

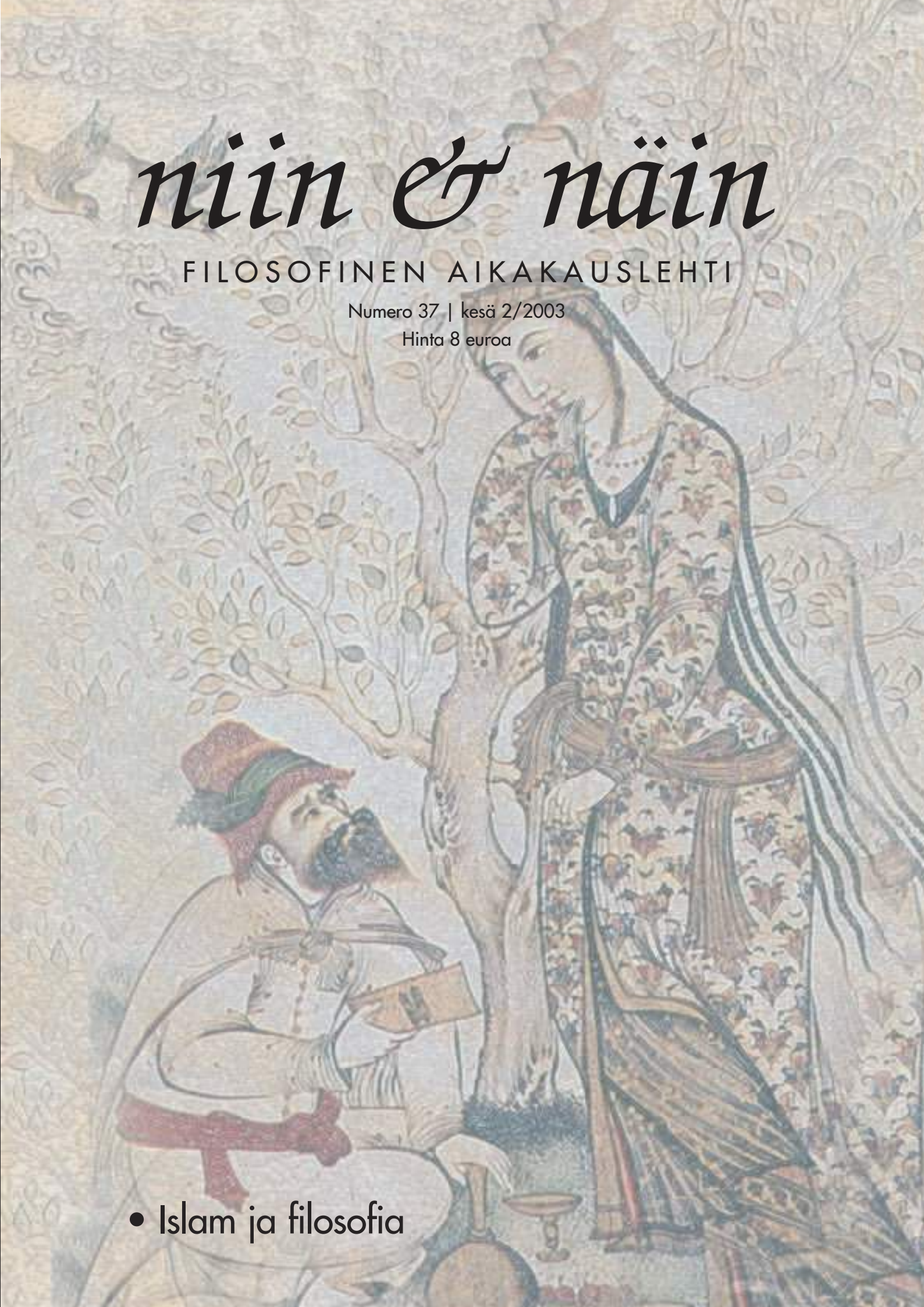
niin e' näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Número 37 | kesä 2/2003

Hinta 8 euroa

• Islam ja filosofia



niin & näin

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

Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,
puh. 040-8434998,
sähköposti paatoimittaja@netn.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,
toimitus@netn.fi
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@kultti.net
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@uta.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uta.fi
Mika Saranpää, mika.saranpaa@helia.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Jarkko S. Tuusvuori, jarkko.tuusvuori@helsinki.fi
Tere Vadén, tere@ihu.his.se
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi
2/03 Erikoistoimittaja Taneli Kukkonen

Toimitusneuvosto

Antti Arnkil
Jouni Avelin
Jussi Himanka
Hanna Hyvönen
Heikki Ikäheimo
Antti Immonen
Riitta Koikkalainen
Jussi Kotkavirta
Taneli Kukkonen
Marjo Kylmänen
Kaisa Luoma
Ville Lähde
Pekka Passinmäki
Sami Pihlström
Jarkko Tontti
Tommi Uschanov

Tilaukshinnat

Kestotilaus 12 kk 26 euroa
ulkomaille 34 euroa
Lehtitoimiston kautta tilattaessa
lisämaksu. Kestotilaus jatkuu
uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo
irti tilauksensa tai muuttaa sen
määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa
vuodessa.
Tilaus- ja osoiteasiat
Heikki Suominen/Raija Pyssysalo
p. 03-362 3185 (k.), tilaukset@netn.fi
Markkinointi Sami Syrjämäki,
p. 044-5400268
Ilmoitushinnat 1/1 sivu 330 euroa,
1/2 sivua 200 euroa, 1/4 sivua 110
euroa, takasisäkansi 400 euroa
Maksut ps-tili 800011-1010727
Julkaisija Eurooppalaisen filosofian seura ry
Ulkoasu ja taito Kimmo Jylhä
www-sivut Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@urova.levi.fi
ISSN 1237-1645
10. vuosikerta
Painopaikka Karprint Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto
Kultti ry:n jäsen (www.kultti.net)

Tämän numeron kirjoittajat

Al-Kindi, (katso sivu 22)
Antti Arnkil, kustannustoimittaja,
Helsinki
Aki Hukari, TL, Juupajoen seura-
kunnan kirkkoherra
Jaakko Hämeen-Anttila, FT,
arabian kielen ja islamin tutki-
muksen professori, Helsingin
yliopisto
Timo Kaitaro, FT, assistentti,
Yhteiskuntapolitiikan laitos,
Joensuun yliopisto
Antti Kajas, fil.yo., Helsingin
yliopisto
Jari Kaukua, YTM, tutkija, Jyväsky-
län yliopisto
Mika Kiikeri, FL, Matematiikan,
tilastotieteen ja filosofian
laitos, Tampereen yliopisto
Tapani Kilpeläinen
Timo Klemola, FT, tutkimusassis-
tentti, Matematiikan, tilas-
totieteen ja filosofian laitos,
Tampereen yliopisto
Taneli Kukkonen, TT, FM, assistant
professor and Canada Rese-
arch Chair in the Aristotelian
Tradition, Victorian yliopisto,
Kanada
Mikko Lahtinen, YTT, FL, valtio-
opin dosentti, ma. yliassis-
tentti, Poliitiikan tutkimuksen
laitos, Tampereen yliopisto
Michael E. Marmura, professori
emeritus, Toronton yliopisto,
Kanada
Päivi Mehtonen, FT, ma. yliassis-
tentti; dosentti, taideaineiden
laitos, Tampereen yliopisto
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti,
Helsinki
Annikki Niku, FM, TM, filosofian
ja psykologian lehtori, Kempele-
leen lukio; Historian laitos,
aate- ja oppihistoria, Oulun
yliopisto
Serafim Seppälä, FT, munkki,
Valamon luostari, Heinävesi
Leif Sundström, FM, Helsinki
Abū Bakr Ibn Tufayl, (katso sivu
47)
Hannu Töyrylä, Espoo
Seppo K.J. Utria, psykiatri evp.,
Klaukkala
Pekka Wahlstedt, vapaa kirjoit-
taja, Helsinki
Juha Varto, FT, kuvataiteiden
tutkimuksen ja opetuksen
professori, Taideteollinen
korkeakoulu
Kaj Öhrnberg, FL, Suomalaisen
Tiedekatemian Humaniora-
sarjan toimitussihteeri

Sisältö 2/2003

Pääkirjoitus

- 1 Mikko Lahtinen, *Autogamista filosofiaa*

Essee

- 2 Antti Arnkil, *Tuntematon Kariluoto*

Islam ja filosofia

- 12 Taneli Kukkonen, *Aabrahamin lapset*
14 Michael E. Marmura, *Keskiajan islamilainen filosofia ja antiikin perintö*
22 Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kindî, *Ensimmäisestä filosofiasta*
26 Serafim Seppälä, *Puhetta joka ei ole puhetta*
30 Al-Ghazâlî, *Jumalan 99 kaunista nimeä*
32 Hannu Töyrylä, *Viisi vuosisataa Bagdadista Barcelonaan*
38 Taneli Kukkonen, *Arabifilosofit ja arvojen perusta*
47 Abū Bakr Ibn Tufayl, *Filosofin ruokavalio ja päivittäiset askareet*
50 Juha Varto, *Kuvakieltokulttuurin kuvamaailma ja arjen moraali*
54 Jari Kaukua, *Ibn Rushd yksimielisyydestä*
65 Ari Hukari, *Fazlur Rahmanin islamilainen modernismi*
69 Jaakko Hämeen-Anttila, *S. H. Nasr ja modernin ihmisen henkinen kriisi*
73 Kaj Öhrnberg, *Suomalaisia orientalisteja*

Esittelyjä

- 75 Antti Arnkil, *Reduktio Albertinkadulla – Filosofiakoulun esittely*

Kolumni

- 76 Arne Nevanlinna, *Pitkät ja lyhyet*

Zen ja fenomenologia

- 79 Timo Klemola, *Zen ja fenomenologian harjoittamisen taito*

Näkökulma

- 90 Pekka Wahlstedt, *Vanha ja uusi valta eli vastaus kysymykseen: Miksi nykyään on niin vaikea olla radikaali?*

Kirjat

- 95 Dominique Lecourt, *Prometheus, Faust ja Frankenstein -tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat.* (Mika Kiikeri)
96 Juha Himanka, *Se ei sittenkään pyöri. Johdatus mannermaiseen filosofiaan.* (Tapani Kilpeläinen)
98 Juha Suoranta, *Kasvatus mediakulttuurissa.* (Juha Varto)
99 Jonathan Glover, *Ihmisyys -1900-luvun moraalifilosofia.* (Leif Sundström)
100 Irmeli Hautamäki, *Avantgarden alkuperä. Modernin estetiikka Baudelairesta Warholiin.* (Timo Kaitaro)
102 Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit.* (Antti Kajas)
104 Merja Kinnunen ja Olli Löytty (toim.), *Tieteellinen kirjoittaminen.* (Päivi Mehtonen)
107 Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy, *Natsimyytti.* (Leif Sundström)
109 Eero Ojanen, *Rakkauten filosofia.* (Pekka Wahlstedt)
110 Jukka Hankamäki, *Dialoginen filosofia. Teoria, metodi, politiikka.* (Juha Varto)
112 Mawlana Rumi, *Rakkaus on musta leijona.* (Serafim Seppälä)

Autogamista filosofiaa

Filosofian tutkintovaatimuksia selaillessa havaitsee, että opetuksen pääpaino on filosofisissa opeissa ja systeemien sisuksissa. Voisiko toisin ollakaan? Onhan toki niin, että filosofiaa opiskelevan tulee oppia tietämään, mistä Platon kirjoitti ja minkälaisia ”filosofisia” kysymyksiä hän asetti vastatakseen. Outoa olisi, ellei opiskelijan tarvitsisi tutustua Kantin kategoriseen imperatiiviin tai Descartesin jumaltdistuksiin. Varsinkin filosofian opintojen alkuvaiheessa monumentaaliset filosofian tarinat ovat raskasta luettavaa. Muisti on koetuksella, ja vaarana uhkaa, että tentissä tekee selkoa Spinozan nomadologiasta, Augustinuksen *Summa contra gentiles* -teoksesta tai tykkäänään unohtaa Kantin havainnon muodot ja ymmärryksen kategoriat.

Valistuneissa tutkintovaatimuksissa filosofian historia oppisisältöineen kuitenkin suhteutetaan tieteiden ja kulttuurin historiaan, ja nämä kaikki aikakausien yleisempään historialliseen kehitykseen. ”Filosofiset” opit esitetään historiallisissa yhteyksissään. Silloin tentissä voidaan kysyä vaikkapa Hobbesin ja Locken ”filosofioiden” suhteista Englannin 1600-luvun vallankumouksellisiin tapahtumiin tai Platonin ideaopin ja Aristoteleen *Politiikan* kytkennöistä kreikkalaisen rahatalouden kehitykseen. Joidenkin mielestä tällainen tarkastelu ei ole filosofiaa, vaan historiaa, tiedon sosiologiaa tai jopa politiikkaa. Joku toinen puolestaan saattaa innostua enemmänkin pohtimaan ’filosofian’ ja ’politiikan’ tai tekstin ja kontekstin suhteita esimerkiksi Aristoteleen tai Heideggerin tapauksessa. Joka tapauksessa lienee paikallaan kysyä, millä perusteella filosofia on ’filosofiaa’, politiikka ’politiikkaa’, tai miten näihin kysymyksiin on eri aikoina vastattu. Ei kai kuulosta kovinkaan *filosofisesti* syvälliseltä, jos esimerkiksi väittää tietävänsä vastauksen filosofian ja politiikan suhteen ongelmaan jo ennen kuin on selvittänyt ongelmaansa historiallisten esimerkkien valossa? Voiko filosofian ”epäpoliittisuutta” ymmärtää tutkimatta sen poliittisuutta?

Vielä pitemmälle filosofian kontekstualisoinnissa voidaan mennä, kun tutkintovaatimuksiin ja opetussuunnitelmiin otetaan filosofia *in praxi*, ajattelu käytännössä ja käytäntöinä. Silloin esille nousevat historialliset kysymykset siitä, mitä filosofia on ja kuka sitä harrastaa tai ei harrasta; minkälaisia paikkoja, *topoksia*, ja asemia, *positioita*, ”filosofeilla” on omassa ajassaan; kenelle he kirjoittavat, minkätyyppisiä tekstejä he kirjoittavat, ketkä heitä lukevat, miksi heitä luetaan, miten ”filosofiset” opit leviävät tai minkälaisiin piireihin niiden vaikutus rajoittuu? Ja edelleen, miten filosofiset opit ja aatteet vaikuttavat aikansa arkiajateluun, *sensu comuneen*, ja päinvastoin; keiden ajatteluun ja elämään filosofinen vaikutus kohdistuu ja keiden ajattelulla ja elämällä on puolestaan vaikutusta filosofeihin? Entä,

miten filosofian luonne ja filosofin tehtävät ymmärretään ajassaan, ketkä tätä ymmärrystä osoittavat ja ketkä eivät? Tai mitä ”filosofia” ylipäätään on ennen ihmistieteiden syntymistä? Tämänkaltaisissa kysymyksissä kiinnostaviksi ongelmiksi nousevat filosofian yhteydet esimerkiksi luku- ja kirjoitustaidon kehitykseen, kirjallisuuden genrehistoriaan, filosofian historiankirjoituksen historiaan (klassikkohierarkia!), tieteiden ja opinkäynnin historiaan, yliopistojen syntyyn ja leviämiseen, kansanopetuksen vaiheisiin, aikakausien intellektuaaliseen toimintaan, kirjapainotaidon syntyyn, valtioiden ja kielten historiaan, nationalismiin, kosmopolitismiin ja internationalismiin kysymyksiin, kansalaisyhteiskunnan, kommunikaation ja julkisuuden muotoihin, ”filosofien” ja muiden ihmisten ja ihmisryhmien välisiin suhteisiin, jne.

Joidenkin mielestä edellinen ei ainakaan ole filosofiaa. Joku toinen voi jopa innostua tutkimaan esimerkiksi kirjapainotaidon yhteyksiä ”filosofian historiassa” tapahtuneisiin intellektuaalisiin käännteisiin ja kumouksiin. Ei kai ole aivan varmaa, etteikö filosofian sisältöön vaikuttaisi se, leviääkö tieto muutamana käsinkirjoitettuna kopiona, sadoin ja tuhansin kappalein painettuna sidoksena tai monikymmentuhantisena halpapistuksena? Ei varmastikaan voi tarkemmin tutkimatta tietää, mitä vaikutusta sillä on filosofioiden sisältöihin, että opit kulkevat jalkamiehen, hevospelin, höyryveturin, pikajunan, suihkukoneen tai valon nopeudella? Miten se vaikuttaa, osallistuuko filosofioiden tuottamiseen sata oppinutta kammioissaan, tuhat yliopistoissaan tai sata-tuhatta maailmanlaajuisissa sähköistetyissä verkostoissaan? Entä, mitä seurauksia sillä saattaa olla, että kirjoittaa oppejaan vainon alla, hovin loisteessa, sodan jaloissa, vastarintaliikkeen joukoissa, palkittuna tiedemiehenä, työttömänä tutkijana tai virkaprofessorin turvatussa asemassa?

Jos on niin, että filosofian käytännöllillä ja käytännöllisillä yhteyksillä on vaikutusta filosofioiden sisältöön, ”varsinaiseen filosofiaan”, niin onko silloin mielekästä opiskella vain sisältöjä niitä ymmärtääkseen, lukea vain ”filosofian historiaa” ymmärtääkseen filosofian historiaa? Jos filosofian historia ei synnykään *autogamisesti*, itsesiittoa, niin miksi silloin etsiä filosofin vanhempia vain ”filosofien” joukosta? Voi myös kysyä, miten hyvin ”puhdas” käsitys filosofiasta auttaa ymmärtämään menneitä ”filosofioita” tai edes omia ajatuksiaan, oman filosofiansa ”ei-filosofisia” ehtoja ja edellytyksiä. Suurin osa filosofian opinnoista on kuitenkin ”puhtaassa” merkityksessä filosofiaa varsin epähistoriallisessa ja poliittista ymmärrystä kaihtavassa mielessä. Tosiasiallisesti kysymys on *pubdistetusta* filosofiasta, monisyyden ja monitahoisen inhimillisen elämän heijastuksista filosofian tähtitaivaalla, joka onkin vain planetaarion kupera katto.

Mikko Lahtinen



Antti Arnkil

Tuntematon Kariluoto

**”Kaksi momenttia esiintyy tarkastelumme kohteena: toinen on idea, toisen muodostavat inhimilliset intohimot.”
(G. W. F. Hegel, *Järjen ääni*)**

Niin kuin hyvin tiedetään, muotoilee Väinö Linna *Tuntemattomassa sotilaassa* kaksi suomalaisen upseerin arkkityyppiä. Toinen on hiljainen ja asiallinen, itseään säästämätön, miesten kunnioittama Koskela ja toinen armeijakuriini pedantisti suhtautuva, ylimielinen ja kenenkään mielialoja ymmärtämätön Lammio. Huonommin tunnetaan hahmo, joka on Koskelan ja Lammion eräänlainen ”puuttuva kolmas”: kirkasotsainen ja hieman lapsellinen kiväärijoukkueen johtaja Kariluoto, jota romaanin hahmoista sota ehkä selvimmin muuttaa ja kasvattaa. Voimakkaammin kuin ketään muuta kirjan henkilögalleriasta Kariluotoa ohjaa epämääräinen *velvollisuuden* ajatus. Hän ei Lammion tavoin kykene samastamaan velvollisuutta sotilassääntöjen tottelemiseen, ei myöskään Koskelan tapaan pysty koskaan omaksumaan mutkatonta realismia ja ”asiallisten hommien” perspektiiviä. Velvollisuus on hänelle jotakin muuta, jotakin joka aina jää yli näistä molemmista näkökulmista. Mitä se sitten on?

Kun Kariluoto sodan alkupäivinä saa ensimmäiset kokemuksensa sodan todellisuudesta, hän alkaa vieraantua aikaisemmista isänmaallisista fraaseistaan. Mutta mihin hän vieraantuu? Paradoksaalisesti velvollisuudentunne ja isänmaallisuus näyttää muuttuvan Kariluodolla sitä voimakkaamaksi ja kiduttavammaksi mitä vähemmän hän pystyy näkemään sillä selvää sisältöä. Häntä ajaa eteenpäin jatkuvasti tyhjentyvä, mutta samalla yhä velvoittavammaksi käyvä käsky.

Tarkastelen seuraavassa Kariluodon hahmoa ja hänen kehitystään sodan alkupäivistä perääntymisvaiheessa tapahtuvaan kaatumiseen asti. Yhtenä yllykkeenä kirjoittamiselle on ollut *Sotaromaanin* eli *Tuntemattoman* editoimattoman version ilmestyminen syksyllä 2000. Muutamat pitemmistä poistetuista jaksoista koskevat nimittäin juuri Kariluotoa ja terävöittävät kuvaa hänestä ja ennen kaikkea hänen perääntymisvaiheessa läpikäymästään psyykkisestä kamppailusta.

Yritän selvittää miten Kariluoto, nuori idealistinen reservinupseeri, paikantuu konflikteissa, jotka jatkuvasti aukeavat opitun isänmaallisuuden ja sodan todellisuuden sekä Kari-

luotoa piinaavan velvollisuuden ajatuksen ja hänen kokiemiensa konkreettisten tilanteiden välille.

Sivuan myös kysymystä siitä, mikä merkitys *estetiikalla* on Kariluodon maailmassa. Tälle herraspojan hahmolle nimittäin antaa syvyyttä se, että hän fennomanian pitkää traditiota (osin tietoisesti, osin tiedostamatta) sisällään kantavana jatkuvasti häilyy politiikan ja estetiikan välillä. Yhtä tärkeää kuin menestykselliset taistelut ja oikein asetetut päämäärät hänelle on se, että asiat etenevät oikeanlaisen dramaturgian tai koreografian mukaisesti. Muistamme kohtauksen, jossa vaativien taisteluiden jälkeen lopulta saavutaan Petroskoin laitamille ja miehet pysähtyvät katselemaan vallattua kaupunkia. Kariluodolle kokemus on unelmien täyttymys, mutta kaiken pilaa se, että ensimmäinen mies joka heidän porukastaan näkee kaupungin, on sotamies Viirilä, tyhmä ja isopäinen miehenkõriläs, joka vain nauraa näkemälleen. Kuvio on Kariluodon elämässä toistuva: *banaali* on hänelle kaikkein vaikeinta sulattaa ja tätä kautta on ymmärrettävää, että tosiasiat tuottavat hänelle aina pettymyksen. Vielä perääntymisvaiheen kaaoksessakin hän ajattelee paljastavasti, että olisi kyllä valmis ymmärtämään miesten pelon. ”Mutta välinpitämättömyys. Tuo katkeranhumoristinen leikinlasku tästä onnettomuudesta. Se nosti harmin kyneleet Kariluodon silmiin.”¹

Selostan ensin Kariluodon vaiheet romaanissa sekä romaanista poistetuissa osioissa ja tarkastelen sen jälkeen hahmon kohtaamia ristiriitoja ja hänen luonteessaan tapahtuvia muutoksia.

Kerronnan keskuksenahan on tunnetusti Koskelan konekiväärijoukkue. Konekiväärimiehet toimivat läheisessä yhteistyössä kiväärijoukkueiden kanssa, ja niinpä Kariluodon johtama ”neljäs” esiintyy usein mukana Koskelan porukan vaiheissa. Kariluoto mainitaan ensimmäisen kerran kuuluisan suoaukealla tapahtuvan tulikasteen edellä. Hän kävelee ”levottomana edestakaisin joukkueensa ketjua” ja yrittää puhua miehilleen ja Koskelalle huolettomasti ja miehekkäästi. Häntä itseään lukuunottamatta kaikki ovat kuitenkin selvillä, kuinka huonosti karski puhe sopii tämän herraspojan suuhun. ”Vänrikki puhui mielellään karkeuksia, mutta selvästi siitä huomasi, ettei se ollut muuta kuin väärinkäsitettyä miehekkyyttä”. Miehet virnuilevat, että poika ”puhuu tavarasta ihan niinkuin olis joskus päässyt koittaan”.

Käskynjoassa Kariluoto on jo niin hermostunut, ettei hänelle jää esimiehensä luutnantti Aution ohjeista mieleen juuri muuta kuin että ”ei saa jäädä tuleen makaamaan”. Kun hyökkäys sitten käynnistyy, Kariluoto menee aivan toistaitoiseksi ja puiden alkaessa rätistä vihollisen luodeista hän lyhyen pyrähdysten jälkeen heittäytyy maahan. Paikalleen jähmettyneenä hän huutaa: ”Ei jäädä tuleen makaamaan... Pyrittävä yllätykseen...” Näyttää jo siltä, että mikään ei saa Kariluotoa liikkeelle, mutta sitten paikalle marssii täysin pelottomana kompanianpäällikkö, kapteeni Kaarna. Hän katselee maassa makaavia miehiä ja toteaa isällisesti: ”Mennäänpäs mokoman suon yli että heilahtaa. Siellä jo toiset ovat naapurin asemassa. [...] Koitetaanhan uudelleen, vänrikki. Kyllä se lähtee.” Tämän jälkeen kapteeni itse lähtee uhkarohkeasti etenemään

kohti tulta ja, kuten tunnettua, saa lähes välittömästi kuoletavan osuman. Kariluoto katsoo tyrmistyneenä tapahtumaa.

”Hätäntyneessä tajunnassa alkoi jyskyttää:

– Joukon maine... joukon maine... vimmassa taiston... vanhuksen kuolevan näät...

Hänen kätensä kourivat suopursunvartta. Hän kuuli lääkintämiehiä huudettavan ja yritti nousta. Jostakin sielun pimennosta nousi kuvia. Isä ja äiti, jotka ylpeilivät hänestä tuttavilleen. Toverit, joiden kanssa oli iloittu sodan syytymisestä. Suomi saisi hyvityksen... Ja sitten tuli mieleen Sirkka...

Se ajatus oli nujertaa hänet. Kaarnan kaatumisesta ei ollut kulunut kuin kymmenkunta sekuntia, kun Kariluoto nousi. Hän kuuli mielettömästi karjuvansa:

– Hakkaa päälle pohjan poika! Eteenpäin pojat... Tulta munille. Kimppuun pojat!”

Kariluoto huomaa Koskelan etenemässä rinnallaan ja toisella puolella oman miehensä Ukkolan ”huutaen mielettömästi suu vaahdossa ja kainalostaan ampuen”. Kariluodon mieli nousee ”voitokkaaseen raivoon” ja hän tyhjentää pistoolinsa suon toiseen laitaan. Tässä vaiheessa taistelu tosin on jo rauhoittunut.

Loppupäivän Kariluoto on kuohuvan ilon vallassa eikä malta pysyä paikoillaan, vaan kuljeskelee edestakaisin ja puhelee innostuneena miehilleen. Hänen mielessään sekoittuvat kuvat Sirkasta ja tekeillä olevasta Suur-Suomesta.

”Suur-Suomen armeijan kapteenina, ellei peräti majurina hänet vihitään. Hän menee ensimmäisessä tilaisuudessa Maasotakouluun. Niin se on. Lakimiestä hänestä ei tule. Kariluoto näki jo hengessään itsensä nuorena aktiiviupseerina. Hän oli aika tavalla lapsellinen ja siksipä hänen kuvitelmansakin olivat sellaisia, ettei hän myöhemmin olisi enää niitä kehdannut omikseen tunnustaa.”

Kariluoto kirjoittaa illalla kirjeen vanhemmilleen. Siinä hän ilmoittaa, että tänään hän on ”lopullisesti ymmärtänyt, ettei elämä ole minun vaan Suomen. [...] Tulikasteen jälkeen ei käytetä suuria sanoja, mutta kuten sanoin: tiedän nyt tehtäväni, ja se on jo paljon helpompaa.”

Seuraavissa taisteluissa Kariluoto todella huomaakin olevansa rohkeampi. Hän alkaa kiinnittää huomiota Koskelaan ja ihailee tämän asiallista harkintakykyä ja pelottomuutta. Kuuluisassa kohtauksessa, jossa pyritään murtamaan vihollisen bunkkerilinjaa ja tilanne vaikuttaa jo epätoivoiselta, Koskela ratkaisee tilanteen kasapanoksella. Manööverin ansiosta hyökkäämään päässeelle Kariluodolle lankeaa taistelusta osaksi ansaitsematonta kunniaa. Asia jää pitkäksi aikaa vaivaamaan Kariluotoa, vaikka Koskelakin häntä kiittelee.

Kariluoto tavataan seuraavan kerran seurailemasta joukkojen vaivatonta etenemistä maantietä pitkin. On tapahtunut läpimurto ja jalkaväki, moottoroitu tykistö ja panssarivaunut tekevät matkaa kohti Itä-Karjalaa. Kariluoto on voitonriemuisella tuulella. ”Ylpeätä oli olla suomalainen upseeri, maailman parhaimman armeijan upseeri.” Mutta varjopuolikin sillä on, hän joutuu toteamaan. Tarkemmin katsottuna nämä joukot koostuvat rähjäisistä jermuista, ja osastot muistuttavat enemmän perääntyvää armeijaa kuin voittamat-

tomana etenevää valiojoukkoa. Sotilaallinen menestys ei riitä korvaamaan esteettistä mielipahaa.

”Hän olisi tahtonut siivittää tämän rakkaan isänmaan alkumenestyksen jyrysten eteenpäin kiitävillä armeijoilla, jotka lujina, kuin teräkseen valettuna, ajaisivat tuosta ohi ja laulaisivat: Nyt viimeinen, on merkki soinut meille, ja valmihit, me oomme taistohon.

Mutta ei. Ei ollut Sturm-joukkoja. Oli vain joukko resuisia irvileukoja, jotka etsivät ruokaa kuin kulkurit. Kiroisivat ja purnasivat ja mälväisivät leukojaan kaikista pyhistä asioista. Marsalkan suurenmoisesta ja ylevään tyyliin laaditusta päiväkäskystäkin ne kehtasivat laskea leikkiä. Melkein kuin kommunistit. Söivät rautaisannoksensa ensimmäiseen nälkäänsä, ja jonkun Die Fahne hochin sijasta jollottivat ’Korholan tyttöjä’ milloin sattuiivat lauluulle.”

Myös tapa, jolla suomalaiset sotilaat nimittävät omia joukkoja, inhottaa Kariluotoa: ”revohka, pulja, poppoo, koko remmi, hela paska, lutuna”. Ei mitään kohottavaa, ei mitään Saksan armeijalle ominaista. Tosin Kariluoto samalla tuntee vahvaa sympatiaa rähjäistä joukkoa kohtaan. Katsellessaan ohi laahustavia reserviläisiä, ”kumaraisia, työn kuluttamia miehiä”, hän ei äkkiä enää olekaan masentunut. Suomi on mukana koko kansan syvydeltä! Mieleen nousevat runon sanat: ”kaikki mi jaksoi kalpaa käyttää.”

Tämän kohtauksen jälkeen kerronta keskittyy Koskelan miehiin. Kariluoto on mukana eräässä vauhdikkaassa kohtauksessa, jossa konekiväärijoukkueeseen täydennysmiehenä tullut Rokka liittyy kiväärijoukkueen mukaan ja opastaa vänrikkiä kokeneemman miehen ottein. Ja aivan ilman vastarintaa Kariluoto alistuu Rokan komentoon, vieläpä kuuntelee taistelun jälkeen tämän antamat elämänohjeetkin. ”Sie oot nuor poika ja siul on viel sellasii urheusmielalloi. Sie pyrit sankartöitä tekemää. Mie taas en sellaisil pane hitonkaa arvo. Sillo pittää männä millo asjat vaatii, muullo pittää olla matalan.”

Kuudennen luvun alussa on yhteenvedonomainen jakso, jossa kuvataan hyökkäysvaiheen vaikutuksia eri hahmoihin. Todetaan, että Kariluodosta on vähitellen kehittynyt yksi pataljoonan parhaista joukkueenjohtajista. Yhteisissä tehtävissä yhä enemmän arvostamansa Koskelan kanssa hän asettaa toistuvasti oman henkensä alttiiksi. Ja Koskela tietää, että tämä tapahtuu ikään kuin hyvityksenä ensimmäisen taistelun nöyryytyksestä. ”Oli kuin nuorukainen olisi tahtonut ostaa itsensä vapaaksi tämän häpeän muistosta vapauttaakseen sitä mukaa persoonallisuutensa itselleen.” Kariluodon idealismissa todetaan muutos. Kotiväen lähettämissä kirjeissä esiintyvät isänmaalliset fraasit ellottavat häntä.

”Perusteeton tunnekuuhu väistyi muovautuen lujaksi velvollisuudentunteeksi. Ennen pitkää hänkin oli suosittu mies joukkueessaan. Eiväthän miehet häntä koskaan olleet vihanneet, mutta juuri liian intoilun takia he olivat jotenkin pitäneet häntä lapsellisena.”

Lokakuun alussa saavutaan Petroskoihin, ja tämä on Kariluodon elämän tähtihetki. Miehiinkin kaupunki tekee kyllä vaikutuksen ja aiemmin on lisäksi todettu, että Petroskoista oli muodostunut sotilaille ”kultainen kaupunki, jota kohden

he vaelsivat kuin uskovaiset”, mutta tämä johtuu lähinnä siitä harhaluulosta, että sota päättyy kun kaupunkiin päästään. Tai vähintään he saavat pitkän loman. Kun komppanian miehet pysähtyvät katselemaan Petroskoita mainitaan, että ”kieltämättä heidän mielissään asui täyhtymyksen tunne.”

”Tuossa se oli. Tuo heidät oli saanut kestäämään kaiken vaivan ja vastuksen. Nyt he olivat tavoitteessa, ja siihen loppuisi heidän sotansa. Jostakin syystä he uskoivat sellaisen olevan mahdollista.”

Kariluoto sen sijaan on maailmanhistoriallisessa vireessä. Aution kaaduttua hän on kohonnut komppanianpäälliköksi ja tässä ominaisuudessa katselee nyt miestensä kanssa, kuinka siniristiliput kohoavat Petroskoin korkeimpien rakennusten salkoihin. Kariluodon sankarilliset mielialat nousevat jälleen pintaan täydessä voimassaan. Kohtaus on hahmon kannalta yksi kirjan valaisevimista.

”Tietämättään hän tunsi itsensä vaaleatukkaiseksi länsimaiseksi valloittajatariksi, joka nyt täällä vuorelta katselee valloittamaansa kaupunkia. Hän ei huomannut, että oli ottanut kasvoilleenkin ”teräkseenvaletun” ilmeen. Hänen elämänsä eräs suurimpia täyhtymyksiä oli tapahtunut.”

Kariluoto röyhittää rintaansa ja puhuu miehilleen:

”– Niin, pojat. Siinä se nyt on. Jääkäriprikaatin ja ensimmäisen divisioonan joukot ovat miehittäneet kaupungin etelästä ja lounaasta. Niin kävi, että me emme saaneet sitä tehdä. Mutta marssikoon sinne ensimmäisenä kuka tahansa, niin tosiasia on, että me sinne olemme tien aukaisseet. [...] Meidän komppania oli ensimmäinen, joka näki kaupungin. Tarkoitan ensimmäinen täältäpäin etenevistä joukoista.”

Joku miehistä tarkentaa Kariluodolle, että ensimmäisenä porukasta kaupungin näki sotamies Viirilä. Sekavasti hohotellen tämä vähä-älyinen ja ruma sotilas myöntää asian: ”Mphähähähä. Sotamies Viirilä... mphähähähä. Isänmaan vartiomies mpähähähähä...”² Kariluodon tunnelma on pilalla. Eihän tämä sovi Karjalan vapauttamisen dramaturgiaan.

”Tuntui jotenkin rienaavalta ajatella tuota isopäistä apinaa tällaisessa yhteydessä. Miehen ulkonäkökin oli vastenmielinen. [...] Kariluoto käveli vaivaantuneena sivummalle. Oli liian vaikeaa löytää tuosta miehestä mitään, joka sopisi hänen äskeisten tunnelmiensa yhteyteen.”

Kun Petroskoihin sitten päästään, Kariluoto pääsee todistamaan siellä vallitsevaa täyhtä sekasortoa. Juopuneita kulkee kaduilla, kaikkialta kuuluu laulua, rähinää ja ammuskelua.³ Kariluoto järkyttyy joutuessaan seuraamaan vierestä paikallisen naisen ahdistelua. Humalainen sotilas kähmiä pelokasta, ”jo eukkoikäistä” naista. Kariluoto on puuttua asioiden kulkuun, mutta nainen pääseekin pakoon omin avuin. Kariluodon närkästys lauhtuu nopeasti, kun ajatukset kulkeutuvat Sirkkaan.

”Vaikka eukko olikin jo vanhemmanpuoleinen ja noihin kaikkiin vaatteisiinsa kiedottuna muistutti joulupukkia,

sai hänen näkemisensä Kariluodossakin aikaan sen, että hänen ajatuksensa ohjautuivat naiseen ja tietysti sitä mukaa Sirkkaan. Niin kaunis hänen suhteensa tähän tyttöön oli, ettei hän ajatellut mitään rumaa tämän yhteydessä. Hän näki mielessään vain tämän kapeat kauniit kasvot, hentoiset hartiat ja poven, jota hän joskus oli vahingossa koskettanut. Viiltävä, koko ruumista värisyttävä kaipaus tulvasi hänen mieleensä.”

Kaupungissa järjestetyn paraatin yhteydessä Kariluoto ylenetään luutnantiksi. Petroskoista lähdön jälkeen Kariluotoa ei vähään aikaan mainita, ja vasta Mannerheimin syntymäpäivillä seuraavana kesänä hän esiintyy jälleen. Upseerikorsulla ”reippaasti ryyppännyt” Kariluoto selostaa näkemyksiään siitä, kuinka suomalaista sotilasta on johdettava esimerkin avulla.

”Sotamies tuntee tiettyä alemmuutta esimiehen suhteen, ja tämä tunne on ohjattava suorittamaan tekoja, joissa mies voi tuntea nousevansa esimiehen rinnalle. Mutta ennen kaikkea. Ei mitään heikkoutta. Sulje sisääsi mitä tahansa. Ulospäin ole kuin kiveä.”

Hieman myöhemmin seuraa klassinen kohtaus, jossa ”Koskela Suomesta” ilmestyy päissään paikalle ja syntyy tappelu. Kariluoto yrittää rauhoitella toveriaan ja on myöhemmin mukana saattelemassa taltutettua Koskelaa nukkumaan. Kun hän paluumatkalla joutuu kuuntelemaan Lammion kärkevää arvostelua Koskelan käytöksestä, on juhlatunnelma lopullisesti mennyttä.

”Hän tunsi selviävänsä, ja turtuneessa mielessään häntä hävetti koko humala ja kaikki se mitä hän sen aikana oli puhunut. Kuinka kaukana tästä kaikesta onkaan se jokin, jonka kärjessä tapahtumien todellisuus kieppuu.”

Taistelut hytyvät pian asemasodaksi. Stalingradin tapahtumien aikoihin Kariluoto menee Maasotakouluun, josta päästyään kohoaa kapteeniksi. Tunnelmat rintamalla ovat matalalla, mutta Kariluotoon se ei vaikuta, koska hän on lopultakin kihlannut Sirkkansa: ”rakkaus oli ohjannut hänen mielensä pois isänmaan tulevaisuudesta.”

Hieman ennen kesäkuuta 1944 ja perääntymisen alkamista Kariluoto haavoittuu lievästi kranaatinsirusta ollessaan tarkastamassa asemia. Hän joutuu sairaalaan ja pitää lomaa, jolta palaa vasta perääntymisen ollessa täydessä käynnissä. Palatessaan hän on onnensa kukkuloilla, koska on vastikään mennyt naimisiin.

”Sillä täydellisellä itsekkyydellä, joka rakastuneille on ominaista, hän oli onnistunut pitämään mielensä erossa tapahtumista, jotka murskasivat hänen koko maailmansa. Suomi ei voi sortua, koska se tekisi hänet, kapteeni Kariluodon onnettomaksi, ja kuinka joku voisi häiritä häntä sellaisella varsinkaan nyt, kun hän eli elämänsä aallonharjalla. Pitihän kaikkien tietää, että hänet oli juuri vihitty naiseen, jonka ihmeellisyyttä täytyisi koko maailman hämmästellä.”

Surkuhupaisa kontrasti syntyy, kun iloinen ja siististi pukeutunut kapteeni astelee komentopaikalle ja kuulee Koskelalta viimeisimmät uutiset: tilanne on täysin toivoton. ”Kaikki

on lopussa, niin kertakaikkiaan kuin voi.” Kariluoto yrittää selittää tilannetta karkureilla, mutta Koskela toteaa, ettei heillä ole varsinaista merkitystä. Ei karkuruus edes ole kovin yleistä, ja pakosalle lähteneet ovat sitä paitsi enimmäkseen hermonsä menettäneitä miehiä, joista ei kuitenkaan olisi hyötyä. ”Mutta kukaan ei halua tapella. Koko touhu on niinkuin vesivelliä tai pitkää piimää. Mikään ei pysy käsissä mihin tarttuu.” Tämän repliikin jälkeen on *Tuntemattomasta* poistettu noin puolen sivun mittainen jakso, jossa korostuvat entisestään Kariluodon ja Koskelan erilaiset suhtautumistavat miehiin. Kariluoto yrittää löytää selitystä taistelumoraalin puutteeseen:

– Kuri on ollut liian heikko. He ovat kuin vapaaehtoisia. Tappelevat milloin haluavat.

Koskela näytti epäroivän. Hän heitti kävyltä saappaansa kärkeä, nykäisi itsensä vihaisesti etunojaan istuessaan ja puhui harvinaisen kiihkeästi:

– Minä en syytä miehiä. Ei syy ole heissä. Heidät heitettiin tämän keskelle valmistamatta. Koko armeijan mieliala on ollut suunnatonta huijausta. Nyt maksetaan jokaisesta valeesta ja katkerasti.”⁴

Pahimpana virheenä Koskela näkee karkureiden teloittamiset. Miehet tietävät, ettei syy ole heidän ja näkevät teloitukset murhina. Kariluoto ei voi mitenkään hyväksyä ajatusta siitä että peli olisi menetetty. Hän ajattelee tappiota ja toteaa vihan ja itkun sekaisella äänellä: ”Ei jumalauta. Sitä minä en kestä... Minä en tahdo sitä nähdä. Muuten miten tahansa.”

Kariluoto käy tutustumassa tilanteeseen linjassa ja jonkin ajan kuluttua hän istuu komentopaikalla masentuneena.

”Rakkautensa riemusta hän oli tullut keskelle tätä kurjuutta, ja se oli saattanut hänen mielensä tuskaisen masentuneeksi. Hän oli saanut tarpeekseen perääntymisvaiheen kuvauksista. Niistä paljastui koko romahdus. Maataistelukoneiden ahdistamia kolonnia, tuhottuja varastoja, toivotonta mielialaa, karkuruutta ja huonoa taisteluhenkä.

Kipeästi häneen koskivat nuo kertomukset. Tappioon liittyi kaiken lisäksi häpeä. Hän oli luullut armeijan vetäytyvän kaikkensa yrittäen, mutta nuo katkeranhumoristisella sotilasslangilla kerrotut jutut olivat totta.

Olihan ennenkin paettu. Pelätty ja juostu karkuun, mutta sitä oli sentään hävetty ja yritetty asia korjata. Nyt ei kukaan pitänyt sitä minään. Naureskellen miehet itse kertoilivat juoksustaan ja veistelivät vitsejä siitä.”

Kohtauksesta on poistettu noin puolitoista sivua, jossa Kariluoto käy ankaraa sisäistä kamppailua. Hänen mielessään sotkeutuvat toisiinsa kaikki mahdolliset asiat Kreikan sankaritaruista kotirintaman luhuihin kaupustelijoihin sekä Sirkka-vaimoon, jonka kanssa ei tässä tilanteessa enää ”ole varaa olla naimisissa”. Koska kyseessä on pisin ja kiinnostavin Kariluotoa koskeva poisto, on syytä siteerata *Sotaromaania* hieman pidemmin:

”Mihin oli kadonnut suomalainen sotamies? Missä olivat ne miehet, joiden teoista syntyisi ylpeämpi taru kuin kreikkalaisten Ilias?

[...] Kariluoto nousi yhtäkkiä seisomaan. Hän oli kuohuksissaan, niin että otti muutaman tarkoitukset-

toman askeleen edestakaisin, puristeli komentohihnaansa nyrkeissään ja hoki:

– Nyt on aika... On tullut aika... Uudestaan... On aloitettava alusta. Vain teoistamme saamme uuden pääoman. Henki on aina uhrin varassa. Uhrin varassa... Ei enää vaatimuksia. Velvollisuudet ensin.

Hän istui takaisin maahan. Hengitys kiihtyi ja ajatukset pyörivät sekavina aivoissa. Hänen on aloitettava. On jätettävä kaikki muu. On antauduttava taistelulle kokonaan. On unohdettava Sirkka ja koko elämä. On laskeuduttava heti kuilun pohjaan. On oltava kuollut etukäteen. Ei saa päästää pienintäkään toivonsädettä mieleensä. Se tekee heikoksi. Siitä kaikki heikkous johtuu.

[...] Yhtäkkiä hän löi nyrkkinsä maahan ja sähähti:

– Ja kaikki keinottelijat kotirintamalla on ammuttava. Se välähti hänen mieleensä oman henkilökohtaisen taistelun ohessa. Se tuli tuosta yleisestä ajatuksesta, jonka mukaan voipakettia kaupittelevat pikku gulassit ovat sotamoraalin tuhoajia. Hän ei ymmärtänyt, etteivät nämä pikku keinottelijat olleet kuin seurausilmiöitä siitä suuresta keinottelusta, jota koko talouselämä sodan aikana harrasti. Huipulla ei uhrattu mitään. Kariluoto oli kyllä valmis hirttämään luhun kaupustelijan, joka myi maanviljelijältä salaa ostamansa sian, mutta ei osannut ajatella lakaan, että myös sian ostanut johtaja, joka oli saanut rahansa toisten työstä saamallaan voitolla, samoin kuin maanviljelijä, olisi ollut hirtettävä ennen tuota lurjusta.

Tämä hyppäys sosiaalisen kentän tervehtyttämiseen unohtuikin heti, ja hän keskittyi vain omalle Öljymälleen. Joka kerta kun Sirkan kuva nousi hänen silmiinsä, tunsin hän, miten sydäneläällä alkoi heikottaa. Sen mukana laskeutui vaa’an toiseen puoliskoon raskas paino. Yhtäkkiä hän riuhtaisi sormuksen sormestaan ja aikoi ensin heittää sen menemään, mutta lievensi päätöstään ja pani sen lompakkoonsa.

– Ei ole varaa. On oltava vapaa.”⁵

Sitten lähistöltä alkaa kuulua ammuntaa ja Kariluoto joutuu palaamaan käytännön tilanteeseen. Hän yrittää puhelin-yhteyttä pataljoonan komentopaikalle majuri Sarastiehen. Yhteyttä ei kuitenkaan enää ole, ja komentopaikan suunnasta juoksevat miehet väittävät Sarastien kaatuneen, mikä pitääkin paikkansa. Vihollinen on tehnyt erittäin vaarallisen koukkauksen, ja koska Lammio on katkaisukohtaan vääriällä puolella, Kariluoto ymmärtää, että hänen on otettava pataljoona vastuulleen. Hän ottaa puhelin-yhteyden taisteluosaston komentajaan, everstiluutnantti Karjulaan, hulluuteen asti peräänantamattomaan mieheen, joka käskää ehdottomasti pitämään asemat.

Kariluoto kutsuu komppanianpäälliköt koolle ja ilmoittaa heille käskyn. Koskela ehdottaa perääntymistä, mutta Kariluodolle omavaltainen ratkaisu ei sovi: ”Käsky on selvä”. Koskela yrittää selittää tilanteen täydellistä toivottomuutta, mutta Kariluoto toteaa vain: ”Komentaja tuntee tilanteen. Selitykset eivät auta.” Oireellista on, että Kariluoto tietää Koskelan olevan oikeassa, ”mutta vaikka hänen rohkeutensa riittäisi henkilökohtaiseen uhriin, niin komentajan käskyn rikkomiseen se ei riittäisi.”⁶ Ääni särähtäen hän sanoo Koskelle: ”Kerran se vain kirpaisee.”

”Koskela katsoi salaa Kariluotoa. Ensi kerran hän kuuli tämän puhuvan hänelle noin omin äänenpainoin. [...]

Kun Kariluoto lähti, välähti hänen mieleensä ikään kuin selviönä: Tänään tuo mies kuolee.”

Niin kuin kuoleekin. Viimeisessä taistelussa, johon Kariluoto osallistuu, häneltä kaatuu nopeassa tahdissa suuri määrä miehiä ja hyökkäys pysähtyy. Taistelun jatkaminen alkaa vaikuttaa mahdottomalta ja koko yritys kaamealta virheeltä. ”Ensi kerran Kariluoto tunsi, että vastuu noiden miesten kuolemasta oli hänen.” Tässä vaiheessa olisi vielä periaatteessa mahdollista irtaantua ja lähteä perääntymään, mutta keskeyttäminen tekisi tähänastiset uhrin turhiksi. Kariluoto päättää lähteä vielä viimeisen kerran hyökkäykseen.

”Kun liike alkoi, herätti se vihollisen tulen täyteen vimmaan, ja Kariluoto sai jälleen nähdä, miten parin miehen kaatuminen pysähdytti toisten syöksyn.

– Minä en pysähdy... En pysähdy...

Kariluoto ei astunut, vaan kompuroi eteenpäin. Kasvot olivat vitivalkoiset, ääni tukehtunut ja kankea ja hän huusi:

– Vielä kerran pojat...

Kun luoti sattui, laukesi hänen mielensä omituiseen vapautuneisuuteen. Kolme sekuntia hänellä oli aikaa tajuta kuolevansa, mutta niinä kolmena sekuntina hän pelkäsi kuolemaa vähemmän kuin koko sodan aikana milloinkaan. Hän oli melkein pä tyytyväinen, kun hän hämärtyneessä tajussaan totesi:

– Nyt ei enää... Nyt se loppui...

Jorma Kariluoto oli maksanut veronsa ihmisten yhteiselle tyhmyydelle.”

Tämän jälkeen pataljoonan rippeet perääntyvät Koskelan johdolla. Kariluodon ja muiden kaatuneiden ruumiit jäävät viholliselle, koska epätoivoisen tilanteen vuoksi ei saada kulkemaan kuin haavoittuneet. ”Heidät siunattiin kaikki kentälle jääneinä. Kariluodon ja ykkösen päällikön, luutnantti Pokin, nimet tulivat lisäksi heidän koulujensa seinään.” *Sotaromaanista* löytyy hapan jatkokaneetti: ”Muut kuolivat pelkällä kansakoulupohjalla.”⁷

Sitten Kariluoto mainitaankin enää kerran, kun Ukkolan kuoleman yhteydessä muistellaan kiväärijoukkueen harjoituksia taannoisella Paloaukealla. ”– Kuspiähän tuo siellä oli, Kariluoto, sanoi Sihvonen. – Mutta mies tuosta tuli.”

Kariluodon ratkaisevimmat kokemukset ajoittuvat oikeastaan tulikasteeseen ja välittömästi sitä seuraaviin tunnelmiin. Suolla koettu kauhu ja herpaantuminen, pelon voittaminen ja vakuuttuminen siitä, ”ettei elämä ole hänen omansa vaan Suomen” määrittävät kaikkia hänen myöhempiä vaiheitaan. Tietty velka jää painamaan häntä ja sen myötä halu ostaa itsensä vapaaksi. Velka henkilöityy kapteeni Kaarnaan, ja kuva kuolevasta kapteenista vainoakin häntä useaan kertaan jälkikäteen. Kaarnan lisäksi kaksi muuta Kariluodolle tärkeää ihmistä ovat Koskela, joka hänelle on saavuttamaton esimerkki sekä sotilaana että mutkattomasti miesten kanssa toimeentulevana upseerina, sekä Sirkka, joka Kariluodon epämääräisissä mielikuvissa liittyy kaikkeen pyhään ja arvokkaaseen, mutta joka hänen viimeisten päivien

»Sotaan lähtevän Kariluodon kulttuurista taustaa luonnehtivat Linnan muotoilun mukaisesti ”vastaitseenäistyneen maan kansallisen toisen polven sivistyneistön pitkähäköt niskavillat”. Runebergin säkeet, sankarihautojen pyhyys sekä talvisodan kuvauksista periytyvä reservinupseerin myytti.»

epätoivossa lopulta nousee edustamaan heikoksi tekevää mahtia, joka on hylättävä, jotta voi todella ”laskeutua kuilun pohjaan”.

Sotaan lähtevän Kariluodon kulttuurista taustaa luonnehtivat Linnan muotoilun mukaisesti ”vastaitseenäistyneen maan kansallisen toisen polven sivistyneistön pitkähäköt niskavillat”. Runebergin säkeet, sankarihautojen pyhyys sekä talvisodan kuvauksista periytyvä reservinupseerin myytti. Lisäksi hän on ”kuullut jo lapsena isänsä ja tämän tuttavien puhuvan Itä-Karjalasta. Heimokansasta joka huokasi vieraan ikeen alla ja jonka vapauttaminen oli Suomen kansan tehtävä. Tehtävä jota ei koskaan saanut jättää mielestä. Sitä oli ajateltava syödessä, sitä oli ajateltava nukkumaan käytäessä ja yöllä siitä oli nähtävä unia.”

Kariluoto arvostaa rohkeutta, mutta kaikkein rohkeimmat sotamiehet kuten suorastaan eläimen kaltainen Viirilä eivät saa hänen kunnioitustaan osakseen, koska tällaisella rohkeudella ”ei ole siveellistä arvoa, vaan ainoastaan käytännöllinen.” Itsensä voittamisen ajatus on Kariluodolle tärkeämpi kuin mekaaninen kyky sankarillisiin tekoihin. Upseerinroolia Kariluoto ei miellä aristokraattisesta vinkkelistä kuten Lammio, vaan hän hakee ”poikiin” välitöntä ja veljellistä kontaktia, jopa yrittämällä puhua karkeuksia, minkä läpi rivisotilaat tietysti heti näkevät. Vaikka miehet alkavatkin häntä sodan mittaan arvostaa, kyse on silti erilaisesta suhteesta kuin Koskelan ja hänen joukkueensa välillä.

Linna kuvaa vänrikin olemusta ”nulikamaiseksi”, mitä piirrettä Mollberg elokuvassaan korostaa. Kariluoto näytetään usein suu hämmentyneesti puoliavoimena, ja kun hän päätäväisenä rypistää kulmiaan, syntyy vaikutelma pikemminkin uhmakkaasta lapsesta kuin aikuisesta miehestä. Soperteleva puhe ja voimakkaat etuhampaat korostavat vaikutelmaa. Mollbergin elokuvassa tekstiä on myös jonkin verran kirjoitettu uusiksi, ja ensimmäisen kerran kun Kariluoto tavataan, hän lausuu haaveellisena: ”Me menemme kauaksi, unelmemme rajoille asti. Miten monta vinoa hymyä niille unelmille onkaan hymyilty. Me olemme sukupolvi, joka kääntää historian kulun.”

Mainittakoon, että kummassakaan elokuvassa ei korosteta Kariluodon vaaleaa tukkalaitetta, jonka Linna mainitsee useaan kertaan haluten kenties näin antaa hahmolle komp-

»Kuinka Kariluoto saisi lunastettua tekonsa ja persoonallisuutensa itselleen? Mikä on hänen omaansa? Siinä missä Lammio samastaa itsensä kokonaan armeijan järjestelmään ja Koskela taas kykenee tyynesti ottamaan kaikista toimistaan vastuun itselleen, Kariluodon tilanne on ongelmallisempi. Hänen kokee, ettei hänen elämänsä ole hänen vaan Suomen, mutta Kariluodolle se ei tarkoita mekaanista alistumista armeijalle, vaan se on jotakin suurempaa ja velvoittavampaa.»

romettoivaa arjalaisävyä. Herkullinen yksityiskohta on myös, että Linna kuvaa Kariluodon tarmokasta kävelytyyliä ”veuhkaisevaksi”.

Tällaisena Kariluoto siis ensimmäiseen taisteluunsa lähetetään. Sen aikana hän kokee perustavanlaatuisen järkytyksen. Sodan todellisuus näyttäytyykin puhtaana kauhuna, eikä Kariluoto pysty edes liikkumaan, saati sitten johtamaan päätäväisesti miehiään. Kuvaavasti hän makaa halvaantuneena suomättäällä ja huutaa samalla: ”Eteenpäin! Ei saa pysähtyä...” Sanojen ja kokemuksen välille repeää kuilu. Kariluoto ei koe muuta kuin negaation kaikesta siitä, mihin hän aikaisemmassa elämässään saattoi turvautua. Kuten muistetaan, Riitaoja on hahmo, jolle tämä kokemus, tämä symbolisen romahdus, jää pysyväksi. Hän ei pysty tekemään taistelutilanteissa yhtään mitään, koska kokee pelkkää kauhua, puhdasta negatiivisuutta. Voisi sanoa, että Riitaojalle sota on *ainoastaan totta*, ilman minkäänlaista symbolista suodatusta. Ja tätä kautta Riitaojan vastakohtaksi romaanissa ei asettuisikaan Lehto vaan pikemminkin Honkajoki, jonka maailmassa sota on pelkkää fiktiota, loputtoman symbolisen *détournementin* näyttämö.⁸

Kariluoto joutuu siis aluksi kauhun ja lamaannuksen valtaan, mutta sitten hän kuulee Kaarnan isälliset sanat ja joutuu muutaman metrin päästä todistamaan tämän kuoleman. Järkyttävä näky sysää perspektiivin laajemmaksi: hän muistaa patkan sankarirunosta, sitten mieleen tulevat isä ja äiti ja lopulta Sirkka, ja yhtäkkiä Kariluoto ponnistaa jaloilleen ja ryntää karjuen eteenpäin.

Taistelun päätyttyä Kariluoto on ylitsepursuavan iloinen. Vanhemmilleen kirjoittamassaan kirjeessä hän julistaa ym-

märtäneensä, ”ettei elämä ole minun vaan Suomen”. Kaarnan kohtalo on kirkastanut hänelle Tehtävän. Kariluoto ei tosin koskaan pysty tarkkaan selvittämään, mikä tämä tehtävä on, mutta on joka tapauksessa varmaa, että enää ei ole kysymys elämästä tai kuolemasta ensimmäisessä persoonassa, vaan koko konteksti vaihtuu: yksilön kuolema voi olla kansakunnan elämän ehto. Ja vaikka Kariluoto olisi toki aiemminkin voinut toistella itselleen tämältyypistä väitettä, tuntee hän nyt sen sisällön nahoissaan. Häntä on koeteltu. Alkuperästä ja sen negatiivista Kariluoto ehättää siis *negaation negaatioon* ensimmäisenä sotapäivänään. Ei ollenkaan hassumpi suoritus.⁹

Ongelmat eivät kuitenkaan ratkea, vaikka Kariluoto pärjääkin nyt taisteluissa paremmin. Hän kokee olevansa velkaa. Moneen kertaan hän palaa ensimmäisessä taistelussa kokemaansa nöyryytykseen. Jokainen uhkarohkea hyökkäys on korvausta näistä tapahtumista. ”Oli kuin nuorukainen olisi tahtonut ostaa itsensä vapaaksi tämän häpeän muistosta vapauttaakseen sitä mukaa persoonallisuutensa itselleen.”

Tämä onkin olennaista: Kuinka Kariluoto saisi lunastettua tekonsa ja persoonallisuutensa itselleen? Mikä on hänen omaansa? Siinä missä Lammio samastaa itsensä kokonaan armeijan järjestelmään ja Koskela taas kykenee tyynesti ottamaan kaikista toimistaan vastuun itselleen, Kariluodon tilanne on ongelmallisempi. Hänen kokee, ettei hänen elämänsä ole hänen vaan Suomen, mutta Kariluodolle se ei tarkoita mekaanista alistumista armeijalle, vaan se on jotakin suurempaa ja velvoittavampaa.

Ensimmäinen sotakesä näyttää ensin vaikuttavan Kariluodon ajatteluun selkiyttävästi. Hänen idealisminsa muuttuu vähitellen käytännön päättäväsyydeksi. ”Perusteeton tunnekuuhu väistyi muovautuen lujaksi velvollisuudentunteeksi.” Häntä alkaa inhottaa kotiväen kirjeistä paistava fraasimainen isänmaallisuus. Mutta ei tarvita kuin saapuminen Petroskoihin, niin koko sankarikuvasto on jälleen täysissä voimissaan. ”[H]än tunsi itsensä vaaleatukkaiseksi länsimaiseksi valloittajaritariksi, joka nyt täällä vuorelta katselee valloittamaansa kaupunkia.” Usein hän kyllä tällaisten puuskien jälkeen häpeää ajatuksiaan, mutta tämä ei estä niitä toistumasta. Heilahtelu mahtipontisten mielialojen ja häpeän välillä on Kariluodolle ominainen: hän häpeää kirjeitään, sankarikuvastoaan ja humalaisia puheitaan marsalkan syntymäpäivänä. Mitään pysyvää jälkeä tämä häpeä ei kuitenkaan jätä; hetken päästä hän on taas haaveellinen itsensä.

Kariluodon todellisuudentajun häilyvyyttä kuvastaa, että kun asemasodan apaattisuus tarttuu armeijaan ja tilanne alkaa muutenkin näyttää huolestuttavalta, hän on immuuni – koska on juuri rakastunut. ”Suomi ei voi sortua, koska se tekisi hänet, kapteeni Kariluodon onnettomaksi, ja kuinka joku voisi häiritä häntä sellaisella varsinkaan nyt, kun hän eli elämänsä aallonharjalla.” Tosin yhtä oireellisesti hän riuhtaisee itsensä ”todellisuuteen” hyväksytyään vallitsevan tilanteen: ei olekaan varaa olla naimisissa, vaan on palattava karuimpaan konkretiaan ja hylättävä kaikki entiseen elämään liittyvä. Sitten välähtää yhtäkkiä mieleen, että kotirintaman keinottelijat olisi ammuttava osana sotamoraalia tervehdyttävää operaatiota. Ajatus on kuitenkin sen verran kaukainen, että siitä ei saa kiinni, se unohtuu heti ja Kariluoto keskittyy vain ”omalle Öljymälleen”. Nyt on ”laskeuduttava heti kuilun pohjaan. On oltava kuollut etukäteen.” Hän riuhtaisee sormuksen sormestaan ja on heittämässä sen

menemään osoituksena siitä, että on vapautunut kaikesta ja valmis mihin tahansa. Mutta sitten hän laittaa sormuksen varmuuden vuoksi lompakkoonsa. Tässä Linna osuu naulan kantaan: edes tässä homeerisessa mielentilassaan Kariluoto ei pysty tekemään selvää päätöstä.

Loppu on ristiriitainen. Sen jälkeen kun Kariluoto on tulikasteessa kokenut, ettei ”hänen elämänsä ole hänen vaan Suomen”, häntä piinaa kysymys: *mikä* sitten on hänen omaansa? Hän ei kykene omaksumaan sotamiesten tai Koskelan ensimmäisen persoonan näkökulmaa, mutta ei toisaalta myöskään tyydy tiukassa mielessä upseerin rooliin kuten Lammio. Myötätuntoon koko sodan ajan Koskelan mielialoja Kariluoto tekee lopulta elämänsä viimeisenä päivänä todella *oman* ratkaisunsa, mikä kuitenkin paradoksaalisesti tapahtuu siten, että hän tottelee esimiehensä käskyä tilanteessa, jossa sitä ei ole mitään mieltä totella. Hän kumoo Koskelan perääntymisedotuksen vaikka tietää, että se on ainoa oikea.¹⁰ Koskela on yllätynyt. ”Ensi kerran hän kuuli tämän puhuvan hänelle noin omin äänenpainoin. [...] Kun Kariluoto lähti, välähti hänen mieleensä ikään kuin selviönä: Tänään tuo mies kuolee.”

Sinä päivänä Kariluoto ”vapautuu” kaksi kertaa. Ensin hän riuhtaasee itsensä irti Koskelasta ja oikeastaan koko todellisuudesta kieltämällä selvät tosiasiat Käskyn hyväksi. Ja kuollessaan hän sitten viimein vapautuu käskystä. Hän maksaa samalla velkansa Kaarnalle esittäessään irvokkaan toisinnon tämän kohtalosta. Hänen helpottuneet viimeiset sanansa ovat: ”Nyt ei enää... Nyt se loppui...” Viimeinkin Kariluoto saa rauhassa kuolla.

Katsotaan asiaa toisesta suunnasta. Kun psykoanalyttisessa traditiossa kuvataan symbolista toimintaa, käytetään usein Ison Toisen käsitettä¹¹. Käsitteellä viitataan sellaisiin symbolisiin perustoihin kuin vaikkapa Kansa, Jumala, Luonto tai Historia. Toisin sanoen tahoihin, jotka pitävät symbolista avaruutta koossa, mahdollistavat tilan, jossa asioilla voi olla merkitys. Tällaiset yhteiset viitepisteet taakavat sen, että sosiaalisessa maailmassa voidaan mielekkäällä tavalla toimia ja asioista voidaan puhua toisten kanssa.

Vaikka tällaista Isoa Toista – Jumalaa, Historiaa jne. – ei koskaan sellaisenaan havaitakaan, vaikka se ei koskaan ole ankarasti ottaen läsnä kokemuksessa, ei sitä silti voi millään yksiselitteisellä tavalla nimittää ”illuusioksi”, valheeksi tai pelkäksi sanahelinäksi. Ei nimittäin ole tarjolla mitään sellaista neutraalia näköalapaikkaa, josta jokin symbolinen perusta, Iso Toinen, voitaisiin julistaa joko olemattomaksi tai olevaksi. Vasta jokin tällainen Iso Toinen, asioiden taustalle yhteisesti oletettu symbolinen auktoriteetti, avaa mahdollisuuden puhua siitä, mitä ”todella” on olemassa, mitä maailma sisältää, ja millainen puhe on mielekästä ja millainen ei.

Tunteettoman hahmot määrittävät jatkuvasti itseään suhteessa erilaisiin symbolisiin tahoihin: armeijan järjestelmään, viholliseen, ”herroihin”, kansakunnan kohtaloon, isänmaahan, velvollisuuteen ja niin edelleen. Harvat rivimiehet vaivaavat näillä asioilla päätään paljoa purnaamista ja pilantekoa pidemmälle, mutta upseeritasolla tilanne on monimutkaisempi. Kamppailaan sellaisten kysymysten parissa kuin ”kenen vastuulla näiden miesten kuolema on”, ”onko esimiehen käskyä

**»Kariluodolle
puolestaan on ominaista
jatkuva kamppailu sen
kysymyksen kanssa mitä
häneltä todella halutaan.
Mikä on Ison Toisen
– Historian, Kohtalon,
Kansan – minulle
määräämä tehtävä? Mitä
Iso Toinen haluaa? Hän
on kyllä vakuuttunut siitä,
että hänellä on ankara
velvollisuus, mutta mikä
se on?«**

ehdottomasti toteltava” ja jopa ”mitä kansakunta minulta haluaa”, ”mikä on sodan oikeutus” ja niin edelleen.

Lammio ja Kariluoto muodostavat tältä kannalta mielenkiintoisen kontrastin. Lammio on kurin ja hierarkioiden suhteen pedantti ja näkee itsensä tavallaan pelkkänä armeijan instrumenttina, armeijan ”tahdon” toteuttajana. Hän on väline, joka toteuttaa symboliseen järjestykseen – tässä tapauksessa armeijan ohjesääntöön, esimiehen määräyksiin, Marsalkan päiväkäskyihin ym. – kirjattuja tehtäviä. Hän ei koskaan jää neuvottomaksi, koska hän tietää mitä häneltä vaaditaan. Hänelle on selvää mitä Iso Toinen häneltä haluaa, ja hän myös toteuttaa sen. Psykoanalyttisessä katsannossa tämä on perversikon positio. Perversikko on se, joka näkee itsensä pelkkänä objekti-instrumenttina, joka asettuu Toisen halun palvelukseen.

Kariluodolle puolestaan on ominaista jatkuva kamppailu sen kysymyksen kanssa *mitä* häneltä todella halutaan. Mikä on Ison Toisen – Historian, Kohtalon, Kansan – minulle määräämä tehtävä? Mitä Iso Toinen haluaa? Hän on kyllä vakuuttunut siitä, että hänellä on ankara velvollisuus, mutta mikä se on? On uhrattava miesten ja oma henki, mutta minkä vuoksi? Kenelle olen vastuussa? Psykoanalyysin kannalta tämä on hysteerikon positio.¹²

On totta, että tulikasteen jälkeen Kariluoto kirjoittaa vanhemmilleen, että ”tiedän nyt tehtäväni, ja se on jo paljon helpompaa”, mutta tietääkö hän sen todella? Hän tietää kyllä, että on olemassa *jokin* tehtävä, ja hän on valmis uhrautumaan sen vuoksi, mutta mikä se lopulta on? Epätoivoisimmissa perääntymistaisteluissa hän yhä edelleen hyökkää täydellä raivolla, vaikka hyvin tietää tilanteen mahdollisuuden. Eikä tämä selity kokonaan sillä, että hänen rohkeutensa ”ei riitä komentajan käskyn rikkomiseen”. Hänen suhteessaan armeijan hierarkiaan ja säännöstöön on aina jotakin epäselvää, jotakin ylijäämää. Vaikka Kariluoto on hierarkian ja sääntöjen suhteen kuuliainen, käsky on hänelle aina jotakin abstraktimpaa kuin esimiehen sana tai armeijan ohjesääntö. Se on Kutsu, jonka sisältöä hän jatkuvasti etsii, ja josta kaikki

»Kariluoto on eräissä mielessä riivattu. Hän ei koskaan todella saa haluamaansa, koska mikä tahansa toteutunut tosiasia on joko puutteellinen tai liiallinen muunnelma siitä mitä hän todella etsii.»

määräykset ja erilliset tehtävät ovat vain puutteellisia versioita. Jos haluaisi vääntää ruuvia vielä hiukan, voisi sanoa, että hänelle puhuu Jumalan tyhjä muoto, ehdoton vaatimus, mutta ilman mahdollisuutta sen tyydyttämiseen, koska se ei ole vaatimus mihinkään tiettyyn. Tätä voisi aivan hyvin nimittää *autenttiseksi* jumalasuhteeksi. Kariluodolle asia tosin ei artikuloitu uskonnollisena.

Linna kuvaa valaisevalla tavalla Kariluodon kaltaisia herraspoikia ja heidän sisällään pitämiä jännitteitä. Kirkasotsaisia, hyvää tarkoittavia nuorukaisia, jotka kantavat selvittämättömiä ristiriitoja sisällään kykenemättä todella ratkaisemaan niitä. Heidän luonteensa on liian heikko siihen. *Pohjantähti*-trilogiassa esiintyy kiinnostava, monin tavoin Kariluotoa muistuttava hahmo, kirkkoherra (myöhemmin rovasti) Lauri Salpakari (nimien samankaltaisuus on tuskin sattumaa). Kun hän trilogian kolmannessa osassa muistelee edesmennyt Jussi Koskela, hän sanoo leskeksi jääneelle Almalle: ”Minusta on usein tuntunut kun puhutaan Saarijärven Paavosta ja sellaista... että olisi vain runoissa, kuuluisi vain niin kuin runouden piiriin... Mutta hän oli todella olemassa... oli olemassa ja eli.”¹³ Kuten Vilho Koskela Kariluodolle, edustaa isoisä Jussi rovasti Salpakarille ihmishahmoista runoutta. Jotakin niin yksinkertaista ja puhdasta, ettei herraspoika voi koskaan yltää hänen tasolleen.

Salpakarilla räikeän kontrastin tähän ihailuun aiheuttaa se, että torpan maiden omistukseen liittyvissä asioissa, jotka kuitenkin tekevät Koskelan Jussista sen mitä hän on ja joiden järjestäminen on periaatteessa täysin Salpakarin päättäntävallassa, niissä hän pettää Koskelan. Hän on liian heikko vastustukseen vaimonsa painostusta ja riistää Jussilta tarvitsemansa maapalan. Tosin se on virallisesti pappilan maata, onhan Koskela pappilan torppa, mutta molemmille osapuolille on kiistattoman selvää kummalle maa moraaliselta kannalta kuuluu. Se on Jussin suosta raivaamaa maata ja hänen koko elämänsä rakentuu tämän raivauksen pohjalle. Pappila

lohkaisee pellosta itselleen palan, koska ei pysty Salpakarin vaimon Ellenin vaatiman ylellisen elämäntyylin vuoksi hankkimaan tarpeeksi rahoja omilta pelloiltaan. Ratkaisu hävettää Salpakaria, mutta hän ei koskaan ota siitä vastuuta, ei oikeastaan katso sitä omaksi ratkaisukseksi ollenkaan, vaan vetoaa epämääräisesti käytännön pakkoihin. Lisäksi Salpakarit hankkivat Jussille raivaajamitalin, mutta eivät koskaan suostu tekemään hänen kanssaan selvää sopimuspaperia torpan maista, vaikka se on Jussin toive vuosikymmenien ajan. Ja aivan vilpittömällä mielellä Salpakari pitää sitten Koskelan hautajaisissa kauniin puheen, jossa Jussi kohotetaan Saarijärven Paavon tasoiseksi pyhimykseksi. Salpakari todella tarkoittaa mitä sanoo, ristiriita vain ei missään vaiheessa artikuloitu hänelle.

Tällaisten kontrastien sommittelijana Linna on todella taitava. *Pohjantähti*’n isossa mittakaavassa hän tunnetusti kuvaa kuinka kansallisen herätyksen projekti kohtalokkaalla tavalla toteutuu: kansa onnistutaan kuin onnistutaankin herättämään, mutta se mikä herää, osoittautuu joksikin vieraaksi ja hallitsemattomaksi. Se onkin joukko ihmisiä, joilla on omia tarpeita ja intressejä ja jotka heräämisensä myötä organisoituvat työväenliikkeeksi ja nousevat vaatimaan etujaan.¹⁴ Kansa osoittautuu herrojen kannalta aina joksikin muuksi kuin piti, ikään kuin turmeltuneeksi versioksi ”alkuperäisestä”.

Vastaavanlainen kuvio löytyy *Tuntemattomasta*, ja kaikkein kirpeimmin henkilökohtaisesti sen kokee Kariluoto. Hänen vilpittömän käsityksensä on, että upseeristo ei saa paeta armeijan ulkoisten muotojen taakse, vaan sen on ymmärrettävä, että kaiken menestyksen perustana on jalo suomalainen sotilas. Lammion edustama aristokraattinen upseerikuva ei Kariluotoa miellytä. On mentävä kansan pariin, johdettava suomalaista rivisotilasta edestä, ei ylhäältä. Mutta todellisuudessa ”jalo suomalainen sotilas” tyytyykin aina ”vain” asiallisten hommien suorittamiseen ja ehkä tiukan paikan tullen sotilasprotokollan ulkokohtaiseen myötäilyyn. Tämä on Kariluodolle vaikeasti nieltävä asia.¹⁵

Perääntymisvaiheessa Kariluotoa järkyttää jopa Suur-Suomi-hankkeen vararikkoo enemmän se, etteivät sotilaat lainkaan häpeä vetäytymistä. Hän olisi valmis ymmärtämään pelon. ”Mutta välinpitämättömyys. Tuo katkeranhumoristinen leikinlasku tästä onnettomuudesta. Se nosti harmin kyyneleet Kariluodon silmiin. Mihinkään kadonnut suomalainen sotamies? Missä olivat ne miehet, joiden teoista syntyi ylpeämpi taru kuin kreikkalaisten Ilias?” Sotilaat eivät välitä onnettomuudesta. Tottelevat kyllä kun tarpeeksi käsketään, mutta eivät näe tehtävien vakavuutta ja suuruutta. He eivät pidä tehtäviä ominaan eivätkä siis näe niitä palkitsevina, eivät koe *nautintoa* niiden toteuttamisesta.

Näillä kohdin nousee etsimättä mieleen psykoanalyttinen erottelu repressiivisen käskyn ja superegon käskyn välillä. Kun repressiivinen käsky on muotoa: ”sinun on vierailtava sairaan isoäitisi luona halusit tai et”, superegon käsky kuuluu puolestaan: ”sinun on vierailtava sairaan isoäitisi luona *omasta vapaasta tahdostasi*.” ”Sinun on tehtävä työsi – ja lisäksi *oltava työssäsi onnellinen*, kasvettava ihmisenä, nähtävä omat luovat potentiaalisiksi.” ”Sinun on marssittava Petroskoihin – ja samalla *koettava tapahtuman historiallinen merkitys*.” Kariluodolle ei riitä, että taistelut onnistuvat ja joukot työntyvät yhä syvemmälle Karjalaan. Ensinnäkin asioiden on mentävä oikean esteettisen käsikirjoituksen mu-

kaisesti. Ja toiseksi, kaikkien on oltava täydestä sydäimestään mukana tapahtumissa. Mutta näin ei tietenkään koskaan tapahdu, ja siksi Kariluoto on eräässä mielessä riivattu. Hän ei koskaan todella saa haluamaansa, koska mikä tahansa toteutunut tosiasia on joko puutteellinen tai liiallinen muunnelma siitä mitä hän todella etsii.

Viitteet

1. Ellei toisin mainita, lainaukset ovat *Tuntemattomasta sotilaasta*.
2. Mollberg kirjittää elokuvassaan ristiriitaa vielä hieman pannaessa Viirilän nimeksi itseään ”Suur-Suomen nokkamieheksi”. Laineen elokuvasta puuttuu koko asetelma. Viirilä ja Kariluoto kyllä esiintyvät molemmat kohtauksessa, mutta tekstiä on reippaasti lyhennetty ja tapahtuma vain ikään kuin kävellen läpi. Laineen versiossa Kariluoto jää muutenkin valitettavan vähälle huomiolle.
3. Mollbergin elokuvassa Petroskoin sekasorto kuvataan vahvasti elokuvan syntyäiköiden heijastelevan estetiikan mukaisesti. Tunnelma on hyvin lähellä 80-luvun musiikkivideoita. Itse asiassa yölliset näyt tuovat mieleen Laura Braniganin ”Self Controlin” tunnelmat. Yhteistä on myös se, että molemmissa esiintyvät hahmot, ”creatures of the night”, saattavat olla yhtä hyvin todellisia kuin paikalle törmänneen sivustakatsojan kiihtyneen mielen tuottamia hourekuvia...
4. *Sotaromaani*, s. 428.
5. *Sotaromaani*, s. 446–7.
6. Laineella Koskelan ja Kariluodon erimielisyyttä ei nähdä, Mollberg puolestaan korostaa sitä.
7. *Sotaromaani*, s. 462.
8. Lehdosta voisi sanoa, että hän on Riitaoja joka *kestää kaubun* – sen ettei mitään symbolista suodatusta, mitään sääntöjä, mitään sosiaalista tilaa kannattelevia periaatteita ole – ja juuri tästä syystä hän ei kestä Riitaojaa. Muut sotilaat tämä ”omalla luvalla” maailmassa liikkuva alikersantti voi helposti kuitata käskyjen ja sameiden ”arvojen” mukaan ohjautuviksi laumaihmisiksi, mutta Riitaojan vauvamaaisessa avuttomuudessa Lehto näkee tavallaan ivamukaelman omasta positiostaan. Kiinnostava yksityiskohta on, että tulikasteessa Riitaojan käytös kirjoittaa Lehdolta ainutlaatuisen tunnustuksellisen repliikin: ”Pelkää kai tässä jokainen, mutta luulis sitä nyt sentään käden saavan liikkua.” Ja ”kuin osoittaakseen vastakohdan Riitaojan käytökselle” Lehto alkaa tulittaa umpimähkään kiväärillään. Mutta tämä ele ei asetu Riitaojan vastakohdaksi kuin siinä puhtaasti mekaanisessa mielessä, että Lehto ”saa käden liikkua”. Eikö ole totta, että sellaiset hahmot kuin suomurainten kasvua luotiseateissa ihasteleva Kaarna ja everstiluutnantin puhevian kustannuksella jopa kaikkein ilmestyskirjaimisimman sekasorron keskellä pelleilevä Honkajoki eroavat paljon Lehtoa selvemmin Riitaojasta? Niin kusista paikkaa ei olekaan, etteivät nämä miehet pysyisi jämäkästi *logoksen* piirissä!
9. Slavoj Zizek selvittää hegeliläistä negaation negaation ajatusta seuraavasti: ”välitön A:n ’negaatio’ kumoaa A:n position pysytellen kuitenkin sen symbolisissa kehyksissä, joten sitä täytyy seurata toinen negaatio, joka kumoaa koko A:lle ja sen välittömälle negaatiolle ominaisen symbolisen tilan (uskonnon ylivaltaa horjuttaa ensin teologinen harhaoppiisuus; kapitalismin ylivaltaa ’Työn ylivalta’).” Zizek 2000, s. 72.
10. Hannu Raittila on kirjoittanut, että ”Kariluodon kehityshistoria on kuvaus herraspojan kasvamisesta kansanmiehen todellisuuteen ja sitä kautta aidon johtajuuden mahdollisuuteen. Sen edellytyksenä on kyky kommunikoida kansan kanssa kansan kielellä, toisin sanoen se, että todellisuus kuluttaa olemattomiin kaikki herrasväen tunnusmerkit.” (Raittila 2000.) Avainsana on ”mahdollisuus”. Kariluoto todella kasvaa aidon johtajuuden mahdollisuuteen, mutta näyttäisi siltä että mahdollisuudeksi se jää. Sota kuluttaa kyllä Kariluodosta olemattomiin herrasväen tunnusmerkit, mutta samaa tahtia näyttävät katoavan myös *todellisuuden* tunnusmerkit!
11. Käsitteestä ja sen Jacques Lacanin ajatteluun liittyvästä taustasta ks. esim. Zizek 2000.
12. Pervertikon ja hysteerikon lisäksi tavataan mainita vielä kolmas patologinen hahmo, psykoottikko. Psykoosissa arkikokemuksen ja Ison Toisen välinen etäisyys kuroutuu umpeen. Symbolinen toiminta luhistuu ja minä voidaan siten kokea Jumalana tai pelkkänä elottomana esineenä. Vastaavasti jokin arkinen kapine voi nousta edustamaan kaikki toiveet

kertaiteitolla toteuttavaa Jumalaista Objektia ja toinen ihminen äkkiä täyttää päättähuijaavat symboliset raamit. Puhdasta psykoottikkoa *Tuntemattomassa* ei oikeastaan esiinny, mutta lähin esimerkki lienee Riitaoja. Varsinaisten sotatoimien ulkopuolella hän on jotakuinkin tolkuissaan, mutta taistelut ovat hänen kokemuksessaan silkkaa negatiivisuutta, kauhua ja melua. Voisi myös väittää, että kohtaus, jossa Karjula teloitaa omakätisesti Viirilän, on psykoosin kuvaus. Karjula näkee yhtäkkiä Viirilässä armeijan koko avuttomuuden täydellisen henkilöitymän: ”Juuri se alituisesti purkautumistietä etsivä raivo, joka hänessä asusti, nousi nyt pintaan, eivätkä hillitsevät tekijät kyenneet sitä enää pysäyttämään. Tuossa se oli. Tuo isopäinen apina. Tuossa juuri oli kaiken sen inhottavan henkilöitymä, joka oli tehnyt marseljaista karkurilauman.” ”Tuossa se oli” merkitsee hetkeä, jolloin yleisen ja yksityisen välinen ratkaisemattomuus purkautuu.

13. *Täällä Pohjantähden alla* III, s. 85.

14. *Pohjantähden* toisessa osassa on muuan lyhyt mutta sitäkin intensiivisempi kohtaus, johon Linna saa hienosti pyydystettyä ”kansan heräämisen” ambivalenssin. Eletään suurlakon aikaa, meneillään on mielenosoitus. Väkijoukko on kerääntynyt kirkonkylälle ja laulaa marseljeja, mutta eräs renkipoika pujahtaa ostamaan munkkeja, joita hankkiikin ahneuksissaan peräti kymmenen. Sulan himon vallassa poika tunkee munkkeja suuhunsa samalla kun ylevä laulanta jatkuu taustalla. ”Keskittyneenä, ympäristöään enää tajuamatta, silmät puoliksi väärinpäin kääntyneinä hän ryhtyi jauhaamaan. Hampaat iskeytyivät vihaisesti munkin kylkeen, ja leukaperät jauhoivat taukoamatta. Munkki toisensa jälkeen katosi hänen suuhunsa. Kun toinen loppui, oli toinen jo kädessä vuoroaan odottamassa.” *Täällä Pohjantähden alla* II, s. 133.

15. Siellä kantilainen toveria etsii, mutta turhaa on työnsä. Eräässä romaanista poistetussa katkelmassa Linna muuten kuvaa asemasotavaiheen perusjermun elämänsäsennetta yllättävällä termillä: ”Eksistentiaalismi” se oli, joka jälleen lujitti armeijan hengen. Kehkeytyi sotamies, jolla ei ollut perspektiivejä. Hän vain olla möllötti ja koetti huvittaa itseään miten parhaiten taisi.” *Sotaromaani*, s. 353. Linna irvailee eksistentiaalisille myös *Pohjantähti*-trilogian lopussa; III, s. 524.

Kirjallisuus

Linna Väinö, *Täällä Pohjantähden alla* 1-3. WSOY, Helsinki 1959–1962.

Murrosia. Esseitä puheita ja kirjoituksia. WSOY, Helsinki 1990.

Tuntematon sotilas. 54. painos. WSOY, Helsinki 2000.

Sotaromaani. 8. painos. WSOY, Helsinki 2000.

Nummi, Jyrki: Pentinkulman viimeinen taisto ja historian loppu. Esipuhe Väinö Linnan koottujen teosten 3. osaan. WSOY, Helsinki 2000.

Raittila, Hannu, Jätkäpojan linja. Esipuhe Väinö Linnan koottujen teosten 1. osaan. WSOY, Helsinki 2000.

Seppälä, Juha, Tuntemattomat kuvat. Esipuhe Väinö Linnan koottujen teosten 2. osaan. WSOY, Helsinki 2000.

Zizek, Slavoj, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. 1. p. 1999. Verso, London 2000.

صوت سید و سید



بیت ادب سلفیو سیر الحکم

Aabrahamin lapset

Islam on itsestään selvästi aina enemmän, kuin mitä mahtuu kehenkään näppäriin määrittely-yrityksiin, olivat nämä sitten tarkoitusperiltään sovittelevia tai vihamielisiä. Onhan kyseessä vuosituhtainen sivilisaatio, joka tänä päivänä on yli miljardin ihmisen arkitodellisuutta. Muun muassa Ari Hukarin ja Jaakko Hämeen-Anttilan artikkelit tässä lehdessä kertovat siitä, miten nykyislamista löytyy niin rationalisoivia, konservatiivisia kuin voimakkaan ekuumeenisiakin pyrkimyksiä, jotka kaikki perustuvat varsin erilaisille lähtöoletuksille. Jo tämä tekee mahdolliseksi, ja samalla tuiki tärkeäksi, puhua islamilaisesta filosofiasta. Sen oivaltaminen, että kyseessä on moniulotteinen perinne, josta ovat poimittavissa elävän keskustelun langat, auttaa murtamaan hermeneuttisen kehän, jonka taikapiiriin turhan helposti jäämme.

Islamilainen filosofia on historiallisesti ollut paljon muutakin kuin pelkkää islamin filosofiaa. Sen piirissä on vuosisatojen saatossa tehty logiikkaa, semantiikkaa, luonnontieteellistä tutkimusta, metafysiikkaa ja moraalifilosofiaa, joita ilman länsimaisen filosofian historia ei olisi nykyisenlaisensa. Erityisesti keskiajan latinalaisen filosofian tutkimus voi hyötyä arabialaisen filosofian tarkemmasta tuntemuksesta, kuten Jari Kaukuan artikkelista käy ilmi. Juutalaista filosofiaa taas ei lainkaan voi ymmärtää irrallaan sen arabialais-islamilaista taustasta, minkä Hannu Töyrylä ansiokkaasti osoittaa. Mikäli länsimaiden historiaa sopii hahmottaa kreikkalaisen rationalismin ja yksijumalaisen uskontoperinteen rinnakkain käymisen, ristivalotuksen ja ajoittaisen vastakkainasettelun kautta, tarjoaa arabialainen sivilisaatio kiintoisan peilin eurooppalaiselle ihmiselle. Voimme oppia omista lausumattomista ennako-oletuksista, kun löydämme niille yllättävän vertailukohdan yhtä aikaa vieraalta ja ihmeen tutun tuntuisesta naapurilta.

Juutalaisia, kristittyjä ja muslimeja yhdistävät siis monin verroin vahvemmat siteet, kuin mitä tiedotusvälineiden markkinoimien vastakkainasettelujen valossa voisi luulla. Jussi Aro (1928–1983), keskeinen hahmo suomalaisen arabistiikan kunniakkaassa historiassa (katso Kaj Öhrnbergin henkilöprofiileja), tapasi puhua ”Aabrahamin perillisistä”. Enemmän kuin kiistaa Pyhän maan omistusoikeudesta Aro tarkoitti tällä sitä, että juutalaiset siinä missä kristityt ja muslimitkin ovat *lupauksen* lapsia, sen lupauksen, jonka varassa Aabraham aikanaan lähti isiensä maasta ja kohti tuntematonta tulevaisuutta. Nytemmin on maailmalla havahduttu samaan: mm. Jacques Derrida on toistuvasti palannut lupauksen arkkikuvaan ja muistoon Aabrahamista yhteisenä kantaisänämme, vanhurskaana ja hirmuisena. Mitä tarkoittaa se, että olemme kaikki lupauksen lapsia? Mitä se, että kaikkien kauhujen keskellä yhä odotamme oikeuden toteutumista ja tulevaa valtakuntaa? Derrida on puhunut vieraanvaraisuudesta, kyvystä epävarmoina aikoinakin tehdä tilaa sille, mitä ei voida ottaa haltuun. Kyseessä on – kuinkas muuten – aito arabialainen kantahyve.

Taneli Kukkonen

Islamilaisen filosofian klassikkoja

al-Kindi (k. 873)
al-Razi (k. 925)
al-Fārābī (k. 950)
al-Niffari (k. 965)
Ibn Sīnā (Avicenna, k. 1037)
al-Ghazālī (k. 1111)
Ibn Tufayl (k. 1185)
Al-Suhrawardi (k. 1191)
Ibn Rushd (Averroës, k. 1198)
Ibn al-Arabi (k. 1240)
Ibn Khaldun (k. 1406)
Mulla Sadra (k. 1641)

Joitakin nykyfilosofeja islamin kulttuuripiiristä

Muhammad Abduh (1849–1905), egyptiläinen
Syed Ameer Ali (1849–1928), intialainen
Ahmad Amin (1886–1954), egyptiläinen
Abbas Mahmud al-Aqqad (1889–1964), egyptiläinen
Ali Abd al-Raziq (1888–1966), egyptiläinen
Mohammed Arkoun (s. 1928), algerialainen
Syed Muhammad Naquib al-Attas (s. 1931), malesialainen
Sadiq Jalal al-Azm (s. 1934), syyrialainen
Majid F. Fakhry (s. 1923), libanonilainen
Zakariyya Fuad (s. 1927), egyptiläinen
Rachid Ghannouchi (s. 1941), tunisialainen
Hassan Hanafi (s. 1935), egyptiläinen
Taha Husain (1889–1973), egyptiläinen
Muhammad Iqbal (1876–1938), intialainen
Ismail Hakk Izmiri (1868–1946), turkkilainen
Muhammad Abed al-Jabri (s. 1936), marokkolainen
Khalid Muhammad Khalid (s. 1920), egyptiläinen
Muhammad Aziz Lahbabi (1923–1993), marokkolainen
Abdallah Laroui (s. 1933), marokkolainen
Muhsin Sayyid Mahdi (s. 1926), irakilainen
Sayyid Abū Al-Ala al-Mawdudi (1903–1978), intialais-pakistanilainen
Zaki Nagib Mahmud (1905–1993), egyptiläinen
Seyyed Hossein Nasr (s. 1933), iranilainen
Bediuzzaman Said Nursi (1876–1960), kurdi
C. A. Qadir (s. 1909), pakistanilainen
Fazlur Rahman (1919–1988), pakistanilainen
Rashid Rida (1865–1935), syyrialainen
Mahmud Shaltut (1897–1963), egyptiläinen
Ali Shariati (1933–1977), iranilainen
Shibli Shumayyil (1860–1917), libanonilainen
Mahmud Taha (1908–1985), sudanilainen
Nurettin Topcu (1909–1975), turkkilainen
Hasan al-Turabi (s. 1932), sudanilainen
Hilmi Ziya Ulken (1901–1973), turkkilainen
Mehdi Hairi Yazdi (1923–1999), iranilainen



Keskiajan islamilainen filosofia ja antiikin perintö

Kun valmistauduin kirjoittamaan keskiajan islamilaisesta filosofiasta ja antiikin perinnöstä, olin jossakin määrin huolestunut siitä, että toistelin itsestäänselvyksiä. Onhan selvää, että keskiajan islamilainen filosofia sellaisena, kuin me sen tunnemme, syntyi tuloksena kreikkalaisen filosofian ja tieteen merkkiteosten kääntämisestä arabian kielelle. Islamilaisen filosofian juuret ovat kreikkalaisessa filosofiassa. Myös keskiajan käsite sai minut tuntemaan oloni epämukavaksi. Määre liittyy läheisesti Euroopan historiaan ja kulttuurihistoriaan. Missä määrin ja missä mielessä sitä voidaan soveltaa islamin historiaan? Vaikken voikaan käsitellä kysymystä tässä, on se silti syytä esittää. Keskiajan islamilaisesta filosofiasta puhuessani olen nähnyt tarkoituksenmukaiseksi rajata tarkasteluni niihin filosofeihin, jotka vaikuttivat 800–1100-luvuilla. Näihin kuuluvat mm. al-Kindî (kuoli noin 870), al-Fârâbî (k. 950), Ibn Sînâ (latinaksi Avicenna, k. 1037) ja Ibn Rushd (lat. Averroës, k. 1198). Samat filosofit vaikuttivat eniten juutalaisen ja skolastisen ajattelun kehitykseen.

