”:



”Ennen täällä vaelsivat sudet sekä karhut, nyt sen kuin tukkipojat rynnistää. Tuuli se vain huojuttelee vihreätä kultaa, jota Suomen kansan täytyy verottaa.”⁴

Niin, metsä: reunaa, ahoviertä, kulttuurin eli viljelyksen vastakohtaa, armotonta luontoa, joka hakattiin ennen petojen pelossa ja myöhemmin setelinkuvat silmissä.

Samalla kirveenkoskematon metsä on kalevalaisen kansan symboli ja nykyihmisen yhteys kuvitteelliseen kansalliseen menneisyyteen. Metsä on suomalaisen suoja ja pakopaikka, kauneuden, terveyden ja rauhan lähde. Mielisämme kaikuvat koululukemistojen luonnonmetsää ylistävät Runeberg, Topelius, Kivi ja Leino, ja syvällä kollektiivisessa kuvamuistissa ovat Gallen-Kallelan maalaukset. Aarniometsä on yhä niin tärkeä osa kansallista kuvastoa, että on mahdotonta kuvitella jonkin Kalevala Korun (sic) tai Valion Polar-juuston televisioreklaamia ilman ikimetsää. Kaipuu vieraudessaan kiehtovaan, vaaralliseenkin korpeen elää syvällä suomalaisessa sielussa. ”Metsäkansa” vaatii autenttisuutta ja alkuperäisyyttä,

mutta ei liian likelle *biedermeier*-idylliään.

Kuukkelin kotona

Luontokuvaajien Mikko Pöllänen ja Hannu Siitosen sekä kirjailija-käsikirjoittajan Ville Suhosen elokuva *Metsän tarina* (2012) on noussut kaikkien aikojen katsotuimmaksi kotimaiseksi dokumenttielokuvaksi. Elokuva seurannut Maahengen julkaisema kirjaversio koostuu Pöllänen ja Siitosen ottamista valokuvista ja Suhosen kuvitteellisista kertomuksista. Tekijöillä on selvä missio: välittää katsojille ja lukijoille kokemus koko ajan harvinaisemmaksi käyvästä suomalaisesta aarniometsästä.

Kehyskertomuksessa isä selostaa pojalle paikallisen metsän tarinan, ja poika tutkii metsää ja hämmästelee. Isä kertoo muiden muassa kuukkelista, tiaisista, pöllöistä, metsosta, karhusta, päästäisestä, käärmeistä, peiposta, käestä, tikoista, oravasta, liito-oravasta ja ilveksestä; hän tarinoi hiidenkivistä, hirvenhiihdosta ja metsäpalosta. Tärkeitä ovat puut, joissa on ”omanlaisena runko, oksat ja latva” ja ”pahkoja, kääpiä, tuulenpesiä” (126).

Metsän tarina on kansallisromanttinen teos, joka kuuluttaa metsän pyhyttä. Salomaahan suh-taudutaan nöyrästi: se on eläinten ja kasvien asuinpaikka, jossa ihminen on vain tulokas. Kaadettavia puutakin kopautetaan kolmasti, jotta puun henki ehtii siirtyä puusta pois ennen sen kaatumista. Vanhaa tietämyspuuta kunnioitetaan, ja sille viedään lahjaksi ruokaa ja juomaa. Myytit ovat tietysti tuttuja, ja vaikka esitys on hapuileva, se on naiviudessaankin kaunis.

Välillä tarinoiden sokeroitu antropomorfisuus ja ihmisten nöyryys ovat kuitenkin liikaa. Muinaissuoma-

lainen luontoa kunnioittava asenne näyttää voitonpyynnin aikakaudella niin kadehdittavalta, että tekee mieli narista ja purnata vastaan. Se metsän kunnioitus – eikä se ole ollut paljolti pelosta johtuvaa? Eikä niin pyyteetöntäkään: olen täällä siivosti, kunhan annat Tapio metsän wiljan waromatta waaputella... Syntyikö olosuhteisiin sopeutuva asenne siitä, että Kalevalan väen alkeelliset kirveet eivät sopineet metsän tehokkaaseen hyödyntämiseen? Mutta antaa olla: suomalaisen menneissä ja nykyisissä luontosuhteissa on vissi ero, ja isossa kuvassa saivartelut ovat turhia.