IHeti alkuun on kuitenkin syytä muistuttaa, ettei islamilaisen filosofian luova kausi suinkaan päättynyt Ibn Rushdin kuolemaan. Islamilainen maailma sai tuntea monta filosofia Averroës'n jälkeenkin. Monet heistä lukeutuvat kaikkien aikojen omaleimaisimpien islamilaisten ajattelijoiden joukkoon: näin esimerkiksi tunisialainen historianfilosofi Ibn Khaldun (k. 1406) ja suuri persialainen metafysiikko Mulla Sadra (k. 1641). Mulla Sadra edustaa Avicennan jälkeistä, hyvin rikasta iranilaisen filosofian perinnettä, joka on jatkunut katkeamattomana tähän päivään saakka. Tällä filosofialla on omat johtoajatuksensa ja oma luonteensa. Silti senkin juuret ovat keskiajan islamilaisessa filosofiassa: ja tämä vuorostaan lepää kreikkalaisen ajattelun arabialaisten käännösten varassa.

Kreikkalaista filosofiaa ja tiedettä käänsivät arabiaksi pääasiassa syyrialaiset oppineet, joista useimmat olivat nestorialaisia tai jakobiittikristittyjä, jossakin määrin myös Harranin saabilaiset, joiden tähtienpalvonnalla oli perusta kreikkalaisessa filosofiassa. Joitakin käännöksiä laadittiin jo umajjadikaudella (661–750), enin osa kuitenkin tätä seuranneen abbasidikalifien valtakauden kahdella ensimmäisellä vuosisadalla. Käännöslieke eteni aalloissa: käännöksiä muokattiin ja paranneltiin, teoksia käännettiin uusiksi ja uusia ennen kääntämättömiä teoksia saatettiin arabiankielisten lukijoiden ulottuville. Kääntäjien saavutus on varsin huomattava, ei yksin käännettyjen filosofien ja tieteellisten teosten määrän

tähden, vaan myös sen korkean oppineisuuden tason johdosta, johon eritoten Hunain Ibn Ishaq (k. 871) ja hänen työtoverinsa tähtäsivät. Useimmat käännökset tehtiin syyrian kielestä, jotkut suoraan kreikasta. Kääntäjät, jotka usein olivat itsekin lääkäreitä, tiedemiehiä ja filosofeja, opettivat muslimifilosofoja joko suoraan – kuten al-Fârâbîn tapauksessa – tai sitten käännösten ja niihin liitettyjen tutkielmien kautta. Heidän käännöksensä platonistisista, aristoteelisista ja uusplatonistisista teoksista enemmän kuin mikään muu johdivat islamilaisen filosofian syntymään.

Vaikuttaa siltä, että Platonin ajattelu tunnettiin pääasiassa toisen käden lähteistä, joskin asiasta on vaikea saada täyttä varmuutta. Keskiajan arabialaiset historioikit väittävät, että mm. sellaiset dialogit kuin *Valtio*, *Lait*, *Parmenides* ja *Timaios* olisi käännetty, samoin Platonin kirjeet. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että kyseessä olisivat olleet parafrasien tai tiivistelmien käännökset. Näiden luultavin lähde oli Galenoksen laatima Platonin dialogien tiivistelmä. Al-Fârâbî kirjoitti Platonin *Lakien* tiivistelmän, joka ei kuitenkaan käsittele kymmenettä kirjaa. Teoksessaan *Platonin filosofia* hän esittelee filosofin dialogien pääteemoja. Ibn Rushd laati niin kutsutun keskipitkän kommentaarin (*talkhis*) *Valtioon*: kyseessä on mittava parafrasi, ei senlaatuinen selitysteos, jossa alkutekstiä käytäisiin läpi kappale kappaleelta. Ei ole kuitenkaan selvää, nojaako Ibn Rushd'in kommentaari alkuperäistekstin arabiankieliseen käännökseen vaiko kenties vain johonkin sellaiseen arkisempaan tiivistelmään, jossa selostetaan alkuteoksen poliittiset päälinjaukset. Muslimifilosofit tunsivat Platonin ideaopin hyvin, osin Aristoteleen selostuksen ja kritiikin ansiosta. Useimmat muslimifilosofit keskiajalla hyväksyivät Aristoteleen ideaopin tulkinnan ja jotkut, kuten Ibn Sînâ, esittivät omat perustelunsa sille, miksi se oli hylättävä. Al-Suhrawardi (k. 1191) muodostaa tässä suhteessa poikkeuksen: hän puolusti ideaoppia ja teki siitä filosofiansa osan. *Timaios*-dialogin ajatukset vaikuttivat lääkärifilosofi al-Razin (lat. Rhases, k. n. 925) kosmologiaan. Al-Razi oli sitä mieltä, että maailma oli syntynyt tietyllä hetkellä menneisyydessä – ei kuitenkaan tyhjistä, sillä luomisessa oli hänen mukaansa kysymys ennalta olevien atomien saattamisesta järjestyneeseen tilaan. Platon vaikutti islamilaiseen filosofiaan pääasiassa poliittisen filosofian saralla.

Aristoteleen tuotanto tätä vastoin tunnettiin suoraan. Useimmat Aristoteleen pääteokset käännettiin arabiaksi, poikkeuksina *Politiikka* ja *Metafyysiikan* II. kirja. *Metafyysiikan* käänsi arabiaksi ensimmäistä kertaa 80-luvun alkupuolella luultavasti muuan Astat (Eustathios), josta tiedetään muuten vähän. Aristoteleen *Organonin* käännökset yhdessä eräiden stoalaisen logiikan elementtien kanssa muodostavat arabialaisen logiikan perustan. Tässä yhteydessä on syytä mainita,

että hyvin vaikutusvaltainen *Toinen analytiikka* saapui islamilaiseen maailmaan suhteellisen myöhään. Hunain Ibn Ishaq laati siitä ensin osittaisen syyriankielisen käännöksen, jota hänen poikansa Ishaq sittemmin täydensi. Abû Bishr Ibn Matta (k. 940) puolestaan käänsi koko teoksen tästä arabiaksi. Aristoteleen tunnetut teokset sisälsivät hänen tieteellisen tuotantonsa, joka yhdessä muiden kreikkalaisen lääketieteen, tähtitieteen ja matematiikan merkkiteosten kanssa muodosti islamilaisen tieteen perustan. Aristoteleen omien teosten lisäksi arabit käänsivät joukon kreikkalaisia Aristoteles-kommentaareja.

Uusplatonismi vaikutti sellaisiin valtavirran muslimi-filosofeihin kuten al-Fârâbîin ja Ibn Sînâan, mutta myös islamilaisien lahkosten kuten ismailiittien ajatteluun. Antiikin uusplatonismiin arabit tutustuivat pääasiassa kahden teoksen kautta. Ensinnä on mainittava apokryfinen *Aristoteleen teologia*, joka on itse asiassa Plotinoksen (k. 270) *Enneadien* 4.–6. kirjojen parafrasi: Ibn Naima al-Himsi käänsi tämän teoksen al-Kindîin käyttöön 800-luvulla. Toiseksi on syytä mainita teos, joka tunnettiin nimellä *Kitab fi mahd al-khair* (*Kirja puhtaasta hyvästä*) ja joka käännettiin latinaksi nimellä *Liber de causis* (*Syiden kirja*). Tämä tutkielma ammentaa ennen muuta Prokloksen (k. 485) *Teologian elementeistä*.

Kuten jo edellä todettiin, filosofiset ja tieteelliset käännöstyöt synnyttivät sekä islamilaisen filosofian että islamilaisen tieteen. Ne vaikuttivat ratkaisevasti myös muiden islamilaisien oppineisuuden lajien kehitykseen. Erityisesti tämä pitää paikkansa islamilaisesta dialektisesta teologiasta eli *kalamista*.¹ *Kalamissa* järjekyllä käytettiin puolustamaan ja selittämään jumalallista ilmoitusta, arvostelijoiden mielestä liiaksi asti. *Kalam* erosi kuitenkin islamilaisesta filosofiasta eli *falsafasta* siinä, että sen puitteissa ilmoitustotuus hyväksyttiin ehdoitta. *Falsafan* lähtökohta ja kiinnostuksen kohde taas kuvaa kenties parhaiten tapa, jolla eräät muslimifilosofit määrittivät filosofian. Heidän mukaansa filosofiassa oli kyse asioiden todellista luonnetta koskevasta tiedosta siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista. Vaikka teologitkin ottivat aika ajoin avuksi oletuksia, joilla ei ollut pohjaa ilmoituksessa, on kuten Moses Maimonides (k. 1204) totesi *kalam*in kritiikissään: kukin teologikoulu (ja niitä oli useita) valitsi sellaiset premissit, jotka sopivat yhteen heidän kannattamansa opin kanssa.² Ei silti ole syytä vähätellä muslimiteologioiden selväjärkisyyttä ja tarkkanäköisyyttä. Vaikka heidän kehittämänsä teoriat palvelivatkin uskonoppia, ei niiltä puuttunut omaleimaisuutta, syvällisyyttä, hienovaraisuutta tai kykyä hahmottaa maailmaa johdonmukaisesti.

Myös *kalam*in historialliset juuret eroavat *falsafan* juurista. *Kalam* syntyi 600-luvun teologisten kiistojen ja lahkoutumiskehityksen seurauksena. Se edeltää näin varsinaista käännöslähtöä kreikasta. Aikaa myöten käännöslähtö kuitenkin vaikutti *kalamiin*, ja muun muassa sellaiset kreikkalaiset filosofiset ajatukset kuten atomismi löysivät tiensä sen piiriin. *Kalam* kävi rajanvetoa *falsafan* kanssa ja joutui sen kanssa vastatusten, mutta otti siitä myös vaikutteita. *Kalam*in parissa filosofisia teorioita tulkittiin uusiksi ja niitä muokattiin teologisiin näkemyksiin sopiviksi. *Kalam*in ja *falsafan* vuorovaikutus muodostaa keskiajan islamilaisen aatehistorian ytimen. Kyseessä on kuitenkin aivan oma aihepiirinsä, jota ei tämän esityksen puitteissa voida käsitellä.

Seuraavassa tarkastelen varsinaista islamilaista filosofiaa (siis *falsafaa*), tarkemmin sanottuna eräitä metafysisiä nä-

kemyksiä, jotka syntyivät kreikkalaisten filosofisten tekstien kääntämisen pohjalta. Rajoitan huomioni koskemaan kolmea keskiaikaista filosofia, joita pidän erityisen edustavina.

2 Filosofisten teosten arabiankieliset käännökset lan- kesivat otolliseen maaperään, terävien, vastaanotta- vaisten ihmisten käsiin. Jo ensimmäisen muslimifilo- sofin al-Kindîin tuotanto osoittaa tämän. Al-Kindîlla oli sormensa pelissä käännöslähtö, sillä hänen tiedetään rohkaisseensa kääntäjiä heidän työssään. Hän astuu filosofiselle areenalle äkkiyllättäen, ei kuitenkaan epävarman aloittelijan tavoin vaan itsevarmoin askelin, voimiensa tunnossa ja huo- mattavilla tiedoilla ja väittelykyvyillä varustettuna. Monet al-Kindîin teoksista ovat kadonneet, mutta niiden nimet kertovat laajoista mielenkiinnon kohteista ja merkittävästä tieteellisestä urasta. Al-Kindîin säilyneiden teosten joukossa on määritelmiä koskeva tutkielma, joka vaikutti merkittävällä tavalla arabialaisen filosofisen sanaston kehittymiseen. Säily- neiden teosten joukosta löytyy myös ensimmäinen arabian- kielinen metafyyssinen tutkielma: kyseessä on pisin ja tärkein al-Kindîin säilyneistä filosofisista teoksista. Kirja *Ensimmäi- sestä filosofiasta* koostuu neljästä osasta.³

Lyhyessä johdantojaksossa al-Kindî määrittelee ensin filosofian. Hän sanoo, että filosofia on tietämystä asioista sellaisina, kuin ne todellisuudessa ovat, siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista. Vielä vuosisatoja myöhemmin Ibn Sînâ toistaa saman määritelmän. Tämän perään al-Kindî julistaa, että ensimmäinen filosofia eli metafysiikka on tietoa Ensimmäisestä Totuudesta, joka on kaiken sen alkusyy, mikä vain on totta. Kindî kehottaa muslimilukijoitaan empimättä hankkimaan tietoa totuudesta, mistä vain saavat – vaikka sitten kaukaisilta kansoilta ja vierailta ihmisiltä. Hän myös viittaa Aristoteleeseen filosofina vailla vertaa.

Teoksen toisessa osassa al-Kindî päätyy yksityiskohtaisen päättelyn tuloksena siihen, että maailmalla täytyy olla ajal- lisen alku tyhjistä joskus rajallisessa menneisyydessä. Myös aineellisten kappaleiden muodostaman kokonaisuuden täytyy hänen mukaansa olla rajallinen. Jos sen näet oletet- taisiin ääretön olevaksi, silloin siitä pitäisi periaatteessa voida erottaa äärellinen osa. Jäljelle jäävä osa olisi tuolloin yhä ääretön, mutta sen pitäisi olla pienempi kuin alkuperäinen kokonaisuus. Keskiaikaisesta näkökulmasta oli ristiriitaista väittää, että voisi olla olemassa erisuuruisia äärettömiä. Al- Kindî väittää myös, ettei aineellisia kappaleita voi olla ilman, että olisi olemassa liikettä, ja että liikkeen ja ajan täytyy molempien olla äärellisiä. Mainitut kaksi suuretta liittyvät erotta- mattomasti yhteen, sillä aika on liikkeen mitta. Liike ja aika on siis luotu tyhjistä yhtä aikaa aineellisen maailman kanssa.

Al-Kindîin mielipide maailman ajallisesta alkuperästä on epätavanomainen islamilaisen filosofian kentässä. Hänen seuraajansa al-Fârâbî ja Ibn Sînâ edustavat valtavirtaa: molemmat puolustivat näkemystä, jonka mukaan maailma on ollut olemassa aina ja ikuisesti. Muslimiteologi, lainoppinut ja mystikko Abû Hamid al-Ghazâlî (k. 1111) tuomitsi jälkim- mäiset ajattelijat epäuskoisiksi tämän ja kahden muun opin tähden: näitä olivat väitteet, että yksin sielut ovat kuolematomia (filosofit siis kiistivät ruumiin ylösnousemuksen) ja että Jumala tuntee yksilöt ainoastaan ”universaalilla tavalla”, ei yksilöinä. Jälkimmäinen väite kuuluu ennen muuta Ibn Sînâin filosofiaan. Al-Kindîin näkemykset ovat linjassa perin-

teisen islaminuskon tulkinnan kanssa kahden ensimmäisen kysymyksen suhteen. Al-Kindî ei ainoastaan esitä filosofisia argumentteja tyhjästä luomisen puolesta (merkillepantavaa kyllä, hän tekee tässä pesäeron muuten ihailemaansa Aristoteleeseen), vaan hän myös hakee väitteelleen tukea Koraanista. Al-Kindî vannoo myös ruumiiden ylösnousemuksen nimiin. (Eräs myöhempi arabiankielinen lähde väittää, että al-Kindî olisi uskonut Jumalan tuntevan yksilöoliot yksilöinä, mutta mikään hänen säilyneissä kirjoituksissaan ei viittaa siihen, että hän olisi käsitellyt kysymystä.) Al-Kindîn valitsema filosofinen linja on siis sopuoinnussa islamin perinteisten uskonkappaleiden kanssa ja tarjoaa niiden filosofisen puolustuksen. Hänen filosofista näkökantaansa sopii siksi kutsua tässä mielessä islamilaiseksi.

Palatkaamme *Ensimmäiseen filosofiaan*. Teoksen kolmas ja neljäs osa koostuvat pitkällisestä Jumalan olemassaolon todistuksesta ja Hänen ykseytensä pohdinnasta.⁴ Al-Kindî pääättelee maailman muodostamasta moninaisuudesta, että on olemassa Luoja, joka on joka suhteessa yksi. Moninaisuuden pohjalla vaikuttavat, luomakunnassa havaittavat ykseydet ovat luonteeltaan aksidentaalisia eivätkä edusta olemuksellista ykseyttä. Al-Kindî väittää tämän jälkeen, että se, mikä kuuluu jollekin oliolle aksidentaalisesti, saa olemisensa joltakin toiselta olenolta, jolle sama ominaisuus kuuluu olemuksellisesti. Maailman aksidentaalisten ykseyksien täytyy siksi olla viime kädessä peräisin olenolta, joka on olemuksellisesti yksi: tämä on Jumala, joka on totisesti Yksi. Tutkielma on tarkoin valikoitu yhdistelmä platonistisia, aristoteelisia ja uusplatonistisia aineksia. Nämä hitsautuvat al-Kindîn ajattelussa yhteen kokonaisuudeksi, joka on jotakin muuta kuin osiansa summa: niistä nousee omaperäinen, leimallisesti 'Kindiläinen' maailmannäkemyks. On kuin ne kreikkalaiset ajatukset, jotka kokonaan läpäisevät tämän ajatusrakennelman ja sulautuvat sen osiksi, omaksuisivat uuden filosofisen persoonallisuuden.

Uusien synteisien muodostaminen kreikkalaisten käsitteiden pohjalta on piirre, joka toistuu myöhemmässä ja pidemmälle kehittyneessä islamilaisessa filosofiassa. Erityisen ilmeistä tämä on Ibn Sînân filosofian tapauksessa. Jälkimmäinen muodostaa islamilaisen keskiajan yksityiskohtaisimman ja pisimmälle kehitellyn metafyyssisen järjestelmän. Senkin käsitteelliset rakennusaineokset on lainattu Platonilta, Aristoteleelta ja Plotinokselta. Tällä kertaa samat filosofiset käsitteet ja käsitykset alistetaan kriittisen analyysin kohteeksi: jotkut niistä hylätään ykskantaan, toiset hyväksytään sellaisenaan, kun taas eräiden sisältöä mietitään uusiksi, muunnellaan ja tarkennetaan.⁵ Kreikkalaiset käsitteet ja käsitykset yhtyvät osaksi kosmista näkyä, jolla on aivan oma luonteensa. Antaakseni jotakin kuvaa Ibn Sînân filosofian ominaispiirteistä aloitan käsitteellisestä erottelusta, jolla on perustava asema filosofin metafyyssisessä järjestelmässä. Kyseessä on erottelu, jonka Ibn Sînâ tekee olemuksen ja olemassaolon välillä. Tämä erottelu koskee hänen mukaansa kaikkia olevaisia paitsi Jumalaa, olivat nämä sitten potentiaalisia tai aktuaalisia.

Erottelun perusajatus on helppo tavoittaa. Siitä, että tiedetään, mikä jokin olio on, ei voida vielä vetää sitä johtopäätöstä, että mainitun kaltainen olio on olemassa. Ibn Sînân itse käyttämä esimerkki on, että minulla saattaa olla mielessäni kuusikulmaisen rakennuksen käsite. En kuitenkaan voi tämän käsityksen perusteella päätellä, että kuusikulmaisia rakennuksia olisi olemassa. On toki totta että jos minulla on

»Falsafan lähtökohtaa ja kiinnostuksen kohdetta kuvaa kenties parhaiten tapa, jolla eräät muslimifilosofit määrittelivät filosofian. Heidän mukaansa filosofiassa oli kyse asioiden todellista luonnetta koskevasta tiedosta siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista.»

käsitys kuusikulmaisesta rakennuksesta, silloin se on olemassa käsitteenä mielessäni. Silti sen mielensisäinen olemassaolo ei ole osa sen määritelmää kuusikulmaisena objektina. On edelleen totta, että mikä tahansa tämän kaltainen olemus voi olla olemassa joko mielessä, ulkopuolisessa todellisuudessa tai molemmissa. Kuitenkin puhtaasti itsessään, so. yksinkertaisesti sinä, mikä se on, käsitteellä ei ole sen kummemmin olemassaoloa kuin olemassaoloon muuten liittyviä ominaisuuksiakaan, esimerkiksi ykseyttä ja moninaisuutta. Ibn Sînâ tahtoo sanoa, että hevosen olemus itsessään on pelkkä hevosuus. Itsessään se ei ole yksi eikä monta: se ei ole olemassa sen kummemmin ulkopuolellamme kuin sielussakaan, ei potentiaalisena eikä aktuaalisena.

Ibn Sînân tekemällä erottelulla on lukuisia seuraamuksia, joita filosofi käsittelee kehittäessään edelleen järjestelmänsä. Olemus itsessään ymmärrettynä ei tarkkaan ottaen ole universaali (joskin Ibn Sînâ yhdessä kohtaa löyhästi viittaa siihen sellaisena). Se muodostaa kuitenkin osan universaalikäsitettä. Olemuksesta tulee universaalikäsite kun siihen lisätään universalisuus, so. se ominaisuus, joka tekee mahdolliseksi predikoida olemuksen monesta oliosta. Olemuksilla on edelleen mielen ulkopuolinen olemassaolo yksittäistapauksissa. Ibn Sînân mukaan tämä ei tee olemuksesta monta. Jos otamme esimerkiksi eläimellisyyden, se ilmenee monen eri olion yhteydessä, mutta tämä ei tee siitä monta eläimellisyyttä. Itsessään eläimellisyys ei ole sen kummemmin yksi kuin montakaan. Eläimellisyyden moninaiset ilmenemismuodot eivät estä meitä käsittelemästä eläimellisyyttä itsessään, sillä kuten Ibn Sînâ sanoo, eläimellisyys jonkin muun yhteydessä on sitenkin yhä itsensä.

Mutta elleivät olemukset sisällä olemassaoloa, mikä on niiden suhde olemassaoloon? Olemukset ovat olevaisia, koska niillä on joko mielensisäinen olemassaolo, ulkoinen olemassaolo tai molemmat. Siksi vaikka olemassaolo ei kuulukaan olemuksien olemukseen, se kuitenkin liittyy niihin välttämättä. Muuten olemuksilla ei olisi kummankaanlaatuista olemassaoloa, ei ulkoista eikä mielensisäistä.

Entä itse olemassaolo? Ibn Sînân kirjoitusten perusteella asiaa voidaan lähestyä kahdella tavalla. Yksi lähtee liikkeelle ihmissielun aineettomasta olemassaolosta. Sielua koskevissa tutkielmissaan Ibn Sînâ väittää, että ihmisen järkisielu, hänen

»Perinteisimmät muslimiajattelijat hylkäsivät filosofisen islaminuskon tulkinnan. Heidän mukaansa filosofien tulkinta perustui järkeen nojautuvaan käsitteelliseen Jumala-kuvaan, joka oli sangen kaukana siitä Koraanin kuvailemasta Luojaista, joka suoraan puuttuu ihmiskunnan historiaan. Tämä siis oli syynä myös siihen, että teologi al-Ghazâlî syytti al-Fârâbîa ja Ibn Sînâa epäuskoisiksi.»

aineeton minuutensa, on välittömästi tietoinen omasta olemassaolostaan. Toisaalta Ibn Sînâ puhuu yleisemmin olevasta, oliosta ja välttämättömyydestä perustavina käsitteinä, jotka rinnastuvat ilmeisiin loogisiin totuuksiin. Nämä peruskäsitteet toimivat kaiken ajattelun perustana.⁶ Päädyimme Jumalan olemassaoloon tarkastelemalla olevaisen käsitettä itseään. (Argumentti olettaa, että olevaisen käsite viittaa johonkin mielen ulkopuolella.) Ibn Sînâ ei hylkää syyn ja seurauksen suhteeseen perustuvaa argumenttia, jossa Jumalan olemassaolo johdetaan luonnollista maailmaa koskevasta kokemuksestamme, mutta hän pitää olemassaolon tarkasteluun nojautuvaa argumenttia parempana. ”Se on luotettavampi ja ylevämpi tapa: kun toisin sanoen tarkastelemme olemassaolon tilaa, huomaamme, että olemassaolo sikäli, kuin se on olemassaoloa, todistaa Jumalasta. Hän puolestaan todistaa kaikesta, joka tulee Hänen jälkeensä.”⁷

Mainittu todistus perustuu oleumuksen ja olemassaolon väliseen erotteluun (jota tosin ei sovelleta Jumalaan). Mikäli jokin olemus on aktuaalisesti olemassa, se on joko itsessään välttämätön tai ainoastaan mahdollinen (mahdotonhan ei voi olla olemassa). Seuraavaksi Ibn Sînâ väittää, että mikäli olio on itsessään välttämätön, sen täytyy olla yksi, ainutlaatuinen, vailla syytä ja kaikkien muiden olevaisten syy. Tämä olisi Jumala. Toisaalta jos tarkasteltava olio ei ole itsessään välttämätön – ja tämä pitää paikkansa kaikesta muusta paitsi Jumalasta – ja jos sen olemukseen ei kuulu olemassaolo, silloin sen täytyy saada olemassaolonsa joltakin itsensä ulkopuoliselta.

Itsessään mahdollisen olion on mahdollista olla tai olla olematta. Olevaksi tullakseen se tarvitsee jotakin, joka painaa vaakakupin olemassaolon suuntaan, siis välttämättömäksi tekevän syyn. Mikäli tämä syy on itsessään ainoastaan mahdollinen, se tarvitsee puolestaan itsensä ulkopuolisen syyn, ja näin jatkuu yhä eteenpäin. Moinen syiden ketju ei kuitenkaan voi olla ääretön (Ibn Sînâ puhuu tässä olennaisista syistä, jotka ovat olemassa yhtä aikaa vaikutustensa kanssa). Syiden ketjun täytyy päättyä oloon, jonka olemus ei edellytä sen itsensä ulkopuolista olemassaoloa. Jumala, jonka olemus on yhtä olemassaolon kanssa, täyttää tämän ehdon.

Ibn Sînâ ei lopeta tähän. Kolmen sarjoina etenevän ema-

naatiovirran kautta hän johtaa koko maailman olemassaolon Jumalan olemassaolosta. (Paneudumme tähän emanaatiojärjestelmään, kun käsittelemme Ibn Sînân uskontokäsitystä.) Tässä luonnosteltu emanaatioiden sarja on ilmeisen haa-voittuvainen, ja al-Ghazâlî esittää sitä vastaan vakavia vastalauseita *Filosofien luhistumisen* Kolmannessa keskustelussa. Mutta mitkä järjestelmän vajavaisuudet sitten ovatkin, se yhdistää Ibn Sînân kannattaman tähtitieteen järjestelmän ja hänen kehittämänsä emanaatiometafysiikan toisiinsa. Syntyvä kosminen näky vaikutti voimakkaasti myöhempään islamilaiseen ajatteluun. Mutta onko tässä kaikki, mitä mainitusta kosmologiasta on lausuttava?

Emme ole sanoneet vielä mitään Ibn Sînân ajattelun leimallisesti islamilaisesta puolesta. Ibn Sînâ esittää yksityiskohtaisemman muunnelman emanatiivisesta kosmologiasta, jonka perustukset oli valanut hänen edeltäjänsä al-Fârâbî. Sekä al-Fârâbî että Ibn Sînâ samastivat uusplatonistisen alkusyyn käsitteensä Koraanin julistamaan Jumalaan tavalla, johon ainakin he itse olivat tyytyväisiä. Molemmat kehittivät profetian ja ilmoituksen teoriaa, jonka puitteissa profetta käsitetään taivasten valtakunnan ja maanpäällisen elämän välisenä yhdyssiteenä. Islamilaisen yhteisön luonnetta tulkitaan lähinnä Platonin ihannevaltion valossa. Saadaksemme paremman kuvan siitä, kuinka tämä tapahtuu, käännyimme islamin filosofisen tulkinnan pääarkkitehdin eli al-Fârâbîn puoleen. Palaamme sitten lyhyesti Ibn Sînân pariin nähdäksemme, kuinka eräät reunahuomaukset, joita hän esittää al-Fârâbîn näkemykseen, täydentävät tulkintaamme al-Fârâbîn käsityksistä ja täyttävät muutamia siinä ilmeneviä käsitteellisiä aukkoja.

Tätä ennen täytyy kuitenkin todeta, että viittaamme mainittuihin kahteen hahmoon ”islamilaisina filosofeina” ennen muuta sen tähden, että he pyrkivät tulkitsemaan islaminuskkoa ja islamilaista elämänmuotoa filosofisessa valossa. Selvästikin he kuuluvat siihen monimuotoiseen sivilisaatioon, jota nimitämme islamilaiseksi. Kyseessä on sivilisaatio, joka monimuotoisuudestaan ja -kulttuurisuudestaan huolimatta säilytti islamilaisen uskonnollisen eetoksen; samaan aikaan se oppi tekemään tilaa muille uskonnoille. Niinpä esimerkiksi keskiaikainen lahkolaisuuden historioitsija al-Shahrastani (k. 1153), joka itse oli muslimi, viittasi tunnettuun kristittyyn Yahya Ibn Adiiin (k. 974) islamilaisena filosofina sanan laajassa merkityksessä. Yahya Ibn Adi oli kuitenkin kristitty, ei muslimi. Al-Fârâbî ja Ibn Sînâ tätä vastoin pitivät itseään muslimeina. Ei ole mitään syytä epäillä, etteivätkö he olisi vilpittömästi uskoneet, että heidän filosofinen islamin tulkintansa kävi yksiin islaminuskon kanssa.

Uskon vilpittömyys ja uskotun asian todenpitävyys ovat kuitenkin kaksi eri asiaa. Perinteisimmät muslimiajattelijat hylkäsivät filosofisen islaminuskon tulkinnan. Heidän mukaansa filosofien tulkinta perustui järkeen nojautuvaan käsitteelliseen Jumala-kuvaan, joka oli sangen kaukana siitä Koraanin kuvailemasta Luojaista, joka suoraan puuttuu ihmiskunnan historiaan. Tämä siis oli syynä myös siihen, että teologi al-Ghazâlî syytti al-Fârâbîa ja Ibn Sînâa epäuskoisiksi. Al-Ghazâlî ei tuominnut al-Fârâbîa ja Ibn Sînâa sen tähden, etteivät he olisi uskoneet yhteen Jumalaan ja Hänen ilmoitukseensa, vaan koska he ymmärsivät molempien luonteen väärin. Oltiin al-Ghazâlîn kanssa sitten yhtä mieltä tai ei, näiden kahden henkilön filosofia edustaa klassisen ja islamilaisen perinnön eräiden piirteiden luovaa synteesiä. Kenties

tätäkin tärkeämpää on se, että al-Fârâbîn ja Ibn Sînân islamuskon tulkinta muodostaa keskeisen osan heidän filosofista kokonaishankettaan.

3 Seuraavaksi tarkastelen al-Fârâbîa, jonka ajattelu loi perustan arabifilosofien poliittiselle ja uskonnolliselle teorialle. Valitettavasti tiedämme hyvin vähän al-Fârâbîn elämästä ja siitä, mitä hän ajatteli vallitsevasta poliittisesta tilanteesta. Turkkilaista syntyperää oleva al-Fârâbî syntyi vuoden 870 tietämillä Transoksaniassa, mistä hän löysi tiensä Bagdadiin (koska, sitä ei tiedetä). Al-Fârâbî asui Bagdadissa vuoteen 941 saakka. Siellä hän seurusteli muun muassa nestoriolaisten Aristoteles-tutkijoiden ja loogikkojen kanssa: loogikko Yuhanna Ibn Hailan (k. 910) opetti häntä, yhden lähteen mukaan myös loogikkona ja kääntäjänä toiminut Abû Bishr Matta (k. 940). Islamilais-platonistisen poliittisen filosofian luomisen lisäksi al-Fârâbî oli eturivin Aristoteles-komentaattori, aikansa johtava loogikko, merkittävä metafysiikan tuntija ja islamilaisen keskiajan huomattavin musiikin teoreetikko ja musikologi. Al-Fârâbîn ajan Bagdadissa elettiin poliittisessa mielessä hyvin myrskyisiä aikoja, joskin kulttuuririntamalla kyseessä oli hyvin luova ajanjakso. Aivan 10. kristillisen vuosisadan alussa valtakunta oli toipumaan päin ja suhteellisen vakaalla pohjalla, mutta kalifaatti syöksyi pian alamäkeen, kun seikkailunhaluinen sotilashallinto nousi valtaan. Vuonna 941 näihin seikkailijoihin kuuluneiden Baridi-veljesten joukot ryöstivät kaupungin. Samana vuonna al-Fârâbî muutti Bagdadista Syyriaan. Ei kuitenkaan tiedetä, lähtikö hän ennen mainittuja tapahtumia vai niiden jälkeen ja jos näin, lähtikö niiden takia. Joskus vuoden 942 jälkeen hän sai stipendin Saif al-Dawlalta, Aleppon arabikuninkaalta, joka muistetaan niin Bysanttia vastaan käymistään sodista kuin taiteiden tukemisestaan. Al-Fârâbî kuoli Damaskoksessa vuonna 950.

Al-Fârâbîn uskonnollinen ja poliittinen filosofia on kautta linjan hyvin teoreettista. Hän ei viittaa lainkaan ajankohtaisiin tapahtumiin. Tämä on al-Fârâbîn kirjoituksille luonteenomaista; aristoteelisen demonstratiivisen tieteen ihanteen mukaisesti al-Fârâbî tavoittelee yleispätevää tietoa. Ei kuitenkaan vaikuta todennäköiseltä, että hän olisi muotoillut poliittisen filosofiansa yksin teoriaa silmällä pitäen. Islamilainen näkökulma on aina läsnä, joskaan ei välttämättä päältä katsoen ilmeinen. Vaikka Platon innoittikin al-Fârâbîn poliittista ajattelua, myös islamilaisen *umman* (jumalallisen lain hallitseman uskovien yhteisön) ihanne muodostaa yhden johtoaiheen hänen ajattelussaan. Vaikka asiaa onkin vaikea todentaa vedenpitävästi, islamilainen vaikutus ilmenee myös al-Fârâbîn muussa ajattelussa. Hän esimerkiksi käyttää Koraanista otettuja määreitä luonnehtiessaan aktiivista intellektiä, so. viimeistä Jumalasta emanoituvaa järjestäytynyttä prinssiä. Edelleen al-Fârâbî käsittelee islamilaisen lain (*fiqh*) ja dialektisen teologian (*kalam*) paikkaa valtiossa.

Al-Fârâbîn poliittista ajattelua määrittävä universalismi käy myös hyvin yhteen islamin vastaavan juonteen kanssa. Vaikka al-Fârâbîn ihannevaltio on nimenomaan hyveellinen kaupunki ja sen alkuperä täten Platonin *Valtiossa*, hänen poliittisessa ajattelussaan ihanteellisen valtion vaikutuspiiri ulottuu yhden kaupungin ulkopuolelle. Al-Fârâbî toteaa, että jos hyveellinen kaupunki on hyvä, silloin valtakunta, joka koostuu useista tällaisista kaupungeista, on vielä parempi. Vielä näitäkin parempi on maailma, joka koostuu useista

hyveellisistä valtakunnista. Kuten tulemme huomaamaan, al-Fârâbîn mukaan uskonnollinen kieli on filosofisten töuksien symbolinen ilmaisumuoto. Tämän perusteella hän esittää, että koska kielet ja käytetyt symbolit eroavat toisistaan, voi hyvinkin olla, että on olemassa useita hyveellisiä uskontoja. Näiden väliset erot heijastavat yksin symbolien, eivät niiden avulla kuvattujen asioiden eroja. Ekumeeninen pyrkimys heijastelee erästä keskiajan islamilaisen kulttuurin erikoispiirrettä – kosmopoliittista universalismia, joka oli joissakin piireissä vallalla.

Kun siirrytään tarkastelemaan al-Fârâbîn filosofista islamin tulkintaa, ei ensimmäisenä kuitenkaan pistä silmään niinkään islamilainen väritys kuin se kosmologinen asia-yhteys, johon al-Fârâbî ajattelunsa asettaa. Näin on sen vuoksi, että al-Fârâbîn poliittisessa teoriassa ihannevaltion malli on maailmankaikkeus itse sellaisena, kuin al-Fârâbî sen käsitti: ja juuri politiikan kontekstissa al-Fârâbilla on eniten sanottavaa islamista. Al-Fârâbîn maailmankaikkeus on hierarkkinen, järjellinen, järjestäytynyt ja sopusointuinen, ja samanlaisena hän näkee myös ihannevaltion. Siinä, missä al-Fârâbîn kosmologian puitteet ovat uusplatonistiset, vastaa hänen kuvauksensa ihannevaltiosta olennaisilta osin Platonin antamaa. Platonin filosofikuningas saa islamilaisen vaateparren ja muuttuu lakeja säätäväksi filosofiprofeetaksi. Yhteiskunta järjestyy hierarkkisesti siten, että kukin luokka toimittaa tiettyä tehtävää johtajansa alaisuudessa ja sopusoinnussa kaikkien muiden luokkien kanssa.

Al-Fârâbîn mukaan maailma saa alkunsa Jumalasta emanaatioiden sarjan välityksellä. Ikuinen jumalallinen virtaus saa aikaan ensimmäisen ikuisen intellektin olemassaolon. Tämä intellekti on ikuisesti tietoinen kahdesta asiasta, Jumalasta ja itsestään. Nämä tietoisuusaktit tuottavat välttämättä kaksi muuta oliota, toisen intellektin sekä aineellisen kappaleen: jälkimmäinen on ulommainen taivaankansi. Toinen intellekti on ensimmäisen tavoin tietoinen kahdesta asiasta, Jumalasta ja itsestään, ja tuottaa tämän mukaisesti kolmannen intellektin ja kiintotähtien sfäärin. Näin jatkamalla syntyvät planeettojen, auringon ja kuun sfäärit. Ei ole aivan selvää kuinka oma, syntymisen ja häviämisen lainalaisuuksien hallitsema maailmamme syntyy. Vaikuttaa siltä, että taivaankansilla on osansa sen luomisessa. Oli tämän kanssa miten tahansa, tätä maailmaa hallitsee intellektien sarjassa viimeinen eli aktiivinen intellekti.

Maan päällä järjenkyvyllä varustetut ihmiset ovat arvoasteikossa ylimpänä. Järjellisyudessa on kuitenkin aste-eroja. Ihmiskunnan enemmistö ei kykene abstraktiin ajatteluun eli filosofointiin. Filosofiaan kykenevien järjellinen sielunosa, joka on alkujaan vain aineellinen dispositio, muuttuu aineettomaksi sieluksi kun aistien kautta saadut aineelliset muodot eriytyvät ja abstrahoituvat aktiivisen intellektin valossa. Näin järjellinen sielu aktualisoituu ja siitä tulee ”aktuaalinen intellekti”. Tällainen sielu on saavuttanut aineettomuuden tason: se eroaa ruumiista kuolemassa ja saa elää ikuisesti autuudessa tai kurjuudessa siitä riippuen, kuinka se on elämässä toiminut.

Eräät järjelliset sielut saavuttavat korkeamman abstraktion tason, kun aktuaalisesta intellektistä tulee sen oman tarkastelun kohde. Tällöin sielusta tulee omaksuttu intellekti. Eräät hyvin harvinaiset ihmisyksilöt – filosofiprofeetat – saavuttavat vielä tätäkin korkeamman tason, kun heidän järkisielunsa saa ”vastaanottaa” aktiivisen intellektin omaksutun intellektin vä-

**»Al-Fârâbîn määritelmä
uskonnosta filosofian
jäljitelmänä muodostaa hänen
poliittisen ja uskonnollisen
filosofiansa ytimen. Monet
hänen seuraajistaan
– mm. Avicenna, Ibn Tufayl ja
Averroës – omaksuivat saman
näkemyksen.»**

lityksellä. Syntyvässä yhdisteessä profeetallinen järkisielu toimittaa aineen virkaa, aktiivinen intellekti muodon. Al-Fârâbî kuvailee tätä yhteyttä kutsumalla profeettaa ”ihmiseksi, jossa aktiivinen intellekti asustaa.” Hän myös käyttää Koraanista omaksuttuja kielikuvia viitatessaan aktiiviseen intellektiin. Hän kutsuu sitä ”uskolliseksi hengeksi” (*al-ruh al-amin*) ja ”pyhäksi hengeksi” (*al-ruh al-qudus*). Mutta vaikka profeetallisen omaksutun intellektin ja aktiivisen intellektin yhteys onkin profetian välttämätön ehto, ei se vielä yksin riitä. Myös profeetan imaginaatiokyvyn täytyy olla poikkeuksellisen voimakas.

Imaginaatiokyvyn profeetallinen tehtävä tulee ymmärtää sen erottelun valossa, jonka al-Fârâbî (Aristotelesta seuraten) tekee järjenkäytön teoreettisen ja käytännöllisen ulottuvuuden välillä. Teoreettisen järjenkyvyn päämääränä on abstrakti tieto, kun taas käytännöllisen järjen tehtävänä on toimintaa silmällä pitäen suoritettu harkinta. Jälkimmäinen toiminto pitää sisällään eettiset periaatteet, joiden valossa päädytään moraalisesti korkeatasoisiin tekoihin. Imaginaatiokyky sijoittuu aistien ja järjellisen sielunosan väliin. Al-Fârâbîn mukaan yksi sen tehtävistä on jäljittely. Koska imaginaatio ei ole järjellinen sielunkyky, se ei voi tavoittaa puhdasta abstraktia tietoa; se ei liioin tavoita niitä yleisiä käytännön periaatteita, joihin toimintaa koskeva harkinta nojaa. Imaginaation on siksi turvauduttava yksittäisiin mielikuviin, kun se jäljittelee näitä kahta tiedon lajia. Nämä mielikuvat joko toimivat rationaalisen tiedon symboleina tai antavat siitä käytännön esimerkkejä. Profeetan imaginaatiokyvyn täytyy olla yhtä voimakas kuin hänen järjenkykynsä, sillä ensin mainittu tekee mahdolliseksi niiden järjensisältöjen jäljittelyn, jotka ryöppyävät aktiivisesta intellektistä profeetan järjelliseen sielunosaan.

Teoreettista tietoa jäljittelevien mielikuvien hedelmät tulevat julki Jumalaa ja luomakuntaa koskevissa julkilausumissa. Normatiivinen kielenkäyttö – erilaiset käskyt, kiellot ja suositukset – jäljittelee käytännöllisen järjen antamia toimintasuosituksia. Se vastaa siten jumalallista lakia. Profeetan imaginaatiivinen kyky niin sanoakseni kääntää demonstratiivisen tiedon mielikuvien, yksittäisten esimerkkien ja symbolien kielelle, jota muutkin kuin filosofit voivat ymmärtää. Al-Fârâbîn filosofian kannalta keskeinen määritelmä, jonka mukaan

uskonto on filosofian jäljittelyä, nojaa tähän ajatukseen. Jäljittelyä ei tässä yhteydessä tarvitse tulkita mitenkään väheksyväksi määreeksi: onhan jäljitelmä yhtä kuin ilmoitususkonto ja laki, joita ilman yhteiskunta ei voisi selviytyä. Kyse ei siis ole kahden totuuden teoriasta vaan yhdestä totuudesta, joka ymmärretään eri tasoilla. Kohtaamme tässä silti sen elitismin, joka platonistisvirritteeseen islamilaiseen poliittiseen filosofiaan kiistatta sisältyy. Ainoastaan vähälukuisilla filosofeilla on valtuudet tulkita ilmoitusta demonstraation valossa ja filosofisen välineistön avulla.

Al-Fârâbîn määritelmä uskonnosta filosofian jäljitelmänä muodostaa hänen poliittisen ja uskonnollisen filosofiansa ytimen. Monet hänen seuraajistaan – mm. Avicenna, Ibn Tufayl (k. 1185) ja Averroës – omaksuivat saman näkemyksen. Ibn Rushdin poliittista filosofiaa ei voida ymmärtää irrallaan tästä määritelmästä, vaikka andalusialainen filosofi usein puukeikin ajattelunsa islamilaisen lakikielen kaapuun ja koristaa sitä Koraanin lainauksilla. On totta, että Ibn Rushd tekee eräitä tarkennuksia ja lisäyksiä al-Fârâbîn luonnostelemaan järjestelmään, mutta se muodostaa siltikin Ibn Rushdin poliittisen ja uskonnollisen ajattelun ytimen.

Eräät al-Fârâbîn profetian teorian piirteet ovat vähemmän selkeitä. On epäselvää, mitä mieltä hän oli kahdesta muusta profeettojen väitetystä ihmeellisestä kyvystä, jotka molemmat mainitaan Koraanissa. Yhdessä on kyse sellaisten tapahtumien aikaansaamisesta, jotka lankeavat luonnon tavanomaisen kiertokulun ulkopuolelle, toisin sanoen siitä, mitä yleensä nimitämme ihmeiden tekemiseksi. Al-Fârâbîn säilyneiden kirjoitusten joukosta ei löydy minkäänlaista ihmeiden filosofista selitystä. Profeettojen toinen ihmeellinen kyky on heidän kykynsä ennustaa tulevia. Tästä al-Fârâbî kyllä puhuu, mutta hänen lausuntonsa jättävät tulkinnanvaraa. Al-Fârâbî näet sanoo, että aktiivinen intellekti syöttää kontingentteja tulevia tapahtumia koskevaa tietoa imaginaatiiviseen sielunkykyyn käytännöllisen järjenkyvyn kautta. Kuinka tämä tapahtuu, on jossakin määrin epäselvää. Onko aktiivisella intellektillä, jonka tieto puhtaana järkiolentona on olletikin yleisluontoista ja abstraktia, sittenkin yksittäisiä olioita ja tapahtumia koskevaa tietoa? Vai onko niin, että yksittäinen tilannearvio piilee jo latenttina profeetan käytännöllisessä järjessä ja aktiivinen intellekti vain valaisee sen niin, että profeetta vetää alitajuiset johtopäätökset tapahtumien tulevasta kulusta ja välittää nämä imaginaatiokykyyn? Jälkimmäisessä tapauksessa aktiivinen intellekti ei itse tietäisi tulevia kontingentteja tapahtumia, mutta saattaisi profeetan sielun tämän tiedonhankinnan tielle. Aristoteleen *Tulkinnasta*-teoksen selityksissään al-Fârâbî kuitenkin sanoo, että ainakin Jumala, joka on olemukseltaan puhdasta järkeä, tietää yksittäiset tulevat tapahtumat.⁸ Mikäli näin on, silloin myös aktiivisella intellektillä, joka on samalla tavoin puhdasta järkeä ja joka seuraa Jumalaa emanaatiojärjestyksessä, voisi kaiketi olla hallussaan samanlaista tietoa. Al-Fârâbî ei kuitenkaan selitä, miten puhtaalla järkiolennolla voisi olla yksittäisiä olioita koskevaa tietoa.

Tässä vaiheessa on syytä palata Ibn Sînâan, jonka triadeista koostuva emanaatiojärjestys selittää profeetan tekemät ihmeteot kattavammin kuin al-Fârâbîn kaksiportainen malli. Kuten al-Fârâbîlla, myös Ibn Sînällä ensimmäinen intellekti saa olemassaolonsa suoraan Jumalalta. Se emanoituu jumalallisen itsetuntemuksen välttämättömänä seurauksena. Ensimmäinen intellekti kohtaa kolme olemassaolon perus-

tavaa totuutta ja pohtii niitä: se pohtii (1) Jumalaa itsessään välttämättömänä olevana, (2) itseään Jumalan välttämättömäksi tekemänä olentona ja (3) itseään itsessään ainoastaan mahdollisena oliona. Näistä kolmesta ajattelun aktista saa välttämättä alkunsa kolme uutta olentoa eli toinen intellekti, ensimmäinen sielu sekä viimeksi ensimmäinen aineellinen kappale eli uloin taivaankansi. Tämä mietiskelytoiminta ker- tautuu toisen ja sitä seuraavien intellektien kohdalla triadisina muodostelmina. Näiden triadien sisällä sielu aina kaipaa taivaallisen intellektin täydellisyyttä ja saattaa sen mukaisesti taivaankannen liikkeeseen. Taivaallisen intellektin tietämys ja tahtominen on aina luonteeltaan universaalia, minkä vuoksi se ei vielä yksinään voi aiheuttaa mitään määrättyä liikettä. Taivaallinen sielu, joka muistuttaa tässä suhteessa omaa käytännöllistä järkeämme, tahtoo taivaankannen liikkeen kutakin osaa erikseen. Ja vaikka Jumala ja taivaalliset intel- lektit tietävät maanpäälliset tapahtumat vain yleisluontoisella tavalla, taivaalliset sielut voivat tietää ne yksityiskohtaisesti. Maanpäälliset tapahtumat kun syntyvät taivaankansien liikkeiden seurauksena. Koska taivaalliset sielut aiheuttavat taivaankansien liikkeet ja tuntevat ne yksityiskohtaisesti, ne voivat tietää myös sen, mitä niistä seuraa maan päällä. Tähän sisältyy tieto tulevista maanpäällisistä tapahtumista, ja juuri tämä tieto välittyy profeetan imaginaatiokykyyn. Väittääpä Ibn Sīnā vielä, että profeetan sielu voi vaikuttaa sen ulkopuo- lisiinkin tapahtumiin. Tavalliset ihmissielut voivat vaikuttaa niihin ruumiisiin, jotka kuuluvat niille. Mutta profeettojen sielut ovat poikkeuksellisen voimakkaita ja voivat tämän nojalla ylittää oman ruumiin rajat ja vaikuttaa ulkopuoliseen maailmaan.⁹

Ibn Sīnān islamin tulkinta pitää sisällään myös Koraanin säkeiden filosofista eksegeesiä. Fārābilaisesta perusvireestään huolimatta Avicennan tulkinta käsittelee edeltäjänsä yksi- tyiskohtaisemmin profetiaa ja osoittaa myös tätä selvemmin sanoin islamilaisten instituutioiden paikan emanatiivisen filosofian sisällä. Mikä kenties tärkeintä, Avicennan tulkinta islamista kruunaa hänen metafyyssisen järjestelmänsä. Ei ole sattumaa, että *Parantamisen* metafysiikkaa käsittelevän osion viimeinen kirja – tämän suurteoksen kaiken kaikkiaan vii- meinen luku – käsittelee profetiaa ja islamilaisten instituuti- oiden paikkaa emanatiivisen maailmanjärjestyksen puitteissa.

Tarkastelemamme ajanjakson puitteissa islamilaista filosofiaa voidaan pitää kreikkalaisen perinteen jatkajana. Kreikkalaiset filosofiset johtajatukset elivät ja voivat hyvin ja kehittyivät eteenpäin uudessa kulttuuriympäristössä. Yksi kehityslinjoista koski tapaa, jolla muslimifilosofit tulkitsivat sitä uskontoa, joka toimi näiden filosofisten ajatusten uutena kulttuuril- lisena kotina. Ilmiölle löytyy rinnakkaistapauksia niin kes- kiajan kristillisen kuin juutalaisenkin filosofian piiristä.¹⁰

Suomentanut Taneli Kukkonen

Viitteet

1. *Kalamia* on luonnehdittu myös spekulatiiviseksi ja dogmaattiseksi teo- logiaksi. Muslimifilosofit kutsuivat kiistoissaan *mutakallimien* kanssa teologeja tavanomaisesti dialektikoiksi, koska heidän näkökulmastaan

teologioiden opilliset argumentit perustuivat yleisesti hyväksytyille pre- misseille (*al-mashhurat*) välttämättä tosien sijaan. Tämä teki heidän päättelyistään dialektisia pikemminkin kuin demonstratiivisia.

2. Ibn Maymun (Maimonides), *Hämmentyneiden opas (Dalalat al-Ha'irin)*, 185.
3. Tuore tekstilaitos ja ranskankielinen käännös teoksessa Kindi (1998).
4. Argumentin kulusta ja sen kreikkalaisesta taustasta katso Marmura ja Rist (1963).
5. Yhden filosofisen pääteoksensa eli *Parantamisen kirjan (Kitab al-shifa)* johdannossa Ibn Sīnā toteaa: ”Muinaisten ajattelijoiden teoksista ei löydy mitään muuta luotettavaa kuin se, mitä olen sisällyttänyt tähän kirjaan. Ellei jokin huomio löydy totutulta paikaltaan, se löytyy pai- kalta, jota olen pitänyt sopivampana. Olen lisännyt tähän kaiken sen, mitä olen omalla järjelläni ymmärtänyt ja pohdinnan tuloksena saa- vuttanut erityisesti luonnonfilosofian, metafysiikan ja logiikan aloilta.” *Al-Shifa: al-Madkhal (Eisagoge)*, 9–10.
6. Ibn Sīnān *Metafysiikan* kommentaarissaan al-Naraqī (k. 1764) argu- mentoi sen puolesta, että mainitut peruskäsitteet ovat jopa ensisijaisia ilmeisiin loogisiin totuuksiin nähden ja että olemassaolo on etusijalla järkisielun itsetietoisuuteen nähden: katso al-Naraqī, 214–215. Ibn Sīnān itsetietoisuutta koskevista käsityksistä ks. Marmura (1986).
7. Ibn Sīnā, *Al-isharat wa al-tanbihat*, 146.
8. Al-Fārābī, *Sharh al-Fārābī li-kitāb Aristotalis fi al-'ibara*, 98.
9. Tämä selitys käy yksiin Ibn Sīnān syyn ja seurauksen teorian kanssa. Jälkimmäiseen kuuluu ajatus syyn ja seurauksen välttämättömästä yhteydestä: näin ollen ilmoituksessa mainitut ihmeet, jotka käyvät kausaalista realismia vastaan, täytyy ymmärtää vertauskuvallisesti, ei kirjaimellisesti.
10. Artikkelin ilmestyi alun perin kokoomateoksessa John Inglis (toim.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. Curzon Press, Richmond 2002, s. 21–34. Teksti perustuu Daytonissa, Ohiossa huhtikuussa 1999 pidettyyn esitelmään.

Kirjallisuus

- Al-Fārābī, *Al-Fārābī on the Perfect State. Abū Nasr al-Fārābī's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*. Toim. ja käännt. Richard Walzer. Oxford Univer- sity Press, Oxford 1985.
- Al-Fārābī, *Al-Fārābī's Philosophy of Plato and Aristotle*. Käänt. M. Mahdi. Cor- nell University Press, Ithaca 1969.
- Al-Fārābī, *Kitab al-siyasa al-madaniyya* (”Politiittisen hallinnon kirja”). Toim. F. Najjar. Imprimerie Catholique, Beirut 1964.
- Al-Fārābī, *Kitab al-milla wa nusus ukhra* (”Uskonnon kirja ynnä muita teks- tejä”). Toim. M. Mahdi. Dar al-Machreq, Beirut 1968.
- Al-Fārābī, *Risala fi al-'aql* (”Kirje järjestä”). Toim. M. Bouyges. Imprimerie Catholique, Beirut 1948.
- Al-Fārābī, *Sharh al-Fārābī li-Kitāb Aristotalis fi al-'ibara*, (”Aristoteleen *Tul- kinnasta*-teoksen selitys”). Toim. W. Kutsch ja S. Marrow. Imprimerie Catholique, Beirut 1960.
- Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers* (”Filosofien luhistuminen”). Toim. ja käännt. M. E. Marmura. Brigham Young University Press, Provo, Utah 1997.
- Ibn Maimun (Maimonides), *Dalalat al-ha'irin* (”Hämmentyneiden opas”). Toim. H. Atay. Ankara 1976.
- Ibn Sīnā, *Al-isharat wa al-tanbihat* (”Viitteitä ja opastuksia”). Toim. J. Forget. E. J. Brill, Leiden 1882.
- Ibn Sīnā, *Al-Shifa: al-Ilahiyat* (”Parantaminen: Metafysiikka”). Toim. G. C. Anawati ja Sa'id Zayed. Organisation Générale des Imprimeries Gou- vernementales, Kairo 1960.
- Ibn Sīnā, *Al-Shifa: al-Madkhal* (”Parantaminen: Johdanto”). Toim. M. Khu- dayri, G. C. Anawati ja F. Ahwani. Organisation Générale des Impri- meries Gouvernementales, Kairo 1953.
- Al-Kindī, *Fi al-falsafa al-ula* (”Ensimmäisestä filosofiasta”). Teoksessa R. Rashed ja J. Jolivet (toim.), *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al- Kindī*. E. J. Brill, Leiden 1998.
- Marmura, M. E., Avicenna's Flying Man in Context. *The Monist* 69 (1986), s. 383–395.
- Marmura, M. E. ja Rist, J. M., Al-Kindī's Discussion of Divine Existence and Oneness. *Mediaeval Studies* 25 (1963), s. 238–354.
- Al-Naraqī, *Sharh al-ilahiyat min kitab al-shifa* (”Parantamisen kirjan *Metafysiikan* selitys”). Toim. M. Muhaqqiq. Dansshakad, Teheran 1986.



Jumalan, Armeliaan armahtajan nimeen: Ensimmäisestä Filosofiasta Mu'tasim bi-Allâhille¹

Ensimmäisestä filosofiasta on ensimmäinen arabiaksi kirjoitettu esitys metafysiikasta. Al-Kindî (k. n. 873) mukaillee vapaasti Aristoteleen *Metafysiikan* alun yleisiä teemoja; näihin hän liittää uusplatonistisia ja -pythagoralaisia sekä luomisopillisia johtoiheita tavalla, joka on ainutlaatuinen islamilaisen filosofian historiassa. Kirjoittajalla oli käytössään vain murto-osa siitä antiikin perinnöstä, joka tuli arabifilosofien ulottuville jo seuraavien vuosikymmenien aikana. Siinä missä tutkijat ovat joskus nähneet al-Kindîn sumeilemattomassa synkretismissä ainoastaan filosofisen sivistyksen puutetta, on tutkimuksen painopiste viime aikoina siirtynyt kirjoittajan luovaan panokseen ja siihen ainutlaatuisen maailmannäkemykseen, jonka ääriviivat teos hahmottelee.

Teos jakautuu neljään osaan, joista tässä on suomennettuna ensimmäisen osan ensimmäinen luku eli kirjan varsinainen johdanto. Michael Marmuran tässä numerossa julkaistu artikkeli tarjoaa hyvän katsauksen koko teoksen sisältöihin. Suomennoksen pohjana on käytetty Roshdi Rashedin ja Jean Jolivet'n tuoretta tekstilaitosta (Leiden 1998). Selitysten laatimisessa on ollut suureksi avuksi Alfred Ivryn englanninkieliseen käännökseen liitetty viiteapparaatti (Ivry 1974).

Taneli Kukkonen

Suokoon Jumala sinulle pitkää ikää, korkeimman prinssin ja onnen siteiden poika! Joka pitää kiinni niiden johdatuksesta, saa omakseen autuuden sekä tämän maailman talossa että ikuisuuden asuinsijoilla. Vaa-tettakoon Jumala sinut kaikin hyvein ja puhdistakoon Hän sinut likaisista paheista.

Tiedä, että filosofian taito on inhimillisistä taiteenlajeista korkea-arvoisin ja ylhäisin. Se määritellään tiedoksi asioista sellaisina, kuin ne todellisuudessa ovat, siinä määrin, kuin tämä on ihmisen vallassa.² Mitä tulee tietoihin, on filosofin päämääränä saavuttaa totuus ja mitä tulee tekoihin, toimiminen totuuden mukaan. Toiminta ei tosin ole loputonta: kun pääsemme totuuden äärelle, lopetamme ja toiminta lakkaa.

Emme löydä etsimäämme totuutta, ellemme löydä syytä. Jokaisen asian olemassaolon yhtä lailla kuin sen jatkuvuuden syy on Totuus, koska kaikki sellainen on todellista, mikä on olemassa. Tämä Totuus on välttämättä, ja sen perusteella olevat ovat olemassa.³

Jaloin ja korkein filosofian laji on ensimmäinen filosofia. Tarkoitin tällä tietoa Ensimmäisestä Totuudesta, joka on kaiken todellisen alkusyy. Tämän vuoksi täydellisimmältä ja jaloimmalta filosofilta vaaditaan, että hän ymmärtää läpikotaisin tämän jaloimman tieteen. Onhan synn tietäminen jalompaa kuin seurauksen. Näin on, koska joka ainoasta tiedettävästä asiasta pitää paikkansa, että tiedämme sen kokonaisuudessaan vasta, kun olemme päässeet selville sen syystä.

Jokainen syy on joko (1) aineellinen tai (2) muodollinen tai (3) vaikuttava – tarkoitan tällä liikkeen periaatetta – tai sitten (4) täydellisyyttä koskeva. Viimeisellä tarkoitan sitä, minkä tähden jokin on. Tämän mukaisesti tietoakin tavoitellaan neljää tietä, kuten olen määritellyt asian toisissa filosofisissa tutkimuksissani. Kysytään, (i) onko jokin; (ii) mikä se on; (iii) mikä näistä sekä viimeksi (iv) miksi. Kun kysytään ”onko”, tutkitaan yksin olemista, ja sikäli kuin jokainen oleva kuuluu johonkin sukuun, kysymys ”mikä” tutkii sen sukua. ”Mikä näistä” puolestaan tekee selväksi sen, miten suvut jakautuvat: ”mikä” ja ”mikä näistä” yhdessä selvittävät olevaisen lajit. ”Miksi” tutkii olevaisen täydellistymisen syitä. Se siis selvittää kertakaikkista syytä.⁴

Tämän perusteella on ilmeistä, että kun pääsemme täyteen selvytyteen olion aineesta, tiedämme suvun, johon se kuuluu. Kun pääsemme selvytyteen muodosta, tiedämme lajin, johon se kuuluu (lajityypillisen eron tunteminen sisältyy lajin tietämiseen). Kun tiedämme aineellisen ja muodollisen ja päämääräsyyn, pääsemme selvytyteen olion määritelmästä, ja jokaisen määritellyn asian todellinen luonto käy ilmi sen määritelmästä.

Ensimmäistä Alkusuutaa koskevaa tietoa on aivan oikein tavattu kutsua ”ensimmäiseksi filosofiaksi”, sillä kaikki filosofinen tietämys sisältyy siihen.⁵ Se on etusijalla, mitä tulee jalouteen ja lajiin ja siihen, miten varmasti asiat tiedetään. Lisäksi se on ajallisesti ensimmäinen, sillä se on ajan itsensä syy.⁶

Totuus edellyttää, ettemme moiti ketään, joka on syynä vaikka vain pieneen ja vähäiseenkin hyötyyn, joka koituu osaksemme. Kuinka sitten on niiden laita, jotka ovat syynä moneen, suureen, todelliseen ja merkittävään hyötyyn? Jos he ovatkin jääneet paitsi jostakin totuudesta, ovat he silti sukuamme ja kumppaneitamme siinä mielessä, että he ovat lahjoittaneet meille pohdintojensa hedelmät. He ovat siis toimineet meille polkuna ja apuvälineenä: heidän avustuksellansa me olemme päässeet käsiksi paljoon sellaiseen tietoon, jonka todellinen luonne jäi heiltä itseltään piiloon.

Näin on erityisesti sen vuoksi, ettei kukaan yksittäinen ihminen ole edes ahkeran pyrkimyksen tuloksena päässyt totuuteen, so. siihen, mitä totuus ansaitsisi – eivät kaikki yhteenlaskettunakaan. (Tämä on vaikuttanut ilmeiseltä paitsi itselleni, myös minua edeltäneille merkittävillä filosofeilla muista kieliperheistä.) Pikemminkin on niin, että jokainen heistä joko ei ole tavoittanut mitään tai on päässyt kiinni vain vähään suhteessa siihen, mitä totuus ansaitsisi. Kuitenkin kun ne vähäiset asiat, jotka jokainen erikseen on totuudesta tavoittanut, kootaan yhteen, saadaan jotakin suunnattoman arvokasta.

Meidän tulee olla suuresti olla kiitollisia niille, jotka ovat antaneet meille vaikka vähänkin totuudesta, niistä puhumattakaan, jotka ovat antaneet paljon. Hehän ovat jakaneet kanssamme pohdintojensa hedelmät ja tällä tavoin helpottaneet pääsyämme varsinaisten, siihen asti piilossa pysyneiden tutkimusaiheiden luo. Tämä on käynyt eritoten sitä kautta, että he ovat auttaneet meitä löytämään ne premissit, jotka ovat tehneet totuuden tavoittamisen meille helpoksi. Ilman näitä tienraivaajia ei edes keskittynyt tutkimus meidän aikamme olisi riittänyt saamaan kokoon niitä perustavia tosiasioita, joista käsin me voimme edetä salaisissa tutkimuksissamme aina johtopäätöksiin saakka.

Näin tietoa on kerääntynyt aikojen saatossa aikakausi aikakaudelta aina meidän päiviimme saakka. Siihen on vaadittu keskittynyttä tutkimusta, sinnikkyyttä ja rakkautta tehtyä työtä kohtaan. Vaikka yksittäisen ihmisen elinikä olisi kuinka pitkä, vaikka hän tutkisi asioita tarkkaan, vaikka hän hahmottaisi asioita tarkasti ja vaikka hän rakastaisi työntekoa, ei hän siltikään pystyisi elinaikanaan kokoamaan niin paljon kuin mitä on koottu monta kertaa pidemmässä ajassa vastaavanlaisin menetelmin.⁷ Kuten Aristoteles, huomattavin kreikkalaisista filosofeista on sanonut: ”Meidän tulee olla kiitollisia niiden isille, jotka ovat luovuttaneet käsiimme jonkin totuuden: ovathan edelliset syynä jälkimmäisten syntymään. Vielä kiitollisempia meidän tulee olla lapsille itselleen. Hehän ovat tavoittaneet totuuden, ja heidän ansiostaan mekin yllämme siihen.”⁸ Kuinka kauniisti hän puhuikaan!

Meidän ei tule häpeillä sitä, että arvostamme totuutta, ei liioin sitä, että tartumme siihen kiinni, mistä vain saamme – vaikka sitten kaukaisten rotujen ja vieraiden kansojen keskuudesta.⁹ Yksikään asia ei näet käy totuuden etsijän mielessä totuuden edelle: hän ei väheksy totuutta eikä vähättele sitä, joka sen lausuu tai välittää. Totuus ei paina ketään alas, vaan kaikki se ylevöittää.

Koska tahdon innokkaasti lajilleni¹⁰ sitä täydellisyyttä, joka totuudessa piilee, näen tämän kirjan puitteissa hyväksi seurata tapaa, joka minulle on muodostunut kaikkien tutkimusaiheiden kohdalla. Esitän toisin sanoen kokonaisuudessaan ja mahdollisimman suoraan ja helpossa muodossa sen, mitä muinaiset ajattelijat ovat aiheesta sanoneet: täydennän lisäksi parhaan kykyni mukaan ja ajan tapaa ja kieltä noudattaen sen, mitä he eivät ole selittäneet kokonaisuudessaan. Tunnustan samaan hengenvetoon, että tehtävänäni hankaloittaa se, että tahdon pidättäytyä pitkistä väittelyistä, joiden avulla vaikeaselkoisia ongelmia yleensä ratkotaan.

Aion myös visusti välttää niitä tulkintoja, joita ovat esittäneet monet, jotka tänä maailmanaikana ovat kuuluisia teoreettisesta tarkastelutavasta, mutta joille totuus on siitä huolimatta vieras. Näiden ihmisten pään päälle on ilman ansiota soviteltu totuuden kruunua: silti he ovat ymmärtäneet vain vähän totuuden tavoittelun tavoista ja siitä, millaiset kaikille yhteiset näkemykset ja arviot sopivat majesteetin arvolle. Näin on siksi, että heidän petosielussaan¹¹ asustaa saastainen kateus, joka verhoaa ja sumentaa heidän teoreettisen näkökykynsä totuuden valolta. Niitä, jotka ovat päässeet osalliseksi inhimillisestä onnesta, pitävät siis uhkarohkeina ja vaarallisina vihollisina ne, joiden oma onnen tavoittelu loppuu lyhyeen ja jotka jäävät siinä rannalle!¹²

Näin he puolustavat valtaistuimia, jotka he ansiotta pysyttivät saadakseen toimia johtajina ja käydäkseen kauppaa uskolla. Silti juuri uskoa heiltä puuttuu. Joka näet käy jollakin asialla kauppaa, myy sen ja joka myy jotakin, sillä ei sitä enää ole. Siis sillä, joka käy uskolla kauppaa, ei itsellään ole uskoa. Onkin oikein, että siltä, joka vastustaa asioiden todellisen laidan tietämistä ja kutsuu sitä epäuskoksi, itseltään riistetään usko.¹³

Asioiden todellisen luonnon tietäminen koostuu siitä, että tiedetään Jumalan herruus, ykseys ja hyvyys sekä kaikki se, mikä on hyödyksi ja miten siihen päästään. Samoin ymmärretään, miten vahingollisesta pysytellään etäällä ja miten sitä tulee varoa. Tosi lähettiläät toivat Jumalalta (olkoon Hän suuresti ylistetty) lahjana tiedon siitä, miten kaikki tämä saavutetaan. Todelliset lähettiläät – Jumala heitä siunatkoon! – vahvistivat yhden Jumalan herruuden sekä sen, että meidän tulee pitäytyä hyveissä, jotka miellyttävät Häntä ja karttaa paheita, jotka ovat hyveen vastakohta sekä itsessään että vaikutuksiansa osalta.

Totuuden omaavilta vaaditaan omistautumista tälle kallisarvoiselle omaisuudelle. Kuten edellä totesin ja kuten tässä nyt toistan, meidän tulee antautua kaikkiin voimin tavoittelemaan totuutta. Vastapuolenkin lausunnot edellyttävät välttämättä totuuteen pyrkimistä. Hehän eivät voi välttää sanomasta, että totuuteen pääseminen joko on tai ei ole välttämätöntä.¹⁴ Jos he sanovat totuuteen pääsemisen olevan välttämätöntä, heiltä vaaditaan sen tavoittelemista; jos he taas väittävät, ettei se ole välttämätöntä, heiltä edellytetään tämän perustelemista ja sitä, että väite todistetaan tieteellisesti.¹⁵ Perustelut ja tieteellisten todistusten esittäminen puolestaan kuuluvat asioiden todellisen laidan tietämisen piiriin. Näin vastustajienkin kielet laulavat sen puolesta, että tavoiteltaisiin totuuteen pääsemistä, ja heiltäkin edellytetään asialle omistautumista.

Jumala tuntee salatuimmat mietteeni: Hän tietää, miten tarmokkaasti pyrin löytämään todistuksen Hänen herruutensa puolesta ja selittämään Hänen ykseyttään. Hän tietää, miten puolustan Häntä epäuskoisten vastustajien edessä

todistuksin, jotka nujertavat heidän epäuskonsa: ne repivät hunnun heidän häpeällisten tekojensa yltä ja paljastavat puutteet uskossa, jonka he ovat vetäneet ylleen. Pyydän Jumalalta, että Hän ympäröisi minut ja sen, joka lähestymistapaani seuraa, lakkaamattoman mahtinsa suomalla turvalla; edelleen pyydän, että Hän verhoaisi minut suojaavaan haarniskaan ja soisi avuksi miekkansa, jonka terä leikkaa syvältä sekä väkevän, kaiken voittavan mahtinsa. Pyydän tätä, jotta näin pääsisin lopulliseen tavoitteeseeni ja saisin olla totuuden apuna ja totuudellisuuden tukena¹⁶ ja jotta näin voisin yltää niiden tasolle, joiden tavoitteista Hän pitää ja joiden toimet Hän hyväksyy. Jospa voisin yltää niiden joukkoon, joille Hän lahjoittaa menestystä ja niihin, joille Hän suo voiton Jumalan vastustajista: nämä kiistävät Hänen siunauksensa ja poikeavat Häntä miellyttävältä totuudemmukaiselta polulta.

Päätäkäämme nyt tämä osio hyveiden Herran ja hyvien tekojen vastaanottajan tuella.

Suomennos ja selitykset Taneli Kukkonen

Selitykset

1. Al-Mu'tasim, jolle teos *Ensimmäisestä filosofiasta* on omistettu, oli kahdeksas abbasikalifi ja kuuluisan Härün al-Rashidin poika: hän hallitsi Bagdadissa vuosina 833–842. Al-Kindi oli tuttu hahmo hovissa ja muun muassa opetti al-Mu'tasimin poikaa Ahmadiä.
2. Katso Aristoteles, *Metafysiikka* 1.2 ja 6.1. Al-Kindi puhuu inhimillisistä taiteenlajeista (arab. *sinā'a* = kr. *tekhne*) erotukseksi ”jumalallisesta taidosta”, toisin sanoen profetiasta. Todellisuuden tuntemisen tehtävän ymmärtäminen ontologisesti oli tyypillistä aleksandrialaiselle koulufilosofialle.
3. Katso Aristoteles, *Metafysiikka* 2.1, 993b19–31. Ajatus, että ikuista alkusyytä tarvitaan jatkuvasti ylläpitämään maailman olemassaoloa, on uusplatonistista perua. Muslimit löysivät sille vastineen Koraanin jakeesta 28:88: ”Kaikki muu on katoavaista paitsi Hänen kasvonsa.” Kun Jumala kääntää kasvonsa luomakunnan puoleen, se on olemassa; mutta jos Jumala päättää kääntää kasvonsa pois, vaipuu kaikki muu välittömästi olemattomuuteen. Vastaava tapa käsittää ensimmäisen Tosiolevan ja luodun todellisuuden suhde esiintyy muun muassa al-Ghazālīn (k. 1111) teoksessa *Jumalan 99 kaunista nimeä* (nimi *al-Haqq*, ”Tosi”: suomennos ilmestyy, Basam Books, 2003).
4. Kaksi neljän kohdan listaa eivät oikein vastaa toisiaan, minkä vuoksi olen numeroinut ne eri tavoin. Ensimmäinen luettelo on tavanomainen aristoteelinen neljän syyn jaottelu (katso *Fysiikka* 2.3); toisessa luettelossa aineellinen syy häviää ja sen tilalla olevaisten jaottelu muodollisten tekijöiden nojalla tarkentuu suvun ja lajin mukaan tapahtuvaksi. Samat muotoilut löytyvät Porfyrioksen *Eisagogesta* (Bussen laitos 1887, 2–3).
Päämääräsyitä pidettiin arabialaisessa filosofiassa yleisesti ensisijaisena ja viimekätisenä (Avicenna muun muassa muotoili asian niin, että päämääräisyys on ”kaikkien syiden syy”), kahdesta syystä. Ensinnä elävän olennon tietoisessa toiminnassa päämäärä on synnynä muille liikkeille, toiseksi aristoteelisessa katsannossa Ensimmäinen Liikkumaton Liikuttaja (so. Jumala) on kaiken tavoittelun perimmäinen kohde ja siten saattaa maailman liikkeeseen. Jumalasta päämääräisyynä arabialaisessa filosofiassa katso Kukkonen (2000).
5. Millä tavoin kaikki tietämys sisältyy metafysiikkaan? Mahdollisia vastauksia on ainakin kaksi. Mikäli ensimmäinen filosofia tarkastelee ”olevaa olevana” (katso Aristoteles, *Metafysiikka* 4.1), silloin ensimmäisen filosofian tutkimusala kattaa kaiken olevaisen. Tällöin alkusyistä haetaan ensisijaisesti muodollista syytä, sitä, minkä nojalla jokin on juuri sitä, mitä se on (katso esim. *Toinen analytiikka* 2.1). Mutta tutkimuksen kohteena voi olla myös vaikuttavien ja/tai päämääräsyiden ketjussa ensimmäinen (vrt. *Metafysiikka* 2.2), so. Jumala (*Metafysiikka* 12.6–9; vertaa 6.1). Tällöin metafysiikan tehtäväksi tulee jäljittää kaikki Jumalaan ja johtaa kaikki Jumalasta. Aristoteleen *Metafysiikkaan* sisältyvä jännite tuli arabialaisessa filosofiassa keskeiseksi: katso Gutas (1988), 238–254. Al-Kindi oli taipuvainen painottamaan jälkimmäistä tulkintaa, so. pitämään metafysiikkaa teologiana: silti ainakin yhdessä

mielessä myös ”olevan tutkiminen olevana” sisältyy hänen metafysiikkaansa. Kun Jumala antaa kaikelle ykseyden, ts. yhdistää erilaiset määreet yhden substanssin alle, hän vasta tekee niistä jotakin tiettyä (kr. *tode ti*) eli lahjoittaa substansseille niiden substanssin luonteen.

6. Viimeinen väite voidaan tulkita kolmella tavalla. (i) Aristoteelisessa luonnonfilosofiassa aika määritellään liikkeen luvuksi varhaisemman ja myöhemmän mukaan (*Fysiikka* 4.11, 220a24–26): koska uloimman taivaankannan kehäliike tarjoaa viitekehyksen kaikille muille (4.14, 223b12–24), voidaan Ensimmäistä Liikkumatonta Liikuttajaa pitää ajan kulumisen puitteiden aiheuttajana. (ii) Platonisissa perinteessä ajateltiin, että ajan lakien alainen muuttuva maailma saa olemisensä ikuisista, ts. ajattomista prinssiipeistä käsin. Uusplatonisteille tämä prosessi oli jatkuva ja ainainen, vailla alkua ja loppua; (iii) al-Kindi kuitenkin ajatteli luomisteologian perinteisen tulkinnan mukaisesti, että maailmalla on ajallinen alkunsa rajallisessa menneisyydessä. Ensimmäinen syy siis edeltää ajattomuudessaan kaikkea aikaa, jonka kuluminen puolestaan alkaa samalla kuin maailman liikkeidenkin.
7. Arabialaisessa ajattelussa korostettiin mielellään sitä, että erityisesti vaikeiden aihepiirien kyseessä ollen tieto voi karttua ainoastaan hitaasti, ajan myötä ja sukupolvien saatossa. Al-Kindi teroittaa samaa tähtitieteellisen tiedon yhteydessä selittäessään Ptolemaioksen *Almagestia*: vertaa al-Ghazālīn omaelämäkerran viimeistä lukua, teoksessa *Totuuden etsijät*.
8. Edeltävä pitkä jakso nojaa vahvasti *Metafysiikan* 2. kirjan ensimmäiseen lukuun: tätä nimenomaista lausahdusta, joka esitetään ikään kuin suorana lainauksena, ei kuitenkaan löydy sieltä sellaisenaan.
9. Tästä alkaa hahmottua al-Kindin johdannon poleeminen tehtävä: filosofia on vieras, kreikkalainen tiede, jonka omaksuminen osaksi islamilaista kulttuuria tulee erikseen perustella. Vielä Ibn Rushd (lat. Averroës, 1126–1198) turvautuu samantapaiseen päättelyyn käsitellessään Viisauden ja Lain, so. filosofian ja uskonnon suhdetta. Koska todellisuuteen eli luomakuntaan tutustuminen on ihmisen tehtävä ja Koraanin asettama velvollisuus ja koska filosofia tarjoaa tähän parhaat välineet, ei sitä tule kieltää eikä sen harjoittajia missään kulttuuripiirissä halveksua. Katso *Fasl al-maḡāl*, 1–8.
10. So. ihmiskunnalle, joka maan päällä ainoana kykenee teoreettiseen ajatteluun ja jonka lajityypillinen täydellisyys kytkeytyy tähän.
11. *Al-nafs al-bahīmiyy*: kunniaa hakeva intosielu I. toinen kurittomista hevosista Platonin *Faidroksen* kuuluisassa valjakkovertauksessa. Kateus on yksi intosielen passioista tai paheista.
12. Erityinen inhimillinen onni syntyy luonnollisesti itse filosofian oikeanlaatuudesta harjoittamisesta. Al-Kindi ei siis kiistä, etteivätkö eläinsielun ja halujen tyydyttämisen parissa askaroivat ihmiset saattaisi itse pitää itseään onnellisina, hän vain väittää, ettei tämä ole ihmiselle erityisesti ja lajityypillisesti kuuluvan onnen lähde.
13. Al-Kindi pilkkaa tässä ilmeisen avoimesti aikansa uskonnollisia auktoriteetteja. Siitä, ovatko kyseessä lainopineet vai spekulatiivisemman teologian harjoittajat eli *mutakallimī*, on vaikea päästä selvyYTEEN.
14. Kolmannen poissuljetun lain mukaisesti.
15. Väitteelle täytyy toisin sanoen esittää *burhān*, so. aristoteelinen demonstraatio, joka etenee välttämättömyyden voimalla: katso Aristoteles, *Toinen analytiikka*.
16. Miellyttävän nöyrästi asetettu tavoite muistuttaa Sokrateen *Theaitteok-sessa* ilmaisemaa toivetta saada toimia viisauden kättilönä.

Kirjallisuus

- Ghazālī, Abū Hāmid, *Totuuden etsijät* (kirj. *al-Munqidh min al-dalāl* eli ”Pelastus erheiden vallasta”). Suomentanut Taneli Kukkonen. Teoksessa Jaakko Hämeen-Anttila (toim.), *Kaksi filosofia: Avicennan ja al-Ghazālīn omaelämäkerrat*. Basam Books, Helsinki 2001.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. E. J. Brill, Leiden 1988.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, *Kitāb fasl al-maḡāl wa taqrīr ma bayna sharī'a wa 'l-hikma min al-itṭisāl* (”Päätävän tutkielman kirja ja arvio siitä, mikä yhteys vallitsee Viisauden ja Lain välillä”). Teoksessa C. E. Butterworth (toim. ja käänt.), *The Book of the Decisive Treaty & Epistle Dedicatory*. Brigham Young University Press, Provo 2001.
- Ivry, Alfred, *Al-Kindi's Metaphysics*. State University of New York Press, Albany 1974.
- Kukkonen, Taneli, ”Ajatuksia koskien Aristoteleen ’ajattelua ajattelevaa ajattelua”. *Ajatus* 57 (2000), s. 7–37.
- Porfyrios, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*. Toim. A. Busse. G. Reimer, Berliini 1887.

”Puhetta joka ei ole puhetta”

Irak on koko ihmiskunnan sivistyksen kehto, jolla on ainutlaatuinen kulttuurihistoria. Yksi esimerkki alueen henkisestä valosta on tuhannen vuoden takainen mystikko al-Niffari, jonka nimi viittaa hänen Bagdadin ja Nasirijan välillä sijaitsevaan kotikaupunkiinsa (Niffar eli Nippur). Kyseessä on historian unohtama yksinäinen nero, eräs omaperäisimpiä arabialaisia kirjoittajia kautta aikojen. Niffarin kieli tarjoaa ylikielellisen perspektiivin kieleen ja hänen ajattelunsa avaa yliajatuksellisia ajatuksia ajattelemisesta. Onko kyseessä pelkkä sanoilla leikkijä vai suuri näkijä? Vai kenties molempia ja ei kumpaakaan?

”Sinä olet ikuisen läsnäolon kirjuri.” Näin julistaa sisäinen ääni Muhammad al-Niffarille (k. 965), joka kirjoittaa voimakkaan inspiraation valtaamana. Niffarin arabiankielisten teosten *Kitáb al-mawáqif* ja *Kitáb al-mukhátábát* muodostama tekstuaalinen maailma on monessa suhteessa ainutlaatuinen kokemus. Ensimmäinen yllätys on jo esitystavassa: ikuisen läsnäolon kirjuri julistaa koko sanomansa ylevästi Jumalan puheena ensimmäisessä persoonassa. Islamilaisessa kontekstissa menettely on hätkähdyttävän rohkea, sillä Jumalan itseilmoitukseksi julistautuva Niffarin teksti käytännössä asettuu Koraanin rinnalle, ja mikäli mittatikuksi asetetaan sanoman transsendenttisuus, Niffarin ylevä sanojen vuo itse asiassa *ohittaa* Koraanin: siinä missä islamin pyhä kirja on selvästi sidonnainen historialliseen syntykontekstiinsa, Niffarin jylhä vuodatus on jokseenkin irrallaan tästä maailmasta ja liittyy islamilaiseen ja suufilaiseen traditioon varsin häilyvästi. Niffariin onkin suhtauduttu islamin sisällä epäillen ja hänen oikeaoppisuuttaan on pidetty vähintäänkin kyseenalaisena. Esoteerisemmat mystikot kuten Ibn Arabi sen sijaan ovat nähneet Niffarin kirjoitustensa arvon ja tutkineet niitä tarkkaan.

Laajasti ottaen Niffari edustaa islamilaisen mystiikan ekstaattista haaraa eli ”juopunutta” suufilaisuutta, mutta hänen ajattelunsa on niin omaperäistä, että käytännössä Niffari on oma kategoriansa islamilaisen ajattelun historiassa. Niffarin teospari on poikkeuksellista luomisvoimaa ilmentävä aarreaitta, joka tosin on jäänyt varsin tuntemattomaksi niin lännessä kuin idässäkin. Ja mikä tärkeintä, hänen ajattelussaan on sellaista syvyyttä ja rikasrakenteisuutta, jonka ansiosta se on edelleen myös filosofisesti mielenkiintoista.

Ekstaattinen mieli ja julistava kieli

Mikä Niffarin sanojen vuossa olisi oleellisinta? Läntinen rationaaliteetti etsisi ensimmäiseksi *jaotteluita*, mutta niitä Niffari tarjoaa niukalti ja niiden merkitys diskurssissa on pintapuolinen ja rooli marginaalinen. Niffarin ajattelu on kryptistä ja enigmaattista, hänen kielensä on sarja kompakteja julistuksia, jotka liittyvät toisiinsa suunnilleen yhtä väljästi kuin laulun *All along the watchtower* rivit.

Se ulottuvuus, jota Niffarin julistus varsinaisesti heijastelee, on sisäinen mystisen kokemuksen maailma: ei-kielellinen mentaalinen tilaverkosto, jota uskonnolliset ajatusjärjestelmät tulkitsevat ymmärrettävään muotoon. Niffarin tekstien mielenkiintoisin anti liittyy kielellisen ja kielen takaisen mystisen todellisuuden väliseen suhteeseen. Näiden kahden ulottuvuuden välillä vaikuttavat prosessit ikään kuin pitävät hänen diskurssiaan alituisessa liikkeessä.

”Mystisen” ulottuvuuden olemassaolosta ja olemuksesta ei voi ehkä sanoa mitään objektiivista, mutta kysymys sen ja kielen välisistä relaatioista on siitä huolimatta filosofisesti relevantti. Ongelma on lisäksi periaatteessa samanlainen uskonnosta riippumatta: sikäli kuin uskontojen välillä on eroja, erot voivat olla niin kielessä kuin ”mystisessä ulottuvuudessa”, mutta näiden välisen relaation problematiikka on luonteeltaan universaali.

Verbaalinen ulottuvuus jaottelee mentaalisen todellisuuden tavalla, joka on potentiaalisesti harhaanjohtava ja monella tavoin epätydyttävä. Sanoilla on taipumus piirtää rajoja, joita ei ole, ja siten tarkentaa mentaalisten ilmiöiden maailmaa liian teräväksi, sekä ennen kaikkea eriyttää asioita, jotka todellisuudessa ovat osittain päällekkäisiä – ongelma, jonka kanssa Wittgenstein kävi omat kielifilosofiset Jaakobin paininsa. Niffari liikkuu tavallaan aivan samalla kentällä, mutta siinä missä Wittgenstein kääntelee kiviä ja nostaa kantoja, Niffari tanssahtelee dramaattisesti hyppien kannolta toiselle. ”Aseta kirjain taaksesi tai et menesty ja se ottaa sinut tykönsä.”¹ Mutta kumpikin pyrkii tekemään pellon helppokulkuisiksi: Wittgenstein muokkaamalla sitä selkeämmäksi, Niffari luomalla reittejä sen lävitse. Pellon reunalla tiedettävissä olevat seikat loppuvat, ja siellä Wittgenstein vaikenee, mutta Niffari avaa suunsa.

”Tule ulos kirjainten seasta, niin pääset irti lumouksesta”, Niffari kehottaa.² Hän käyttää kieltä vapauttaakseen vastaanottajan ymmärrystä kielen orjuudesta ja irrottaakseen hänen huomionsa sanojen ”oikeista” merkityksistä. Siksi olisi irvokasta ja latteaa langeta teologiin helmasyntiin ja



Ja Hän sanoi minulle:

* Kirjain on huntu, kirjaimen kokonaisuus on huntu, ja kirjaimen osittaisuus on huntu.

* Minua ei tunne kirjain eikä se mitä kirjaimessa on, ei se mikä on kirjaimesta eikä se mitä kirjain osoittaa.

* Sisältö, jota kirjain ilmaisee, on kirjain, ja polku, joka johtaa sen luokse, on kirjain.

* Teoria on kirjain, jota ei ilmaise selkeästi mikään muu kuin käytäntö, ja käytäntö on kirjain, jota ei ilmaise selkeästi mikään muu kuin vilpittömyys, ja vilpittömyys on kirjain, jota ei ilmaise selkeästi mikään muu kuin kärsivällisyys, ja kärsivällisyys on kirjain, jota ei ilmaise selkeästi mikään muu kuin periksi antaminen.

* Tieto on kirjain, joka on tullut merkityksen asemaan: jos ilmaiset sen selkeästi merkityksen avulla, jonka asemaan se on tullut, olet artikuloinut sen.

* Kaikki toinen on kirjainta, ja kaikki kirjain on toista.

* Minua ei tunne se, joka tuntee läheisyyteni ääriviivojen perusteella, eikä Minua tunne se, joka tuntee kaukaisuuteni ääriviivojen perusteella.

* Mikään ei ole lähempänä Minua kuin mikä tahansa tarkkuuden perusteella, eikä mikään ole kauempana Minusta kuin mikä tahansa tarkkuuden perusteella.

* Epäily asuu kirjaimessa. Kun se esitetään sinulle, sano: ”Kuka toi sinut?”

* Kuninkuus asuu kirjaimessa.

Mawāqif 55:2–11,
suom. Serafim Seppälä.

rekonstruoida ekstaattisen mystikon kielenkäytön taustalle oppirakenne, systemaattinen käsitejärjestelmä. Niffari tahtoo opettaa lukijoitaan ajattelemaan kauempana sanoista – hieman samaan tapaan kuin pyöräilijää kehoitettaisiin irrottamaan otteensa ohjaustangosta ja ajamaan välillä ilman käsiä. Pyrkimystä voisi havainnollistaa myös seuraavasti: jos perimäinen todellisuus on kuin englantilainen tikkataulu ja kieli sen päälle kiinnitetty metallikehikko, joka jakaa todellisuuden sanojen sektoreihin, niin Niffarin tarkoitus on irrottaa kehikko tikkataulusta ja käännellä sitä edessämme opettaakseen meitä katselemaan todellisuutta saman kielellisen kehikon lävitse erilaisista kulumista. Toisin sanoen hän ei juurikaan tarvitse uusia termejä vaan operoi lähinnä yleiskielen sanastolla, jota hän käyttää perspektiivejä vaihdellen.

Koska Niffarin ajattelu ei ole sidottu oppiin tai jäykkään käsitejärjestelmään, ei-kielellinen kokemusmaailma ja kielel-

linen ulottuvuus saavat hänen teksteissään käydä vuoropuheluaan vapaasti hengittäen. ”Poissaolossa sinä kuulut kaikkeen ja kaikki sinuun, näyssä sinä et kuulu mihinkään eikä mikään sinuun”,³ hänen jumalallinen subjektinsa julistaa ihmiselle. ”Näky on läsnäolon portti.”⁴ ”Kätke Minut poissaololta, ja Minä kätken sinut näyltä. Sinun näkysi näystä on poissaoloa. Sinun poissaolosi näyn näystä on näky.”⁵ ”Kun näet Minut, vaikene näystäni, enkä Minä palauta sinua mihinkään taivaan ja maan tieteistä; huntuan sinut sen avulla itseltäni niin kauan kuin sinä viivyt.”⁶

Keskittyminen itse (mystiseen) kokemukseen heikentää keskittymistä sen ilmaisuun. Niffari toteaa yksiselitteisesti, että ”mitä enemmän näky kasvaa, sitä enemmän ilmaisu hii-puu.”⁷ Kokemuksen luonne saattaa muuttua täysin, jos sen subjekti keskittyy kokemuksen diskursiiviseen aspektiin. Niffari huomauttaakin, että jos keskittymisen tila tapahtuu verbaalisella

tasolla, se ei ole enää keskittymistä vaan eriytymistä. Toisin sanoen subjektin olisi palveltava Jumalaa eikä tietoa hänestä.

Yliverbaalisuushanteesta huolimatta Niffarin kieli ei ole köyhää eikä hänen ajattelunsa ole epä-älyllistä – päinvastoin kyseessä on verbaalinen ilotulitus ja ajatusten tanssi, jossa lukijan pää menee enemmän tai myöhemmin pyörälle. Käännöstekstiä mietiskelevän on lisäksi hyvä tietää, että arabialainen alkuteksti avaa vielä laajempia näköaloja; kompakteista ilmaisuista ja niihin sisältyvistä moninaisista assosiativisista sivupoluista on käännettäessä jäänyt jäljelle usein pelkkä keskittien kompromissi.

Mystinen kieli operoi jännitteisellä kentällä. Yhtäältä se on tuomittu riittämättömäksi, koska se toimii epämääräisten ja rajattomien mentaalisten entiteettien parissa, joihin viittaavien termien konnotaatiot rakentuvat subjektiivisesti ja yksilöllisesti. Mutta toisaalta termit ovat muodoltaan universaaleja, samoja kaikille kielen käyttäjille, ja tämä voi harhauttaa käyttäjän luulemaan tavoittaneensa niiden merkityksen puhtaassa tai täydellisessä muodossaan, vaikka itse asia olisikin kaukana sitä signifioivien sanojen takana. ”Ilmaisu on huntua”, Niffari julistaa osoittaen kielen harhauttavaa luonetta. ”Puhe on huntua” ja ”kirjain on huntua”.⁸

Kieli on rajallinen väline ilmaisemaan absoluuttisia totuuksia myös epävakautensa takia. Niffari ilmaisee tämän jokseenkin modernin idean ylevästi julistamalla, että ”nimien kansa on varjon kansaa”.⁹ Niillä, jotka operoivat pelkän ilmaisun kanssa, on siis kohteenaan pelkkä pimeä todellisuuden heijastus.

Kohteena saavuttamaton

Semanttiset heikkoudet eivät kuitenkaan tarkoita, että keskustelu pitäisi lopettaa, vaan ne päinvastoin raivaavat keskustelulle lisätillaa. Mystinen diskurssi on perusuonteeltaan ei-saavuttavaa, aina eteenpäin pyrkivää. Juuri tässä Niffari on parhaimmillaan. Kielen merkityksen suhteellisuutta iskostettuaan hän julistaa välittömästi, että mystisen kokemuksen aikana rajoittavana tekijänä, ”huntuna”, toimii yhtä lailla hiljaisuus. Toisaalla Niffari toteaa, että ajatukset sisältyvät kirjaimeen ja harhakuvitelmat ajatuksiin, mutta puhdas Jumalan muistaminen (*dhikr*) tapahtuu molempien takana; ja tämän perään hän lisää, että Jumalan nimi on vielä muistamisenkin toisella puolen – vaikka *dhikrissä* nimenomaan käytetään Jumalan nimeä mantrana.

Mystiseen ajatteluun kuuluvasta intentionaalisuudesta seuraa se kaikille syvällisille mystikoille ominainen piirre, että tavanomaiset uskontojen ja hengellisen elämän vähättelemiseen käytetyt ajatukset eivät näytä purevan heihin. He ovat itse syvällisesti tietoisia kyseisistä ongelmista ja sikäli usein askeleen edellä kriitikkojaan. Tästä esimerkiksi sopii psykologinen projisointi teologisten käsityksien muodostustapana: ihmiselle on tyypillistä heijastaa psykologisen itseytensä piirteitä ja oman kokemusmaailmansa tuottamia käsityksiä mys-

tiseen ulottuvuuteen, viime kädessä siis Jumalaan, ja maallisten asioiden varaan rakentuva kieli pyrkii huomaamatta voimistamaan tätä kehitystä suuntautuessaan kuvaamaan hengellisiä ulottuvuuksia ”tämänpuoleisin” käsittein. Niffari

on hyvin tietoinen tästä vaarasta. Hänen jumalallinen subjektinsa toteaa: ”Minun attribuuttini, joita ilmaisu tukee, ovat eräässä mielessä sinun attribuuttejasi.”¹⁰ Lauseen tarkoitus on puhdistaa mieltä kielellisten attribuuttien luomasta inhimillisten asioiden konnotaatioverkostosta ja siten avata hetkeksi näköala ei-kielelliseen ulottuvuuteen, jossa Jumalan (sanoista) puhdas olemus odottaa.

Sen, kuinka Niffari hyppelee niiden kantojen yli, joita Wittgenstein kääntää yksi kerrallaan, osoittaa hyvin suhtautuminen tietoon. Tieto ei ole Niffarille minikäänlainen itseisarvo: hänen diskurssinsa subjekti kehottaa lähtemään ulos tiedosta – mikä tietysti edellyttää, että on ensin päässyt ”tietoon” –, jonka vastakohta on tietämättömyys, mutta kieltää lähtemästä ulos sellaisesta tietämättömyydestä, jonka vastakohta on tieto. Se, mitä termeillä tarkkaan ottaen tarkoitetaan, riippuu tässäkin siitä,

mistä näkökulmasta niitä katsotaan. Tämä ymmärtämisen perspektiivisidonnaisuuden ja merkityksien suhteellisuuden ymmärtäminen on Wittgensteinia ja Niffaria tietyllä tavalla yhdistävä tekijä. Tiedon *perusteet* eivät kuitenkaan kiinnosta Niffaria, joka näkee abstraktioiden rakentuvan moniulotteemmin kuin vain jonkin perusteen varaan; perusteiden sijaan hän hahmottaa käsitteitä mieluummin esimerkiksi suhteessa niiden vastakohtiin: ”Kun olet oppinut tiedon, jolla ei ole vastakohtaa, ja tietämättömyyden, jolla ei ole vastakohtaa, et ole maasta etkä taivaasta.”¹¹

Vastakohdan olemassaolemattomuus tiedon kriteerinä on sen verran hämmentävä argumentti, että se saa kysymään: tarkoitetaanko tällä todella jotain vai onko kyseessä jonkinlainen ajatuksellinen provokaatio? Ja tähänkin kysymykseen on vastattava: riippuu näkökulmasta. Koska todellinen tieto ei Niffarin ajattelussa ole kielellisissä rakennelmissa, tieto ei ole sanojen varassa vaan kielen takana: ”Nimi tuhoaa tiedon”. Mystikoille tyypilliseen tapaan Niffari kehottaa kantamaan tietoa mukana niin kauan kuin ”opit sitä, mutta kun olet oppinut sen, heitä pois se mitä mukanas on.”¹²

Diskurssin eteenpäinpyrkivyyttä merkitsee väistämätöntä tendenssiä ajautua käyttämään paradoksaalisia ilmaisuja. Niffarin jumalallisen subjektin julistaessa ”kun ylität kirjaimen, pysähdyt näkyyn” ajatus ei pysähdy tähän vaan jatkuu kääntyen itsensä ympäri: ”sinä et kuitenkaan pysy pysähtyneenä näyssä ennen kuin näet huntuni näkynä ja näkyne huntuna.”¹³

Paradoksaaliteetti diskurssin voimavarana

Suuri osa islamilaisen mystiikan keskeisimmästä klassisesta kirjallisuudesta on sanoja sanoista: teknisiä termejä ja niiden välisten suhteiden määrittelyä. Niffari sivaltaa sanansa säilyllä (suufilaisen) kielen introspektiivisyyttä, ”kirjainta



joka puhuu kirjaimesta”, viitaten kirjainten alla olevaan merkitysten assosiaatorihmastoon. Niffarin oma ajatus sen sijaan pyrkii liikkumaan termien varaan rakentuvan keskustelun yläpuolella.

”Kirjaimen” puolustukseksi voidaan kuitenkin esittää vastakysymys: jos mystinen kokemus on luonteeltaan tajuntaa laajentava ja maailman katsomisen tapaa uudistava elämys, eikö saman päämäärän voi saavuttaa myös sanojen avulla, ajattelun kautta? Homileettisissa yhteyksissä tähän kysymykseen saatetaan usein vastata kieltävästi haluttaessa korostaa puhtaan kokemuksen synnyttämää aitoa tulosta, mutta pohjimmiltaan vastaus on kuitenkin myönteinen. Miksi muuten hengellistä opetusta ylipäättään olisi?

Uskonnollinen ja mystinen kieli ei ole vain tarkoitukseton ”huntu” vaan tärkeä hengellisen kasvun väline, ja siksi Niffarikaan ei nimitä kirjainta ainoastaan hunnuksi vaan myös ”aarrekammiksi” ja ”tuleksi”. Toisaalta aito hengellinen opetus ei voi tietenkään olla *pelkkä* sanarihmasto vailla yhteyttä kokemukselliseen ulottuvuuteen. Mystisen diskurssin primaarinen funktio on ohjata tekstin vastaanottajaa kohti kokemusmaailmaa: saada ilmaisun laatijan tarkoittama merkitys ja vastaanottajan ymmärtämä merkitys kohtaamaan auttamalla vastaanottajaa tulemaan itse osalliseksi samasta todellisuudesta. Jumalan perspektiivistä puhuva Niffari ilmaisee tämän ylevästi: ”Kenen tahansa puhujan todellista puhetta on se, joka vakauttaa sinut hurmokselliseen kokemukseen (*wajd*) Minusta. Tulkitse siis puheet Minun hurmoksellisen kokemiseni pohjalta, ja tulkitse kokemuksesi Minusta sinun muusta kuin Minusta pois kääntymisesi valossa.”¹⁴

Toinen mystisen kielen funktio on pyrkimys purkaa ihmisajattelun rajoituksia ja sen edellyttämiä erittelyjä sekä laajentaa subjektin perspektiiviä kohti koko todellisuutta avaamalla mielelle uusia ajatusmalleja ja ulottuvuuksia. Tämä ”psykedeelinen” funktio vaikuttaa semanttis-käsitteellisiin rajoihin pyrkimällä siirtämään niitä aina hiukan tuonnemmaksi. Niffarin jumalallinen subjekti lupaa inspiroivasti: ”Ole Minun kauttani, niin saat nähdä tiedon ja tietämättömyyden rajoina, ja puheen ja hiljaisuuden niissä rajoina. Saat nähdä jokaisen rajoituksen hunnutetuksi pois Minusta rajoittumisen kautta, ja saat nähdä hunnun ulomman puolen tiedoksi ja sen sisemmän puolen tietämättömyydeksi.”¹⁵

Ymmärrystä laajentavan funktion kannalta tärkein diskursiivinen voimavara on ilmaisun paradoksaaliteetti eri muodoissaan. Kristinuskossa paradoksaaliteetti muodostaa opin ytimen ja ajattelun lähtökohdan, kun taas islamilainen teologia ja jumalakuva ovat perusteiltaan ja rakenteeltaan varsin rationaalisia. Tästä huolimatta suufit ja erityisesti Niffari ovat kehittäneet ja soveltaneet paradoksin tematiikkaa monessa suhteessa kristittyjä pidemmälle.

”Minä olen lähempänä kuin kirjain, vaikka se puhuisi, ja Minä olen kauempana kuin kirjain, vaikka se olisi vaiti.”¹⁶ Paradoksaalinen kieli operoi antipodaalisesti: se ei välttämättä edes yritä *lähestyä* kohdettaan, kuten määrittelevä kieli, vaan se paremminkin pyrkii paikallistamaan sitä ikään kuin esittämällä kaksi vastakkaista pistettä sitä ympäröivältä kehältä.

Mystisen kielen semanttinen avaruus ilmenee havainnollisesti lauseissa, jotka ovat muodollisen rakenteensa puolesta täydellisiä paradokseja. Esimerkiksi lause ”minun puheeni ei ole puhetta”¹⁷ näyttää edellyttävän, että samaa merkkiä käytetään kahdella erilaisella tavalla: yhtäältä ”puhe” viittaa in-

telligiibelin ajatuksen rajattomaan ilmaisuun, jonka merkitys riippuu aina kulloisenkin vastaanottajan kapasiteetista, ja toisaalta ”puhe” viittaa tavalliseen ilmaisuun luonnollisessa kielessä. Lausetta voi lukea siten, että kumminkin ”puhe”-sanan kahta eri merkitystä vaihdellaan aspektimuuntelussa samaan tapaan kuin Wittgensteinin legendaarisessa kuvaesimerkissä, jossa jänis muuttuu aspektimuuntelun kautta linnuksi ja lintu taas jänikseksi.

Mystisen kielen – ja lukutavan – tekee mielenkiintoiseksi ja haastavaksi se, että vastaavaa kaksin- tai useampikertaisen merkityksen periaatetta voidaan soveltaa mihin tahansa mystisen kielen avaintermiin. Esimerkiksi ihmisen ja Jumalan yhdistymistä kuvaavia termejä voidaan lukea vastaavan aspektimuuntelun kautta. Paradoksaaliset lausemat osoittavat, että ilmaisun merkitys ei ole matemaattisen jäykästi sidoksissa sen verbaaliseen muotoon eikä sen signifiikaatta referenssiin.

Siitä, että ilmaisun ydin on sanojen tuolla puolen, seuraa myös se monia mahdollisuuksia avaava tosiasia, että Niffarin tapainen kielen luonteen oivaltanut mystikko ei pelkää kieltä eikä kieleen sidottuja opillisia ongelmia. Tätä voisi pitää seurausena aidosta mystisestä kokemuksesta ja sen mukaisesta maailmankuvasta, jonka ansiosta kokija nousee diskursiivisen tason ja uskonnollisten kielipelien rajoitusten yläpuolelle. Islamilaisessa teologiassa Jumalan attribuutit on keskeinen ongelma, johon liittyy kysymys Koraanin sanan ikuisuudesta; Niffarin lähestymistavassa attribuutit ovat ”polkuja” luodussa todellisuudessa, mutta eivät sen enempää. Jumalaa ei tunneta kirjaimen kautta, ei sen kautta mikä perustuu kirjaimen, eikä kirjaimessa. Tämä ylikielellinen perspektiivi todellisuuden on mystisen kielen ja ajattelun ”ydintä”.

Viitteet

1. Niffari: *Mawāqif* 55:1. Kaikki käännökset ovat omiani ja perustuvat arabialaiseen alkutekstiin.
2. Niffari: *Mukhātabāt* 16:5.
3. Niffari: *Mukhātabāt* 32:4.
4. Niffari: *Mukhātabāt* 37:16.
5. Niffari: *Mukhātabāt* 33:7–9.
6. Niffari: *Mukhātabāt* 32:4.
7. Niffari: *Mawāqif* 28:2.
8. Niffari: *Mawāqif*, 28:3, 20:15, 55:2, 67:2.
9. Niffari: *Mawāqif* 67:10.
10. Niffari: *Mawāqif* 55:18.
11. Niffari: *Mawāqif* 55:24.
12. Niffari: *Mukhātabāt* 16:6.
13. Niffari: *Mawāqif* 55:29–30.
14. Niffari: *Mukhātabāt* 19:27.
15. Niffari: *Mukhātabāt* 14:8.
16. Niffari: *Mukhātabāt* 17:1.
17. Niffari: *Mukhātabāt* 1:4.

Kirjallisuus

- S. T. Katz (Toim.), *Mysticism and Language*. Oxford University Press, Oxford 1992.
- Niffari, *Mawāqif and Mukhātabāt*, toim. A. J. Arberry. E. J. W. Gibb Memorial Series, London 1987.
- Serafim Seppälä, ”In Speechless Ecstasy.” *Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*. Publications of the Institute of Asian and African Studies. Helsinki 2002.

'Jumalan, Armeliaan Armahtajan nimeen': al-Ghazâlî ja Jumalan 99 kaunista nimeä

Al-Ghazâlî

Jumalan 99 kaunista nimeä

Kuten toisaalla tässä numerossa todetaan (artikkelissa "Arabifilosofit ja arvojen perusta"), arabialaisessa filosofiassa oikea teoria ja oikea käytäntö liittyivät erottamattomasti toisiinsa. Ilman oikeaa käsitystä asioista toiminta on pelkkää tuulien tavoittelua, kun taas tietämys, joka ei millään mielekkäällä tavalla liity maailmankokemukseemme ja tapaan, jolla asetumme siihen kodiksi, on kaikkienensa turha. Tämä arabialaiselle ajattelulle ominainen piirre ilmenee erityisen kirkkaasti Abû Hâmid al-Ghazâlîn (k. 1111) teoksessa Jumalan 99 kaunista nimeä, joka ilmestyy syksyllä suomeksi (Basam Books, Helsinki 2003). Tässä tarjolla on katkelma, jossa al-Ghazâlî selittää kahden Jumalan keskeisimmän epiteetin, so. 'Armeliaan' (al-Rahîm) ja 'Armahtajan' (al-Rahmân) merkitystä. Jo teoksen rakenne kielii siitä, mitkä al-Ghazâlîn painotukset ovat. Al-Ghazâlî tahtoo kunkin Jumalan nimen kohdalla selvittää, (1) mitä jumalallinen täydellisyys oikein merkitsee ja mitkä jonkin käsitteen sisäiset lainalaisuudet ovat (tiedollinen aspekti). Toisaalta tarkoituksena on osoittaa, (2) mitä meidän tulisi tästä kaikesta oppia, tanbîh, kun pohdimme omaa maallista ja hengellistä vaellustamme. Teoksessa viehättävätkin jatkuvat tyyllilliset siirtymät. Metafyysisistä pähkinöistä siirrytään äkkiyllättäen hyveellisen elämän puntarointiin, minkä jälkeen saattaa seurata Profeetasta tai Jeesuksesta kerrottu kasku jne. Al-Ghazâlî omaa verrattoman tarkan psykologisen silmän, minkä vuoksi hänen moraalisaarnansa ovat poikkeuksetta oivaltavia, usein riemastuttavia. Vaikkapa lahjasta ja lahjoittamisen logiikasta hän esittää sellaisia huomioita, jotka Marcel Mauss toistaa 900 vuotta myöhemmin ikään kuin uusina havaintoina.

Toisaalta al-Ghazâlîn filosofinen temperamentti ohjaa häntä teoreettisten kysymysten kohdalla paljon perusteellisempaan käsittelyyn kuin mitä hartauskirjallisuuden tyyli laji edellyttäisi. Niinpä esimerkiksi teoksen kolme ensimmäistä lukua on kokonaisuudessaan omistettu vaikeille semanttisille kysymyksille, joiden vaikutusta tavalliseen lukijakuntaan voi vain arvailla. Mutta al-Ghazâlî ei koskaan aliarvioikaan lukijaansa. Käsillä olevassa jaksossa tämä näkyy mm. siinä, miten sydämellisesti al-Ghazâlî paneutuu pahan ongelmaan ja miten viileän loogisen ratkaisun hän toisaalta sen suhteen esittää. Pahaa ei selitetä pois eikä Jumalan vastuuta siitä yritetä kiistää: sen sijaan vain todetaan, että tunteellisesti asiaa tarkastelevat ihmiset asettavat herkästi koko kysymyksen väärin.

Taneli Kukkonen

Armahtaja ja Armelias: Nämä kaksi nimeä on johdettu armon käsitteestä. Armo edellyttää armahdettua, eikä ketään sellaista armahdeta, joka ei ole jonkin tarpeessa. Silti sellaista ei kutsuta armeliaaksi, joka kyllä tyydyttää tarpeessa olevien tarpeet, muttei aio tai tahdo pitää huolta tarvitsijasta. Armeliaaksi ei liioin kutsuta sitä, joka tahtoo täyttää tarpeet muttei tee niin, vaikka hän pystyisi siihen. Jos tahtoa todella olisi, hän olisi pannut sen täytäntöön. Sen sijaan jos joku on voimaton, häntä kutsutaan armeliaaksi siinä merkityksessä, että hän osoittaa myötätuntoa, vaikka hanke jäisikin kesken.

Täydellinen armo on hyvän ylitsevuotavaa ammentamista tarpeessa oleville, sen ohjaamista heille, heidän varjelukseksi. Yleinen armo puolestaan kattaa sekä ne, jotka ovat siihen oikeutettuja että ne, jotka eivät sitä ole. Jumalan armo on sekä täydellistä että yleistä: täydellistä sikäli kuin Hän tahtoo täyttää tarpeet ja tekee niin, yleistä sikäli kuin Hänen armonsä sulkee piiriinsä niin siihen oikeutetut kuin nekin, jotka eivät sitä ansaitse, tässä maailmassa ja tulevassa. Jumalan armo kattaa sen, mikä on välttämätöntä ja tarpeen sekä lahjat, jotka tulevat tämän päälle: näin Hän on todella kertakaikkinen Armahtaja.

Tarkennus. Armoa ei ole ilman kivuliasta myötätuntoa, joka vaikuttaa armoa osoittavaan ja liikuttaa häntä tyydyttämään tarvitsijan tarpeet. Herra on kuitenkin moisen yläpuolella, minkä saatat arvella vähentävän Hänen armonsä merkitystä. Tiedä, ettei kysymys silti ole puutteesta vaan täydellisyydestä. Armon täydellisyys kun piilee sen hedelmien täydellisyydessä. Kunhan tarpeessa olevan tarpeet vain tulevat täysin tyydytetyiksi, armahdetulle ei ole mitään iloa siitä, että se, joka osoittaa armoa, kärsii kipuja ja huolta. Kärsimys johtuu pikemminkin armonantajan itsensä heikkoudesta ja puutteista. Armahtajan heikkous ei myöskään tuota tarvitsijalle mitään ylimääräistä sen päälle, kun hänen tarpeensa on täydellisesti tyydytetty. Entä mitä tulee armon täydellisyyteen? Armonteot, joita myötätunto ja kivut siivittävät, tulevat vaarallisen lähelle pyrkimystä lievittää omia myötälämisen tuskia. Tämä on itsestään huolehtimista ja omien päämäärien tavoittelua, mikä puolestaan vähentää armon merkitystä. Täydellinen armo on huolen kantamista armahdetuista heidän itsensä tähden, ei sen tähden, että päästäisiin omista myötälämisen tuskista.

Käyttö. 'Armahtaja' on täsmällisempi kuin 'Armelias', koska tällä nimellä ei kutsuta ketään muuta kuin Jumalaa: nimeä 'Armelias' taas käytetään muistakin. Tässä suhteessa 'Armahtaja' on lähellä sitä Jumalan nimeä, jota käytetään erisnimenä, vaikka se selvästikin on johdettu armosta. Jumala yhdistääkin nämä kaksi sanoessaan: "Sano: Rukoilkaa Jumalaa tai rukoilkaa Armahtajaa. Miten rukoillettekin, kuuluvat kaikki kauneimmat nimet Hänelle." (Kor. 17:110.) 'Armahtajan' ja 'Armeliaan' välillä on tehtävä ero tämän vuoksi, samoin siksi,

että kiistin jo aiemmin sen, että lueteltujen nimien joukossa olisi synonyymeja. Täsmällisemmin ilmaistuna armahtavuus merkitsee sen kaltaista armoa, joka ylittää ihmisten voimat ja joka on sidoksissa tuonpuoleiseen onneen. Armahtaja on Hän, joka kääntyy ihmisten puoleen (1) ensiksi antamalla heille olemassaolon, (2) toiseksi ohjaamalla heitä uskoon ja niihin asioihin, jotka johtavat onneen, (3) kolmanneksi suomalla kuolemanjälkeisen autuuden ja (4) neljänneksi antamalla luoduille luvan tarkastella Hänen ylhäisiä kasvojaan.

Opetus. Ihmisen osa 'Armahtajan' nimestä piilee siinä, että hän armahtaa muistamattomia ja kääntää heitä unoituksen teiltä Jumalan puoleen. Hän kehottaa ja neuvoo heitä lempeästi, ei väkivalloin: hän tarkastelee asioita armorikkain, ei paheksuvin silmin. Armahtaja käyttäytyy niin kuin joka kerta, kun joku maailmassa käyttäytyy tottelemattomasti, kyseessä olisi onnettomuus, joka kohdistuu häneen itseensä. Hän ei säästä vaivoja onnettomuuksien oikaisemisessa hänelle suodun voiman mukaan: hän armahtaa tottelematonta, jottei tämä joutuisi vastatusten Jumalan vihan kanssa ja jottei tämä ansaitsisi tulla poistetuksi Hänen kasvojensa edestä.

Ihmisen osa nimestä 'Armeliashan' piilee siinä, ettei hän ohita pulassa olevaa ilman, että hän varustaisi tätä kykyjensä mukaan. Hän ei jätä korttelissaan ja kaupungissaan asuvia köyhiä vaan seisoo heidän tukenaan ja karkottaa pois heidän köyhyytensä, joko oman omaisuutensa ja maineensa turvin tai sitten toimimalla heidän puolestaan välittäjänä jonkun toisen suuntaan. Ellei hän pysty mihinkään muuhun, hän avustaa heitä rukouksin ja osoittaa surua heidän hätänsä tähden: hän on myötätuntoinen ja kääntyy hädänalaisten puoleen, niin kuin näin osallistuisi heidän vahinkoonsa ja hätäänsä.

Kysymys ja vastaus. Kenties kysyt: mitä tarkoittaa, että Korkein on Armahtaja ja että Hän on armeliaista armeliain? Armeliashan ei katsele kiusattua eikä sairasta tai sitä, jota ahdinko tai vahinko on kohdannut ilman, että hän kiirehtisi sitä poistamaan, mikäli tämä vain on hänen vallassaan. Herralla on valta tulla avuksi jokaiseen ahdinkoon, karkottaa jokainen puute ja suru, poistaa jokainen tauti ja hävittää jokainen vahinko, ja silti tämä maailma on täynnänsä sairauksia ja koettelemuksia ja ahdinkoa. Vaikka Jumalalla on voimaa poistaa kaikki vaivat, Hänen palvelijansa on jätetty suurten onnettomuuksien ja vaikeuksien koeteltaviksi.

Vastaukseni kuuluu, että pienen lapsen äiti voi olla häntä kohtaan hellä ja estää kuppamasta häntä, kun taas ymmärtäväinen isä kantaa hänet kupattavaksi vaikka väkisin. Tietämätön luulee, että äiti eikä isä on armelias, kun taas järkky ymmärtää, että kuppauksen tuottama kipu, jonka isä sallii, kumpuaa täyteläisestä armosta, rakkaudesta ja myötätunnosta. Äiti – vaikka ystävän muodossakin – on itse asiassa tässä lapsen vihamies, sillä vähäinen kipu ei ole paha vaan hyvä asia silloin, kun se on syynä suureen iloon.

Armahtaja haluaa hyvää armahdetulle, ei huonoa: eikä ole sellaista paha, johon ei kätkeytyisi hyvää. Jos paha poistettaisiin, siihen kätkeytyvä hyvä tulisi tyhjäksi, ja tästä olisi seurauksena suurempi paha kuin alkuperäinen paha, jonka se sisälsi. Esimerkiksi käden amputointi on ilmeinen paha: silti siihen sisältyy paljon hyvää, nimittäin ruumiin terveys. Jos käsi jätettäisiin amputoimatta, seurauksena olisi ruumiin perikato, mikä olisi suurempi paha. Siispä käden amputointi ruumiin terveyden tähden on paha, johon sisältyy hyvää. Amputoijan harkinnassa etusijan

saava päämäärä on terveys, joka on puhdas hyvä. Kun keinona tähän on käden amputointi, on päätös tehty tuon hyvän tähden. Näin ollen terveyttä tavoitellaan ensi tilassa sen itsensä vuoksi mutta amputointia jonkin muun tähden, ei sen itsensä vuoksi. Molemmat luetaan kuuluvaksi tahdon alle, mutta yksi aie on sen itsensä vuoksi ja toinen jonkin muun vuoksi.

Päämäärä, johon pyritään sen itsensä tähden, käy ennen päämäärää, joka omaksutaan jonkin muun vuoksi. Tämän takia Jumala sanoo: "Minun armoni käy minun vihani edellä." Viha merkitsee sitä, että Hän tahtoo paha, ja paha siis tapahtuu Hänen tahtonsa mukaan; vastaavasti armo merkitsee sitä, että Hän tahtoo hyvää, ja hyvä tapahtuu Hänen tahtonsa mukaan. Mutta mikäli Hän tahtoo hyvää hyvän itsensä tähden ja paha sen hyvän tähden, joka siihen sisältyy, silloin hyvä saa täyttymyksensä itsessään ja paha saa täyttymyksensä aksidentaalisesti. Kaikki tämä tapahtuu jumalallisen kaikkivaltiuuden mukaisesti, eikä siinä mikään käy millään lailla armon ohii.

Jos siis jokin tietty paha kohtaa sinua etkä näe, kuinka sen takana voisi piillä mitään hyvää, tai jos arvelet, että hyvään lopputulokseen olisi voitu päästä ilman paha, kysy itseltäsi, onko järkesi ehkä vain kykenemätön ymmärtämään sitä, piilekö nähtävän pahan takana jotakin hyvää. Ehkä olet kuin pieni poika, joka näkee kuppauksessa pelkkää paha tai niin kuin typerys, jonka mielestä kuolemanrangaistus on pelkästään paha. Typerys näet ajattelee asiaa ainoastaan surmatun henkilön itsensä kannalta, ja tässä suhteessa kuolemantuomio todella on pelkästään paha. Houkka jättää huomiotta yleisen hyvän, joka koituu koko väestölle: näin hän ei näe, että yleiseksi hyväksi koitua erityinen paha on puhdasta hyvää. Hyvälle ihmiselle ei kuitenkaan ole kunniaksi ylenkatsoa tätä.

Vaihtoehtoisesti voit epäillä järkeilyäsi toisen vakavan epäilyksen suhteen, ts. voit epäillä väitettäsi, että hyvään lopputulokseen olisi voitu päästä ilman, että siihen olisi sisältynyt paha. Tämäkin on hienovarainen ja ongelmallinen kysymys: kaiken mahdollisesta ja mahdollisen mahdollisuutta ja mahdollisuutta ei voida todentaa äkkipäätään tai likimääräisen tarkastelun perusteella. Kenties asiasta päästään selvyteen vasta vaikeaselkoisen ja hienovaraisen tarkastelun perusteella, josta useimmat jäävät osattomiksi.

Epäile siis järkeilyäsi näiltä kahdelta puolelta: älä epäile sitä periaatetta, että Hän on armeliaista armeliain äläkä sitä, että Hänen armonsa käy Hänen vihansa edellä. Älä myöskään epäile, että se, joka tahtoo paha pahan itsensä tähden eikä hyvän tähden, ei ansaitse armeliaan nimeä. Tämän takana piilee salaisuus, jota ilmoitus kieltää paljastamasta: tyydy siis rukouksiin äläkä odota sen esilletuloa. Sinua on neuvottu merkein ja viittauksin: kysymys kuuluu, oletko niiden arvoinen. Mietiskelehan tätä:

Totisesti, sinua oltaisiin kuultu, jos olisit huutanut elävän puoleen; mutta siinä, jota huudat, ei ole elämää.

Näin on useimpien laita. En kuitenkaan usko, että sinä, jolle tämä selitys on tarkoitettu, olisit kykenemätön tarkastelemaan Jumalan salaisuuksia ja Hänen mahtikäskyjään järjen valossa. Nämä vihjeet ja selitykset ovat siten tarpeettomia.

Suomentanut Taneli Kukkonen

אלגז אלתאלת

פצלכס

אבינו ע"א סי' ושא פי מקה אלצאבה²
 אלא אלכואכב וואדא אעסמתך פי א³
 יה אלאן באידינא אלהי אכרגת⁴ ל
 דימה וכשפת לך מדהבהם מנהא⁴ וא
 הם באן אכואכב הי אלאקאה⁴ וא
⁴ וכזלך איצא קאלוא סאיר⁵ אלסבעה
 ותגדהם יקולון בתצריח אן אלשמס
 אלספלי בהדא אלניץ קאלוא ותגדהם
 יכהם חדית ויהי קאלוא בהד
 פי כותא⁶
 אלשמס אחו
 דר ביון⁷ מן
 הם הי כאלפ



Hannu Töyrylä

Viisi vuosisataa Bagdadista Barcelonaan

Keskiajan juutalainen filosofia on osa länsimaista sivistystraditiota. Ateena ja Jerusalemi kohtasivat, mutta mistä tarkemmin ottaen olikaan kysymys? Mitä tapahtui, ja miten tämä liittyy filosofian ja muun sivistyksen historiaan?

Bagdad: alussa oli dialogi

Keskiajan juutalainen filosofia syntyi Lähi-idässä 800-luvulla, vuorovaikutustilanteessa kristittyjen ja muslimiajattelijoiden kanssa. Kun juutalainen Daud al-Mukammis tuolloin kääntyi kristityksi, mitä todennäköisimmin oppiakseen filosofiaa, oli kulunut satoja vuosia siitä kun juutalaiset olivat viimeksi harjoittaneet filosofiaa. Ajanlaskun alun paikkeilla Filon Aleksandrialainen oli kyllä muodostanut synteisiä juutalaisen uskonnon ja Platonin filosofian välille, mutta hänen jälkeensä juutalainen kulttuuri oli ottanut etäisyyttä kreikkalaiseen ajatteluun. Juutalaiset kadottivat Filonin, ja tämän ajattelu eli eteenpäin ainoastaan filosofian ja kristinuskon piirissä. Rabbiininen juutalaisuus keskittyi näinä vuosisatoina toipumaan kansallisesta tappiosta ja korvaamaan menetetyt instituutiot uusilla. Roomalaisten tuhoaman temppelin tilalle nousi synagoga, joka oli paitsi rukoushuone myös lukusali. Opiskelua ja oppineiden väittelyä arvostettiin, mutta kyse ei ollut filosofiaa, vaan uskonnollisen tradition tulkinnasta ja lainopista.

Daud al-Mukammis oppi filosofiaa syyrialaiskristityiltä, joilla kreikantaitoisina oli hallussaan antiikin perinne. Opittuaan tarpeeksi hän palasi juutalaiseksi, kirjoitti filosofisia teoksia ja kritisoi kristinuskon periaatteita. Tapaus on kuvaava sille ajalle, jolloin juutalainen filosofia keskiajalla syntyi. Islamin nousun jälkeen valtaosa maailman juutalaisista eli sen valtapiirissä. Lähi-idässä vallitsi mielenkiintoinen henkinen ilmapiiri: eri uskontojen edustajat kiistelivät keskenään, kritisoivat toisiaan mutta myös oppivat toisiltaan. Uskontojen välisessä väittelyssä ei voinut vedota pyhiin kirjoituksiin, vaan avuksi oli otettava rationaaliset argumentit. Oli opiskeltava

logiikkaa ja myös filosofiaa. Sen lisäksi että uskontojen välinen keskustelu edellytti rationaalista pohjaa, johti filosofian arvostuksen nousu myös siihen, että uskontoja alettiin arvioida sen mukaan, miten rationaalisina niiden periaatteet nähtiin. Tämä taas johti tarpeeseen kehittää näkemystä omasta uskonnosta rationaaliselta pohjalta.

Nykyään on varsin suosittua kiistellä siitä, mikä oikeastaan on juutalaista filosofiaa; tekeekö sen juutalaiseksi itse filosofin identiteetti, kysymyksenasettelut vaiko kohderyhmä. Keskiajan kohdalla tällainen kysymys ei ole kovin relevantti, vaan eri näkökohdat paljolti yhtyvät. Juutalainen kulttuuri oli ylipäänsäkin sisäänpäin kääntynyt, ja juutalainen filosofi kirjoitti nimenomaan juutalaisille sellaisista kysymyksistä, jotka näitä kiinnostivat. Usein kysymykset nousivat uskonnon piiristä. Juutalainen filosofia ei silti ollut mikään eristetty piiri. Käytännössä juutalaiset ajattelijat pohtivat lähes samoja kysymyksiä kuin islamilaiset ajattelijat, lukivat näiden teoksia ja saivat näiltä vaikutteita.

Keskiajan varhaisen juutalaisen filosofian keskeisin edustaja oli Saadia Gaon (882–942). Ei ole sattuma, että Saadia oli paitsi teologi ja filosofi, myös poleemikko, joka kritisoi väärinä pitämiään näkemyksiä niin juutalaisuuden piirissä kuin sen ulkopuolellakin. Nykyajan kriteerein Saadiaa on helpompi pitää teologina kuin filosofina. Hänen teoksistaan kyllä ilmenee filosofian tuntemusta, mutta asioiden käsittelyssä uskonnollinen näkökulma nousee puhtaasti rationaalista argumentointia korkeammalle. Kyse ei ole vain siitä, että käsiteltävät kysymykset useimmiten nousevat uskonnon

»1100-luku oli monessakin suhteessa juutalaisen keskiajan taitekohta. Ensiksikin filosofiassa aristoteelinen suuntaus nousi esiin, ja toiseksi juutalaisen sivistyksen painopiste siirtyi nopeasti islamin maista kristittyyn Eurooppaan. Juutalaisen ja arabialaisen tieteen ja filosofian läheisestä suhteesta kertoo paljon, että niin kauan kuin juutalaisen sivistyksen painopiste oli islamilaisissa maissa, oli arabia myös juutalaisensivistyksen kieli.»

piiristä, tai vähintäänkin uskonnon ja filosofian välisestä ristiriidasta. Saadia uskoi, kuten moni muukin keskiajan ajattelija, että on olemassa yksi totuus, joka on saavutettavissa niin uskonnon ilmoituksen kuin järjen päättelyn kautta. Saadia erosi filosofisemmista seuraajistaan siinä, että määritellesään tiedon lähteet hän nosti uskonnollisen tradition aistihavaintojen ja rationaalisen päättelyn rinnalle. Käytännössä hän usein operoi raamatunlauseilla ikään kuin myös ne olisivat aksioomia, ja valikoi filosofisempaa aineistoa sen mukaan miten se sopi yhteen hänen uskonnollisen näkemyksensä kanssa. Tarkkaan ottaen Saadia oli siis rationaalinen teologi, ei filosofi. On kuitenkin muistettava, että Saadia oli pioneiri, ja vastaavanlainen filosofinen teologia, niin sanottu *kalam*, oli vallalla myös hänen ympäristössään.

Sivistys saapuu Eurooppaan

Rationaalinen teologia yhdistettynä uusplatonisiin aineksiin muodosti juutalaisen filosofisen ajattelun valtavirtauksen 1100-luvulle asti, jolloin aristoteelinen perinne alkoi nopeasti voittaa alaa. Tänä aikana rationaalinen teologia levisi Lähi-idästä islamilaiseen Espanjaan ja myös kristillisen Länsi-Euroopan juutalaisten pariin. Jos tällainen ajattelu ei olisikaan filosofiaa, vähintäänkin voidaan sanoa että sillä oli ajattelun tasoa yleisesti kohottava vaikutus. Aikakaudella esiintyi siis myös uusplatonista ajattelua. Historian oikkuihin kuuluu, että omaperäisin keskiajan juutalaisista uusplatonisteista, runoilijana tunnettu Salomo ibn Gabirol, jäi juutalaisten parissa filosofina unohduksiin. Sen sijaan hänen filosofinen teoksensa *Elämän Lähde* tunnettiin kyllä skolastikkojen keskuudessa latinankielisenä käännöksenä, vaikka tieto oikeasta kirjoittajasta olikin kadonnut.

1100-luku oli monessakin suhteessa juutalaisen keskiajan taitekohta. Ensiksikin filosofiassa aristoteelinen suuntaus nousi esiin, ja toiseksi juutalaisen sivistyksen painopiste siirtyi

nopeasti islamin maista kristittyyn Eurooppaan. Juutalaisen ja arabialaisen tieteen ja filosofian läheisestä suhteesta kertoo paljon, että niin kauan kuin juutalaisen sivistyksen painopiste oli islamilaisissa maissa, oli arabia myös juutalaisen sivistyksen kieli. Vasta 1100-luvulla alettiin vähitellen, maailmanpoliittisen tilanteen muuttuessa, kirjoittaa tieteellistä ja filosofista tekstiä hepreaksi. Kristillisen maailman sivistyskieltä latinaa juutalaiset eivät koskaan laajemmin omaksuneet. Arabia kun oli islamilaisessa maailmassa yleinen ja yhteinen sivistyskieli, latina taas kristityssä maailmassa leimallisesti kirkon kieli.

1100-luvulle asti islamilaisen ja kristityn maailman välillä vallitsi merkittävä kulttuuriero. Antiikin sivistys, josta Euroopassa oli säilynyt vain kalpea muisto, oli säilynyt arabiankielisinä käännöksinä. Matematiikkaa ja tähtitiedettä oli kehitetty paljon eteenpäinkin. Maurien vetäytyessä Espanjan eteläosiin jäi huomattava määrä arabiankielistä tieteellistä kirjallisuutta kristittyjen käsiin. Vähitellen syntyi varsinainen käännösliekkie saattamaan tämä tietämys länsi-Euroopan oppineiden saataville. Tässä juutalaisilla oli oleellinen rooli. Sitä mukaa kuin arabiantaito väheni juutalaisten keskuudessa, käännettiin teoksia myös hepreaksi. Monia islamilaisen filosofian keskeisiä teoksia käännettiinkin ensin hepreaksi, ja vasta sitten latinaksi.

Kohtaaminen Aristoteleen kanssa

Aristoteelisen filosofian läpimurto henkilöityy Moses Maimonidekseen (1135–1204). Hän oli syntyisin islamilaisesta Espanjasta, mutta joutui jo nuoruudessaan pakenemaan ja päätyi Egyptiin, jossa toimi loppuikänsä lääkärinä. Maimonideen filosofiset preferenssit käyvät ilmi eräästä hänen kirjeestään, jossa hän neuvoo miten filosofiaan kannattaa perehtyä. Aristoteleen teokset ovat filosofian perusta, mutta niiden ymmärtäminen vaatii Aleksanteri Afrodiasialaisen, Themistioksen ja Averroksen kommentaareja. Empedokles ja Pythagoras ovat muinaisia ajattelijoita, eikä niihin kannata tuhlata aikaa. Platonin, Aristoteleen opettajan, teokset ovat syvällisiä arvoituksia, mutta viisautta riittää niitä ilmankin. Islamilaisista filosofeista kannattaa lukea al-Fārābī ja ibn Bajjaa. Avicenna ei ole al-Fārābīn veroinen, mutta hyödyllinen kuitenkin.

Maimonideen aristoteelisuus oli ensisijaisesti menetelmällistä. Hän ei hyväksynyt heikkolaatuista päättelyä ja kritisoi *kalam*-teologiaa heikkojen todistusten esittämisestä. Pitämättömällä todistuksella aiheutetaan oikealle asialle enemmän haittaa, kuin jos mitään todistusta ei olisi esitettykään. Sen sijaan oikein demonstratiivisesti osoitettu väittämä on välttämättä tosi. Kuten Saadia, myös Maimonides uskoi uskonnon ilmoituksen ja järjen päätelmien välttämättömään yhtäpitävyyteen, yhden yhteisen totuuden olemassaoloon. Maimonides ei kuitenkaan sulkenut silmiään tai katsonut toisaalle, jos nämä näyttivät olevan ristiriidassa. Jos uskonnon ilmoitus oli ristiriidassa pitävästi todistetun väittämän kanssa, oli uskonnon ilmoitus tulkittava allegorisesti. Maimonides käyttikin paljon mustetta raamatun allegoriseen tulkintaan.

Sisällöllisesti Maimonides päätyi kuitenkin monessa asiassa ei-aristoteeliseen ratkaisuun. Kaikki, mitä aristoteelikot pitivät pitävästi todistettuna, ei hänen mukaansa sitä ollutkaan. Tunnettua on, että Aristoteleen mukaan maailma kokonaisuudessaan on ikuinen, kun uskonto taas opettaa maailman luotuisuutta. Maimonides käsitteli tätäkin ky-

symystä ja totesi, ettei Aristoteles ollut pystynyt pitävästi todistamaan maailman ikuisuutta. Kummallekaan väitteelle ei ollut pitävää todistusta, ja näin ollen oli parempi valita maailman luotuisuus, jonka varaan rakentui moni muu uskonnon väite.

Maimonides siis toisaalta korosti tiukasti rationaalisten päätelmien pitävyyttä, toisaalta antoi periksi uskonnolle silloin, kun järki ei hänen mukaansa päässyt pitävään lopputulokseen. Ihmisjärjellä on siis Maimonideen mukaan rajansa. Filosofian perusteena on Aristoteleen logiikka, ja kuunalisen maailman tapahtumat ovat selitettävissä Aristoteleen fyysiikan mukaan. Mutta mitä tulee taivaankansiin ja niiden liikuttajiin, ja erityisesti mitä tulee Jumalaan, ei aristoteelinen filosofia pysty saavuttamaan pitäviä tuloksia. Maimonides menee hyvin pitkälle kieltäessään lähes kaiken Jumalaa koskevan tiedon mahdollisuuden. Jumalaa koskevat ongelmat ja paradoksit seuraavat siitä, että Jumala on kategorioiden ja sitä kautta logiikan ulkopuolella. Jumalasta voidaan puhua vain negatiivisin väittein, esittää mitä Jumala ei ole.

Mitä Maimonides todella tarkoitti?

Niiden, jotka halusivat tiukemmin seurata Aristotelesta, oli vaikea hyväksyä tällainen taipumus antaa periksi uskonnon edellyttämille näkemyksille. Suuri osa Maimonideen seuraajista päätyikin tulkitsemaan oppi-isänsä niin, että todellisuudessa Maimonides olisi mm. opettanut maailman olevan ikuinen. Maimonideen filosofinen pääteos *Hämmentyneiden opas* nimittäin on rakennettu siten, että erilaiset tulkinnat ovat mahdollisia. Maimonides itse esipuheessaan antaa edellytyksiä teoksensa tulkinnalle kuvatessaan tahallisten ristiriitaisuuksien käyttöä ja asioiden käsittelyn jakamista eri puolille teosta niin, että tavallinen lukija ja perehtynyt asiantuntija löytävät teoksesta kumpikin oman tasonsa. Teoksessa onkin hahmotettavissa eri tasoja: allegorinen raamatuntulkinta, aristoteelinen metodiikka ja lopuksi kriittinen suhtautuminen metafysiikan mahdollisuuksiin.

On hyvin mahdollista, että Maimonideen tapa antaa suurempia myönnytyksiä uskonnolle kuin mitä aristoteelikoilla yleensä oli tapana, johtui yhteiskunnallisista syistä. Uskonnon rooli yhteiskunnassa oli hyvin toinen kuin tänä päivänä. Juutalaiset elivät pienehköinä yhteisinä muslimien ja kristittyjen hallitsemisissa maissa. Monessa suhteessa juutalaisyhteisöllä oli kohtuullinen sisäinen itsehallinto, ja muutenkin juutalaiset näkivät hyödylliseksi ratkaista keskinäiset asiansa omassa piirissään. Yhteisöä piti koossa uskonto, ja uskonnon lait kattoivat useimmat yhteisöä koskevat kysymykset. Kyse ei siis ollut vain uskonnosta sanan nykyisessä merkityksessä, vaan myös yhteisön toimivuudesta ja säilymisestä maallisessakin mielessä. Maimonides näki juutalaisessa laissa ikään kuin ihanteellisen yhteiskunnan perustan, jonka vakuutena oli lain jumalallinen alkuperä.

Vaikka juutalaisen lain jumalallinen alkuperä on Maimonideen mielestä oleellinen – luonnollisen lain mahdollisuuden hän suorastaan tyrmää – minimoi hän muuten lähes kaiken yliluonnollisen vaikutuksen maailmassa ja etsii ilmiöille luonnollisia selityksiä. Myös profetian ilmiönä hän selittää enimmäkseen luonnollisin perustein: profeetalla on sekä pitkälle kehittynyt järki että mielikuvitus. Järjen avulla profeetta tajuaa, mihin tapahtumat ovat johtamassa. Mielikuvituksen

»Myös profetian ilmiönä hän selittää enimmäkseen luonnollisin perustein: profeetalla on sekä pitkälle kehittynyt järki että mielikuvitus. Järjen avulla profeetta tajuaa, mihin tapahtumat ovat johtamassa. Mielikuvituksen avulla hän pystyy pukemaan tämän vision yleisölle kommunikoitavaan muotoon. Koko prosessi voi tapahtua vaikkapa unessa. Tämä käsitys profetian luonteesta muistuttaa muslimifilosofien al-Fârâbîn ja Avicennan näkemyksiä.»

avulla hän pystyy pukemaan tämän vision yleisölle kommunikoitavaan muotoon. Koko prosessi voi tapahtua vaikkapa unessa. Tämä käsitys profetian luonteesta muistuttaa muslimifilosofien al-Fârâbîn ja Avicennan näkemyksiä.

Maimonideen hahmo dominoi juutalaista filosofiaa keskiajan loppuun. Häntä ei kerta kaikkiaan voinut jättää ottamatta huomioon. Vaikka tulkinnat siitä, mitä Maimonides todella tarkoitti eroavatkin, on selvää että juuri hänen vaikutuksestaan filosofia nousi teknisesti korkealle tasolle. Suuri osa Maimonideen seuraajia tulkitse tätä tiukemman aristoteelisen tradition mukaan. Jotkut näkivät mieluummin Maimonideen hakemassa uskonnon ja filosofian harmoniaa. Oli niitäkin, jotka menivät paljon pitemmälle etsiessään Maimonideen teoksen salattua sanomaa. Moderni tutkimuskaan ei ole onnistunut selvittämään mitä Maimonides todella sanoi, paremminkin päinvastoin.

Filosofian vastustus ja mystiikka

Maimonideen filosofinen *Hämmentyneiden opas* herätti myös voimakasta vastustusta, ja se haluttiin ajoittain jopa kieltää. Vastustajat tyypillisesti joko kiinnittivät huomion yksittäisiin kohtiin teoksessa, tai näkivät Maimonideessa tiukan aristoteelikon, jonka maailmankuvassa Jumalalla oli vain liikkumatoman liikuttajan rooli. Kyse ei välttämättä ollut filosofian vastustamisesta sinänsä, vaan pelosta että filosofia murentaisi uskonnon voimaa ja sitä kautta myös heikentäisi juutalaisyhteisöä. Käytännössä tällaiset pelot osoittautuivat pitkän ajan kuluessa turhiksi ja aktiivinen vastustus vähitellen katosi.

Myös mystiikan alueella voidaan nähdä vastareaktio Maimonideen filosofialle. Juutalaisten historian merkittävin mystinen suuntaus, kabbala, ilmaantuu 1200-luvulla kuin tyhjästä. Vaikka kabbalalle on etsitty taustaa vanhoista traditioista, osuu sen synty kuitenkin juuri siihen aikaan kun aristoteelinen filosofia on leviämässä juutalaisten keskuudessa.

**»Juutalaiset lukivat
paitsi Maimonidesta, myös
islamilaisia filosofeja, erityisesti
andalusialaista Averroësta.
Gersonides (1288–1344) tunsi
Averroeksen teokset tarkoin ja oli
laatinut niihin kommentaarejakin.
Gersonideen tuotanto kuuluu
keskiajan juutalaisen filosofian
parhaimmiston. Käsittelyyn
hän otti vain ne ongelmat, jotka
katsoi jääneen Maimonideelta
ratkaisematta: sielun
kuolemattomuus, profetia,
Jumalan kaikkیتietävyys ja vapaa
tahto, ihmisen tieto Jumalasta
sekä kysymys maailman
luomisesta.»**

Kabbalan teoreettinen, spekulatiivinen puoli on monessa suhteessa sukua uusplatonismille. Itse Jumala nähdään täysin transsendenttisenä, ihmisen ymmärryksen ulkopuolisena, äärettömänä ei-minään. Luomistapahtumassa transsendenttisestä Jumalasta virtasi kymmenen emanaatiota, *sefiraa*, jotka ovat hänen maailmassa vaikuttavia, dynaamisia voimiaan. Sefirat, itse asiassa, ovat se Jumala, joka on ilmoittanut itsestään ihmiselle, ja josta raamatusta kerrotaan. Raamatusta esiintyvät nimet ja tapahtumat on selitettävissä symbolisina viittauksina sefira-maailmaan.

Jos Maimonideen filosofia näki Jumalan hyvin etäisenä, erotti kabbala Jumalan transsendentin ja immanentin aspektin ja toi näin Jumalan taas lähemmäs maailmaa ja ihmistä. Oppi kymmenestä sefirasta oli kuitenkin ongelmallinen, koska Jumalan ykseyden korostaminen oli ja on juutalaisuuden aivan keskeisimpiä kohtia. Taustalla lienee kuitenkin juutalaisessa ja islamilaisessa filosofiassa vuosisatoja kestänyt keskustelu Jumalan attribuuteista. Jos Jumalasta voidaan sanoa, että hän on elävä, viisas ja voimakas, niin onko Jumalan olemuksessa jotain todellista, joka vastaa näitä ominaisuuksia? Jos on, niin eikö Jumalassa silloin ole moninaisuutta? Jos ei ole, niin miten Jumalasta voidaan ollenkaan puhua tällaisilla määreillä? Kabbalan oppi sefiroista voidaankin nähdä eräänlaisena ratkaisumallina tähän ongelmaan.

Kabbala kehittyi enimmäkseen omia teitään, filosofiasta riippumatta. Jotkut kabbalistit pyrkivät osoittamaan, että kabbalassa ja filosofiassa oli kyse samoista totuuksista. Toiset taas kritisoivat filosofiaa ja varoittivat lukemasta filosofien teoksia. Kabbalistien teokset herättivät renessanssista alkaen mielenkiintoa myös kristittyjen piirissä. Kabbalan uusplato-

ninen väri viehätti ajattelijoita, ja sitä pidettiin eräänlaisena alkuperäisenä, pilaamattomana oppina, jonka avulla arveltiin vieläpä pystyttävän osoittamaan kristinuskon periaatteet toiseksi. Vähitellen kehittyikin erityinen kristillinen kabbala jolla oli ajan myötä vähemmän ja vähemmän yhteistä alkuperänsä kanssa.

Järjen mahdollisuuksien puolustus

1200- ja 1300-luvuilla filosofiaa dominoi aristotelismi. Juutalaiset lukivat paitsi Maimonidesta, myös islamilaisia filosofeja, erityisesti andalusialaista Averroësta. Gersonides (1288–1344) tunsi Averroeksen teokset tarkoin ja oli laatinut niihin kommentaarejakin. Gersonideen tuotanto kuuluu keskiajan juutalaisen filosofian parhaimmiston. Käsittelyyn hän otti vain ne ongelmat, jotka katsoi jääneen Maimonideelta ratkaisematta: sielun kuolemattomuus, profetia, Jumalan kaikkیتietävyys ja vapaa tahto, ihmisen tieto Jumalasta sekä kysymys maailman luomisesta. Käsittelytapa on esimerkillinen. Jokaisen kysymyksen kohdalla hän esittää täydellisen katsauksen ongelmaan ja miten sitä on aiemmin yritetty ratkaista. Tämän jälkeen hän esittää aiempien ratkaisujen kritiikin ja lopuksi oman ratkaisunsa.

Maimonideekseen verrattuna Gersonides uskoi selvästi enemmän järjen mahdollisuuksiin. Maimonides oli käsitellessään Jumalan kaikkیتietävyyden ja ihmisen vapaan tahdon ristiriitaa päätenyt esittämään, että ongelma on, ettemme voi tietää, mitä tietäminen tarkoittaa, kun puhutaan Jumalasta. Ratkaisu on Maimonideelle tyyppinen: termit joita käytämme puhuttaessa toisaalta Jumalasta, toisaalta ihmisestä, ovat ekvivookkisia. Käytämme samoja sanoja aivan eri merkityksessä. Gersonides ei suostu tällaiseen ratkaisuun. Kuitenkin ihmisen vapaa tahto oli juutalaisille myös lähes aksiooma; siitä ei voinut antaa periksi. Gersonides lähtee liikkeelle Averroekselle tyyppisestä ratkaisusta, että Jumalan tietämys on erilaista, koska se perustuu alkusyynä olemiseen, kun taas ihmisen tietämys on syiden päättelyä seurausten perusteella. Vapaa tahto on silti sovitettava mukaan. Gersonides jakaakin tiedon deterministiseen, suoraan luonnollisten syiden perusteella seuraavaan, ja ei-deterministiseen, ihmisen vapaan tahdon seurauksiin. Jumala on kaikkیتietävä, koska hän voi tietää kaiken tiedettävissä olevan, siis deterministisen, tiedon. Hän tietää myös, mitkä asiat ovat ihmisen vapaan tahdon alaisia, muttei voi tietää tämän tahdon seurauksia etukäteen.

Maimonides oli myös ollut skeptinen sen suhteen, mitä voimme tietää Jumalasta. Hänen mukaansa kieli, jota käytämme Jumalasta, on täysin ekvivookkista. Sanat ja termit eivät merkitse lainkaan samaa puhuttaessa ihmisestä ja puhuttaessa Jumalasta. Tästä syystä Jumalasta voi puhua vain negatiivisten määreiden kautta. Jos sanomme ”Jumala on yksi”, tarkoitamme ”Jumala ei ole ei-yksi”, koska emme voi tietää mitä ”yksi” tarkoittaa Jumalasta sanottuna. Gersonides ei ole tähän tyytyväinen ja etsii ratkaisua, jossa määreellä Jumalasta ja ihmisestä sanottuna on tietty yhtäläisyys. Kun sanotaan ”Jumala tietää”, on kyse tietämisestä ensisijaisessa merkityksessä, ts. asioiden alkusyiden kautta. Kun sanotaan ”ihminen tietää”, on taas kyse tietämisestä toissijaisessa merkityksessä, siis seurauksien kautta.

Gersonides luottaa siis Maimonidesta enemmän järjen

mahdollisuuksiin ja samalla ihmisen mahdollisuuksiin. Toisaalta, ja oikeastaan juuri samasta syystä, Gersonideen kuvaama Jumala on tavallaan heikko jumala, joka ei esimerkiksi kykene tietämään tulevaisuutta. Filosofisesti Gersonideen ratkaisu toimii: Jumala tietää kaiken mikä on mahdollista tietää, mutta ratkaisu on teologisesti ongelmallinen.

Barcelona: uuteen aikaan

Voidaan liioittelematta sanoa, että myöhäiskeskiajalla filosofia kukoisti juutalaisten keskuudessa. Filosofian vastustus oli laantunut. Kreikkalaisen ja islamilaisen filosofian pääteoksia käännettiin hepreaksi ja niihin laadittiin uusia kommentaareja. Kirjoitettiin myös filosofisia saarnoja ja runoja, ja raamatunselitysteoksissa esitettiin filosofisia ja luonnontieteellisiä selityksiä, joskus jopa uusia ja alkuperäisiä filosofisia ratkaisuja. Filosofinen terminologia levisi myös muuhun käyttöön, ja myös vastustajat puhuivat aineesta ja muodosta, päämääräsyystä ja aktiivisesta intellektistä.

1300-luvulle asti juutalaiset olivat toimineet filosofian ja tieteen välittäjinä kristilliseen maailmaan, mutta vähitellen juutalainen filosofia alkoi jäädä jälkeen skolastiikan kehityksestä. Enää ei ollut olemassa samanlaista uskonnosta riippumatonta yhtenäiskulttuuria kuin aiemmin islamilaisessa maailmassa. On toki merkkejä siitä, että juutalaiset saivat vaikutteita kristityiltä filosofeilta. Yksittäisiä käännöksiä latinasta on säilynyt, ja ajattelun samankaltaisuuksia esiintyy siten, että myös historiallinen yhteys on täysin mahdollinen. Juutalainen kabbala myös vaikutti renessanssin ajan platonikoihin, kuten Pico della Mirandolaan.

Merkittävin filosofiaa kohtaan esitetty kritiikki kääntyi itsessään merkittäväksi filosofiaksi. Kun Hasdai Crescas (1340–1410/11) lähti kumoamaan juutalais-aristoteelistä filosofiaa, hänen tarkoituksenaan oli ainoastaan uskonnollisen totuuden puolustaminen. Lopputulos oli kuitenkin paljon enemmän: omaperäinen aristoteelisen filosofian ja maailmankuvan kritiikki. Maimonides oli todistanut Jumalan olemassaolon, ykseyden ja aineettomuuden lähtien kirjaamistaan väitteistä, jotka aristoteelinen fysiikka hänen mukaansa oli osoittanut oikeaksi. Crescas tarttuu näihin väitteisiin, esittää niiden perustelut, mutta myöskin kumoaa ne. Hän ei lähtökohtaisesti suostu hyväksymään, että esimerkiksi aktuaalinen ääretön on mahdoton, että tyhjiö on mahdoton, ja että uloimman taivaankannen takana ei ole mitään. Crescaksen maailmankuvassa niin tila kuin aikakin ovat äärettömyyksiin jatkuvia, ja useat maailmat ovat mahdollisia ilman että alkuaineet virtaisivat maailmasta toiseen.

Crescas tarkastelee myös vapaan tahdon ongelmaa ja päätyy siinäkin taustaansa nähden omaperäisiin ratkaisuihin. Hän toteaa ongelmallisiksi aiemmat todistukset niin ihmisen vapaan tahdon puolesta kuin sitä vastaan. Crescas tarkastelee asiaa tiukan kausaalisuuden pohjalta ja joutuu toteamaan, että ihmisen teot seuraavat välttämättä niihin vaikuttavista seurauksista. Tässä mielessä vapaata tahtoa ei siis ole. Ihmisen itsensä näkökulmasta hänellä on kuitenkin valinnan vapaus tekojensa suhteen, ja nämä teot toimivat syinä uusille seurauksille. Vapaan tahdon puute ei siis käy mielivaltaisen käyttäytymisen perusteluksi. Crescas tajuaa, että ihmisen valintoihin vaikuttavia syitä on lukuisia. Myös juutalaiset lain

säädökset ja moraaliset opetukset ovat syitä, jotka vaikuttavat yksilön tahtoon.

Keskiajan juutalainen filosofia oli erityisesti Välimeren alueen ilmiö ja sen kukoistusjakso 1100-luvulta 1400-luvulle sijoittui maantieteellisesti Espanjaan, Etelä-Ranskaan ja Italiaan. Gersonides vaikutti Etelä-Ranskassa ja Crescas Kataloniassa. Juutalaisten karkotus Espanjasta 1492 päätti kuitenkin väkivaltaisesti tämän vaiheen. Juutalaisen kulttuurin painopiste siirtyi Itä-Eurooppaan, ja filosofian harrastus unohtui. Vuosisatoja myöhemmin, kun valistusaatteet levisivät juutalaisten keskuuteen, jotkut heistä kaivoivat taas esiin keskiajan, erityisesti Maimonideen filosofiset teokset.

Tästä lyhyestäkin esityksestä ilmennee Maimonideen aivan keskeinen asema juutalaisen keskiaikaisen filosofian historiassa. Siksi onkin paradoksaalista, ettei tutkimus tänäkään päivänä kykene määrittelemään, mitä Maimonides tarkalleen opetti. Vaikka karsisimme pois ei-filosofiset, esoteerisemmat tulkinnat, mahdollisuuksia on silti aivan liikaa. Vaan ehkäpä tässä onkin Maimonideen vaikutuksen avain? Hän käsittelee ongelmia, on tiukka menetelmällisyyden suhteen, esittää ratkaisujakin – vaan ne eivät olekaan valmiita. Ristiriitaisuuksia ja ongelmia jää myös jäljelle ja langanpäitä auki muiden seurattavaksi. Olit samaa tai eri mieltä, työtä on aina jäljellä. Liike on tärkeää, monet miettivät, viisaus lisääntyy.

Kirjallisuus

Yleisteoksia:

Cohn-Sherbok, Dan, *Medieval Jewish Philosophy: an introduction*. Surrey, 1996.

Leaman, Oliver & Frank, Daniel, *History of Jewish Philosophy*. London, 1997.

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge, 1990.

Filosofit ja heidän teoksensa:

Saadia Gaon, *The Book of Opinions and Beliefs*. New Haven, 1976.

Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*. Kääntänyt S. Pines, Chicago, 1963 (1975). Pinesin käännös on suositeltava, mutta alkuun auttaa myös *The Guide for the Perplexed*, kääntänyt M. Friedländer, New York, 1956.

Leaman, Oliver, *Moses Maimonides*. London, 1990.

Gershon, Levi ben (Gersonides), *The Wars of the Lord*. Kääntänyt Seymour Feldman. Philadelphia, 1984–1999.

Harvey, Warren Zev, *Physics and metaphysics in Hasdai Crescas*. Amsterdam, 1998.



Taneli Kukkonen

Arabifilosofit ja arvojen perusta

Tampereella vuosi sitten järjestetyn Suuren filosofiatapahtuman aiheena oli ytimekkäästi ”Hyvä ja paha”. Päivänkohtaisten kysymysten lisäksi esillä oli kiitettävästi historiatietoista ajattelua. Esimerkiksi lauantai-iltapäivä oli kokonaisuudessaan omistettu moraalifilosofian perusteiden selvittelylle. Lähtökohdissa oli kuitenkin jotakin hieman outoa sikäli kuin (ainakin otsikoiden valossa) moraalifilosofialla arveltiin olevan kahtalaiset perustat, yhtäältä ”länsimaiset”, toisaalta ”islamilaiset”.¹

Kahtiajako lienee perustunut käytännön järjestelyihin, tai vaihtoehtoisesti ajankohtaisiin huolenaiheisiin: jälkimmäisetkin hyvin ymmärtää. Silti kenties juuri vallitsevassa tilanteessa sopii tähdentää, että moraalifilosofian saralla, kuten niin monessa suhteessa muussakin, islamilainen kulttuuri muodostaa osan länsimaisen hengen historiaa, ei mitään sille vierasta kummajaista. Muslimiajattelijat ovat kohdanneet hyvän ja pahan ongelmat samoista lähtökohdista kuin mekin; he ovat myös käyneet purkamaan niitä olennaisilta osin saman käsitteellisen välineistön avulla kuin eurooppalaisen arvofilosofian klassikot. Arabialaisen ajattelun suuret nimet onkin helppo haluttaessa asettaa arvokeskusteluun pohjoisten tovereidensa kanssa.

Sielujen sukulaisuuden juuret ovat syvällä. Islamilainen ajattelu yleensä perustuu kahden saman kivijalan varaan kuin vaihdellen eurooppalaiseksi tai ”länsimaiseksi” nimettykin. Yhtä hyvin muslimit kuin kristitytkin perivät kreikkalaisilta rationaalisen ajattelun perinnön ja tieteen sekä juutalaisilta yksijumalaisen uskonnon. Näiden kahden ristiaallokossa on molempien ollut purjehtiminen.

Jumalallinen hyvä

Mikäli arabifilosofien arvomaailma yhäti vaikuttaa meistä ajoittain oudolta ja kaukaiselta, on syytä tähän etsittävä muualta kuin (vaikkapa) epämääräisesti määritellystä itämaisestä kansanluonteesta. Kyse on ennen muuta kuilusta esimodernin ja nykyisen maailmanajan välillä. Huomio ei tällöin koske yksin arabifilosofiaa. Monet varmaan sanoisivat, että samalla tavalla vieraalta tuntuu vaikkapa Pyhän Tuomaan

moraalifilosofia – samaan aikaan, kun miljoonat ihmiset ympäri maailmaa pyrkivät ohjaamaan elämäänsä Enkelitoh-torin viitoittamiin uomiin.

Yksi keskeinen eroavaisuus voidaan nähdäkseni jäljittää tapaan, jolla nykyisin varsin kerkeästi kyseenalaistamme sen, voidaanko ”oikeaa” näkökulmaa arvoarvostelmien suhteen ylipäättään paikallistaa. Enemmän kuin etiikan suhteellistumisesta on ehkä syytä puhua eettisestä subjektivismista. Ajatus on lyhykäisyydessään se, että arvot *luodaan* (esimerkiksi ihmimillisen kulttuurin piirissä) sen sijaan, että ne *löydettäisiin* (esimerkiksi luonnosta). Arvot syntyvät arvonnasta eli arvostuksesta, siitä, kun joku ottaa asiakseen jotakin arvostaa. Tällöin mielipiteitä löytyy luonnollisesti yhtä monta kuin esittäjiäkin. Suhtaudumme luontaisella varauksella niihin, jotka arvelevat ikään kuin omaavansa ”Jumalan näkökulman” asioihin.

Silti juuri tämä näkökulma nousee esille arabifilosofien tuotannossa kerta toisensa jälkeen. Merkittävimmät muslimiajattelijat ajattelivat järkiään, että maailma on täynnään hyvää ja että tämän tunnistaminen käy ongelmitta periaatteessa keneltä tahansa. Ellei joku kyennyt yhteiseksi koettua hyvää tunnistamaan – omaansa, toisten tai koko maailmaa luonnehtivan –, ongelmaa käsiteltiin etupäässä kognitiivisena häiriönä, joko stoalaiseen tapaan virhearviona tai sitten (enemmän platonisen perinteen mukaisesti) merkinä sielun-kykyjen vääärästä marssijärjestyksestä. Sen sijaan, että sivuutaisimme tämän ajattelutavan ykskantaan vanhentuneena ja yksinkertaisena katsokaamme, mihin se perustuu.

Ensinnä kiinnittää huomiota käytännöllisen filosofian paikka siinä kaikki viisauden lajit kattavassa koulutusohjelmassa, jonka raamit arabialainen filosofia peri myöhäsan-tiikista ja eritoten Aleksandrian koululta. Etiikka pyörittää tämän opetussuunnitelman puitteissa näyttämöllä itse asiassa kahteen otteeseen: ensin aivan alussa ja sitten taas lopuksi.

Ensimmäisessä kerrassa ei varsinaisesti ole kysymys filosofiasta lainkaan, vaan eräänlaisesta filosofisen mielen ver-ryttelystä ja esilämmittelystä. Jotta oppilas olisi motivoitunut ja kykenevä opiskelemaan filosofiaa, näin ajateltiin, hänen sieluaan tulee koulu sopivaan muottiin tapakasvatuksen ja halujen hallinnan avulla.² Tällä perusteella esimerkiksi Epiktetoksen stoalainen *Käsikirja* saattoi 530-luvulla päätyä Simplikioksen uusplatonististen Aristoteles-kommentaarien jatkeeksi. Tuloksena oli, että vaikka arabit eivät tunteneetkaan stoalaista perinnettä suoralta kädeltä, kaikuja stoalaisesta etiikasta on kuultavissa erityisesti eräissä laajalle kansanosalle tarkoitetuissa käytösoppaissa.³

Koska tarkoituksenamme on jäljittää arvoja koskevien arvostelmien yleisiä perusteita (tehtävänantomme on tässä mielessä metaeettinen), käytännöllisen filosofian toinen tuleminen kiinnostaa meitä ensimmäistä enemmän. Hyvän olemuksen pohtiminen astuu kuvaan metafysiikan *jälkeen* – siis sitten, kun koko olevaisen järjestys on ensin otettu haltuun. Ateenan ja Aleksandrian kouluissa tälle oli leimallisesti uusplatonistinen perustelu. Aristoteleen *Metafysiikka* miellettiin ensisijaisesti astinlaudaksi edettäessä kohti ylempiä, viime kädessä yliluonnollisia totuuksia. Toivotien päässä odotti Yksi, korkein Jumala, joka Platonin *Valtiossa* nimettiin Hyvän ideaksi ja jota ainakin Proklokselta (k. 485) lähtien tavattiin kutsua yksinkertaisesti Hyväksi: puhtaan Hyvän ajateltiin sijoittuvan olevaisen tuolle puolen ja edustavan filosofian korkeinta hedelmää.⁴

Uusplatonistisessa maailmannäkemyksessä kohoaminen ja laskeutuminen kuitenkin aina kietoutuvat yhteen. Niin nytkin. Jos kaikki pyrkiikin rakkaudessa ylös kohti hyvää, totta ja kaunista, kuten *Pidoissa* opetettiin (207a–), niin hyvän, toden ja kauniin ylimaallisesta luonteesta voidaan myös johtaa opetuksia siitä, miten alempi, viime kädessä jopa aineen alainen todellisuus järjestyy. *Valtion* mukaanhan kaikki muut ideat ovat osallisia Hyvän ideasta. Myöhäisantiikin ajattelijat puntaroivat hyvän jakamista ennen muuta *Timaioksen*, Platonin arvoituksellisen luomiskertomuksen äärellä; arabeille, jotka ottivat ensimmäiseksi oppaakseen Aristoteleen, tämä ei ollut varsinainen vaihtoehto.⁵ He kääntyivät siksi Aristoteleen *Metafysiikan* ja erityisesti sen 12. kirjan puoleen.

Metafysiikan loppupuolella Aristoteles kuvaa jumalallisen olemisen tavan täydellisyyttä liki hartain äänenpainoin⁶. Aivan loppuksi hän myös käsittelee lyhyesti kysymystä siitä, miten hyvä ja järjestys ilmenevät maailmankaikkeudessa ja mitä tällä kaikella on tekemistä ”olevaa olevana” koskevan tieteen kanssa⁷. Vaikka Aristoteleen sanat *Lambda*-kirjan kymmenennessä luvussa jäävät jokseenkin arvoituksellisiksi⁸, arabialaiset ajattelijat löysivät niistä ainekset kokonaiseen maailmanselitykseen, jonka eettinen viritys on käsinkoskeltava. Tätä käännyimme tarkastelemaan seuraavaksi.

Luonnollinen hyvä

Oppaaksi voidaan ottaa Abû Nasr al-Fârâbî (k. 950) esitys *Hyvästä valtiosta*, jonka rakenne jo kertoo tavasta, jolla arabialaisessa ajattelussa teoreettinen ja käytännöllinen järki limityivät toisiinsa. Al-Fârâbî muovaa järjestelmälliseen muotoon Platonin kolmiportaisen vertauksen ihmissielun, inhimillisen yhteisön ja viimeksi koko maailmankaikkeuden samanmuotoisuudesta. Kuten hyvä valtio on asian- ja oikeudenmukaisesti järjestäytyneen kokonaisuuden, sitä on myös Kuninkaiden kuninkaan eli Jumalan hallitsema maailmankaikkeus. Ja vielä: samaan jumaliseen järjestykseen tulee ihmisen pyrkiä omassa valtakunnassaan, so. sielussaan. Kuvio toistuu useaan otteeseen myöhemmässä islamilaisessa kirjallisuudessa.⁹

Al-Fârâbî aloittaa maailmanjärjestyksensä purkamisen ylhäältä, Ensimmäisestä Prinsiipistä käsin, ja johtaa maailman olemassaolon sitten tästä emanaation (*fayd*) käsitteen avulla. Filosofit aloittaa kuvailemalla vuolaasti Jumalan täydellisyyttä. Tämä tarjoaa lupaavan lähtökohdan tarkastella sitä, mitä arabialaisessa ajattelussa arvostettiin korkealle, niin sanan kirjaimellisessa kuin kuvaannollisessakin merkityksessä.

Huomiota kiinnittää ensinnä se, että al-Fârâbîn esityksessä korostetaan sitä, kuinka Jumala on Ensimmäinen *Oleva*.¹⁰ Ensimmäisestä sanotaan, että se on kaiken muun olevaisen olemisen Alkusyy (*sabâb al-Awwal li-wujûd sâ'ir al-mawjûdât kulli-hâ*); edelleen, ettei Ensimmäisessä esiinny mitään vajavaisuutta. ”Se on siten olemassaololtaan kaikkein parhain ja edeltää muita.”¹¹ Ensimmäisen olemisen tapa on ylin ja järjestyksessä korkein, koska se ei millään lailla sekoitu ei-olemiseen: sen ei siis ”ole mahdollista olla olemassa potentiaalisesti tai millään muotoa puutteellisesti, eikä sen liioin ole mahdollista olla olematta”¹².

Tiiviisti pakattu jakso sisältää oikeastaan kaiken, mitä tarvitsemme arabialaisen arvoilosofian perusteiden ymmärtämiseen.¹³ *Hyvä on olemista, ja kaikki oleminen lähtökohtaisesti hyvää*. Vastaavasti paha on, jos jotakin, niin olemattomuutta,

olemisen puutetta. Näin ollen paha ei ole itsessään mitään, vaan määritetty aina jotakin poissaolevaa hyvää vasten tarkasteltuna.

Ajatus hyvän ja olemisen kohtalonyhteydestä on länsimaiden yhteistä hengenperintöä ja filosofian ja teologian historiassa suunnattoman vaikutusvaltainen.¹⁴ Onko kaikki oleva yhtä lailla hyvää pelkästään olemisensa perusteella? Ei, vaan olemista on monenlaista ja monentasoista:

”Olenoja on monia, ja moninaisuuden ohella ne ovat toisiinsa nähden eri tavoin erinomaisia (*mutafâdila*). [...] kun kaikki olevaiset emanoituvat Ensimmäisestä substanssista, ne asettuvat järjestykseen siten, että kukin saa sille kuuluvan osan ja tason olemassaolosta. [Emanaatiovirta] alkaa täydellisimmästä olemassaolon [muodosta] ja jatkuu siitä sitten vähän vajavaisempaan: tämän jälkeen yhä vajavaisemmat olennot seuraavat, kunnes viimein saavutaan olemassaolon viimeiselle rajalle, jonka takana minkäänlainen olemassaolo ei enää ole mahdollista. Oleva siis katkeaa siihen olemassaolon [tapaan], jonka takana ei ole minkäänlaista olemassaoloa tai jonka takana ei edes ole mahdollista, että mitään olisi.”¹⁵

”Olevaisen suuri ketju” jäsentyy siis ensisijaisesti olemisen vahvuuden perusteella. ”Ensimmäinen on se, josta oleminen on peräisin”¹⁶, ja kukin saa siitä niin suuren osan, kuin mitä se on valmis vastaanottamaan. Jumalallisen hyvyyden kaksi keskeistä ulottuvuutta ovat näin ollen anteliaisuus ja oikeudenmukaisuus.¹⁷

Tässä hahmoteltu luomisteologia on perusvireeltään platonistinen.¹⁸ Lausumattomana oletuksena on, että mitä vahvempi ote jollakin olennolla on olemiseen, sitä paremmissa tilassa se on. Tämän olisi Aristoteleskin ollut valmis allekirjoittamaan, minkä vuoksi al-Fârâbî voi ottaa aristoteelisen käsiteparin potentiaalinen-aktuaalinen avuksi, kun hän käy mittaamaan olemisen aste-eroja. Jaottelu esitellään Aristoteleen *Metafysiikan* 9. kirjassa ja sen kosmologisia ulottuvuuksia kartoitetaan perinpohjaisesti kahdennessatoista: lyhykäisyydessään potentiaalisuus (kr. *dynamis*, arab. *quwwa*) merkitsee olion kykyä olla jotakin tai toimia jollakin tavalla, aktuaalisuus (*energeia*, *fi'l*) tämän kyvyn toteutumista. Aktuaalisuus on aina viime kädessä ensisijaista: hyvää on tämän valossa se, että jokin pääsee toteuttamaan kykyjään mahdollisimman täysimääräisesti.¹⁹

Silti kykyjä on monta eri lajia ja joistakin voidaan täydellä syyllä sanoa, että ne ovat keskenään yhteismitattomia. Kuten Aristoteles huomauttaa *Nikomakhoksen etiikan* alussa, ”hyvä” on käsitteenä samalla tavalla systemaattisesti monimerkityksinen kuin ”oleva”²⁰. Eri olennot tavoittelevat luonnostaan erilaisia asioita; niillä kullakin on niille ominaiset kyvyt ja siten erilaiset tiet täydellisyyteen.

Hyvän todellisuus – samalla myös todellisuuden hyvyys – on näin ollen yhtä monimuotoinen kuin kaikkien olemisen tapojen kirjo. Kuten al-Fârâbî asiaa selittää, sana ”Tosi” ”kytkeytyy olemassaoloon, samoin ’todellisuus’: jonkin asian todellisuus kun on juuri sille ominainen ja täydellisin olemassaolon [tapa], joka on sen osa olevaisen [koko kirjosta].”²¹ Tämä tekee luonnosta tyhjentyttömän aarrearkun niille, jotka tahtovat pohtia Luojan tekojen hyvyttä.²² Silti yksi kriiteeri on ja pysyy: se, että kukin saa mahdollisuuksien mukaan toteuttaa itseään, on ehdoton ja objektiivinen hyvä ja tarjoaa mittapuun kaikkia toimia ja tilanteita arvioidessa.

Tämä johtoajatus heijastuu mm. andalusialaisen Ibn Tufaylin (k. 1185) teoksessa *Hayy Ibn Yaqzan* ("Elävä, Valvetuneen poika", suomennos tässä numerossa). Kun teoksen päähenkilö pohtii ruokavaliotaan, hänen ensimmäinen huolenaiheensa on, että muiden elävien olentojen surmaaminen riistää näiltä mahdollisuuden toteuttaa itseään. Jaksosta käy kauniisti ilmi, kuinka kaikella luodulla on itseisarvo islamilaisessa filosofiassa ja luomisteologiassa: luontoa ei tarkastella vain inhimillisen hyödyn näkökulmasta. Sama kuvio toistuu, kun Hayy käy jäljittelemään taivaiden täydellisyyttä. "Taivaiden tahdon" tekemiseen kuuluu mm., että autetaan muita olentoja toteuttamaan täysi potentiaalinsa esimerkiksi suomalla kasveille auringonvaloa ja vettä. Hyvä ihminen on ikään kuin puutarhuri Jumalan yrttitarhassa.

Muslimiajattelijat siis näkivät ympärillään jatkuvasti esimerkkejä hyvästä ja kauniista. Entä paha?

Hyvästä jakaminen

Pahan ongelma vainoaa islamilaista teologiaa ja filosofiaa siinä, missä muutakin yksijumalaista ajattelua, ja samasta syystä. Mikäli Jumala on kokonaan hyvä ja kaikkivaltias ja päälle päätteeksi luonut kaiken, mitä on, miksi maailmasta sitten löytyy niinkin paljon puutetta ja pahaa? Mikä on pahan alkuperä, ja miksi Jumala sallii sen?

Aivan aluksi täytyy suorittaa eräs tärkeä raja. Arabiajattelijat hahmottivat hyvän ja pahan kysymyksiä huomattavasti laajemmassa mittakaavassa, kuin mitä meillä on tapana. Tämän perusteella he eivät lähtökohtaisesti osanneet nähdä pahan ongelmaa kovin vakavana haasteena Jumalan hyvyydelle. Mikäli aktualisuus on itseisarvoisen arvokasta, silloin on selvää, että valtaosa maailmankaikkeudesta on jäännöksettä hyvää – itse asiassa koko ajan parhaassa mahdollisessa tilassa. Koko taivaankansien suunnattomat kaarethan ovat ikuisesti aktuaalisia, so. ne pysyvät tasaisessa liikkeessä iankaikkisesta iankaikkiseen, ja niiden järjestys ja sopusointuisuus ovat kiistattomat. Arabialaisessa filosofiassa taivaisiin viitataan tavan takaa autuaina²³ – tapa, joka saattaa hämentää, ellei huomata, että arabifilosofit pitivät taivaankansia lisäksi elollisina olentoina. Kaikki puutteet, joita kuunalisessa maailmassa mahdollisesti esiintyy, ovat tässä mittakaavassa mitättömän pieni likatahra: kuten Koraani ja muslimiajattelijat muistavat meitä muistuttaa, on "taivaan ja maan luominen ollut vaikeampaa kuin ihmisen luominen"²⁴, vaikka useimmat ihmiset eivät asiaa oikein ymmärtäisikään.²⁵

Kysymys pahasta koskee siis ainoastaan syntymisen ja häviämisen lakien alaista maallista maailmaa. Kuinka viimemainittu on saatettu jättää näin heitteille, miksei sille ole suotu samaa pysyvyyttä kuin taivaille? Platonismissa tuli tavaksi vedota tässä kohtaa taas kerran Jumalan anteliaisuuteen. Kuvitellaan kaksi maailmaa, joista yhdessä on pelkästään maksimaalinen määrä pysyviä olentoja, toisessa kaikki nämä mutta sen lisäksi muitakin – sellaisia, joiden luonnollisena osana on joskus vajota olemattomuuteen. Eikö täydellisen hyvä Luoja toteuta mieluummin vaihtoehdon (b)? Mikäli elämä on perustava hyvä, on vaikka vain sen syrjästäkin kiinni pääseminen parempi kuin kokonaan osattomaksi jääminen.²⁶

Kuvatun kaltainen, kokonaan metafysisen puolustus saa tukea luonnonfilosofiaan nojaavasta päättelystä. Persialaisen

Abû 'Alî Ibn Sînân (lat. Avicenna, k. 1037) mukaan "syy kaikkeen pahaan löytyy yksistään kuun sfäärin alta"²⁷. Väite on varsin vahva: ei vain niin, että pahaa esiintyy ainoastaan täällä maan päällä, vaan myös syyt pahan esiintymiseen voidaan jäljittää maanpäällisiin tekijöihin. Jumalaa ei tällöin tarvitse pitää vastuuvollisena siitä, mitä maailmassa tapahtuu. Syyinä pahaan onkin viime kädessä se aine, joka muodostaa maanpäällisen elämän välttämättömän rakennusaineen.

Ajatuskuvion juuret ovat vanhat – aine puhtaana potentiaalisuutena vetää olioita jatkuvasti kohti olemattomuutta – mutta arabit kytkivät syntymisen ja häviämisen lait mielenkiintoisella tavalla jumalallisen oikeudenmukaisuuden käsitteeseen. Katsotaanpa, mitä al-Fârâbî sanoo aineellisista kappaleista, joiden osana on kerran syntyä ja kerran hävitä:

"Koska (a) tämänkaltaiset olennot koostuvat aineesta ja muodosta, (b) muodot järjestyvät vastapareiksi ja (c) aine omaksuu luontojaan yhtä hyvin jonkin muodon kuin sen vastakohtankin, jokaisella näistä kappaleista on todellinen oikeus niin muotoon kuin aineeseenkin."²⁸

Kuitenkin maailma on rajallinen, joten kaikki ei mahdu tänne kerrallaan. Elämä maan päällä on sen vuoksi järjestetty syntymän ja häviön kiertokuluiksi: "Koska yhdellä ei ole toista suurempaa [oikeutta] olla olemassa tai kestää, jokaiselle on [annettu] osansa olemisesta ja pysyvyydestä"²⁹. Jokaiselle meistä on suotu hetkemme parrasvaloissa, muttei sen enempää, ja tähän meidän on tyytyminen. Kenties meitä sentään lohduttaa tietää, että kuolemamme palvelee suurempaa hyvää; sillä vain täten myös uusilla sukupolvilla on tilaa astua esiin: kuolemattomuus piilee lajin jatkuvuudessa.

"Oikeudenmukaisuus piilee siinä, että aine otetaan tältä ja annetaan tuolle ja taas toisinpäin, ja että vuorottelu jatkuu näin [loputtomiin]. Koska näille olennoille täytyy kullekin suoda täysi oikeus, ei ole mahdollista, että numeerisesti yksi ja sama asia jatkaisi jatkuvasti olemassaoloaan. Sen sijaan olennon ikuinen pysyvyys saavutetaan sitä kautta, että se edustaa aina yhtä lajia."³⁰

Mahdollisuuksien ja kykyjen mahdollisimman täydellinen toteutuminen edellyttää siis sitä, että asiat vuorollaan myös vaipuvat takaisin potentiaalisuuden tilaan. Osoittaa yksityisen yksilön osalta silkkaa itsekkyyttä vaatia enemmän.

Hyvä ja paha

Edellä hahmoteltua selitysmallia vastaan voidaan kuvitella ainakin yksi ilmeinen vastalause. Ibn Sînâ väittää, ettei kukaan saata nähdä mitään pahaa siinä, että jokin on olemassa ja toteuttaa täydellisesti luontoaan ilman, että siinä ilmenisi mitään potentiaalisuutta³¹. Onko näin todella? Tunnettu tutut kouluesimerkit, jotka yleensä nostetaan erinomaisuuden ihannoijia vastaan. Joku voi olla vaikkapa erinomaisen lahjakas murhamies tai sabotööri. Epäröisimme sanoa, että parhaassa mahdollisessa maailmassa tällainen kyky saisi toteutua maksimaalisesti.

Erityisesti Aristoteleen selittäjänä tunnettu andalusialainen filosofi Abû 'l-Walîd Ibn Rushd (lat. Averroës, 1126–1198) tarttuu haasteeseen varhaisessa, uusplatonistisesti

**»Kuinka Jumala-keskeisestä
tahdonteologiasta tuli islamilaisen
metaetiikan perusratkaisu?
Vaikuttaa siltä, että tämä tapahtui
ennen kaikkea asetelmassa, jossa
Jumalan kaikkivaltiutta korostaneet
teologit kilpailivat suosiosta
rationalistisemmän suuntauksen
kanssa.»**

värityneessä *Metafyysikan* tiivistelmässään. Ongelma nousee esiin välittömästi kun aletaan pohtia, miten Yhdestä saadaan monta. Miksi juuri tämä valikoima olentoja on saanut kunnian aktualisoitua jonkin muun sijasta? Ibn Rushdin mukaan on kiistatta niin, että

”useimpien niistä olemassaolo on parhaaksi. Joidenkin osalta taas voimme osoittaa, että ne ovat olemassa joko ihmisen tai sitten toinen toistensa tähden. Taas toisten kohdalla tämäkään ei näytä pitävän paikkaansa, esimerkiksi niiden petojen, jotka ovat vahingoksi yhtä hyvin ihmisille kuin kasvillisuudellekin. Tämän vuoksi tuonnempana todetaan, että useimpien olentojen vasta-
vuoroinen häviö on säädetty vain aksidentaalisesti ja aineellisen välttämättömyyden vuoksi. Näin on esimerkiksi skorpionien laita...”³²

On siis olemassa koko joukko olentoja, joiden hyvyttä ja kauneutta kukaan ei kyseenalaista. Tämän lisäksi joidenkin hyödyllisyys on kyllä vähemmän ilmeistä, mutta silti perusteltavissa. Sittenkin on tunnustettava, että luomakuntaan mahtuu myös tuholaisia sanan varsinaisessa merkityksessä. Millä perusteella nämä on sisällytetty mukaan?

Vastaus on perusteissaan sama kuin Ibn Sīnāllakin: aine ja sen rajoitukset ovat syynä pahaan. Asian tarkempi selittäminen käy hieman mutkan kautta. Yksi aristoteelisen fysiikan perusoletuksia on, että maailmankaikkeus on kooltaan välttämättä rajallinen.³³ Se käsittää kaiken aineen, mitä on ja mitä voikaan olla. Aineen määrä maailmankaikkeudessa on myös vakio: se ei kasva eikä vähene, se ei yksinkertaisesti voi tehdä niin.³⁴

Tällä on mielenkiintoisia seuraamuksia luonnon kierto-
kulkujen kannalta. Jos olemme valmiita hyväksymään, että on olemassa luontokappaleita, joiden pääasiallinen anti on rakentaa ja luoda uutta – arkisessa katsannossa ”tehdä hyvää” – silloin meidän on hyväksyttävä myös, että näiden toimintaa tasapainottaa joukko sellaisia olentoja, joiden osaksi on tullut repiä alas ja tuhota. Saatamme olla taipuvaisia penseyteen jälkimmäisiä kohtaan – romantisoimme esimerkiksi happea luovuttavia viherkasveja petoeläinten sijasta – mutta maailmassa piilevien mahdollisuuksien maksimaalinen toteutuminen edellyttää jälleen kerran tasapainoa ja tämä taas sitä, että kaikille olevaisen tyypeille on siinä paikkansa.

”Hyvien asioiden joukossa on näet joitakin sellaisia, jotka voivat esiintyä vain sekoittuneena pahaan, esimerkiksi ihminen, joka koostuu järki- ja eläinsielusta. [Filosofien] mukaan jumalallinen

viisaus on säätänyt suuren määrän hyvää, vaikka se sitten sekoittuisikin pieneen määrään pahaan, sillä suuren hyvän olemassaolo pienen määrän pahaan kanssa on parempi kuin se, että suuri määrä hyvää jäisi syntymättä vain [sen sisältämän] pienen pahan takia.”³⁵

Tällainen aksidentaalinen paha on vihdoin esimerkki pahasta, jota ei tarvitse torjua vaan joka voidaan hyväksyä sellaisenaan, siis nimenomaan pahana – joskin välttämättömänä sellaisena. Meidän ei tarvitse kiistää, että puhdas järkiolento (enkeli) on parempi kuin olento, jonka täytyy kamppailla ristiriitaisten aistimusten ja halujen kanssa; mutta kyseessä ei enää ole sellainen ihminen, joka voisi ilmestyä tähän maailmaan.

Ibn Sīnān esimerkki välttämättömästä pahasta on tuli. Jos joku asettaa kätensä kuumalle levyille, tuntee kipua ja vetää sitten kätensä pois, ei käy kiistäminen, että kivun kokemus sinänsä on paha. Viisas hyväksyy silti mieluummin tulen kivulaisuuden kuin ajatuksen, ettei tuli tuntuisi missään, vaan saisi vapaasti aiheuttaa palovammoja ilman, että ihminen edes huomaisi tapahtunutta. Kysymys on jumalallisen kaitseluksen yllättävästä ilmenemismuodosta.³⁶ Ibn Rushd puhuu samassa yhteydessä ”ensimmäisestä aikeesta” ja ”toisesta aikeesta”, joista ensimmäistä halutaan sen itsensä tähden, kun taas toinen syntyy ensimmäisen ymmärrettynä ja hyväksyttynä sivutuotteena. Toinenkin aie eroaa siten sattumanvaraisesta sivuvaikutuksesta, jota ei välttämättä edes tiedosteta, kun toimeen ryhdytään. Erottelu on tärkeä juuri jumalallisen kaikkivaltiuden yhteydessä. Eihän käy laatuun ajatella, ettei Jumala varsin hyvin tietäisi, mitä Hänen luomistyöstään seuraa.

Ibn Sīnā tiivistää filosofisen näkemyksen tavalla, johon ei ole paljoa lisättävää: ”Hyvä on näin ollen säädetty olemuksellisesti, paha aksidentaalisesti: kaikki on, kuten olla pitää.”³⁷

Hyvä tahto

Olen edellä kuvannut melko laveasti muslimifilosofien naturalistista etiikkaa. Löytyykö arabialaisen ajattelun piiristä subjektiivisia arvoteorioita? Toki, joskin asiayhteys saattaa yllättää. Olemme tähän saakka askaroineet lähinnä kreikkalaisen perinteen uomassa jatkaneen arabialaisen filosofian (*falsafa*) parissa; nyt on tullut aika tutustua varsinaiseen islamilaiseen teologiaan (*kalām*).