Digitaalinen kuva ja mytologinen kuvittelu

Digitaalinen kuvaus herättää jatkuvasti kysymyksiä autenttisuudesta ja kohteen muokkaamisesta, ja tätä tematiikkaa on käsitelty viime aikoina paljon tämän lehden sivuilla. Markku Lehtimäki kiinnittää huomiota *Metsän tarina* -filmin digitaalisen kuvan täydellisyyteen ja näytelmäkuvista lainattuihin dramaattisiin konventioihin. Nämä kun johtavat ”epäluonnollisuuden” tuntuun, eletyn elämän tunteen puuttumiseen⁵. Ristiriita on selvä: luonnonmetsästä, metsästä, joka määritellään ihmisen toimien puuttumisen tai vähäisyyden perusteella, annetaan stilisoitu ja puleerattu kuva. Filmiä en ole nähnyt, mutta kirjaversio kuvissa arvioin ainakin värien jälkikäsittelyn verraten lieväksi; ainakaan ne eivät tunnu keinotekoisien häiritseviltä. Vertauskohteeksi voi ottaa Maahengen julkaiseman, Petri Keto-Tokoin ja Timo Kuuluvaisen kirjoittaman erinomaisen *Suomalaisen aarniometsän* (2010), jonka jotkut valokuvat ovat kuin fotorealistisia maalauksia, todempia kuin kohteensa, noiduttuja.

Kirjan tarinoissa on sijaa eskapistiselle kuvittelulle. Kotitarvepuiden ja ravinnon lisäksi metsä tarjoaa turvan, ja siellä ”alituinen kuoleman pelko” hetkeksi unohtuu (192). Vähitellen metsä opettaa olemaan yksin

ja mietiskelemään. Tapio, Ukko, metsänpeittoon joutuminen, maahiset – *Metsän tarinan* viittaukset uskomusolentoihin muistuttavat siitä, kuinka paljon kertomukset ja kuvittelu muovaavat elettyä luontokokemusta. Emme me metsänhaltijoihin ja sellaisiin usko, mutta uskomusten takana piilevät kokemusta ohjaavat asenteet ja arvot tuntuvat jollain tasolla periytyvän. Samoin tekijäin inhimillistävät eläintarinat panevat pohtimaan luonnonseittämisen ainaista antropomorfisuutta. Sellaisten ulkomaisten filosofien kuin Allen Carlsonin, Marcia Muelder Eatonin ja Holmes Rolston III:n teorialaisten esteettisen luonnonkokemuksen *luonnotieteellisistä* arvotamiskriteereistä tuntuvat vähintään oudoilta *Metsän tarinaa* lukiessa ja metsää kuvitellessa.

Loppu

Metsän tarina päättyy muisteluihin vanhoista havulinnoista ja huomioon niiden vähentymisestä. Isä unelmoi metsästä, jossa ”paimentorvet soittivat, metsänhaltijat ja nuoret neidot lauloivat, eläimet tulivat tervehdimään korven tulokasta ja ottivat tämän toverikseen” (200). Lopussa esitetään *Kalevalan* II runoa, jossa Sampsu Pellervoinen –

”Mäet kylvi männiköiksi, kummut kylvi kuusikoiksi, kankahat kanervikoiksi, notkot nuoriksi vesoiksi.”

Se on kaunis kuva. Mutta kannattaako noita tuuheita aikoja enää muistella? Kun kirjailija-maanviljelijä Kalle Kajander reilut sata vuotta sitten teoksessaan *Säästä metsäsi* (1903) lainasi kansalliseppöksen samaa kohtaa, hän havahtui vihaisena haavekuvistaan:

”Se oli Väinön kansa se, ja samalla nimellä haluavat runoilijat vielä kernaasti nimittää tätä Suomenniemellä elävää, nykyistekin sukupolvea. Mutta, runoilijat, heittäkätte

pois tämä haaveilevan mielikuvituksen hemmoitteleva nimi, heretkääte sovittelemasta yhteen vanhaa neitseellistä runojen maata ja tätä nykyistä runotonta, raiskattua kankaa, jossa autiot kankaat, alastomat vuoret ja puuttomat norot kohta ovat yksin vallitsevina entisillä Sampsu Pellervaisen kauniilla työaloilla. Sillä aikoja sitten ovat jo runo ja ihanteet ja Väinön kylvät kuolleet, ja vallan on anastanut raakuus, laiskuus ja saastainen rahan himo, joka muutamista kolikoista on valmis kaatamaan käeltä viimeisen kukunkaivun ja kokolta ainoankin lepuun.”⁶

Niin on *Metsän tarinan*kin seutuville, metsäyhtiö UPM:n omistamalle Punkaharjun Haarikko-järveä ympäröivälle metsäalueelle kaavoitettu loma-asuntotontteja. ”Jos herkistyt ees hetken verran/ silloin ymmärrät sen”, Katri Helena laulaa metsäjätin mainoksessa. Suunnitellut hakkuut ovat kuitenkin jäissä ja alueen kohtalo vielä epäselvä. Elokuvan herättämän hälyn ja ympäristöjärjestöjen toimeliaisuuden vuoksi runojen maasta jää ainakin kauniita sirpaleita kuin Elma-tädin muutossa kärsineestä Myrna-astiasosta.

Sellainen tarina se.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Leppä ärähti WWF:lle myrskypuista. *Länsi-Savo*. 5.12.13. Verkossa: <http://www.lansi-savo.fi/uutiset/1%C3%A4hell%C3%A4/lepp%C3%A4-%C3%A4r%C3%A4hti-wwfille-myrskypuista-87146>.
- 2 Sauli Niinistö *Helsingin Sanomien* (18.5.1997) mukaan Kokoomuksen puoluevaltuuston kokouksessa 17. toukokuuta 1997.
- 3 *Toimellinen ja taitava metsän hoitaja*. J. W. Lillja & kumpp., Turku 1857, 5.
- 4 Lahtelainen mottimies, Metsämiehen laulu. Teoksessa *Jätään laulukirja*. Toim. Metsä-Kalle. Mantere, Lahti 1947, 7.
- 5 Markku Lehtimäki, Kuvia ja kertomuksia metsästä. Luontolokuva digitaalisen todellisuuden aikakaudella. *niin & näin* 2/13, 31–35.
- 6 Kajander, Kalle, *Säästä metsäsi*. WSOY, Porvoo 1903, 2–3.

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, essee-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyön- teineen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyön- teineen. 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. Yhteensopivuusongelmista johtuen toimitus toivoo, että OpenOffice-ohjelmalla tehtyjä tiedostoja ei lähetetä tai toimitukseen otetaan ainakin yhteyttä etukäteen tarvittavien muutosten takia.

Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muo- toilutoimintoja (ei tyyliäärittelyä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiiv* 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 ’vihertiipertäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursiivin) 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 päätös- sikkossa voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin,** luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, merkitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viitetoimintoa. Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita loppuviitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakuli 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkin- nällä ”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 kop- tipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursiivilla, artikkelin nimi ilman kursiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Ko- 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 julkai- suvuosi. **Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).**

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philoso- phy of Education* (1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* (The Social Con- struction 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 *Imma- nuel 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 Pyyh- tinen. *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 Fen- nica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Tarkempia ohjeita löytyy lehden kotisivuilla olevista laajennetuista kirjoittajaohjeista.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saate- viestiin. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyä.

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset voidaan jul- kaista samalla tai myöhemmin myös lehden verkkosi- vuilla.

Neuvoja kirjoittajille

- Tarkista, että tekstin aikamuoto ei vaihdu perusteetta.
- Vältä liian pitkiä ja koukeroisia virkerakenteita.
- Vältä tarpeettomia kankeita ilmaisutapoja (kautta, ta- holla, myötä, välityksellä, johdosta, toimesta, koskien, liittyen, suhteen, nähden, osalta).
- Vältä anglismeja kuten: ”Olen kiinnostunut en vain metafysiikasta vaan myös etnografiasta.”; ”Se on han- kalaa, että keskustelu puuroutuu.”