Islamilaisessa teologiassa on kautta aikojen kulkenut vahvana usko siihen, että se arvo, joka luomistyölle kokonaisuudessaan tulee antaa, on suoraa seurausta *Luojan* sille osoittamasta arvostuksesta. Jälkimmäinen on puolestaan puhtaasti Jumalan vapaan tahdonaktin tulosta: sitä eivät ole määränneet mitkään tekijät tuotoksessa itsessään, saati sitten muiden (esimerkiksi ihmisten) sitä kohtaan tuntemassa arvostuksessa. Näkemystä sopii siksi nimittää teistiseksi subjektivismiksi. Siitä tuli *kalāmin* piirissä vähitellen vallitseva näkökanta.

George Hourani on useissa tutkimuksissaan selvittänyt sitä, kuinka Jumala-keskeisestä tahdonteologiasta tuli islamilaisen metaetiikan perusratkaisu. Vaikuttaa siltä, että tämä tapahtui ennen kaikkea asetelmassa, jossa Jumalan kaikkivaltiutta korostaneet teologit kilpailivat suosiosta rationalistisemmän suuntauksen kanssa.³⁸ Rationalistinen suuntaus, jota edusti ennen muuta 800-luvun puolessavälissä voimiensa tunnossa ollut mu’tazilittinen koulukunta, piti tärkeänä korostaa

Jumalan tekojen järkevyyttä ja johdonmukaisuutta pitkälti samoista syistä kuin filosofit myöhemmin vuositasoina.³⁹

Näemme yhdellä kertaa, mikä mu'taziliittien teologiassa viehätti ja miksi sitä toisaalta pidettiin arveluttavana, kun tutustumme siihen, miten kaikkien aikojen kenties merkittävin muslimiteologi Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (k. 1111) heidät esittelee teoksessa *Jumalan 99 kaunista nimeä*. Al-Ghazâlîn mukaan mu'taziliiteille Jumalan tahto ja Jumalan tiedot liittyvät erottamattomasti toisiinsa, mutta tieto jää aina lopulta niskan päälle: mu'taziliiteille yhtä lailla kuin filosofeillekin Jumala ”tuntee hyvän kasvot ja hyvän järjestyksen niin, että se on olemassa sellaisena, kuin Hän sen tietää. Onhan Hänen tietonsa syynä asioiden olemassaoloon. Kun Hän tietää jonkin olion hyvän, se toteutuu, ja ellei tähän sisälly jotakin ristiriitaista, on Hän siihen tyytyväinen.”

”Hänen toimensa ovat jotakin tiedettyä, ja Hänen mielitekonsa palautuvat tietoon hyvän luonteesta. Tämä merkitsee sitä, että se, minkä olemassaolon Jumala tietää hyväksi, saa olemassaolonsa Häneltä. Jos Hän puolestaan tietää, että on hyvä, ettei jotakin ole, ei se saa Häneltä olemassaoloa. Hyvän järjestys ei näin ollen tarvitse ollakseen muuta kuin Hänen tietonsa eikä olematon ollakseen olematta muuta kuin sen, että Häneltä puuttuu tieto siitä, että siihen sisältyisi hyvää. Jumalan tietämien asioiden järjestys on syynä olevaisen järjestykselle, ja olevaisen järjestys seuraa tiedettyjen asioiden järjestyksestä.”⁴⁰

Juuri näin islamilaiset rationalistit todellakin ajattelivat: koska Jumalan tieto on parasta mahdollista tietoa parhaasta mahdollisesta kohteesta, se sisältää koko maailmanjärjestyksen optimaalisessa muodossa. Mutta kun tämä muoto on kerran tiedetty, ei rationaalinen toimija – ja sitähän Jumalan toki täytyy olla – oikeastaan enää voi muuta kuin toimia juuri tällä tavoin. Jumalasta tulee näin jonkinlainen luomisautomaatti, ikään kuin oman täydellisyytensä vanki.⁴¹ Tätä vastaan toiset tahot tahtoivat korostaa, että Jumala on kaikkivallassaan kertakaikkisen vapaa toimija.

Tahdonteologiaa tuli edustamaan ennen kaikkea al-Ash'arîn (k. 936) mukaan nimetty koulukunta, joka Lain tulkinnan kysymyksissä edusti keskitietä kirjaimellisen ja rationaalisen tulkinnan välillä. Al-Ghazâlî (k. 1111) esittää ash'ariittien opin tiiviissä muodossa pääteoksensa *Uskonollisten tieteiden elävöittäminen* siinä kirjassa, jossa hän käsittelee *Uskonkohtien perusteita* (*Kitâb qawâ'id al-'aqâ'id*). Asia nousee esille jaksossa, jossa esitetään kymmenen periaatetta koskien Jumalan toimintaa (*af'âl Allâh*).

Al-Ghazâlî näkee alun alkaen tärkeäksi korostaa, että kaikessa Jumalan tekojen arvioinnissa täytyy ottaa lähtökohdaksi luomisteologian näkökulma. Koska Jumala on luonut kaiken tyhjistä, on kaikki Hänen tekoaan – myös mahdolliset arvioinnin kriteerit. ”Hänestä ovat lähtöisin niin paha ja hyvä, hyöty ja harmi, usko ja epäusko, ymmärrys ja typerys, onni ja epäonni, harhaopit ja oikea opastus, totteleminen ja tottelemattomuus kuin toisen asettaminen Jumalan rinnalle ja oikea uskokin.”⁴² Olisi siksi mieleöntä luulla, että meillä olisi keinot ikään kuin ulkopuolelta arvioida Jumalan toimien kelvollisuutta.⁴³

Luomisessa Jumala toimii tahtonsa mukaan, tahdon, joka on ikuisuudesta saakka muuttumaton ja tyystin omavaltaisen. Sitä eivät sido inhimilliset luulot siitä, mikä mahdollisesti olisi oikeudenmukaista tai oikein. Jumala voi tuottaa

ihmisille ansaitsematonta tuskaa, koska Hänelle kuuluu koko maan piiri ja kukin tekee omaisuutensa kanssa niin kuin tahtoo.⁴⁴ Jumala voi myös asettaa ihmisille mahdollittomia velvollisuuksia. Rukoillaanhan Koraanissa, ettei Jumala näin tekisi⁴⁵, ja pyyntö jättää jotakin tekemättä edellyttää loogisesti sitä, että sen tekeminen oletetaan mahdolliseksi⁴⁶. Ylipäätään Jumala ei ole mitään velkaa luomakunnalle: joka muuta väittää, ei ole ymmärtänyt velvollisuuden ja välttämättömyyden käsitteitä oikein.⁴⁷

Al-Ghazâlîn esitys huipentuu seitsemänten periaatteeseen, joka kuuluu yksinkertaisesti, että Korkein toimii palvelijoidensa kanssa, miten mieli (*mâ yushâ'*). Häntä ei sido vaatimus, että hän tekisi luoduille hyvin tai parhain päin (*aslah*). Al-Ghazâlî tarjoaa vastustajilleen purtavaksi pähkinän, joka löytyy jo al-Ash'arîlta: ajatuskoe on todellinen teologian historian klassikko ja ansaitsee siksi tulla lainatuksi kokonaisuudessaan.

Oletetaan, että tuonpuoleisessa kaksi henkilöä osuu jututuille Luojansa kanssa, lapsi ja aikuinen; oletetaan edelleen, että Jumala on juuri sellainen kuin mu'taziliitit väittävät, hyvä ja oikeudenmukainen, ja että Häntä sitovat meille tutut moraalikoodit.

”Lapsi kysyy nyt: 'Herra, miksi olet nostanut tuon toisen yläpuolelleni?' Jumala vastaa: 'Koska hän kasvoi aikuiseksi ja suoritti minulle palvelusta.' Tähän lapsi sanoo: 'Mutta sinä itse surmasit minut jo lapsena! Sinun olisi pitänyt pitkittää elämäni, jotta minäkin olisin saanut kasvaa aikuiseksi ja tehdä hyviä töitä. Olet harhautunut oikeudenmukaisuuden poluilta,⁴⁸ kun teit hyvin hänelle ja soit hänelle etkä minulle pitkän elämän. Miksi suosit häntä näin?' Jumala vastaa tähän: 'Koska tiesin, että jos sinä olisit saanut kasvaa aikuiseksi, niin olisit asettanut muita minun rinnalleni ja syöllistynyt tottelemattomuuteen. Siksi sinulle oli parempi kuolla lapsena.' Näin mu'taziliitit puolustavat Jumalaa. Viimeistään tässä kohtaa kuitenkin kaikki jumalankieltäjät huutavat Hänen puoleensa Pätsin liekeistä kysyen: 'Herra! Mikäli tiesit, että me syöllistyisimme aikuisiksi tultuamme rinnastukseen, mikset sitten surmannut meitä lapsina? Meille olisi kelvannut vaikka vähäisempikin asema, kuin mitä soit tuolle muslimilapselle.’”⁴⁹

Al-Ghazâlî on sitä mieltä, ettei haasteeseen voida vastata tyydyttävästi perinteisen moraalin puitteissa. Tästä päästään kahdeksanteen periaatteeseen, jonka mukaan lopulta myös inhimilliset velvollisuudet tunnetaan ilmoituksen, ei järjen nojalla.⁵⁰ Kun sanotaan, että ihmiseltä vaaditaan ja edellytetään (*wâjib*) tietynlaista toimintaa, on kyse ehdollisesta ja välineellisestä, ei käsitteellisestä tai loogisesta välttämättömyydestä. Kyse ei ole siitä, ettei ihminen näkisi toiminnalleen aitoja vaihtoehtoja; hän vain tahtoo päästä Paratiisiin ja välttää Pätsin kauhut. Al-Ghazâlîn antropologia on siten asettaa hedonistisempi ja myös pessimistisempi kuin filosofien: siinä, missä jälkimmäiset väittivät kuten Sokrates ettei se, joka näkee hyvän todellisen olemuksen, voi kuin käyttäytyä paremman ymmärryksensä mukaan, al-Ghazâlî käsittelee ihmistä ainakin moraalifilosofian yhteydessä ensisijaisesti nautintoa hakevana otuksena.⁵¹

Järki kertoo ihmiselle edelleen, että Jumala voisi omasta puolestaan ohjata hyväntekijät helvettiin siinä, missä pahan-tekijätkin (katso edellä). Siksi ihmisen ainoa turva ja vakuus piilee Jumalan määräysten tunnontarkassa noudattamisessa. Jumala on profetiansa välityksellä luvannut, että ne, jotka

»Tunnetuimmat arabifilosofit soivat lopulta suhteellisen vähän huomiota käytännöllisen filosofian kysymyksille. Esimerkiksi Ibn Sînân valtavasta tuotannosta vain muutama sivu on omistettu etiikalle, seikka, joka on herättänyt kummastusta tutkijoissakin.»

seuraavat Häntä ja alistuvat Hänen tahtoonsa (*islâm*) tulevat kerran Paratiisin porteille. Tähän ihminen voi luottaa, sillä Jumala ei puhu itsensä kanssa ristiin. Kaikkalainen omaan järkeilyyn luottaminen sitä vastoin on turhaa ja mahdollisesti vaarallistakin.

On syytä korostaa, ettei al-Ghazâlî nähnyt edellä mainitun millään lailla uhkaavan Jumalan hyvyyttä. Jumalallinen anteliaisuus saa vain uutta sisältöä siitä, että se on täydellisen vapaata: jo pelkkä ”maailman olemassaolo merkitsee korkeimman mahdollisen hyvän täyttymistä jumalallisen anteliaisuuden edellyttämällä tavalla.”⁵² Juuri se, ettei Jumalan ole välttämätöntä toimia, niin kuin tekee, tekee Hänestä todella jalomielisen Luojan ja armollisen Lainsäätäjän.⁵³ Näkemystä on osuvasti kutsuttu armon metafysiikaksi, joka nojaa kontingenssin metafysiikkaan⁵⁴.

Hyvä tieto

Andalusiassa 1100-luvun lopulla vaikuttanut Ibn Rushd oli paitsi filosofi, myös islamilaisen lain tuomari (*qâdi*). Hän koki siten tarpeelliseksi vastata kaikkien filosofien puolesta haasteeseen, jota al-Ghazâlîin ash’ariittinen tahdonteologia edusti. Ibn Rushd piti kerta kaikkiaan käymättömänä ehdotusta, ettei hyvällä ja oikealla olisi sisältöä Jumalan mahdollisista käskyistä ja kielloista riippumatta. Väite on hänen mukaansa

”äärimmäisen omituinen, koska sen mukaan tässä maailmassa ei ole mitään, mikä olisi itsessään hyvää tai pahaa. Kuitenkin on itsestäänselvää, että oikeudenmukainen on hyvää ja epäoikeudenmukainen pahaa.”⁵⁵

Ibn Rushd ottaa esille vastaesimerkin, jonka on määrä osoittaa teologien näkökannan kaikinpuolinen mahdottomuus. Mikäli arvot perustuisivat yksin lakeihin ja käskyihin ja mikäli Laki käskisi muiden Jumalien palvomiseen, silloin tämä olisi paitsi velvollisuus, myös ”oikein”. Koska islamin tärkein uskonnokappale kuitenkin on Jumalan ehdoton ykseys ja vakavin synty se, että jokin muu rinnastettaisiin Jumalaan, olettaa filosofi kenen tahansa järkevän ja hurskaan ihmisen olevan yhtä mieltä siitä, ettei tämä voi pitää paikkansa. Arvo-

arvostelmilla täytyy olla jokin muu perusta kuin vain se, että ilmoituksessa sanotaan niin tai näin.

Päätelyn vakuuttavuudesta voidaan olla monta mieltä. Sen teologinen painolasti saattaa tehdä siitä vaikean lähestyä niille, joille ajatukset Jumalan käskyistä ja pyhäinhäväistyksestä merkitsevät vähän. Siksi kannattaa erikseen kiinnittää huomiota vahvaan filosofiseen pohjavireeseen, joka ohjaa Ibn Rushdin päättelyä ja josta hän omasta puolestaan ammentaa voimaa. Filosofin velvollisuus on rakastaa totuutta, kuten al-Ghazâlî itse tiesi muistuttaa: olihan Aristoteles hänen mukaansa todennut, että ”Platon on ystävä ja totuus on ystävä, mutta totuus on kahdesta ystävästä todempi”.⁵⁶ Koko arabialaisen filosofian perinteelle al-Kindîstä (k. 873) lähtien puolestaan oli keskeistä, että kaikki totuus palautuu pohjimiltaan Jumalan todellisuuteen, minkä vuoksi Jumalasta käytetään nimeä ’Tosi’.⁵⁷ Tämänkin Al-Ghazâlî olisi ollut valmis allekirjoittamaan⁵⁸.

Vielä tarvitaan kolmas palanen, jotta päätelyn kulku kävisi kirkkaaksi. Arabiajattelijat olivat kaikki liikuttavan yksimielisiä siitä, että johdonmukainen usko moniin jumaliin on viime kädessä mahdotonta. Oletus useista jumalista osoitautuu aina tarkemmassa katsannossa absurdiksi. Komennus palvoa moisia mielikuvitusolentoja⁵⁹ tekee siksi pilkkaa paitsi Jumalasta, myös koko filosofian pyrinöstä ja ylevästä perinteestä: ash’ariittien markkinoiman mahdollisuuden ottaminen vakavasti merkitsisi sitä, että Totuus saattaisi johtaa ei vain väärään sanan moraalisisessa mielessä, vaan myös vääristelyyn ja väärennökseen.

Varhaisessa *Metafysiikan* tiivistelmässä Ibn Rushd rinnastaa teologien näkemyksen Protagoraan lausuntoihin⁶⁰. Mikäli oletetaan, että hän viittaa tunnettuun väitteeseen ihmisestä kaiken mittana, on Kommentaattori osannut oivaltavasti yhdistää inhimillisen ja teistisen subjektivismiin lajit toisiinsa.⁶¹ Kuten al-Fârâbî ennen häntä, Ibn Rushd niputtaa useinkin sofistit ja teologit yhteen menetelmällisten seikkojen nojalla, mutta tämä on tietääkseni ainoa jakso, jossa kahden ryhmän ajattelulla väitetään olevan myös sisällöllisiä yhtymäkohtia.

On joka tapauksessa kuvaavaa, että filosofisen maailmankatsomuksen vastustajiksi nimetään juuri se ryhmä, jota vastaan jo Sokrates kävi kamppailua. Platon ja Aristoteles todistavat yhtäpitävästi siitä, kuinka Sokrateen opettaja Anaksagoras oli ensimmäinen, joka väitti jumalallisen Järjen (*nous*) toimivan maailman muodon selityspuolesta (*arkhê*). Arabien käsityksen mukaan Sokrates puolestaan perusti koko käytännöllisen filosofian oppialan.⁶² Ash’ariitit hyökkäsivät siis koko Ateenan koulun kunniakasta perinnettä vastaan kun he julkesivat esittäen, ettei maailmanjärjestyksen perustava oikeutus ollut luettavissa siitä itsestään.

Hyvä järjestys

Tunnetuimmat arabifilosofit soivat lopulta suhteellisen vähän huomiota käytännöllisen filosofian kysymyksille. Esimerkiksi Ibn Sînân valtavasta tuotannosta vain muutama sivu on omistettu etiikalle, seikka, joka on herättänyt kummastusta tutkijoissakin⁶³. Ibn Rushd sentään laati *Nikomakhoksen etiikan* ja Platonin *Valtion* parafrasit,⁶⁴ ja al-Fârâbîa pidetään islamilaisen poliittisen filosofian isänä (ks. Michael Mar-muran artikkelia tässä numerossa). Silti heidänkin käytännöllistä filosofiaa käsittelevä tuotantonsa kalpenee vaikkapa al-

Ghazālīn *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* rinnalla, joka sisältää kirja kirjan jälkeen yksityiskohtaisia ja oivaltavia pohdintoja ihmisen teoista, niiden vaikuttamista ja siitä, miten näitä tulisi eettisessä katsannossa arvioida.⁶⁵ Kuinka näin voi olla, jos kerran filosofit uskoivat ehdottoman objektiivisiin arvoihin, eivät teologit?

Osaselitys saattaa löytyä filosofeille niin rakkaasta laji-kohtaisen täydellistymisen ihanteesta. Ihmiselle ominainen lajikyky on järjenkäyttö: teoreettinen pohdinta on täydellistä toimintaa, jota ihminen voi osakseen kuvitella. Näin ollen filosofian harjoitus sinänsä on tietystä mielessä eettistä toimintaa⁶⁶. Olevan pohtiminen olevana sekä Jumalan johtaminen maailmasta ja maailman Jumalasta yhdessä muodostavat korkeimman kutsumuksen, jonka ihminen voi osakseen valita.⁶⁷ Kuten Proklos oli todennut, ”totuus on kaiken hyvän lähde niin jumalille kuin ihmisillekin”⁶⁸; Ibn Rushd saattoi tässä valossa nähdä ihmisen päämääränä olevan suoranaisen jumalallistumisen sikäli, kuin hän onnistui olemaan kunnan filosofi.⁶⁹

Arabifilosofoille hyvässä oli kyse ennen muuta järjestyksen- ja järjenmukaisuudesta, sopusoinnun löytymisestä niin yksilön, yhteisön kuin maailmankaikkeudenkin tasolla. Maailmasta se tarvitsi todella vain löytää; omassa sielussa se tuli saattaa voimaan; ja inhimillisessä yhteisössä siihen tuli pyrkiä. Kuten Julius Moravcsik huomauttaa kirjassaan *Plato and Platonism*, nämä ihanteet ovat syvärakenteeltaan platonisia. Arabialainen filosofia liittyy siis tältä osin länsimaisen ajattelun kenties kaikkein vahvimpaan pohjavirtaukseen: yksijumalainen luomisteologia tarjosi sille yhtäältä lisää käyttövoimaa, toisaalta haastoi sen pohtimaan, miten annettuna ja itsestäänselvänä tuon järjestyksen lopulta saattoi ottaa. Vaikka tällainen ”ikuisuuden näkökulmasta” käyty arvokeskustelu tuntuisikin meistä etäiseltä, kannattaa huomata, etteivät sen käsitteelliset edellytykset ole sen kummempia kuin utilitarismin tai velvollisuusetiikan:

”Muutkin etiikan perusmallit sisältävät aksiomaattisia lähtöoletuksia, esimerkiksi sen, että nautinto on hyvää tai että velvollisuudet ovat ehdottomia. Viimemainitut oletukset liittyvät todellisuuden määrättyihin osa-alueisiin kuten sielunelämään tai inhimilliseen kanssakäymiseen. Platonin ’aksioma’ liittyy eräisiin todellisuuden yleisimpiin rakennepiirteisiin. Hänen näkökulmastaan kyseessä olisi hyvä asia.”⁷⁰

Arvelisin, että arabifilosofit näkivät asian samoin. Heille vasta oletus, että niin Jumalaa, todellisuutta kuin ihmiselämääkin sopi tarkastella järjen valossa, teki elämästä elämisen arvoisen.

Viitteet

1. Artikkelin perustuu Tampereella Suuressa filosofiatapahtumassa 12.4.2002 pidettyyn esitelmään.
2. Katso Gutas 1985.
3. Katso mm. Genequand 1988; laajemmin Fakhry 1991.
4. On kuvaavaa, että kun Prokloksen *Teologian elementeistä* käännettiin valikoima propositioita arabiaksi, syntyneen kirjasen nimeksi tuli *Kirja korkeimmasta hyvästä (Kitāb fi l-mahd al-khayr)*. Teos tunnettiin myöhemmin latinalaisessa lännessä nimellä *Liber de Causis* (”Syiden kirja”): sitä pidettiin jonkin aikaa aristoteelisena, kunnes Tuomas Akvinolainen pääsi asian todellisesta laidasta jyvälle verrattuaan tekstiä ensin

Pseudo-Dionysios Areiopagiitan. sitten Prokloksen itsensä tuotantoon. Todettakoon, etteivät arabifilosofit yleensä tehneet moista virhearviota (kansan mielipiteet ovat asia erikseen).

5. Poikkeuksen muodostaa Abū Bakr al-Rāzī (k. 925), jonka kosmologia on kauttaaltaan platonistinen ja *Timaioksen* mukaan mallinnettu. Al-Rāzīn erinomaisen mielenkiintoinen filosofinen järjestelmä jäi kuitenkin vaille kannattajia.
6. 12.7, 1072b14–30; 12.9.
7. 12.10
8. Katso Sedley 2000.
9. Katso esim. al-Ghazālī, *Maqṣad* 2.4, 2.6, 2.84 sekä Kukkonen 2003.
10. Kuten jo edellä todettiin, Yksi sijoitettiin Plotinoksesta lähtien olevaisen tuolle puolen: kun Yksi arabialaisessa Plotinoksen parafrasissa muuttuu Itsessään Olevaksi, on kyseessä yksi käsitehistorian merkittävimmistä ja merkittävimmistä siirtymistä. (Aiheesta katso Adamson 2003.) Muiden asioiden ohella se mahdollisti osaltaan uusplatonismin ja monoteismin yhteensulautumisen tavalla, joka luonnehti suurta osaa keskiajan islamilaisesta, juutalaisesta ja kristillisestä ajattelusta.
11. *Madīna*, 56.6.
12. 56.9–10.
13. Todettakoon, että al-Fārābīn esityksessä Ensimmäistä luonnehditaan monilla muillakin määreillä, joita Jumalaa tavallisesti liitetään: Ensimmäinen on ’erilainen’ (kuin mikään muu: 58.10–), vailla vasta-kohtaa (62.8–), jakamaton (66.8–) ja siten kokonaan yksi (68.7–), olemukseltaan puhdasta järjettä (70.1–) ja sitä myöden täydellisen tietävä (72.7–) ja viisas (72.12–), tosi (74.2–; ks. tuonempana), elävä (74.13–), tietoinen ja itsetietoinen (76.14–), mahtava, majesteettinen, loistelas, kaunis ja kirkas (82.6–) sekä autuas ja itseensä tyytyväinen (84.8–).
14. Katso MacDonald 1991.
15. *Madīna*, 94.6–15.
16. *Madīna*, 88.11.
17. Katso *Madīna*, 94.16–17. Arabifilosofien omaksumaa oikeudenmukaisuuden ihannetta kuvastaa parhaiten periaate ”kullekin ansionsa mukaan”: tästä katso Kukkonen 2002a.
18. Platonin *Timaioksen* mukaan luojajumala oli hyvä ja halusi kaiken muun olevan niin paljon itsensä kaltaista kuin suinkin (*Timaios* 29–30). Tämän ihanteen yhteydestä ajatukseen siitä, että olevainen muodostaa yhden suuren ketjun, katso Lovejoy 1936.
19. Katso esim. *Madīna*, 106.
20. *NE* 1.6, 1096a23–29.
21. *Madīna*, 74.2–4.
22. Esimerkiksi kuulu muslimiteologi Abū Hāmid al-Ghazālī (k. 1111) korostaa teoksessaan *Jumalan 99 kaunista nimeä* sitä, ettei Jumalan säädöksiä tai oikeudenmukaisuutta voida ymmärtää toden teolla, ellei paneuduta joka ikisen olion kohdalla siihen, kuinka tarkoin sen osat on säädetty palvelemaan tiettyä tarkoitusta. Ks. *Maqṣad*, 2.14, 2.29 ja 2.30.
23. Esim. *Madīna*, 122.10.
24. Kor. 40:57.
25. Näin esimerkiksi Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, 2:414–415; al-Ghazālī, *Maqṣad*, 2.29 ja 2.30; Ibn Rushd, *Tabāfut*, 185–194.
26. Katso Proklos, *In Timaeum* 1:372–373.
27. *Ilāhiyyāt*, 2:417.4.
28. *Madīna*, 144.4–8.
29. *Madīna*, 144.15–146.2.
30. *Madīna*, 146.12–148.2.
31. *Ilāhiyyāt*, 2:416.8–9.
32. *Talkhīs*, 159.8–13.
33. Katso *Fys.* 3.5; *Täivaasta* 1.5–7.
34. Katso *Tabāfut*, 125.
35. *Tabāfut*, 177.5–9.
36. *Ilāhiyyāt*, 2:417–420; katso Steel 2002.
37. *Ilāhiyyāt*, 2:421.1–2.
38. Katso Hourani 1985.
39. Mu’tazilittien tarkemmista opetuksista tiedetään suhteellisen vähän siitäkin huolimatta, että vaikkapa myöhäisen mu’tazilittimestarin ‘Abd al-Jabbārīn (k. 1024) valtava tuotanto vain odottaa tutkimistaan. Al-Jabbārīn etiikasta ks. Hourani 1971.
40. *Maqṣad*, 176; suomennos tulevasta Basam Booksin laitoksesta.
41. Katso al-Ghazālī, *Falāsifa*, 57.
42. *Ihyā’*, 1:116.
43. Vrt. selitykset Jumalan nimeen *al-Latīf* (so. Hyväntahtoinen): *Maqṣad* 2.31. Tässä yhteydessä on myös huomattava, kuinka al-Ghazālīn kannattama tyhjästä luomisen oppi sekä vapauttaa hänet filosofien itselleen luomista ongelmista että pistää hänet toisessa mielessä ahtaalle. Koska Jumala on luonut kaiken aine mukaan lukien, on kaikki lajia hänelä;

toisaalta tyhjästä luomiseen uskova teologi ei voi filosofin tavoin vedota siihen, että aine asettaa määrättyjä rajoituksia luomiselle. Kaikki lankeaa tällä tavoin väistämättä Luojan kontolle, niin hyvä kuin pahakin.

44. *Ihyâ*, 1:117.
 45. Katso Kor. 2:286.
 46. *Ihyâ*, 1:117.
 47. Al-Ghazâlîn analyysi nojaa siihen, että välttämättömyydellä (*al-wâjib*) tarkoitetaan aina joko omaan turvallisuuteen tai onneen liittyvää välineellistä välttämättömyyttä tai sitten kolmannen poissuljetun lakiin liittyvää loogista välttämättömyyttä. (*Ihyâ*, 1:117.) Hän arvostelee terävin sanoin näkemystä, jonka mukaan Jumalan täytyisi jollakin lailla tuonpuoleisessa korvata kaikki tässä maailmassa tuottamansa tai sallimansa vahinko. Al-Ghazâlîn mukaan tästä seuraisi, että Jumalan tulisi kantaa huolta jokaisesta muurahaisestä ja ötökästä, joka kohtaa äkillisen lopun.
 48. Muotoilu *'adalta 'an 'adl* on eräänlainen sanaleikki: merkillistä kyllä, sanajuuren '-d-l yksi merkitysyhteys koskee harhautumista ja eksymistä, vaikka valtaosa siitä johdetuista sanoista liittyykin oikeudenmukaisuuteen ja tasapuolisuuteen.
 49. *Ihyâ*, 1:117.
 50. *Ihyâ*, 1:118.
 51. Vertaa *Maqsad* 2.17.
 52. *Maqsad*, 152. Lainauksessa käy ilmi al-Ghazâlîn metafyyminen optimismi, joka *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* -teoksessa puetaan runsaasti kiistoja herättäneeseen muotoon: ”Mahdollisuuksien joukosta ei löydy mitään parempaa kuin se, mitä on [olemassa].” Aiheesta katso Ormsby 1984.
 53. *Ihyâ*, 1:117.
 54. Katso Goodman 1992.
 55. *Kashf*, 113.
 56. Ks. *Falâsifa*, 4:7–8: kuuluisa sanonta esiintyy al-Ghazâlîn teoksessa tiittävästi ensimmäistä kertaa tässä muodossa: vrt. kuitenkin *NE* 1.6, 1096a16.
 57. Katso Kindî-suomennosta tässä numerossa ja vrt. al-Fârâbî, *Madîna*, 74,2–13.
 58. Katso *Maqsad*, 2.52.
 59. Katso *Maqsad*, 32–33.
 60. *Talkhîs*, 164.
 61. Kuten Hourani (1985, 253) toteaa, Protagoraan käsityksiin viitataan parissa Platonin dialogissa, mutta Aristoteleella ainoastaan *Metafysiikan* 11. kirjassa. Ibn Rushd ei kuitenkaan missään anna ymmärtää, että hän olisi lukenut Platonin teoksista muita kuin *Valtion*, eikä hän myöskään kirjoittanut mainittuun Aristoteleen kirjaan selityksiä, sillä se ei ollut hänen saatavillaan. Ovat Ibn Rushdin tiedot Protagoraasta peräisin sitten mistä tahansa lähteestä, hänen tarkkanäköiset kommenttinsa osoittavat, miten huolellisesti antiikin perintöön arabien parissa paneuduttiin.
 62. Katso Alon 1991.
 63. Esim. Fakhry 1991, 83.
 64. Tätäkään ei voi pitää erityisen suurena saavutuksena, kun ottaa huomioon, että Averroës kirjoitti likemmäs 40 kommentaaria Aristoteleen teoksiin ja että hän näki erillisten selitysteosten arvoiksi myös sellaisen suuruuksien kuten Ptolemaioksen, Galenoksen, Aleksanteri Afrodisiaslaisen, Porfyrioksen, Nikolaos Damaskolaisen, al-Fârâbîn, Ibn Sînân ja al-Ghazâlîn teokset. Ibn Rushdin laatimista selitysteoksista katso Puig 2002.
 65. Katso tästä Kukkonen 2003. On syytä erikseen korostaa, ettei al-Ghazâlî suinkaan halveksunut järjenmukaista elämää vaan päinvastoin ylisti sitä aivan kuten filosofitkin. Esimerkiksi *Uskonnollisten tieteiden elävöittämisen* ensimmäinen osa, nk. ”Tiedon kirja”, on silkkä pitkälinen tiedon ylistys (*Ihyâ*, 1:11–95). Al-Ghazâlîn mukaan tiedolliset pyrkimykset täytyi aina alistaa jumalisen ja Jumalan tahdon mukaisen elämän palvelukseen, ja nämä taas eivät palaudu pelkästään tiedonintressiin itseensä: ks. esimerkiksi *Maqsad*, 2.20, 2.27, 2.28 ym.
 66. Vertaa Aristoteles, *NE* 10.
 67. Katso tästä Kukkonen 2002b.
 68. *Vita*, §4.
 69. Katso Feldman 1994.
 70. Moravcsik 1992, 297.

Lähteet

Falâsifa: Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî, *Tabâfut al-falâsifa* (”Filosofien luhistuminen”), toim. ja käänt. M. E. Marmura. Brigham Young Uni-

versity Press, Provo 1997.

Falsafa: Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kindî, *Fi 'l-falsafa 'l-ûlâ* (”Ensimmäisestä filosofista”), toim. R. Rashed ja J. Jolivet. Teoksessa *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî. Volume II. Métaphysique et cosmologie*. E. J. Brill, Leiden 1998.

Ihyâ: Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî, *Ihyâ' ulûm al-dîn* (”Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen”). Kairo 1939.

Ilâhiyyât: Abû 'Alî Ibn Sînâ, *Al-Shifâ': Al-Ilâhiyyât* (”Parantaminen: Metafyysiikka”), toim. G. C. Anawati ja Sa'id Zayed. Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, Kairo 1960 (2 osaa).

In Timaeum: Proklos Diadokhos, *In Platonis Timaeum commentaria*, toim. E. Diehl. B. G. Teubner, Leipzig 1903–1906 (3 osaa).

Kashf: Abû 'l-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Kitâb al-kashf 'an manâhij al-adilla fi 'aqâ'id al-milla* (”Uskottotuuksien todistustapojen esitys”), toim. M. J. Müller. Teoksessa *Philosophie und Theologie von Averroës*. Die königliche Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1859.

Madîna: Abû Nasr al-Fârâbî, *Mabâdî 'arâ' ahl al-madîna 'l-fâdila* (”Hyvästä valtiosta”), toim. ja käänt. R. Walzer. Teoksessa *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Oxford University Press, Oxford 1985.

Maqsad: Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî, *Al-maqsad al-asnâ fi sharh asmâ' Allah al-busnâ* (”Jumalan 99 kaunistusta nimeä”), toim. F. A. Shehadi. Dâr el-Machreq Éditeurs, Beirut 1971.

Tabâfut: Abû al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Tabâfut al-tâhâfut* (”Luhistumisen luhistuminen”), toim. M. Bouyges. Imprimerie Catholique, Beirut 1930.

Talkhîs: Abû al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Talkhîs mâ ba'd al-tabî'a* (”Metafysiikan parafraasi” – pitäisi olla tiivistelmä, *Jawâmi*), toim. 'U. Amîn. Mustafâ al-Bâbî al-Habîbî, Kairo 1958.

Vita: Marinus, *Vita di Proclo* (”Proklosen elämä”), toim. ja käänt. R. Masullo. R. D'Auria, Napoli 1985.

Kirjallisuus

Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus*. Duckworth, Lontoo 2003.

Alon, Ilai, *Socrates in Medieval Arabic Literature*. E. J. Brill, Leiden 1991.

Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*. E. J. Brill, Leiden 1991.

Feldman, Noah, *Reading the Nicomachean Ethics with Ibn Rushd*. Julkaisse-

maton väitöskirja, Oxford University 1994.

Genequand, Charles, ”Platonism and Hermetism in al-Kindî's *Kitâb al-nafs*.” *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4 (1988), 1–18.

Goodman, Lenn E., *Avicenna*. Routledge, Lontoo 1992.

Gutas, Dimitri, ”The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism”. *Rutgers University Studies in Classical Humanities* 2 (1985), 115–123.

Hourani, George Fadlou, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Clarendon Press, Oxford 1971.

Hourani, George Fadlou, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Kukkonen, Taneli: Hyvä ja oikea: islam ja antiikin perintö. *Tiede & edistys* 2/72 (2002), 129–138. (=2002a)

Kukkonen, Taneli, Islamilainen filosofia ja ihmisen kahdet kasvot. Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Persoona*. SoPhi, Jyväskylä, 2003 (ilmestyy).

Kukkonen, Taneli, Muslimifilosofit tiedon tikapuilla. *Historiallinen Aikakauskirja* 100/1 (2002), 24–35. (=2002b)

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936.

MacDonald, Scott (toim.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Cornell University Press, Ithaca 1991.

Moravcsik, Julius, *Plato and Platonism*. Blackwell, Oxford 1992.

Ormsby, Eric, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazâlî's "Best of all Possible Worlds"*. Princeton University Press, Princeton 1984.

Puig Montada, Josep: El proyecto vital de Averroës: Explicar e interpretar a Aristóteles. *Al-Qantara* 23/1 (2002), 11–52.

Sedley, David, *Metaphysics Lambda* 10. Teoksessa M. Frede & D. Charles (toim.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Clarendon Press, Oxford 2000, 327–350.

Steel, Carlos: Avicenna and Thomas Aquinas on Evil. Teoksessa J. Janssens & D. De Smet (toim.), *Avicenna and His Heritage*. Leuven University Press, Leuven 2002, 171–196.

Filosofin ruokavalio ja päivittäiset askareet: Hayy Ibn Yaqzan

Abû Bakr Ibn Tufayl (k. 1185) syntyi Wadi Ashissa (nykyisin Guadix) Andalusian itäosassa. Hän teki elämäntyönsä almohadikalifien hovissa, missä hän toimi paitsi filosofina, myös kalifi Abû Ya'qub Yusufin (k. 1182) pitkäaikaisena henkilöäkärinä. Ibn Tufaylin tiedetään lisäksi olleen suufimestari sekä etevä runoilija ja muusikko: eräässä säilyneessä runossa hän rohkaisee muslimeja puolustamaan maataan pohjoisesta uhkaavaa rosvolaumaa vastaan.

Ibn Tufaylin filosofisesta tuotannosta meille on säilynyt yksi ainoa teos. *Hayy Ibn Yaqzan* ("Elävä, valveutuneen poika") edustaa arabialaisessa filosofiassa harvinaista filosofisen kertomuksen tyylilajia. Se kertoo Hayy'ksi kutsutun nuoren pojan varttumisesta asumattomalla saarella sekä tavasta, jolla tämä "itseoppinut filosofi" oppii luonnon todistusta tulkitsemalla kaiken, mitä Jumalan ja luomakunnan välisestä suhteesta ja ihmisen paikasta maailmankaikkeudessa täytyy tietää.

Tähän valitun tekstikatkelman alussa päähenkilö on juuri päässyt selvyteen Jumalan olemassaolosta ja siitä, että ihmiselämän korkein päämäärä on Hänen ylhäisten kasvojensa katselu. Kuinka tämä suhtautuu ihmiseksi syntymisen muihin puoliin? Suomennoksen pohjana toimii Leon Gauthierin tekstilaitoksen korjattu painos vuodelta 1936 (Imprimerie Catholique, Beirut; olen vapaasti muokannut kappalejakoja).

Taneli Kukkonen

Filosofista vaikutti, että häneltä edellytettiin kolmenlaisia tekoja. Yksien avulla hän jäljittelisi järjettömiä eläimiä, toisten avulla taivaankappaleita ja kolmansien avulla Välttämätöntä Olevaa. Häneltä edellytettiin ensimmäistä jäljittelyn muotoa sikäli, kuin hänellä oli pimeään verhottu maallinen ruumis, jolle kuului erilaisia jäseniä ja kykyjä ja ristiriitaisia yllykkeitä. Häneltä edellytettiin toista jäljittelyn muotoa sikäli, kuin hänen sydämessään asusti elävä henki, joka toimi muun ruumiin ja sen kykyjen prinssiippinä. Kolmatta jäljittelyn muotoa häneltä edellytettiin sikäli, kuin hän oli juuri hän, so. sikäli kuin hän oli olento, joka oli ymmärtänyt Välttämättömän Olevan olemassaolon.¹

Hayy oli oppinut, että hän voisi päästä kurjuudestaan ja saavuttaa autuuden ainoastaan, mikäli hän saisi todistaa Välttämättömän Olevan olemassaoloa jatkuvasti, aivan keskeyttämättä. Hän oli pohtinut, mikä voisi tehdä tästä kestävydestä totta. Nyt hänen mieleensä juolahti, että häneltä edellytettiin juuri mainitun kaltaista kolminkertaista jäljittelyä.

Mitä ensimmäiseen jäljittelyn muotoon tuli, se ei tarjonnut rahtuakaan toivotusta näystä. Se päinvastoin vain häiritsi ja esti tämän tehtävän lopullista suorittamista. Pyörihän ensimmäinen jäljittelyn muoto aistittavien asioiden ympärillä, ja kaikki aistittavat asiat olivat vain verhoja tuota ylimaallista näkyä peittämässä. Ensimmäinen jäljittelyn muoto oli tarpeen vain siinä määrin, kuin sitä tarvittiin pitämään yllä elävää henkeä, joka pystyi toiseen jäljittelyyn tapaan, so. taivaankappaleiden jäljittelyyn. Näiden näkökohtien perusteella tällainen jäljittely oli välttämätöntä siitäkin huolimatta, ettei moisia haittapuolia voinut välttää.

Toisen jäljittelyn muodon avulla tätä vastoin oli jo mahdollista saavuttaa melkomoinen määrä pysyvyyttä tavoitellun näyn suhteen. Silti tähänkin todistamisen tapaan sisältyi määrättyä epäpuhtautta. Kyseessä oli sittenkin vielä yksi todistamisen muoto, johon tämän perusteella liittyi itsetietoisuutta ja omastaan kiinni pitämistä, kuten jatkossa osoitetaan. Kolmas jäljittelyn tapa tätä vastoin merkitsi puhdasta näkemisen tapaa ja vajoamista yksin sen pohtimiseen, minkä olemassaolo oli välttämätöntä. Se, joka saa todistaa tätä näkyä, kadottaa itsensä: hän häviää ja tuhoutuu kokonaan. Samoin käy kaikille muillekin olemuksille, niin suurille kuin vähäpätöisillekin, kaikille paitsi yhdelle ainoalle: Välttämättömälle Tosiolevalle, Korkealle ja Ylhäiselle Majesteetille.²

Hayy'lle kävi seuraavaksi ilmeiseksi, että hänen lopullinen tehtävänsä oli kolmas jäljittelyn muoto. Hän ei kuitenkaan voisi yltää tähän ennen kuin vasta pitkän harjoituksen ja kil-

»Osoittautui, että elävän hengen ylläpitäminen edellytti välttämättä kahta asiaa. Ensinnäkin Hayy'n tuli jatkuvasti syöttää ruumistaan ja paikata, mitä ruumiissa oli kulloinkin rikkoutunut. Hänen täytyi toisin sanoen syödä. Toiseksi tuli suojautua ulkoisilta uhkilta ja torjua sellaiset vahingontekijät kuten kylmä ja kuuma, sade, liika auringonpaiste ja erilaiset petoeläimet.»

voittelun päätteeksi, mihin tarvittiin toista jäljittelyn muotoa; eikä tätäkään voisi kestää pitkään, ellei hän ensin pitäisi huolta ensimmäisestä. Hän tiesi kuitenkin, että vaikka ensimmäinen jäljittelyn muoto oli välttämätön, se oli itsessään vain este ja ainoastaan aksidentaalisesti avuksi. Tämän perusteella Hayy päätti, ettei hänellä olisi muuta osaa ensimmäisestä jäljittelyn muodosta kuin se, mikä oli aivan välttämätöntä, so. se, mikä riitti pitämään yllä elävää henkeä.

Osoittautui, että elävän hengen ylläpitäminen edellytti välttämättä kahta asiaa. Ensinnäkin Hayy'n tuli jatkuvasti syöttää ruumistaan ja paikata, mitä ruumiissa oli kulloinkin rikkoutunut. Hänen täytyi toisin sanoen syödä. Toiseksi tuli suojautua ulkoisilta uhkilta ja torjua sellaiset vahingontekijät kuten kylmä ja kuuma, sade, liika auringonpaiste ja erilaiset petoeläimet.

Hayy näki, että jos hän sallisi itselleen kaikki tarpeensa surutta, missä ja milloin vain niihin törmäisikin, hän menisi helposti liian pitkälle ja rohuuasi yli tarpeen. Näin hän toimisi itseään vastaan itse edes huomaamatta sitä. Hän tajusi, että hänen olisi järkevää määritellä itselleen kiintiöt, joita ei ylittäisi ja määräykset, joita ei rikkoisi. Hän asetti siksi säännöt siitä, mitä söisi, kuinka paljon ja kuinka usein, ja pysytteli sitten niiden puitteissa.

Hayy tarkasteli ensin, mitä söisi. Hän näki ympärillään kolmenlaisia ruoka-aineita:

(1) Kasveja, jotka eivät vielä olleet saavuttaneet täyttä kypsyyttään eivätkä täydellisyytensä huippua, so. erilaisia syömäkelpoisia viherkasveja;

(2) Toiseksi sellaisten kasvien hedelmiä, joiden aika oli tullut täyteen ja jotka olivat siirtyneet seuraavan kaltaisensa tuottamiseen, so. tuoreita ja kuivattuja hedelmiä; sekä

(3) Kolmanneksi syötäviä eläimiä maalla ja merellä.

Hayy'sta oli päivänselvää, että Välttämätön oleva – se, jonka läheisyydessä ja jäljittelyssä hän tunnisti oman autuutensa – oli luonut kaikki olevaisen lajit. Mikäli hän söisi jos-

takin niistä, tämä katkaisisi niiltä niiden tien kohti täydellistymistä: hän astuisi näin niiden ja niiden tavoitteleman lopullisen määränpään väliin. Tämä olisi vastoin Tekijän toimia; sitä paitsi hänen vastarintansa tekisi hallaa hänen omille pyrkimyksilleen lähestyä ja jäljitellä Välttämätöntä Olevaa. Hayy näki tämän perusteella, että hänen olisi parempi kokonaan kieltäytyä ruoasta, mikäli tämä suinkin vain oli mahdollista.

Tähän hän ei kuitenkaan pystynyt. Jos hän näet pidättyi syömästä, hänen ruumistaan uhkasi hukka: ja tämä oli Tekijää kohtaan vielä suurempi loukkaus kuin ensimmäinen. Olihan hän ylhäisempi kuin ne muut asiat, joiden häviö oli synnä hänen hengissä pysymisensä. Hänen oli pakko tehdä pahoin jommallakummalla tavalla; siispä hän päätyi kahdesta loukkauksesta pienempään.

Hayy päätti, että jos jotakin edellä mainituista ruokala-jeista ei ollut saatavilla, hän ottaisi, mitä sai, joskin vain sen verran, kuin mitä itselleen salli. Jos taas kaikkia olevaisen lajeja oli saatavilla, silloin hänen täytyisi harkita tarkoin, olisiko jostakin ottaminen ja syöminen mahdollisesti sellaista, ettei se kävisi suuremmin Tekijän tarkoitusperiä vastaan. Tällaiseksi osoittautui esimerkiksi hedelmäliha silloin, kun hedelmät olivat täysin kypsiä ja niiden siemenet valmiita itämään. Ehtona oli tosin, että Hayy varoi vahingoittamasta tai hävittämästä siemeniä tai viskaamasta niitä sinne, missä niiden oli huono kasvaa, (esimerkiksi kivikkoon tai suolaiselle rannalle tai vastaavaan paikkaan. Jos ravitsevien ja syömäkelpoisten hedelmien – esimerkiksi omenien, luumujen tai päärynöiden – löytäminen osoittautuisi kohtuuttoman hankalaksi, silloin Hayy'n ei auttanut kuin syödä puolikypsiä hedelmiä, joiden ravintoarvo piili yksin niiden siemenissä (siis pähkinöitä ja kastanjoita ym.) tai sitten viherkasveja, jotka eivät vielä olleet ylittäneet täyteen mittaansa. Tällöin ehtona oli se, että Hayy valitsisi syötävänsä runsaslukuisimpien ja nopeimmin lisääntyvien kasvien joukosta ja se, ettei hän repisi koskaan kasveja irti juurineen tai hävittäisi niiden siemeniä. Jos tämäkin aie valuisi tyhjiin, hänen pitäisi käyttää eläimiä tai munia ravinnokseen. Eläinten suhteen ehtona oli, että ravinto piti hakea runsaslukuisimpien joukosta ja ettei yhtäkään lajia saanut hävittää sukupuuttoon.³

Näin Hayy siis päätti syödä. Mitä ravinnon määrään tuli, päätti hän olla syömättä enempää, kuin mitä nälän karkotamiseen tarvittiin. Tässä olisi hänelle kyllin. Mitä taas tuli taukoihin ruokailuhetkien välillä, Hayy päätti syödä sen verran, kuin tarvitsi, ja olla sitten etsimättä enempää ennen kuin tunsu itsensä liian heikoksi jatkamaan niitä toimia, joita toinen jäljittelyn muoto edellytti (tulemme tähän kohta).

Eläinsielun ylläpitämiseen tarvittu suojan hankkiminen osoittautui helpoksi. Hayy pukeutui nahkaan, ja hänellä oli jo asumus, joka suojasi häntä ulkopuolisilta uhkilta. Hän tyytyi näihin eikä kiinnittänyt asiaan kummempaa huomiota. Hän noudatti sitä ruokavaliota, jonka hän oli itselleen asettanut ja jota aiemmin selitin.⁴

Tämän jälkeen Hayy otti toisen tehtävän, taivaankappaleiden jäljittelyn: hän alkoi tavoitella niitä ominaisuuksia, jotka luonnehtivat taivaita. Näitä ominaisuuksia hänen arvionsa mukaan oli kolmenlaisia.

Ensimmäinen ryhmän muodostavat ne ominaisuudet, jotka taivailla on suhteessa siihen, mitä löytyy niiden alapuolelta syntymisen ja häviämisen maailmasta. Taivaat antavat olemuksellisesti lämpöä tai aksidentaalisesti viileyttä: ne valaisevat, tihentävät ja harventavat ainetta ja tekevät kaiken-

laista muutakin esivalmisteluna sille, että hengelliset muodot saisivat emanoitua maailmaan Välttämättömän Olevan toiminnan seurauksena.⁵

Toisen ryhmän muodostavat ne ominaisuudet, jotka taivailla on olemuksellisesti ja itsessään: esimerkiksi läpinäkyvyys, valoisuus, puhtaus liasta ja vapaus tahroista sekä viimeksi ympyräliike, joka tapahtuu joskus oman itsen, joskus jonkin muun ympärillä.

Kolmannen ryhmän muodostavat ominaisuudet, jotka taivailla on suhteessa Välttämättömään Olevaan: esimerkiksi se, että ne todistavat jatkuvasti Hänen läsnäoloon, suuntaavat huomionsa Häneen, kaipaavat Häntä, alistuvat Hänen Viisauteensa ja paneutuvat Hänen Tahtonsa toteuttamiseen. Taivaat eivät liiku muutoin kuin Hänen halunsa mukaan ja Hänen kädellensä. Hayy pyrki kaikin voimin tulemaan taivaiden kaltaiseksi kaikissa kolmessa suhteessa.

Hayy pyrki tulemaan taivaiden kaltaiseksi ensinnäkin siinä, että aina, kun hän näki jonkin eläimen tai kasvin olevan hädässä tai vahingoittunut tai kipeä tai avun tarpeessa, hän pyrki auttamaan sitä, mikäli vain pystyi. Jos hän esimerkiksi huomasi jonkun kasvin olevan piilossa auringolta, hän pyrki nostamaan verhon auringon edestä. Jos hän taas näki kahden kasvin pahasti takertuneen toisiinsa tai jos hän huomasi jonkin kasvin olevan vaarassa kuolla kuivuuteen, hän erotti kasvit toisistaan niin hellävaroen, ettei rikkaruohollekaan sattunut mitään, ja kävi kastelemaan kasvia aina, kun mahdollista.

Mikäli Hayy'n silmään sattui, että pedot ahdistelivat jotakin eläintä tai että se oli kiinni kasvustossa tai että sitä pistelivät okaat tai että sen kuuloa tai näköä häiritsi jokin tai että sitä vaivasivat nälkä tai jano, hän teki tilanteessa kaikkensa eläimen hyväksi ja tarjosi sille ruokaa ja juotavaa. Jos taas hän sattui huomaamaan, että jonkin kasvin tai eläimen vedensaanti oli katkennut jokitörmältä vierineen kiven tai muun esteen takia, hän raivasi tämän huolellisesti pois tieltä. Hayy noudatti tätä jäljittelyn muotoa, kunnes tuli siinä täydelliseksi.

Toiseksi Hayy jäljitteli taivaita pitämällä itsensä aina puhtaana. Hän peseytyi usein vedellä ja hankasi ruumiistaan pois kaiken lian: hän pesi hampaansa, kynnenalusensa ja ruumiinsa joka kolon. Hän jopa parfymoi itsensä niillä tuoksuvilla kasveilla, joita oli saatavilla, sekä miellyttävillä öljyillä. Vaatteistaan hän piti huolta, niin että ne olivat aina puhtaat ja tuoksuivat hyvältä. Näin hän alkoi suorastaan hehkua hyvyttä, kauneutta, puhtautta ja elinvoimaa.

Lisäksi tähän jäljittelyn muotoon kuului ympyräliike. Joskus Hayy kiersi saartaan, pitkin sen rantoja ja sisempääkin; toisinaan hän taas kiersi taloan tai jotakin suurta kiveä tietyn määrän kertoja, joko kävellen tai hölkkäen. Aika ajoin hän pyöri väkkäränä itsensä ympäri, kunnes häntä alkoi pyöryttää.⁶

Hayy'n kolmas tapa jäljitellä taivaita oli se, että hän keskitti mietteensä Välttämättömään Olevaan, kunnes kaikki siteet aistimelliseen katosivat. Hayy sulki silmänsä ja tukki korvansa ja pyrki kaikin voimin hillitsemään mielikuvituksensa. Hän koetti olla ajattelematta mitään muuta kuin Häntä; hän pyrki siihen, ettei rinnastaisi mitään muuta Häneen.

Hyrränä pyöriminen tuntui auttavan häntä tässä tehtävässä. Kun Hayy pyöri oikein nopeasti, kaikki hänen aistimuksensa katosivat ja mielikuvitus sekä kaikki muut ruu-

miintoiminnoista riippuvalaiset sielunkyyvyt kävivät heikoiksi. Hänen ruumiista riippumattoman olemuksensa kyyvyt sen sijaan toimivat paremmin. Tällä tavoin Hayy'n ajattelukyky puhdistui aika ajoin niin täydellisesti, että hän sai sen kautta todistaa Välttämättömää Olevaa.

Kertomuksessa tätä seuraa kolmas jäljittelyn muoto, joka vie Hayy'n mietteet kokonaan tämän maailman tuolle puolen.

Suomennos ja selitykset Taneli Kukkonen

Selitykset

1. Ibn Tufaylin filosofiassa ihminen muodostaa kolmen todellisuuden leikkauspisteen: eläimellisen, järjellisen ja jumalallisen. Ensimmäinen ja toinen selitetään kreikkalaisen filosofian mukaisesti, mutta viimeinen on Ibn Tufaylin omaa lisäystä: ”jumalallisen kipinän” on analogiaperiaatteen nojalla määrä selittää, miten ihminen voi tunnista Jumalan ylijärjellisen todellisuuden ja päästä sen kanssa yhteyteen. Filosofinen uudistus liittyy Ibn Tufaylin suufitaustaan.
2. Useimmat arabifilosofit olivat sitä mieltä, että tapa, jolla taivaat mietiskelevät Jumalaa, on paras, mihin ihmiskään voivat toivoa pystyvänsä. Ibn Tufayl asettaa suufien tavoin tavoitteensa korkeammalle: hänelle tavoitteena on oman itsen perinpohjainen häviäminen (*fana'*) jumalalliseen todellisuuteen.
3. Tämä herättää mielenkiintoisen kysymyksen. Ajatteliko Ibn Tufayl, että lajit todella saattavat hävitä maan päältä? Esimerkiksi Ibn Tufaylin oma suojatti Ibn Rushd (lat. Averroës, k. 1198) olisi pitänyt tätä kerta kaikkiaan mahdottomana. Kenties Ibn Tufayl ajatteli, että Hayy saataisi metsästä jonkin lajin sukupuuttoon omalla saarellaan, vaikka maailmanlaajuisesti näin ei voinut käydä.
4. Hayy oli rakentanut itselleen majan varhemmin, kun hänen oli tarpeen osoittaa ylivertaisuutensa muuhun eläinkuntaan nähden. Kuten ruoan suhteen, niin myös asumisjärjestelyjen osalta Ibn Tufayl suosittaa tässä vaiheessa keskittietä mukavuuden ja mielenosoituksellisen asketismin välillä. Pidemmälle ehtineen mystikon ratkaisut ovat kautta linjan radikaalimpia.
5. Ibn Sīnān (lat. Avicenna, k. 1037) maailmanselityksessä taivaankannet ovat vastuussa elementtien kiertokulusta maan päällä. Käsitys pohjautuu muutamiiin irtonaisiin huomioihin Aristoteleella ja 200-luvun taitteessa vaikuttaneen Aleksanteri Afrodisiaslaisen systemaattisempaan esitykseen aiheesta. Ibn Sīnā lisää näihin huomion, että substantiaalisten muotojen täytyy sittenkin tulla muualta, aineellisen maailman ulkopuolelta. Ibn Sīnān mukaan ne emanoituvat Aktiivisesta Intellektistä, joka on viimeinen taivaallisten järkiolentojen sarjassa; Ibn Tufayl viittaa tässä Jumalaan aktiivisen intellektin takana.
6. Viittaus niin kutsuttuihin pyöriiviin dervisseihin.

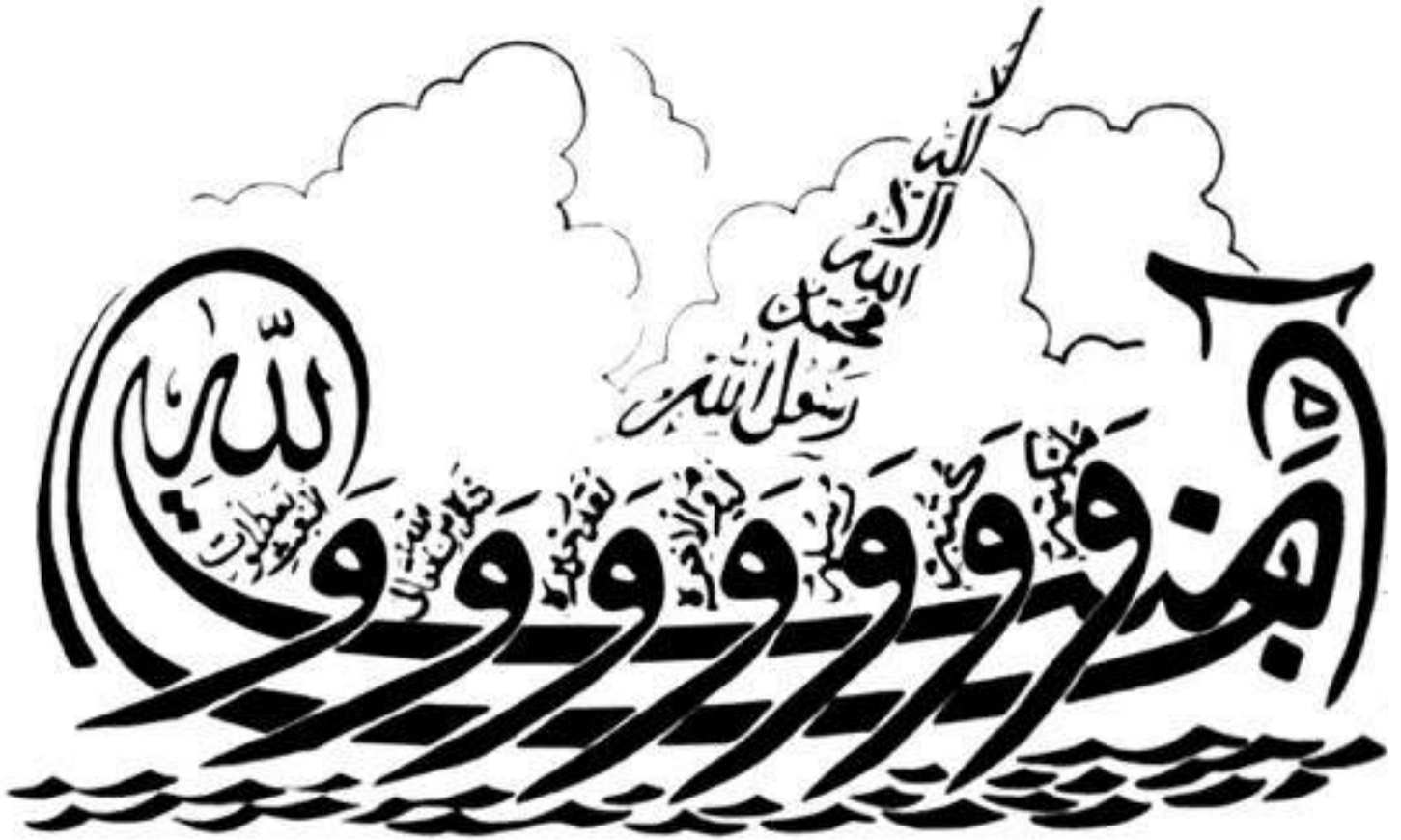
Juha Varto

Kuvakieltokulttuurin kuvamaailma ja arjen moraali

Muslimille tarjoutuu ajattelun tueksi perinne, jossa on useammanlaista kertomusta: on laki, josta opettajat puhuvat, on Koraani, jonka tulkinta on Jumalan ja uskovan keskinäinen asia ja siksi henkilökohtainen haaste, on myös perinne, joka on sekava kokoelma oppeja, tarinoita ja tapauskuvauksia, ja lopulta on myös kuvamaailma, joka on ilmaistu runoissa ja allegorioissa. Islamissa ei ole lupa esittää piirretyin tai maalatuin kuvin ajattelun lähteitä, Jumalaa ja profeettaa, eikä periaatteessa myöskään muita ihmisiä tai todellisia eläimiä ja kasveja. Tämä kuvakielto on synnyttänyt emergentin suhteen kieleen, jossa mistä tahansa tulee kaiken aikaa uusia kuvia, niiden metaforallisia tulkintoja ja tämän yhteyden allegorisia lukutapoja. Vaikka kieli on aina altis tällaiselle uudelleen-syntymälle, kuvakielto erityisesti kiihdyttää herkkyyttä, jolla sanoin luotu esitys kerrostuu yhä uudelleen ja uudelleen ilman varsinaista ohjainta luodakseen historiallisesti ja perspektiivisesti moniulotteisen kuvan.

Eurooppalaiset tutkijat ovat yrittäneet yli sadan vuoden ajan avata kuvamaailmaa, joka on synnytetty arabiassa, persiassa ja urdussa. Tehtävä on ollut eräällä tavalla toivoton, sillä kielen kuvallinen voima ei ole yhdessä hetkessä eikä yhdessä yhdistelmässä vaan kaikissa hetkissä ja jokaisessa mahdollisessa yhdistelmässä. Vaikka me nykyisin tarkastelemme intertekstuaalisuutta jonkinlaisena uutena tarkastelutapana, huomaamme helpostikin, kuinka persiankielinen runous on rakentunut jo 1000 vuotta kauttaaltaan tekstien välisiin viittaussuhteisiin ilman, että kukaan olisi rajannut missään vaiheessa niitä tekstejä, joista on kyse. Jokainen runoilija, laulaja ja kuulija on itse itsessään se interteksti, jonka mukaan kunkin esityksen merkitys rakentuu. Koska kyse on kuvista, on kyse myös interkuvallisuudesta, jossa kuva maailmasta, kuva Paratiisista, kuva todellisuuksista ja kuva ihmisestä saa määrättömästi uusia mielikuvan ja maailman ristikuvia, joiden kautta koettu tulee todelliseksi muslimille. Autiomaan, köyhyys ja lukutaidottomuus eivät köyhdytä tätä ristikuvien kokonaisuutta, päinvastoin ne kiihdyttävät moninaisuutta, joka näyttää täyttävän maailman niin, ettei sinne enää mahdu muita kuvia, muita esineitä, esineiden runsautta, joka on meille länsimaisille elinehto.

Kuvakielestä on tehty tutkimuksia, joissa pyritään avaamaan kuvastoa ja kertomaan, mitä kaikkea kuvat pitävät sisällään. Jo Nicholson ja Arberry, myös Burton, poimivat kuvasarjoja. Esimerkiksi kapakkakuvat, joita pyrittiin tulkitsemaan lineaarisesti, ovat olleet suosittuja Länessä. Islamin



runoudessa on paljon tekstejä, jotka kertovat kapakasta. Kapakassa on viiniä, juomanlaskijapoika, humalainen ja monia hauskoja pastisseja, joille pyrittiin antamaan sekä yksittäisiä että symbolisia merkityksiä. Tällä tavoin saatiin kapakka olemaan maailma tai Paratiisi, juomanlaskijapoika olemaan kauneus, houkutus, enkeli, ikkuna Paratiisiin, viini on hengellisen humaltumisen lähde ja humalainen on tosiuskova, joka on seonnut suhteestaan jumalaan. Vastaavalla tavalla keidas, nuorukaisen hiukset, kaivolta veden noutaminen tai autiomaan yö toimivat kokonaisina kuvittajina, runon aiheina.

Interkuvat

Sen sijaan kuvien intertekstuaalista luonnetta ei ihmeemmin pohdittu; joskus näkee huomautuksia jonkin kuvan moninaisesta ja siten sekavasta merkityshistoriasta, mutta tällainen pantiin tavallisesti ”kaunokirjallisuuden” tiliin. Kuvien sinänsä äärelliseen määrään ei kukaan kiinnittänyt erityistä huomiota vaikka kuvasto – poimituna lineaarisesti, lueteloituna ja ilman intertekstuaalista suhdetta – on varsin suppea. Useat versiot samoista teemoista eivät sanottavasti lisänneet kuvien määrää vaikkakin toivat uusia merkityksiä. Esimerkiksi parodiarunoilijat saattoivat käyttää toisten, vakavampien tai yhtä parodisten, runoilijoiden teemoja mutta muuttaa kuvien teemat toiselle elämänalueelle, jolloin

kahden elämänalueen kuvien välille rakentui merkitysyhteys, jota siinä ehkä ei aiemmin ollut ollut.

Esimerkiksi rakkausrunon ja ruokarunon välille loi mystikko Bushak Atimah Nimatullahi-järjestöstä yhteyden, joka ei ole etukäteen arvattava. Kuitenkin synnyttyään tämä suhde leimaa kerralla kaikki muutkin rakkausrunot, koska niitä kuullessa tulee mieleen, millä mahdollisella tavalla tämäkin runo kääntyisi ruokarunoksi. Kun keittiö on kerran tuotu Paratiisiin kuvaksi, se ei ole enää ajattelemisen ulkopuolella, pelkkänä käytännön välineenä, vaan keittiöstä tulee omasta painostaan paikka, jossa hyvä kastike itse, aineellisenakin, toimii mielikuvana humalluttavasta suhteesta Jumalaan. Oikeat keittoajat ovat rukoilun aikoja ja korostavat kohtuutta, koska liha kuivuu ja kasvikset palavat, jos oikeita aikoja ei noudateta. Vastaavalla tavalla muutkin kuvat merkityksellistävät elämän arkisia tapahtumia ja saavat ne näyttäytymään merkityksissä, jotka tekevät mistä tahansa ikkunan transsendenttiin.

Tämä ei ole kirjallinen tai uskonnollinen tekniikka vaan kyse on käytännöllisestä, pääosin moraalisen merkityksellistämistä. Kaikissa uskonnoissa on ongelmana, millä tavalla hengellinen merkitys yhdistetään arkiseen elämään niin, että vaikutukset olisivat myönteisiä ihmiselle. Mielikuvien tasolla voidaan yrittää arkipäiväisen tavoittamista, mutta yksittäisten ihmisten mielikuviin vaikuttaminen on riskialtista, ihmiset kun yhdistelevät mielikuvia miten sattuu. Kristikunnassa tämä näkyy tavattomana pirstoutumisena, kun mielikuva

»Kun islamissa ajattelijat – oli hän sitten persialainen runoilija tai arabiajattelijat – ajattelee kuvia ja kirjoittaa ikonisesti, hän kirjoittaa ja ajattelee perinteessä, jossa on ollut aina tapana tehdä näin. Hän ei jaa ajattelemistaan kahtia eikä hänen aistinen maailmansa eroa hänen ajattelemastaan maailmasta, koska hän näkee samoilla kuvilla.»

toisensa jälkeen on tullut otetuksi itse asiana ja siten on luultu, että toiset kristityt ovat täysin eri linjoilla. Islamissa on runoudessa pyritty välttämään tällaista moninaisuutta pitämällä kiinni kaiken aikaa siitä, että puhe, kertomus, laulu ja esitys ovat kuvia siitä, mikä on kaikkien kokemuksessa taustalla. Ne ovat jostakin, joka ei jakaannu moninaiseksi, mutta jonka silti voi esittää monella tavalla ja ottaa vastaan ja kokea monella eri tavalla, jotka kaikki tavat ovat oikeita ja hyviä, koska ne kaikki ovat ikkunoita tai teitä tai siltoja samaan.

Islamien mystiikka voidaan ajatella myös filosofiana, jolloin diskurssien moninaisuus toisaalta ja toisaalta käsiteltävän asian ykseys korostuvat. Itse asiasta ei ole epäselvyyttä: kyse on kaiken aikaa yrityksestä ymmärtää, mitä on transsendentti, ja tämän ymmärryksen sijoittamisesta ihmisen elämämaailmaan tavalla, joka sallii moninaisen tulkinnan mutta pitää mielessä, että maailma on kuva. Kuva voi esittää kuvaa ja kuvat voivat risteytyä ja viitata toisiinsa, mutta tämä kokonaisuus ei koskaan menetä ankkuriaan, transsendenttia. Intertekstuaalisuus ei siis irtoa merkityksenannosta eikä ala elää omaa elämäänsä. Esimerkiksi Shams-i-Tabriz palauttaa lukijan aina muistamaan runon lopussa, kuinka allegoria on luettava, siltana tai symbolina.

Ihmisenä olemisen hitaus

Filosofiana mystiikka paljastaa ihmisenä olemisen hitauden suhteessa hengelliseen kokemukseen. Ihmistä ei voi pakottaa, nopeuttaa tai ahdistaa suoraan tunnistamaan sitä, mitä hän ei näe. Mutta ihmisen voi vapauttaa sallimalla hänen ottaa omasta elämysympäristöstään kiinni tavalla, joka on leikkisä, esittävä ja kuvan kaltainen: ihmiselle voi antaa luvan katsella maailmaansa erilaisten linssien läpi, lupana katsoa kuinka vain, kunhan muistaa, miksi. Teot, joita joka tapauksessa tekee, tuntemukset, joita ihmisellä joka tapauksessa on, ovat avain transsendenttiin, minkä vuoksi ne myös vastuuttavat. Nehän ovat ihmisen omaa elämäkirjoa, eivät muualta tulleita lakia tai käskyä. Islamien kansantajuisuus on mystiikassa viety hyvin pitkälle, jopa niin, että kaikki eivät tällaisesta pidä, koska samalla moraalista on viety ehdoton ulkoinen auktoriteetti, joka voisi sanella ihmisten elämäntavat. Ratkaisun

vapaus, ihmisen periaatteellinen vapaus päättää tavastaan ajatella, syntyy siitä, että arjen voi kohdata määrättömän monella tavalla eikä kukaan toinen voi tarkalleen tietää, kuinka kohtaan omani.

Tämän vuoksi ei olekaan ihme, että kuvat, joita Islamissa käytetään moraalin mallintamisessa, ovat kaikkea muuta kuin ylväitä. Esimerkiksi Paholainen on ihmiselle malli, koska molemmat on tuomittu elämään Maan päällä, kaipaamaan Jumalaa ja olemaan näkemättä tai saavuttamatta Häntä. Paholaisen kauneus ei ole vain langenneen enkelin kauneutta vaan se on kuvan kauneutta, kuvan, jossa kaikkein valoisin (Lucifer) ja kaikkein rakkain (Azrael) pyrkii itsellään (kuvallaan) ilmaisemaan sen, minkä kuva hänkin on. Paholainen pyrkii tekemään Jumalan tarpeettomaksi ihmiselle, jotta Jumala jäisi vain hänelle. Näin toimiessaan hän on kuin moraalin kasvattaja, joka tahtomattaan kirkastaa sitä, minkä kuva hän on. Erityisesti Paholais-runojen kohdalla kaksiulotteinen kuva on ilmeinen keino välittää transsendenttia, joka on jokaisen kuvan takana, merkitystä antamassa. Paholainen ei irtoa omasta kuvastaan todelliseksi olennoiksi vaan jää kaksiulotteisuuteensa ikäänkuin huutamaan, että on jostakin muusta.

Voima tulee elämästä

Islamien voima on edelleen samassa kuin sen alkuaikoina: se pystyy ottamaan itseensä monia erilaisia elämäntapoja. Elämäntavat ovat saaneet runouden ja laulujen esittämissä kuvissa kukin omansa, ikäänkuin elämän rasva olisi täyttänyt abstraktin lain ja uskonopin kuivat kohdat muuttamatta itse ilmestystä. Tällä tavoin islam ei ole jäänyt opiksi vaan se on altis jokapäiväiselle muuttumiselle, joka tulee nykyisin esille laulajien esittämissä uusissa runoissa, esimerkiksi Kazeem al-Sahir laulaa vanhoihin ghazaleihin perustuvia lauluja (kuin iskelminä) ja ne uusintavat kuvia modernin mukaisesti. Vaikka runot sinänsä usein ovat uusia, ne ovat samaa kantaa kuin 1200- ja 1300-lukujen klassiset runot, joissa intialainen, afganistanilainen, sudanilainen ja sisilialainen saattoivat kertoa elämästään ja samalla merkityksellistää sen sanomalla, että jokainen esitetty (kieli)kuva on symboli ja jokainen esitetty asiointila on allegoria transsendentista. Transsendenttiin voi näin saada sillan. Vaikka tuonpuoleinen jää tuolle puolelle, ihminen tarvitsee joka tapauksessa jotakin, joka siirtää häntä kohtauksittain kohti toista puolta. Muussa tapauksessa transsendentti jää kuivaksi ja merkityksettömäksi. Kuvan transgressiivinen vaikutus on ilmeinen, kun kuva on arjesta.

Kuvakieltokulttuurissa kuvan merkitys selvästi vahvempi ja sen inflaatio heikompi. Kun kuvat ovat kielessä, niiden rakentuminen käsitteellisen kautta ja mielikuvien kurinalaista tietä estää niiden muuttumisen brandeiksi (esimerkiksi ristiinnaulittu on brandi, jolla on nykyisin vain indeksin voimaa). Kun kuvat ovat pitkäaikaisen ja samana pysyneen intertekstin osia, tekstin osat tarkkailevat toisiaan ja korjaavat ja muuttavat merkityksiä tavalla, jossa mikään ei muutu edes ikoniksi vaan pysyy kuvana, johon on aina otettava uusi kanta.

Kuvan merkitys laajenee

Islamien kuvakielto on synnyttänyt myös arkkitehtuurissa kuva-ajattelun, jollaisesta länsimaiden arkkitehtuurikirjoit-

tajat vain uneksivat: jokainen muoto, asema, paikka, pystysuora ja vaakasuora, suhde toisiinsa rakennuksiin on ladattu täyteen merkitystä, jonka jokainen voi havaita ja jota voi ajatella (meditoida). Ei tarvitse tulkita tai tietää siinä mielessä kuin läntinen arkkitehtuurihistoria edellyttää, riittää, että muistaa, missä päin on Mekka, minne (kaikki) portit osoittavat, miksi vesi ja rakennus kuuluvat toisiinsa, minkä mieleenpalauttaja on kulma, porras tai kupoli. Päinvastoin kuin voisi olettaa, tämä ”helppous” ei ole banaalia. Helppouden tarkoituksena on pitää koko ajan esillä ja näkyvänä se, mikä on näkymätöntä, mutta mikä yksin voi antaa näkyvälle merkityksen ja myös näkyvyyden. Se, että jokin näkyy, on riippuvainen monista tekijöistä, joista osa on meissä (aistisuus) ja osa tuolla puolen näkyvän. Mutta arkkitehtuurissa nämä muistutukset eivät ole kirjoituksenkaltaisia merkkejä vaan muistuttavia jälkiä, kuvia tuolta puolen. Riippuu minusta, mitä näen, riippuu ilmasta, valosta, uskosta, mutta yhtä kaikki: se, mikä näkyy, näkyy, koska se on kuva.

Islamin kohdalla kuva on venytettävä äärimmilleen. Kuvan luokitukset tuskin ovat tässä avuksi, pikemminkin päin vastoin. Sen sijaan kuvan syy ja se, että tunnistamme jonkin kuvaksi, ikoninen ajattelu ja ikoninen käsite, ovat tärkeitä. Kun taiteen tutkimuksessa länsimaissa puhutaan kuvallisesta ajattelusta, kyse on usein pejoratiivista, jolla vältellään käsitteitä. Kuvataiteilijat väittävät hyvinkin ymmärtävänsä toistensa teoksia, mutta he ovat heti kaikesta eri mieltä, kun joutuvat lukemaan toistensa tekstiä omista töistä. Kun islamissa ajattelija – oli hän sitten persialainen runoilija tai arabiajattelija – ajattelee kuvin ja kirjoittaa ikonisesti, hän kirjoittaa ja ajattelee perinteessä, jossa on ollut aina tapana tehdä näin. Hän ei jaa ajattelemistaan kahtia eikä hänen aistinen maailmansa eroa hänen ajattelemastaan maailmasta, koska hän näkee samoilla kuvilla.

Jopa niinkin käytännöllisten kirjoittajien kuin Ibn Sīnān, Ibn Rushdīn ja Ibn Khaldunin tekstit olivat kristillisellä keskiajalla laajasti vaikuttavia ja hätkähdyttäviä, koska ne eivät antaneet – edes Aristoteles-kommentaareina – argumenttiallyseja vaan Aristoteleen kuvina. Meitä on huvittanut pitkään Jorge Luis Borgesin viisas havainto, kuinka Ibn Rushd ei ymmärtänyt, mitä ”tragedia” tai ”komedia” tarkoittavat. Aikakaan ei auttanut häntä näkemään, mistä Aristoteles puhui. Mutta viisaasti Ibn Rushd kirjoittaa (Borgesin mukaan, siis), että ”ihailtavia ovat ne tragediat ja komediat joita on yllin kyllin Koraanin sivuilla ja temppelien pyhissä kirjoissa”. Tästähän kirjallisuudessa on kyse, mikäli se on yhä kiinni merkityksen antajassaan, tekstin tuonpuoleisessa, ja samalla ihmisen elämässä. Jos kreikkalainen tragedia on mahdollinen vain Kohtalon ja hyriksen sattuessa samalle linjalle, kyse on asiasta, jonka jokainen muslimi tuntee oman tahdon järjettömänä purkauksena ja sen tuhoisuutena. Tämän kuva on intertekstissä alkaen Joosefin veljien kaunasta, Potifarin vaimon kataluudesta ja minkä tahansa rakastajan omistamisenhalusta, joka voittaa hullaantumisen ja Jumalalle jättämissä.

Komedia ei ole sen kauempana, sillä perinnetiedon suuri kunnioitus kamelia kohtaan Jumalan ihmiselle tuntemattoman nimen tuntijana kertoo, kuinka kuvien interteksti saattaa saada hartaan ja huvittavan muodon. Myös Paholaisen kauneudessa on mukana komediaa, sillä yksikään ihminen ei tekisi itsestään niin täydellistä pelleä kuin Paholainen tekee vain rakkaudestaan Jumalaan. Komediaaliset aiheet tulevat merkitykselliseksi kuviksi, kun niissä juomanlaskijapoika,

taivaallisen kaunis olento, asettuu vastakkain humaltuneen, hampaattoman ukon kanssa, jossa kuitenkin on nähtävissä viisaus, joka taas puuttuu kauneudelta. Tämän tiesi myös Aristofanes, kuten *Pilvet-* ja *Sammakot*-näytelmistä saattaa havaita.

Vastaavalla tavalla Ibn Khaldun esittää islamin historian kuvina, jotka hän piirtää aina samalla tavalla. Hän aloittaa keskuksesta: hän kertoo kertomuksen, jossa hän haarukoi kokoon ihmisten ihmyykset jostakin asiasta sekä luulot, jotka näin syntyvät. Tämän jälkeen hän ottaa tapahtuneen tarkemman katsomisen alle ja muistuttaa lukijaa intertekstistä (joko Koraanista tai perimätiedosta) ja kuittaa selitettävä asian kuvalla, joka on kaikille tuttu. Usein hän käyttää pimeyden, valoisuuden, värikylläisyyden, moninaisuuden symboleja osoittamaan, ettei kyse ole asiasta, jonka voisi esittää syinä ja seurauksina. Kun hän puhuu arabien ja frankkien taistelusta, hän kuvaa tilanteen realistisena taisteluna mutta merkityksen valon katoamisena kristityiltä.

Inkarnaatio päämääränä

Jokin päämäärä on kaikilla niillä, jotka haluavat sanoilla kuvittaa elämää. He tahtovat saada konkreettiseksi ja pysyväksi sen, mikä on virvatulen kaltaisesti nähtävissä, aistein otettavissa mutta heti katoamassa. Runoudessa asiat pysyvät sanoina mutta kukin lukeminen tekee niistä uutta. Kun islamin runoilija kirjoittaa kokemastaan, hän ajaa takaa lihallista muotoa, joka ei tee epäjumalankuvaa vaan herättää muistuttajan, joka on kuin lihaa ja verta ja kuitenkin vain välittäjä. Lukuisat islamin runouden kuvat ovat inkarnaatioita, jotka ylittävät havainnollisuudessaan välttämättömän selkeyden ja yltyvät tarinoiksi, kertomuksiksi, ”komedioiksi ja tragedioiksi”. Ne voivat saavuttaa välittäjän asemansa vain näin: olemalla tarpeeksi voimakkaita, olemalla tarpeeksi kuvaavia, jotta sanojen satunnainen heikkous ei heikentäisi niitä.

Runoilla on inkarnoiva vaikutus, joka saa ne näyttämään runouden sisällä, kaikkien runojen keskellä, kiinteämpinä kuvina kuin ne olisivat vain yksittäisinä, irrallisina. Me tunnemme tämän saman esimerkiksi Heinrich Heinen tuotannosta tai romantiikan liedteoksista, joiden konteksti on niin vahva, että yksittäisten runojen kielikuvat, symbolit, ilmaukset, retoriikka ylimalkaan, on solidimpaa kuin se todellisesti on siinä, missä jokin kuva on syntynyt, yhdessä runossa. Islamissa on maallisen moraalin ja sen taivaallisen kuvajaisen välillä niin vahva side, että tämän kuvaukset muuttuvat lihaksi, josta voi myös puhua ikäänkuin puhuisi asioista, tapahtumista ja ihmisistä, jotka ovat lihaa ja verta.

Runouden kuvien moraalinen voima onkin mahdollinen vain tämän siteen kautta ja sen jatkuvan uusintamisen avulla. Islam synnyttää ja varioi runoilijoissaan kiellellistä kuvanluontia, joka on todellista tekstiä, kudelmaa, elämän heittämistä yhä uudelleen samaan kankaaseen, joka on syntymässä eikä valmistu koskaan. Yksittäisen runon teksti saattaa olla banaali tai ainakin satunnainen mutta sen merkitykset tulevatkin sen tavasta olla välittämässä aiempaa runoutta meille. Kun tämä on kuvan tekemistä lihaksi, islam on kuvakiellostaan huolimatta kuvallisempi kuin muut suuret kirjalliset kulttuurit.



Jari Kaukua

Ibn Rushd yksimielisyydestä

Maaliskuun 7. päivänä vuonna 1277 Pariisin piispa Stephen Tempier julkisti listan 219:sta harhaisesta väitteestä, joiden opettaminen Pariisin yliopistossa olisi vastedes kielletty. Julistus oli reaktio vilkkaaseen psykologiseen keskusteluun, jonka ytimessä oli kiista ihmisen järkisielun eli intellektin luonteesta. Pohdittiin muun muassa sitä, onko intellekti ruumiillinen vai ruumiista erillinen ja onko se itsenäinen substanssi vai yksilöllisen ihmisen hylomorfinen substanssin muoto. Kyseenalaista oli myös, missä mielessä ylipäätään voidaan puhua ihmisyyksilön intellektistä. Kiistakappaleet olivat tietysti ensiarvoisen tärkeitä, olihan intellekti ihmisielun korkeimpana osana vastaus kysymykseen ihmisen viimekätisestä olemuksesta. Jokaisen ihmisen henkilökohtainen osa ikuisuudesta ja kuolemanjälkeisestä elämästä riippui hänen intellektinsä hyvästä toiminnasta ja siitä, osaisiko hän järjestää maanpäällisen vaelluksensa intellektin avulla ymmärrettävien normien mukaiseksi.

Keskustelua ruokkivat paitsi jatkuvasti lisääntyneet kopiot Aristoteleen psykologisista teoksista, myös arabifilosofien Abū ‘Alī Ibn Sīnān (lat. Avicenna, 980–1037) ja Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushdīn (lat. Averroës, 1126–1198) enemmän tai vähemmän uskolliset muunnelmat aristoteelisesta teemasta. Kiista kärjistyi erityisesti taiteiden tiedekunnan averroistien ja perinteisempää augustinolais-platonistista linjaa kannattavien teologien välillä. Averroistit tarttuivat Ibn Rushdīn ajatukseen yhdestä ikuisesta ja kaikille

ihmisille yhteisestä intellektistä. Teologisesta näkökulmasta tämä oli tietysti skandaali: mitä jää jäljelle henkilökohtaisesta kuolemattomuudesta ja omasta vastuustamme lopullisella tuomiolla, jos kenelläkään meistä ei ole henkilökohtaista suhdetta parhaaseen osaamme?

Virallisesti teologien maltillisempi kanta voitti, kun Tempier’n lista kertasi averroismin keskeiset opinkappaleet. Tästä huolimatta Ibn Rushdīn psykologiaa voidaan pitää hänen filosofiansa vaikutushistoriallisesti merkittävimpänä osana. Averroismi jäi skolastisen filosofian pohjavirtauksiin ja nousi toistuvasti esiin niin, että vielä vuonna 1513 viides lateraanikonsiili katsoi tarpeelliseksi eksplisiittisesti tuomita opin yhdestä järkisielusta. Vaikka Ibn Rushdīn intellektiteoria nouseekin ensisijaisesti aristoteelisen kommentaariperinteen sisäisistä ongelmista, on se mitä ilmeisimmin säilyttänyt filosofisen viehätysvoimansa vielä senkin jälkeen, kun toiset kysymykset ovat tulleet polttavammiksi.

Yritän tässä artikkelissa esitellä Ibn Rushdīn teoriaa ihmellisestä ymmärryksestä vakavasti otettavana filosofisen psykologian osana, en pelkkänä filosofianhistoriallisena kuriositeettina. Selitettyäni lyhyesti, mitä taustaa vasten Ibn Rushdīn teoria rakentuu, esitän kaksi ilmeisen pätevältä vaikuttavaa vasta-argumenttia sitä kohtaan. Lainaan nämä 1200-luvun suurelta kristilliseltä aristotelistilta Tuomas Akvina-laiselta (1225–1274). Sen jälkeen osoitan, miksi Tuomaan vasta-argumentit eivät päde, tarkastelemalla Ibn Rushdīn käsitystä ymmärryksen yksilöitymisestä. Lopuksi pohdin, miten konkreettiset intellektuaalisten olentojen väliset erimielisyydet ja niiden ratkaisut käyvät yhteen yhteisen intellektin teorian kanssa. Yritän siis ensiksi osoittaa, mitä yksimielisyys yhteisen järjen mielessä oikeastaan tarkoittaa, ja sen jälkeen pohtia, miten järjeltään yhtä olevat ihmiset voivat saavuttaa yksimielisyyden kiistakysymyksissä.

Materiaalisen intellektin ongelma aristotelisessä perinteessä

Useimmilla meistä lienee kokemusta ymmärryksen saavuttamisesta, joillakin myös sen menettämistä. Vaikkemme ehkä muistakaan, koska tarkalleen ottaen ensi kertaa ymmärsimme, mikä hevonen on, eivät ainakaan useimmat meistä tämän johdosta päättäneet ymmärtäneensä sitä aina. Mitä tahansa muita asioita ymmärtämisen piiriin kuuluukin, näyttää siltä, että muutos on yksi niistä. Toisaalta tuntuu luonteelta ajatella, ettei minun ensi kertaa tajutessani, mikä hevonen on, tapahtunut mitään historiallisesti merkittävää. Uskon vakaasti, että ainakin joku muu oli tajunnut saman asian jo minua aiemmin. Ymmärtäminen näyttää siis olevan paitsi ajallista ja muutoksenalaista, myös yksilöllistä.

Aristoteleen ontologiassa muutoksella on neljä syytä. On oltava muutoksen läpikäyvää ainetta, muutoksen lopputulokselle olemuksen antava muoto, muutoksen käynnistävä vaikuttaja sekä muutoksen päämäärä.¹ Intellektuaalisella muutoksella on kaikki neljä osatekijää. Rajatkaamme kuitenkin tässä tarkastelu vain kahteen ensimmäiseen, jotka ovat myös jokaisen yksilöolion välttämättömät ontologiset osatekijät. Jokainen yksilöolio on aineen ja muodon yhdistelmä, ja jokaisessa muutoksessa on oltava muutoksen läpikäyvä eli uusia ominaisuuksia vastaanottava aine sekä aineelle sen vastaanottamat ominaisuudet antava muoto.

Aristoteles mainitsee kursorisesti psykologisen pääte-

oksensa *De anima* kolmannen kirjan lyhyessä viidennessä luvussa, että niin kuin missä tahansa yksilöllisessä olevassa, myös intellektissä (kr. *nous*) on muodon ja aineen osatekijät. Samassa yhteydessä hän nostaa esille toiminnan aktiivisen ja passiivisen osatekijän välisen eron.² Sittemmin on ahkerasti pohdittu, miksi Aristoteles jättää intellektin aineellisen ja muodollisen puolen eron ja näiden välisen suhteen pelkän maininnan asteelle. Olipa syy mikä tahansa, ainakaan myöhäisantiikin peripateettiset kommentaattorit eivät ajatelleet käsittelyn tiivyyden johtuvan siitä, että aihe sinänsä olisi triviaali. Filosofisen psykologian ydinkysymykseksi nousi viimeistään tällöin näiden materiaalisiksi (kr. *hylikos nous*, lat. *intellectus materialis*) ja aktiiviseksi tai agentti-intellektiksi (kr. *poietikos nous*, lat. *intellectus agens*) kutsuttujen osatekijöiden luonne ja niiden välinen suhde, aineen ja muodon yhdistävä spekulatiivinen intellekti (kr. *theoretikos nous*, lat. *intellectus speculativus*). Oli myös selvitettävä intellektien suhde intellektuaalisesti käsityskykyisiin ihmisiin. Ja koska *De anima* on luonnontieteellinen teos eli käsittelee aineellisia, syntyviä ja häviäviä elollisia olioita, oli ratkaistava myös kysymys intellektin aineellisuudesta ja ajallisuudesta. Aktiivisen intellektin ylyksilöllisyydestä, ylijallisuudesta ja aineettomuudesta oltiin käytännössä yksimielisiä, mutta materiaalisen intellektin kohdalla kysymys oli avoin.

Arabit perivät Aristoteleen ohella osan peripateettisesta kommentaarikirjallisuudesta. *Laajassa kommentaarissaan Aristoteleen teokseen De anima* Ibn Rushd esittää päätyvänsä omaan teoriaansa ennen kaikkea kahden peripateettisen kommentaattorin, Aleksanteri Afrodiasialaisen (100–200-l.) ja Themistioksen (n. 317–385) keskenään antiteettisten teorioiden ongelmien vuoksi.

Aleksanteri Afrodiasialaisen mukaan materiaallinen intellekti on aineellisen sielun kyky, siis syntyvä ja häviävä siinä missä kyky sulattaa ravintoa, liikkua tai aistia. Se on ihmisyksilöissä oleva valmius intellektuaaliseen käsittämiseen, ja perustuu aineellisten peruselementtien sopivaan sekoittumiseen. Ibn Rushd vastustaa Aleksanterin materialistista teoriaa kahdella argumentilla, joista vain toinen on filosofinen.³ Jos näet jollakin elementtien sekoittumisella on jokin valmius, johtuu tämä valmius juuri kyseisestä, ei minkään muunlaisesta elementtien sekoittumisesta. Sen toteutuminen, mihin elementtien sekoittumisessa on valmius, on tietysti aineellinen muutos. Aineellinen muutos tapahtuu muutoksen aineellisessa perustassa, ja sen seurauksena elementtien sekoitus siis muuttuu. Mutta koska elementtien sekoitus muuttuu, alkuperäisestä sekoituksesta seurannut valmius häviää, eikä aineellisesta muutoksesta seuranneessa uudessa sekoituksessa enää ole kyseistä valmiutta. Kokemuksemme mukaan ei kuitenkaan ole niin, että ymmärtäessämme jotakin menettäisimme samalla kyvyn ymmärtää muuta – päinvastoinhan usein yksien asioiden ymmärtäminen näyttää tekevän toisten asioiden ymmärtämisestä helpompaa. Ibn Rushdin mukaan Aleksanterin teoria ei kuitenkaan pysty selittämään tätä, eikä siksi ole tyydyttävä.⁴

Themistios taas pitää materiaalista intellektiä aineettomana substanssina. Koska aine on kaiken syntymisen ja häviämisen edellytys, on materiaallinen intellekti syntymätön ja häviämätön. Nyt agentti-intellektin oleminen on intellektuaalista toimimista ja materiaalisen intellektin oleminen intellektuaalisen toiminnan kohteena olemista. Ne eivät tietenkään voisi olla ikuisia, ellei toinen toimisi ikuisesti ja toinen olisi

ikuisesti tämän toiminnan kohteena. Niinpä myös intellektuaalisen toiminnan tulos, spekulatiivinen intellekti, jona agentti- ja materiaallinen intellekti yhdistyvät, on ikuinen. Mutta kokemuksemme mukaan yksilölliset ihmiset milloin ymmärtävät asioita, milloin eivät. Themistioksen mukaan tämä johtuu siitä, että toisinaan spekulatiivinen intellekti on yhdistynyt ihmiseen, toisinaan ei. Puhtaasti intellektuaalisella tasolla ei kuitenkaan synny eikä häviä mitään.⁵

Themistioksen tulkinnasta seuraa kuitenkin Ibn Rushdin mukaan ongelmia. Jos intellektin toiminta on ikuista, tulisi myös toiminnan kohteiden, käsitettyjen asioiden olla ikuisia. Ihmiset kuitenkin käyttävät usein ymmärrystään konkreettisten yksilöoloiden olemuksen tunnistamiseen, siis aineessa aktualisoituneiden muotojen käsittämiseen. Jos Themistios olisi oikeassa, niin aineessa aktualisoituneet muodot olisivat ikuisia, mikä ei vastaa havaintojamme.⁶

Ibn Rushd nostaa esiin myös toisen Themistioksen tulkinnan kriittisen seurauksen. Argumentti on hiukan hämärä, mutta etenee tulkintani mukaan jotakuinkin seuraavasti. Kokemuksemme valossa näyttää siltä, että ihmisyksilöt ovat toisistaan erillisiä ymmärtäviä olentoja, mutta ei näytä olevan niin, että yhden ihmisen tunnistaessa esimerkiksi jonkin tietyn hevosityksilön hevoseksi myös kaikki muut ihmiset ymmärtäisivät asian. Jos kokemuksiimme on luottaminen, niin ihmisten täytyy yksilöityä intellektuaalisina olioina ainakin spekulatiivisen intellektin suhteen. On kuitenkin mahdollista, että he olisivat materiaalisen intellektinkään suhteen identtisiä, sillä ei voida käsittää, miten yksi ja sama materiaallinen intellekti voisi eriytyä kahdeksi jonkin tapahtuman myötä niin, että vain toinen kahdesta eriytyneestä osasta olisi tapahtumassa vaikutuksen kohteena. Niinpä ihmisyksilöiden täytyy olla erillisiä myös materiaalisen intellektin suhteen. Koska ihmisyksilöt ovat syntyviä ja kuolevia, ei tämä käy yksiin sen Themistioksen väitteen kanssa, että intellektit ovat ikuisia.⁷

Ibn Rushd esittää oman teoriansa ratkaisuksi Themistioksen ja Aleksanterin tulkintojen ongelmiin. Sen mukaan materiaallinen intellekti on yksi, ikuinen ja ylyksilöllinen. On helppo nähdä, että Ibn Rushdin ratkaisu on sangen lähellä Themistioksen teoriaa. Erona kuitenkin on se, että Ibn Rushdilla spekulatiivinen intellekti on yksilöllinen, ja siis sekä syntyvä että häviävä. Tulemme tuonnempana huomaamaan, millaisin lisäyksin hän ajattelee voivansa yhdistää asiat, joita Themistioksen kohdalla pitää peruuttamattomasti yhteen sopimattomina.⁸

Tuomas Akvinolaisen kritiikki averroisteja kohtaan

Toinen Ibn Rushdin Themistiosta vastaan esittämistä vasta-aitteista näyttää kohtalokkaalta myös hänen omaa teoriaansa ajatellen. Jos materiaallinen intellekti, jossa intellektuaalinen ymmärrys aktualisoituu, on kaikille ihmisille yhteinen, niin eikö tällöin jokaisen ymmärryskykyisen ihmisen tulisi tunnistaa minun edessäni oleva hevonen hevoseksi samalla hetkellä kuin minä sen tunnistan? Lisäksi näyttää myös siltä, että Ibn Rushdin teoriassa ajatteleva ihmisyksilö on omassa ymmärtämisessään pelkkä ylyksilöllisen intellektin objekti. Useimmat meistä kuitenkin uskovat olevansa ainakin oman ymmärtämisensä subjekteja, olipa kaiken muun oletetun toimintamme laita kuinka tahansa. Deborah L. Blackin mukaan

Tuomas Akvinolaisen esittämä kritiikki averroisteja kohtaan kulminoituu juuri näihin kahteen huomioon⁹. Tarkastelkaamme hiukan yksityiskohtaisemmin Tuomaan kritiikkiä sellaisena kuin Black sen esittää.

Ensimmäinen vastaväite siis vetoaa jokaisen ihmisen ensimmäisen persoonan kokemukseen omasta ymmärryksestään. Se, että ymmärrän, on tosiseikka, joka ilmenee fenomenalisessa tietoisuudessani. Mutta mitä oikeastaan tajuan tajutessani ajattelevani? Aristoteelinen epistemologia lähtee siitä empiristisestä oletuksesta, että ihminen saa tietonsa kokemuksesta. Kokemuksessa on välittömästi annettuna vain tiedettävän asian toiminta tai sen vaikutus, josta voidaan edetä tietoon ontologisesti primaarisesta asian olemuksesta. Tajutessani tai kokiessani ymmärtäväni olen siis tietoinen intellektin toiminnasta, en siitä, mikä intellekti oikeastaan on. Tuomas tarkentaa vielä, että intellektin, niin kuin minkä tahansa olevan toiminta voidaan käsittää joko partikulaarisesti jossakin yksittäistapauksessa tai universaalisti käsittämällä kaikkeen intellektuaaliseen toimintaan liittyvät yleiset piirteet. Kun koen ymmärtäväni, on minulle annettu vain partikulaarinen ymmärrystapahtuma, minun ymmärrykseni – että ymmärrystä on minulle. Ymmärryksen yleisten periaatteiden tajuaminen olisi psykologista tietoa siitä, mitä ymmärtäminen on.¹⁰ Tällaiseen tietoon voidaan kyllä päästä kokemusten pohjalta, mutta sitä ei ole välittömästi annettu kokemuksessa.¹¹ Tuomaan ensimmäinen kriittinen huomio voidaan nyt siis tarkentaa: koska tajuan intellektuaalisesti, että ymmärtäessäni juuri minä ymmärrän eikä kukaan muu, on Ibn Rushdin teoria ristiriidassa kokemukseni kanssa väittäessään, että ymmärtämiseni tapahtuu ylyksilöllisessä materiaalisessa intellektissä. Jos materiaallinen intellekti on ylyksilöllinen, on kokemukseni oman ymmärrykseni yksilöllisyydestä pelkkä harha.

Toinen Tuomaan vastaväite vaatineee avautuakseen hiukan aristoteelisen taustan lisäselvitystä. Aristoteles sanoo teoksensa *De anima* kolmannen kirjan seitsemännessä luvussa, ettei sielu – siis elollinen olento – ajattele tai ymmärrä ilman mielikuvia (kr. *fantasmata*). Hän rinnastaa ymmärryskyvyn eli intellektin ja mielikuvien suhteen näkö- ja kuuluelinten ja näiden aistien havaitsemia asioita aistielimiin välittävän ilman suhteeseen.¹² Mielikuvat ovat siis ymmärryskykyisten elollisten olentojen, ihmisten ymmärryksen käynnistäjiä samassa mielessä kuin valaistu ilma välittää värin värillisestä oliosta silmään tai värähtelyn värähtelemään lyödystä kohteesta korvaan. Hiukan myöhemmin Aristoteles kuitenkin sanoo vielä, että intellekti ajattelee mielikuvissa olevia muotoja.¹³ Mielikuvat, tai niissä potentiaalisina olevat ymmärrettävät muodot eli olemukset ovat siis myös inhimillisen ymmärryksen kohteita. Niinpä Aristoteleen mukaan voin ajatella hevosen olemusta – sitä, mitä on olla hevonen – vain havaitsemalla tai kuvittelemalla mielessäni jonkin yksittäisen hevosen, vaikka onkin yhden-tekevää, mikä kaikista mahdollisista kuvitelluista tai todella olemassa olevista hevosista mielessäni on.¹⁴

Tätä aristoteelista taustaa vasten Tuomas argumentoi seuraavasti. Jos Ibn Rushd on oikeassa ja materiaallinen intellekti on kaikilla ihmisillä yksi ja sama, ei kukaan meistä voi oikeastaan sanoa olevansa oman ymmärtämisenä subjekti, kenenkään ymmärtäminen ei ole hänen yksilönsä toimintaa. Tuomas havainnollistaa asiaa näköhavaintoon liittyvällä analogialla: ”On selvää, ettei näkemistä toimintana attribuoida seinälle siksi, että seinällä on ne värit, joiden vastineet ovat sil-

mässä. Emmehän sano, että seinä näkee, vaan pikemminkin, että se nähdään. Siksi siitä, että fantasmaojen lajikäsitteet ovat potentiaalisessa [= materiaalisessa] intellektissä, ei seuraa, että Sokrates, jossa fantasmat ovat, ymmärtäisi, vaan että häntä tai hänen fantasmaojaan ymmärretään.”¹⁵ Ibn Rushdin teoriassa, kokemukseen perustuvien intuitioidemme vastaisesti, subjektiiviset mielikuvamme tulevat ylyksilöllisen intellektin ymmärtämiksi eli ovat intellektin objekteja.¹⁶ Koska tällainen teoria ei vastaa tavallisimpia kokemuksiamme, joita on vaikea ellei mahdoton kiistää, tulee se hylätä.

Ennen Ibn Rushdin puolustusta tahtoisin vielä nostaa esiin erään Tuomaan kritiikin mielenkiintoisen korollaarin, jota Tuomas itse ei tietääkseni käsittele. Jos näet meillä kaikilla on yksi yhteinen järki, niin ovatko aidot erimielisyydet kahden rationaalisesti ajattelevan ihmisen välillä ylipäätään mahdollisia? Eikö ole joko niin, että olemme kaikki jo valmiiksi yhtä mieltä asioista, tai sitten kiistatilanteissa joko toinen tai molemmat osapuolet yksinkertaisesti eivät ajattele rationaalisesti? Joka tapauksessa ratkaisun etsiminen kiistakysymyksiin näyttää turhalta, koska vähintään toinen vastustajista – pahimmassa tapauksessa molemmat – on jo lähtökohtaisesti irrationaalinen tai voi tulla rationaaliseksi vain hyväksymällä vastustajansa näkemyksen sellaisenaan. Uskoakseni tämä ei vastaa useimpien käsityksiä tai ainakaan niitä tapoja, joiden mukaan toimimme – pyrimme toistuvasti vakuuttamaan toisiamme järjellisinä pitämiemme perustelujen voimalla. Jos esittämäni todella seuraa Ibn Rushdin teoriasta, on meillä yksi syy lisää hylätä se.

Aistielun intentionaalisuus

Edellä esitetty kritiikki pätee vain, jos hyväksytään sen taustalla oleva käsitys fenomenalisesta tietoisuudesta. En tässä ryhdy erittelemään Tuomaan käsitystä tarkemmin. Riittää, kun huomataan, että hänen ensimmäinen kriittinen huomionsa näyttää oletavan, että muiden mahdollisten mentaalisten tapahtumien lisäksi ainakin intellektuaalinen käsittäminen on fenomenalisesti tietoista. Sen sijaan pyrin nyt tarkastelemaan hiukan yksityiskohtaisemmin, mille sielulliselle tasolle Ibn Rushd fenomenalisen tietoisuuden sijoittaa.

Aristoteleen psykologiassa useimmilla eläimillä, myös ihmisillä on kyky aistia, haluta ja liikkua. Näiden kykyjen osalta eläimet eroavat kasveista, joilla on ainoastaan kasvamiseen ja lisääntymiseen vaadittavat kyvyt.¹⁷ Aistimiskyky toimii useilla eri tavoilla – sen toimintaa ovat esimerkiksi aistimellinen havaitseminen, kuvittelu tai muistaminen – mutta on olemuksellisesti ja aineellisesti yksi yhtenäinen kyky. Myöhemmässä kommentaariperinteessä aistimiskyky kuitenkin jaettiin eri funktioita vastaaviin olemukseltaan erillisiin kykyihin, jotka voitiin lisäksi paikantaa eri osiin aivoja. Näitä kykyjä kutsuttiin sisäisiksi aisteiksi, ja käsitykset niiden lukumäärästä ja rooleista vaihtelivat.

Ibn Rushd erottaa neljä sisäistä aistia. Nämä ovat yhteisaisti (lat. *sensus communis*, arab. *al-hiss al-mushtarak*) ja kuvittelukyky (lat. *ymaginatio*, arab. *al-khayal*) aivojen etuosassa, ajattelu (lat. *cogitatio*, arab. *al-fikr*) aivojen keskiosassa, sekä muisti (lat. *rememoratio*, arab. *al-dhikr*) aivojen takaosassa. Sisäiset aistit ovat järjestyneet hierarkiaksi abstraktiotasonsa eli sen mukaan, miten aineellisia niiden kohteet ovat. Tässä hierarkiassa alimpana on yhteisaisti, toisena kuvittelukyky,

kolmantena ajattelu ja korkeimpana muisti. Yhteisaistin kohteena ovat konkreettiset yksilöoliot, joita koskevat näkö-, kuulo-, haju-, maku- ja tuntoaistimukset se kokoa yhteen. Yhteisaistin toiminta on abstraktioasteeltaan alinta, koska se edellyttää ulkoisen, aineellisen aistittavan kohteen läsnäoloa. Kuvittelukyky on astetta abstraktimpi, koska se voi säilyttää kohteensa, vaikkei mikään sen kohteen kaltainen aineellinen yksilöolio olisikaan parhaillaan havainnon kohteena.¹⁸

Ajattelu taas erottaa toisistaan kuvittelukyvyyn kohteessa vielä erottamattomasti toisiinsa liittyneet aistimellisen aineksen ja sen, mitä kyseinen olio *yksilöllisenä* oliona on. Ajattelu siis tavoittaa olion muodon, ei tosin universaalina vaan kunkin nimenomaisen olion yksilöllisenä aineellisenä muotona. Aineellinenkin muoto on kuitenkin Ibn Rushdin mukaan abstraktimpaa kuin mikään aistimellinen aines.¹⁹ Uskon keskeisen eron olevan ontologisesti siinä, että mielikuvien aistimellinen aines on aineen aksidantaalista seurausta ja voi vaihdella olion silti muuttumatta, kun taas olion muoto organisoi erilaiset aksidantaaliset ominaisuudet osaksi sitä, mitä olio on. Epistemologisesti kuvittelukyvyyn ja ajattelun kohteiden eroa nimenomaan niiden aineellisuuden kannalta voisi luonnehtia seuraavasti. Ajattelun tavoittama yksilöllinen muoto mahdollistaa sen, että tajuamme jonkin meille tutun hevosen samaksi olennoiksi, vaikka vuosia kuluu ja hevosen käynti muuttuu kumarammaksi, sen karva muuttaa väriään ja hampaita tippuu sen suusta. Mikä tässä muuttuu, vastaa mielikuviin liittyvää aistimellista ainesta ja on ikään kuin aineesta riippuvaisempaa kuin muuttumattomana pysyvä juuri tämän hevosen muoto.²⁰

Lopulta muisti on kyky, joka ottaa vastaan ajattelun erottaman yksilöllisen muodon säilyttääkseen sen. Toisin kuin ajattelun, joka erottaessaan olion yksilöllisen muodon sen aistimellisesta aineksesta on aina peruuttamattomasti tekemisissä myös tuon aistimellisen aineksen kanssa, muistin kohteena on pelkkä yksilöllinen muoto, eikä siinä näin ollen ole mitään aistimellista. Niinpä muisti on sisäisistä aisteista abstraktein.²¹

Sisäisten aistien kohteet, joita Ibn Rushd kutsuu yhteisesti intentioiksi (lat. *intentio*, arab. *māna*), ovat luonteeltaan kaksinaisia. Ensinnäkin, aistittavia muotoja käsitellessään Ibn Rushd sanoo, että ne ovat ”intentioita sielussa ja aineellisia asioita sielun ulkopuolella”. Hän selvittää tätä eroa jo Aristoteleen²² esittämän analogian avulla. Ero sielun ulkopuolella olevan aistittavan asian ja sielussa aistittuna olevan asian välillä voidaan ymmärtää tarkastelemalla sormuksen ja sen vahaan painaman jäljen välistä suhdetta. Jos sielu ottaisi vastaan aistittavan aineellisen muodon itsensä, olisi kyseinen muoto sielussa. Mutta koska on kyse aineellisestä muodosta, täytyisi kyseisen olion muovaaman olion olla sielussa, mikä on yhtä absurdia kuin jos itse sormus olisi painamassaan jäljessä. Aistihavainnon kohteena oleva muoto on siis aineeton ja eri asia kuin aineessa aktualisoitunut muoto.²³ Vaikka tarkastelemassani tekstikohdassa onkin kyse vain aistimisesta, kutsun vastedes Ibn Rushdin tavoin kaikkia sisäisten aistien kohteina olevia muotoja intentioiksi.²⁴

Toiseksi, jos aistimuksen kohde on jokin muu kuin sielun ulkopuolella oleva konkreettinen olio, täytyy sen ilmeisesti viitata jonnekin itsensä ulkopuolelle. Nähdessäni hevosen hyppivän, kuullessani sen hirnuvan ja haistaessani sen ominaistuoksun, on yhteisaistini kohteena hevonen nähtynä, kuultuna ja haistettuna kokonaisuutena. Samalla minun on

kuitenkin vaikea välttyä uskomasta, että aistimaani kohdetta vastaa sieluni ulkopuolella läsnä oleva todellinen hevonen ja että se, mitä aistin, on juuri tämä hevonen. Aineeton hevosen intentio aistini kohteena on siis jotakin muuta kuin hevosen muoto sielun ulkopuolella olevan aineellisen yksilöolion muotona. Samalla intentio kuitenkin myös viittaa tuohon aineelliseen muotoon, ja on jossakin olennaisessa suhteessa sama kuin se.

Mainitun aistitun hevosen tapauksessa minulla on ainakin looginen mahdollisuus suhtautua mielessäni olevaan hevoseen pelkästään mielessäni olevana. Voin epäillä, ettei edessäni tosiasiaa ole mitään hevosta vaan pelkkä harha-aistimus. Kuvittelukyvyyn kohteiden kohdallahan näin on useinkin. Kuvittelen päivittäin jotakin sellaista, josta tiedän, ettei sitä ole olemassa muuta kuin kuvitelmissani. Kuvitelmani kuitenkin on, vaikkei mikään vastaisi sitä mieleni ulkopuolella. Yhtä kaikki, näissäkin tapauksissa on kyse intentioista, joilla on jokin viittaussuhde itsensä ulkopuolelle. Intentioiden viittaussuhteet itsensä ulkopuolelle kohdistuvat aina hierarkiassa seuraavaksi alemmalla tasolla olevan sisäisen aistin kohteeseen ja alimmalla, yhteisaistin tasolla sielun ulkopuolella olevaan konkreettiseen aistittuun asiaan tai oloon. Voimme suhtautua erilaisiin mielikuviimme eri tavoin nimenomaan tämän viittaussuhteen avoimuuden ansiosta.

Ibn Rushd puhuu intentioiden kaksoisluonteen yhteydessä niiden kahdesta subjektista. Jokaisella intentiolla on subjekti, jonka nojalla se on tosi (*per quod est vera*), ja subjekti, jonka kautta se on olemassa (*per quod est forma existens*).²⁵ Toinen subjekti, jonka kautta intentio on olemassa, on se sisäinen aisti, jonka kohteena intentio on. Ensimmäinen subjekti taas, jonka nojalla intentio on tosi, on toinen intentio tai sielun ulkopuolinen konkreettinen olio, johon intentio viittaa. Nähdäkseni Ibn Rushd tarkoittaa totuudella tässä vain sitä, vastaako jonkin sisäisen aistin kohdetta mikään seuraavaksi alemmassa sisäisessä aistissa ja viime kädessä sielun ulkopuolella. Totuuden käsite on tässä siis laaja ja koskee muutakin kuin väitelauseita. Toisaalta Ibn Rushdia voi tulkita myös niin, että jokaisen intention viittaussuhteeseen itsensä ulkopuolelle liittyy jotakin sellaista, joka ei ole välttämättä propositionaalista, mutta joka on periaatteessa aina muotoiltavissa propositionaalisesti siten, että tuloksena on yksinkertainen väitelause, joka koskee sitä, onko seuraavaksi alemmassa sisäisessä aistissa ja viime kädessä sielun ulkopuolella jotakin kyseistä intentiota vastaavaa vai ei. Toisin sanoen, elävästi aistimani hevosen tapauksessa yhteisaistin kohteena oleva intentio viittaa sieluni ulkopuolelle tavalla, jonka olennainen sisältö on ’tämä hevonen on olemassa’ – lausuinpa asian ääneen, vain mielessäni tai en lainkaan. Vastaavasti unen tai mielikuviuksen tuotteen tapauksessa viittaussuhteeseen liittyy sitä vastaavan sielun ulkopuolisen olion olemassaolon kieltö. Kielteinen tai myönteinen olemassaolo-oletus tai -väite on joko tosi tai epätosi, ja tässä mielessä jokaisella sisäisen aistin kohteella on totuussubjekti.

Tulkintani mukaan jokaiseen intentioniin siis kuuluu jonkinlainen uskomus tai oletus sen viittaussuhteen olemassaolosta tai olemattomuudesta. Saattaa olla, että jonkinlaiset intellektuaaliset edellytykset ovat välttämättömiä, jotta olisi kyse uskonnuksesta vahvassa mielessä – siis jotta mahdollisuus uskoa tai olla uskomatta viittaussuhteen olemassaoloon olisi todella avoin mahdollisuus. Tällöin eläinten intentiot eroisivat inhimillisistä siinä, että eläimet voivat suhtautua inten-

tioihinsa vain yhdellä tavalla. Joka tapauksessa, mikäli olen oikeassa, intention viittaussuhteen avoimuuden tajuaminen saattaa edellyttää intellektiä, mutta intentionaalisuus pelkästään ei sitä edellytä.

Modernissa mielenfilosofiassa intentionaalisuutta pidetään usein fenomenalisen tietoisuuden keskeisenä piirteenä, jopa sen välttämättömänä ehtona. Ibn Rushdilla intentionaalisuus näyttää olevan erityisesti aistivaan sieluun liittyvien kykyjen piirre. Meidän ei tarvitse tässä ottaa kantaa siihen, pitääkö hän sitä fenomenalisen tietoisuuden riittävänä ehtona. Sen sijaan on kyllä vielä kysyttävä, onko intentionaalisuus fenomenalisen tietoisuuden välttämätön ehto myös Ibn Rushdilla.

Aristoteles käsittelee fenomenalista tietoisuutta aistien yhteydessä. Hänen mukaansa sen lisäksi, että aistimme sielun ulkopuolisia olioita, aistimme myös, *että* aistimme.²⁶ Aristoteles ei tee eletäkään todistaakseen, että näin on, vaan näyttää pitävän asiaa itsestään selvänä. Sen sijaan on vielä avoin kysymys, aistiiko aistimisen sama aisti, joka aistii aistimisessa aistittavan asian tai olion, vai jokin muu aisti. Jos aistimisen aistisi jokin muu aisti, pitäisi edelleen tämän aistin aistiminen aistia – toisin sanoen, tästäkin aistimuksesta pitäisi olla tietoinen – ja niin edelleen *ad infinitum*. Tällainen ääretön regressio ei tietenkään ole tyydyttävä ratkaisu. Koska fenomenalinen tietoisuus näyttää rajalliselta ilmiöltä, tulee regressio jossakin vaiheessa pysäyttää. Ja jos ei ole mitään mielekästä perustetta pysäyttää sitä yhteen mieluummin kuin toiseen kohtaan, onärkevintä pysäyttää mahdollisimman varhaisessa vaiheessa. Niinpä ensimmäisen tason aisti aistii sekä aistittavan asian että aistimisen itsensä.²⁷

Kiinnittämättä vielä mitään huomiota fenomenalisen tietoisuuden edellytyksiin, näyttää siltä, että ainakin aistihavainnossa se on Aristoteleen – ja nähtävästi myös Ibn Rushdin – käsityksen mukaan kunkin aistin itsensä toimintaa. Asiaa on kuitenkin vielä tarkennettava. Ibn Rushdin mukaan missä tahansa aistimuksessa viimekätisesti aktiivinen kyky ei ole niinkään kyseisen aistimuksen aistiva yksittäinen aisti vaan yhteisaisti²⁸. Jos näin on, voitaneen ajatella myös, ettei fenomenalisen tietoisuuden regression pysäytys tapahdu niinkään yksittäisessä aistissa, esimerkiksi näköaistissa, vaan yhteisaistissa, joka kokoaa kaikki yksittäiset aistit yhteen.²⁹ Ja jos fenomenalisen tietoisuuden – sen, että aistimme aistivamme – olemassaolo on kokemuksellisesti siinä määrin ilmeistä, ettei Aristoteles eikä Ibn Rushd katso tarpeelliseksi perustella sitä, voitaneen yhtä ilmeisenä pitää sitä, ettei tietoisuus juuri koskaan rajoitu tietoisuudeksi mistään erityisestä aistimisesta. Ainoastaan poikkeuksellisissa tapauksissa intensiivisesti keskittymällä voimme ehkä sivuuttaa kaikki muut aistimukset ja keskittyä esimerkiksi vain kuuntelemaan.

Nähdäkseni tällainen käsitys fenomenalisesta tietoisuudesta on mahdollinen intentioiden kaksinaisen luonteen vuoksi. Yhteisaistini kohteena on tietysti aineellinen aistimistapahtuma, jossa aistittava asia vaikuttaa aistielimeeni. Samalla sen kohteena on kuitenkin myös se, että aistin. Nämä kaksi asiaa kokoaa yhteen aistitun asian oleminen mielessä intentiona. Intentio saa sisällön siitä aistimistapahtumasta, johon se viittaa, mutta samalla se on jotakin myös itse. Tämä jotakin on se, *että* aistimista tapahtuu. Jos olen osapuolteenkaan oikeassa³⁰, fenomenalinen tietoisuus siis Ibn Rushdilla edellyttää aistivan sielun tai mielen intentionaalisuutta.

Intellektin intentionaalisuus Ibn Rushdilla

Aristoteleen mukaan intellektuaalisessa käsittämisessä käsittelevää ja käsitettyä ei voida erottaa toisistaan. Samoin on aistimisen tapauksessa. Aistiminen on yksi, erittelemätön tapahtuma, jossa aktualisoituu kaksi eri olevaa: aistikohteena aktualisesti aistittuna ja aistielin aktualisesti aistivana. Mutta vaikka aistiva ja aistittu ovat olemassa vain toistensa kautta, ne ovat kuitenkin eri asioita: ”Oleminen ei ole niille samaa.”³¹ Intellektuaalisen käsittämisen yhteydessä Aristoteles ei tällaista lisämäärettä esitä, vaan näyttää pitävän intellektuaalisen aistimisen kohdetta ja aistivaa subjektia identtisinä ilman lisämääreitä³².

Ibn Rushd katsoo kuitenkin tarpeelliseksi tarkentaa Aristoteleen esitystä. Hänen mukaansa intellektin ja sen kohteen välillä vallitsee identiteetti ilman lisämääreitä vain, jos intellekti on täysin aineesta erillinen. Näin on hänen mukaansa aktiivisen intellektin ja kunkin kuun yläpuolisen taivaanpiirin intellektin tapauksessa – ne eivät ole mitään muuta kuin ikuista ymmärrystä itsestään. Mutta jos intellekti on jossakin suhteessa aineeseen, kuten ruumiillisten ja animukseen aineellisia asioita ymmärtävien ihmisten tapauksessa välttämättä on, vaatii intellektin ja sen kohteen identiteetti samankaltaista tarkennusta kuin Aristoteles esittää aistimisen kohdalla.³³

Ibn Rushdin ratkaisu on seuraava. Kuten on jo sanottu, inhimillinen ymmärrys aktualisoituu materiaalisessa intellektissä. Ihmisen ymmärtäessä sitä aineellista maailmaa, jossa hän elää, hänen ymmärryksensä kohteena ovat hänen havaitsemiensa konkreettisten yksilöoloiden aineelliset muodot. Muotoina nämä ovat potentiaalisesti ymmärrettäviä, mutta aktualisoituvat ymmärrettyinä ainoastaan tullessaan intellektin kohteeksi – samalla tavalla kuin yksilöoliot aktualisoituvat aistittuina vain tullessaan jonkin aistimiskykyisen aistimiksi.

Nyt on pohdittava, mitä aineellisesta muodosta oikeastaan ymmärretään. Emme voi ymmärtää aineellista muotoa kokonaisuudessaan, koska se on *per definitionem* aineellinen eikä ymmärryksemme voi mitenkään tavoittaa viime kädessä muodotonta ainetta. Aineellisesta muodosta ymmärretäänkin vain ajattelun abstrahoima yksilöllisen muodon eli olemuksen intentio. Tästäkin tosin voidaan ymmärtää vain se, mikä siinä varsinaisesti on ymmärrettävää, eli mitä se suvultaan tai lajiltaan on. Ymmärrän tai tunnistan edessäni olevan olion hevoslajin edustajaksi vain käsittämällä, missä suhteessa se ei millään tavalla eroa lajitovereistaan. Tällöin jää sivuun kaikki se, mikä erottaa kyseisen hevosen muista hevosista – olkoonkin, että *havaitseen* samalla hetkellä koko joukon tällaisia asioita. Siis: sikäli kuin materiaalisen intellektin kohteena on aineellisia muotoja, se ei ole jäännöksettä tai ilman lisämääreitä identtinen kohteidensa kanssa, sillä sen kohteet ovat ja pysyvät ymmärrettyinäkin yksilöoloiden muotoina.

Mutta millainen suhde ymmärryksellä tarkemmin ottaen on sen ulkopuolelle jäävään mentaaliseen ainekseen? – Michael A. Blausteinin mukaan materiaallinen intellekti on intentionaalinen edellä esitetyn periaatteen mukaisesti, siis samalla tavoin kuin sisäiset aistit³⁴. Blausteinin tulkinnalla on vahva tekstuaalinen evidenssi, sillä Ibn Rushd ottaa ymmärryksen kohteiden yhteydessä esille edellä jo mainitsemani olennaisesti intentionaalisuuteen liittyvän ajatuksen kohteen kahdesta subjektista. Subjekti, jonka kautta ymmärryksen

kohteet ovat olemassa, on tietysti materiaallinen intellekti, jossa ne aktualisoituvat. Mutta se subjekti, jonka nojalla ymmärryksen kohteet ovat tosia, on ajattelun abstrahoima yksilöllisen muodon intentio, jonka totuudellisuus edelleen palautuu aineellisuuden suuntaan alenevassa ketjussa kuvittelukyvyssä olevaan mielikuvaan ja sisäisen aistin kohteena olevaan sielun ulkopuoliseen olioon tai asiaan.³⁵ Ibn Rushdin käsityksen mukaan siis inhimillinen ymmärrys muodostuu varsinaisesti ymmärretystä käsitteellisestä aineksesta ja konkreettisista mielikuvista ja niiden sisältöjen yksilöllisen olemuksen käsittämistä.³⁶

Jos edellä intentionaalisuudesta yleisesti esittämäni asiat pitävät pääpiirteissään paikkansa, on materiaalisen intellektin intentionaalisuudella mielenkiintoisia seurauksia. Ensinnäkin on niin, että ainakin inhimillinen ymmärrys voi olla fenomenalisesti tietoista sikäli kuin asia riippuu intentionaalisuuden ehdon toteutumisesta. Toiseksi, kuten aikaisemmin sanoin, aristoteelisessa psykologiassa oppimisen ja unohtamisen kaltaiset intellektuaaliset muutokset selitetään aktiivisen ja materiaalisen intellektin välisen suhteen avulla. Ibn Rushdin mukaan aktiivinen intellekti on identtinen kohteensa kanssa absoluuttisesti, ilman lisämääreitä. Ilmeisesti sikäli kuin materiaalisessa intellektissä aktualisoituvat ymmärryksen kohteet ovat samoja kuin aktiivisen intellektin ikuisesti aktuaalisesti ymmärtämät asiat, ovat ne myös aktiivisen intellektin kohteita – eihän toki voi olla kahta hevosen käsitettä. Mutta materiaalisen intellektin on esitetty olevan intentionaalinen ja viittaavan aina johonkin itsensä ulkopuolelle. Miten aktiivisella intellektillä, joka on täysin suljettu itseensä, voi olla suhde johonkin itsensä ulkopuolelle? Jos Ibn Rushdin teoria on tähän saakka vaikuttanut pelkältä Themistioksen psykologian toisinnolta, viimeistään hänen vastauksensa tähän kysymykseen näiden kahden ajattelijan eron.

Ibn Rushdin mukaan materiaallinen intellekti on ylipäätään olemassa vain siksi, että aktiivinen intellekti on yhteydessä ihmiseen. Aktiivisessa intellektissä itsessään ei ole mitään eroja, se on absoluuttisesti erittelemätön ikuinen ymmärrystapahtuma. Vasta suhteessaan ihmiseen intellekti jakautuu mainittuihin kahteen osaan. Intellektin kannalta tämä suhde on aksidentaalinen, mutta *järjelliseksi* eläimeksi määrittelyn ihmisen kannalta olemuksellinen. Vaikka jakautumisen perusteena on syntyvien ja häviävien ihmisyksilöiden yhteys intellektiin, on jakautuneisuus kuitenkin ikuisesti vallitseva tila siksi, että ihmislaji on ikuinen. Aina on ollut ja aina tulee olemaan joku ihminen, joka ymmärtää jotakin.³⁷

Michael A. Blaustein valaisee materiaalisen intellektin intentionaalista suhdetta yksilöllisiin ihmismieliin Aristoteleen ja Ibn Rushdin yhteisaistia käsitellessään esille ottaman pyörämetaforan avulla.³⁸ Pyörän keskiö on yksi piste, mutta samalla usean pyörän kehältä keskiöön kulkevan puolan päätepiste.³⁹ Samassa suhteessa kuin keskiö on puoliin ja niiden toisistaan erillisiin päätepuoleisiin pyörän kehällä, on yhteisaisti yksittäisiin aisteihin ja materiaallinen intellekti yksittäisiin ihmismieliin. Materiaalisessa intellektissä on vain yksi hevosen käsite, mutta se viittaa useissa erillisissä ihmismielissä oleviin mielikuviiin yksittäisistä hevosista. Jokainen näistä viittaussuhteista on yksilöllinen ja ontologisesti muista riippumaton.⁴⁰

Jos intellekti jakautuu materiaaliseen ja aktiiviseen osaan vain suhteessa ihmiseen, mutta on itsessään tarkasteltuna täysin suljettu kaikilta viittauksilta mihinkään itsensä ulko-

puolelle, on se myös intentionaalinen vain sikäli kuin se on suhteessa ihmiseen. Intentionaalisuushan on nimenomaisesti kohteellisuutta siten, että kohde on jossakin suhteessa eri oleva kuin se, jolle se on kohde. Koska intellekti on intentionaalinen vain suhteessaan aistivaan ihmiseläimeen, on myös fenomenaalinen tietoisuus ymmärtämisestä mahdollista vain intellektin yhdistyessä aistivaan eläimeen. Intellekti itsessään ei ole tietoinen.

Ibn Rushdin vastaus Tuomaan kritiikkiin

Tältä perustalta voimme palata tarkastelemaan esitettyä kritiikkiä. Tuomaan ensimmäisen kriittisen huomautuksen mukaan Ibn Rushd ei pysty selittämään sitä ilmeistä havaintoani, että juuri minä, eikä kukaan muu, ymmärrän edessäni olevan olion hevoseksi. Voimme nyt kysyä, mitä tästä yksilöllisestä ymmärryksestä oikeastaan on minulle välittömästi annettu niin, ettei kukaan toinen voi sitä samalla tavalla tavoittaa. On tietysti vastattava, että kyse on ymmärryksen yksilöllisestä puolesta – kaikesta siitä, millä tavalla tuo hevonen on minulle ja vain minulle. Tätä kaikkea, havaintojeni yksilöllistä näkökulmaa, muistojani ja muita assosiaatioitani, en kuitenkaan käsitä intellektuaalisesti vaan aistimellisesti. Mitä käsitän intellektuaalisesti, hevosen yleinen olemus, on periaatteessa kenen tahansa käsitettävissä. Jos myös vieressäni istuva ystäväni tunnistaa olion hevoseksi, hän tunnistaa sen täsmälleen samalla tavalla, täsmälleen saman olemuksen toteuttajaksi. Tässä ei ole mitään yksilöllistä. Toisaalta Ibn Rushdin teoria sallii myös sen, että eri ihmisillä on eri aikaan yhteys materiaalisessa intellektissä oleviin ymmärryksen kohteisiin. Minulle aktualisoituvan ymmärretyn asian ei tarvitse aktualisoitua kenellekään muulle, koska suhteeni materiaaliseen intellektiin on muista vastaavista suhteista riippumaton. Kolmanneksi, täsmälleen samaa ajatusta ei kahdella ihmisellä voi olla. Vaikka olettaisimme sen melko epätodennäköisen tapauksen toteutuneeksi, että kahdella ihmisellä on jokin kaikilta ominaisuuksiltaan täsmälleen samanlainen intellektuaalisesti käsitetty mielikuva, eroavat mielikuvat kuitenkin numeerisesti toisistaan, joten molemmilla on oma erillinen suhde materiaalisessa intellektissä olevaan ymmärryksen kohteeseen. Toisin sanoen, kyseistä mielikuvaa jäsentävillä käsitteillä on tuolloin kaksi toisistaan riippumatonta subjektiä, joiden nojalla käsitteet ovat tosia.

Tuomaan toinen kriittinen huomautus puuttui siihen, että Ibn Rushdin psykologiassa ihmiset ovat pikemminkin oman ymmärryksensä objekteja kuin subjekteja. Uskoisin Ibn Rushdin vastaavan jotakuinkin seuraavilla linjoilla. Olemme kylläkin oman ymmärryksemme subjekteja siinä mielessä, että voimme ymmärtää erilaisia asioita muodostamalla niitä vastaavia mielikuvia. Vaikka mielikuvien muodostusta tapahtuu useinkin tahdostamme riippumatta, voimme ainakin harjaantumalla saavuttaa jonkinlaisen vallan kuvittelukykyämme, minkä jälkeen mielikuvien muodostamista voidaan kutsua meidän toiminnaksemme. Mutta vaikka hallitsisimme kuvittelukykyämme täysin, emme voi mitenkään vaikuttaa siihen, mitä kuvittelemamme asiat olemukseltaan ovat. Jos haluamme kuvitella jotakin hevosta muistuttavaa, emme voi mitään sille, että tulemme kuvitelleeksi hevosen emmekä kasvatukannua. Koska intellekti ei toiminnassaan erehdy, emme voi mitään myöskään sille, että käsitämme mielikuvamme

nimenomaan mielikuvaksi hevosesta. Toisaalta ymmärtävinä olentoina meidän on sopeuduttava myös määrättyihin loogisiin lainalaisuuksiin. Ei oikeastaan voi edes sanoa, että meidän on sopeuduttava niihin. Ymmärtävinä olentoina me olemme nuo loogiset ja käsitteelliset lainalaisuudet.

Merkillepantavaa näissä Ibn Rushdin vastauksissa on se, ettei hän millään tavoin pyri kiistämään kritiikin perustana olevia ilmiöitä tai niihin liittyvien arkisten käsitystemme pätevyyttä. Hän kylläkin pyrkii osoittamaan käsitystemme ja kokemustemme pätevyysalueelle tiukemmat rajat kuin esimerkiksi Tuomas. Mutta tässäkin strategiana on yksinomaisen vastapuolen käsityksen erheelliseksi osoittamisen sijaan vastapuolen käsitteiden ja argumenttinsa tueksi ottamien ilmiöiden merkityksen eksploiminen. Tämä huomio toimikoon johdatuksena viimeiseen kolmanteen alussa esittämäni kysymykseen erimielisyyksien ratkaisemisesta.

Intellektin totuudellisuus ja erehtymisen mahdollisuus

Ibn Rushd yhtyy keskiaikaisessa arabifilosofiassa yleiseen käsitykseen, jonka mukaan intellekti toimii kahdella tavalla. Näistä kahdesta tavasta käytettiin käsitteitä *tasawwur* ja *tasdiq*. Harry Austryn Wolfsonin ihailtavan täsmällisen yleistyksen mukaan *tasawwur* on jonkin yleiskäsitteen tajuamista, siis jonkin mielessä olevan yksilöllisen olion tai asian käsittämistä jonkin yleiskäsitteen alaisena. Tällaisen käsittämisen osatekijöinä ovat yksilöllinen olio tai asia, sen nimenä käytetty sana ja materiaalisessa intellektissä oleva yleiskäsite, johon olion nimenä toimiva sana viittaa. *Tasdiq* taas on tällaisten käsitysten yhdistämistä väitelauseiksi, predikaatiota sanan yleisimmässä merkityksessä.⁴¹

Käsittämässä on mahdotonta erehtyä. Kun ihminen on yhteydessä intellektiin, materiaalisessa intellektissä aktualisoituvat välttämättä ne ymmärryksen käsitteet, joita kyseisen ihmisen ajattelukyvyyn abstrahoidut yksilölliset olemukset edustavat. Mutta sanojen ja käsitteiden välinen suhde on tyystin sopimuksenvarainen. Tässä piilee nähdäkseni eräs keskeisimmistä erimielisyyden syistä.

Olettakaamme, että olemme kasvaneet saarella, jolla asuu paljon mustia poneja mutta ei lainkaan muunlaisia hevosia. Olemme nähneet lukuisia näistä poneista ja ymmärtäneet niiden olevan jollakin olennaisella tavalla samanlaisia, ovathan ne kaikki mustia, kooltaan suurin piirtein yhtäläisiä ja kulultaan hitaita mutta luotettavia. Olemme lisäksi oppineet yhdistämään tähän kompleksiseen mustuuden, määrätyn koon ja määrätynlaisen kulun käsitteeseen jonkin sanan, jota olemme tottuneet käyttämään näiden ponien lajista. Oletetaan nyt, että joku kertoo meille mantereella asuvien ihmisten kutsuvan näitä olentoja hevosiksi. Olettaen, että olemme tottuneet tekemään käännöksiä kielestä toiseen, emme pidä tätä mitenkään ihmeellisenä. Kun sitten matkustamme mantereelle, joudumme pian sanaharkkaan kuskin kanssa, joka tarjoaa meille kyytiä vaunuissa, joiden eteen on valjastettu kaksi ruskeaa, huomattavasti meitä kookkaampaa ja epäilemättä nopeaa mutta sangen oikulliselta vaikuttavaa eläintä, ja kutsuu tätä kyytiä hevoskyydiksi.

Ibn Rushdin analyysi tästä erimielisyydestä olisi tietysti se, että minun mielessäni sana 'hevonen' on yhdistynyt erilaiseen ymmärryksen käsitteeseen kuin kuskin mielessä. Mitään ristiriitaa ei aiheudu siitä, että minun ja kuskin ymmärrys on

sama – erimielisyyden syy on sielun aistivassa osassa, jossa sanoja on. Ratkaisua voi tuskin syntyä, ellei ryhdytä keskusteluun termien merkityksistä. Tällainen keskustelu voi tietysti päättyä monella tavoin. Pattitilanteen lisäksi voisimme yksinkertaisesti sopia keskustelukumppanimme kanssa käyttävämmme termiä 'hevonen' vain jommallakummalla keskenään ristiriitaisista tavoista ja keksiä toisen termin toista käsitettä varten. Voisimme myös antautua filosofiseen keskusteluun siitä, kuinka hyvin olennoille antamamme käsitteisiin viittaavat yleisnimet tavoittavat olentojen yleisen olemuksen, toisin sanoen, ovatko käsitteemme pelkkiä aksidentaalisten ominaisuuksien yhdistelmiä vai tavoittavatko ne kenties jotakin olennaista kyseisenlaisista olioista.

En voi tässä yhteydessä käydä läpi kaikkia mahdollisia järjen käyttöön liittyviä virheitä. Mutta en voine katsoa vastanneeni esittämiini kysymyksiin, ellen lainkaan pohdi, millaisia predikaatioon liittyvät virheet voisivat olla. Täsmällinen suomenno termille *tasdiq* siinä merkityksessä, jossa arabit sitä loogisena, epistemologisena ja psykologisena käsitteenä käyttivät, olisi 'myöntäminen' tai 'suostumus'. Tämä viittaa siihen, että käsitteitä yhdistämällä saatuun väitteeseen on pakko suhtautua jollakin tavoin, se ei ole pelkkää neutraalia käsittämistä. Suhtautuminen voi toki vaihdella. Tarkastelkaamme ensiksi yleistä väitettä 'hevonen on nelijalkainen eläin'. Väite saa aikaan meissä jonkinlaisen suhtautumisen itseensä riippuen tietysti siitä, minkä verran meillä on kokemusta asiasta, jota väite koskee. Useimmat meistä ovat nähneet koko joukon hevosia, joista suurimpaan osaan väitteen liittämä määre 'nelijalkainen eläin' näyttäisi sopivan. Kokemuksemme perusteella olemme helposti taipuvaisia hyväksymään väitteen totena, olkoonkin, että voimme ehkä pidättyä arvostelmasta ja pitää sitä periaatteessa falsifioitavissa olevana väitteenä. On joka tapauksessa syytä huomata kaksi olennaista seikkaa. Ensinnäkin, väitteen vakuuttavuus eli sen voima saada meidät myöntämään sisältönsä on suorassa yhteydessä meidän kokemuksiimme. Toiseksi, nämä kokemuksemme – tai oikeastaan ne mieleemme ulkopuolella olevat hevoset, joista meillä on kokemuksia – ovat tämän väitteen totuudellisuuden koetinkivi. Siis sikäli kuin tällaisissa yleisissä väitteissä on mahdollista erehtyä, erehtymisen peruste on sielun aistivassa osassa, omissa kokemuksissamme. Jos erehdymme, meillä ei ole riittävästi kokemusta asiasta – joko emme ole havainnoineet riittävästi tai olemme unohtaneet liikaa.

Partikulaaristen väitteiden totuudellisuus riippuu siitä, vastaako käsityksemme subjektista, jonka nojalla väite on tosi, asiain todellista laitaa. Olettakaamme, että katselemme kaukana siintävää rataa, jota jokin musta piste näyttää kiertävän sangen vinhasti. Kuvittelemme, että piste, jota emme tarkemmin erota, on hevosen ja ratsastajan yhdistelmä. Tällöin meidän on mahdollista myöntää väite 'tuo hevonen juoksee lujaa' ainakin kahdella eri tavalla. Voimme myöntää sen pelkästään omaa mielikuvaamme koskevana. Tällöin emme voi erehtyä: koska käsitykset ja niistä muodostetut väitteet koostuvat mielikuvista, sanoista ja käsitteistä, emme ylipäätään voi ymmärtää väitettä muodostamatta siitä jonkinlaista mielikuvaa, jonka intellekti väistämättä käsittää oikein.⁴² Mutta voimme myöntää väitteen myös mieleemme ulkopuolella olevaksi olettamaamme hevosta koskevana. Tällöin saatamme erehtyä, koska luotamme kuvitelmaamme ikään kuin olisimme todella aistineet hevosen. On mahdollista,

että lähemmäs käydessämme huomaamme radalla kiitävän hevosen sijasta hirven. Oli miten oli, tässäkin tapauksessa erehdys johtuu sielun aistivasta osasta ja omasta suhteestamme siihen.⁴³

Jäljellä on vielä eräs erehtymisen laji, jotta on pakko lyhyesti käsitellä – virhepäätelmät. Ibn Rushdin mukaan jokainen intellektin käsittämä asia on aktuaalisesti jakamaton, vaikka se voi potentiaalisesti ollakin jaettavissa⁴⁴. Niinpä sikäli kuin todella ymmärrämme jonkin päätelmän, ymmärrämme sen kokonaisuutena, jonka osat on sidottu toisiinsa siten, että johtopäätöksenä pidetyn väitteen väitetään seuraavan premissinä pidetyistä väitteistä. Päätelyä voidaan siis tarkastella kompleksisena väitteenä, jonka erityispiirteenä on, että se pyrkii voittamaan suostumuksemme joko oman rakenteensa tai osiensa vakuuttavuuden nojalla. Jos esimerkiksi ymmärrämme oikein loogisesti pätevän päätelyn, jonka premissit olemme myöntäneet, emme voi olla myöntämättä myös johtopäätöstä. Mutta myös loogisesti epäpätevillä päätelyillä tai todistusyrityksillä voi olla vakuutusvoimaa. Esimerkiksi taitava reetori voi saada kuulijoihinsa aikaan vahvan myöntymyksen esittämälleen todistelulle, vaikka siinä loogisesti olisi suuriakin aukkoja. Erilaisia virhepäätelmiä on tietysti lukemattomia, enkä voi tässä käydä läpi edes kaikkia yleisiä tyyppisiä. Joka tapauksessa niissä kaikissa myöntymys johtopäätökseen saadaan aikaan vetoamalla johonkin muuhun kuin päätelmän ymmärrettävään muotoon. Virhepäätelmiä ei siis ole ymmärretty päätelminä vaan irrallisina yksittäisinä väitteinä, joiden kuvitellaan olevan seuraussuhteessa toisiinsa, vaikka ne eivät tosiasiaa ole. Jos tulkintani on oikeilla linjoilla, virhepäätelmät ovat olennaisesti samantyyppisiä kuin yksittäisten väitteiden kohdalla tehdyt erehdykset.⁴⁵

Olennaista on huomata, että kaikissa esittelemissäni tapauksissa erehdyksen tai erimielisyyden syy on sielun aistivassa osassa. On tietysti johdonmukainen seuraus yhden yhteisen intellektin teoriasta, ettemme voi olla eri mieltä aidosti rationaalisiin perustein. Emme myöskään voi kaikki erehtyä ymmärryksemme osalta, sillä aristoteelisessa maailmassa ei tule kuuloon, että jokin laji olisi olemuksellisen määreensä osalta lajina puutteellinen. Filosofisesti kiinnostava kysymys, johon en tosin tässä ole voinut riittävän syvällisesti paneutua, on se, missä määrin erehdyksen tai virhepäätelmien ratkaisu on aidosti rationaalista toimintaa.

Lopuksi

Mielenkiintoisessa tulkinnassaan Aristoteleen noetiikasta Charles H. Kahn rinnastaa ylyksilöllisen ja ikuisen järjen nykyfilosofien käsittelemään kielellisten merkitysten avaruuteen, joka edeltää jokaista ajallista ihmisyksilöä, tuon avaruuden potentiaalista asukasta⁴⁶. Vaikka Kahnin tulkinta vaikuttaa vaarallisen anakroniselta ja vaikka sille on oikeastaan mahdotonta osoittaa minkäänlaista tekstuaalista evidenssiä, on se mielenkiintoinen Aristotelesta ajankohtaistava hypoteesi. Olisiko Ibn Rushdin intellektiteoriaa mahdollista esittää samalla tavalla nykynäkökulmasta aitoihin filosofisiin kysymyksiin vastaavana teoriana?

Kukaan ei nykyisin voi hyväksyä teoriaa ikuisesta ja ylyksilöllisestä aktiivisesta ja materiaalisesta intellektistä, jos se esitetään inhimillisen psyyken rationaalisen osan kuvauksena. Mutta intellekti onkin psykologian kohde vain aksidentaali-

sesti, sikäli kuin se sattuu olemaan yhteydessä tähän elolliseen olentoon, ihmiseen. Olemuksellisesti intellektin tutkimus on logiikkaa ja epistemologiaa. Mutta jos loogiset lainalaisuudet ja tiedon käsitteellinen rakenne ovat ylyksilöllisiä tai jopa ikuisia, mitä kaikki eivät nykyisinkään ole valmiita kiistämään, voidaan esittää kysymys niiden ontologisesta asemasta – millä tavalla ne ovat olemassa? Ja jos ne ovat olemassa, täytyy voida vastata kysymykseen, millaisessa suhteessa me ihmiset niihin olemme. Tästä näkökulmasta Ibn Rushdin intellektiteoria on varsin ymmärrettävä ehdotus.

Viitteet

1. Aristoteles, *Phys.* II.3, 194b16–195a4.
2. Aristoteles, *De an.* III.5.
3. Toinen on oikeastaan filologinen ja vetoaa viime kädessä siihen, että jos Aleksanterin tulkinta olisi oikea, Aristoteles turvautuisi materiaalisesta intellektistä puhuessaan tavallisesta poikkeavaan esitystapaan, mille ei itse asiasta löydy mitään perusteita ja mikä ei siksi ole kovin uskottavaa. (Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 395)
4. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 393–397.
5. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 389–391.
6. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 391–392.
7. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 392–393.
8. Lienee syytä huomauttaa, että keskityn tässä tarkastelemaan vain Ibn Rushdin myöhäiskauden kypsää psykologista synteisiä enkä yritäkään käsitellä sitä, millaisten vaiheiden kautta hän synteisiinsä päätyi. Kaiken kaikkiaan Ibn Rushd kirjoitti kolme kommentaaria Aristoteleen teokseen *De anima*. Varhaisimmassa *Tiivistelmänsään Aristoteleen teoksesta De anima* hän oli vielä Aleksanterin materialistisen teorian kannalla (katso esim. Davidson 1992, 265–274), mutta myöhemmissä *Keskipitkässä ja Laajassa kommentaarissaan* hän esittää oman teoriansa, jota tässä käsitelen. Kahden myöhäisemmän kommentaarin suhteellisesta ajoituksesta on kiistely (ks. esim. Ivry 2002, xxv–xxviii). Ongelma ei kuitenkaan ole olennainen tässä, koska pidän niitä olennaisilta ajatuksiltaan keskenään yhteen sopivina.
9. Black 1993, 354.
10. Tuomas Akvinolainen, *Qu. disp. de ver.* 10, 8; *S. th.* 1.87.1.
11. Black 1993, 356–359.
12. Aristoteles, *De an.* III.7, 431a17–19.
13. Aristoteles, *De an.* III.7, 431b2–3.
14. Saattaa olla, ettei minun välttämättä tarvitse kuvitella hevosta ikään kuin aistittavana oliona. Ehkä hevosen olemuksen ajatteluun riittää pelkkä mielessä oleva sana 'hevonon'. En pysty esittämään evidenssiä suuntaan enkä toiseen sen enempää Aristoteleen kuin Ibn Rushdinkin kohdalla, mutta on joka tapauksessa selvää, että myös sana on partikulaarinen mielikuva yhtä lailla kuin mielessä oleva havainnollisempi hevonen.
15. Tuomas Akvinolainen, *S. th.* 1.76.1.
16. Black 1993, 356–366.
17. Aristoteles, *De an.* II.3; vertaa myös *Nic. eth.* I.13, 1102a31–1103a5.
18. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.6, 415–416; *Talkhīs kitāb al-hiss wal-mahsūs* II.1, 26–27.
19. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.6, 416.
20. Esittämäni on sangen vahva tulkinta, jolle en pysty esittämään ehdottoman vedenpitävää evidenssiä Ibn Rushdin psykologisista teksteistä. Hiukan varauksellisempi on Black 1996, sekin tosin olennaisilta osin yhteensopiva minun tulkintani kanssa.
21. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.6, 416.
22. Aristoteles, *De an.* II.12, 424a17–25.
23. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* II.12, 317; *Talkhīs kitāb al-nafs* II, 230; III, 250.
24. Arabian termi *mānā* on hyvin monimerkityksinen sana. Sen keskeinen merkitysala on olennaisesti samankaltainen kuin suomen sanalla 'asia', mutta sillä on lisäksi myös muita merkityksiä. Termiä oli käytetty laajalti arabiankielisessä filosofiasa – myös aristoteelien piirien ulkopuolella – jo ennen Ibn Rushdia (ks. Wolfson 1976, 114–120, 147–167 *et passim*), mutta tässä voidaan rajoittaa hänen sille antamaansa tekniseen merkitykseen. On avoin kysymys, miten sana tulisi tässä käytössään suomentaa Käytän itse seuraavassa latinan sanaa *intentio*, osaksi paremman suomenkielisen vastineen puutteesta, mutta osaksi myös siksi, että tämä sana tuo välittömästi esiin käsitteen yhteyden nykyfilosofiasakin vilkkaan keskustelun kohteena olevaan intentionaalisuuden käsitte-

- seen, jonka historiassa sivumennen sanoen Ibn Rushd merkitys ei ole aivan pieni.
25. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 400.
 26. Aristoteles, *De an.* III.2, 425b12–14.
 27. Aristoteles, *De an.* III.2, 425b12–23; Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 248–250.
 28. Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 256.
 29. Tätä tulkintaa tukee myös se, että toisinaan Ibn Rushd puhuu yksittäisistä aistielimistä yhteisaistin eliminä (ks. esim. Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-biṣṣ wal-mahṣūs* II.2, 35).
 30. Rehellisyyden nimissä on sanottava, että tässä esittämäni tulkinta on hyvin alustava ja saattaa tarkennuksen ja tekstieviedenssin lisäksi kaivata perustaviakin korjauksia.
 31. Aristoteles, *De an.* III.2, 425b26–27.
 32. Aristoteles, *De an.* III.7, 431a1–2.
 33. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.16, 434–435; *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 294.
 34. Blaustein 1984, 188–191.
 35. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 400. Tarkalleen ottaen Ibn Rushd sanoo, että ymmärryksen kohteiden totuussubjektit ovat ”muotoja, jotka ovat tosia kuvia” tai ”muotoja, jotka ovat kuvia totuudellisesti” (*forme que sunt ymagines vere*; Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 400). Tämän voisi luontevasti tulkita tarkoittavan kuvittelukyvyyn kohteena olevia mielikuvia. Ei kuitenkaan ole ensiksikään täysin selvää, mitä Ibn Rushdin erikoinen sanavalinta tarkalleen ottaen tarkoittaa. Ja toiseksi, vaikka Ibn Rushd tarkoittaisikin tässä kuvittelukyvyssä olevia mielikuvia, voi kohdan tulkita elliptiseksi ilmaisuksi, joka sallisi tarkentaa, että tosiasiaa ymmärryksen kohteiden välittömiä totuussubjekteja ovat näissä mielikuvissa olevat yksilölliset muodot ajattelun abstrahoinnina intentiona.
 36. Richard C. Taylor on ajattelukykyä koskevilla tutkimuksissaan (Taylor 1999) päätenyt olennaisesti samankaltaiseen käsitykseen inhimillisen ymmärryksen yksilöllisestä ja yleisestä osasta. Taylor kuitenkin rakentaa tulkintansa erittelemättä sellaisille kohdille, joissa Ibn Rushdin *Laaaja kommentaari Aristoteleen teokseen De anima* käsittelee saman latinankielisen termin (*cogitatio*) alla yhtäältä partikulaaristen asioiden käsittelemistä ylipäätään ja toisaalta erityisesti järkevään toimintaan liittyvää käsittelemistä. Näissä tapauksissa sama kyky toimii ikään kuin kahteen suuntaan, yksittäisestä oliosta yleiseen tietoon ja yleisestä normista yksittäiseen toimintaan. En usko, että asioiden erittelemättä jättäminen on kohtalokasta, mutta mielestäni asia on syytä panna merkille tarkempaa tutkimusta varten.
 37. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 406–407; *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 284.
 38. Blaustein 1984, 205–206.
 39. Jos esimerkki on jonkun mielestä epätarkka, voidaan se tietysti esittää geometrisesti ympyrän keskipisteen ja säteiden suhteena.
 40. Toki jonkun määrätyn ihmismielen ja materiaalisen intellektin välinen suhde voi olla toisen ihmismielen ja materiaalisen intellektin välisen suhteen syynä siinä mielessä, että joku ihminen voi opettaa toiselle ymmärryksen asioita. Eri ihmismielten suhteet materiaaliseen intellektiin ovat kuitenkin toisistaan riippumattomia siinä mielessä, että kerran aktualisoiduttuaan yksittäisen ihmismielen ja materiaalisen intellektin välinen suhde ei subsistoidakseen edellytä toisen mielen ja intellektin välistä suhdetta.
 41. Wolfson 1973, 478–483. Wolfson ei tarkemmin erittelee predikaation välttämättömiä osatekijöitä, mutta luontevalta tuntuisi olettaa, että ne ovat useimmissa tapauksissa samat kuin käsittelemisessä. Sen sijaan avoimeksi jää kysymys, onko sellainen käsittelemistä tai predikaatio mahdollista, joissa kolmen osatekijän sijaan olisikin vain kaksi – olion nimenä toimiva sana ja yleiskäsite, johon sana viittaa. Ainakin Ibn Rushdin kohdalla asia kaipaava lisäselvitystä. Se on tärkeä siksi, että sillä on nähdäkseen olennaisia seurauksia nimenomaan erehdyksen selittämisen kannalta. On helpompi erehtyä sellaisessa käsittelemistilanteessa, jossa mielessä on lähinnä pelkkiä sanoja.
 42. Siivutaan tässä yksinkertaisuuden vuoksi kaikki mahdolliset terminologisista sekaannuksista johtuvat komplikaatiot.
 43. Saattaa tosin olla, että mahdollisuus suhtautua epäilevästi omiin mielikuviiin edellyttää yhteyttä intellektiin. Valitettavasti en pysty tämänhetkisen tietämykseni valossa sanomaan asiasta tätä spekulatiivista enempää.
 44. Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 305.
 45. Kuten dokumentaation niukkuudesta käy ilmi, kaikki erehdyksiä ja erimielisyyttä koskevat huomioni ovat hyvin spekulatiivisia. Asioiden täsmällisempi käsittely vaatii paneutumista Ibn Rushdin tulkintoihin *Organonista*, erityisesti topiikan, sofistiikan ja retoriikan osalta. Näitä

kysymyksiä koskevaa tutkimusta on sängen vähän, poikkeuksena Deborah L. Blackin erinomainen monografia retoristen ja runollisten päätelmien asemasta arabilogiikassa (Black 1990), johon nämäkin hajanaiset huomioni osin perustuvat.

46. Kahn 1992.

Kirjallisuus

Tuomas Akvinolainen

Qu. disp. de ver. = R. Spiazzi (toim.), *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae. Volumen I. De veritate.* Marietti, Torino & Roma 1964.

S. th. = P. Caramello (toim.), *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa theologiae.* Neljä osaa. Marietti, Italia 1962.

Aristoteles

Phys. = Aristotle, *The Physics* with an English translation by Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford. Kaksi nidettä sarjassa Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd, London 1963.

De an. = Aristotle, *On the Soul. Parva naturalia. On Breath* with an English translation by W. S. Hett. Sarjassa Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd, London 1957. (*De an.* = *On the Soul*)

Nic. eth. = Aristotle, *The Nicomachean Ethics* with an English translation by H. Rackham. Sarjassa Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd, London 1962.

Ibn Rushd

Comm. magn. de an. = F. Stuart Crawford (toim.), *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros.* Mediaeval Academy of America, Cambridge 1953.

Talkhīs kitāb al-biṣṣ wal-mahṣūs = Blumberg, Harry (toim. & käänt.), *Averroës, Epitome of Parva naturalia.* Mediaeval Academy of America, Cambridge 1961.

Talkhīs kitāb al-naḥs = Ivry, Alfred (toim. & käänt.), *Averroës, Middle Commentary on Aristotle's De anima. (A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction.)* Brigham Young University Press, Provo 2002.

Tutkimuskirjallisuus

Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Logic.* Brill, Leiden 1990.

Black, Deborah L., "Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroës's Psychology". *Journal of the History of Philosophy* XXXI/3, 1993, 349–385.

Black, Deborah. "Memory, Individuals, and the Past in Averroës's Psychology". *Medieval Philosophy and Theology* 5/2, 1996, 161–187.

Blaustein, Michael A., *Averroës on the Imagination and the Intellect.* Julkaisu-maton väitöskirja. Harvard University, Cambridge 1984.

Davidson, Herbert A., *Al-Fārābī, Avicenna, & Averroës, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect.* Oxford University Press, New York & Oxford 1992.

Ivry, Alfred, "Introduction". Teoksessa Ivry, Alfred (toim. & käänt.) *Averroës: Middle Commentary on Aristotle's De anima. (A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction.)* Brigham Young University Press, Provo 2002, s. xiii–xxix.

Kahn, Charles H., "Aristotles on Thinking". Teoksessa Nussbaum, Martha C. & Oksenberg Rorty, Amélie (toim.), *Essays on Aristotle's De anima.* Clarendon Press, Oxford 1992, s. 358–379.

Taylor, Richard C., "Remarks on *cogitatio* in Averroës' *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*". Teoksessa Endress, Gerhard & Aertsen, Jan A. (toim.). *Averroës and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996).* Brill, Leiden 1999, s. 217–255.

Wolfson, Harry Austryn, "The Terms *tasawwur* and *tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents". Teoksessa Twersky, Isadore & Williams, George H. (toim.). *Harry Austryn Wolfson: Studies in the History of Philosophy and Religion, Vol. 1.* Harvard University Press, Cambridge 1973, s. 478–492.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam.* Harvard University Press, Cambridge 1976.



Fazlur Rahmanin islamilainen modernismi

Moderni islamin filosofia ja teologia ovat vasta astumassa niiden ongelmien pariin, joiden kanssa kristillinen teologia on askarrellut viimeiset kaksisataa vuotta. Ajatus oman uskon perusdokumenttien historiallis-kriittisestä arvioinnista on ollut toistaiseksi muslimille lähes mahdoton. Koraania ja Muhammadia ympäröi eräänlainen pyhyiden ja koskemattomuuden kehä. Länsimainen tutkimus on kuitenkin esittänyt vakavan metodisen haasteen muslimien omalle tutkimukselle. Miten Koraania on lähestyttävä ja tulkittava? Miten oman uskon kannalta jumalalliseksi ilmoitustapahtumaksi koettu Muhammadin välittämä profetia on ymmärrettävä historiallisesti? Miten transsendentti ilmoituksen todellisuus ja immanenttinen historiallinen todellisuus suhteutuvat keskenään? Mohammed Arkoun, Abdallah Laroui ja Farid Esack ovat 1900-luvun lopun muslimiajattelijoita, jotka ovat uskaltaneet asettaa kyseenalaisiksi monia islamin historian teologisia perusratkaisuja ja tradition tulkintoja Koraanista ja Muhammadista. He ovat etsineet uutta ja tuoretta tapaa ymmärtää. Se merkitsee monien vanhojen ajatusmallien purkamista. Tässä artikkelissa esittelen yhden 1900-luvun merkittävimmän sunnalaisen modernistin hermeneuttista mallia, miten päästä ymmärtämään Koraanin alkuperäistä eetosta, miten tulkita sitä ja soveltaa nykyajan muuttuneessa kontekstissa mielekkäällä tavalla. Kyseessä on pakistanilainen professori Fazlur Rahman (1919–1988).

Fazlur Rahmanin islamilainen hermeneutiikka

1900-luvun islamilainen filosofia voidaan helposti nähdä reaktiivisena suhteessa länsimaisen ajattelun trendeihin. Niinpä eksistentialismi, positivismi ja sosialismi (marxismi) saivat omat islamilaisen kulttuuripiirin sisäiset tulkitsijansa.¹ Joidenkin muslimiajattelijoiden reaktio länsimaisen tieteen paradigman muutokseen oli torjuva ja poleeminen. Oma ajattelu sai käyteaineensa länsimaisen ajattelun kriittistä pyrkien muodostamaan sille selkeän islamilaisen vaihtoehdon. Useimmat muslimiajattelijat kuitenkin torjuivat moisen näkemyksen. Uudet trendit, ennen kaikkea fundamentalismi ja modernismi, nähtiin islamin sisäiseksi ja islamin omasta historiasta, traditiosta ja itseymmärryksestä nouseviksi. Mielestäni kuitenkin jonkinlainen synteesi on mahdollista: 1900-luvun islamilaisen ajattelun kaksi keskeisintä suuntausta fundamentalismi ja modernismi ovat nähtävissä toisaalta osana islamin sisäistä jumalallisen ilmoitustotuuden historiallista tulkinta-

prosessia sekä toisaalta sopeutumisreaktiona modernin ajan uusiin intellektuaalisiin haasteisiin.

Fundamentalismin reaktiota voidaan pitää anti-intellektuaalisena ja pragmaattisena, eikä kovinkaan länsimaista tutkijaa inspiroivana. Ilmiötä ei ole kuitenkaan syytä sivuuttaa sen paremmin huvittuneesti hymähtäen kuin länsimaisen fundamentalismifobian stereotyyppiollakaan. Vakavaa ja varteenotettavaa tutkimusta on onneksi olemassa. Yleistäen voidaan todeta, että islamin fundamentalismi on kielteinen vastareaktio länsimaisen ajattelun hegemoniaa vastaan. Se on 1900-loppupuolella saanut postmoderneja piirteitä. Modernismi on nähtävissä puolestaan myönteisenä sopeutumisreaktiona ja läntisen tieteen paradigmaa hyödyntävänä. Myös sen voi ajatella siirtyneen postmoderniin vaiheeseen sellaisten ajattelijoiden kuten Mohammed Arkounin myötä.

Tässä artikkelissa keskityn kuitenkin 1900-luvun islamilaisen modernismin yhden merkittävimmän edustajan, Fazlur Rahmanin ajattelun esittelyyn.² Erityisesti tarkastelen sitä edellä esitetyn jännitteen valossa: Kuinka modernisti pyrkii soveltamaan länsimaisen tieteellisen ajattelun paradigmaa lähestyessään omaa uskontoaan historiallisesti? Kuinka hän samanaikaisesti haluaa pitää kiinni oman uskontonsa jumalallisesta ilmoitustotuudesta tulkitsemalla sitä uudelleen, jotta se olisi mielekäs ja merkityksellinen modernina aikana?

On siis kysymys hermeneutiikasta. Fazlur Rahman on ymmärtääkseni 1900-luvun merkittävimpiä sunnalaisia hermeneutteja. Mutta millaista voisi olla moderni islamilainen hermeneutiikka? Ongelmat ovat samoja kuin länsimaisen hermeneutiikankin, eli kysymys on ymmärtämisen ja tulkinnan vaikeudesta. Ratkaisut ongelmiin ovat osittain analogisia. Siinä missä länsimainen hermeneutiikka lähti liikkeelle Raamatun tulkinnasta, islamilainen hermeneutiikka on Koraanin ymmärtämisen metodologiaa. Asia on erittäin polttava ja vakava, sillä Koraani on islamin itseymmärryksen mukaan enemmän Jumalan sanaa kuin konsanaan Raamattu on koskaan ollut kristityille tai mikään muukaan pyhä kirja millekään uskonnolle. Muslimeille Koraani on kirjaimellisesti Jumalan puhetta, profeetta Muhammadille enkeli Gabrielin sanelemaa jumalallista ilmoitusta, joka on käsissämme erehtymättömänä ja täydellisesti talletettuna arabiankielisenä kirjana. Fazlur Rahman omisti elämäntyönsä tämän kysymyksen ratkaisemiselle: miten tämä ilmoitustotuus tulkitaan modernissa ajassa luovalla ja mielekkäällä tavalla.

Rahmanin hermeneutiikka kytkeytyy länsimaisen hermeneutiikan peruskysymyksenasetteluun. Miten historiallinen teksti ymmärretään ja tulkitaan? Onko mahdollista tietää historiallisen tekstin alkuperäinen intentio? Mikä on tekstin ja kontekstin suhde? Onko mahdollista tai tarpeen päästä tekstin taakse tai sisään? Onko mahdollista tietää, mitä todella tapahtui ja miksi? Onko uskonnollinen traditio historiallisesti totta, ja missä mielessä se voi tai ei voi sitä olla?

Historiallisuus

Rahman ei juurikaan käytä hermeneutiikka-käsitettä. Hän puhuu islamin metodologiasta.³ On selvää, että tällä metodologialla Rahman tarkoittaa islamin hermeneutiikkaa, toisin sanoen sitä, miten jumalallista ilmoitustapahtumaa on tulkittu ja tulee tulkita kussakin historiallisessa tilanteessa. Rahmanin mukaan se, mikä on totta ja oikeaa, on

kertakaikkisesti annettu historiassa profeetta Muhammadin välityksellä, ja että se on luotettavasti tallennettu Koraanissa ja Profeetan *sunnaa* (tapaa) koskevassa *hadithissa* (perimätiedossa). Toisaalta kuitenkin historiallinen islamin yhteisö synnyttää uutta tulkintaa ja perimätietoa. Tämä kumulatiivinen ja historiallinen ja aikansa kulttuurikontekstiin sidottu tulkintatraditio muodostaa elävän *sunnan*, eräänlaisen hermeneuttisen prosessin tai jatkumon.

Rahman esittelee huolellisesti eritellen sen, miten sunnalaisen hermeneutiikan työkalut ja keskeiset käsitteet kehittyivät historiallisesti. Näitä keskeisiä käsitteitä ovat *sunna*, *hadith*, *qiyas*, *ijtihad* ja *ijma*.⁴ Tärkein Koraanin ilmoitusta selittävä ja täydentävä asia on profeetta Muhammadin *sunna*, normatiivinen tapa, esimerkki ja malli, joka kattaa niin Profeetan puheet kuin käyttäytymisenkin. Ilman *sunnaa* Koraani jäisi tietyllä tavalla ilmaan. Mitä keskeisin ongelma on se, onko tämän *sunnan* tallentava valtavan laaja traditioaines (*hadith*) historiallisesti luotettavaa vai ei. Länsimainen tutkimus on pitkään ollut sitä mieltä, että *hadith* on suurelta osin fiktiota, eräänlaista islamilaisen uskonyhteisön pyhää historiaa, ”evankeliumia Muhammadista”.⁵ Rahman ottaa vastaan länsimaisen tutkimuksen haasteen ja pureutuu historiallisuuden ongelmaan vakavasti. Hän osittain myöntää länsimaisen *hadith*-tutkimuksen tulokset. Hän toteaa, että uudessa historiallisessa tilanteessa ja uusien lainopillisten ja teologisten kysymysten kohdatessa tuli tarve tekaista *haditheja*, joiden avulla saatiin Muhammadin legitimointi uudelle ratkaisulle. Rahman kuitenkin katsoo, että tämä käytäntö ei välttämättä ole ristiriidassa sen kanssa, etteikö olisi olemassa luotettava Profeetan *sunna*. Rahman erottaa toisistaan *sunnan* käsitteen ja sisällön. Käsitteenä se tarkoittaa sitä Profeetan tapaa ja mallia, johon yhteisö sitoutuu. Sisällöllisesti ja historiallisesti *sunna* elää. Se on Profeetan perinnön hengessä tapahtuvaa luovaa ilmoituksen tulkintaa, kumuloituvaa uskon perintöä, joka on uskollinen alkuperäiselle Profeetan *sunnalle*.

Se työkalu, jonka avulla yhteisö pysyi uskollisena alkuperäiselle ymmärrykselle ja normatiiviselle *sunnalle*, on Rahmanin mukaan *ijma*, konsensus. Itse asiassa Rahman ajattelee, että *ijma* oli alunperin synonyyminen käsitteelle *sunna*. Siinä oli kysymys muslimiyhteisön luovasta ja demokraattisesta konsensuksen etsimisen tavasta. Tämän prosessin pohjana oli varhaisen yhteisön johtavien teologi-juristien harjoittama luova *ijtihad*, pyrkimys luoda uusia lainopillisia ratkaisuja ja siten tulkita uudelleen ilmoitustotuutta uusia tilanteita varten. Tässä tärkein työkalu oli puolestaan *qiyas*, analoginen päättely, deduktio.

Rahmanin eräs keskeisimpiä huomioita on se, että historiallisena uskontona islam menetti tämän luovan uskontulkinnan. *Ijtihad* oli ollut ensin *ijma*’n edellä, sittemmin *ijma*’ tuli hallitsevaksi. *Taglid*, aikaisempien sukupolvien oppineiden laintulkinnallisten ratkaisujen plagiointi, tuli vallitsevaksi käytännöksi. *Ijtihadin* portti sulkeutui. Elävä *sunna* lakkasi elämästä. Aito *sunna* jäähmettyi ja hautautui massiivisten *hadith*-kokoelmien alle.

Rahman palaa usein historiallisen islamin staattisuuden ongelmaan. Esimerkiksi hänen postuumisti julkaistu teoksensa *Revival and Reform in Islam*⁶ nostaa keskeiseksi ongelmaksi *irja*’n käsitteen. Tämä tarkoitti alunperin ratkaisun siirtämistä (*postponement*) Jumalan käsiin sen suhteen, kuka on tosi muslimi. Vähitellen siitä kehittyi vallitseva dokt-

riini, joka korosti predestinaatiota ja ihmisen passiivisuutta suhteessa Jumalan tahtoon ja tuomioon. Se ulotti vaikutuksensa koko islamin teologiaan. Erityisesti teologinen ja lainopillinen ash’arismi, poliittinen kvietismi (konformismi) ja islamilainen gnostisismi (suufilaisuus) olivat kaikki *irja*’n perillisiä ja edelleen kehittäjiä.

Rahmanin hermeneutiikkaa on kutsuttu *ijtihad*-hermeneutiikaksi. *Ijtihad* tarkoittaa jumalalliseen ilmoitukseen pohjautuvan lain (*shari’a*) luovaa uudelleen tulkintaa. Rahman itse määrittelee käsitteen *ijtihad* seuraavasti:

”Pyrkimys ymmärtää menneisyyden relevantin tekstin tai ennakkotapauksen merkitys ja sen sisältämä sääntö, ja muuttaa tätä sääntöä laajentamalla, rajoittamalla tai muuten muokkaamalla sitä sillä tavalla, että uusi tilanne voidaan käsitellä sen puitteissa uuden ratkaisun avulla.”⁷

Näin ollen Rahmanin hermeneuttinen malli on ikään kuin islamin *semper reformanda* -ohjelma. Rahman liittyy kiinteästi varhaisten modernistien Jamal ad-Din al-Afghanin (1839–1897), Sayyid Ahmad Khanin (1817–1898) ja Muhammad ‘Abduh’n (1845–1905) perinteeseen. Keskeistä on islamin pysähtyneisyyden syiden analyysi ja sisäisen uudistuksen käynnistäminen. Tämä uudistus on nimenomaan intellektuaalista.⁸ Hänen hermeneutiikkaansa voitaisiin kutsua historismiksi siinä mielessä, että hän pyrkii ymmärtämään islamia historiallisena ja historiallisesti kehittyvänä ilmiönä. On kuitenkin syytä tarkentaa sitä, mitä Rahmanin ja sunnalaisen modernismin kohdalla tarkoitetaan ilmaisulla historismi.

Betti vai Gadamer?

Fazlur Rahman teki suurimman osan akateemisesta urastaan länsimaissa. Valmistuttuaan Punjabin yliopistosta 1942 hän tuli vuonna 1946 Oxfordiin jatkamaan opintojaan. Hän väitteli tohtoriksi Oxfordissa 1949 Avicennan ajattelusta. 50-luvulla hän opetti Durhamin yliopistossa Englannissa ja McGillin yliopistossa Montrealissa, 60-luvun lopulta lähtien hän vaikutti USA:ssa Chicagon yliopiston islamilaisen ajattelun professorina. Voidaan syystä sanoa, että Rahman on niitä harvoja muslimioppineita, jotka ovat vakavasti kohdanneet länsimaisen historiatieteen metodisen haasteen. Jo Oxfordin aikana hän koki koko identiteettiään koskettavan kriisin tutustuessaan länsimaisen filosofian ja teologian kysymyksenasetteluihin.⁹

Haaste oli kahdenlainen. Toisaalta Rahmanin piti vastata länsimaisen orientalistiikan kriittisiin tutkimustuloksiin koskien islamin lähteiden historiallista luotettavuutta. Toisaalta hänen piti ratkaista suhteensa länsimaiseen tieteenfilosofiaan, epistemologiaan ja hermeneutiikkaan. Tämäkin kytkeytyi historiallisuuden ja historian tulkinnan vaikeuteen. Samalla hänen tuli tasapainoilla oman uskonsa luovuttamattomien periaatteiden kanssa ja vastata ankaraan islamin fundamentalistien ja konservatiivien taholta saamaansa kritiikkiin.¹⁰

Joidenkin tutkijoiden mielestä Rahman ammensi vaikutteita omaan hermeneuttiseen mallinsa niin Gadamerilta kuin Lonerganiltakin.¹¹ Näin ei kuitenkaan liene asian laita. Päinvastoin Rahman suhtautuu hyvin kriittisesti eksistentiaalismiin ja Gadamerin subjektivismiin. Rahmanin sovellutus

hermeneuttisen kehän mallista on peräisin Emilio Bettiltä.¹² Rahman asetui selkeästi Bettin kannalle ja Gadameria vastaan.¹³ Voidaan katsoa, että Rahmanin hermeneutiikassa on piirteitä myös Diltheyn ajattelusta sekä yhtymäkohtia uskantilaiseen koulukuntaan, miksei myös Schleiermacheriin. Rahman on kuitenkin selkeästi objektivisuus-koulukunnan kannattaja. Hän itsekin viittaa tukeutuvansa hermeneutiikassa menetelmäoppissaan Bettiin.¹⁴

Lyhykäisestään kuvattuna Rahmanin hermeneuttinen metodi on seuraava: Lähtökohtaisesti islamin uudistaminen on Rahmanille intellektuaalinen haaste. Islamin pysähtyneisyys johtuu virheellisestä uskon perusfundamenttien tulkinnasta. Erityisesti Koraanin ymmärtäminen on hukassa. Koraani pitää nähdä kokonaisvaltaisesti ja yhtenäisenä eettisenä dokumenttina, jonka sisältä avautuu määrätty *weltanschauung*. Rahman lähestyy Koraania kognitiivisesti, ei vain esteettisesti tai uskonnollisen majesteetin kokemuksen näkökulmasta. Usko ja järki ovat Rahmanille rinnakkaisia ja toisiaan täydentäviä. Usko johtaa tiedon ponnistukseen. Koraanin äärellä on pyrittävä puhtaaseen ymmärtämiseen (*pure cognition*).¹⁵

Objektiivisuus-koulukunnan mukaisesti Rahman katsoo, että historiallinen tietäminen on mahdollista. On mahdollista tietää tekstin äärellä ei ainoastaan historialliset faktat vaan myös historialliset arvot. Historiallisten arvojen ymmärtämisellä Rahman tarkoittaa sitä, että lukijan on mahdollista tavoittaa kirjoittajan alkuperäinen intentio ja moraalinen eetos. Vaikka nämä arvot ovat transsendenteja ja ylihistoriallisia, ne ovat myös historiassa, ajassa ja paikassa ja käytännöllisesti vaikuttavia.¹⁶ Tässä Rahman liittyy Bettiin ja torjuu Gadamerin näkemyksen. Rahman katsoo, että on mahdollista päästä ymmärtämään alkuperäisen kirjoittajan luovaa mieltä ja henkeä. Rahman ei hyväksy Gadamerin ”psykologismia” ja subjektivismia, jonka mukaan tulkitsija on oman esiyymmärryksensä, tekstin vaikutushistorian ja historiallisen tietoisuuden vanki. Jos näin olisi asian laita, historiasta ei voitaisi koskaan sanoa mitään varmaa. Kun Gadamer katsoo, ettei ole olemassa jyrkkää vastakkainasettelua historiallisen ja dogmaattisen metodin välillä, Rahman vastaa, että on olemassa rationaalinen metodi, joka on eri asia kuin dogmaattinen. Rationaalinen metodi kyseenalaistaa vaikutushistorian aikaisemmat tulokset eikä jää niiden vangiksi vaan pyrkii kriittisesti kohti alkuperäistä merkitystä. Se haluaa säilyttää tai palauttaa alkuperäisen normatiivisen elementin alkuperäisen idean hengessä.¹⁷

Rahman esittää hermeneuttisen mallinsa kaksoisliikkeenä nykyajasta Koraanin maailmaan ja takaisin. Koraani on jumalallinen vastaus profeetan mielen kautta moraalisoosiaaliseen tilanteeseen. Se on vastaus tiettyihin yhteisössä koettuihin ongelmiin. Koraanin eetos syntyy vuorovaikutuksessa tai vastauksena historialliseen tilanteeseen. Siksi hermeneuttisen prosessin ensimmäinen vaihe on tutkia kyseistä historiallista kontekstia sekä mikro- että makrotasolla ja ymmärtää Koraanin antama spesifi vastaus kohdattuun ongelmaan. Sitten ensimmäisen vaiheen toisena kohtana on luoda tästä ratkaisusta se yleinen periaate, jonka tarkoituksena on moraalisoosiaalisten tavoitteiden ja eettisten normien voimaan saattaminen.¹⁸ Toinen vaihe merkitsee löydettyjen eettisten periaatteiden tuomista nykyhetkeen. Nykyajan sosiaalishistoriallinen konteksti on analysoitava. Sitten sovelletaan Koraanin arvoja uudessa kontekstissa tuoreella ja luovalla tavalla.¹⁹ Saatu kokemus toimii palautteena ja aikaisemman

Koraanin eetoksen ymmärtämisen korrektiivina. Tämä prosessi jatkuu. Siitä Rahman käyttää ilmaisua intellektuaalinen *jihad* eli *ijtihad*.²⁰

Näin ollen Rahmanin hermeneutiikka on eräänlaista eettistä historismia.²¹ Ilmoitus on historiallista. Se on antanut ihmiskunnalle luovuttamattoman eettisen normin. Nämä jumalalliset periaatteet ovat arvoja, jotka on historiallisesti tiedettävissä ja tunnistettavissa. Nämä eettiset ja moraaliset periaatteet ovat löydettävissä ilmoitustapahtuman historiaa oikein lukemalla. Ne on myös uudelleen tulkittava ja sovellettava luovasti kussakin uudessa historiallisessa kontekstissa. Rahmanille tämä hermeneuttinen prosessi tähtää sosiaaliseen muutokseen. Koraani on hänen mielestään luonteeltaan yhteiskunnallinen tähtäyspisteensä sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus ja ihmisten tasa-arvo. Suuri osa Rahmanin kirjallisesta tuotannosta keskittyykin sitten analysoimaan niitä historiallisia syitä, miksi islamin reaalisessa historiassa tämä Koraanin eetoksen ihanne ei ole toteutunut.

Arviointia

Miten muslimi ymmärtää historian?²² Perusjännite islamin historiankäsityksessä vallitsee transsendenttisuuden ja immanenttisuuden välillä. Jumala on jotain ehdottoman toista kuin inhimillinen todellisuus. Jumala on ehdoton majesteetti ja Kaikkivaltias, tuonpuoleinen ja tavoittamaton. Kuitenkin Jumala ilmoittaa tahtonsa ihmiskunnalle ja antaa johdatuksensa. Miten tämä on mahdollista siten, että Hän samalla säilyttää transsendenttisuutensa? Miten ylihistoriallinen voi liittyä historiaan? Tätä perusongelmaa pyrkii koko islamin filosofia ja teologia ratkaisemaan.²³

Edellä sanottuun liittyy myös ongelma ilmoituksen ja järjen suhteesta.²⁴ Miten ihminen voi tietää hyvän ja pahan, oikean ja väärän, totuuden ja valheen, ainoastaanko jumalallisen ilmoituksen sanelusta vai omien luontaisten kykyjensä, kuten järjen avulla? Modernistien tavoin Rahman vastaa molempiin peruskysymyksiin ”sekä että”. Ilmoitus on jotain ehdotonta ja ajatonta. Se on samalla annettu kulttuurisesti, ajallisesti ja paikallisesti sidottuna, profeetan persoonan läpi, vastauksena oman aikansa sosiaalisiin ja moraalisiin ongelmiin. Järkeä ja tietoa tarvitaan, kun tuota ilmoitustapahtumaa pyritään ymmärtämään historiallisesti oikein, ettei kadoteta sen alkuperäistä eetosta. Sen nykyaikaan soveltaminen on Rahmanin mukaan mahdollista vain sen luovan hermeneuttisen prosessin avulla, jota olen edellä kuvannut.

Rahmanin tapa erottaa normatiivinen ideaali islam ja historiallinen islam on mielestäni hänen keinonsa kohdata länsimaisen tieteen esittämä haaste. Se näkyy hänen ratkaisussaan erottaa toisistaan normatiivinen *sunna* ja historiallinen kumulatiivinen *hadith*. Rahman ulottaa historiallisen kritiikkinsä islamin tulkintahistoriaan. Itse ilmoitustapahtuman ytimen, Muhammadin elämän ja Koraanin, hän jättää kritiikin ulkopuolelle. Sitä ympäröi uskolla luovuttamaton koskemattomuuden kehä, koska kyseessä on jumalallinen ilmoitustotuus.

Vakavin kriittinen huomautus on tehtävä itse Rahmanin hermeneutiikan perusolettamukseen historiallisen ymmärtämisen objektiivisuudesta. Onko Rahmanin tapa ymmärtää Koraani historiallisesti totta ja oikeaa? Ensinnäkin Rahmanin perusväite Koraanin yhteneväisyydestä ja sen teemojen kohe-reensista on mitä kiistanalaisin. Toiseksi Rahmanin kuvaus

Koraanin historiallisesta ja sosiaalisesta syntykontekstista sekä historiallisesta Muhammadista ei ole välttämättä totta. Eivät edes muslimitutkijat ole yksimielisiä siitä. Kolmanneksi Rahmanin ymmärrykseen Koraanin perusarvoista ja kokonaisuudesta eivät kaikki muslimitutkijatkaan yhdy.

Perusongelmaksi Rahmanin hermeneutiikan kohdalla jää uskon ja tiedon välinen jännite. Rahmanin hermeneutiikka edellyttää uskonnollista uskoa, että Koraanissa puhuu Jumala.

Viitteet

1. Katso tästä esim. Fakhry 1983, 355–367.
2. Pakistanilainen Fazlur Rahman (1919–1988) oli sunnalainen teologi ja filosofi, joka opiskeli Englannissa ja rakensi merkittävän akateemisen uran USA:ssa Chicagon yliopiston islamilaisen ajattelun professorina. Hänen varhainen mielenkiintonsa oli islamin filosofia, erityisesti Avicenna, josta hän myös laati väitöskirjansa (1949, julk. Rahman 1952). Myöhemmin hän suuntautui teologiaan. Hänen erityinen mielenkiintonsa oli Koraanin hermeneutiikka ja islamin reformistinen (modernistinen) tulkinta.
3. Rahman antaa teoksessaan ”Islamic Methodology in History”, Rahman 1965, historiallisen kuvauksen islamin uskontulkinnan metodologian kehityksestä.
4. Seuraava analyysi pohjautuu Rahman 1965, 1–24.
5. Kriittisen traditiotutkimuksen kulmakiviä ovat olleet pitkään Goldziher 1889–1890 ja Shacht 1950, uuden radikaalin tutkimuksen merkki-paaluja ovat Wansbrough 1977 ja 1978.
6. Rahman 2000.
7. Rahman 1982, 8.
8. Rahmanin erään pääteoksen otsikko *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Rahman 1982) kuvaa hyvin hänen ajattelunsa ydintä.
9. Lyhyt elämäkertaluonnehdinta, katso Moosa 2000, 1–3 tai Berry 1998, 37–40.
10. Waugh on kuvannut Rahmanin tasapainoilua idän ja lännen välissä Scillan ja Kharybdiksen välissä olemiseksi. Waugh 1998, 15–16, 32–33.
11. Näin esim. Waugh 1998, 19–24. Toisaalta Sonn katsoo, että Rahmanin hermeneuttinen näkemys kognitiivisen ja moraalisen (uskon) tiedon varmuuden erottamisesta tukeutuu Muhammad Iqbalin näkemyksiin, Sonn 1996, 64.
12. Näin osoittaa vakuuttavasti Moosa 2000, 17–23.
13. Gadamerin ja Bettin hermeneutiikan eroista, ks. *niin & näin* 3/2002, 70–81.
14. Rahman 1982, 8.
15. Rahman 1982, 1–4.
16. Rahman 1982, 4–5.
17. Rahman 1982, 8–11.
18. Rahman 1982, 5–6.
19. Olen omassa tutkimuksessani päätenyt siihen, että Rahmanin Koraanin hermeneutiikasta voidaan käyttää kontekstualisaation ja kontekstuaalisen teologian nimitystä. Hukari 2002, 251.
20. Rahman 1982, 7–8.
21. Termi on Sonnin, katso Sonn 1991, 226–230. Vertailukohdan Rahmanin historisille tarjoavat Mohammed Arkounin käsite *tarikhiyya* (historiallisuus), katso Arkoun 1979, ja Abdallah al-`Arwin *tarikhiyya* (historismi), ks. Laroui 1976.
22. Joitakin länsimaisten tutkijoiden selityksiä, katso Smith 1981, 3–25 (”Islamic History as a Concept”), Naff 1981 ja van Nieuwenhuijze 1985.
23. Rahman 1958 esittelee al-Fārābīn ja Avicennan (Ibn Sīnān) käsityksiä ilmoituksesta sekä joidenkin teologien (Ibn Hazm, al-Ghazālī, ash-Sharastani, Ibn Taymiyya ja Ibn Khaldun) kriittisiä vastauksia näiden näkemysten suhteen. Teos osoittaa, kuinka vaikea yhtälö jumalallisen ilmoituksen ja inhimillisen historian suhde on ollut ratkaistavaksi islamin filosofian ja teologian historiassa. Myöskin tutkimuksessa Mulla Sadran filosofiasta, Rahman 1975, 184–188, Rahman pohtii tämän ilmoitusta koskevaa ratkaisua. Ehkä eniten Rahmanin omaan ilmoitustulkintaan on kuitenkin vaikuttanut Shah Wali Allah, Rahman 2000, 171–202.

24. Katso aiheesta tarkemmin esim. Abrahamov 1998, Arberry 1957 ja Hourani 1985.

Eräs islamin filosofian ja spekulatiivisen teologian (*kalam*) keskeisimpiä ongelmia on ollut kysymys järjen ja ilmoituksen suhteesta. Voiko ihminen luonnostaan oman järjensä avulla tietää totuuden vai ainoastaan Jumalan ilmoituksen perusteella?

Valtaosa sunnalaisista filosofiista ja teologeista on lähtenyt liikkeelle siitä, että totuuden tietäminen on mahdollista. Skeptisismi on yleensä torjuttu. Keskeinen korostus on ollut se, että tieto muodostuu ja kumuloituu yksittäisistä totuusväittämistä. Nämä propositiot ovat yhtäpitäviä sen kanssa, mikä on asioiden todellinen tila.

Perinteisesti tieto on luokiteltu seuraavasti: Jumalan tieto on ikuista ja kaiken kattavaa. Inhimillinen tieto joko välttämätöntä tai hankittua. Välttämätön tieto on joko välitöntä intuitiivista tai aisteihin perustuvaa tietoa. Hankittu tieto on reflektiivistä (*nazari*, tarkoittaen intellektuaalista aktiivisuutta tai loogista, rationaalista argumentointia). Se on joko rationaalista, järkeen perustuvaa, tai ilmoitettua (*shar‘i*, ilmaisu kattaa kaiken jumalallisesti ilmaistun ja annettun, kuten Koraanin ja *sunnan*, ja sen tulkinnan. Tätä kaikkea *shari‘a*, jumalallinen laki, ilmentää).

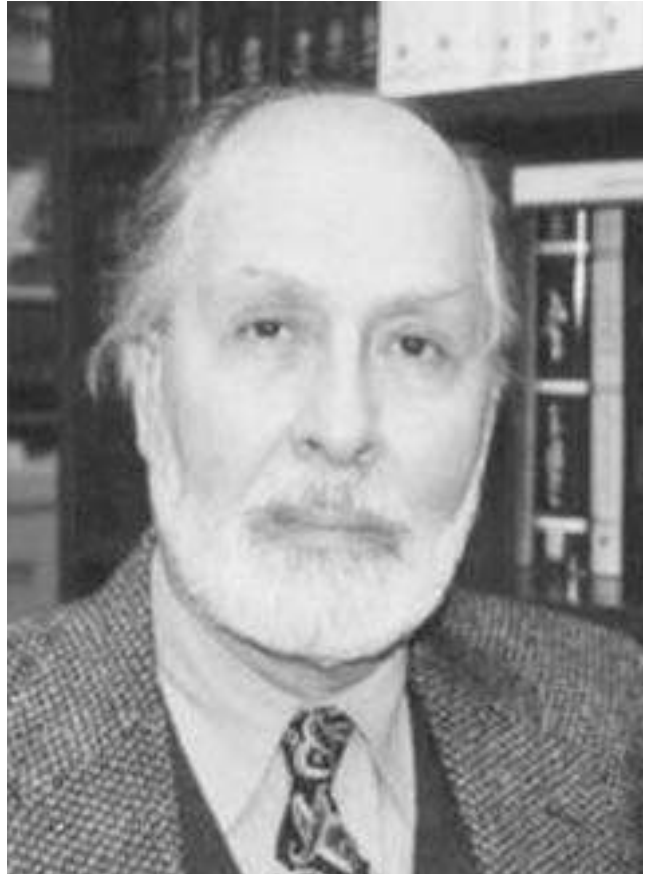
Tarkemmin ottaen hankittu ja reflektiivinen tieto voidaan jakaa eri kategorioihin seuraavasti: (1) analogian ja reflektion avulla hankittu järjen todistus, (2) Inhimillisen kokemuksen ja tapojen kautta hankittu tieto, (3) se, mikä tiedetään ilmoituksen perusteella ja (4) sisäisen inspiraation (*ilham*) kautta saatu tieto. Watt 1990, ”The Logical Basis of the early Kalam”.

Kirjallisuus

- Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh 1998.
- Arberry, A. J., *Revelation and Reason*. Cambridge 1957.
- Arkoun, Mohammed, *La Pensée arabe*. Paris 1979.
- Berry, Donald L., ”Dr. Fazlur Rahman (1919–1988): A Life in Review”. Teoksessa *Waugh & Denny* (toim.), *The Shaping of an American Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta, Georgia 1998.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*. New York 1983.
- Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien I–II*. Leiden, Halle 1889–1890.
- Hourani, Georg F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge 1985.
- Hukari, Ari, ”Ja Muhammad on hänen sanansaattajansa”: *Sunnalaisen fundamentalistin ja modernistin ilmoituskäsitys*. Julkaisematon lisensoitittu, Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta 2002.
- Laroui, Abdallah, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*. Berkeley 1976.
- Moosa, Ebrahim, ”Introduction”. Teoksessa Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford 2000.
- Naff, Thomas, *Towards a Muslim Theory of History*. Teoksessa Cudsi & Desouki (toim.), *Islam and Power*. London 1981.
- Nieuwenhuijze, C. A. O. van, *Lifestyles of Islam: Recourse to Classicism, Need of Realism*. Leiden 1985.
- Rahman, Fazlur, *Avicenna’s Psychology*. New York 1952.
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London 1958.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*. Karachi 1965.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany 1975.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago 1982.
- Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford 2000.
- Shacht, Josef, *The Origins of Mohammedan Jurisprudence*. Oxford 1950.
- Smith, Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam*. The Hague 1981.
- Sonn, Tamara, ”Fazlur Rahman’s Islamic Methodology”. *Muslim World Vol. 81*, 212–230.
- Sonn, Tamara, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi’s Islamic Intellectual History*. New York, Oxford 1996.
- Wansbrough, John, *Qur’anic Studies*. Oxford 1977.
- Wansbrough, John, *The Sektarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford.
- Watt, William Montgomery, *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh 1990.
- Waugh, Earle H., ”Beyond Scylla and Kharybdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity”. Teoksessa Waugh & Denny (toim.), *The Shaping of an American Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta, Georgia 1998.

S. H. Nasr ja modernin ihmisen henkinen kriisi

Modernia islamilaista ajattelua esiteltäessä lännessä on tavallisesti keskitytty fundamentalisteihin, joilla on poliittista merkitystä useissa islamin maissa, tai länsimaiden kritiikkiin esimerkiksi Edward Saidin hahmossa. Vähemmän mediajulkisuutta on saanut iranilainen Seyyed Hossein Nasr (s. 1933), joka on kuitenkin filosofisesti paljon vahvempi ja jonka kymmenet kirjat ovat tavoittaneet lukijoita niin idässä kuin länessäkin.



Seyyed Hossein Nasr kuuluu oppineeseen iranilaiseen sukuun. Hän sai kotimaassaan hyvän perinteellisen alkukoulutuksen ja oppi tuntemaan islamilaista kirjallisuutta arabiaksi ja persiaksi.¹ Jo 1945 hän siirtyi Yhdysvaltoihin, jossa hän jatkoi opintojaan ja aloitti vuonna 1950 luonnontieteen opinnot Massachusetts Institute of Technologyssa. Opinnot johdattivat Nasrin filosofisten kysymysten pariin, ja hän siirtyikin pian opiskelemaan Harvardiin muun muassa tieteenfilosofiaa, historiaa, antiikintutkimusta ja Lähi-idän tutkimusta.

Nasrin ilmiömäinen lahjakkuus herätti jo varhain huomiota, mutta vasta kesät 1957 ja 1958 muodostuivat hänen elämässään käänntekeveviksi. Hän oli opinnoissaan perehtynyt mystiseen filosofiaan lukuisien muiden iranilaisten tavoin kirjojen kautta, mutta kesälomillaan Marokossa hän tutustui elävään suufiperinteeseen, joka sai hänet pitämään islamin mystiikkaa vastauksena moniin nykyajan ongelmiin.²

Tieteellinen ura vei Nasrin takaisin Iraniin, jossa hän oli maan tärkeimpiä intellektuaalisia vaikuttajia, mutta hän piti samaan aikaan yllä kiinteitä suhteita niin Euroopan kuin Yhdysvaltojenkin johtaviin tutkijoihin. Huonoksi onneksen hän päätyi juuri ennen Iranin vallankumousta keisarinna Farahin rahoittaman instituutin johtajaksi ja sai osansa keisariperheeseen kohdistuneesta vihasta. Nasr joutui lähtemään maasta ja on vallankumouksen jälkeen asunut Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Nykyään Nasr on tosin taas hyväksytyjen ajattelijoiden joukossa kotimaassaan ja hänen kirjojaan on jälleen julkaistu myös persialaisina käännöksinä.

Toisin kuin Said, Nasr on sekä pätevä että rakentava länsimaisen ajattelun kriitikko. Lukuisissa kirjoissa hän on

puuttunut yleisesti tunnustettuihin länsimaiden ongelmiin ja etsinyt niille metafyyysisesti kestävää ja perusteltua ratkaisua. Hän on kääntänyt katseensa islamilaiseen ajatteluun, mutta korostaa, että idän ajattelun tulisi toimia vain kimmokkeena kristikunnalle löytää oma, jo kadotettu perintönsä uudelleen: länsimaisten ongelmien ratkaisu löytyy länsimailta, vaikka sen etsimiseen täytyisikin herätellä ihmisiä Lähi-idän vastaavilla ajatusrakennelmilla.

Nasrin oma ajattelu versoo islamin mystisestä filosofiasta, ja sitä on helpoin verrata Ibn Arabin (k. 1240) käsityksiin. Tietyllä tavalla voi sanoa, että kyse on vain tämän filosofian soveltamisesta nykypäivään. Keskeisin näistä sovellutuksista on Nasrin suhtautuminen luontoon, mikä liittyy yleensä hänen metafyyysisiin perusajatuksiinsa. Hän julkaisi aiheesta kirjan jo vuonna 1968³ ja on sittemmin useaan otteeseen palannut samojen kysymysten äärelle.

Nasr näkee ekologisen katastrofin uhan olevan heijastusta länsimaisen ihmisen spirituaalisesta kriisistä; ekokatastrofin torjuakseen ihmisen täytyy löytää kadotettu yhteytensä perimmäiseen todellisuuteen.⁴ Nasrin näkemys perustuu islamilaiseen mystiseen filosofiaan, jonka perusaksiomiin kuuluu käsitys sisäisen (*bâtin*) ja ulkoisen (*zâhir*) vastaavuudesta sekä ajatus siitä, että turmeltumattomana niin ihminen kuin koko kosmoskin on Jumalan kuva: luomakunta kokonaisuudessaan on tyhjyyden pinnalla heijastuva Jumalan kuva, jota sisäisellä tasolla vastaa ihmisen sielu.

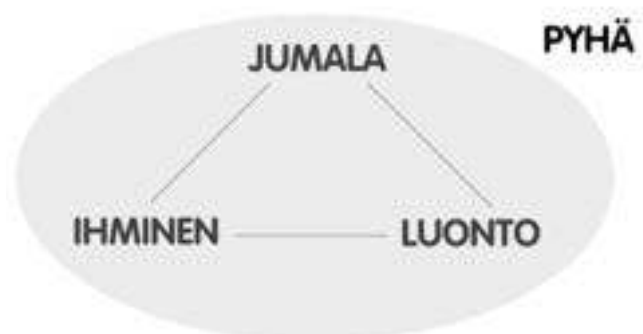
Tällä on seuraamus, jota sen enempää Ibn Arabi kuin Nasrkaan ei tietääkseni missään pue suoraan sanoiksi mutta joka on lausumattomana läsnä molempien filosofiassa. Jos

luonto (kosmos) on Jumalan kuva ja ihminen on samoin Jumalan kuva, silloin luonto ja ihminen ovat toistensa tarkkoja vastineita. Jos toinen turmeltuu, on toinenkin vaarassa turmeltua, ja koska ihminen on ainoa aktiivinen ja vapaan tahdon omaava toimija, hän on turmeltumisen alkuunpanija. Enkelien tavoin luonto sen sijaan noudattaa Jumalan tahtoa kykenemättä rikkomaan sitä, ellei ihminen pakota sitä tähän. Luonto ei turmellu itsestään, vaan ihmisen toiminnan kautta.

Ihmisen sisäinen turmeltuminen on siis luonnon turmeltumisen alkusyy. Huomattakoon, että syyn ei tarvitse vastata meidän käsitystämme kausaalisuudesta. Koska spirituaalinen ja materiaalinen maailma (sielu/kosmos, *bâtin/zâhir*) ovat olemisen kaksi eri tasoa, niillä ei ole keskinäistä kausaalisuhdetta: spirituaalisen ja materiaalisen välinen ainoa neksus on ihminen. Samoin peilissä heijastuvassa kuvassa tapahtuu sama muutos kuin sen edessä seisovassa ihmisessäkin, ilman että peilikuvan ja kuvan kohteen välillä on tavanomaista kausaalista suhdetta. Jos minä väritän kasvoni punaisiksi peilin edessä, peilikuvassani tapahtuu sama muutos. Jos minä tuhoan omaa sieluni, luomakunnan peili näyttää esimerkiksi otsonikerroksen ohentuvan. Syy-yhteys on olemassa vaikkakaan ei tavanomaisen kausaalisenä, vaan pikemmin analogisena.

Ajatuksen voi kääntää myös toisinpäin. Koska turmeltumaton luonto on Jumalan kuva, voi ihmisenkin olla turmeltumaton Jumalan kuva vain ja ainoastaan, jos hän on harmoniassa myös luonnon kanssa: luonnon peili ei valehtelee, joten ihmisen sielun peilissä on tahroja, jos hän ei elä sopu-
soinnussa neitseellisen luonnon kanssa. Tai arkikielellä: jos tavoittelemme talouden jatkuvaa kasvua (”ahneuden henki, johda sinä meitä”), on oikeastaan turhaa kosmetiikkaa puhua sademetsistä tai fossiilisten polttoaineitten säästämisestä tai vastustaa uusia ydinvoimaloita. Luontoa tuhoavan muutoksen todellinen (analoginen) syy löytyy meidän sisältämme.

Luonto saa Nasrin ajatuksissa samalla sakraalin luonteen, ja ihminen ja luonto liittyvät kiinteästi yhteen, koska molemmat heijastavat Jumalaa. Muodostuu sakraalin alueeseen kuuluva kolmio, jonka kärkenä on Jumala ja kantana toisiinsa sidoksissa ihminen ja luonto:



[kuvio 1]

Luonnon tunnustaminen sakraaliksi, Jumalan kuvaksi, antaa perustan luonnon itsenäiselle arvolle. Ilman tätä tai jotakin muuta metafysisesti vankkaa perustetta luonnonsuojelulle jää enintään välinearvoa: suojelkaamme luontoa, jotta meillä olisi lomamatkoillemme mukavia kohteita. Mutta jos keinoekoinen lomaparatiisi riittää, miksi turhaan jättäisimme luonnon taloudellisen potentiaalin hyödyntämättä?

Sakraalina luonnolla on välinearvon lisäksi ja sitä merki-

tyksellisempänä oma, itsenäinen arvonsa. Tai toisin sanottuna, sillä on ulkoisen muodon (*šûra*) lisäksi myös sisäinen merkitys (*ma'na*). Kuten kaikki kuvat, myös luonto samaan aikaan on sekä sama että eri kuin Jumala: luonto on verho, joka samalla peittää Jumalan näkyvistä ja paljastaa Hänet. Luonto on teofania tai toisella tavalla ajatellen Jumalan ilmoitusta. Luonnon merkitys on Jumala.

Kun länsimainen tiede tutkii luontoa yksinomaan kvantifioitavana suureena, luonnon varsinainen merkitys katoaa näkyvistä ja vastaavasti tiede profanoituu ja muuttuu helposti luonnon alistamiseen tähtääväksi, vaikka sen tulisi olla luonnon ymmärtämiseen pyrkivää.⁵ Samalla itse tiedekin menettää merkityksensä ja arvonsa ja muuttuu helposti ihmisen ahneuden välineeksi. Merkityksensä menettäneen luonnon-tieteen sovellutukset ovatkin kuin käyttäisi Petrarcan sonetteja sytykkeinä: kirjalla on silloin vain välinearvo paperina, ei enää omaa itsenäistä arvoa tekstinä, omaa merkitystä.

Nykyaikaisen tieteen perusongelmaksi Nasr kokee juuri metafysisen yhteyden katkeamisen. Länsimainen luonnon-tiede on paikallaan tutkittaessa sen alaan kuuluvia ilmiöitä, mutta se vaatisi ohjauksjärjestelmäkseen sijoittumisen omaan asiayhteyteensä: tiede, jolta puuttuu absoluuttinen tukipiste, kelluu pidikkeittä tyhjiydessä. Luonnontieteet vaativat kehysikseen ”pyhän tieteen” (*scientia sacra, sacred science*)⁶, jos niitä mielitään käyttää ihmiskunnan hyväksi.

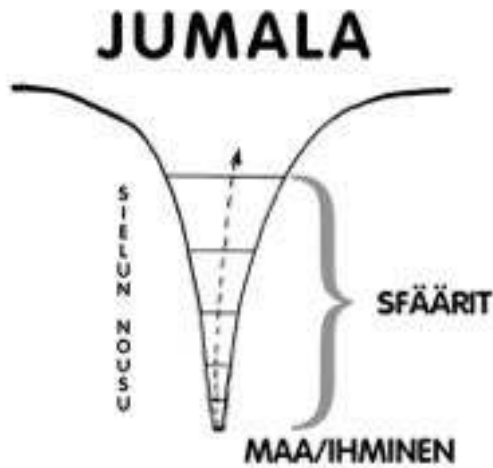
Pyhä tiede on Nasrille metafysiikka, joka käsittelee olemisen eri tasoja ja sitoo kaiken alkulähteeseensä.⁷ Luonnontieteitten kyvyttömyys löytää absoluuttisia totuuksia ei aiheudu siitä, ettei mitään absoluuttista kiintopistettä ole, vaan siitä, että tiede on rajannut sen tutkimuskenttäänsä ulkopuolelle. Kiintopiste ei löydykään materiaalisesta maailmasta eikä kvantifioitavista suureista vaan spirituaalisesta maailmasta, absoluuttisesta ykseydestä ja kvaliteetista, ei kvantiteetista.

Jos sielua etsitään fysikaaliskemiallisista prosesseista tai sille etsitään paikallistettavaa sijaa ihmisruumiista, on selvä, ettei sielua löydy: kyse on spirituaalisen, ei materiaalisen olemisen tason ilmiöstä. Vastaavasti teologiset yritykset pelastaa Jumala ”aukkojen Jumalaksi” (tai sielu ”aukkojen sieluksi”) ovat harhautuneet: materiaalisesta maailmasta Jumalaa ei voi sellaisenaan löytää, vaan materiaalinen maailma on kokonaisuudessaan teofaniaa. Mikroskooppi, jolla tutkija etsii Jumalaa solujen välistä, on Jumalan tapa näyttäytyä materiaalisessa maailmassa, samoin kuin solut ja tutkija itsekin.

Nasrin ja Ibn Arabin tavoin ymmärrettynä luonnon tärkein merkitys ihmiselle ovatkin siinä näkyvät symbolit. ”Symbolit” eivät mystisessä filosofiassa tietystikään ole mieltävaltaisesti sovittu merkkijärjestelmä, vaan luonnon todellinen osa. Aivan samoin kuin aurinko reaalisesti on kaasupallo, se myös reaalisesti on universaalin intellektin symboli. Ei siksi, että niin olisi sovittu, vaan siksi, että asia todella on niin, ja auringon olemuksen keskeinen ominaisuus on symboloida intellektiä.

Symboleista puhuessaan Nasr ottaa esille myös muutoksen maakeskeisestä aurinkokeskeiseen järjestelmään uudella ajalla. Keskiajan maailmankuvassa maakeskisyyttä oli ollut symbolisesti hyvin hedelmällinen asettaessaan ihmisen samaan aikaan sekä universumin keskiöön että sen pohjalle, kauas Jumalasta (s. 66–67), minkä lisäksi se vastasi välitöntä havaintoa (”aurinko nousee”). Nasr itse ei pyri selkeyttämään tätä kuviolla, mutta hänen ajatuksiaan voisi jatkaa tähän tapaan: maakeskisen maailmankuvan malliksi piirretään tavallisesti joukko

samankeskisiä ympyröitä, joista sisin on maa. Oikeampaa olisi kuitenkin kuvata sitä ylöspäin avautuvana kartiona, jonka alhaalla oleva kärki on maa ja ylöspäin avautuvat kehät sfäärejä. Viimeisen sfäärin yläpuolella avautuu Jumalan ääretömyys. Ihminen on keskuksessa mutta samalla pohjalla, ja sielun nousu Jumalan luo vastaa konkreettista nousua maasta sfäärien halki taivaaseen.



[kuvio 2]

Nasr ei toki kiistä aurinkokeskistä mallia, joka sekin tarjoaa yhtälailla mahdollisuuksia symboliseen tulkintaan⁸, mutta hän huomauttaa, että aurinkokeskiseen maailmankuvaan ei Euroopassa liittynyt enää metafysisiä ulottuvuuksia. Ihminen jäi yksin ja ummisti silmänsä kosmologian (spirituaaliselta) merkitykseltä. Miksi meidän täytyisi tietää paikkamme maailmassa, jos sillä ei ole enää mitään merkitystä?

Toistettakoon, ettei Nasr ole tieteenvastainen. Luonnon-tieteellä on hänelle suuri arvo, jonka se kuitenkin saa vasta metafysisestä yhteydestään. Ilman vankkaa perustaa tiede on vain väline ja, kuten luonnon ja yhteiskunnan tila osoittaa, holtittomasti käytettynä välineenä se on pikemmin tuhoisa kuin hyödyllinen.

Nasr ei myöskään ole sentimentaalinen, hän käyttääkin sanaa poikkeuksetta kielteisessä merkityksessä (esim. s. 73). Euroopan romanttinen kirjallisuus myönsi luonnolle arvon, mutta vain sentimentaalissa merkityksessä. Romantiikan aatesuuntaus ei pystynyt liittämään luontoa intellektuaaliseen metafysiikkaan, ja siksi romantikkojen luonnon kunnioitus ei pystynyt kilpailemaan tieteiden kanssa. Artikuloimaton tunne *numenin* läsnäolosta ei riitä ihmisen aatteelliseksi perustaksi.

Romantiikka oli ehkä hyväätarkoittava yritys palauttaa luonnolle sakraali luonne, mutta se ei johtanut tulokseen. Sen sijaan länsimaissa koko 1900-luvun ajan yleiset okkultistiset ja spiritistiset muodit Nasr tuomitsee jyrkästi ja pitää niitä yksinomaan kielteinä ilmiöinä, yritysinä korvata puuttuva metafysiikka metafysiikan irvikuvalla. Todellinen, vakava metafysiinen ajattelu ei ole sen enempää spiritistisiä sessioita, viikkolehden astrologiaa kuin pinnallisesti omaksuttuja orientaalisia uskontoja guruineen, vaan intellektuaalista ponnistelua vaativa tieteenala (tai ”ylä-tiede”), jonka täytyy perustua vahvalle traditiolle. Hiukkasfysiikkaa tai mikrobiologiaa ei voi kehittää hetkessä, eikä metafysiikkaakaan voi ryhtyä luomaan hetken mielijohteesta ilman syvällistä perehtymistä aiempaan metafysiseseen ajatteluun. Perinteiseen alkemiaan ja astrologiaan Nasr suhtautuu myönteisesti: alke-

mialle keskeistä eivät ole sen rappiokaudelle tyypilliset kullantuottamisyritykset, vaan se symbolijärjestelmä, jonka klasinen alkemia oli löytänyt. On ehkä oireellista, että nykyinen, kaupallistunut länsimaailma näkee alkemian pääajatuksena olleen kullan tuottamisen.

Nasr itse on muslimi ja perustaa henkilökohtaisen maailmankuvansa islamille. Hän kuitenkin näkee spirituaalisen metafysiikan kaikkien valtauskontojen yhteisenä perintönä – hän ei tarkkaan määrittele ortodoksisiksi luonnehtimiaan uskontoja, mutta islamin, kristinuskon ja juutalaisuuden lisäksi hän mainitsee taolaisuuden, shintolaisuuden, buddhalaisuuden, hindulaisuuden ja pohjois-Euroopan perinteiset uskonnot (tarkoittaen ilmeisesti germaanisten kansojen uskontoja), joiden luontosuhdetta hän tuntuu erityisesti arvostavan.

Länsimaiden hän kuitenkin olettaa rakentavan metafysiikkansa omalle uskonnolleen, kristinuskolle (esim. s. 75). Tässäkin hän noudattelee Ibn Arabîn viitoittamia linjoja: islamin mystisessä filosofiassa nousee vahvasti esiin ajatus kaikkien uskontojen absoluuttisesta totuudesta.⁹ Euroopan metafysiisiin ajattelijoihin hänen mukaansa kuuluvat esimerkiksi Plotinos ja muut uusplatonistit, Origenes, Irenaeus, Dante, mestari Eckhart, Jakob Böhme ja monet Idän kirkon keskeiset ajattelijat (esim. s. 82).

»Metafysiikan tarve ei ole yksinomaan teoreettinen tai vain luonnonsuojelulle tärkeä. Ilman absoluuttista perustaa ihminen jää leijumaan tyhjyyteen, eikä esimerkiksi moraalille jää kiinteää perustaa. Muutoksen käsitteen varaan perustuva tiede ei tarjoa ihmisen tarvitsemaa pysyvyyttä. Kun muuttumattomat olemukset korvautuvat jatkuvalla muutoksella, on mahdotonta puolustaa ihmisen luovuttamattomia oikeuksia.»

Metafysiikan tarve ei ole yksinomaan teoreettinen tai vain luonnonsuojelulle tärkeä. Ilman absoluuttista perustaa ihminen jää leijumaan tyhjyyteen, eikä esimerkiksi moraalille jää kiinteää perustaa. Muutoksen käsitteen varaan perustuva tiede ei tarjoa ihmisen tarvitsemaa pysyvyyttä. Kun muuttumattomat olemukset korvautuvat jatkuvalla muutoksella, on mahdotonta puolustaa ihmisen luovuttamattomia oikeuksia.

Eettinen suhteellisuusteoria hapattaa etiikan pian etikaksi: oikein on se, mikä on tarkoituksenmukaista, koska mitään absoluuttista ei ole ja oleminen on muuttumista. Kun paha tarvittaessa lakkaa olemasta pahaa, portti on avattu moraalille ambivalenssille ja sitä kautta kaaokselle.

Luonnontiede on pitkälti sanoutunut irti absoluuttisesta ja humanistiset tieteet ovat seuranneet perässä: intuitio hyvästä ja pahasta, kauniista ja rumasta on alistettu puhtaasti rationaalille todistamiselle, ja kun tämä on osoittautunut yhtä mahdottomaksi kuin Jumalan löytäminen mikroskoopilla tai kaukoputkella, on hyvä ja paha, ruma ja kaunis julistettu fiktioksi tai enintään relatiiviseksi käsitteiksi. Todellisuus redusoidaan matemaattiseksi malliksi ja kadotetaan näkyvistä. Silti ihmisen kyky sietää epävarmuutta on tunnetusti heikko.¹⁰

*

Nasrin ajatusten takana on islamilaisen mystisen filosofian tuhatvuotinen perinne. Hän ei ole myöskään ollut yksin omassa ajassaan. Nasr itse mainitsee omaelämäkerrassaan saaneensa vaikutteita René Guénonilta (k. 1951), Ananda K. Coomaraswamylta (k. 1947) ja Frithjof Schuonilta (k. 1998), jotka kaikki näkivät metafysiikassa ikuisen viisauden, *philosophia perennis*. Iranissa Nasr tunsi lähes kaikki tärkeimmät islamilaisen filosofian edustajat: perinteisissä kouluissa niin Qummissa kuin muuallakin mystisellä filosofialla on katkeamaton perinne.

Euroopassa Nasr löysi läheisen hengenheimolaisen Henry Corbinistä (k. 1978), jonka tuotanto muistuttaa Nasrin tuotantoa sijoittuen elävän filosofian ja tieteellisen tutkimuksen rajamaille. Molemmat kirjoittivat islamin tutkijoille tärkeitä tieteellisiä teoksia, mutta liukuivat helposti perinteisen filosofian kuvaamisesta ja analysoimisesta sen kehittelyyn.

Schuonin ja Guénonin, osittain jopa Corbininkin rinnalla Nasr kuitenkin erottuu positiivisesti. Hän hallitsee islamin mystisen filosofian perinpohjaisesti ja pystyy käyttämään sitä luovasti, mutta tarkasti. Myös hänen oma ajattelunsa on kurinalaisempaa kuin näiden kolmen. Nasrin merkitys ajattelijana ja islamilaisen filosofian välittäjänä on merkittävä, ja olisi tärkeätä saada hänen teoksiaan julkaistuksi myös suomeksi.

Nasrin tapa perustaa ajattelunsa metafysiikalle sanan perinteisessä mielessä ei ole muodinmukaista. Juuri siksi se tuo uusia näkökulmia filosofisiin kysymyksiin tai pikemminkin palauttaa ikuiset ja muuttumattomat näkökulmat jälleen esille.

Viitteet

1. Tiedot Nasrin elämästä perustuvat lähinnä hänen ”intellektuaaliseen omaelämäkertansa”, joka on julkaistu teoksessa L. E. Hahn, R. E. Auxier ja L. W. Stone, Jr. (toim.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. The Library of Living Philosophers XXVIII. Chicago 2001, s. 3–85 (*An Intellectual Autobiography*).
2. Professori Richard N. Frye, Nasrin professori Harvardista, kuvasi huhtikuussa 2002 minulle Nasrin kokemaa muutosta huomattavaksi: tavallisesta, tosin lahjakkaasta, iranilaisesta nuoresta miehestä tuli kesän aikana spirituaalisuudesta kiinnostunut ajattelija.
3. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London 1968. Teos on julkaistu uudelleen nimikkeellä *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago 1997); jatkossa annetut sivuviittaukset viittaavat tähän uusintapainokseen. Kirja on käännetty ainakin italiaksi (1977), portugaliksi (1977), ranskaksi (1978), espanjaksi (1982), turkiksi (1982) ja bosniaksi (1992).
4. Saman ajatuksen sisäisen ja ulkoisen maailman kohtalonyhteydestä ja sen katkeamisesta 1600-luvulla tuo esiin Frances Yates teoksessaan *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (Routledge Classics. London & New York, 1999, julkaistu alunperin vuonna 1979). Puhuessaan Marin Mersennen teoksesta *Questiones in Genesim* (1623) Yates kirjoittaa (s. 203): ”Mersenne banished the astral linkings of universal harmony, cutting off at the roots the connections of the psyche with the cosmos.” Samoin Nasr näkee 1600-luvun aikana, jolloin länsimaisen tieteen metafysiset juuret katkesivat.
5. Lähelle tulee myös perustutkimuksen ja soveltavan tutkimuksen välinen ero. Luonnon ymmärtäminen tosin tarkoittaa Nasrille ennen muuta sen symboliluonteen ymmärtämistä.
6. Pyhälle tieteelle Nasr on omistanut lukuisia tutkimuksia, mm. teokset *Knowledge and the Sacred* (Chicago 1981) ja *The Need for a Sacred Science* (SUNY 1993; teoksesta ilmestyi Teheranissa persiänos 1379/2001).
7. Nasrille ja Ibn Arabille tämä alkulähde on luonnollisesti Jumala, mutta on paikallaan huomauttaa, että molempien ajattelu toimii hyvin myös, vaikka olettaisimme Jumalan sijaan perimmäisen todellisuuden (*haqiqat*) tai puhtaan olemassaolon (*wujūd*), molemmat mystisten filosofien käyttämiä nimityksiä Jumalasta.
8. Huomattakoon, että molemmat symbolijärjestelmät ovat reaalisia, eivät ihmisen sopimia, sillä niin maa- kuin aurinkokeskinenkin järjestelmä ovat ajatusrakennelmia, jotka kuvaavat yhtä todellisuutta kahdesta eri suunnasta. Molemmat, ja muut mahdolliset, symbolijärjestelmät ovat tämän yhden todellisuuden ominaisuuksia. Samoin voimme jakaa kokonaisluvut lukusarjoiksi eri tavoin esimerkiksi kaksi-, kuusi- ja kymmenjärjestelmässä, mutta silti luvut sinänsä ovat samoja. Aurinko on toisaalta universaalin intellektin symboli, toisaalta Jumalan armon symboli, riippuen meidän tarkastelutavastamme. Maakeskisesti ajatellessaan ihminen ajattelee suhdettaan Jumalaan, aurinkokeskisesti Jumalan suhdetta häneen.
9. Käsittelemme aihetta tarkemmin tekeillä olevassa Ibn Arabin mystistä filosofiaa käsittelevässä kirjassani. Ibn Arabille kaikki uskonnot ovat absoluuttisen tosia, mutta erisuuruisesti kattavia. Mystisesti ymmärretty islam pitää sisällään muut uskonnot, muut ovat omalta osaltaan absoluuttisen tosia mutta eivät kaikenkattavia.
10. Katso Pekka Niemi, *Epätodennäköiset väkivallantekijät*, s. 148, teoksessa: Anssi Männistö (toim.), *Miksi soditaan?* Vastapaino 2003, s. 145–157.



Kaj Öhrnberg

Suomalaisia orientalisteja

Willy Kyrklund – Mestari Ma

Svenska Normallyceumia käydessään Willy Kyrklund (synt. Helsingissä 21. lokakuuta 1921) luki kuvauksia taistelusta Thermopylain solassa, jossa eurooppalainen kulttuuri kampailli idän uhkaavaa barbariaa vastaan toistatuhatta vuotta ennen ajatustakaan mistään Euroopasta. Muutamaa vuotta myöhemmin hän sai omat Thermopylai-kokemukset taistellessaan saksalaisten aseveljien rinnalla länsimaista sivilisaatiota uhkaavia idän laumoja vastaan. Myös Kyrklundissa oli niin paljon toisinajattelijaa, että nämä kokemukset herättivät hänessä voimakkaan kiinnostuksen solan idänpuoleiseen maailmaan. Muutettuaan Ruotsiin sotien jälkeen Willy Kyrklund suoritti siellä fil. kand. tutkinnon aineyhdistelmänään arabian, venäjän ja kiinan kieli, ja täydensi myöhemmin opintojaan persialla ja sanskritillä. Näiden kiinnostusten ja henkilökohtaisten matkakokemusten hedelmänä syntynyt *Till Tabbas* (1959) kuuluu merkittävimpiin islamilaisen maailman subjektiivisiin tulkintoihin mitä millään kielellä on kirjoitettu.

Fredrik Eneberg – Minnetten rakastettu

Kansalliset intressit veivät neljännesvuosisata Wallinin kuoleman jälkeen seuraavan suomalaisen arabistin Lähi-itään. Närpiössä 14. maaliskuuta 1841 syntynyt Karl Fredrik Eneberg opiskeli Helsingin yliopistossa itämaisia kieliä, mutta herätti huomiota myös lupaavana runoilijana ja fennomaanina. Eneberg jatkoi arabian opintojaan Pietarissa, Leipzigissä ja Kielissä. Hänen arabian pronomineja käsittelevä väitöskirjansa hyväksyttiin 1872. Itämaiden tutkimuksessa oli sumerin kielen ongelma noussut tuolloin keskeiseksi. Nuolenpäättämisen piirissä oli esitetty olettaus sumerin mahdollisesta sukulaisuudesta suomalais-ugrialaisten kielten kanssa. Eneberg taivuteltiin uuden tieteenalan, assyriologian, pioneeriksi, opintoihin, jotka veivät hänet Pariisiin ja Lontooseen. British Museumin retkikunta oli 1876 lähdössä Kaksoisvirranmaahan tutkimaan Niniven raunioita. Eneberg sai luvan osallistua retkikunnan kaivauksiin. Huhtikuussa 1876 Eneberg saapui Mosuliin, pohjois-Irakiin, yhdessä palvelijansa ja tulkkinsa,

venetsianjuutalaisen Marco Beyron kanssa. Vajaa viikko myöhemmin, 26. huhtikuuta Eneberg löytyi kuolleena vuoteestaan. Kuolinsyy jäi epäselväksi joskin aikalaiset epäilivät Marcon myrkyttäneen isäntänsä. Kihlatulleen Minette Munckille ja tämän perheelle osoitetut kirjeet sekä päiväkirjamerkinnot antavat kuitenkin kuvan syvästi masentuneesta ja elämänhalunsa menettäneestä koti-ikävästä kalvamasta runoilijasta, jonka väärä uravalinta – akateemisuus runouden sijasta – ja ennakko-odotusten romanttisen ”Idän-kuvan” murentuminen, olivat vieneet umpikujaan.

Ivar Lassy – Punikki ja ruiskaunokit

Ivar Lassy syntyi vuonna 1889 Venäjän omassa Orientissa eli Azerbaidžanin pääkaupungissa Bakussa, jossa hänen isänsä toimi Nobelin öljy-yhtiön palveluksessa merikapteenina. Lassy kävi koulunsa Helsingissä mutta vietti kaikki kesänsä Bakussa. Hän opiskeli Helsingin yliopistossa itämaisia kieliä Knut Tallqvistin, estetiikkaa Yrjö Hirnin ja filosofiaa Edvard Westermarckin johdolla. Väitöskirjaansa *The Muharram mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia* Lassy puolusti keväällä 1916. Aineisto väitöskirjaan oli koottu Lassyn synnyinseuduilta, jonne hän teki useita antropologisia tutkimusmatkoja vuosien 1913 ja 1915 välisenä aikana. Vuoden 1918 tapahtumat veivät idealistisen vasemmistolaisen punaisten palvelukseen, josta seurauksena oli seitsemän kuukauden leirituomio Suomenlinnassa. Vapauduttuaan Lassy havaitsi olevansa *persona non grata* akateemisessa maailmassa ja siirtyi toimittamaan *Sosialistista Aikakauslehteä* vuosina 1919–1923. Viimeksi mainittuna vuonna Lassy siirtyi Neuvostoliittoon, jossa hän aluksi toimi Karjalan Autonomisen Neuvostotasavallan kansanvalistusasiain komissaarina. Myöhemmin hän siirtyi Moskovaan kääntäjäksi. Lassy vietti joka vuosi muutaman kuukauden Pamirin iranilaisten heimojen parissa valmistellen laajaa teosta heistä. Vuonna 1937 hänen tuotantonsa julistettiin vastavallankumoukselliseksi ja ilmeisesti vielä samana vuonna hänet – aikanaan valkoisten tuomitsema – likvidoitiin Stalinin puhdistuksissa.

Georg August Wallin – ‘Abd al-Wālī

Georg August Wallin, varsinaisen arabistiikkamme perustaja, sujuvasti ruotsia, venäjää, saksaa, ranskaa, englantia, latinaa, kreikkaa, arabiaa, persiaa ja turkkia taitava toisinajattelija ei osannut suomea. 1840-luvulla, jolloin akateemisten piirien mielenkiinto Suomessa romantiikan ja heräävän kansallishengen innoittamana oli lähes täysin suuntautunut Siperiaan, Wallin matkasi Arabian niemimaalla kamelinsa selässä beduiinileiristä toiseen romantikkojen ”jaloa villiä” etsien. Ahvenanmaalla 24.10.1811 syntynyt Wallin oli valmistautunut Lähi-idän matkoihinsa opiskelemalla arabiaa, persiaa ja turkkia Keisarillisessa Aleksanterin yliopistossa Helsingissä sekä Pietarin yliopistossa ja Venäjän ulkoministeriön alaisessa itämaisten kielten instituutissa. Hänen idänmatkansa kesti heinäkuusta 1843 kesäkuuhun 1850. Kairoa tukikohtana pitäen Wallin teki kolme aavikkomatkaa, joiden varassa lepää

hänen maineensa kielentutkijana ja tutkimusmatkailijana. Wallin matkojen motiivit olivat kahtalaiset: tieteelliset ja puhtaasti henkilökohtaiset. Tieteellisiä olivat paneutuminen siihen asti täysin laiminlyötyyn arabian puhekieleen ja sen eri murteisiin sekä tutustuminen jo tuolloin huonossa huudossa olevien wahhabilaisten, aikansa fundamentalistien, oppeihin. Henkilökohtaisina motiiveina taas olivat hänen kamarioppineisuuden vierastuksensa ja halu päästä pois ”Euroopan ylellisyydestä, turhamaisuudesta ja ylenmäärin hienostuneesta sivistyksestä”. Emme myöskään saa unohtaa romantiikan ajan haavekuvaa islamilaisesta *Idästä* eräänlaisena eroottisen eskapismien luvattuna maana. Vaikka Wallin oli aikansa tunnustetuimpia Arabian-kävijöitä, niin hänen ennenaikainen kuolemansa ja varsinkin ruotsiksi kirjoitetut, kansainvälisen tutkijayhteisön kannalta kielimuurin taakse jääneet päiväkirjamerkinnot häivyttivät hänet arabistiikan oppihistorian alaviitteeksi. Uutta ja edellistä mittavampaa matkaa suunnitellessaan Wallin kuoli Helsingissä 23.10.1852. Arabien keskuudessa ja Iranissa Wallin nauttii suurta arvostusta etenkin siksi, että hänen mielletään kääntyneen islamiin.

Peter Forsskäl – Forskolea tenacissima

Peter Forsskäl syntyi Helsingissä 11.1.1732, mutta hänen tiensä vei jo kahdeksanvuotiaana Ruotsiin. Upsalan yliopistossa hän seurasi arabian ohella myös Linnén luentoja. Syksyllä 1753 Forsskäl saamansa apurahan turvin matkasi Göttingeniin opiskellakseen arabiaa ja filosofiaa Johann David Michaelisin (1717–1791) johdolla. Väitöskirjassaan *Dubia de principiis philosophiae recentioris* (1756) hän kritisoi voimakkaasti Upsalassa suosiossa olevaa Christian von Wolffin (1679–1754) filosofiaa. Väitöskirjansa johdosta vapaa-ajattelijana pidetty itsepäinen ja riidanhakuinen Forsskäl ei kuitenkaan Upsalaan palattuaan sopeutunut akateemiseen maailmaan. Niinpä kun hänelle 1761 tarjoutui tilaisuus osallistua Tanskan kuninkaan Frederik V:n rahoittamaan retkikuntaan sen luonnontieteilijänä niin sanottuun Onnelliseen Arabiaan eli Jemeniin hän oitis tarttui tilaisuuteen. Retkikunnan tarkoitus oli perehtyä Vanhan Testamentin kasvimaailmaan, eläimiin ja luonnonolosuhteisiin sekä beduiinien elämänmuotoa tarkkailemalla oppia paremmin ymmärtämään muinaisten israelilaisten tapoja ja elinoloja. Retkikunnan merkittävimäksi arabistiksi osoittautunut Forsskäl sai viimeisen leposijan Yarim-nimisessä kylässä Jemenissä, jossa hän 11.7.1763 menehtyi malariaan. Linné kunnioitti yhtä ”apostoleistaan” nimeämällä erään nokkoskasvin (*Urticacea*) *Forskolea tenacissimaksi* kenties Forsskälän teräväkielisyys ansioista, sekä *qat*-pensaana (*Catha edulis* Forsk.), joka on nyttemmin tullut suomalaisille tutuksi kun mm. somalipakolaiset pureksivat sen lehtiä.

Reduktio Albertinkadulla – Filosofiakoulun esittely

J. L. Austinin kuuluisa huomio on, että filosofien tapausesimerkeissä esiintyvät useimmiten ”keskikokoiset kuivat tavarat”. Nyt tosi olevan virkaa saa kuitenkin toimittaa punaviinipullo, onhan pikkujouluaika. Pullo on vihreä ja läpikuultava ja se kilahtaa kun sitä napauttaa kynnellä. Pöytä notkuu leipien, juustojen ja hedelmien painosta. ”Täällä ei oo aina tällasta”, Tuomas Nevanlinna toteaa.

Käynnissä on Kriittisen korkeakoulun pyörittämän Filosofiakoulun syyslukukauden viimeinen istunto. Paikalla on Nevanlinnan ja Miika Luodon lisäksi kahdeksan opiskelijaa, osa ensimmäisen, osa toisen vuoden opiskelijoita. Päivän aiheena on Husserlin *Fenomenologian idean* toinen luento. Helppoa ei Husserlin oppisanastoon perehtyminen ole, ja eteneminen on sen mukaan verikkaista ja huolellista. Luoto alustaa ja Nevanlinna esittää silloin tällöin joitakin tarkentavia kysymyksiä ja kommentteja. Myös opiskelijat kyselevät innokkaasti ja välillä keskustelua joudutaan jopa palauttamaan ruotuun, kun se uhkaa rönnyillä tekstin tematiikan ulkopuolelle. Luetaan ensin mitä Husserl sanoo!

Parin tunnin mittaisten alustusten lisäksi koulun työskentelymuotoihin kuuluvat oppilaiden kirjoittamat seminaarityöt sekä vastaanotot, joilla oppilaille tehdään pieniä lukupaketteja sekä tarpeen mukaan ohjataan seminaaritöiden tekemistä. Luentojen pitäjä vaihtuu viikoittain, toistaiseksi vierailleista saa nimekkään listan: Hannu Siveniuksesta Timo Kaitaroon, Mika Ojakankaasta Kirsti Määttäseen, Jakke Holvaksesta Sami Santaseen,

Eero Ojasesta ja Pauliina Remeksestä Mikko Lahtiseen.

Filosofian juoksukilpailussa voittaa se, joka pystyy juoksemaan hitaimmin, kirjoitti Wittgenstein. Filosofiakoulun kantava ajatus on samansuuntainen: on mentävä alkuteksteihin ja edettävä sitten niiden parissa hitaasti ja perusteellisesti. Nevanlinna muistelee, että hän itse opiskeluaikoinaan tapasi lukea yksinomaan kommentaareja – vaikka samalla muistikin mielessään ”kunnioittaa” alkuperäistekstejä. Sittemmin hän on alkanut suhtautua kriittisemmin kommentaareihin ja asennoitunut klassikoihin niin, että ne ovat lähtökohtaisesti aina kiinnostavia, kunhan niihin malttaa paneutua.

Husserlin parissakaan ei hätäillä. Mitä voimme päivän tekstin perusteella sanoa pöydällä olevista esineistä? Mitä jää jäljelle vaikka tästä punkkupullosta kun sulkeistetaan kaikki paitsi se mikä on *todella* annettuna kokemuksessa? Ei nyt mennä vielä siihen, yritetään ensin kartoittaa mitä Husserl reduktiolla oikein tarkoittaa. Joudutte nyt valitettavasti jäämään joulunajaksi epätietoisuuteen, ympärillä olevien esineiden ontologinen status alkaa selvitä vasta kevätlukukaudella (edessä on todellinen *valkea joulu!*). Tämä voi tuntua tuskastuttavalta. ”Vaikka on kuinka monta vuotta vääntänyt, niin aina on alussa”, Luoto kuvaa filosofin perustilannetta. Tämä alusta aloittaminen pätee myös filosofian itsensä olemukseen ja mahdolliseen tehtävään. Jos asettaisimme filosofialle ennalta jonkin perusteen tai tehtävän, mikä estäisi ottamasta sitä itseään tarkastelun kohteeksi?

Koulun esittelytekstissä todetaan, että kurssien tarkoituksena on perehtyä ”filosofiaan sinänsä”. Sanamuodolla on Nevanlinnan mukaan tarkoitus tehdä selvä ero esimerkiksi valmennuskursseihin ja muuhun vastaavaan käytännön päämääriin tähtäävään filosofianopetukseen. ”Jos haluaisi, voisi sanoa, että Filosofiakoulussa etsitään totuutta – mutta tällä tarkoitetaan totuutta eräänlaisena horisonttina,

irrallaan mistään erityisestä sisällöstä. Vaikka en jaa populistista akateemisen filosofian kritiikkiä, akatemialla on ongelmansa, kuten eläminen apurahojen paineen alla. Keskeinen motiivi perustaa Filosofiakoulu on ollut sellaisen tilan luominen, jossa tällaisia paineita ei ole.”

Opiskelijat nimeävät kurssien saavutukseksi omien mielipiteiden ”omuuden” kyseenalaistamisen. ”Rahalle ei missään saa niin hyvää vastinetta kuin täällä!” huudahtaa eräs. ”On ollut hätkähdyttävää tulla kurssien mittaan huomaamaan kuinka pienen osan päivästä yleensä omistaa ajattelulle. Ja on lumoaavaa ajatella, että joku omistaa *koko elämänsä* ajattelulle. Siihen on lupa kaikilla, vaikka tuntuinkin että ei ole.”

Nevanlinna on kokenut opettamisen antoisaksi, koska opiskelijat ovat motivoituja ja avoimia. ”Filosofian opiskelussa ja opettamisessa tarvitaan kykyä liikkua erilaisissa rekistereissä, mikä mahdollistaa liikkuvuuden, avoimuuden ja joustavuuden suhteessa opetustilanteeseen. Sitten on tietysti opettajia, jotka pedagogian oppikirjan mukaan ovat mahdottomia tapauksia, mutta joiden karisma tai suvereeni sisällönhallinta enemmän kuin korvaavat joustavuudessa olevat puutteet.”

Filosofiakoulun opiskelijaksi voi hakea lähettämällä vapaamuotoisen hakemuksen Kriittisen korkeakoulun toimistolle (osoitteeseen Albertinkatu 27 a B 12, 00180 Helsinki). Hakuaika on käynnissä ja päättyy 31. elokuuta. Aiempia filosofian opintoja ei opiskelijoilta edellytetä. Lukukausimaksu on ensimmäisen vuoden opiskelijoilta 840 euroa / vuosi, toisen vuoden opiskelijoilta 280 euroa / vuosi. Lisätietoja saa osoitteesta:

www.kriittinenkorkeakoulu.fi.

Antti Arnkil

K O L U M N I

Arne Nevanlinna

Pitkät ja lyhyet

Vuosipäiväkirjani 1997–8 julkaistiin nimellä *Isoisän maat*. Merkinnöissä käsittelin valtaosin muita asioita kuin arkkitehtuuria. Aiheet poimin julkisuudesta ja omasta päästä.

Yksi arvostelija tuumasi, että minun olisi ollut parempi pysyttäytyä omalla alueellani. Johtuiko tämä tekstin laadusta, alkuperäisestä ammatistani vai siitä, että asianomainen itse oli arkkitehtuurista kiinnostunut kirjailija, jäi minulle epäselväksi. Toinen totesi lyhyesti ja happamasti, että kritisoin television ohjelmia sekä liikaa että amatöörimäisesti. Hän oli televisiotoimittaja.

Koulutukseltaan mies on arkkitehti, pysyköön siis poissa muiden alueiden reviiereiltä. Kirjailijoilla ja toimittajilla on oikeus puuttua mihin asiaan tahansa ja tulla kuunnelluksi, mutta vain jos he ovat ymmärtäneet ryhtyä tehtäviinsä hyvissä ajoin ennen eläköitymistään.

Koska olin törmännyt ilmiöön aikaisemmin, pystyin ohittamaan arvostelut ilman että työkykyni olisi vaurioitunut. Mutta se oli pakko myöntää, että sähköiset tiedotusvälineet ja kirjat hallitsevat yhteyksiäni ulkomaailmaan enemmän kuin milloinkaan ennen. Niinpä päätinkin vastedes käsitellä vain suorista ihmiskontakteista viriäviä aiheita.

Irakin sodan suhteen olin, kuten kaikki muut, tyystin median armoilla. Totesin joutuneeni itse rakentamaani ansaan. Toisaalta mieli teki kritisoida julkisesti amerikkalaisten kontrolloimaa propagandavirtaa, toisaalta en halunnut luopua periaatteestani kirjoittaa vain omasta kokemuksesta. Pari viikkoa kestin urhoollisesti ja tyydyin häiritsemään viatonta osapuolta purkamalla ristiriitaa aamuisin keittiössä.

Ruutuun ilmestyi Irakin tiedotusministeri. Hän julisti hurraavalle väkijoukolle, että rakastetun Saddam Husseinin urheat sotilaat murskaavat hetkessä väärämielisten hyökkääjien laumat ja voitto on varma. Samaan aikaan amerikkalaiset tankit rymistelivät korttelin päässä. Seuraavana päivänä Bagdad oli vallattu, Saddamin patsas kaadettu ja taistelu päättynyt. Väkijoukko hurrasi amerikkalaisten murskavoitolle.

Amerikkalaiset pilkkasivat ja eurooppalaiset hämmästelivät suurin otsakkein tiedotusministerin täydellistä todellisuustajun puutetta. Hurraaminen loppui, ryöstely alkoi ja armeija katsoi syrjästä. Pienin otsakkein kerrottiin, että muutamat sotilaat varastivat laatikkokaupalla dollarin seteleitä ja muutamat länsimaiset kirjeenvaihtajat korjasivat

parempaan talteen joukon korvaamattoman arvokkaita museoesineitä. Väkijoukot mellakoivat yhdessä yössä valtaajiksi muuttuneita vapauttajia vastaan ja amerikkalaiset hämmen-tyivät. Päätökseni olla vaiti alkoi horjua.

Valkoinen talo ilmoitti valinneensa Irakin väliaikaishal- linnon johtajaksi israelilaismyönteisyydestään ja palestiina- laisvastaisuudesta tunnetun eläkeläiskenraalin. Presidentin edustaja antoi lausunnon, jonka mukaan Yhdysvaltojen päämääränä on *kaikkien* Lähi-idän muslimivaltioiden de- mokratisoiminen.

Jos olisin arabi, sanoisin että kärsivällisyyteni malja valui yli äyräiden, Allahin siunauksella rakentamani ää- nettömyyden pato murtui ja runosuoneni alkoi solista virvoittavana kuin kevättulvien täyttämät Eufrat ja Tigris. Koska olen eurooppalainen, sanon että kyllästyin, siirryin tietokoneen ääreen ja aloin naputella tätä juttua.

Olin jättänyt savuttavan diesel-volkkarini nai- robilaisen korjaamon huomaan ja pysähdyin miettimään miten päästä takaisin kaupungin keskustaan. Harmaatukkainen afrikkalainen mies huomasi epävarmuuteni ja tarjosi kyytiä.

Istuimme vierekkäin Toyota pick-upin etupenkillä ja yri- timme keksiä jotain sanottavaa. Yhtäkkiä ajaja puhkesi lau- lamaan kaikuvalla äänellä. Ihan sopivaa, että vanhempi mies laukaisee kiusallisen hiljaisuuden kulttuurilleen ominaisella tavalla, ajattelin tyytyväisenä. Tai ehkä hän onkin minua nuorempi, jolloin roolit kääntyisivät päinvastaisiksi.

Silloin en olisi vain *Mzungu* (valkoinen mies), joka alkujaan tarkoittaa nyljettyä. Kun luonnollinen musta iho poistetaan alta paljastuu vaaleanpunainen liha, joka muis- tuttaa rottinkituolissa rötköttävän siirtomaaherran ihonväriä kun tämä, pitääkseen koti-ikävän, malarian ja syfiliksen loitolla, latkii giniä ja haukkuu mustaa miestä laiskaksi ja tyhmäksi.

Silloin olisin myös *Mzee*, viisas ja kunnioitettu vanhus, suahilinkielinen väännös monsieurista, siinä kuin vä- hemmän kunnioittava mösjojö tai munsööri suomenkielessä. Eikä kaljuuteni olisi pelkkä typerä luonnonoikku, vaan ar- vovaltaa korostava myönteinen ominaisuus.

Olisinko voinut ryhtyä viheltämään? Ei, koska on mah- dollista että Keniassa, ja ehkä myös Irakissa, vihelletään vain rikollisille, huonoille naisille, lapsille ja koirille.

Parikymmentä vuotta sitten Keniaa esiteltiin lännessä Afrikan oloissa esimerkillisinä demokratiana. Vaaleja pidettiin, parlamentti kokoontui, elinkeinovapaus val- litsi, keskusta oli täynnä pilvenpiirtäjiä, hyvin varustettuja kauppoja, hotelleja ja ravintoloita. *What a great country*, huudahti stetson-hattuinen amerikkalaisturisti minulle ka- dulla, *just like back home*.

Pientä heimoa edustava Daniel arap Moi oli vastikään valittu presidentiksi, koska suuret heimot eivät kyenneet sopimaan yhteisestä ehdokkaasta. Hän kokosi nopeasti ympärilleen oman valtaryhmittymänsä ja ryhtyi diktaatto-

riksi joka sittemmin kukisti, säälimättä ja salaa, opposition yritykset horjuttaa omaa asemaansa.

Vaalituloksia väärennettiin, parlamentti oli kumileimasin, ulkomaiset yhtiöt kotiuttivat voittonsa ilman kontrollia. Korkeat hinnat pitivät huolen siitä, että noin neliökilometrin kokoinen *City Block* palveli turistien lisäksi vain kaupungissa asuvia ulkomaalaisia. Muilta osin Nairobi ja Kenia eivät poikenneet mistä tahansa Afrikan kaupungista tai maasta. Mutta siitä ei puhuttu, eikä myöskään siitä, että Intian valtameren rannikolla sijaitse (ja sijaitsee edelleen) amerikkalaisten laivastotukikohta.

Erityisen valppaasti poliisi piti silmällä opiskelijoita – varmaan (amerikkalaisten) neuvonantajien mielissä kummittelivat vuoden 68 mellakat lännessä. Vähäinkin epäjärjestys johti yliopiston sulkemiseen. Tilanne kärjistyi opiskelijoiden aloittamaan vallankaappausyritykseen v. 82. Provokaatio johti, kuten niin usein käy, provosoitumiseen.

Sain tietää asiasta mutustellessani kaikessa rauhassa aamupalaa asunnossani, turvallisella etäisyydellä keskikaupungista, valkoisten aikanaan valtaamalla viileillä kukkuloilla, kaukana mustien asuttamista kuumista tasangoista. Opiskelijat olivat kaapanneet radioaseman ja heidän edustajansa kuulutti, että korruptoitunut Moi käytyreinen oli syösty vallasta ja tilalle oli astunut demokratia. Uteliaisuus voitti varovaisuuden. Hyppäsin autoon ja lähdin ajamaan.

Mitä lähemmäksi kaupunkia ennätin, sitä enemmän vastaani juoksi miehiä, jotka pitelivät kaksin käsin pään päällä keikkuvia taakkoja. Eivätkä ne olleet jauhosäkkejä tai vesiruukkuja, vaan selvää länsimaista kulutuskamaa: stereoita, televisioita, pesukoneita, liesiä, taisipa joukossa olla muutama tietokonekin. Kun näin ensimmäiset rikotut kaupanikkunat ja sain osakseni vihamielisiä huutoja, käännyin ympäri, totesin että onneksi ryöstelijät sentään noudattivat liikennesääntöjä juoksemalla pitkin tien vasenta reunaa ja palasin kotiin niin nopeasti kuin puolikuntainen dieselini salli.

Seuraavana päivänä hallituksen joukot palauttivat järjestyksen kovakouraisesti. Kaappaus jäi historiaan nimellä *attempted coup*. Ihmisuhreja oli vähän, jollei mukaan lueta hiljaisuudessa hirtettyjä alullepanijoita, joiden määrä jäi ikuisiksi salaisuudeksi. Yliopisto suljettiin, sillä kertaa peräti puoleksi vuodeksi, ja entinen meno jatkui.

Belgialaiset alistivat v. 1916 sittemmin Ruandaksi nimetyn alueen siirtomaakseen. Paimentolaiset kuuluvivat kahteen heimoon. Tutseja suosittiin, koska he isäntien silmämääräisen arvion mukaan olivat pitempiä kuin hutut, joita sorrettiin.

Englantilaiset ystäväni Nairobissa kertoivat naureskellen sikäläisistä kouluoloista. Välitunnilla pitkät (*the long ones*) houkuttelivat kaveruutta teeskennellen joukon lyhyitä (*the short ones*) mukaansa nurkan taakse ja tappoivat heidät. Opettajat eivät kiinnittäneet asiaan sen suurempaa huomiota, koska he olivat pitkiä.

Ruandan kansanmurha vuonna 94 herätti minut.

Brittien mustaksi huumoriksi luokittelemanı jutut osoitautuivat tosiksi, mutta vain lapsellisiksi harjoitelmiksi verrattuna siihen raivoon, millä vuosikymmeniä kurjasti kohdellut hutut nousivat kapinaan tappaen noin kahdeksansataatuhatta tutsia ja sovittelunhaluista hutua. Kolonialistien parhaita perinteitä noudattaen belgialaiset pesivät kätensä verestä vedoten siihen, että maa oli itsenäistynyt jo vuonna 62.

Myös Irak on kooste erilaisista yhteisöistä. Kullakin niistä on omat auktoriteettinsa, joiden turvin ihmiset toimittavat arkisia askareitaan. Ristiriitatilanteissa toiveet ja uho nousevat todellisemmiksi kuin omin silmin havaitut tapahtumat. Mutta kun voittaja on tunnistettu, syrjäyttää realismi idealismin.

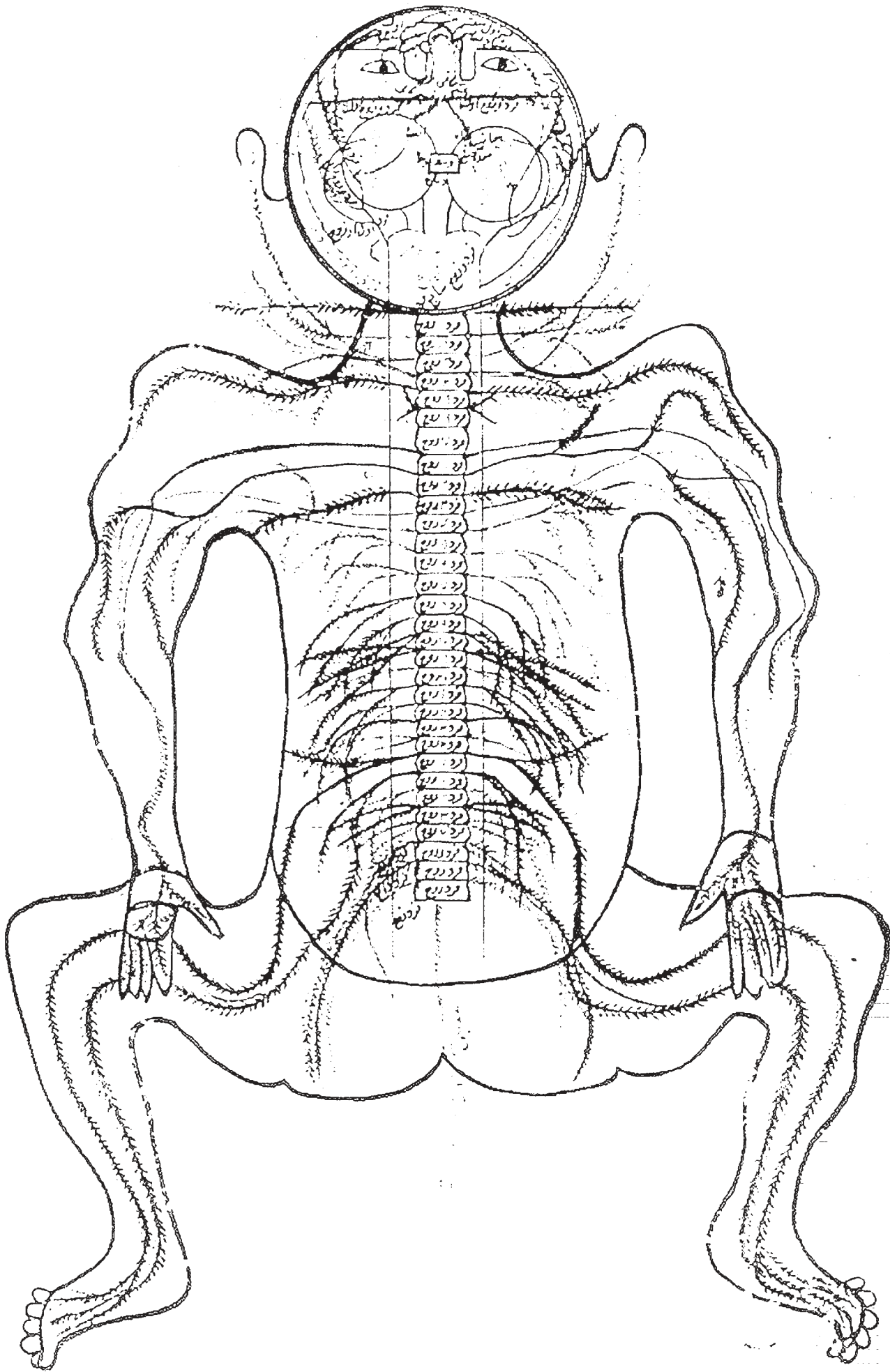
Allah on yhteinen, mutta suhde etäisempiin naapureihin epäilevä tai vihamielinen. Verikostojen aika ei ole kaukana. Koko maata voi hallita vain pakolla. Saddam ja hänen ministerinsä eivät kantaneet asepekua turhamaisuuttaan, vaan merkkinä siitä että he valmistautuivat sotaan tai olivat sodassa muiden maiden, uskontokuntien, heimojen tai klaanien kanssa. Johtajien sankari ei ole jatkuvuutta ylläpitävä kauppias vaan sotilas, jonka suurin kunnia on kuolla marttyyrina. Kansa on samaa mieltä, itkee ja on samaa mieltä, viruu vankilassa tai kuolee.

Ilman kaksoistornien katastrofia presidentti Bushin todellinen poliittinen olemus olisi saattanut jäädä pimentoon. Retoriikassa on verikoston makua. Me olemme oikeassa, muut väärässä. Hyväksyttävä keino on sota, ei neuvottelu. Vastuuta vältetään vetoamalla Jumalan tahtoon. Näkyvin ero Saddamiin on se, että Bush esiintyy kravattipuvussa. Mutta kunniaa hän silti tekee, tosin tyhjäan päähän, mikä Suomen armeijassa ainakin ennen johti muutamaan ylimääräiseen juoksukierrokseen taivaanrannassa hämöttävän yksinäisen puun ympäri.

Kyseessä ei siis ollutkaan demokratian ja diktatuurin välinen sota, vaan kahden taantumuksellisen klanipäällikön keskinäinen kahakka. Lopulta suurimmiksi häviäjiksi eivät ehkä osoittaudukaan Saddam ja hänen roistomainen hallintonsa, vaan sekä länsimaisen että islamilaisen kulttuurin parhaat piirteet.

Valistunut ennusteeni on, ettei Irakista tule amerikkalaisten havittelemaa demokratiaa vuodessa, kahdessa, kymmenessä tai sadassa vuodessa. Eikä toivottavasti milloinkaan. Miksei?

Ensinnäkin siksi, että Irakilla on takanaan oma vuosihantinen kulttuurinsa. Toiseksi siksi, että irakilaisille sopii vain irakilainen demokratia. Kolmanneksi siksi, että demokratioita on ja tulee aina olemaan yhtä monta kuin käsitettä omaksi edukseen tulkitsevia valtioita.



Zen ja fenomenologian harjoittamisen taito

Lähestyin artikkelissani *Filosofian harjoitus – harjoituksen filosofia* filosofiaa harjoituksena ja taitona.¹ Vertasin siinä Heideggerin myöhäisfilosofian joitakin ajatuksia buddhalaisiin harjoituksiin. Pysin nyt syventämään näitä ajatuksia erityisesti siltä osin, kun ne koskettavat fenomenologista menetelmää. Perusajatukseni on, että on olemassa kaksi fenomenologista perinnettä, joiden avulla filosofi voi harjoittaa itseään. Ensinnäkin monet aasialaiset viisausperinteet sisältävät hyvin hienovaraisia tietoisuuden harjoittamisen menetelmiä, joita voidaan hyvällä syyllä kutsua fenomenologisiksi menetelmiksi.² Yksi esimerkki, jota tässä käytän on zen. Toisaalta Husserlin fenomenologia tulee myös mielestäni nähdä nimenomaan harjoituksen menetelmänä, ei pelkästään teoreettisena lähestymistapana. Tästä seuraa kaksi asiaa. Voimme ymmärtää esimerkiksi buddhalaisia tietoisuuden harjoittamisen tapoja fenomenologian valossa ja kuvata niitä fenomenologian termin. Toisaalta voimme ikään kuin ”operationalisoida” fenomenologista perinnettä näiden harjoitusten avulla, koska kummassakin perinteessä pyritään analysoimaan ihmisen tietoisuuden rakennetta.

Fenomenologisesta metodista

Edmund Husserlin kehittämä fenomenologinen metodi on yksi tapa tutkia tietoisuuden rakennetta. Tosin fenomenologian keskuudessa ei ole yksimielisyyttä siitä, miten menetelmää käytetään tai ylipäätään, mistä siinä on kyse. Siksi sitä käytetäänkin varsin vähän. On helppo löytää kirjallisuutta, jossa käsitellään Edmund Husserlin filosofiaa, eräänlaista Husserl-eksegetiikkaa, mutta paljon vaikeampaa on löytää tuore monografian mittainen fenomenologinen tutkimus, jossa käytettäisiin systemaattisesti fenomenologista menetelmää. Suurin osa filosofiista, jotka jollakin tavalla samaistuvat fenomenologiseen perinteeseen, ovat fenomenologisen tradition historian tutkijoita.

Osittain tilanne johtuu tietysti siitä, että Husserl ei missään selkeästi muotoillut käyttämänsä metodia. Hän jätti sen avoimeksi, varmasti tietoisesti, erilaisille tulkinnoille ja kohteen mukaisille variaatioille. Heidegger antaa yhden esimerkin fenomenologisen metodin käytöstä analysoidessaan ajattelun luonnetta. Erityisesti *Gelassenheit*-teos³ ei ole mielestäni vain ”eksistentiaalisen meditaation” kuvausta, vaan

myös fenomenologisen metodin kuvausta. Fenomenologisen metodin käyttö on oman ajatusprosessinsa valaisemista tavalla, joka muuttaa pysyvästi sen toimintatapaa. Tämä on siirtymistä ”luonnollisesta asenteesta” kohti ”fenomenologista asennetta”. Ja tämä asenteen muutos vaatii tietynlaista ”meditatiivista ajattelua”, niin kuin Heidegger pyrki osoittamaan.

Merleau-Ponty asetti tehtäväkseen ilmiöiden löytämisen uudelleen, sen kokemuksen tason, jonka kautta maailma ja muut oliot ovat meille annettuja.⁴ ”Luonnollisessa asenteessamme” näemme maailman koostuvan erilaisista objekteista, mutta vaatii katseen kääntämisen sisäänpäin omaan tietoisuuteen, jos haluaa tutkia sitä prosessia, miten havainnot tietoisuudessamme muodostuvat. Kyse on siis ”ajattelun suunnan kääntämisestä sen tavanomaisesta sisältöorientoituneesta suunnasta taaksepäin itse ajatuksiin ja niiden nousemiseen”, kuten *Francisco J. Varela* asian ilmaisee.⁵ Mutta ohjeita siitä, miten tämä käännös käytännössä tehdään, ei fenomenologiaa käsittelevä kirjallisuus yleensä sisällä.⁶ Yksi viime aikainen yritys lähestyä tätä kysymystä on *Natalie Deprazin, Francisco J. Varelan, ja Pierre Vermerschin* artikkeli *The Gesture of Awareness. An account of its structural dynamics*⁷, johon palaan kohta.

Fenomenologinen metodi ja buddhalainen filosofia leikkaavat toisensa monella mielenkiintoisella tavalla. Yksi näkökulmista, jonka tämä kohtaaminen on avannut, on fenomenologisen metodin ymmärtäminen buddhalaisen harjoituksen näkökulmasta.⁸ Tästä näkökulmasta Husserlin ”reduktiot” ja ”sulkeistamiset” saavat konkreettisen ja helposti ymmärrettävän sisällön. Sekä fenomenologiassa että buddhalaisuudessa pyritään luomaan valoa tietoisuuden rakenteisiin. Pyritään siis tulemaan tietoiseksi näistä rakenteista. Tämä tietoiseksi tuleminen ei voi olla mikään teoreettinen ponnistus, vaan se edellyttää filosofilta pysähtymistä, kääntymistä kohti omaa tietoisuuden virtaansa ja tämän tietoisuuden virran katsomista läheltä. Se vaatii harjoitusta. Tässä mielessä fenomenologiakin on aina harjoitusta. Harjoitus pitää sisällään myös ajatuksen harjaantumisen, asteittaisen oppimis- tai kypsymisprosessista. Mitä oman tietoisuuden katsominen paljastaa, ei aukea heti ja helposti, vaan se vaatii pidempään kestävästä ponnistelusta. Kyse on filosofin taidosta.

”Kypsä fenomenologia”

Charles Laughlin on kanadalainen Ottawan yliopiston antropologian ja uskontotieteen emeritusprofessori, joka on pyr-

kinyt avaamaan antropologiaan fenomenologisia näköaloja. Hän on kirjoittanut näistä teemoista useita artikkeleita ja kirjoja.⁹ Hän on myös kirjoittanut paljon neurofenomenologiasta.

Avaan seuraavassa Charles Laughlinin ajatuksia seuraten ja mukaillen sitä, mitä kontemplatiivisella harjoituksella on meille annettavaa. Kirjassaan *The Mirror of the Brain* Laughlin pyrkii yhdistämään fenomenologian, kontemplatiiviset perinteet, nykyaikaisen kognitiotieteen ja aivotutkimuksen. Kirjan peruskritiikki kohdistuu positivistiseen länsimaiseen tieteseen, jossa Laughlinin mielestä ei edelleenkään ymmärretä tietoisuuden merkitystä tieteen tekemisessä. Tällä

»Monet tiedemiehet eivät edelleenkään ymmärrä oman tietoisuutensa toimintatavan olevan myös tutkimustuloksia määräävä tekijä. Tieteisiin tarvitaan tutkijoita, jotka olisivat myös ”kypsiä kontemplatiiveja”. Tällainen tiedemies on harjoittanut mieltään niin, että hän on tullut tietoiseksi oman tietoisuutensa toimintatavasta ja tavasta, miten hänen omat kokemuksensa rakentuvat.»

hän viittaa erityisesti siihen, että monet tiedemiehet eivät edelleenkään ymmärrä oman tietoisuutensa toimintatavan olevan myös tutkimustuloksia määräävä tekijä. Hän perää tieteisiin tutkijoita, jotka olisivat myös ”kypsiä kontemplatiiveja”. Tällainen tiedemies on harjoittanut mieltään niin, että hän on tullut tietoiseksi oman tietoisuutensa toimintatavasta ja tavasta, jolla hänen omat kokemuksensa rakentuvat. Laughlin näkee fenomenologisen harjaantumisen myös tuottavan saman taidon. Tällainen tutkija olisi henkilö, joka Laughlinin mukaan pystyisi suorittamaan tietoisuudessaan ”fenomenologisen reduktion”, mutta ei välttämättä ”transsendentaalista reduktiota”. Laughlin kutsuu tällaista tutkijaa ”kypsäksi fenomenologiksi”.

Mikä sitten on tällaisen henkilön, ”kypsän fenomenologin”, kokemus ja taito Laughlinin mukaan. Hän tarkastelee kysymystä kirjassaan paristakymmenestä eri näkökulmasta, joista käyn tässä läpi muutaman keskeisen.¹⁰

(1) Hän pystyy suuntaamaan huomionsa kokemukseensa

kontrolloidulla tavalla. Jo tämä taito vaatii paljon harjoitusta ja sen toteutumisessa on monia asteita. Jo pelkästään huomion kääntämisessä ulkoisesta maailmasta sisäisen kokemuksen maailmaan on paljon esteitä. ”Luonnollisessa asenteessa” mieli seuraa erilaisia ärsykejä. Se hyppii ärsykkeestä toiseen. Sellaisen ”fenomenologisen asenteen” saavuttaminen, jossa huomio liikkuu sulavasti, kontrolloidusti ja vapaasti valitussa aistikentässä, ei onnistu ilman pitkää harjoitusta.

(2) Hänellä on kokemus siitä tietoisuuden tasosta, jossa käsitteet ja mielikuvat ovat lakanneet. Hän pystyy ”asumaan” pidempiä tai lyhyempiä aikoja siinä tietoisuuden esikäsitteellisessä kokemuksessa, missä mikään representaatio ei nouse. On vain hiljaisuus. Tämä on erityisen tärkeä taito kehon kuuntelemisessa. Representaatioiden lakattua esiin nouseva tietoinen kokemus on hyvin ”kehollinen”. Tässä kokemuksessa huomion voi antaa kulkea kehon sisäisessä avaruudessa tutkimassa sen rakennetta, kun mielen käsitteelliset ja muut representaatiot eivät häiritse. Tämä avaruus on sekä tietoisuuden että kehon avaruutta: kehon tietoisuutta, tietoisuuden kehoa.

(3) Hänellä on kokemus siitä, miten intuitiivinen tieto syntyy. Hän voi kokea luovan intuition toiminnassa tällä ei-käsitteellisellä tasolla. Vastausta vaativa ongelma voi olla asetettu käsitteellisesti, mutta vastaus syntyy tästä esikäsitteellisestä hiljaisuudesta, joka sitten saa käsitteellisen muodon. Hänellä on kokemus ”luovan”, ”taiteellisen” toiminnan yhdestä perusmekanismista.

(4) Hänellä on kokemus nykyhetken syvyydestä. Kun representaatiot putoavat pois, myös muistot menneisyydestä ja kuvat tulevaisuudesta ovat poissa. Nykyhetki koetaan vahvana ja läsnäolevana.

(5) Hänellä on kokemus siitä, miten kokemuksen kohde täyttyy merkityksellä. Hän kykenee seuraamaan sitä prosessia, jossa ensin nousee kokemus, huomio suuntautuu siihen ja lopuksi nousee merkitys. Hän tulee tietoiseksi tästä tapahtumasta vaiheittaisena prosessina, jota voidaan tarkkailla ja jossain määrin hallita.

(6) Hän pystyy ”sulkeistamaan” näkökulman, pudottamaan pois näkökulman. Tarkastellessaan ilmiötä hän on tietoinen niistä kategorioista, esimerkiksi tieteellisestä teoriasta, jonka kautta hän käsitteellistää ilmiön, antaa sille merkityksen. Tämä tietoisuus auttaa häntä myös sen pois pudottamisessa. Hän voi yrittää muita käsitteellistämisen tai ymmärtämisen tapoja. Eli hän kykenee pudottamaan ainakin jossakin määrin pois kulttuuriset ”ennakoasenteensa” ja tarkastelemaan ilmiötä sellaisena kuin se on.

(7) Tutkiessaan tietoisuutensa rakennetta, hän oppii tuntemaan sitä paremmin ja paremmin. Hän tulee yhä paremmin tietoiseksi niistä rakenteista, joiden kautta maailma näyttäytyy hänelle. Tietoisuuden prosessien luonne tulee tutuksi.

(8) Hän oppii tuntemaan Toista tuntemalla itsensä: hän näkee egon kulttuuriset rakenteet myös Toisessa. Tämä kokemus avaa monia erilaisia kommunikaation mahdollisuuksia.

(9) Hän oppii tuntemaan kehonsa, koska se ei ole eri kuin mieli. Hän oppii tuntemaan elinvoimansa, mutta myös kuoleman voiman. Hän oppii tunnistamaan primitiiviset viettinsä ja vaistonsa ja niiden kontrollimekanismit. Hän oppii tunnistamaan kehon ja mielen omalaatuisen samuuden: miten mielen ”avaaminen” edellyttää myös kehon ”avaa-

mista”, mielen joustavuus kehon sisäistä elastisuutta. Jos hän harjoittaa kehontietoisuuttaan intensiivisesti, hän voi saada kosketuksen nk. ”mystiseen fysiologiaan”¹¹, joka voi avautua hänelle eri asteisesti.

(10) Sulkeistamisten tekeminen muuttaa hänen kokemuksensa luonnetta sekä itsestä että maailmasta. Keskeisin muutos on ”empiirisen egon” sulkeistamisen kokemus. Kun fenomenologi kykenee katsomaan sitä kohtaa, missä ajatus nousee, hän myös näkee, että samalla nousee ”empiirinen ego”. Kun representaatiot katoavat, myös ”empiirinen ego” katoaa. Hän tunnistaa, että mielen representaatioiden virralla ei ole mitään substantiaalista olemusta. Se ja sen ”kannattelijä”, ego katoaa, kun tietoisuus tyhjenee.

(11) Hänen kokemuksensa rikkoo kaiken dualismin: mieli/keho, tunne/järki, ihminen/luonto, maallinen/pyhä. Kun empiirinen ego ikään kuin puretaan, sen takana olevassa kokemuksessa erilaiset kategoriat sulavat yhdeksi. Tästä kokemuksesta voidaan sanoa, että siinä se, mikä on totta, on myös kaunista ja hyvää, koska myös egon kognitiiviset rakenteet ovat purkautuneet. Tässä tietoisuudessa voivat myös aistikokemukset sulautua: tapahtuu spontaania synestesiaa. Esimerkiksi kehon sisäinen avaruus voidaan tuntea tietoisena lämpönä, tähtimäisenä valomerenä tai harmonisena sointuna.

(12) Tämä kokemus avaa myötätunnon olemuksen. Kun fenomenologi kokee minun ja maailman, sinun ja minun rajan katoavan, hän kokee intuitiivisesti, että se mikä tapahtuu toiselle, tapahtuu myös itselle. Kokemus on myötätuntoa kaikkia tuntevia olentoja kohtaan ja voi ulottua myös todellisuuden materiaalisille alueille.

Zen ja hengittämisen taito

Teen omassa tutkimusprojektissani ”kontemplatiivisen kehon” fenomenologiaa.¹² Siksi pyrin seuraavassa esimerkissä näyttämään, miten kehontietoisuutta voidaan lähestyä. Kyse on zen-harjoituksesta, jota kuvaan fenomenologisin käsittein. Tarkoitan ”kontemplatiivisella keholla” yksinkertaisesti sitä kehon kokemusta, jota on avattu tietynlaisin kehoa ja mieltä harjaannuttavin harjoituksin. Nämä menetelmät¹³ avaavat harjoittajansa kokemusta omasta kehostaan tavalla, jota ei ole helppo lähestyä. Harjoitus, erityisesti katseen kääntäminen sisäänpäin kehon toimintoihin, kuten hengitys, on omiaan kehittämään ”kontemplatiivista kehoa”. Se on sensitiivisyyttä kehon sisäisille aistimuksille, liike- ja rakennetietoisuutta, tietoisuutta ”elämän energiasta”, joka ilmenee kehossa tietoisena lämpönä, vitaalisuutena ja tähtimäisenä sisäisenä sykkeenä.¹⁴ Tämä ”kontemplatiivisen kehon” fenomenologia on vielä suurelta osin kirjoittamatta. Länsimainen kehollisuuden fenomenologia tarkastelee ”jokapäiväistä kehoa”, harjaantumaton kehoa, ja kuvaa sen rakenteita. Näin on opittu ymmärtämään kokevaa, havaitsevaa subjektia ja sen eräänlaista keho- ja maailmasidonnaisuutta. Maurice Merleau-Pontyn filosofia on tästä hyvä esimerkki. Kirjoitin artikkelissani *Filosofian harjoitus – harjoituksen filosofia*, että ”länsimaisessa filosofiassa ei yleensä tematisoida kehoa eksistentiaalisen harjoituksen näkökulmasta. Tämä on selkeästi filosofian alue, joka kaipaa tutkimusta.”

Länsimaisessa kehollisuuden filosofiassa ja tietoisuuden tutkimuksessa ei yleensä nähdä sitä, että kokemuksemme tietoisuudestamme ja kehostamme ja niiden suhteesta ei

ole staattinen. Esimerkiksi kehon ja mielen suhde on dynaaminen ja harjoituksesta riippuva. Erityisesti japanilainen filosofi *Yasuo Yuasa* on korostanut tätä aasialaisen filosofian ja länsimaisen filosofian eroa.¹⁵ Yuasan mukaan kysymystä kehon ja mielen suhteesta, johon vastataan yleensä erilaisin monismiin, dualismiin tai pluralismiin viittaavien teorioiden avulla, ei voida asettaa adekvaatilla tavalla, jos ei oteta huomioon sitä, että tämä suhde on kokemuksellinen ja harjoituksesta riippuva. Monien aasialaisten filosofis-uskonollis-psykologisten perinteiden päämääränä on itse asiassa harjoittaa kehoa ja mieltä niin, että näiden kokemusten alueiden erillisyyden kokemus hiljalleen katoaa, ja että lopulta saavutetaan kokemus ykseydestä; eikä vain kehon ja mielen

»Länsimaisesta filosofiasta yleensä puuttuu tämä kokemusta muuttavan harjoituksen näkökulma. Yleensä puhutaan vain siitä tietoisuutemme ja kehomme kokemuksen tavasta, jota voisi kuvata Heideggeria mukaillen ”epävarsinaiseksi”. Tosin aivan viimeaikaisissa kognitiotieteen puheenvuoroissa kontemplatiivisten perinteiden panos tähän keskusteluun on tunnustettu.»

ykseydestä vaan lopulta koko ihmisen ja maailman yhteenkuuluvuudesta.

Länsimaisesta filosofiasta yleensä puuttuu tämä kokemusta muuttavan harjoituksen näkökulma. Yleensä puhutaan vain siitä tietoisuutemme ja kehomme kokemuksen tavasta, jota voisi kuvata Heideggeria mukaillen ”epävarsinaiseksi”. Tosin aivan viimeaikaisissa kognitiotieteen puheenvuoroissa kontemplatiivisten perinteiden panos tähän keskusteluun on tunnustettu.¹⁶

Myös kehollisuuden fenomenologiasta tämä harjoituksen näkökulma puuttuu käytännöllisesti katsoen kokonaan. ”Kontemplatiivisen kehon” näkökulman avaaminen ei ymmärtääkseni kuitenkaan välttämättä vaadi perehtymistä kehon harjoituksen tekniikoihin. Ainakin johonkin rajaan asti näitä kokemuksia voidaan lähestyä myös pelkästään fenomenologisen menetelmän avulla. Tosin niiden ”fenomenologisten reduktioiden” tekeminen, jotka avaavat kehon sisäistä kokemusta, vaatii myös kärsivällistä harjoitusta ja tietynlaista

kokemuksen kuuntelun herkkyyttä. Seuraavassa kuvauksessa etenen egotietoisuudesta kohti kehontietoisuutta zen-harjoitusten avulla.

Tietoisuus on monitasoinen kokemuksellinen kokonaisuus, josta seuraava harjoitus paljastaa ainakin nämä tasot: (1) tietoisuus ulkoisten aistien havainnosta (näkö, kuulo, haju, maku, tunto); (2) proprioseptiivinen tietoisuus eli tietoisuus kehon sisäisistä aistimuksista; (3) tietoisuuden assosiaatiovirta: sisäinen puheen, tunteen, tahdon ja mielikuvien virta; (4) puhdas tietoisuus, jossa on vain tietoisuuden tietoisuus itsestään.

»Tässä tietoisuudessa ei ole käsitteitä, ei muistikuvia, ei reflektiota; kehontietoisuus on ei-käsitteellistä, ei-reflektivaa, eräänlaista puhdasta, kehollista olemisen kokemusta. Alustavassa fenomenologisessa tarkastelussa paljastuu eräänlainen "sisäinen avaruus", joka on tietyllä tavalla hämärä, rajoiltaan epäselvä, mutta sillä näyttää olevan keskus siellä, missä hengitysliike tuntuu: kehon keskipisteessä.»

Jotta voimme tutkia kehontietoisuuttamme ja sen kokemuslaatuja lähemmin, meidän on edettävä kahden "sulkeistamisen" tai "reduktion" kautta:

(1) Aluksi sulkeistamme ulkoisen maailman. Tämä tarkoittaa tietoisuuden keskuksen suuntaamista pois ulkoisten aistiemme sisällöistä. Istumme siis alas, suljemme silmäme ja suuntaamme huomiomme sisäiseen kokemukseemme. Koska pyrimme sulkeistamaan ulkoisen maailman, on hyvä jos tilassa, missä olemme ei ole ulkoisia häiriöitä. Hiljainen ja hämärä tila on optimaalinen. Tulemme tässä tilassa tietoiseksi erilaisista sisäisistä aistimuksista.

(2) Edellinen reduktio on helppo tehdä. Toinen reduktio vaatii enemmän harjoitusta. Tässä reduktiossa on tarkoitus sulkeistaa tietoisuutemme se "ego-loginen" taso, jossa olemme tietoisia käsitteellisestä ajattelustamme ja mielikuvistamme. Kun katsomme tietoisuutemme assosiaatiovirtaa läheltä, huomaamme että se on tietyllä tavalla villi ja heikosti tahdonalainen. Joudummekin etenemään tässä vaiheessa useamman askeleen kautta ja käyttämään "apuvälineitä".

(a) Tämän reduktion ensimmäisessä vaiheessa pyrimme

ottamaan tietoisuutemme assosiaatiovirran hallintaamme niin, että pystymme suuntaamaan tietoisuutemme pääasiassa vain yhteen kohteeseen. Perinteinen apuväline, jota tässä vaiheessa käytetään on keskittyminen hengitysliikkeeseen ja tämän liikkeen tietoinen laskeminen. Tulemme tietoiseksi sisään- ja uloshengitysliikkeestä ja laskemme mielessämme näitä liikkeitä yhdestä kymmeneen ja palaamme jälleen alkuun. Uloshengityksen aikana lausumme numeron ensimmäisen tavun (yyyyyyk...) ja sisäänhengityksen aikana toisen tavun (siiiiiiii...), ja etenemme näin aina kymmeneen asti, josta palaamme jälleen alkuun. Jos ja kun tietoisuutemme alkaa harjoituksen aikana harhailla, palaamme jälleen yhteen. Tämä on tämän reduktion perusharjoitus, joka valmistaa mieltä siihen, että voimme seuraavassa vaiheessa sulkeistaa koko tämän ego-logisen tasomme.

(b) Kun olemme harjaantuneet edellisessä harjoituksessa niin, että kykenemme tekemään sen vaivatta, voimme siirtyä seuraavaan harjoitukseen. Reduktion toisessa vaiheessa laskemme vain uloshengitykset ja annamme tietoisuutemme pysyä tyhjänä sisäänhengitysvaiheen aikana. Tämä sisäänhengitysvaiheen aikainen tyhjä tila on se, mitä tavoittelemme. Siinä tilassa mikään ajatus tai mielikuva ei nouse: tietoisuuden ego-loginen taso on redusoitu. Mutta koska tämän tilan säilyttäminen on vaikeaa, etenemme siihen vaiheittain. Harjoituksen tässä vaiheessa pyrimme hiljentämään tietoisuutemme vain sisäänhengitysten ajaksi.

(c) Kun olemme saaneet kokemusta edellisestä harjoituksesta niin, että kykenemme tekemään sen vaivatta, voimme edetä kolmanteen vaiheeseen, jossa luovutaan kokonaan hengitysliikkeiden laskemisesta ja annetaan tietoisuuden ikään kuin vain kuunnella hengitysliikettä ja levätä tyhjänä ajatusten assosiaatiovirrasta. Tämän harjoitustavan vakiinnuttaminen vaatii paljon työtä, mutta näiden vaiheiden kautta olemme päässeet kohtaan, jossa voimme kuunnella kehoa ilman, että ajatusten assosiaatiovirta vie jatkuvasti mielemme pois tehtävästään.

(3) On myös olemassa kolmas reduktion taso. Edellisessä kohdassa olimme redusoinneet empiirisen egon, mutta jättäneet kokemustamme kannattelemaan kehon ja sen hengitysliikkeen. On myös mahdollista redusoida hengitysliike ja keho, jolloin päästään siihen kokemukseen, mitä usein kutsutaan "puhtaaksi tietoisuudeksi", jossa tietoisuus jää ikään kuin kannattelemaan vain itseään. On vain tietoisuus ilman sisältöjä. Mutta koska tavoitteemme on nyt kuunnella kehontietoisuuttamme, emme etene tähän vaiheeseen.

Olemme nyt tehneet siis kaksi reduktiota. Ensimmäisessä vaiheessa sulkeistimme ulkoisen maailman kääntymällä pois ulkoisista aistisisällöistä. Toisessa vaiheessa sulkeistimme "empiirisen egon", sen "minämme", joka ajattelee, kuvittelee, muistelee menneitä ja suunnittelee tulevaa, kuuntelee musiikkia tai käy itsensä kanssa jatkuvaa monologia päivänpolttavista kysymyksistä. Näiden reduktioiden jälkeen on helpompaa antaa kehon sisäisten aistien täyttää tietoisuus. Itse asiassa, kun edelliset reduktiot on tehty, kehontietoisuus siirtyy tietoisuuden keskiöön itsestään, koska egotietoisuus ei ole enää täyttämässä sitä. Pysymme luonnollisella tavalla tietoisina hengitysliikkeestä, koska se on ainoa aktiiviteetti, joka tavallaan jää näissä sulkeistamisissa jäljelle. Tässä tilassa on tosin hyvin vaikea pysyä ja erilaiset egon sisällöt pyrkivätkin jatkuvasti täyttämään sen ja vetämään tietoisuuden fokuksen itseensä, mutta harjoituksella egon ponnistukset heikkenevät,

ajatusten läpäisyvoima heikkenee, ja pystymme helpommin antamaan tietoisuuden levätä tässä ei-ajattelun tilassa.

Normaalissa elämässämme ylitämme jatkuvasti kehomme ja sen tietoisuuden. Kehon sisäinen kuuntelu vaatii tämän ”luonnollisen asenteen” murtamista. Edellä kuvattujen reduktioiden kautta voimme siirtyä fenomenologiseen asenteeseen, jolloin kehon sisäiset tuntemukset asettuvat tarkastelumme alle. Se, minkä jatkuvasti ylitämme, asettuukin nyt keskiöön. Se mikä oli periferiassa, onkin siirtynyt fokukseen. Tässä tietoisuudessa ei ole käsitteitä, ei muistikuvia, ei reflektiota; kehontietoisuus on ei-käsitteellistä, ei-reflektivaa, eräänlaista puhdasta, kehollista olemisen kokemusta. Alustavassa fenomenologisessa tarkastelussa paljastuu eräänlainen ”sisäinen avaruus”, joka on tietyllä tavalla hämärä, rajoiltaan epäselvä, mutta sillä näyttää olevan keskus siellä, missä hengityслиike tuntuu: kehon keskipisteessä. Tämä keskusta tuntuu elävältä pulsilta, ikään kuin rytmisesti laajenevalta ja supistuvalla pallolta. Tuntemme tässä liikkeessä elämän hyvin läheltä. Voimme tuntea myös sydämemme sykkeen, jos hiljennymme sitä kuuntelemaan. Kehontietoisuudessa tulemme siis hyvin lähelle elämän perustoimintoja meissä. Tulemme tietoiseksi ”elämänvirrasta” kehossamme. Mitä intensiivisempi on kehontietoisuutemme, sitä voimakkaammin koemme tämän elämän vitalisen sykkeen.

Egotietoisuuden alueella olemme kykeneväisiä ekstaasiin, ylittämään sen hetkisen annetun. Niinpä vietämmekin suuren osan ajastamme muistoissa tai suunnitelmissa, pohtien teorioita, käyden kuvitteellisia keskusteluja tai kuunnellen mielessämme soivaa musiikkia. Kun siirrymme jokapäiväisen tietoisuutemme perifeerisille alueille, siirrämme huomiomme kehontietoisuuden alueelle, palaamme tähän hetkeen. Kehontietoisuudessa olemme aina täysin läsnä tässä hetkessä. Kuunnellamme kehoamme, ollessamme tietoisia sisäisestä maailmastamme, olemme tietoisia siitä, mitä meissä tapahtuu juuri nyt. Tämä tila ei sisällä ajattelua, ei muistikuvia, ei suunnitelmia. Se on paluuta tähän hetkeen. Siinä mielessä se on aina pysähtymistä. Se on myös pysähtymistä siinä mielessä, että siirtäessämme huomiomme kehontietoisuuteemme assosiaatioiden virta tietoisuutemme egologisessa keskiössä on pysähtynyt. Kun tietoisuutemme keskiö on kehossamme, egotietoisuutemme siirtyy perifeeriselle alueelle. Perifeerisenä se voi olla joko täysin mykkä, tai tietoisuuden virta koetaan ikään kuin seinän takaa tai kaukaa kuuluvana. Voimme kuljettaa tietoisuutemme keskipistettä koko sen kentässä liikkuen sen egologisesta keskiöstä kehon periferiaan ja tutkia näin vaihtuvien sisäisten kokemustemme luonnetta.

Metodi 1: keho ei liiku

Ensimmäisessä reduktiossa, jossa sulkeistimme ulkomaailman, istuimme alas, suljimme silmäme ja keskityimme kuuntelemaan sisäistä kokemustamme. Monissa meditatiivisissa perinteissä, joissa tätä sulkeistamista harjoitellaan, kehon asento on tarkasti määrätty. Kehon asento onkin olennainen osa tätä harjoitusta. Samalla kun sulkeistamme ulkomaailman, sulkeistamme myös kehomme ulkoisen liikkeen. Tämä tarkoittaa kaiken liikkeen lopettamista, istumista tietyssä perinteen määräämässä asennossa. Kun keho on liikkumaton, se nousee tietoisuuteen uudella tavalla. Normaalisti, ”jokapäiväisessä asenteessamme”, tuskin koskaan pysähdyimme täysin

liikkumattomaan tilaan. Yleensä olemme jatkuvassa liikkeessä, ja paikallaankin ollessaan keho vaihtaa jatkuvasti asentoa: on levoton. Mutta kun pyrimme pysäyttämään tietoisuutemme virran, pysäytämme myös kehomme liikkeen virran. Kehon liikkeen pysäyttäminen ja pysyminen yhdessä asennossa synnyttää monia sisäisiä kokemuksia, nk. kontemplatiivisen kehon kokemuksia, joista keskeisimpiä harjoituksen alkuvaiheessa ovat seuraavat.

(1) *Hengitys*. Ensinnäkin liikkumattomasta kehosta hengityслиike nousee esiin eräänlaisena liikkeen paradigmana. Hengitys on liike, jonka kanssa elämme jatkuvasti niin kauan kuin hengitämme. Se on liike, joka on lähinnä meitä ja jonka myös yleensä jokapäiväisessä asenteessa ylitämme. Se paljastuu kuitenkin hyvin voimakkaaksi harjoituksen apuvaiheeksi ja tietoisuuden keskittymiskohteeksi.

Mutta palataanpa edellä kuvatun toisen reduktion kolmanteen vaiheeseen, jossa vain kuunnellaan hengityслиikettä ja levätään tyhjänä ajatusten assosiaatiovirrasta. Tämä hengityслиikkeen esiinnousu tapahtuu kehon sisäisessä avaruudessa. Emme tule tietoiseksi mistään ulkoisesta objektikehon liikkeestä, vaan siitä, mitä tapahtuu kehontietoisuudessamme. Tietoisuudessamme ei ole ajatuksia vaan kehon sisäisiä aistimuksia. Tuntemme, miten sisäänhengitys laajentaa vatsaamme joka suuntaan ja uloshengitys supistaa sitä. Jos nyt keskitymme tähän sisään- ja uloshengityслиikkeeseen, eli jos teemme tietoista hengityслиikettä, voimme havaita siitä erilaisia vivahteita ja vaihteita. Normaali hengityслиike on suhteellisen pinnallinen. Tarkoitin pinnallisuudella tässä sitä, että hengitys ei ole kovin syvää uloshengityksen eikä sisäänhengityksen suuntaan. Harjaannuttamaton hengitys on usein pinnallista myös siten, että se tapahtuu pääasiassa rinnan yläosassa, ei vatsalla. Tämä johtuu usein erilaisista jännityksituloista, jotka estävät pallealihaksen vapaan toiminnan. Tarkkaamalla ja harjoittamalla tietoista hengityслиikettä, voimme syventää sisäisen kokemuksemme laatua, avata monia kehontietoisuutemme ulottuvuuksia.

Hengityksen harjoittamisella tarkoitetaan sen syventämistä ja jakamista tietoisesti eri vaiheisiin, joita ovat uloshengitys, sisäänhengitys ja kummassakin päässä tapahtuva hengityksen pidätys. Edelleen voidaan erottaa se kohta hengityksyrityksissä, jossa hengitys on tasapainossa siten, että vaaditaan tietoinen ponnistus liikkua siitä ulos- tai sisäänhengityksen suuntaan. Voin hengittää tästä tasapainokohdasta tietoisesti ulos jännittämällä vatsan seudun lihaksia, ja kun rentoutan tämän alueen, keuhkot täyttyvät itsestään kuin heijastusliikkeenä jälleen toiseen tasapainokohtaan, joka on nyt edellistä kohtaa hieman ”ylempänä”. Tämä on kuitenkin tietoisien hengityksen tekniikka, johon ei ole tässä syytä puuttua tarkemmin.

Olellaista on se, että tietoinen hengittäminen avaa meille kehontietoisuutta, kehon sisäistä avaruutta mielenkiintoisella tavalla. Ensinnäkin hengityksen tiedostaminen auttaa pysäyttämään ”empiirisen egomme” assosiaatiovirran ja näyttää sen tietoisuuden tason, josta tämä assosiaatiovirta syntyy ja minne se palaa. Se myös näyttää tämän jokapäiväisen ego mielen luonteen; miten se muodostuu ja miten se katoaa.

Toisaalta se ikään kuin näyttää kehon sisäisen avaruuden keskipisteen, joka sijaitsee kehon painopisteen kohdalla vatsalla: vatsan alueen keskipisteessä. Tämä piste tai alue on hyvin tärkeä aasialaisissa perinteissä, joissa hengityksen harjoittaminen kuuluu olennaisena osana uskonnollis-filoso-

fisiin traditioihin. Tämä kehon sisäisen avaruuden keskipiste näyttäytyy kokemukselle pelkän, puhtaan tietoisuuden, egotoman tietoisuuden keskipisteenä. Siinä siis puhdas tietoisuus ilman siihen nousevaa ajatusta näyttäytyy samana kehontietoisuuden kanssa, jolloin koetaan tietoisuuden ja kehon, henkisyuden ja kehollisuuden sulautuminen yhdeksi.¹⁷ Tässä kokemuksessa ei ole erillään tietoisuutta ja erillään kehoa, vaan nämä kokemuksen alueet yhtyvät yhdeksi ”henkisenä kokeksi kehoksi”. Tässä kokemuksessa keho on henkeä, henki kehoa. Kehon sisäinen avaruus koetaan puhtaan tietoisuuden avaruutena. Tai ehkä paremminkin kehontietoisuuden rajat hämärtyvät ja sulautuvat puhtaaseen tietoisuuteen. Tämän avaruuden keskipiste koetaan hengittävänä, sykkivänä, elävänä keskuksena, joka säteilee elinvoimaansa joka suuntaan elävöittäen kehon jokaisen solun. Näin jokainen solu voidaan kokea tietoisena ja täynnä elämän sykettä. Kutsun tätä kehoa ”hengittäväksi kehoksi”.

(2) *Kehon ykseys tai eheys*. Toinen olennainen kehon liikkumattomuudesta esiin nouseva kokemus liittyy siihen, mitä kutsutaan ”kaksoiskosketukseksi”. Ihminen voi katsoa kehoaan sekä subjektin, että objektin näkökulmasta. Jo *Edmund Husserl* käytti tästä esimerkkinä nk. kaksoiskosketusta. Kun kosketan oikealla kädellä vasempaa kättäni, voin olla tietoinen siitä, että vasen käteni on koskettamiseni objekti. Tunnen oikeassa kädessäni, miten kosketan sillä vasenta kättäni. Mutta voin vaihtaa näkökulmaa. Voin siirtää tietoisuuteni vasempaan käteeni, jolloin nyt oikeasta kädestäni tulee kosketukseni objekti. Tässä tulee esiin nk. kiasma, subjektin ja objektin eräänlainen leikkauspinta. Kontemplatiivisen kehon näkökulmasta tämä Husselin ja myöhemmin *Merleau-Pontyn* fenomenologinen kuvaus tästä kiasmaattisesta tilanteesta ei ole lopullinen. Itse asiassa Heidegger viittaa *Was heist denken* -teoksessaan samaan asiaan kirjoittamalla: ”Kädet liittyvät yhteen eleeseen, joka vie ihmisen kohti suurta viattomuutta.”¹⁸

Tässä Heideggerilla on mielenkiintoinen viittaus käsien ristimiseen tai yhteen liittämiseen, joka esiintyy monissa uskonnollisissa perinteissä.¹⁹ Erityisesti intialaisissa uskonnoissa on rikas *mudra*-perinne. Mudra tarkoittaa eräänlaista symbolista käsien asentoa, esimerkiksi tapaa, miten kädet pidetään yhteen liitettyinä meditaatioasennossa.

Mudraa ei tule nähdä vain symbolisena eleenä, vaan mudra on ele, joka synnyttää ihmisessä tietyn tavoitellun kehollisen kokemuksen. Kahden käden yhdeksi liittäminen (ja myös jalan: *lootus*-asento) synnyttää kehollisen kokemuksen erillisyyden päättymisestä. Kehoa ei tällaisessa mudrassa koeta erillisistä osista koostuvana, vaan kokemus on sisäinen ykseyden kokemus. Asennon liikkumattomuus syventää tätä kehollista ykseyden kokemusta. Siksi asennossa viivytään usein pitkään. Oman kehonsa kokeminen ykseydeksi on edellytys itsen ja maailman samuuden kokemiseksi. Eleen ja asennon, siis mudran avulla saatu kehollinen ykseyden kokemus voi syventyä kokemukseksi suhteesta koko todellisuuteen.

Käsien koskettaessa toisiaan hetken, on helppo kokea subjektin ja objektin ero ja tehdä edellä kuvattu näkökulman vaihto. Mutta kun käsiä pidetään pitkään liitettyinä yhteen, ja samassa asennossa istutaan pitkään, esimerkiksi kymmenen tuntia päivässä, kokemuksemme muuttuu.²⁰ Siirrymme kontemplatiivisen kehon alueelle. Hiljalleen, harjoituksen edetessä, kokemus käsien erillisyydestä katoaa. Lopulta emme voi enää erottaa vasenta ja oikeaa kättä toisistaan. Emme erota

mitään pintaa, missä oikea käsi muuttuu vasemmaksi tai vasen oikeaksi. Kokemus on käsien ykseydestä. Ja jos myös jalkamme ovat liittyneinä toisiinsa yhtä pitkään, ero myös niiden väliltä katoaa. Oikeasta jalasta tulee vasen, vasemmasta oikea. Tai paremmin: on vain yksi kehontietoisuuden kokonaisuus, ykseys, jossa ei ole erillisiä osia.

Haluan tällä esimerkillä osoittaa sen, että ”jokapäiväisen kehon” fenomenologia ja kontemplatiivisen kehon fenomenologia voivat poiketa toisistaan radikaalilla tavalla. Kehon ja tietoisuuden harjoittaminen muuttaa myös kokemuksemme kehostamme ja tietoisuudestamme. Yksi keskeinen koke-

»Egotietoisuuden hiljentyessä esiin nousee kehontietoisuus, jossa kohtaamme elämän meissä hyvin läheltä. Tunnetimme sen läsnäolon koko kehossamme, solujemme sykkeessä, mutta myös hengityksessämme tai pulssina kaulallamme. Koko tämä lihan, luun, veren, sisäelinten ja ulosteiden täyttämä nahkasäkkimme on täynnä elämää – niin kuin Rinzai-zenissä asia joskus ilmaistaan.»

muksemme on, että koko tämä ero kehoon ja tietoisuuteen katoaa.

(3) *Elämän virta*. Totesin edellä, miten tietoinen hengitys eräällä tapaa elävöittää kehon. Koemme lämmön leviävän kaikkialle kehoomme. Koemme ikään kuin jokainen solumme heräisi henkiin. Koko sisäinen avaruutemme saa värisevän, vitaalin elämän. On tärkeää huomata, että tämä viitaali, värisevä elämän syke koetaan siinä ”mielen ilmapiirissä”, ”mielen maisemassa”, jossa ei tehdä eroa subjektin ja objektin välillä. Se koetaan tietoisesti kehon sisäisessä avaruudessa, jossa ei ole selkeitä rajoja, koska dualismi ei tässä kokemuksessa päde. Tämä viitaali elämän virta ei kietoudu vain minun egologisen keskukseni ympärille. Voin kyllä kokea sen eräällä tapaa liittyvän hengitykseeni, mutta ei niin että ”minä” hengitän, vaan minua hengitetään: eräänlainen elämän periaate lävistää minut, hengittää minussa. Mutta se ei lävistä vain minua, koska ei ole mitään ”minää”, joka olisi vastapäätä objektia, vaan tämä viitaali elämä lävistää kaiken olevan. Tässä elämän sykkeessä koen olevani samaa kaikkien tuntevien olentojen kanssa. Etiikan kannalta tämä on mitä keskeisintä, koska tämä kokemus on empatian ja myötätunnon kehol-

linen perusta. Kehollinen pitää ymmärtää tässä tietysti niin, että se ei ole eri kuin mieli. Tämä kaikki tapahtuu siis kehon-tietoisuudessa, tietoisuudessa joka on kehoa, kehossa joka on tietoisuutta.²¹

On mielenkiintoista katsoa, miten buddhalaisissa teksteissä käsitellään tätä sisäisen kokemuksen ulottuvuutta ja sen fenomenologiaa ja huomata, miten myös siellä puhutaan ”elämän periaatteesta”.²² Peter Havery on tutkinut kehon ja mielen suhdetta vanhoissa palinkielisissä buddhalaisissa teksteissä.²³ Vaikka buddhalaisuus tunnistaa tuntevien olentojen mentaalien ja fyysisen rakennepuolen, se ei koskaan jaa niitä terävästi erilleen vaan päinvastoin korostaa vahvasti kaikkien mentaalisten ja fyysisten tilojen läheistä suhdetta, Havery toteaa. Edelleen hän kirjoittaa, että buddhalaisessa ajattelussa katsotaan, että fyysiset ja mentaalit/henkiset tilat ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa tai ne jatkuvasti sulautuvat toisikseen. Niitä ei pidetä kahtena erillisenä sfäärinä. Edelleen Havery toteaa, että kokenut harjoittaja ”tunnistaa itsessään eräänlaisen ’elämän periaatteen’ tietoisuuden muodossa, joka on riippuvainen fyysisestä ruumiista.” [...] Elämän periaate ei ole mikään erillinen persoonan osa, vaan se on prosessi joka tapahtuu, kun tietyt ehdot täyttyvät tai ovat läsnä, nimittäin vitaalisuus, lämpö ja tietoisuus.”²⁴

Haveryn mukaan tätä elämän periaatteen kokemusta kuvataan vanhoissa buddhalaisissa teksteissä esimerkiksi vertauksella kuuman raudan suhteesta kuumuuteen ja sitä ympäröivään ilmaan. Elämän periaate koostuu siis näiden tekstien mukaan kolmesta komponentista: vitaalisuudesta, lämmöstä ja tietoisuudesta. Lämpö on selkeästi fyysinen prosessi. Vitaalisuus sitä vastoin muodostuu kahdesta osasta: elämänvoimasta, joka on fyysinen sekä toisesta osasta, joka on henkinen. Tietoisuus on tietysti jotakin henkistä. Tämä kokonaisuus muodostuu siis olosuhteiden mukaan nousevista muuttuvista prosesseista, jotka eivät ole identtisiä kehon kanssa eivätkä ole täysin erikään kuin keho, vaan ovat osittain siitä riippuvia. Elämän periaate ei ole sama kuin keho eikä eri kuin keho, koska kyse on toisistaan riippuvista, yhteen kietoutuneista prosesseista.²⁵

Egotietoisuuden hiljentyessä esiin nousee kehontietoisuus, jossa kohtaamme elämän meissä hyvin läheltä. Tunnumme sen läsnäolon koko kehossamme, solujemme sykkeessä, mutta myös hengityksessämme tai pulssina kaulallamme. Koko tämä lihan, luun, veren, sisäelinten ja ulosteiden täyttämä nahkasäkkimme on täynnä elämää – niin kuin Rinzai-zenissä asia joskus ilmaistaan.

Metodi 2: keho liikkuu: liikkeen, hengityksen ja tietoisuuden harmonia

Taijiquanin ja joogan kaltaisissa liikuntamuodoissa pyritään ”liikkeen, hengityksen ja tietoisuuden harmoniaan”. Mitä tällä kuvauksella tarkoitetaan? Kyseessä on toinen keskeinen harjoitusmetodi, jonka avulla pyritään mielen assosiaatiovirran hallintaan kehon avulla, mutta nyt kehon liikettä ei pysäytetä, vaan se otetaan tietoiseen hallintaan. Kyse on yleensä hitaasta, hallitusta liikkeestä, jota ohjataan tietoisuuden avulla. Kun tietoisuuden fokus asetetaan liikkeen ohjaamiseen ja sen sisäiseen kuunteluun, tietoisuuden egologinen alue jää silloin periferiaan: mieli hiljenee luonnollisella tavalla. Liikkeen tietoisuutta voidaan vielä voimistaa yhdistämällä hen-

gitys ja liike. Tämä lisäulottuvuus tekee tilanteesta monimutkaisemman ja vaatii vielä enemmän keskittymistä ja kehon kuuntelua. Esimerkiksi taijiquanissa uloshengitys liitetään kehoa venyttäviin, eksentrisiin liikkeisiin, sisäänhengitys kehoa supistaviin, konsentrisiin liikkeisiin. Taijiquanissa näitä liikkeitä kutsutaan ”avautumiseksi” ja ”sulkeutumiseksi”.

Optimaalisessa suorituksessa kaikki edellä mainitut kolme elementtiä kulkevat yhdessä ja kannattelevat toisiaan. Jos esimerkiksi teen taijiquanin liikkeen, jossa kohotan kumpaakin kättäni, käsieni ylöspäin kulkevaa liikettä ja koko kehon avautuvaa ja venyvää liikettä kannattelee sisäänhengityslieki, ja koko tämä toiminta tapahtuu tietoisien tahdonponnistuksen kannattelemana. Samalla kuuntelen tietoisesti kehoani sisäkautta ja saan palautetta siitä, miten liike onnistuu: onko käsien liike koko kehon avautuvan liikkeen kannattelema, vai tuntuvatko kädet kehosta irrallisilta; miten sisäänhengitysliekin ajoitus onnistuu kannattelemaan käsien liikettä; onko huomioni lähdössä harhailemaan muihin ajatuksiin jne. Pyrin siis tekemään liikkeen mahdollisimman tietoisesti. Koska teknisesti pyritään hyvin vaikeaan koko kehon liikkeeseen, ”kehonlaajuiseen” liikkeeseen, liikkeen sisäisellä kuuntelulla on keskeinen tehtävä. Keskittämällä mieleni liikkeeseen ja sen kuuntelemiseen tulen heti tietoiseksi ”aukoista” liikkeen sisällä, jossa olen kadottanut koko kehon yhteyden, liikkeen ja hengityksen yhteyden tai liikkeen ja tietoisuuden yhteyden.

Kuvaamani taijiquanin liike on paradigmaattinen esimerkki tästä harjoitusmetodista. On monia muita liikuntamuotoja, erityisesti aasialaisissa perinteissä, joihin pätee samanlainen kuvaus. Näissä liikuntamuodoissa keskeistä on harjoittajan sisäinen kokemus liikkeestä ja keskittymisestä, ei niinkään liikkeen ulkoinen muoto. Samankin perinteen sisällä liikkeiden ulkoinen muoto voi vaihdella, mutta sisäinen kokemus harjoituksen ytimenä pysyy samana.

Tässä harjoitustavassa kontrolloimme kehon asentoa ja liikettä, hengitystä ja tietoisuuden keskittymispistettä. Hidasnormaalilla liikkeemme hyvin hitaaksi ja tietoiseksi koko kehon liikkeeksi teemme jälleen yhdenlaisen *kehollisen reduktion*. Hylkäämme luonnollisen asenteemme, jossa yleensä ylitämme kehon. Hidas liike vaatii kehon kuuntelua ja liikkeen tietoisuutta kontrollia.

Luonnollisessa asenteessa ylitämme myös hengitysliekiemme: se tapahtuu yleensä automaattisesti ilman tietoisuutta ohjausta. Tässä harjoituksessa pyrimme liittämään hitaan liikkeen ja hengityksen toisiinsa, jolloin hengitysrhythmi muuttuu hitaaksi ja kehon liikettä kannattelevaksi. Tämä yhdistäminen on mahdollista vain, jos keskitymme hengitykseen ja kehomme liikkeeseen ja yhdistämme nämä kaksi tietoisella ponnistuksella.

Sekä hitaan liikkeen kontrolli että hengityksen ja liikkeen harmonisointi vaativat kehon kuuntelua ja tietoisuuden fokuksen keskittynyttä pitämistä kehon sisäisten aistien alueella. Tämä tarkoittaa sitä, että kehontietoisuuden alue asettuu tietoisuuden keskiöön ja egotietoisuuden alue asettuu periferiaan. Keskittyessämme kehontietoisuuteen, kuunnellesammekin kehoa, ”empiirinen egomme” tulee sulkeistettua: tietoisuutemme tyhjenee käsitteellisestä ajattelusta. Emme välttämättä onnistu pitämään jatkuvasti kehoamme tietoisuuden fokuksessa, vaan mieleemme saattaa nousta erilaisia ajatuksia tai muistikuvia. Huomaamme sen heti heikentyneenä liiketietoisuutena ja -kontrollina. Tällaisessa tilanteessa

yleensä havahdumme ja suljemme uudelleen empiirisen egomme tietoisuutemme periferiaan.

Metodi 3: jokapäiväinen liike harjoituksena

Jos on tehnyt edellä kuvattuja harjoituksia paljon, vuosia tai vuosikymmeniä, kokemus kehosta ja tietoisuudesta alkaa muuttua. Alamme yhä enemmän siirtyä myös arjen alueella luonnollisesta asenteesta kohti fenomenologista asennetta. Jos luonnollisessa asenteessa ylitämme jatkuvasti kehomme, alamme tässä vaiheessa olla tietoisia kehostamme yhä enemmän ja enemmän. Alamme eräällä tavalla ”asua kehossamme”. Tietoisuutemme laajenee kehon alueelle ja teemme arjen askareita yhä enemmän tietoisena kehosta ja sen asennosta. Silloin myös harjoituksen ajatus laajenee kaikkeen toimintaan. Voin sulkeistaa empiirisen egoni koska tahansa tulemalla keskittyneen tietoiseksi kehon liikkeestä tai

»Pyrin ankkuroimaan kirjoittajien kuvaamat sulkeistamisen aktin vaiheet edellä kuvaamiini zen-harjoituksiin. Samalla tulee osoitettua, miten buddhalaisen kontemplaation menetelmää voidaan hyvällä syyllä pitää myös fenomenologisena menetelmänä.»

asennosta, oli liike tai asento mikä tahansa. Kehon kuuntelemisen kyky tulee heremmäksi. Jos luonnollisessa asenteessa eletään enemmän egon ja sen sisältöjen maailmassa, niin pitkän harjoituksen jälkeen, jolloin asutaan enemmän ”kontemplatiivisessa kehossa”, on saavutettu eräänlainen tasapaino egotietoisuuden ja kehontietoisuuden välillä. Tässä vaiheessa voimme halutessamme redusoida empiirisen egon ja asua kehontietoisuudessa, kuunnella kehontietoisuuden elävyyttä, kuunnella sen avaruutta ja hiljaisuutta. Tässä vaiheessa voimme myös pyrkiä sulkeistamaan kehontietoisuuden ja astumaan ”puhtaan tietoisuuden” alueelle.

Sulkeistamisen harjoitus

Natalie Depraz, Francisco J. Varela, ja Pierre Vermersch pyrkivät kuvaamaan fenomenologista sulkeistamisen prosessia yksityiskohtaisesti artikkelissaan *The Gesture of Awareness*.

An account of its structural dynamics. Myös heidän yksi lähtökohtansa on buddhalaisuudessa. He ilmaisevat työnsä tarkoituksen olevan ”uudistaa fenomenologisen näkökulman ydin, joka pyrkii olemaan tietoisien elämän käsitteellisen kuvauksen ja tutkimuksen metodi.”²⁶ Käsillä olevassa artikkelissa he kuvaavat vain metodin ensimmäistä askelta, sulkeistamista. Kyseessä on siis sellaisen tietoisuuden aktin eri askelten kuvaus, jossa jokin välitön kokemus tulee selkeästi tietoisuuteeni ja lopulta jaetuksi, intersubjektiviseksi tiedoksi.

Koko metodi koostuu kolmesta osasta. Ensimmäinen on aktin ”dynaamisten komponenttien perussykli: itse époquee ja intuitiivinen evidenssi totuuden kriteerinä”. Toinen ja optionaalinen askel on ”ilmaisu (*expression*) ja kohdallisuus (*validation*), jotka mahdollistavat kommunikaation ja yhteisen tiedon aktista”. Kolmas askel on ”tietoiseksi tulemisen aktin monitasoinen temporaalisuus”.²⁷

Kirjoittajat toteavat, että vaikka reduktio onkin tämän koko prosessin ydin, se on kuitenkin vain ensimmäinen askel, alkuimpulssi, josta koko aktin kuvaus lähtee. Samalla he painottavat kuitenkin sitä, että sen avulla tutkittava kokemusakti saadaan aina tuoreesti läsnäolevaksi, mikä oikeastaan vasta mahdollistaa tällaisen kokemuksen fenomenologisen analyysin. He kuvaavat fenomenologista reduktiota kolmi-vaiheisena: (i) pidättäytyminen tavanomaisista arvioinneista ja ajatustavoista, (ii) huomion kääntäminen ulkoa kohti sisäisyyttä ja (iii) poispuhottaminen, silleen jättäminen, josta syntyy herkkyyks kokemukselle.²⁸

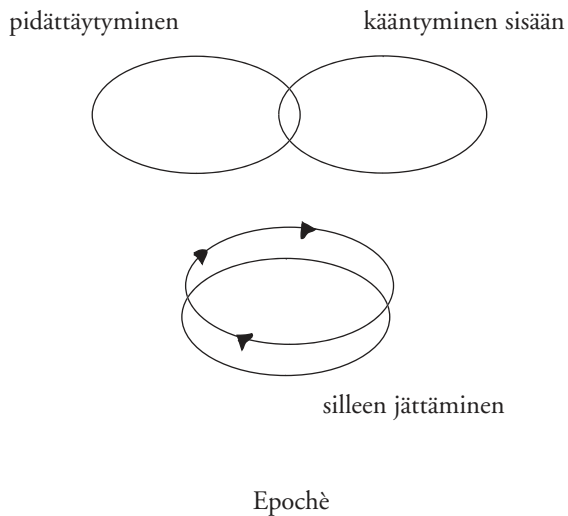
Depraz ja kumppanit kuvaavat artikkelissaan menetelmää hyvin abstraktilla tasolla ilman esimerkkejä, niin kuin fenomenologisessa perinteessä on yleistä. Ilman kohdallista henkilökohtaista kokemusta tällaista kuvausta ei voi ymmärtää. Jokainen reduktion vaihe liittyy kuitenkin juuri tietynlaiseen tietoisuuden aktiin, josta on helppo antaa esimerkki. Sitä pyrin seuraavassa tekemään. Samalla joudun hieman muuttamaan kirjoittajien kuvausta, jos se ei vastaa menetelmän käyttämistä vastaavaa kokemusta. Pyrin seuraavassa siis ankkuroimaan kirjoittajien kuvaamat sulkeistamisen aktin vaiheet edellä kuvaamiini zen-harjoituksiin. Samalla tulee osoitettua, miten buddhalaisen kontemplaation menetelmää voidaan hyvällä syyllä pitää myös fenomenologisena menetelmänä.

Intuitiivinen evidenssi on olennainen osa sulkeistamisen harjoitusta. Kun katsomme kokemustamme läheltä, vaikkapa ajatustemme assosiaatiiovirtaa, saamme palautteen harjoituksen onnistumisesta välittömästi. Jos onnistumme keskittämään ajatuksemme esimerkiksi hengityksen laskemiseen, koemme onnistumisemme siinä välittömästi annettuna totuutena. Se on *apodiktisesti* annettua.²⁹ Koemme sen välittömästi ja välttämättömästi totena. Koemme siis totena esimerkiksi sen, että laskemme hengityksiämme yhdestä kymmeneen. Kun sitten seuraavassa vaiheessa laskemme vain uloshengityksemme, koemme välittömästi totena sen, että ajatustemme assosiaatiiovirtaan ilmestyy katkoksia, tyhjiä tiloja. Tämä tyhjä tila on meille samalla tavalla välittömästi annettu ja tosi kuin vaikkapa kokemukseni siitä, että kirjoitan juuri nyt tietokoneella. Tätä tarkoitetaan intuitiivisella evidenssillä. Se on jatkuvasti mukana jokaisessa sulkeistamisen aktissamme ja antaa meille jatkuvaa palautetta osoittamalla meille kokemuksemme todeksi.³⁰

Katsotaanpa seuraavaksi tarkemmin sulkeistamisen kolmea vaihetta: pidättäytymistä tavanomaisista arvioista ja

ajatuksista, huomion kääntämistä sisäänpäin ja silleen jättämistä tai vastaanottavuutta kokemukselle.

Kirjoittajat kuvaavat näitä kolmea vaihetta eräänlaisen hermeneuttisen kehän avulla seuraavasti:³¹



Kuva pyrkii kertomaan, miten kaikki nämä sulkeistamisen vaiheet kannattelevat toisiaan, ikään kuin ruokkivat toisiaan.³² Tämän asian ymmärtäminen vaatii lukijalta oman kokemuksen. Selitän kuvion tarkoituksen harjoitusten avulla, joihin olen edellä viitannut.

(1) Ensinnäkin sisäänpäin kääntymisen vaihe. Se tarkoittaa sitä, miltä se kuulostaa. Jos lasken hengitysvaiheeni, minun on käännettävä huomioni mielessäni tapahtuvaan ajatusprosessiin ja numeroihin, joita mielessäni lausun. Samalla kuuntelen hengitysvaiheeni. Tämä ei ole aivan helppoa. Erilaiset ulkoiset ärsykkeet vetävät jatkuvasti huomiotani puoleensa. Huomion pitäminen pelkästään näissä sisäisissä tapahtumissa vaatii erityisen tahdonponnistuksen. Tämä on kaiken kontemplatiivisen harjoittelun alku ja ensimmäinen vaatimus. On kehitettävä mielen keskittymiskykyä, sen kykyä kuunnella sisäisiä prosesseja.

(2) Artikkelin kirjoittajat käyttävät käsitettä "letting-go", päästämistä irti, sulkeistamisen toisesta vaiheesta. Olen kääntänyt sen tähän Heideggerin *Gelassenheit*-teoksen esimerkin mukaan "silleen jättämiseksi", koska mielestäni artikkelin kirjoittajat viittaavat Heideggerin tähän käsitteeseen.³³ Heidegger käyttää myös käsitettä "odottaminen". Tämä käsite on helppo ymmärtää toisen harjoituksen avulla, jossa laskettiin mielessä vain ulohengitysvaiheet. Sisäänhengitysvaiheessa mielen annetaan ikään kuin levätä tyhjänä. Pienellä harjoituksella huomaa, että sitä edesauttaa asenne, jota voi hyvin kutsua "päästämiseksi irti", "silleen jättämiseksi" tai "odottamiseksi". Odottaminen kuvaa mielestäni parhaiten tätä tilaa ja siihen asettumisen metodia. On vain odotettava. Ei mitään erityistä, vain odotettava. Silloin mieli pysyy tyhjänä luonnollisella tavalla. On vain hiljaisuus.

(3) Tämä tarkoittaa artikkelin kirjoittajien kuvaaman kolmannen vaiheen toteutumista. Siis pidättäytyään tavanomaisista ajatuksista ja arvioista. Kun mieli on tyhjä, ajatus ei nouse, käsitteet eivät nouse, representaatiot eivät nouse. Mutta tämä on hyvin vaikeasti saavutettava tietoisuuden tila. Ja jos se saavutetaan, se osoittautuu hyvin hauraaksi. Jokin ulkoinen tapahtuma kiinnittää huomion. Se on jälleen kää-

nettävä sisäänpäin. Kun ajatus lähtee harhailemaan, on jälleen palattava hengityksen laskemiseen. On jälleen vain odotettava, jätettävä silleen, niin mieli tyhjenee luonnollisella tavalla. Tavanomaiset ajatukset ja arviot tulevat sulkeistettua.

Artikkelin kirjoittajat erottavat kolme tapaa, miten tämä pidättäytyminen tavanomaisista ajatustottumuksista voi tapahtua: jokin ulkoinen tai eksistentiaalinen tapahtuma saa sen aikaan, esimerkiksi läheisen kuolema tai yllättävä esteettinen kokemus; toinen ihminen voi saada sen aikaan meissä; tai saamme sen aikaan harjoituksen avulla.³⁴ Erilaiset kontemplatiiviset perinteet tarjoavat koko joukon tällaisia harjoituksia, joista olen edellä kuvannut paria yksinkertaisinta, jotka liittyvät hengityksen laskemiseen ja tarkkailemiseen.

Kirjoittajat toteavat, että tämä luettelo ei ole täydellinen. On muitakin tapoja. Haluaisin täydentää heti tätä luetteloa salaisuudella, josta Heidegger puhuu *Gelassenheit*-teoksessaan.³⁵ Emmanuel Levinas puhuu transsendentin jäljestä. Se on sen salaisuuden kokemista, mikä avautuu (oman) lapsen kasvoissa, mutta myös luonnossa, esteettisessä kokemuksessa, joka pakottaa pysähtymään ja vain katsomaan, vain odottamaan. Käsitteet eivät nouse, koska edessä on jotakin, joka on käsittämätöntä. Taiteilijat käyttävät tätä tekniikkaa tietoisesti.³⁶ He antavat maiseman pysäyttää itsensä. He kat-

»On katsottava läheltä omaa sisäisyyttä, sitä mitä siellä tapahtuu, miten ajattelen, mitä tunteita koen, mitä eettisiä ratkaisuja teen. On tutkittava oman tietoisuuden rakennetta ja tapahtumia. Ja se, mitä paljastuu ei ole aina innostavaa katsottavaa.»

sovat tietoisesti oudosta näkökulmasta nähdäkseen uudella tavalla. Näkökulman vaihdoksen on tarkoitus pysäyttää mieli tavanomaisesta ajatustottumuksesta ja saada se näkemään uudella, tuoreella tavalla. Tämän kokemuksen voi sitten maalata tai kirjoittaa, säveltää tai tanssia.

Harjoittamisen vaikeudesta

Katseen kääntäminen sisäänpäin ei ole helppoa. Jokapäiväisessä elämässämme suuntaamme jatkuvasti huomiomme ulkoiseen maailmaan: toisiin ihmisiin, erilaisiin tapahtumiin, jotka liittyvät toimintamme päämääriin. Mieli hyvin harvoin kääntyy spontaanisti sisäänpäin tutkimaan omaa tilaansa.³⁷ Kiinnostuksemme ulkoisista tapahtumista ja objekteista on

nk. ”luonnollista asennettamme”. ”Fenomenologinen asenne” vaatii asenteen muutoksen. Objektin sijaan huomio suunnataan siihen tietoisuuden aktiin, jonka tuloksena objekti havaitaan. On siis tultava tietoiseksi tästä aktista. Tämä vaatii katseen kääntämistä sisäänpäin, kohti tietoisuuden rakenteita. Ja sitä on harjoiteltava. Tämä sisäänpäin kääntymisen vaikeus on helppo huomata tekemällä kuvaamiani harjoituksia. Vaatii suuren tahdonponnistuksen tehdä näitä harjoituksia puoli tuntia antamatta mielensä suuntautua ulkoisen maailman tahtumiin. Mieli itse asiassa miltei pakosta suuntautuu pois itse laskemisen aktista. Se suuntautuu joko muihin mielen sisäisiin akteihin, kuten muistamiseen, suunnitteluun tai kuviteluun, tai ulkoisiin tapahtumiin. Tästä syystä kontemplatiivisissa perinteissä mielen harjoittamiseen liittyy ainakin aluksi myös erilaisia ulkoisia vaatimuksia, joiden tarkoituksena on helpottaa tätä mielen sisään kääntymisen prosessia. Paikan, jossa harjoitus tehdään, tulee tarjota hiljainen ja liikkumaton ilmapiiri. Ulkoiset tapahtumat pysäytetään, samoin oma keho. Kun nyt huomio kiinnitetään tässä tilassa kehon sisäisiin tuntemuksiin, esimerkiksi hengitykseen, mieli oppii suuntautumaan sisäänpäin, kuuntelemaan elävää, tietoista kehoa. Koettu, elävä keho antaa luonnollisen kohteen mielen suuntautumisen aktille. Esiin nousee kehontietoisuus, tietoisuuden alue, jota hyvin harvoin normaalisti kuuntelemme. Yleensä vain kun koemme kehomme sairaaksi, sen sisäiset tilat kiinnostavat meitä.

Harjoituksen alkuvaiheessa mielen on helpompi suuntautua omiin akteihinsa tällaisessa liikkumattomassa tilassa, tilassa jossa ei ole ulkoista toimintaa. Buddhalaisessa terminologiassa tätä voidaan kutsua ”*absoluuttiseksi samadhiiksi*”.³⁸ Harjoituksen edetessä mielen kuunteleva, tyhjä tai pidättäytyvä asenne voidaan ulottaa luonnolliseksi osaksi mitä tahansa toimintaa. Tätä voidaan kutsua ”*positiiviseksi samadhiiksi*”. Artikkelin kirjoittajat toteavatkin, että tällainen tämän mielentilan ja toiminnan virtaava yhdessäolo on monissa kontemplatiivisissa taidoissa *mestaruuden* merkki.³⁹ Esimerkiksi *zen-sesshineissä*⁴⁰ harjoitellaan kumpaakin toimintatapaa: istutaan (*zazen*), kävellään (*kinhin*), luetaan sutraa (*choka*), syödään (*saiza*), juodaan teetä (*sarei*), tehdään töitä (*samu*) jne. On myös kontemplatiivisia perinteitä, joissa tämä kehollinen toiminta saa hyvin intensiivisiä ja rankkoja muotoja. Esimerkkeinä voisi mainita hindulaiset *joogit*⁴¹, Hieivuoren *Tendai*-munkit, jotka juoksevat monina perättäisinä päivinä maratoneja⁴²; *sufi*-mystikot, jotka pyörivät keskiakselinsa ympäri jatkuvasti useita tunteja⁴³; Tiibetin *lung-gompa* -juoksijat, jotka taivaltavat transsissa yli sadan kilometrin päivämatkoja.⁴⁴

Katseen kääntäminen sisäänpäin voidaan myös kokea pelottavana. Jos yritän oppia tuntemaan itseni, mihin katson? Mitä tutkin? En ulkoista maailmaa, koska ”minä” en ole siellä. On katsottava läheltä omaa sisäisyyttä, sitä mitä siellä tapahtuu, miten ajattelen, mitä tunteita koen, mitä eettisiä ratkaisuja teen. On tutkittava oman tietoisuuden rakennetta ja tapahtumia. Ja se, mitä paljastuu ei ole aina innostavaa katsottavaa. Peiliinkin katsominen vaatii harjoitusta. Sokraattinen kehotus ”tunne itsesi” voikin olla epämiellyttävä kokemus. Kaikki se kulttuuriimme sisäänrakennettu ahdistus ja väkivalta, jota saamme päivittäin seurata tiedotusvälineistä, on pesiytynyt myös tietoisuuteni rakenteisiin. Tietoiseksi tuleminen näistä rakenteista voi olla vaikea terapeuttinen

prosessi. Tässäkin mielessä fenomenologinen asenne on välttämättä ihmistä muuttava. Jos se ei aiheuta muutosta, se ei ole ollut fenomenologinen asenne. Toisaalta voimme myös löytää sellaisia henkisyyskäsityksiä, joille emme ole aikaisemmin olleet lainkaan sensitiivisiä.⁴⁵ Jotkut kokevat tämänkin ilmiön pelottavana, koska epäsensitiivisyytemme on usein seurausta ennakkoluuloistamme, jotka sisään katsoamisen harjoitus on nyt paljastanut.

Viitteet

1. Tämä artikkeli on jatkoa tämän lehden numerossa 3/2002 julkaistuun artikkeliini: *Harjoituksen filosofia – filosofian harjoitus*.
2. Tämä ajatus ei ole uusi. Ks. tästä Laughlinin artikkelit ja erityisesti Varela, Thompson, Rosch 1991.
3. Heidegger 1991.
4. ”Our task will be, moreover, to rediscover phenomena, the layer of living experience through which other people and things are first given to us, the system of ’Self-others-things’ as it comes into being; to reawaken perception and foil its trick of allowing us to forget it as a fact and as perception in the interest of the object which it presents to us and of the rational tradition to which it gives rise.” Merleau-Ponty 1986, s. 57.
5. Varela 1996.
6. Braddock 2001.
7. Natalie Depraz, Francisco J. Varela, ja Pierre Vermersch : *The Gesture of Awareness. An account of its structural dynamics*. Teoksessa: Velmans (ed.) 1999.
8. Charles Laughlin kirjoittaa artikkelissaan *Phenomenological Anthropology* näin: ”In addition, phenomenological anthropology recognizes the fact that other non-Euroamerican cultures have produced their own phenomenologies and techniques. For example, the Buddhist Sati-patthana (”Foundations of Mindfulness”) practice may be considered a phenomenology under the above definition. Both western phenomenology and Buddhist meditation systems advocate direct intuition as the best access to knowledge about consciousness, and both recognize the existence of structures that are interpreted as essential to consciousness and universal to humanity.”
9. Ks. Charles Laughlinin kotisivut [Ref. 10.09.2002] osoitteessa: <http://www.neurognosis.com/>
10. Laughlin, Charles: *Conclusion: neurophenomenology of mature contemplation*.
11. ”Mystinen fysiologia” on uskontotieteilijä Mircea Eliaden käsite, jolla hän kuvaa ihmisen kokemusta eräänlaisista ”henkisistä” tai ”energeettisistä” elimistä ja niiden toiminnasta. Monissa kulttuureissa tätä ihmisen rakenteellista tasoa kuvataan hyvin samankaltaisesti. Ks. esim. Eliade 1989.
12. Ks. esim. seuraavat artikkelit: ”*Asento, liike, aisti*. Proprioseptiikan harjoittamisesta.” *Liikunta ja tiede* 4/2002. ”*Kehontietoisuuden harjoittaminen*.” *Fysioterapia* 6/2002.
13. Esimerkiksi joogan harjoitukset, buddhalaiset ja taolaiset harjoitukset jne.
14. ”Elämän energia”, ”life force” tai ”vital force” on tyypillinen englanninkielinen käännös kiinankielen sanalle *qi*, japaninkielen sanalle *ki* ja sanskritin sanalle *prana*. Kaikki nämä ovat käsitteitä, jotka kuvaavat erästä ihmisen kehon vitaalisen kokemuksen tasoa.
15. Yuasa 1987.
16. Erityisesti Francisco J. Varela on tuonut esiin tätä näkökulmaa. Ks. esim. Varela, Thompson, Rosch 1991.
17. Olen kuvannut tätä kokemusta väitöskirjassani ”esiobjektiivisen kehon” käsitteellä, jossa ihmisen egotietoisuus ja kehontietoisuus ovat sulautuneena toisiinsa. Klemola 1998, s. 91.
18. Die Hände falten sich, wenn diese Gebärde den Menschen in die grosse Einfalt tragen soll.” Heidegger 1984, s. 51
19. Ks. Saunders 1985, s.41, buddhalaisista mudrista, joissa kädet liitetään yhteen.
20. Esim. zen-sesshneissä tehdään nk. zazen-harjoitusta noin 10 tuntia päivässä. Tässä asennossa kädet ovat koko ajan yhteen liitetyt mudraan.

21. En voi olla tekemättä tätä huomautusta, vaikka jo edellä yritin selittää tätä ei-dualistista ihmis- ja todellisuuskäsitystä.
22. Olen yrittänyt tehdä tätä ”elämän virran” fenomenologista kuvausta jo artikkelissani ”Hiljaisuuden harjoittelu” vuonna 1990. Ks. Klemola, Timo: *Budo-kirja. Kirjoituksia urheilusta, zenistä ja kamppailutaidoista*. Tampere 2002, s. 54–54.
23. Ks. Havery 1993.
24. Havery, emt.
25. Havery, emt.
26. Depraz ja muut, emt, s. 2. Sivut viittaavat www-osoitteesta löytyvään pdf-dokumenttiin.
27. Tämän kappaleen sitaattit, Depraz ja muut, emt, s. 3.
28. Depraz ja muut, emt. s. 3–4.
29. Ks. Laughlin: *Tangent: the Structure of Experience*.
30. Näin artikkelin kirjoittajat: ”Epochè finds its natural accomplishment in the intuitive evidence of a strong internal obviousness, antecedent to and qualified by a gradual process of filling-in which is a characteristic property of suspension, at the heart of epochè.” Emt.s. 4.
31. Depraz ja muut, emt. s. 4.
32. Kirjoittajat esittävät nämä epochèn vaiheet siten, että vaihe yksi aktivoi uudelleen aina vaiheet kaksi ja kolme ja ne yhdessä uudelleenaktivoivat vaiheen yksi. En aivan ymmärrä tätä järjestystä. Loogisempi kuvaus on seuraava: ensiksi on vaihe kaksi, sisäänpäin kääntyminen, sitten vaihe kolme silleen jättäminen tai odottaminen, jonka seurauksena mieli tyhjenee luonnollisesti eli pidättäytyy tavanomaisesta ajattelun prosessista, joka on siis vaihe yksi.
33. Ks. Heidegger 1991.
34. Depraz ja muut, emt. s. 4–5.
35. ”Avoimuus salaisuudelle”, Heidegger 1991, s. 39.
36. Ks. Hyvönen 2001, s. 45–53.
37. Ks. Depraz ja muut, emt. 7–9.
38. Vrt. Sekidan ”absoluuttinen samadhi” ja ”positiivinen samadhi”. Sekida 1983.
39. Varela ja muut, emt., s.9.
40. Zen sesshinit ovat 2–7 päivää kestäviä intensiivisiä retriittejä, harjoitusjaksoja.
41. Koski 2000.
42. Stevens 1988.
43. Koski 1992.
44. Ks. esim. Alexandra David-Neel: *With mystics and magicians in Tibet*. Penguin Books: London 1937. Koko kirja on saatavilla osoitteessa: <http://www.algonet.se/~johnnyfg/books/mmtibet/>. [Ref. 10.09.2002]. Ks. erityisesti luku VI: Psychic Sports.
45. Depraz ja muut, s. 11.
- Klemola, Timo, Asento, liike, aisti. Proprioseptiikan harjoittamisesta. *Liikunta ja tiede* 4/2002.
- Klemola, Timo, Kehontietoisuuden harjoittaminen. *Fysioterapia* 6/2002.
- Klemola, Timo, *Budo-kirja. Kirjoituksia urheilusta, zenistä ja kamppailutaidoista*. Tampere 2002.
- Koski, Tapio, Pyhät tanssit, esimerkkinä tansivat dervissit. Teoksessa: Timo Klemola (toim.): *Toinen filosofia. Mitä on filosofia perennis*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta Vol XXI. Tampereen yliopisto, Tampere 1992
- Koski, Tapio, *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä*. Tampere University Press, Tampere 2000.
- Laughlin, Charles, Conclusion: neurophenomenology of mature contemplation. [Ref. 06.09.2002] Saatavana www-osoitteessa: <<http://www.neurognosis.com/Mirror/TWELVE.htm>>
- Laughlin, Charles, *The Mirror of the Brain*. [Ref. 06.09.2002] Saatavana www-osoitteessa: <<http://www.neurognosis.com/>>
- Laughlin, Charles, *Phenomenological Anthropology*. [Ref.10.09.2002] Saatavana www-osoitteessa: <<http://www.carleton.ca/~claughli/phenanth.htm>>
- Laughlin, Charles, *Tangent: the Structure of Experience*. [Ref. 10.09.2002] Saatavana www-osoitteessa: <<http://www.carleton.ca/~claughli/tutstrcz.htm>>
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*. Colin Smith tr. Routledge, London 1986.
- Saunders, E. Dale, *Mudra. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*. Princeton University Press, Princeton 1985.
- Sekida, Katsuo, *Zen Training. Methods and Philosophy*. Weatherhill, New York, 1983.
- Stevens, John, *The Marathon Monks of Mt. Hiei*. Shambala, Boston 1988.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan, Rosch, Eleanor, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge 1991.
- Varela, Francisco, Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3/1996, No. 4, pp.330–349. Saatavana myös www-osoitteessa [Ref 10.09.2002]: <http://web.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/article01.html>
- Velmans, Max (ed.), *Investigating Phenomenal Consciousness*. Benjamin Publishers, Amsterdam 1999
- Yuasa, Yasuo, *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. State University of New York Press, Albany, NY 1987.

Kirjallisuus

- Braddock, Glenn, Beyond Reflection in Naturalized Phenomenology. *Journal of Consciousness Studies*, November, 2001. Saatavana myös www-osoitteessa [Ref. 10.09.2002]: <<http://www.albany.edu/~braddock/publications/beyondreflection.htm#note5>>.
- David-Neel, Alexandra, *With mystics and magicians in Tibet*. Penguin Books: London 1937. Koko kirja on saatavilla www-osoitteessa [Ref. 10.09.2002]: <<http://www.algonet.se/~johnnyfg/books/mmtibet/>>.
- Depraz, Natalie, Varela, Francisco J. ja Vermersch, Pierre, *The Gesture of Awareness. An account of its structural dynamics*. [Ref.06.09.2002] Saatavana www-osoitteessa: <http://web.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/GestureAwareness.pdf>. Julkaistu myös teoksessa: Velmans 1999.
- Eliade, Mircea, *Yoga, Immortality and Freedom*. Arkana, London 1989.
- Havery, Peter, The mind-body relationship in Pali Buddhism: A philosophical investigation. *Asian Philosophy*. Vol. 3 No. 1 1993. Pp.29–41. Saatavana www-osoitteessa [Ref. 11.11.02.]: <<http://sino-sv3.sino.uni-heidelberg.de/FULLTEXT/JR-ADM/havery.htm>>
- Heidegger, Martin, *Was Heisst Denken*. 4. p. Niemeyer, Tübingen 1984.
- Heidegger, Martin, *Silleen jättäminen. (Gelassenheit)*. Suom. Reijo Kupiainen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. XIX., Tampereen yliopisto, Tampere 1991. [2. korjattu painos. 23°45, Tampere 2002.]
- Hyvönen, Hanna, Taidemaalarin ja filosofin työn rinnastuksia Merleau-Pontyn fenomenologiassa. *niin & näin*, numero 31, talvi 2001/4. s 45-53.
- Klemola, Timo, *Ruumis liikkuu – liikkuuko henki*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol 66, Tampere 1998.

Pekka Wahlstedt

Vanha ja uusi valta eli vastaus kysymykseen: Miksi nykyään on niin vaikea olla radikaali?

Perinteisesti valta on nähty jonakin kielteisenä, rajoittavana ja pakottavana mahtina. Esimerkiksi 60- ja 70-luvun radikaalit hahmottivat vallan tällaiseksi ylhäältäpäin holhoavaksi ja vahtivaksi vallaksi. Kovaääninen rockmusiikki, villi ja kahlitsematon seksuaalisuus, huumeet ja ekstaattiset elämykset ylipäänsä olivat asioita, jotka valta halusi kieltää ja tarjota tilalle tylsää ja jäykkää "virkamiesmäisyyttä", ylhäältä asetettuja sääntöjä ja normeja.



Nyt kuitenkin tämän perinteisen valtakäsityksen kannattajat voivat huoahata helpotuksesta: parin viimeisen vuosikymmenen aikana vanha valta on alkanut vihdoinkin väistyä: rock soi jopa suuryritysten juhlassa, seksiä saa harjoittaa vapaasti, punkkareita ja hippejä näkyy mainoksissakin, ja myös mustat, homot, naiset ja muut erikoiset vanhan vallan marginalisoimat ihmisryhmät ovat alkaneet nousta piiloistaan, yritykset pyrkivät eroon vanhanaikaisesta pyramidimallista ja korostavat demokraattista verkkomallia ja tiimejä jne.

Näyttää siis siltä, että kaikki on hyvin: valta alkaa olla niiden käsissä, jotka ennen olivat sen nöyriä alamaisia, ylhäältä alas suuntautuneen vallan tarina näyttää lähestyvän loppuaan. Valta ja rangaistukset nähdään nykyään paljolti vain välttämättömänä pahana, ja niitä käytetään lähinnä vain henki- ja omaisuusrikosten yhteydessä.

Ilo kuitenkin jää lyhyeksi, kun perehtyy asiaan tarkemmin ja syvemmin. Valta ei ole hellittänyt otettaan yksilön ympäriltä, se on vain muuttanut muotoaan: muuttunut moninaisemmaksi ja tuottavammaksi, näkymättömämmäksi ja kasvottovammaksi, ja näin sitä on paljon vaikeampi huomata ja tunnistaa kuin vanhaa keskitettyä ja räikeän näkyvää valtaa. Ja paradoksaalisesti juuri tämä vallan muuttuminen piileväksi ja näkymättömäksi merkitsee samalla sitä, että sen ote ihmisistä on tullut entistäkin tiukemmaksi ja totaalisemmaksi.

Kutsun tätä valtaa uudeksi vallaksi, tarkemmin sanoen rahavallaksi. Nähdäkseni juuri raha on asia, joka toimii hyvin erilaisten peruseriaatteiden mukaan kuin vanha valta. Vanha valta oli ”kirkollista” tai ”feodaalista” luonteeltaan, ja se alkoi tehdä kuolemaa samoihin aikoihin kuin jumalakin. Sen tilalle alkoi nousta rahavalta, joka on saavuttamassa huipuaan juuri nyt uuden vuosituhannen alussa, ja ilmeisesti se vain jatkaa voittokulkuaan. Nimenomaan rahan logiikka on tuottavaa ja positiivista. Rahan logiikka ei toimi jyrkkien toisistaan erotettujen vastakohtaisuuksien tasolla, vaan raha on positiivisuudessaan ja tuottavuudessaan periaatteessa kaiken salliva ja kaikki vastakohtaisuudet itseensä sulauttava mahti. Samoin rahan luonne on liikkuva ja virtaava: raha ei asetu todellisuuden yläpuolelle ja pyri hallitsemaan todellisuutta yhdestä kiinteästä pisteestä käsin, kuten vanha valta teki, vaan se virtaa todellisuuden läpi, on panteistista luonteeltaan, ja näin se samalla luo ja pitää yllä moninaisuutta ja erilaisuutta. Toki valta vielä nykyäänkin käyttää varsin kovakouraisia otteita asemansa taatakseen, mutta se pyrkii piilottamaan väkivaltaisuutensa rahan positiivisuuden taakse ja tarttuu aseisiin vasta silloin kun on pakko.

60- luvun ja 70-luvun radikalismi taisteli vanhaa valtaa ja sen jäänteitä vastaan ja samalla edisti uuden voimakkaasti nousevan rahavallan asiaa, vaikka vastustajat eivät sitä itse huomanneetkaan, vaan luulivat taistelevansa vapaan vallattomuuden puolesta. Samoin postmoderni vallan purkamisen kohdistui/kohdistuu vanhaan valtaan, ja sen moninaisuuden ja erilaisuuden puolustaminen asettuu edistämään rahavallan pyrkimyksiä. Ilmankos meidän aikamme ihmistä kutsutaankin ”postmoderniksi ihmiseksi”. Rahavalta ei tuomitse postmodernin esiin nostamaa ja kannattamaa ”toiseutta”, vaan osaa käyttää ”toisia” tehokkaasti hyväkseen.

Asian varsinainen ydin ja samalla ongelma on se, että rahaa ja rahavaltaa, toisin kuin vanhaa valtaa, on tämän positiivisuuden, kaikkensallivuuden ja kaikkialla virtaavuuden

takia hyvin vaikea vastustaa ja purkaa. Tästä johtuu kirjoitukseni otsikon kysymyslause: miksi nykyään on niin vaikea olla radikaali ja miksi vanhat radikaalit ovat riisuneet aseensa ja astuneet mukaan rahavallan kuvioihin?

Vanha valta ja sen kieltävä dialektiikka

Vanha valta on näkyvää, keskitettyä ja kieltävää. Klassisin esimerkki tästä on herran ja orjan välinen suhde. Orja on näkyvin ja konkreettisin sitein ja kahlein kiinnitetty herransa vetojuhdaksi kuin hevonen. Herra seisoo ylpeänä kärryillä, piiskaa ja komentaa orjaa, ja tämä vetää vastahakoisesti herran kärryjä. Samalla orja on kuitenkin kiusallisen tietoinen omasta alistusasemastaan ja yrittää keksiiä keinoja, joiden avulla pääsisi irti ikeestään.

Juuri tämä vallan näkyvyys, keskittyneisyys ja dikotomisuus mahdollistaa ja saa aikaan sen, että orja pystyy nousemaan ja nousee kapinaan herraansa vastaan. Juuri kieltämällä ja rajaamalla näkyvästi orjan olemista ja toimintaa, herra samalla tietämättään ruokkii ja provosoi tämän kapinamieltä ja vapaudenkaipuuta: herättää orjassa mielikuvia tilanteesta tai yhteisöstä, jossa kiellot ja kahleet ovat kirvonneet, herra pudotettu valtaistuimeltaan ja vapaus otettu omiin käsiin. Käsitukset ja haaveet vapaudesta, tasa-arvoisuudesta ja vallattomuudesta voivat nousta ja muotoutua ainoastaan vastakohtiensa vallan, epätasa-arvoisuuden ja epävapauden kautta: ainoastaan vahvojen rajojen vetämisen välityksellä voi herätä tietoisuus ja kaipuu ylittää ja kumota nuo rajat ja esteet.

Vanha valta ei operoi pelkästään edellä esitellyllä käytännöllisellä ja toiminnallisella tasolla, vaan se rajaa todellisuutta myös maailmankuvallisesti. Vanhaan valtaan liittyy aina jokin tietty maailmankuva ja tästä maailmankuvasta kohoava moraalit. Malliesimerkkinä toimii kristinusko tarkasti rajattuine todellisuuskäsityksineen ja moraalinormeineen. Samoin tällä maailmankuvallisella tasolla valta itse tuottaa kieltämällä itsestään omat toisinajattelijansa. Esimerkiksi kristinusko on seksuaalisuuden kieltämisellä synnyttänyt nykyisen seksuaalisuuden ylikorostamisen niin teoreettisella (esim. Freud) kuin käytännölliselläkin tasolla. Toisin sanoen, kun ennen piti hampaat irvessä pidättäytyä seksuaalisista nautinnoista ja syvästi hävetä, jos oli niihin sortunut, nykyään asiat ovat täysin päinvastoin: ihmisen tulee mahdollisimman nuorena hankkia mahdollisimman paljon kokemuksia, ja jos joku ei ole näin menetellyt, hän joutuu helposti ivan ja pilkan kohteeksi.

Tällaisen kieltävän dialektiikan mukaisesti vanha valta on toiminut sekä teoreettisella että käytännöllisellä tasolla, ja tämän vuoksi vanhan vallan historia onkin erilaisten vallankumousten historiaa. Kaavamaisesti voisi tiivistää, että mitä jyrkempiä ja tiukempia rajoja valta pystyttää yksilön ympärille ja mitä enemmän ja voimakkaammin se alistettuja uhkailee, sitä suuremman vapaudenkaipuun se heissä herättää ja sitä voimakkaammat vastareaktiot se heissä provosoi. Selvää on myös se, että vanha valta ei itse ole tätä huomannut, muutenhan se olisi toiminut toisin. Näin vanha valta on itse tiedostamattaan kaivanut maata omien jalkojensa alta ja synnyttänyt omat vihollisensa ja haudankaivajansa omasta kohdustaan.

Uusi rahavalta ja sen myöntävä dialektiikka

Uusi rahavalta sen sijaan on edellisen oivaltanut ja toimii hyvin erilaisten periaatteiden mukaisesti. Nykyään julistetaan kovaan ääneen, että meidän postmoderni aikakautemme on siirtynyt vallasta vallattomuuteen ja sallivuuteen: enää ihmisiä ei haluta pitää kepin avulla kurissa ja järjestyksessä eikä tukeutua mihinkään yhteen ja muuttumattomaan maailmankuvaan, vaan jyrkät ja jäykät hierarkiat pyritään purkamaan, ja nykyihmisellä voi olla useita erilaisia maailmankuvia, joita hän vaihtaa ja joilla hän leikkii samastumatta niistä mihinkään. Nykyisin puhutaankin esimerkiksi vanhoista kommunisteista hieman alentavaan ja pilkalliseen sävyyn tulisieluisina ”aatteenmiehinä”, jota pitävät kynsin hampain kiinni jostain yhdestä ja ainoasta maailmankuvasta.

Mutta tämä postmoderni yhteiskuntamme on nähdäkseen vielä vahvemmin vallassa kiinni kuin vanha valta. Uusi valta vain on peruslogiikaltaan sellaista, että sitä on hyvin vaikea tunnistaa ja arvostella. Rahavalta on oivaltanut miten jäykkä, kömpelö ja toimimaton vanha valta ylhäältäpäin johdetussa byrokraattisuudessaan oli. Se ei toimi kieltämisen logiikan mukaisesti, vaan myöntäminen on sen uusi ase, jolla se kykenee väistämään ja tekemään tyhjäksi vastustajiensa hyökkäykset. Se ei vanhan vallan tapaan halua kieltää, vihata ja heittää tyrmään vihollisiaan vaan pyrkii vaientamaan heidät myöntämällä, ottamalla heidät sisään kuvioihinsa ja rakastamalla heidät kuoliaaksi. Ja vasta jos tämä myönteisyys ei toimi, se laittaa sotakoneet liikkeelle. Tämän ymmärtämiseksi on tarpeen tarkastella lähemmin rahan olemusta ja toiminta-periaatteita.¹

Raha

Georg Simmel toteaa mainiossa *Rahan filosofia* -teoksessaan, että rahan olemus on sellainen, että sillä ei ole olemusta: rahalla ei vanhan vallan tapaan ole minkäänlaista kiinteää ja keskitettyä keskusta, pysyvää ja selkeästi rajattua olemusta, josta käsin se ihmisiä ja yhteiskuntaa hallitsisi. Simmel vertaa rahaa kiinteän aineen sijasta nesteisiin: rahan olemus tai epäolemus on juoksevuus, virtaavuus ja joustavuus, ja näin se suosii erilaisuutta ja moninaisuutta. Täten se ei myöskään hallitse ihmisiä ja yhteiskuntaa jostakin kaukaa ja korkealta, ei holhoa ihmisiä ulkoapäin jostain tietystä pisteestä käsin. Raha on juoksevuudessaan ja joustavuudessaan sekä ylhäällä että alhaalla, liikkuu kaikkialla ja ulottaa lonkeronsa joka soppeen. Raha muodostaa vanhan vallan pistemäisen ja kiinteän keskuksen sijasta monimutkaisen ja jatkuvasti muuttuvan suhdeverkoston, jonka keskuksat ovat hajaantuneet koko yhteiskuntaan ja pitävät ihmiset ja yhteiskunnan alituisessa dynaamisessa liikkeen tilassa.

Mutta koska raha itsessään on suhdejärjestelmä eikä ”olio”, se on täysin muodoton ja tyhjä kaikista sisällöllisistä tekijöistä. Raha on kuin jokeri korttipelissä: se ei itsessään ole mitään, mutta juuri tämän vuoksi se kykenee yhdistymään ja kietoutumaan yhteen minkä tahansa sisällöllisen asian kanssa. Näin se ei myöskään ole dikotominen luonteeltaan, ei halkaise vanhan vallan tavoin maailmaa, ihmisryhmiä ja maailmankatsomuksia selkeästi rajattuihin ja toisiaan vastaan taisteleviin vastakohtaisuuksiin, ei erota ”hyvää” ja ”pahaa” toisistaan, vaan päinvastoin kutoo erilaisia yhteyksiä niiden

välille ja imee ne itseensä. Raha ei välitä siitä, oletko nainen, homo, hippi, punkkari tai kommunisti; rahalle kelpaa periaatteessa kaikki, se pyrkii vetämään kaiken sisälle verkostoihinsa, laittamaan kiertoon ja kääntämään edukseen... Ja juuri tämä rahan panteistinen erilaiset vastakohtaisuudet itseensä sulauttava kyky tekee siitä näennäisesti neutraalin, näkymättömän ja niin vaikeasti vastustettavan mahdin.

Rahavallan nousu

Edelliset luonnehdinnat saattavat näyttää hieman abstrakteilta sellaisinaan, joten sovellan niitä seuraavaksi yhteiskunnallisiin käytäntöihin ja havainnollistan niitä esimerkeillä. Parhaat esimerkit löytyvät 1960–2000-luvuilta; silloin raha alkoi nousta voimakkaasti esiin ja saavuttaa valta-asemaansa, joka näyttää vahvistuvan koko ajan.

60-luku oli varsinaista vallankumousten kulta-aikaa lännessä. Silloin etupäässä nuoriso nousi liput liehuen vastustamaan vallan asettamia rajoja ja sääntöjä monella eri tasolla. Vastustettiin armeijaa ja sotaa, puolustettiin värillisten oikeuksia, ravisteltiin sovinnaisia pukeutumis- ja käyttäytymismalleja, räjäytettiin musiikkia rajoittavia esteettisiä arvoja jne. Pitkät tukat hulmuten, seksiä avoimesti ja vapaasti harjoittaen ja erilaisia huumeita nauttien nuoriso marssi koiväänisen rockmusiikin säestämänä vanhoja arvoja vastaan. Samoin punkliike 70-80-luvuilla sai raadollisella ja hyökkäävällä musiikillaan, hurjilla kampauksillaan, nahkatakkeillaan, rikkireivityillä housuillaan ja poskipieleen pistetyillä haka-neuloillaan vallan takajaloilleen. Mihin maailma on menossa, nuoriso elää kuin viimeistä päivää, eikä mikään näytä olevan sille pyhää, siunaili vanha valta kauhistuneena, kun ensin hipit ja sitten punkkarit ravistelivat sen asettamia tiukkoja sovinnaisuussääntöjä ja moraalinormeja.

Nämä kapinaliikkeet suuntautuivat ensi sijassa vanhaa valtaa vastaan. Sehän operoi jyrkillä ylhäältäpäin asetetuilla rajoituksilla ja säännöillä. Vanha valta ikään kuin itse tuotti nämä liikkeet kieltämällä ja torjumalla ne asiat, joita nämä liikkeet korostivat ja kärjistikivät.

Esimerkiksi punk oli kaikessa liioitellussa rähjäisyydessään ja renttumuaisuudessaan kärjistynyt antiteesi vanhan vallan tiukalle ja pintakiillotetulle sovinnaisuudelle. Ja kun vanha valta nousi voimakkaasti vastustamaan ja yritti karkottaa hippejä ja punkkareita takaisin kellariloukkuihinsa, taisteilu vain yltyi ja kiihtyi. ”Mitä enemmän nostatte kohua, sitä enemmän lapsenne rakastaa mua...”, kiteytti Eppu Normaali -yhtye asian ”Rääväsuuta ei haluta Suomeen” -kappaleessaan. Tämä laulu oli suunnattu vanhaa valtaa vastaan, kun se 70-luvun lopulla järjestyshäiriöiden ja mellakoiden pelossa esti Sex Pistols -yhtyeen Suomen vierailun.

Mutta vaikka hipit ja punkkarit vastustivat myös rahaa ja rikkautta, he nähdäkseen samalla huomaamattaan avittivat rahavallan nousua. Itse he eivät tätä tiedostaneet, koska he eivät, osanneet erottaa vanhaa valtaa ja rahavaltaa toisistaan, vaan näkivät rahavallankin rajoittavana ja moralisoivana mahtina. Ja tästä koitui kohtalokkaita seurauksia, jotka vasta nyt ovat tulleet selkeästi näkyviin. Rahavalta nimittäin sekini oli ja on vanhaa valtaa vastaan. Vanha valta rajasi ja moralisoi asioita liikaa siten, että myöskään raha ei päässyt toteuttamaan olemustaan tai epäolemustaan vapaasti, vaan törmäsi tavan takaa vanhan vallan maailmankatsomuksellisiin ja moraalisiin muu-

reihin. Näin hipit ja punkkarit vanhan vallan pystyttämiä raja-aitoja kaataessaan toimivat tahtomattaan myös rahan asian ajajina; heidän pioneerityönsä raivasi samalla taustalla vaanivalle rahavallalle elintilaa ja avasi sille kentän, jolla se pystyi toteuttamaan mahdollisuuksiaan esteettä.

Peruslähtökohta on siinä, että tyhjyydessään ja olemuksettomuudessaan raha kykeni vetämään niin hipit kuin punkkaritkin sekä muut vanhan vallan sortamat marginaaliryhmät, kuten mustat, naiset ja homot, mukaan kuvioihinsa ja ottamaan kaiken hyödyn irti heidän kapinastaan. Rahalla ei muodottomuudessaan ole mitään maailmankatsomuksellista ja moraalista syytä syrjiä näitä marginaaliryhmiä, vaan päinvastoin se pystyy lisäämään ja laajentamaan valtaansa liittoutumalla pelikorttijokerin tavoin näiden kanssa. Esimerkiksi monet rockyhtyeet ovat nykyisin miljonäärejä ja voivat soittaa jopa suuryritysten juhlissa, kovaa hintaa vastaan tietysti. Rolling Stones, tuo 60-luvulla vanhan vallan ehkä kiihkeimmin vihaama yhtye, joka oli kuuluisa röyhkeydestään, epäsiisteydestään, naisjutuistaan ja ennen kaikkea ylettömästä huumeiden käytöstään, on nyt yksi maailman rikkaimmista yhtyeistä ja pyörii suurrikkaiden seurapiireissä kuin kotonaan. Tai Suomessa Hector saapui valtavan suosion saaneeseen Mestarit Areenalla -konserttiin kullatulla loistoautolla laulamaan menestyssävelmänsä ”Lumi teki enkelin eteiseen”, laulun, jossa puolustetaan köyhiä ja arvostellaan kapitalismia. Ja hyvätuloiset vanhat fanit kaatoivat hurraten vain lisää rahaa hänen pankkitililleen. Samoin esimerkiksi erilaisista seksuaalivähemmistöistä on tulossa kovaa vauhtia suoranaisia muoti-ilmiöitä. Heille valmistetaan vain heille soveltuvia erikoisvarusteita ja -vaatteita, mikä merkitsee aivan uudenlaisten yritysten nousua markkinoille. Tai vielä yksi esimerkki omista arkipäiväisistä havainnoistani. Näin eräänä päivänä kadulla hieman resuisen oloisen nuoren miehen, joka oli kirjoittanut nahkatakkinsa selkämykseen: ”Totteleminen on ainoa rikos”. Jos olisin vanhan vallan edustaja, olisin taluttanut tuon nuorukaisen suoraa päätä poliisilaitokselle. Mutta jos olisin liikemies, olisin varmasti oivaltanut, että tuossapa nerokas iskulause; otanpa sen, ja valmistan takkeja liukuhihnakaupalla – varmasti myyvät hyvin.

Miksi siis vainota näitä erilaisia marginaaliryhmiä, kun heidän avullaan voi tehdä tukuittain rahaa. Erilaisuus ja moninaisuus eivät ole rahalle uhkatekijä vaan voimavara, joka auttaa sitä laajentamaan ja moninkertaistamaan mahtiaan.

Raha ja kapinalliset

Tällä tavoin siis rahan dialektiikka vanhan vallan marginalisoimisen ja poissulkemisen sijasta toimii myöntämällä ja sulauttamalla vastavoimat itseensä, kärjistyneimmillään se voi jopa asettua itse vastustamaan itseään ja tätä kautta kääntämään asetelmat edukseen. Ja ilmeisesti juuri tämän sallivuuden ja myöntämisen takia kapinointi on nykyään niin vähäistä. Monet ihmiset kokevat, että me olemme vihdoinkin siirtyneet vanhan vallan negatiivisesta ja väkivaltaisesta aikakaudesta uuteen inhimillisempään ja avoimempaan yhteiskuntaan.²

Toki kapinaliikkeitäkin vielä löytyy, kuten esimerkiksi kettutyöt ja heidän seuraajansa. Mutta nämäkin liikkeet toimivat ikään kuin yhteiskunnan ja vallan sisällä: raha ei marginalisoi ja karkota niitä yhteiskunnan laitamille. Se luo

»Raha muodostaa vanhan vallan pistemäisen ja kiinteän keskuksen sijasta monimutkaisen ja jatkuvasti muuttuvan suhdeverkoston, jonka keskuksset ovat hajaantuneet koko yhteiskuntaan ja pitävät ihmiset ja yhteiskunnan alituoisessa dynaamisen liikkeen tilassa.»

niille oman lokeron ja iskevän nimen tai voisiko jopa sanoa logon, esim. kettutyöt, asettaa ne julkisuuden valokeilaan ja julistaa, että on hyvä, että nuoret kapinoivat – meidän yhteiskuntamme on niin vapaa, että sillä on varaa sallia myös sitä itseään vastaan suunnattu kritiikki, rahavalta mainostaa. Tästä dialektiikasta löytyy hyvä esimerkki joitain vuosia sitten ilmestyneessä City-lehdessä olevasta K. Paakkasen haastattelusta.

Haastattelussa Paakkanen vastaa turkistarhauksen vastustajien Marimekkoon kohdistamaan kritiikkiin. Hän toteaa, että on hyvä, kun nuoret kapinoivat ja että nuorten suorastaan pitääkin kapinoida. Hän julistaa, että hän itsekin oli nuorena aina valmis marssimaan mielenosoituksissa ja nousemaan barrikaadeille. Kapinallisten syytöksistä hän sanoo, että vaikka ne ovatkin hänen mielestään aiheettomia, hän on kuitenkin mielellään maalitaulu ja uhri tässä asiassa, jos siitä vain on hyötyä eläimille, joita hänkin suuresti rakastaa.

Näin Paakkanen ei asetu vanhan vallan tavoin vastustamaan ”pahaa” vaan kääntää kuin Jeesus sille toisenkin posken, suostuu menemään ristille ja uhrautumaan kärsivien kettuparkojen puolesta. Tämä asenne kääntää koko asetelman ylösalaisin ja katkaisee nuorten kritiikiltä kärjen. Kyseessä on väärä syytös, jonka kiihkeät nuoret ovat hätäpäissään tehneet, mutta kuitenkin Paakkanen jaksaa suhtautua heihin ymmärtäväisesti ja suostuu jopa tahraamaan maineensa eläinrakkaustensa vuoksi. Lukijalle hahmottuu tästä kuva, että turkistarhauksen vastustajat ovat ajattelemattomia ja hyökkäviä ja Paakkanen taas ymmärtäväinen ja lempeä eläinten ystävä. Ja juuri tällä tempulla hän pelastaa maineensa ja kasvattaa suosiotaan entisestäänkin.

Ajatelkaamme, jos hän olisikin alkanut moittaa ja hyökätä nuoria vastaan. Silloin nämä olisivat varmasti iskeneet takaisin entistä kiivaammin ja saaneet vain uusia kannattajia riveihinsä; juuri asettumalla voimakkaasti syytöksiä vastaan Paakkanen olisi osoittanut, että hänellä ei ole puhtaita jauhoja pussissaan.

Haastattelun loppu silaa koko jutun kullalla Paakkasen täydelliseksi voitoksi. Haastattelun lopussa hän surkuttelee sitä, miten raha on pilannut niin monia asioita ja luonut vääriä ihanteita. Hän sanookin menettelevänsä Marimekon kanssa aivan toisin: ensin ihanteet ja sitten vasta raha, rahan on palveltava idealistisia ihanteita eikä toisinpäin.

Rahavallan ei enää tarvitse taistella miekoin ja keihäin ar-

vostelijoitaan vastaan vaan se riisuu heidät aseista ojentamalla heille ystävällisesti ja lempeästi kätensä ja vetämällä heidät mukaan.

Tämä rahavallan myönteisyyden retoriikan dialektiikka ilmenee myös siinä, että monissa yrityksissä ollaan luopumassa vanhasta jäykästä pyramidimallista ja siirtymässä uuteen avoimempaan verkkomalliin. Esimerkiksi Björn Wahlroos kuuluttaa Sampo Visio -lehdessä, että hänen johtamassaan Sampo-yhtiössä pyritään pois kaikista turhista titteleistä ja hierarkioista ja tilalle ovat tulossa tiimit, jotka perustuvat avoimeen vuorovaikutukseen johdon ja työntekijöiden välillä.

Mutta tämänkään taustalla ei ole niinkään pyyteetön ihmisrakkaus kuin huomio siitä, että ihmiset työskentelevät huomattavasti paremmin silloin kun he saavat ilmaista omia näkemyksiään ja viihtyvät työssään. Kuten jo aikaisemmin totesin, vanhan vallan pakottaminen ja uhkaileminen lietsoi kohteessaan vastahakoisuutta ja kapinamieltä ja näin heikensi työmoraalia ja -tehoa. Työnteko on tehokkaampaa ja laadukkaampaa kun tekijää kepillä pakottamisen sijasta palkitaan porkkanoilla, kun hän kokee toteuttavansa työssään ominta itseään eikä jostain kaukaa ja korkealta käskevän vallan intressejä.

Toki työläisiä uhkaillaan, vahditaan ja pannaan tekemään 14 tunnin työpäiviä minimipalkalla 1800-luvun kapitalismin tyyliin. Mutta näin menetellään kehitysmaissa, joihin monet yritykset ovat siirtäneet tehtaitaan. Idea on siinä, että nämä hikipajat sijaitsevat kaukana jumalan tai pitäisikö sanoa rahan selän takana ja näin poissa silmistä. Rahavalta ei kerskaile ja mainosta väkivaltaisuuttaan vaan ovelasti pyrkii kätkemään sen rahan hymyilevien kasvojen taakse.³

Globalisaatio

Rahan valtapyrkimykset huipentuvat globalisaatiossa josta nykyään niin paljon puhutaan, eri tavoin ja eri näkökulmista. Globaalit pyrkimykset seuraavat suoraan rahan olemuksesta, rakenteesta, eivätkä näin ole sille mitään ulkoisia ja satunnaisia ilmiöitä. Vanha valta, vaikka pyrki laajentamaan aktiivisesti reviiriään sekkin, ei ollut rakenteellisesti globaalia luonteeltaan. Koska vanha valta jakoi aina todellisuuden kahtia, se ei pystynyt saavuttamaan maailmanlaajuista hallintoa. Vanha valta asetti aina itselleen vastakohtan, ja näin se ei rajannut ainoastaan vastustajiaan vaan myös itsensä näiden kautta. Sillä oli aina jokin tiukasti rajattu maailmankatsomus, oli se sitten kristinusko tai jokin muu, ja näin se sulki ulkopuolelleen kaikki muut maailmankatsomukset.

Mutta rahan laita on toisin. Koska raha imee kaiken itseensä eikä tee rajauksia eri maailmankatsomusten välille, se väistämättä pyrkii laajentumaan ja leviämään jättäjänsä verkostoksi, johon se yrittää kutoa koko maailman. Ainoat ihmiset tai ihmisryhmät, jotka raha pudottaa verkoistaan pois, ovat niitä, joilla ei ole rahaa ja jotka eivät voi tai halua sitä itselleen kerätä.

Samoin raha ottaa myös globalisaation vastustajat huomiansa; se ei kiellä eikä torju globalisaation vastustajia, vaan osoittaa voimansa ja panteisminsa hyväksymällä myös heidät, laittamalla heidän kirjoituksensa ja kirjansa kiertoon, ja näin se kasvattaa mahtiaan ja rikkauttaan entisestäänkin.

Tietysti rahavalta edellyttää ja vaatii, että heidän kirjoituksensa ovat taitavasti ja huolella laadittuja ja että heissä

on tietynlaista karismaa ja glamouria, joka vetoaa ihmisiin ja vahdittaa kirjoitusten myyntiä.

Hyvä esimerkki tästä on tuo uudeksi Marxiksi aateloitu Naomi Klein. Hänen läpimurtoteostaan *No Logo* on myyty valtavia määriä, ja eri suuryritykset kutsuvat häntä tavan takaa luennoimaan tilaisuuksiinsa. Mutta miten paljon tässä painaa hänen teoksensa puhtaasti sisällöllinen puoli: hänen terävä kapitalismin kritiikkensä ja se, että hän nostaa esiin suuryritysten kehitysmaissa käyttämät julmat tavat kohdella tehtaiden työntekijöitä. Piilekö hänen suosionsa salaisuus enemmänkin hänen elävässä, värikkäässä ja svengaavassa kirjoitustyyliinsä sekä hänen miellyttävässä, kiltin pyöreäposkisessa ulkoisessa olemuksessaan, joka ei pelota ja luo kuvaa hämärästä ja aggressiivisesta katutason kapinallisesta.

Tästä kaikesta nousee hankala kysymys: miten rahavaltaa voidaan horjuttaa ja purkaa, kun sen vastustaminen vain näyttää vahvistavan sen asemia ja otetta ihmisistä?

Viitteet

1. Naistutkimusta opiskelleena en voi olla huomauttamatta, että vanhaa ja uutta valtaa on helppo tulkita myös sukupuolisesti. Vanha valta on kaikessa jäyhyydessään, jyrkkyydessään ja kielteisyydessään syvästi miehistä luonteeltaan. Uusi valta taas ilmentää virtaavuudessaan, taipuisuudessaan ja myönteisyydessään piirteitä, jotka on perinteisesti liitetty feminiinisyyteen.
Tämä huomio on mielestäni tärkeä erityisesti sen vuoksi, että monet ovat ihmetelleet sitä, miksi naiset jatkuvasti nousevat yhteiskunnassamme johtaviin aseisiin, vaikka yhteiskuntamme koko ajan rahavaltaistuu. Jos oletamme perinteiseen tapaan, että raha on luonteeltaan miehistä, ”kovaa ja kylmää”, kuten sanonta kuuluu, näyttää oudolta ja ristiriitaiselta, että naiset kuitenkin nousevat joka puolella esiin. Mutta esittämäni rahatulkinnan valossa tämä on aivan loogista. Jos nykyinen meno jatkuu, tulevaisuus on ilman muuta naisten sekä tietysti myös niiden miesten, jotka osaavat ilmentää ja käyttää hyväkseen naisellisia olemuspuoliaan.
2. Toki vanha valta kummittelee vieläkin keskuudessamme. Hyvä esimerkki tästä on jatkuvasti kiihtyvä taistelu huumeita vastaan, missä käytetään jopa sensuuria, kuten Vappu Taipaleen tapaus osoitti. Mutta juuri tämä huumeiden nostaminen keskelle julkisuuden valokeilaa antaa selkeän hahmon asialle ja näin provosoi entisestäänkin nuorten kiinnostusta huumeisiin: kielletty hedelmä on maukkaain hedelmä, ajattelevat monet nuoret ja tarttuvat piikkiin. Näin ollen ei ole mikään sattuma, että nuorten huumeiden käyttö kiihtyy yhtä jalkaa tämän huumekohun myötä.
3. Kuten tästä näkyykin, en halua erottaa jyrkästi rahavaltaa ja vanhaa valtaa toisistaan ja asettaa niitä toisiaan vastaan. Silloinhan syyllistyisin rahavallan rajaamiseen. Nähdäkseni rahavalta osoittaa avoimuutensa ja joustavuutensa juuri siinä, että se ei torju myöskään vanhaa valtaa. Se imee ja sulauttaa itseensä myöskin vanhan vallan ja sen tehokkaiksi havaitut ”machiavelliset” vallan anastamis- ja vahvistamismenetelmät. Rahavalta ei vain rajoitu ja samastu näihin verisiin menetelmiin vaan käyttää niitä vapaasti ja suvereenisti aina tilanteen mukaan ja tilanteen vaatiessa. Rahavallan suhdetta vanhaan valtaan voisi havainnollistaa vanhan dialektisen metaforan avulla: rahavalta on kuin spiraalin uusin ja uloin kehä ja kierros, joka säilyttää ja sisällyttää itseensä kaikki aikaisemmat kehät ja kierrokset sen sijaan että sulkisi ne ulkopuolelleen.

Eettiset myytit tieteessä

Dominique Lecourt, *Prometheus, Faust ja Frankenstein-tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 2002. 160 s.

Dominique Lecourt on ranskalainen filosofi, jonka esseen lähtökohtana on luento ”pahoinvoinnista, jota tieteiden ja teknologian kehitys on aiheuttanut aikamme kulttuurille.” (s. 8). Lecourtin teoksen lähtökohta ja otsikko näyttävät lupaavilta. Tieteen etiikan pohtiminen otsikossa lueteltujen myyttisten hahmojen kautta voisi tuoda aiheesta käytyyn keskusteluun uutta mielenkiintoa. Esimerkiksi suomenkieliset tieteen etiikkaa käsittelevät kirjathan ovat yleensä olleet laajoja artikkelikokoelmia, joissa eri alojen asiantuntijat listaavat eettisiä periaatteita kuin liukuhihnalta. Hyvistä tarkoituksiperistä huolimatta lukijalle jää hieman sekava olo. Ongelmat lienevät samanlaisia myös muiden ammatti-etiikkojen kohdalla. Eettisiä sääntökokoelmia on helppo laatia, pitävien perustelujen löytäminen on vaikeampaa. Ehkäpä näiden tunnettujen ja usein tieteesen liitettyjen myyttien analyysi toisi keskusteluun uutta syvyyttä.

Äkkiä kuitenkin selviää, että Lecourtin kirjan pääpaino ei kuitenkaan ole missään konkreettisessa tieteen etiikkaan liittyvässä ongelmassa. Siinä käsitellään tieteen etiikkaa loppujen lopuksi aika viitteellisesti, hyvin yleisellä tasolla. Esseen pääosan muodostaa Lecourtin oppinut esitys otsikoissa mainittujen myyttien historiallisista vaiheista. Hän käy tarkasti läpi historiallisia lähteitä ja osoittaa, miten myytit ja niille annetut tulkinnat ovat muuttuneet historian aikana. Jokainen aikakausi on tulkinnut klassisia myyttejä omasta näkökulmastaan.

Myytit hankaluuksissa

Prometheuksen, Faustin ja Frankensteinin myyteissä on paljon yhteistä ainesta. Jokaisessa niistä ihminen haastaa jollain tavoin Jumalan tai luonnon asettaman

järjestyksen ja joutuu hankaluuksiin. Antiikin Prometheus varasti tulen jumalilta ihmiskunnan käyttöön ja kärsi siitä hyvästä julman rangaistuksen. Keskiaikainen Faust tavoitteli kuuta taivaalta ja teki sopimuksen Paholaisen kanssa tunnetuin seurauksin. Uuden ajan tohtori Frankenstein asettui itse Jumalan asemaan ja loi murheelliseksi tapaukseksi osoittautuvan hirviön, joka lopulta vainoa omaa luojaansa. Lecourt johdattelee lukijan näiden myyttien erilaisiin muunnelmiin. On kiehtovaa lukea, miten nämä tarinat ovat eläneet ja muuttuneet vuosisatojen kuluessa.

Teoksen lopussa Lecourt palaa lyhyesti myyttien herättämään filosofiseen tematiikkaan. Tässä kohdassa teksti muuttuu huomattavasti hankalammaksi, aforistisemmaksi. Tekijä pohdiskelee pahua ja ihmisen osaa maailmassa. Ihminen on kokemuksensa kautta sidottu tiettyyn järjestykseen, elämän ja kuoleman kiertokulkuun. Hän yrittää eettisen pohdiskelun avulla ratkaista kokemusmaailman arvoituksia asettamalla eräänlaisen arvioinnin mittapuun. Radikaali paha on tämän mittapuun alkukohta, johon vertaamalla kokemusmaailman rajoja ja tekojen eettistä arvoa voidaan arvioida. Tällaista eettistä pohdiskelua ei välttämättä tavoiteta järjen ja rationaalisen päättelyn avulla, vaan kysymys on jostain vaikeasti määriteltävissä tai artikuloitavissa olevasta asiasta. Myyttien merkitys on Lecourtin mukaan juuri tässä. Ne ikään kuin auttavat pukemaan sanoiksi ihmisen mielikuvituksen kautta tavoitettavissa olevat ideat radikaalista pahasta ja ihmisen paikasta maailmassa. Ilman Prometheusta, Faustia ja Frankensteinia emme tietäisi niin hyvin ihmisenä olemisen rajoja ja näiden rajojen ylittämistä aiheuttavia vaaroja.

Tässä kohtaa Lecourt kommentoi lyhyesti nykytieteesen liittyviä käsityksiä rajojen ylittämistä. Moderni biotiede asettaa monella tapaa uusiksi ihmisen kokemusmaailmaa jäsentävät rajat. Tätä kaikkea ei rationalistinen ajattelu kykene tavoittamaan. Tarvitaan myös inhimillisen mielikuvituksen ponnasta. Vanhat myytit kykenivät toimimaan tietyissä historiallisissa tilanteissa. Synnyttääkö nykyinen biotiede uuden asetelman, uuden käsityksen radikaalista pahasta? Näyttäisi siltä, että myyttien aika ei ole ohi.

Tieteen historian oikopolut?

Lecourt käsittelee ohimennen myös tieteen historian vääristymiä. Perinteisesti tieteen historia on kirjoitettu rationalistisesta näkökulmasta. Esimerkiksi alkemian osuus Isaac Newtonin ajattelussa on haluttu unohtaa kokonaan. Tieteellistä tutkimusta ei kuitenkaan voida jakaa tällä tavoin rationaaliseen ja irrationaaliseen komponenttiin. Tutkimusprosessiin kuuluvat sekä järki että luova, rajoittamaton mielikuvitus. Lecourt on oikeilla jäljillä, vaikka itse en tulkitisi vastakkainasettelua näin jyrkästi. Tekijän käsitys rationalismista tieteessä jää niin ohueksi, että tuskin kukaan on käytännössä tällaista näkemystä kannattanut. Lisäksi uudempi tieteen tutkimus ja –historia on jo oleellisesti rikastanut kuvaa tutkimusprosessin luonteesta. Kyllä Newtonin alkemistiset harrastukset mainitaan ja käsitellään uudemmassa tieteen historiassa.

Kaiken kaikkiaan Lecourtin essee on kaksijakoinen. Oppinut kuvaus myyttien vaiheista tarjoaa nautinnollisen kulttuurihistoriallisen lukuhetken. Filosofinen osuus tarjoaa mielenkiintoisia ajattelun eväitä, jos siihen jaksaa syventyä. En kuitenkaan usko, että se varsinaista tieteen etiikkaa koskevaa keskustelua vie paljoakaan eteenpäin. Näyttäisi siltä, että Lecourt ei aivan kykene lunastamaan niitä tavoitteita, joita hänellä ainakin otsikon perusteella näyttäisi olevan. Teoksen eri osat ovat itsessään mielenkiintoisia ja suosittelavia, mutta mitään vahvaa yhteyttä myyttien ja tieteen etiikan ongelmien välille ei synny. Mainittakoon vielä lopuksi, että teoksen suomennos on erinomaista työtä.

Mika Kiikeri

Fenomenologian ihanuus ja kurjuus

Juha Himanka, *Se ei sittenkään pyöri. Johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Tammi, Helsinki 2002. 229 s.

”Phenomenology is a programmatic denial (reduction to the personal) of exteriority which, after becoming a quasisolipsistic knee-jerk of self-assertion, wonders with genuine naivety why alterity has come to pose such problems.”

— Nick Land, ”Spirit and Teeth”

Selaillessani Himangan johdatuksellista teosta ensimmäistä kertaa kiinnitin huomioni kiintoisaan henkilöhakemistoon. Viimeksi olin törmännyt yhtä sekalaiseen seurakuntaan Jukka Annalan kirjan *Salmiakki* (Nemo 2001) hakemistossa: siinä missä Annala onnistui saamaan samoihin kansiin mm. Richard Claydermanin, Spede Pasasen ja Anton Tšehovin, tulevat Himangan jutuissa vastaan esimerkiksi Naomi Campbell, Uri Geller ja Veikko Hakulinen. Metrotyttöjä tai Urho Kekkosta ei tällaisiin luetteloihin muista edes kaivata.

Antaako Himanka opetuksen?

Kirjan alaotsikko ”*Johdatus mannermaiseen filosofiaan*” on harhaanjohtava. Olisi totuudenmukaisempaa puhua johduksesta fenomenologiaan. Toki mannermainen filosofia voidaan – kuten monasti tehdäänkin – määritellä fenomenologiaksi ja sen lieveilmiöiksi, mutta silloin määritelmä johdattaa tarkastelemaan asiaa puhtaasti filosofian kannalta ja unohtaa aatehistoriallisen näkökulman. Manner-Euroopan filosofian muotoutumiseen on vaikuttanut ratkaisevasti moni filosofian ulkopuolinen ajattelun ala, kuten kansatiede, psykoanalyysi tai sosiologia. Näiden vaikutussuhteiden käsittely Himangan kirjasta uupuu.

Ja vaikka fenomenologialle perustuva mannermaisen filosofian määrittely hyväksyttäisiinkin sellaisenaan, jäisi siinäkin tapauksessa selittämättä, miten *Se ei sittenkään pyöri* johdattaisi esimerkiksi sellaisten kai epäilyksettä manner-

maisiksi luokittuvien filosofien kuten Georges Canguilhem, Gilles Deleuzen tai Lev Šestovin ajatteluun. Vaikkapa uskonnonfilosofiasta tai ranskalaisesta epistemologian perinteestä ei kirjassa nimittäin puhuta halaistua sanaa.

Tämänlaatuinen epätarkkuus saattaa tosin olla kustannustoimittajien syytä; ei ole niinkään harvinaista, että he rukkaavat teosten nimiä myyvämmiksi. Voidaan myös ajatella, että syvemmin aatehistoriallinen mannermaisen filosofian esittely olisi liian suuri murikka niin Himangalle yksin kuten myös kirjojen paksuudesta usein huolestuneille suomalaiskustantajille. *Se ei sittenkään pyöri* pyrkii olemaan johdatus, ja siinä suhteessa Himanka tekee parhaansa täyttääkseen erään vakavan aukon suomenkielisessä filosofisessa kirjallisuudessa. Kirja nimittäin todella on johdatuksellinen. Minua miellyttää erityisesti se, että Himanka onnistuu sanomaan asiansa ilman raskasta oppiasanantoa (kirjan taitto tosin panee odottamaan ns. Heidegger-Deutschia). Tältäkin osin kirjalla on hyvät edellytykset palvella johdatusteoksena. Huomattavasti laajempi ja kenties kommentoitu kirjallisuusluettelo olisi tosin kohentanut kirjan pedagogista käyttökelpoisuutta entisestään.

Ennen kaikkea Himankaa on onniteltava siitä, että hän on noussut niiden harvojen suomalaisten filosofien joukkoon, jotka ovat kyenneet kehittämään omintakeisen kirjallisen tyylin. Kirjan sanonta on ehtaa Himankaa, ja Himanka myös välttää monille suomalaisille mannermaisen filosofian harrastajille ominaisen (ja kiusallisen) kääntämättä-jättämisen.

Esimerkillistä

Himanka esittelee fenomenologian lähtökohtia esimerkein. Tuttuun tapansa hän pohtii peilin kääntävyyttä, maan liikkumattomuutta tai sitä, oliko Aurinko olemassa ennen ihmistä. Hän pyrkii osoittamaan fenomenologian kumoavan monet totunnaiset käsitykset typeryttävän yksinkertaisella tavalla. Niin on jos siltä näyttää; malleihin ja luonnontieteellisiin selityksiin tottuneen ihmisen on vain vaikea katsella asioita ennako-oletuksettomasti.

Samanlainen tiedon ja kokemuksen ristiriita näkyy viime vuosisadan kahdessa filosofisessa päävirtauksessa.

Kirjansa historiallisessa luvussa

”Freiburg ja Wien” Himanka tekee selkoa analyttisen ja mannermaisen filosofian eroamisesta. Kummankin suuntauksen aloittajat olivat tyytymättömiä samaan asiaan, akateemisen filosofian mihinkäänjohtamattomaan käsitteiden märehdintään. Fenomenologit päättivät palata takaisin alkuun, Wienin piiriin ajattelijat taas tehdä filosofista tiedettä. Jaksossa ”Freiburg ja Wien” Himanka esittää ansiokkaasti filosofisen argumentin muodossa, kuinka erilleenlipuminen tapahtuu, kuinka lakataan puhumasta samoista asioista ja kuinka tuloksena on kaksi toisilleen vierasta ja usein pahan-suopaa filosofista perinettä.

Himangan lyhyt esitys aiheesta on niin selkeä, että kovakalloisimpienkin mannermaahuuruilijoiden ja logiikkauskovaisten tulisi sen luettuaan kyetä – ainakin teoriassa – ymmärtämään, miksi positivistispohjainen filosofia usein pitää mannermaista ajattelua jopa vaarallisena järjen hylkäämiseenä, ja miksi mannermaaisesta näkökulmasta analyttisen filosofian kovimpia muotoja on vaikea ymmärtää minkäänlaiseksi filosofiksi.

Tämän ymmärtäminen avaa halukaille mahdollisuuden harjoittaa ekumeniaa. Yksinkertaiset arjen tapahtumatkin tämän osoittavat: monta filosofista koulukuntakeskustelua on saatu tolkkullemmille raiteille muistuttamalla siitä, etteivät tieto ja kokemus, tai kokemus ja havainto, ole sama asia.

Fenomenologinen alkuun palaaminen tarkoittaa ajattelun opettelemista alusta pitäen. Jos halutaan oppia ajattelemaan, ei pidä tietää mitään. Valmis käsitys asioista estää niiden ajattelemisen.

Tämä kuulostaa yksinkertaiselta, muttei ole sitä: juuri näennäisen helpoutensa vuoksi ajattelemiseen on vaikea yltyä. Ja vähänkin ajattelemisen jälkeen asiat taas vaikuttavat mahdollisimman sekavilta. ”[A]jattelulla ei ole muuta päämäärää kuin se itse, eikä siltä niin ollen voi odottaa myöskään tuloksia” (s. 25), kirjoittaa Himanka Hannah Arendtia käsitellessään. Ajattelijan on pakko ottaa se riski, että hän saattaa tehdä itsestään narrin. Ajattelu voi olla huonoa, sen seuraukset kummastusta, vastustusta tai huvittuneisuutta herättäviä.

On olemassa ajattelevaa filosofiaa ja käyttäytyvää filosofiaa: ja ajattelevan filosofian saavuttamiseksi on joskus hylättävä tavat ja terve järki. Ajattelijan kutsumista toistamiseen päivälliselle

harkitaan useampaan kertaan, siinä määrin eriskummainen hahmo hän on.

Ihmisyyttä käsitellessään fenomenologiasta kuitenkin tulee inhimillistä, liian inhimillistä.

Historian ongelma

Tarkastelkaamme kirjan lukua ”Historian kokeminen”, jossa Himanka kirjoittaa: ”Fenomenologisessa tarkastelussa historialla on merkitystä vain sikäli kuin se auttaa näkemään todellisuuteni todellistuvan” (s. 170). Toteamus on paljastava; fenomenologisen historian kokemisen voi päätellä olevan itse asiassa jonkinlaista historian mitätöimistä.

Karkeistan Himangan esityksen historian kokemisesta, sillä haluan uuttaa esiin sen ytimen. Himangan tutkiskelun lähtökohdانا on Aristoteleen *Metafyysiikka* ja sen keskeinen sana $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$. Heidegger elävöitti *Metafyysiikan* lukemalla $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$ n läsnäoloksi. Näin Aristoteleen ajattelusta tuli elävästi läsnäolevaa, se lakkasi olemasta käsittelemätön jäänne menneisyydestä.

Eikö ole merkillistä, että historian kokemista käsitellessään Himanka päätyy Aristoteleen, Husserlin ja Heideggerin kanssa läsnäoloon, nykyhetkeen? Historia tuntuu olevan fenomenologialle alkuperän, maailman paljastumisen ja rakentumisen äärelle pääsemistä. Siksi, ymmärrettyämme $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$ n merkityksen, keskustelemme Aristoteleen kanssa ikään kuin kahta ja puolta tuhatta vuotta ei välissämme olisikaan. En voi olla pitämättä fenomenologista historiakäsitystä outona. Vaikutelmaani vahvistaa sekin, että Himangan esimerkit historiatieteestä (”on tärkeä osa historiatiedettä selvittää, kuka mitäkin on kirjoittanut” (s.170)) ovat sekä historiantutkimisen käytännön että historianfilosofian kanalta jokseenkin triviaaleja.

Hyvä on: ajattelun kannalta on varmasti yhdentekevää, kuka jonkin tekstin on kirjoittanut. Oleellisia ovat kirjoituksen vaikutukset ajatteluun. Himanka kuitenkin käyttää suurimman osan historian kokemista käsittelevästä luvusta fenomenologisen, nykyhetkistävän lähestymistavan esittelyyn. Arkikieleen tottunut ei ymmärrä historian kokemista niin, ettei sillä tunnu olevan juuri mitään tekemistä historian kanssa. Eiväthän saatananpalvojatkaan kutsu itseään seitsemännen päivän adventisteiksi.

Voimme lukea Aristoteleen kirjoituksia ja yrittää tehdä niistä läsnäolevia. Voimme lukea samalla tavoin ketä tahansa mennyttä kirjoittajaa, ja ajattelulle tällainen lähestymistapa voi olla hedelmällinen. Historian käsittelemiseksi, historianfilosofiaksi fenomenologiasta ei kuitenkaan ole. Itse historian ymmärtäminen edellyttää sitä, että tajuamme historian toimijoiden ja meidän eroavan. Historia ei ole koskaan palautettavissa pelkkään totuuden paljastumiseen nykyhetkessä.

Fenomenologinen historiakäsitys on yhtä historian kuin se, josta tavallisesti on syytä suomia analyttisen filosofian edustajia. Historian virkaa saavat jäädä tekemään vuosiluvut ja tosiasiat – tiedot siitä, kuka joskus jotakin kirjoitti. Näin historiasta tehdään Trivial Pursuitia. Tämmöinen lähestymistapa ei auta ymmärtämään ihmistä kulttuuriolentona, siis olentona, joka ei ole luonnollinen.

Halutessaan raivata ajattelun tieltä historian synnyttämät kehittyvät eli unohtavat ajattelutavat fenomenologia itse unohtaa sen, että ihmisyyden on historiallisesti määrittynyt, ja siksi Aristotelesta, jonka kanssa olemme yhteisessä nykyhetkessä, ei ole koskaan ollut.

Tämän vuoksi fenomenologia ei ylittänyt Hegeliä, eikä Kojève voinut tyytyä fenomenologiaan. Historiattomuuden ongelma ei ehkä kuitenkaan olisi niin vakava, ellei sen ja fenomenologisen ihmiskäsityksen yhteydellä olisi epäilyttäviä seurauksia.

Vastakysymyksiä ihmisyydestä

Fenomenologian maailma rakentuu eläytymiselle. ”Fenomenologiassa eläytyminen tarkoittaa nimenomaan toimintaa, jossa ruumis ymmärretään ruumiiksi” (s. 211). Toiseen eläytymällä varmistutaan maailman objektiivisuudesta – eläytymisen kautta ilmenevä toinen saa jollain omalaatuisella tavalla Descartes’n hyvän Jumalan tehtävän.

Himanka esittelee eläytymisen herkkänä ja lähentävänä, haavoittuvuudelle altistavana tapahtumana. Sitä se varmasti osittain onkin. Mutta entä jos kohtaan ruumiin johon en eläydy? Tai toinen ei eläydy minuun? Todellistuuko eläytyminen siinä maailmassa, jossa elämme – ja kuolemme? Onko kyseessä jokin niin todellinen, että sille uskaltaa laskea ihmisyyden perustan?

Ainakin Himangan muotoilemana fenomenologinen ihmiskäsitys on kovin piukka. Vaikka fenomenologia pyrkii saavuttamaan niin lavean lähtökohdan että kaikki mahtuu mukaan, ykseyden saavuttamisen pyrintö alkaa paradoksaalisesti toimia ulossulkemisen koneistona. ”Vailla eläytymistä en ole persoona, ihminen tai edes eläin”, sanoo Himanka (s. 210). Tämä on kovaa kieltä. Himanka paljastaa luultavasti tahtomattaan eläytymisen poissulkevan tehon. Kun eläydyin, tiedän taas paremmin mitä en ole.

Ajatellaanpa esimerkiksi autisteja: miten fenomenologi kohtaa autistin, jolle eläytyminen ei ilmene läsnäolevana? Autistille eläytyminen on ilmeisesti jotakin teoreettista, se ei voi olla hänelle elävästi läsnäolevaa. Ja teoreettisen aineksen puolestaanhan pitäisi olla sitä, mistä fenomenologia haluaa eroon.

Himangan tarjoamasta ihmisyydestä olisi ilmeisesti tehtävä se johtopäätös, etteivät autistit ole ihmisiä.

Yksinkertaisesti sanottuna fenomenologinen käsitys ihmisyydestä on ihan teellinen. Hurja luottamus eläytymisen eettiseen voimaan on mahdollinen vain ilman historian ja todellisuuden hyväksymistä kokonaisuutena. Historiaton *Einfühlungin* etiikka on abstraktio, ja niin fenomenologia asettuu vasten tahtoainkin ihmiskunnan jakajien puolelle. Todellisuudessa eläydytään liian vähän, liikaa, tai aivan väärissä paikoissa. Eläytymisestä eettisyyden kannattimena ei pitäisi puhua sen enempää kuin tahdosta samassa tehtävässä.

Fenomenologia törmää vastaanlaasiin ongelmiin kuin esimerkiksi taiteellinen avantgarde tai erilaisten etnisten identiteettien rakentelijat, joista Heidegger olkoon täysin satunnainen esimerkki. Lähtökohdiansa vuoksi fenomenologia on vaarassa rappeutua pelkäksi typerien, luonnollisen asenteen hämääminä elävien massojen piikittelyksi. Me tiedämme ja te ette tiedä. Perustamalla yhteisöllisyytensä eläytymisen varaan fenomenologia taas tuottaa koko ajan poissuljettuja. Entäpä jos (*horribile dictu!*) toinen onkin sitä, mihin ei voi eläytyä? Aitoo, epähistorialliseen yhteisöön kohdistuva nostalgia ei päästä fenomenologiaa otteestaan. Kenelläkään ei kuitenkaan pitäisi olla lupaa olla osallistumatta jokaisen yhteisön, kaiken ihmisyyden poissaoloon.

Niin kauan kuin maailmassa on esimerkiksi laittomia maahanmuuttajia, ihmisiä, joiden kohdalla virkavalta saa

päättää, onko heillä oikeus oikeuteen, fenomenologinen ihmiskäsitys on epähistoriallisuudessaan ja epäpoliittisuudessaan moraaliton. Ihmiskuntaa tuskin yhdistää mikään muu kuin historia. Epämääräiselle ja poissulkevalle eläytymiselle ei pidä antaa mitään erikoisasemaa, sillä ainakaan itse en kykene näkemään, miten eläytyminen voisi olla täysin historiasta tai esimerkiksi mahdollisesta pahantahtoisuudesta vapaa eettisyyden tae. Ja miksi ylipäänsä asettaa etusijalle inhimillinen toinen? Fenomenologian lähtökohdista on vaikea ymmärtää niitä meistä, jotka ovat koneita, rottia tai kahvikuppeja. Mutta kenties fenomenologien maailma on yksinäinen.

Tapani Kilpeläinen

Medio mediakulttuurissa

Juha Suoranta, *Kasvatus mediakulttuurissa*. Vastapaino, Tampere 2003. 217 s.

Juha Suoranta on viime vuosina kunnostautunut kirjoittamalla useita kirjoja ja artikkeleita kasvatuksesta mediayhteiskunnassa. Haaste on ollut melkoinen ja kiinnostus samaten, mutta tekstejä on vaivannut sama kuin media-käsitettä: me emme oikein vieläkään tiedä, mitä kaikkea mediayhteiskunta tarkoittaa ja millä ratkaisevalla tavalla se eroaa jälkmodernista, jälkieteellisestä, globaalista, kulutuksellisesta ja liberalistisesta.

Useimmissa kohdissahan mediakulttuuri ei eroa mitenkään näistä muissa yhteyksissä esiintyvistä määrittelyistä. Risto Rinne käsitteli ansiokkaasti Opettaja-lehdessä uusliberalistisen koulutusajattelun rantautumista Suomeen ja monin kohdin ongelmat ovat juuri ne, jotka tunnemme mediayhteiskunnasta. Mediakulttuuri on ilmeisellä tavalla globaali ilmiö ja mahdollinen vain jälkmodernissa maailmassa, jossa jälkieteellinen uuskapitalismi tarvitsee uuden myllyn

pyörittääkseen itseään. Mediakulttuuri tai mediakulttuurit ovat hyvä mylly.

Kasvatuksen ehdot

Suorannan uusimmassa kirjassa on selvemmin kyse kasvatuksen ehdoista tilanteessa, jossa ratkaisevan suuri osa todellisuutta neuvotellaan ja määritellään muualla kuin kouluissa, ministeriöissä, kodeissa tai lasten ja nuorten kesken. Todellisuus tulee lähes kokonaisuudessaan valmiina pakettina, ikäänkuin eineksenä, ja itse kullekin jää vain mikrossa lämmittämisen tehtävä.

Kasvatuksen ja koulutuksen auktoriteetit, esimerkiksi ministeriö ja opetushallitus, toimivat nekin muualta tulevan todellisuuden ehdoilla tempoillen milloin tietoyhteiskunnan, lukemisyhteiskunnan, luovuuden tai merkitysyhteiskunnan sloganien alla. Ainakaan asiaa läheltä seuraava ei ole vakuuttunut, että auktoriteetit tietäisivät, mistä puhuvat. Tämä on luultavasti yksi mediakulttuurin erityispiirre, sillä jatkuva todellisuuden uudelleen neuvoteltavuus ja määriteltävyys kuuluvat muille kuin kulttuurin kuluttajille; meidät on alennettu kulttuurin kuluttajiksi, niin opettajat, lapset ja nuoret kuin vanhemmatkin.

Kasvatustodellisuus karkaa käsistä

Suoranta seuraa Henry Girouxin ajatusta, että keskeiset kasvatustaikutukset ovat siirtyneet kasvatustodellisuudelta mediakulttuurin alueelle. Kun koulutodellisuus yhä uskottelee olevansa johtava kasvatustodellisuus, maailma on jossakin muualla (kuten on aina ollut), mutta myös kasvatuksen vaikuttavuus syntyy muista kuin kasvatusneuvotteluista tai -sopimuksista. Arkinen tuntijakokaan ei ole enää tärkeä, koska faktista tuntijakoa tärkeämmäksi asiaksi on tullut mediakulttuurin barometri, joka määrittelee tuntijaosta riippumatta jotkin koulussa opettavat asiat tärkeiksi, toiset tyhjääpäiväisiksi.

Sama tapahtuu kasvatuksessa yleisemminkin: vanhat kasvatustodellisuuden parametrit – houkuttelu, rankaiseminen, syyllistäminen, palkinnot – eivät enää mittaa kasvatettavan mielessä todellisuuden vaikuttavuutta vaan hän niistä vähät välittäen ottaa vastaan aivan

muuta mittareita uusista oppimisympäristöistä, jotka eivät olekaan pedagogien suunnittelema vaan pelieksperttien, tehosteasiantuntijoiden, nautintoainoiden alakulttuurien, markkinoinnin ja uususkontojen luomuksia, joiden kaikkien takana on vakava pyrkimys totaalisen kulutuksellisen todellisuuden luomiseksi.

Muutos on jo tapahtunut

Suoranta esittää kirjassaan, kuinka opettajat (ja muut kasvattajat) ovat aikaa sitten unohtuneet johonkin epätodellisuuteen, jossa voidaan yhä keskustella asioiden arvoista, eettisyydestä ja sopivuudesta, kun samaan aikaan lasten ja nuorten todellisuus on jo neuvoteltu ja levitetty käsittein, joissa ei ole tätä paatosta. Olemme siirtyneet uuteen todellisuuteen, jossa on mieletöntä puhua väkivaltaviihteen tai pornon vaaroista, puhumattakaan huumeiden yksiselitteisestä vaarallisuudesta tai seksin kohdalla odottamisen tärkeydestä.

Pelien, elokuvien, televisiosarjojen, sarjakuvien ja kaupunkilegendojen todellisuus on kasvatustodellisuus ja siinä todellisuudessa kaikki on ”jo tapahtunut”: ei ole syytä pohtia hyvän ja pahan, oikean ja väärän ratkaisuja, koska sellaisia ratkaisuja ei enää tule eteen, koska kaikki on jo tapahtunut.

Esimerkiksi suuri määrä fantastisia kertomuksia, joissa poika on velho, tyttö on vampyyrintappaja, nuorukainen on demoni, sisarukset ovat noitia, pojalla on yliluonnolliset voimat, eivät enää kuulukaan sadun alueelle tai toiveuniin. Tällaisissa kertomuksissa eletään ikään kuin normaalia elämää, jonka osana – koulunkäynnin ohessa, isän ja äidin herttaisuuden sivussa, diskoillan kupeessa – jokaisella on jokin outo kyky tai taito, joka on puhkaissut tavanomaisuuden niin väkevästi, että mikään tavalliseen elämään liittyvä ratkaisu ei edes näytä ratkaisulta.

Eikö kukaan uskalla muuttaa opettajia?

Suomessa käytiin kymmenisen vuotta sitten keskustelua opettajankoulutuksen uudistamisesta, jotta opettajiksi päätyisivät muutkin kuin ”kiltit tytöt”. Mitään ei tehty, koska kukaan ei suostunut olemaan ”kiltti tyttö” eikä rohkenemaan

uusiin ratkaisuihin. Erityisesti opettajan-
koulutuslaitokset pitivät kiinni omasta
todellisuuden tulkinnastaan ja saivat
jopa läpi asetuksen, joka estää muita
antamasta pätevyyttä opettajan virkaan;
niinpä esimerkiksi taideyliopistot eivät
voi antaa pätevyyttä taideopettajan vir-
kaan ilman opettajankoulutuslaitosten
sinetiä. Näin vähäinenkin muutos me-
netettiin. Nyt onkin jo liian myöhäistä.

Suoranta kuitenkin ajattelee, että
juuri opettajankoulutuksessa olisi teh-
tävä jotakin, erityisesti luokanopettajien
kohdalla. Hän esittää toiveen, että kou-
lutus voisi ratkaista kysymyksen, kuinka
kasvatustehtävä kuitenkin palaisi kou-
luun ja voisi voittaa houkuttavuudessa
ja vaikuttavuudessa mediatodellisuuden.

Vieläkö e-sanaa saa käyttää?

Suorantaa innoittaa selvästi modernisti-
nen ajatus opettajan työstä emansipoi-
vana voimana. Vaikka hän monin tavoin
osoittaa, kuinka mahdoton tällainen
tehtävä on, hän kuitenkin palaa siihen,
koska on hyvin vaikea ajatella, että
muullakaan tavalla asiaa voisi lähestyä.
Mediakulttuurilla täytyy olla vastavoima
ja koulu voisi toimia tällaisena vastavoi-
mana. Tämä kuitenkin edellyttäisi rank-
kaa uudelleen ajattelemista, ei ainoastaan
kasvatuksen vaan myös ihmiskäsityksen
ja ihmiseen vaikuttamisen keinoista. Suo-
ranta tuntee suurta läheisyyttä Girouxin
lisäksi myös Paulo Freireen, jonka radi-
kaalipedagogiikka ei koskaan ole saanut
mitään vastaanottoa Suomessa.

Mediakulttuuri katolisessa kulttuu-
rissa on erilainen kuin protestanttisessa:
on helpompi olla radikaali ja toteuttaa
uutta sellaisessa kulttuurissa, jossa
alunperin on lukuisia, rinnakkaisiksi
hyväksytyjä tulkintoja todellisuudesta.
Protestanttinen rationalismi, joka on
yhtaikaa jäytännyt voimaamme ja anta-
nut voiman kulutuksellisuuden voitolle,
estää meitä todellisesti ymmärtämästä,
kuinka suurta muutosta tarvitsimme.

Suorannan kirja on tärkeä puheen-
vuoro ja keskustelun kartoitus tilanteessa,
jossa kasvatustodellisuus on jo muualla
ja vanhat vain kaivavat poteroitaan suo-
jatakseen asemaansa vähät välittäen siitä,
millainen maailma nyt on rakentumassa.
Suoranta antaa hyviä kritiikin välineitä
ja suuntia, joista itse kukin voi aloittaa
oman päänsä raivaamisen.

Juha Varto

Julmuuden vuosisata ja inhimillinen ulottuvuus

Jonathan Glover, *Ihmisyys*
– 1900-luvun moraalifilosofia.
Suomentanut Petri Stenman.
Suomen Rauhanpuolustajat ja
LIKE, Helsinki 2003. 587 s.

Jonathan Gloverin teos on jo ennättänyt
herättää kohtuullisen paljon huomiota.
Teoksella on ansioita ja ominaisuuksia,
jotka voittanevat sille suuren lukijakun-
nan ja aseman jonkinlaisena merkkite-
oksena viime vuosisadan yleishistoriik-
kien joukossa. Kyseessä on voimakas ja
perusteellinen, dramaattinen ja hiukan
populistinenkin kuvaus 1900-luvun kriit-
tisistä hetkistä, diktatuurien hirmuteoista
ja ajoittain pilkahtelevasta kansalaisroh-
keudesta.

Gloverin asenne on neutraali ja
tunnepitoinen. Hän käsittelee aiheitaan
oikeudenmukaisesti ja tasapuolisesti löy-
tään ihmismielen pimeyksiä jokaisesta
kulttuurista, maanosasta ja uskontokun-
nasta. Hänen otteensa on hyvin yleistajui-
nen ja epäteoreettinen. Historiallisestikin
teokseksi *Ihmisyys* on vaivatonta tekstiä,
jossa yksityiskohtiin pureutuminenkin on
kuin kokonaisuuden koristelua. Kirjassa
on varsin vähän teoretisointia, vaikka se
sisältääkin viittauksia joihinkin filosofei-
hin, kuten muun muassa Nietzscheen,
Hobbesiin, Kantiin, Adornoon ja Hei-
deggeriin. Glover kirjoittaa kuitenkin
ilman varsinaista teoreettista viitekehystä
ja *Ihmisyysessä* kaikki on jokamiehelle
ymmärrettävää.

Antikristus ja pelastus

Pahuuden esitaistelija Gloverille on
Nietzsche, vaikka hän myöntääkin
Nietzschen joutuneen lukuisten väärin-
ymmärrysten kohteeksi. Glover kuiten-
kin katsoo Nietzscheen aloittaneen amo-
raalisen tendenssin, jossa yleismoraaliset
ohjeet, määräykset ja lait alkoivat horjua
ja tilalle tuli vääristymiä, jotka johti-
vat hirmutekojen mahdollistumiseen.
Glover ei sysää kaikkea syyllisyyttä
Nietzschen niskaan, mutta esittää hänet
jonkinlaiseksi nykyajan moraalinkierron
henkiseksi isäksi ja perushahmoksi.

Suuri osa Gloverin teoksen muista
roistoista tosin tuskin koskaan luki
Nietzscheä, mutta Glover katsoo hänen
asettaneen henkisen mallin pahuuden
vapautumiselle traditionaalisista moraa-
lilisteistä. Vaikka Nietzscheen todelliset
pyrkimykset saattoivatkin olla jalompia,
hän asetti Gloverin mukaan ajatte-
lullaan haasteen tuleville sukupolville.
Nietzschen vallantahdon, taistelun ja
kovuuden ihannoiminen olivat sen hen-
kisen ilmapiirin esitaistelua, jossa yksit-
täisen ihmisen elämä menetti arvonsa.
Voi tietysti kysyä oliko ihmiskunnan
historia yhtään sen inhimillisempää tai
moraalisempaa ennen Nietzscheä.

Vastalääkkeet Glover hakee konk-
reettisista ja arkipäiväisistä lähteistä. Hä-
nen sankareitaan eivät ole tiedemiehet,
taiteilijat, vastarintamiehet tai toisin-
ajattelijat, vaan tavalliset ihmiset, jotka
epätoivoisissa oloissa asettavat oman
elämänsä vaakalaudalle vastustaessaan
diktatuurien julmuutta ja auttaessaan
sen uhreja. Näiden keskuudesta Glover
hakee inhimillistä reagointia moraa-
lisesti väärään toimintaan. Tämän kautta
on hänen mukaansa mahdollista raken-
taa moraalidentiteetti, joka kykenee
tarvittaessa vastustamaan epäinhimil-
listä toimintaa oman turvallisuudenkin
kustannuksella. Glover luettelee useita
esimerkkejä poikkeuksellisista tilanteista
ja ihmisistä, jotka ovat nousseet vastus-
tamaan kollektiivista julmuutta.

Glover ei kuitenkaan esittele laa-
jempaa yhteiskuntateoriaa tai yritä etsiä
keinoja kokonaisen kansakunnan mo-
raali-identiteetin vahvistamiseen. Hän
katsoo harvinaisten yksityistapausten
toimivan esimerkkinä ja parhaassa tapa-
uksessa kannustavan laajempia massoja
inhimilliseen toimintaan. Hänen esitys-
tään voi pitää jossain määrin naiivin ro-
manttisena, mutta siitä kuultaa toisaalta
vilpittön pyrkimys olla alistumatta karun
realismin reunaehtoihin.

Tasapuolisesti jaettu pahuus

Gloverin esitys 1900-luvun sodan, jul-
muuden, sadismin ja joukkomurhien
historiasta on varsin vaikuttava, vaikka
hän ajoittain hiukan mässäileekin eri-
tyisen pöyristyttävillä ja karmaisevilla
yksityiskohtilla. *Ihmisyys* kertoo kui-
tenkin myös tekijänsä suuresta pereh-
tyneisyydestä, joka ei salli ihmismassoja
käsiteltävän abstrakteina lukuina. Glo-

verin käsittelyssä miljoonat murhatut alkavat elää uudestaan ja hän onnistuu viemään lukijansa sisään kidutuskammioihin emotionaalisesti latautuneella, mutta teeskentelemättömän tuntuksella kerronnallaan.

Ihmisyys esittelee 1900-luvun draamaattisinta historiaa melko laajasti, ensimmäisen maailmansodan synnystä Persianlahden ja Bosnian sotiin. Glover selittää seikkaperäisesti varustautumisen, pelon, epäluulon ja kunniakäsitteiden kierteen, joka johti ensimmäiseen maailmansotaan, vaikka suuri osa suurvaltojen johtohenkilöistä yrittikin sen välttää. Vastapainona hän esittää vuoden 1962 Kuuban kriisin, jossa pienet inhimilliset väärinkäsitykset, jotka värittivät vuoden 1914 tapahtumia, olisivat saattaneet syöstä maailman ydinsotaan. Erääksi pelastavaksi syyksi Glover esittää vuoden 1962 päähenkilöiden historiallisen perspektiivin, joka teki heistä riittävässä määrin viisaan varovaisia.

Ihmisyyden tasapuolisuus tulee esiin monista jaksoista, joissa kuvataan monessa yhteydessä unohdettuja anglosaksien tuhotöitä. Englantilaisten ylläpitämän saarron ja sen tuoman Saksan siviiliväestön kärsimykset Glover katsoo jonkinlaisena uuden aikakauden aloituksena, joka ei kaihdakaan tuhoimia siviiliväestöä kohtaan. Toisen maailmansodan pommitukset, Japaniin pudotetut atomipommit ja My Lain kylän joukko-teurastus käsitellään karun perusteellisesti. Kehitysmaiden ja teollisuusmaiden, kommunismin ja kapitalismin hirmutyöt saavat kukin omat lukunsa. Ruandan verilöylyt Glover näkee esimerkkinä tribalismista, joka on erityisen tuhoisaa yleispätevyyteen pyrkivän moraalisuuden kannalta.

Tuhon mestarit

Kenties kaikkein vaikuttavimmat luvut käsittelevät kuitenkin suuria diktatuureja, joilla kullakin oli suuret mestarinsa. Kommunistisen maailman ja marxilaisen vallankumouksen ideoiden tuhoajien oppimestariksi Glover nostaa Stalinin, vaikka Mao ja Pol Pot toimivatkin suureksi osaksi hänestä riippumatta. Glover onnistuu kuvaamaan elävästi kutakin hirmuhallintoa erikoisten ja osuvien yksityiskohtien avustamana. Erityisesti Maon Kiinan ja kulttuurivalankumouksen analyysi on erinomainen

kaikessa raadollisuudessaan. Gloverin kuvauksessa Mao putoaa täysin Stalinin ja Hitlerin tasolle, jopa näiden alle.

Viimeinen Gloverin käsittelemä hirmuhallinto ja julmuuden episodi on Hitlerin natsi-Saksa, joka on kiehtonut lukuisia muitakin tutkijoita. Myös Glover myöntää juuri Hitlerin hallinnon olleen kenties kaikkein kammottavin, huolimatta siitä että Stalin ja Mao tuhosivat suuremman määrän ihmisiä ja myös pienen Kambodzan Pol Pot kykeni suhteellisesti suurempaan tuhomäärään. Gloveria askarruttaa sama mikä muitakin, eli natsi-Saksan poikkeuksellisen sakea kollektiivinen viha ja fanaattisuus, joka yhdisti kokonaista kansakuntaa, ei vain armeijaa, puoluetta tai rajattua etnistä ryhmää. Toisaalta Hitlerin henkilökuulti, joka meni kenties Maostakin pidemmälle ja toteutui maassa, jossa oli ainakin jossain määrin valistuksen ja demokration perinteet.

Natsien järjestelmällinen julmuus oli myös äärimmilleen viety verrattuna Stalinin, Maon ja Pol Potin valtakuntiin, joissa lukuisat kuolonuhrit mahdollistuivat myös suotuisien olosuhteiden ja taustojen kautta. Hitler teki usean poikkeuksellisen muutoksen: demokradiasta diktatuurin, kulttuurivaltiosta barbarian, sodan häviäjistä valloittajan. Hänen valtakuntansa oli kaikkein yllättävin, suunnitelmallinen ja vähiten ennustettavissa Gloverin käsittelemistä hirmuhallinnoista. Siten hän myös käsittelee sopeutujia ja sivustakatsojia natsi-Saksan kohdalla erityisen tarkasti.

Puuttuvat palaset

Glover ei tietenkään ole voinut käsitellä kaikkia vuosisadan hirmuhallintoja. Maantieteellisesti hän laiminlyö Latinalaisen-Amerikan ja sen lukuisat sotilasdiktatuurit. Ajallista perspektiiviä ajatellen Etelä-Afrikan apartheid -järjestelmä oli eräs kestävimmistä alistuskoneistoista. Glover jättää myös Mussolinin Italian ja Francon Espanjan muutaman huomautuksen varaan. Indonesian, Pohjois-Korean ja monien muiden kehitysmaiden diktatuurit ja joukkomurhat jäävät esittelemättä. Hän on onnistunut kuitenkin kokoamaan monipuolisen paketin, joka ei perustu vain murhien lukumäärään ja kidutusten kauheuteen, vaan inhimillisten valintojen ja toimintojen kirjoon.

Gloverin melodramaattiseen esi-

tykseen sisältyy paljon kiinnostavia poliittisia ja historiallisia yksityiskohtia. Hän asettaa pienet nyanssit ja yksittäiset ihmiskohtalot suurten tapahtumien taustaa vasten. Teokseen sisältyy myös jonkin verran teoreettista pohdiskelua ja filosofeille kiinnostavaa aineistoa. Glover osoittaa omaavansa filosofisen yleissivistyksen, mutta ei anna filosofisen analyysin viedä pääosaa näytelmässä, jossa roistoina ovat kasvottomat ja epäinhimilliset tuhkoneistot ja sankareina näitä vastustamaan nousevat arkipäivän ihmiset. Glover esittää kritiikkiä sekä filosofiaa että filosofeja kohtaan katsoen nykyajan filosofian olevan melko hampaaton tuhkoneistojen edessä. Hän etsii vastarinnan mahdollisuuksia henkilökohtaisten ratkaisujen tasolta, jolla filosofit ovat samalla viivalla kuin muutkin. Olipa Heideggerin filosofia luonteeltaan natsistista tai ei, hän henkilönä on vastuussa valinnoistaan kuten kaikki muutkin filosofit.

Leif Sundström

Avantgarde vastaan moderni

Irmeli Hautamäki, *Avantgarden alkuperä. Modernin estetiikka Baudelairesta Warholiin*. Gaudeamus, Helsinki 2003.

Irmeli Hautamäen uusi teos kokoaa suomenkieliselle lukijalle yhteen keskeiset avantgarden luonnetta koskevat teoriat. Teoksen ytimen muodostavat kolmen keskenään kovin erilaisen avantgarde-teorian esittelyt: Renato Poggiolin, Peter Bürgerin ja Clement Greenbergin. Etenkin kahden viimeksi mainitun tarkastelu rinnakkain paljastaa kiinnostavalla tavalla avantgarden käsitteeseen liittyvän epämääräisyyden ja monimerkityksellisuuden. Greenbergille avantgardea on juuri sellainen autonomisuuttaan

korostava moderni taide, jota Bürgerin tarkoittama avantgarde vastustaa. Hautamäki ei tyydy tarkastelemaan teorioita puolueettoman viileästi vaan liputtaa selkeästi Poggiolin puolesta, hyökäten välillä melko tylystikin Bürgeria ja Greenbergiä vastaan.

Tämä puolueellisuus ei ole välttämättä mitenkään häiritsevää. Poggiolin kohdalla se tuo vauhtia ja innostusta tekstiin, ja Greenbergin osalta teorian esittely ja kritiikki pidetään asiallisesti erillään. Bürgerin teorian esittelyssä sen sijaan näin ei aina ole. Teoriasta esitetään sivulla 72 selvästi parodioitu tulkinta, joka tuskin vastaa Bürgerin ajatuksia (tässä kohdassa ei olekaan yhtään viitettä Bürgerin tekstiin). Hautamäki toteaa, että taiteen autonomian lakkautaminen bürgeriläisessä mielessä johtaisi siihen, että ”rakennetaan taloja ja teitä, suunnitellaan koneita, syödään, juodaan, nukutaan ja lisäännytään, mutta ei enää tehdä taidetta, ei kerrota edes tarinoita takkatulen ääressä”. Muotoilu kuitenkin johtaa harhaan, sikäli kuin lukija kuvittelee näitä mainittuja toimintoja niiden esteettisistä elementeistä riisutuissa muodoissa. Kuitenkin, jos taide oikeasti yhdistettäisiin Bürgerin tarkoittamalla tavalla muihin elämäkäytäntöihin, ei talonrakentaminen enää muistuttaisi meidän tuntiamme rationaalisia talonrakentamisen tapoja, vaan enemmänkin tapaa, jolla Fluxus-taiteilija Benin (Benjamin Vautrierin) kauppa rakentui Nizzaan – Benin kaupalla on loppujen lopuksi enemmän yhteistä Mona Lisan kanssa kuin soukkalaisen elementtitalon kanssa. Avantgardistisia teitä ei välttämättä rakennettaisi, jotta päästäisiin mahdollisimman tehokkaasti siirtymään paikasta toiseen, vaan luomaan kiinnostavia reittejä jne. Tarinoiden kertominen takkatulen ääressä puolestaan on juuri yksi niitä ilmiöitä, joissa modernin eriyttämät moraaliset, tiedolliset ja esteettiset elämänalueet yhdistyvät ja jonka kaltaisia ilmiöitä Bürgerin teorian kuvaama utopistinen avantgardepyrkimys pyrki pikemminkin elvyttämään kuin hävittämään.

Bürger vs. Poggioli

Termi avantgarde on vaarassa samaistua modernismin kanssa (esimerkiksi musiikissä näin on käynyt, kun sarjallista tai jälkisarjallista musiikkia kutsutaan

avantgardeksi). Koska termi tällöin muuttuu jokseenkin tarpeettomaksi, näkisin Bürgerin teoriassa hedelmällisen yrityksen antaa sille spesifimpi sisältö. Taidehistoriassa ja tietenkin myös taidefilosofiassa nimittäin tarvitaan teräviä työvälineitä, jotka perustuvat tarkkoihin teosanalyyseihin, pikemminkin kuin kaikenkattavia sateenvarjotermejä. Bürgerin teorian etuna onkin juuri sen haavoittuvuus: sikäli kuin sen tarkoituksena on löytää selkeästi määritelty yhteinen piirre (taiteen autonomian purkaminen) rajatusta määräästä historiallisia avantgardeliikkeitä, on se altis vastaväitteille ja tarkennuksille. Bürgerin kirjasta *Theorie de l'Avantgarde* ei itse asiassa kylläkään löydy kovin perusteellista dokumentointia ja perusteluja, mutta toisaalta hänen aikaisempi monografiansa surrealismista voidaan katsoa yhdeksi teoriataukeavaksi tapauselostukseksi. Surrealismiin lisäksi Bürgerin teoria näyttää sopivan ainakin situationismiin, Fluxukseen ja tietyn varauksin myös dadaismiin ja futurismiin. Poggiolin teoria puolestaan liittyy avantgardeen useita toisistaan riippumattomia, tai jopa ristiriitaisia – siis vaihtoehtoisiksi tulkittavia – piirteitä, niin että se todellakin tuntuu sopivan kaikkeen uutta luovaan ja kapinalliseen taiteeseen varhaisromantiikka mukaan lukien. Poggioli yhdistelee siinä missä Bürger erottelee. Poggioli auttaa näkemään suuria linjoja, mutta kadottaa kenties samalla kiinnostavia yksityiskoh-
tia ja erotteluja.

Poggiolin teorian esittelyn myötä Hautamäen tekstiin on periytyneet myös joitakin yksittäisiä Poggiolin epätarkkuuksia. Poggioli ei nimittäin vaivaudu dokumentoimaan teesejään. Surrealistien ja André Bretonin nihilismiä sekä ”skeptisiä ja kyynisiä negaatioita” Poggioli perustelee siteeraamalla Bretonia. Kyseinen sitaatti on todellisuudessa kuitenkin Jacques Vaché’lta, jota Breton epäilemättä ihaili, mutta jonka kyynistä asennetta hän ei koskaan jakanut. Poggiolin väite toistetaan Hautamäen kirjassa sellaisenaan, tosin ilman väärää sitaattia. Vika on viime kädessä tietenkin Poggiolin tekstin puuttuvan dokumentaation, joka tekee jokseenkin mahdottomaksi tarkistaa tai arvioida hänen väitteitään. Lisäksi Poggiolilla on tapana oikoa asiasta toiseen lukijaa sekoittavalla ja harhaan johtavalla tavalla. Samassa kappaleessa, josta Hautamäen edellä mainittu Bretonia

koskeva väite on otettu, Poggioli siirtyy suoraan ”halventaviin runokuviiin”, niin että lukija saa vaikutelman, että kyseessä on jotenkin erityisesti surrealistinen tekniikka, kun Breton itse asiassa vastusti niitä vaatiin runokuvilta ”nousevaa merkkiä” (*Signe ascendant*). Vastaavasti *art brut* -liikettä tuntematon lukija saattaa saada liikkeestä virheellisen kuvan kun Poggioli käsittelee sitä purismin, abstraktin taiteen ja informalismin yhteydessä. Poggiolin teosta lukiessa on siis hyvä suhtautua epäilyksellä kaikkeen, mitä ei tarkemmin dokumentoida. Akateemisen perusteellisuuden sijasta Poggiolin teoksen kiinnostavuus piilee kuitenkin enemmänkin vauhdikkaassa esseistiikassa, joka tuhlaillee kiinnostavia ajatuksia, jättäen teesien tutkimisen ja todistamisen muille.

Vaikka Hautamäki pitää selvästi Poggiolin teoriaa Bürgeria tai Greenbergiä onnistuneempana, ei tämä tarkoita, että hän suhtautuisi siihen kriitittömästi: myös Poggiolin teoriaan esitetään kriittisiä ja osuvia reunaumuautuksia. Oman kriittikkinsä lisäksi Hautamäki esittää jonkin verran myös muuta käsitellyistä teorioista käytyä keskustelua. Bürgerin osalta hän rajoittuu lähinnä suomalaisen keskusteluun jakaen Bürgerin kannattajat ”hyvää tarkoitaviin” ja ”nihilistisiin” – tavalla joka tuskin miellyttää kumpikaan. Bürgerin kohdalla teorian luoja marxilaisuudesta ja vasemmistolaisuudesta tehdään kriitikkissä melko suuri numero, mutta jostain syystä Greenbergin kohdalla tätä seikkaa ei edes mainita, vaikka se osoittaisi kiinnostavalla tavalla, miten samantapaisista lähtökohdista voidaan päätyä aivan erilaisiin lopputuloksiin modernista taiteesta.

Postmodernin sävyt

Edellä mainittujen kolmen perinteisen avantgardeteorian lisäksi Hautamäki käsittelee kiinnostavalla tavalla erilaisten postmodernismin versioiden suhdetta avantgardeen. Viime aikoina on nähty ja kuultu runsaasti uuden luomisen vaikeuteen väsyneiden taiteilijoiden selityksiä, joiden mukaan kaikki on jo keksitty ja modernismi kulkenut tiensä päähän. Tällä perustellaan sitten vanhan kierrättämistä. Hautamäki kiinnittää huomiota tämän laiskanpulskean epä-kriittisen ja eklektisen postmodernismin

lisäksi kiinnostavampiin ja kriittisempiin postmodernin variantteihin. Hautamäen tulkinnan mukaan juuri François Lyotard edustaa tällaista kriittistä ja avantgardeen sympaattisesti asennoituvaa postmodernismia. Erityisesti hän nostaa tässä yhteydessä esille Lyotardin käsityksen postmodernista ylevästä. Bonito Olivan ajatus ”transavantgardesta” sekä Jean Baudrillardin teoretisointi ”merkitysten imploosiosta” nostetaan puolestaan esiin edustamaan postmodernismin uuskonservatiiviseksi kuvattua laitaa. Modernia tässä yhteydessä saa edustaa Habermas, joka ei todellakaan tunnu perustavan avangarde-taiteesta mitään ja jolle lankeaa tässä yhteydessä luonteva paikka kirjan konnagalleriassa. Tässä yhteydessä tekijä kommentoi kriittisesti myös suomalaisen taidekritiikin asetelmia.

Lopuksi Hautamäki tarkastelee vielä Andy Warholin taidetta Walter Benjaminin valossa. Jakso tarjonnee Warholin taiteesta kiinnostuneille kiinnostavia näkökulmia, keskittyen Warholin sosiaaliseen rooliin taiteen tuottajana. Hautamäki muistuttaa samalla aiheellisesti Benjaminin ambivalentista suhtautumisesta auran katoamiseen. Teoksen kattamasta suhteellisen laajasta alueesta huolimatta olisi tietenkin aina helppoa luetella mitä siitä puuttuu, mutta itse en osannut kaivata oikeastaan muuta kuin Adornon ajatusten tarkempaa esitelyä, tai sitten modernille estetiikalle Greenbergiä ja Habermasia parempia puolustajia.

Kirjassa olevat teoriat on esitelty tiiviisti ja selkeästi niin, että kirja sopii mainiosti oppikirjaksi. Bürgeriä käsitellessään teksti tosin muuttuu enemmän poleemiseksi kuin esitteleväksi, ja vastustajan polemiikista aloittaminen ei välttämättä ole paras tapa tutustua teoriaan. Bürgerin teoriasta löytyy kuitenkin suomeksi jo ennestään viilempiä esittelyjä, muun muassa Erkki Seväsen teoksesta *Taide instituutiona ja järjestelmänä*. Hautamäen kirjan ansio piilee ennen kaikkea sen esittelemien teorioiden rinnastamisen tuomassa näkökulmassa: avantgarde-termin alle liitetyt ilmiöt näyttäytyvät kaikessa moninaisuudessaan, kun niitä tarkastellaan keskenään ristiriitaisten teorioiden valossa. Varsinaisia avantgardeliikkeitä ei kirjassa sen tarkemmin esitellä, vaan niistä esitetään muutamia mainintoja, valikoitujen lähteiden tulkintoihin

nojautuen. Esimerkiksi Dadan esittely nojaa paljolti Greil Marcusin teokseen *Lipstick Traces*, sivuuttaen muut tulkinnat, jotka olisivat tuottaneet melko erilaisiakin tulkintoja ja usein kylläkin Marcusta kyseenalaisempia käsityksiä tästä avantgardeliikkeestä (esim. Marc Dachyn tulkinta Dadasta abstraktin taiteen esitaistelijana). Tämä on kirjan luettavuuden kannalta etu, mutta lukijan on tietenkin syytä pitää mielessä, ettei teoksen tarkoituksena ole esitellä avantgardeliikkeitä vaan avantgardeteorioita: valikoidut esimerkit palvelevat teorioiden esittelyä, eikä niiden ole tarkoitus antaa kokonaiskuvaa mainituista avantgardeliikkeistä.

Ensimmäisenä suomalaisena yleisjohdatuksena avantgardeteorioihin teos tulee epäilemättä tarpeeseen ja vastaa siihen tyylikkäästi ja samalla keskusteluun haastaen. Hautamäki tiivistää avantgarden idean ajatukseen, että ”taiteellinen ilmaisu pidetään avoimena sellaiselle kokemukselle, joka toistaiseksi ei ole mahtunut mihinkään tunnettuun esittämisen konventioon.” Muotoilu tavoittaa jotain olennaista avantgarde-taiteen erilaisista ilmenemismuodoista, alkaen surrealismista ja kenties jopa Greenbergin ihaillemaan abstraktiin ekspressionismiin asti.

Hautamäki kirjoittaa osuvasti, että ”käsite, joka ei erottele ilmiöitä toisistaan eikä tuo selvyttä todellisuuteen, ei ole käyttökelpoinen”. Tämän hän toteaa postmodernista, mutta lausuma pätee tietenkin myös avantgarden käsitteeseen. Omalta osaltaan hänen teoksensa teroittaa ja erittelee näitä käsitteitä, joskin johtopäätöksissä avantgarden vastapooliksi jäävä kuva Greenbergin puolustamasta modernismista jää hieman nyanssittomaksi. Kuten myöhempi tutkimus (esimerkiksi David Craven ja Fred Orton) on osoittanut, ei Greenbergin tulkinta amerikkalaisesta modernismista tai abstraktista ekspressionismista välttämättä tee oikeutta sille, mitä Jackson Pollock, Barnett Newman ja kumppanit todella tekivät tai pyrkivät tekemään. Kirjan kannanotoista voi muutenkin olla eri mieltä, mutta kirjan ote onkin tarkoituksellisen poleeminen, ja tämä juuri tekee sen kiinnostavaksi puheenvuoroksi.

Timo Kaitaro

Merkilliset filosofit

Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit.
Suomentanut Marke Ahonen.
Summa, Helsinki 2002. 620 s.

Muutama vuosi sitten syntyneen uuden Summa-kustannusyhtiön julkaisema Diogenes Laertios -käännös on merkittävä työ ja ansaitsisi ehdottomasti olympiamitalin 400 sivun käännöksestä. Herää kysymys, miksi vasta nyt – vuosikymmeniä Mannisen, Hollon ja Saarikosken aikojen jälkeen – antiikin kirjailijoiden laajemmillekin opuksille löytyy jälleen suomenkielisiä kääntäjiä.

Merkittävien filosofien elämien ja oppien kääntäjä Marke Ahonen kutsuu käännöksensä laajassa selitysosassa kirjan kirjoittajaa Laertiokseksi. Nimi esiintyy antiikin lähteissä kuitenkin myös monissa muissa muodoissa. Ehkä olisikin syytä puhua hieman tuttavallisemmin Diogeneestä – silläkin uhalla, että kirjailijamme saattaa näin sotkeutua esimerkiksi kuuluisaan kyynikkofilosofiin Diogenes Sinopelaiseen. Siinä ei nimittäin olisi mitään tavatonta, sillä, kuten Diogeneen teoksesta käy ilmi, samannimisten sotkeutumisen toisiinsa oli hyvin tavanomaista kreikkalaisessa historiankirjoituksessa. Kreikkalaisilla näyttää olleen jonkinlainen viehtymys nimien vastaavuuksiin, mikä käy ilmi myös joistakin teosten nimistä, joihin Diogenes kirjassaan viittaa, kuten *Samannimisistä runoilijoista ja kirjailijoista* tai *Historialliset vastaavuudet pääkohdittain*.

Diogeneen tarkoituserät

Diogenes ei ole historiankirjoittaja nykyisessä mielessä. Hänen teoksensa on ennen kaikkea kokoelma, joka on laadittu hyvin hajanaisen aineiston pohjalta. Diogenes antaa yleensä viitteen lähteenä käyttämiinsä teoksiin, mutta nykyisestä ”lähdekritiikistä” hänellä ei ole tietoaakaan. Tämän takia *Merkittävien filosofien elämiä ja oppeja* ei ehkä kannatakaan lähestyä filosofian histo-

riana nykyisessä mielessä – vaikka se onkin itse toki osa filosofian historiaa – vaan pikemminkin näytteenä antiikin filosofianhistoriallisesta kirjoituksesta.

Ahosen mukaan Diogeneen pyrki-myksenä on ”kuvata filosofeja henkilöinä eikä niinkään hahmottaa filosofian historian yleisiä kehityslinjoja” (s. 436). Kuitenkin juuri lähdekritiikin puutteen takia näyttää siltä, ettei Diogeneen tarkoituksena ole ollut esittää täydellisen totuudenmukaista kuvausta edes filosofien elämistä – mitään kovin yksiselitteistä kuvausta ei Diogeneen eläessä (200-luvulla jKr.) liene ollutkaan. Sen sijaan oli valtava määrä eri koulukuntiin kuuluvien filosofien elämää kuvaavia anekdootteja. Näin ollen Diogenes esittää yleensä kirjansa ”elämät” vain ”oppien” kuvitteellisina sovelluksina. Tämä näkyy muun muassa tavassa, jolla tietyt anekdootit ja perusteemat toistuvat elämäkerrasta toiseen liittyen aina niihin filosofeihin, joiden opetuksen luonteeseen ne parhaiten sopivat. Kun Platonilta kysyttiin, jäisikö hänestäkin ihmisten mieliin tarinoita samoin kuin hänen edeltäjistään, hän vastasi osuvasti: ”Ensin täytyy saada nimeä ja sen jälkeen muisteltavaa on paljonkin.”

Elämät ja opit ovatkin antiikin filosofiassa nähtävästi myös liittyneet nykyistä perusteellisemmin toisiinsa. Ahonen pyrkii ehkä liian voimakkaasti erottamaan ”historialliselta arvoltaan kyseenalaisten anekdoottien” (s. 456) sisältöä filosofien ”varsinaisesta filosofisesta ajattelusta” (s. 522). Anekdoottithan juuri ovat diogeneläisen filosofian historian perusaineistoa ja kuvastavat varhaisten filosofien käytännönläheistä ajattelua. Tieteellisen arvovallan turvin on ehkä liiankin helppoa julistaa, mitkä 1800 vuotta vanhoista anekdooteista ovat ”keksittyjä”. Nykyaikaisen lukijan luulisi myös osaavan itse arvioida anekdoottien totuudenmukaisuutta.

Kirjan sisältö

Diogeneen kirjan pohjalta voi hyvin arvioida antiikin filosofiakäsityksiä. Stoaisten vakiinnuttaman kolmijaon mukaan filosofiaan kuuluivat logiikka, fysiikka ja etiikka – nämä käsitettiin tosin huomattavasti laajemmassa mielessä kuin uuden ajan tieteessä: esimerkiksi logiikkaan kuului ”kielitiede” ja fysiikka-

kaan kaikki ”luonnon” (*fysis*) tutkimus. Kreikkalaisilla filosofia ja ”tiede” eivät nähtävästi olleet vielä niin erillään toisistaan – toisaalta kumpikin liittyi perustansa myöten myös siihen, mitä uudella ajalla alettiin kutsua taiteeksi: ennen kaikkea tietenkin runouteen ja proosakirjallisuuteen mutta myös esimerkiksi musiikkiin (varsinkin pythagoralaisilla).

Kirja sisältää anekdoottien ohella myös doksografisia jaksoja, joissa filosofien oppeja pyritään kuvailemaan järjestelmällisesti. Diogenes vieläpä luettelee jokaisen elämäkerran lopuksi kaikki filosofien kirjoittamiksi väitetyt teokset, joita saattoi olla jopa satoja. Ikävä kyllä juuri nämä ”varsinaista” filosofiaa edustavat osuudet ovat usein juuri kaikkein tylsimpiä. Doksografisen tylsyyden huippua edustavat ehdottomasti jaksot, joissa asioiden lajittelulla ei tunnu olevan loppua (ystävyyttä on kolme lajia, valtiomuotoja on viittä lajia, jne.)

Merkittävien filosofien elämät ja opit on kuitenkin merkittävä osoitus antiikinaikaisesta anekdoottikirjallisuudesta. Diogeneen filosofeilla tuntuu olevan loppuun varasto ”osuvia ja käyttökelpoisia lausahduksia”, jotka liittyvät lähes aina johonkin käytännön tilanteeseen. Anekdootit jakaantuvat erilaisiin tyypeihin filosofien tyylin mukaisesti. Esimerkiksi häpeämättömyyden rajoja hipovat, punkkarimaiset kyynikot seikkailevat usein hullunkurisissa anekdooteissa, kun taas Pythagoraan kaltaiset pyhät miehet eivät koskaan alennu naurettaviin tilanteisiin.

Varsinkin esisokraatikkoihin liittyy monia juttuja, joissa filosofi kääntää hänelle esitetyn kysymyksen pääläelleen. Esimerkiksi kun Thaleelta kysyttiin, miksei hän kuole, vaikka hänen mukaansa kuolema ei eroa lainkaan elämästä, hän vastasi: ”Siksi että se ei eroa lainkaan elämästä.” Kun taas Solonilta kysyttiin, miksi hän itki kuollutta poikaansa, vaikkei siitä ollut mitään hyötyä, hän vastasi: ”Juuri siksi minä itkenkin, koska siitä ei ole minulle mitään hyötyä.”

Filosofi pyrkii usein lausahduksessaan osoittamaan jonkin puutteen toisen esittämässä käsityksessä. Jonkun väitettyä, ettei Anaksagoras muka välitä lainkaan isänmaastaan, Anaksagoras vastasi: ”Minähän välitän isänmaastani kovasti” – ja osoitti samalla taivasta.

Sokrateen vaimon valittaessa miehensä kuolemanrangaistuksen epäoikeudenmukaisuutta Sokrates puolestaan kysyi: ”Sinäkö haluaisit, että se olisi oikeudenmukainen?”

Kyynisiin filosofeihin liitetyissä jutuissa eettinen opetus liittyy usein alatyyliseen tilannekomiikkaan. Esimerkiksi kun kyynikko Krates kerran jätti vastaamatta Stilponin esittämään kysymykseen ja sen sijaan pieraisi, Stilpon sanoi hänelle: ”Tiesinhän minä, että sinusta saa helpommin irti mitä tahansa muuta kuin oikean vastauksen.” Varsinainen kyynikoiden kyynikko on kuitenkin Diogenes, joka joidenkin mielestä osoitti filosofisessa toiminnassaan pelkästään sairaalloista huomionkipeyttä. Diogenes muun muassa sanoi useimpien ihmisten olevan sormenmittan päässä hulluudesta: ”Jos nimittäin kulkee keskisormi pystyssä, ihmiset luulevat hulluksi, mutta jos kulkee etusormi pystyssä, kukaan ei luule hulluksi.” Julkisella paikalla masturboidessaan Diogenes selitteli varmaankin järkytyneelle yleisölleen: ”Kunpa nälänkin saisi loppumaan vain hieromalla vatsaa.” Platonin mukaan diogeneläiseen filosofiaan oli vain yksi lääke: ”Jos todella tahdotte sääliä häntä, menkää tiehenne.”

Diogeneen kirja on todellinen koomisten yksityiskohtien aarrearkku: miltä kuulostaa esimerkiksi ”shamaani” Epimenides, joka nukahti erääseen luolaan viideksikymmeneksiseitsemäksi vuodeksi tai Diogeneen kuvaus Speusippoksen opeista: ”Kaineus sanoo, että hän esitti ensimmäisenä julkisesti sen, mitä Isokrates kutsui salaiseksi opiksi. Hän keksi myös ensimmäisenä keinon, jolla polttopuut saadaan pinottua niin, että niitä on helppo kantaa.” Muita huumorin kukkasia teoksessa edustavat muun muassa herkulliset Homeros-pastissit ja huvittavat kreikankieliset sanaleikit, joiden jujua joutuu tosin käännöksessä hakemaan kirjan loppuun sijoitetusta selitysosasta. Jonkinlaisena surkuhupaisuutena voidaan nähdä myös Diogeneen omat, kömpelydestään kuuluisat runot, joilla hän kuvailee filosofien erilaisia kuolemia:

Arkesilaos, miksi sinun sekoittamatonta viiniä

piti mennä juomaan säästämättä, niin että järki jätti?

Ei siinä mitään, että kuolit, mutta että loukkasit

Muusia kohtuuden mitan ylittävällä maljallasi.

Ei pidä myöskään unohtaa otteita filosofien omista kirjoituksista. Diogenes saattaa esimerkiksi viitata johonkin kirjaan ja sanoa, että se on se, joka alkaa näin: ”Jokaisen käsittelyn aluksi tulee nähdäkseni esittää sellainen lähtökohta, joka on kiistatta hyväksyttävissä.” Diogeneelta ovat peräisin monet esisokraattikkojen fragmentit sekä Epikuroksen kirjeet ja mietelauseet. Mukana on myös muita mielenkiintoisia kirjeitä ja muun muassa laajoja testamentteja (todennäköisesti kuitenkin myöhempiä jäljitelmiä).

Kaiken kaikkiaan *Merkittävien filosofien elämät ja opit* on hyvin tärkeä kirja ja se on ymmärrettävästi kiinnostanut monia uuden ajan filosofi- ja esimerkiksi Friedrich Nietzsche kirjoitti vuonna 1868 latinankielisen tutkielman Diogeneen lähteistä (*De Laertii Diogenis fontibus*). Mutta Diogeneen kirjan tärkeys ei ehkä niinkään perustu sen varsinaisiin ansioihin filosofian historian saralla, vaan siihen, ettei antiikin ajalta ole säilynyt muita vastaavia teoksia.

Käännös ja selitykset

Muinaisesta kreikan kielestä kääntäminen on jo sinänsä sen verran hankalaa, että on nostettava hattua jokaiselle, joka siihen ylipäätään ryhtyy. Harva osaa enää arvioida, missä määrin lopputulos vastaa alkutekstiä. Marke Ahosen käännös on joka tapauksessa sujuvaa suomen kieltä ja sitä on ilo lukea.

Tähän asti on Diogeneen lukijan pitänyt turvautua esimerkiksi Loeb Classical Libraryn julkaisemaan englanninkieliseen käännökseen *Lives of Eminent Philosophers*, jonka laati vuonna 1925 Cambridgen sokea klassikko R. D. Hicks. Ahosen käännös lyö kyllä Hicksin laudalta, mutta Loebin ansioksi on luettava käännöksen viereen painettu alkuperäisteksti, jota seuraamalla kreikantaitoinen pääsee perille käännöksen puutteista. Kadunmiehen kannalta yhtenä huomattavimmista eroista Ahosen ja Hicksin käännösten välillä voidaan nähdä suhtautumista asioihin, joita englannin kielessä kutsutaan nimellä *obscenities*. Hicks osoittaa suorastaan viktoriaanista lahjakkuutta siistiessään

Diogeneen ajoittain ronskinpuoleista kieltä, Ahonen puolestaan kuvaa esimerkiksi kreikkalaisten seksuaalista tapakulttuuria ja sanastoa hyvinkin asiantuntevasti.

Doksografisissa osioissa Ahonen on joutunut koville. Varsinkin stoalaisen filosofian osuus sisältää niin paljon kreikankielistä filosofista sanastoa, että sen kääntämisen on täytyntä olla piinaava – kuitenkin lopputulos on ihailtava: esimerkiksi *fantasian* kääntäminen ”vaikeutelmaksi” ja *fantasman* ”kuvitelmaksiksi” on jo herättänyt huomiota. Kreikkalaisilla näyttää olleen varsinainen vimma asioiden sanalliseen lajitteluun ja sanojen ”oikein käyttämiseen”. Stoalainen Khryssippos kirjoitti kirjan, jonka nimi oli *Siitä, että Zenon käyttää sanoja oikein*. Mutta näin herääkin kysymys: Miten kääntäjä käyttää sanoja oikein? Miten kreikan kieli ja suomen kieli vastaavat toisiaan? Kääntäjä on vaikean tehtävän edessä yrittäessään kääntää kreikkalaista omista sanoistaan hullaantunutta kirjoitusta samalla kuitenkin pysyen uskollisena omalle kielelleen.

Diogeneen kirja ei ole täydellinen. Ei kirjallisuutena eikä myöskään käsikirjoituksena: esimerkiksi seitsemäs kirja katkeaa kesken ja jopa kahdenkymmenen stoalaisfilosofin elämäkerrat jäävät kuulematta. Alkuteksti pitää sisällään käsikirjoitusten pitkän historian tuomia aukkoja, selviä kopiointivirheitä, epämääräisiä ilmauksia ja muita kummallisuuksia. Ahonen on käännöksessään paljolti väistänyt nämä puutteet, mutta onneksi hän tuo asioihin selkoa käännöksen loppuun liitettyssä selitysosassa. Olisi kuitenkin ollut kiinnostavaa kuulla enemmän käsikirjoitusten historiasta.

Selitysosaa on hyvin perusteellinen, suorastaan referoiva ja voisi laajuudessaan – yli 200 sivua! – melkein muodostaa oman kirjansa. Kummastusta kyllä herättää, miksi näin hölmö teos saa osakseen näinkin raskaan kommentaarin, kun samalla monia parempia kirjoja julkaistaan selityksittä. Ei niin, etteikö olisi joka tapauksessa suuri riemu lukea Ahosen oppineita selostuksia teoksen historiallisesta taustasta ja filologisista ongelmista.

Ahonen edustaa kuitenkin niin maltillista linjaa, että hän joutuu vaikenemaan tyystin monista mielenkiintoisista antiikin filosofian tulkinnoista. Klaus Heldiä mukaillen voisi sanoa: vaikka tässä annetaankin uskomattoman paljon

arvoa tarkkanäköisyydelle ja kyvyille yhdistellä asioita, antiikin filosofien ajattelun vakuuttavuudelle ei kuitenkaan asetuta ennakkoluulottomasti alttiiksi, vaan pohjimmiltaan heidän ajatuksiaan analysoidaan ”kuin eksoottisten eläinten elonmerkkejä” (*Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*).

Ongelmallista onkin, että Diogeneen *Merkittävien filosofien elämät ja opit* vahvistaa ehkä nimenomaan kuvaa antiikin filosofeista ”eksoottisina eläiminä”, joiden sanomisiin ei kannata perehtyä sen syvällisemmin. Tämä on valitettavaa, sillä näistä filosofeista on löydettävissä myös kummallisempi, vaikeammin lähestyttävä puolensa. Kummallista kyllä – tämä puoli näyttää olleen tyystin tuntematon Diogeneelle ja ehkä myös hänen aikalaisilleen.

Antti Kajas

Kirjoitusta kirjoittamisen taidosta

Merja Kinnunen ja Olli Löytty (toim.), *Tieteellinen kirjoittaminen*. Vastapaino, Tampere 2002. 204 s.

Kirjoitusoppaiden julkaisuviikauksesta päätellen instituutiot ja kustantajat ovat oivaltaneet asian tärkeyden. Mitä se kertoo akateemisesta opetuksen ja tieteen tarpeista? Ainakin sen, että kirjoitustaidon ei enää oleteta kuuluvan pelkästään koulussa opittuun kansalais-taitoon, jota kynäilijä ainekirjoituksesta vartuttuaan kykenisi vaivatta soveltamaan eri tekstilajeihin. Kirjoittamisen asemaa akateemisessa opetuksessa on alettu vahvistaa myös perinteisten seminaarien ja seminaarien ulkopuolella.

Aihetta käsittelevän kirjallisuuden tarve kytkeytyy moniin ajankohtaisiin kysymyksiin. Yhtäältä tieteellisen kirjoittamisen kursseilla kehitetään yhtä erityisesti humanistisilla ja yhteiskuntatieteellisillä aloilla keskeistä tuotannon välinettä. Ilman kirjoituskykyistä opiskelijaa tai tutkijaa ei synny opin- näytteitä ja siten yliopistojen tulostit- tareiden tunnistamaa tulosta. Toisaalta

1990-luvun mittaan virisivät myös yleisemmät keskustelut tieteellisyyden ja oppineisuuden osoittamisen kriteereistä yliopistojen ja korkeakoulujen piirissä. Koska opinnäytteeseen on lähes alalla kuin alalla sisällytettävä myös kirjallinen osuus, on syntynyt uudenlainen tarve miettiä ääneen sitä, mitä *on* tutkminen, kirjoittaminen, luominen ja argumentointi niin tieteessä, taiteessa kuin muissakin maailmoissa.

Kirjoittamista käsittelevien teosten taustalta löytyy myös teorioita ja paradigmanvaihdoksia, joista ilmeisin tieteenaloja yhdistävä linkki on retoriikka. Suomalaisissa menetelmä- ja kirjoitusoppaissa retoriikkaa on viime vuosina sovellettu jokseenkin kapeasti (teoreettisessa mielessä) ja lyhyesti (historiallisessa mielessä). Retoriikka on ymmärretty erityisesti puhutun tai kirjoitetun kielien *analyysin* menetelmäksi. ("Retoriikan tutkimus on metodi, jonka avulla paljastetaan interaktiokonteksti, jonka puhuja tai kirjoittaja on konstruoinut tekstiin". Chaim Perelmaniin viitaten Pertti Alasuutari, *Laadullinen tutkimus*, 3. uudistettu painos, Vastapaino 1999, 157.) Suomalaiseen keskusteluun on rantautunut hitaammin se laaja-alaisempi pedagogia, joka eurooppalaisessa ja angloamerikkalaisessa retoriikanopetuksessa painottaa paitsi analyysia myös retoriikan rikkautta nimenomaan tuottavan komposition ja kommunikaation opetuksessa. Mielenkiintoista tässä pedagogiassa on aito jatkumo ei-modernin teoreettiskäytännöllisen tiedon – kuten antiikin ja keskiajan retoriikka ja poetiikka – ja nykyisen kirjoittamisen opetuksen välillä. (Hyvän pikakatsauksen tarjoaa esimerkiksi J. J. Murphyn toimittama teos *A Short History of Writing Instruction. From Ancient Greece to Modern America*. Hermagoras Press, Mahwah 2001). Julkaisuinto viestii siitä, että suomalainenkin ilmasto on vähitellen lämpenemässä retoriikan mahdollisuuksille paitsi analyysin myös komposition erilaisina näkökulmina.

Suomalainen alan tarjonta

Kustantaja Vastapainon mielenkiintoinen vastaus suureen kysyntään on Merja Kinnusen ja Olli Löytyn toimittama *Tieteellinen kirjoittaminen* (jatkossa TK). Sisältö on yhtä nasevasti asiaan menevää kuin otsikkokin. Lyhyessä johdannossa viitataan aivan yleisesti retoriikan kes-

keisyyteen; tosin jälleen sitoudutaan analyttiseen paremminkin kuin opastavaan näkökulmaan. Johdannon jälkeen teos jakaantuu osiin, jotka käsittelevät tieteellisyyden tunnusmerkkejä, tekstin rakennetta ja sukupuolia, kirjoittamista toimintana ja prosessina, yhteisopinäytteidien tekoa, englanniksi kirjoittamista sekä kirjan elämänkaarta ensimmäisistä versioista aina kirja-arvion kohteeksi asti.

Teos astuu alan julkaisunäyttämölle kertaamatta aikaisempia juonenkäänteitä ja sijoittamatta itseään suomenkielisten edeltäjiensä jatkumoon. Toimittajien mukaan tieteellisen kirjoittamisen ongelmiin "pureutuville teoksille on suuri tarve" ja "perinteisen kirjoitusoppaan sijaan" nyt etsitään analyttisempää otetta (10). Mitä ovat ne perinteiset kirjoitusoppaat, joihin muuallakin teoksessa viitataan jotenkin närkästyneesti tai vähättelevästi mutta ilman tarkempaa osoitetta (14, 15, 16, 19, 22)? Täsmennysten puute on outoa ensinnäkin siksi, että monet TK:n mielestäni hyvin toimivat jaksot ovat "opastekstiä" – ja tässä käytettynä ehdottomasti ilman negatiivista arvovarausta, päinvastoin. Jaana Vuoren kirjoitus "Sukupuolen kirjoittamisesta" seitsemän kohdan muistilistoinen on havainnollinen ja hieno. Yrjö Hailan jakso englanniksi kirjoittamisesta onnistuu lievässä hajanaisuudessaankin lähestymään asiaa maanläheisen tee-se-itse kannustuksen näkökulmasta, samoin kuin Merja Kinnusen ohjeet artikkelin laatimiseksi tai Markku Ihosen opastus tieteellisen kritiikin kirjoittajalle.

Teoksen torjunta (nimeämättömiä) oppaita kohtaan ihmetyttää siksikin, että viime vuosien suomalaisen tarjontaan sisältyy käytännössä päteviksi havaittuja oppaita (esimerkiksi Sirkka Hirsjärven, Pirkko Remeksen ja Paula Sajavaaran *Tutki ja kirjoita*. 6-8. painos, Tammi 2002). Jotta alan julkaisut mieluummin täydentäisivät aidosti toisiaan kuin kävisivät keskinäiseen kamppailuun elintilasta, poiketaan jossittelemaan hetkeksi: jos TK:een olisi sisältynyt pikakatsaus alan viime vuosien julkaisuihin, miltä se mahdollisesti olisi näyttänyt? Ja miten teos itse asettuu tähän luonnokseen?

Käsitteellisyys ja tutkielmantekijän henkistä sparrausta

Vuosituhanen vaihteen vilkkaasta julkaisutoiminnasta erottuu ainakin seuraavia

ryhmiä, joiden rajat häilyvät. Osa käsittelee pelkästään tieteellistä kirjoittamista, osa myös muita kirjoittamisen lajeja:

a) Tutkielmanteon ja kirjoittamisen oppaat erityisesti esitelmän- ja gradu-tekijöille. Nämä saattavat sisältää teknisemmän ohjeistuksen ohella myös neuvoja mm. ajankäytön suunnittelun ja vertaisryhmässä työskentelyn tärkeydestä. (Eri tieteenalojen ja yliopistojen omien oppaiden lisäksi esimerkiksi Juha Hakalan *Graduopas. Melkein maisterin niksikirja*. Gaudeamus 1999.)

b) Laadullisen tutkimuksen oppaat. Ne kytkeytyvät monin osin edelliseen ryhmään, mutta johdattavat kirjoittamisen taitoihin erityisesti yhteiskunta- ja kasvatustieteellisten menetelmäkeskustelujen näkökulmasta. (Esim. P. Alasuutarin jo mainittu *Laadullinen tutkimus*; Jouni Tuomi, *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*, Tammi 2002.)

c) Ajattelun ja retorisen argumentaation taito. Kirjoittamista tarkastellaan osana arkikielen ja/tai tieteen argumentaatiota. (Esim. Marja-Liisa Kakkuri-Knuutilan toimittama oivallinen *Argumentti ja kritiikki*, Gaudeamus 1998; Arto Siitonen ja Ilpo Halonen, *Ajattelu ja argumentointi*, WSOY 1997.)

d) Tieteen, tutkimuksen ja politiikan retoriikka. (Kari Palonen ja Hilikka Summa, toim., *Pelkkää retoriikkaa. Tutkimuksen ja politiikan retoriikat*, Vastapaino, 1996; K. Palonen, *Kootut retoriikat*, SoPhi 1997.)

e) Kirjoittamista käsittelevät esseeit ja keskustelukirjat. Nämä eivät niinkään opasta kuin kokoavat ja jakavat kokemuksia kirjoittamisesta ja virittävät keskustelua aiheesta. Esim. Merja Kinnunen ja Olli Löytty, toim., *Iso gee: gradua ei jätetä!* Vastapaino 1999.)

f) Luovan kirjoittamisen oppaat. Nämä on yleensä suunnattu kaunokirjallisuuteen painottuvaan luovan kirjoituksen opetukseen. Ne on kuitenkin syytä muistaa tässäkin yhteydessä, koska viime vuosina raja luovan ja tieteellisen kirjoittamisen välillä on hämärtyntä, eikä luovuus näyttäydä lajispesifinä ominaisuutena. (Esim. Torsti Lehtinen, *Sanojen avaruus. Luovan kirjoittamisen opas*, Kirjapaja 2003 [2000].)

Tässä julkaisujen kirjossa TK sijoittuu jonnekin opastekstin ja keskustelukirjan välimaastoon, sillä sen artikkelit eroavat toisistaan paljon niin analyttisyyden kuin havainnollisuuden osalta. Osa artikkeleista on käyttökelpoisia kaikenlaisen akateemisen kirjoituksen tarpeisiin. Teoksen avaa Minna-Riitta Luukan artikkeli ”Mikä tekee tekstistä tieteellisen”, joka johdattaa hyvin aiheeseen vaikka ei varsinaisesti lunastakaan toimittajien lupaamaa analyttisyyden tehtävää. Kirjoittaja toteaa useaan otteeseen eroista tieteiden ja kulttuurien puhetapojen välillä; toiston sijasta olisi ollut valaisevaa osoittaa näyttein, miten esimerkiksi ”[E]ri tieteenalat rakentavat teksteillään ja omilla puhetavoillaan myös omia heimojaan ja revierejään” (TK 15). Samoin Jukka Törrösen kirjoitus tieteellisen tekstin retorisisesta ja narratologisesta rakenteesta tarjoaa kootusti näkökulmia komposition ja argumentin tarkasteluun, mutta sekin tyytyy kasaamaan tutkimuskirjallisuudesta poimittuja käsitteitä ilman näytteitä kielestä, kerronnasta ja tekstuaalisista strategioista – sanalla sanoen siitä, *mitä* esitellyillä käsitteillä analysoidaan.

TK:n alkupuolta lukiessa muistui mieleen klassisen retoriikan opettajien korostama sanoilla *näyttämisen* ylivoimaisuus pelkkään sanoilla *selostamiseen* verrattuna. Neuvo ei ole ajan saatossa haalistunut, erityisesti kun kyseessä ovat kielen ja kerronnan käytäntöjä kuvaavat abstraktiot. Havainnollisuuden arvon huomaa paitsi silloin kun se puuttuu, myös silloin kun se on läsnä. Alkuosan artikkeleista nousee tältä kannalta esille erityisesti Liisa Tainion kirjoitus tieteellisen tekstin sukupuolista.

Edellä mainitut tekstit liittyvät kaiken tieteellisen kirjoittamisen piirteisiin. Osa kirjoituksista taas selvemmin virittää kanavan vastaanottajalle, joka on kiinnostunut yleistajuisesta ja laajaa lukijakuntaa tavoittelevasta tieteellisestä kirjoittamisesta (esim. Pertti Alasuutari, Olli Löytty, Jaakko Heinimäki, Mikko Lehtonen). Ehkä tieteellisen kirjoittamisen eri lajeja ja tehtäviä olisi voinut jossakin yhteydessä eritellä syvemmin. Millaisen tutkimuksen kohdalla esimerkiksi popularisointi on varteenotettava valinta? Millaisissa tapauksissa taas tieteellisen kirjoittamisen funktioksi riittää mainiosti pienen, jopa hermeettisen tutkijayhteisön kanssa kommunikointi (vaihtoehto, jota TK:ssa ei juuri

pohdita)? Jälkimmäinenkään missio ei ole yhtä kuin julkaisu- ja lukukelvoton tieteellinen kirjoitus. Sen päämäärät ja osoite vain ovat toiset kuin tutkimuksen, joka ”tullakseen julkaistuksi kirjana [...] tulee popularisoida, keventää turhasta akateemisesta painolastista” (Alasuutari, TK 149).

Suomalaisessa keskustelussa tällaiset kysymykset muodostuvat turhan helposti arvoarvostelmiksi. Esimerkiksi yksimönelä TK:n kirjoittajan jakama arvostelma liittyy kirjoittamiseen sosiaalisena toimintana. Meidän ”on syytä hylätä ajatus kirjoituksesta [...] maailmasta vetäytyvänä, yksityisenä mietiskelynä”, summaa Matti Hyvärinen kulttuurintutkimuksessa käytyä keskustelua (TK 70; vrt. Esa Väliverronen, s. 88). Kriittistä säröä tähän konsensukseen olisivat tuoneet edes välähdykset toisenlaisista kirjoittamisen teorioista ja filosofioista. Joillekin kirjoittaminen kokemuksena ja toimintana on paremminkin ”yksinpuhelua, johon ei pysty, jos ei siedä yksinoloa, murra ulkoista kontrollia” (kirjailija Veronica Pimenoff, HS 29.12.02). Tieteellisenkin kirjoittamisen kirjo pohjautuu erilaisiin argumentteihin sen funktioista. Akateemisiin puhetapoihin sosiaalistumisen korostus periytynee paitsi perelmanilaisen retoriikan ylivaldasta suomalaisessa retoriikka-keskustelussa myös 1980-lukulaisen kognitiivisen retoriikan läpimurrosta yhteiskuntatieteellisessä (laadullisessa) tutkimuksessa. Kielenkäytön mentaalisten ja tekstuaalisten perusrakenteiden tutkimus yhdistyi tuolloin nopeasti oppimisen ja kirjoittamisen sosiaalisuutta painottavaan näkökulmaan. Tämä näkemys vaikuttaa edelleen vahvasti yhteiskuntatieteellisesti painottuneessa kulttuurintutkimuksessa.

Tälle vaihtoehtoisia teorioita on esimerkiksi käsitys kirjoittamisesta privaatina ja yksilöllisenä toimintana, kielestä ja kompositiosta minän muokkaajana (esim. ekspressionistinen retoriikka). Tämäkään teoria ei tarkoita sitä, että tieteellinen kirjoittaja toimijana eristyy tyyllillisesti tai sosiaalisesti kammioonsa. Kyseessä ovat paremminkin erilaiset painotukset kirjoittamiseen kasvamisesta ja oppimisesta. Eroista ja yhtäläisyyksistä olisi ollut mielenkiintoista lukea TK:ssakin, jonkinlaisena taustoittavana ja analyttisenä viitekehystenä teoksen omille linjavälinoille.

Mielenkiintoisimmillaan kirjoittamisen sosiaalisuus tulee TK:ssa esille silloin

kun siitä puhutaan aivan kirjaimellisessa mielessä: yhdessä kirjoittamisena. Arja Jokisen ja Kirsi Juhilan artikkelissa yhteisöopinnytteistä piiritty elävä ja hyödyllinen kuva yhteistyön käytännön ratkaisuista, niin palkitsevimista kuin karmeimmista puolista.

Minä itse ja meikäläinen

TK ottaa toistuvasti kantaa tieteessäkin yleistyneen henkilökohtaisen kirjoittamisen mahdollisuuksiin ja keinoihin. Artikkelissaan ”Kirjoittamisesta toimintana” Matti Hyvärinen varoittaa yli-innokkaasta yksikön ensimmäisen persoonan käytöstä todeten: ”Henkilökohtaisen kirjoittamisen voi aloittaa karsimalla turhan minä-minä-pöhön pois.” (67; vrt. 105). TK:n kokonaisuudessa pöhö pysyy kohtuuden rajoissa, vaikka useat kirjoittajat valottavat yleiskuvaa etevästä kirjoittajasta nimenomaan minän näkökulmasta. Mallikirjoittaja on taitava ja kansainvälinen. Lisäksi kirjoittaminen tuottaa hänelle mielihyvää ja hän kokelee rohkeasti erilaisia kirjoittamisen lajeja ja tyyliä.

Tämä on kannustavaa ja kannattavaa, mutta vieläkin avaramman keskustelun virittämiseksi tekee mieli toistaa kysymys tieteellisen kirjoittamisen erilaisista funktioista, foorumeista ja tyyleistä. Jos tutkijan intohimon kohteena sattuu olemaan molekyyllilaskenta kaksoisfotonifluoresenssissa tai saksan kielen suunnan adverbis hin- ja her-, voivat monet TK:n artikkelit tuntua kapeilta näennäisessä avarakatseisuudessaan. Eläköön siis edelleen myös tieteellinen kirjoitus, jonka piiriin mahtuvat sekä TK:n välittämät taidot ja arvot että myös kuiva ja spesifi esitys, joka saa tyylliltään olla vaikka yhtä säkenöivää kuin käytetty teepussi. Kirjoittamiseen prosessiin liittyvää mielihyvää ei pidä automaattisesti kytkeä arvioihin lopputuloksen laadusta.

Päivi Mehtonen

Natsimyytti lääkkeenä kansakunnan identiteetti-ongelmaan

Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy, *Natsimyytti*. Suomentaneet Merja Hintsa ja Janne Porttikivi. Jälkisanat Janne Porttikivi ja Tuomas Nevanlinna. Tutkijaliitto 2003. 127 s.

Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy ovat pitkään olleet Ranskan ulkopuolella monien muiden ranskalaisfilosofien varjossa. He ovatkin jossain määrin nuorempaa sukupolvea kuin Derrida, Foucault, Deleuze ja Lyotard, joista varsinkin ensimmäinen on molemmille merkittävä vaikuttaja. Derridan dekonstruktion lisäksi Heideggerin destruktio on voimakkaasti kaksikon filosofisen työn taustalla.

Sekä Lacoue-Labarthe että Nancy ovat jo aikaisemmin tulleet suomalaiselle yleisölle tutummaksi parin käännöksen ansiosta. Edellinen myös kävi Suomessa Helsingin yliopiston Lacan –piirin vieraana vuonna 1993. Jälkimmäinen oli myös tulossa pari vuotta myöhemmin, mutta joutui perumaan tulonsa sydänvaivojen takia. Parivaljakko työskentelee Strasbourgissa ja on kirjoittanut muitakin teoksia yhdessä. He ovat kuitenkin keskenään riippumattomampia kuin esimerkiksi Deleuze ja Guattari, joista jälkimmäinen jäi selvästi edellisen varjoon omasta tuotannostaan huolimatta. Sekä Lacoue-Labarthen että Nancyn varsinaiset pääteokset ovat syntyneet yksin.

Tutkijaliiton kustantama Natsimyytti ei kuulu kummankaan teoreettisesti järeimpään tuotantoon. Kyseessä on kahden esseiden kokoelma joista nimikkooseseen he ovat kirjoittaneet yhdessä. Mukana on myös Lacoue-Labarthen yksin kirjoittama essee Kansallis-socialismin henki ja kohtalo. Samoihin kansiin on sisällytetty myös toisen kääntäjän Janne Porttikiven ja Tuomas Nevanlinnan kirjoittamat jälkisanat.

Lacoue-Labarthen ja Nancyn tyyli on vaikeahkoa, mutta toisaalta heidän yhteisen esseensä lukeminen ei edellytä kummempaa teoreettista erityistietoa.

Heideggerin tuntemisesta on Lacoue-Labarthen omassa esseessä suurta apua. Natsimyytissä kaksi taustalla vaikuttavaa nimeä ovat Hannah Arendt ja kansallis-socialismin ideologinen oppi-isä Artur Rosenberg. He eivät kuitenkaan viittaa Arendtin lisäksi muihin natsismin tai fasismin tutkijoihin, vaan kaksikon kansallis-socialismin analyysi on täysin heidän omansa.

Natsismin erikoislaatuisuus

Kansallis-socialismi tai natsismi, kuten se lyhyemmältä nimeltään tunnetaan, on usein liitetty fasismiin. Jälkimmäinen on yleisesti nähty modernin oikeistolaisen totalitarismin kattoideologiana. Natsismia on pidetty fasismin paikallis-sovelluksena, sen saksalaisena äärimuotona. Natsismin ja fasismin ideologisiin eroavaisuuksiin on toki myös kiinnitetty huomiota. Natsismin erikoislaatuisuudesta on katsottu kertoneen varsinkin sen rotutietoisuuden ja mystisluonteisuuden. Lacoue-Labarthe ja Nancy eivät siis ole suinkaan ensimmäiset, jotka ovat korostaneet natsismin mytologista luonetta. He myös hyväksyvät kaksi natsismiin yleisesti liitettyä peruspiirrettä; sen saksalaisuuden ja rasistisuuden.

Toisaalta eräät tutkijat ovat suhtuneet varauksella natsismin tai fasismin liittämisen poliittiseen myyttiin. Muun muassa Roger Griffinin mukaan myyttisyyden käyttö liittyy näitä liikaa atavismiin ja uskontoon. Hänen mielestään varsinkin natsismi oli erityisen epäuskonnollista muutamia yksittäisiä piirteitä lukuunottamatta. Natsismi on poliittisena ilmiönä niin moniulotteinen ja kokonaisvaltainen, että siitä voidaan tehdä varsin helposti vastakkaisia tulkintoja muidenkin asioiden suhteen. Kansallis-socialistinen Saksa on nähty vaihtelevasti esteettisin perustein rakennettuna valtiona ja toisaalta kaiken taiteellisuuden vastaisena. Lacoue-Labarthe ja Nancy edustavat tässä suhteessa edellistä näkökantaa; heidän mukaansa Natsi-Saksaa yritettiin rakentaa kuten taideteosta. Aikaisemmin jo Adorno oli tuonut esille tämän ajatuksen.

Natsismin ja myös fasismin erikoislaatuisuuden perustana onkin niiden ristiriitainen luonne. Molemmat ideologiat, olivatpa ne sitten erillisiä tai yhteneviä, ovat imeneet vaikutteita muista ideologioista tallettamatta koskaan omia

periaatteitaan. Ideologista lainatavaraa käytettiin tarpeen mukaan ja siitä muokattiin ideologia, joka tarjosi jokaiselle jotain ja pakeni kaikkea rationaalista tarkastelua. Yhä edelleen natsismi ja fasismi ovat ideologioina epämääräisiä ja hämäreitä, ja laaja tutkimus on yksimielinen vain joistakin perusominaisuuksista.

Kansakunta ilman identiteettiä

Lacoue-Labarthe ja Nancy sijoittavat natsismin syntyminen kansallisen identiteetin ongelmaan, joka on ollut erityisen voimakas Saksassa. He kieltävät olevansa historioitsijoita, mutta heidän analyysinsä on paikoin melko kulttuurihistoriallista. He katsovat Saksan kulttuurisen kehityksen johtaneen tilaan, jossa maalla ei ollut identiteettiä eikä subjektia. Tämän tilanteen Lacoue-Labarthe ja Nancy johtavat antiikin kulttuurin keskeisestä asemasta, jota muut kulttuurit ovat olleet pakotettuja jäljittelemään. Saksa oli vuosisatoja sellaisessa tilassa, että se ei kyennyt rakentamaan kansallista identiteettiä antiikin klassista kulttuuria jäljittelemällä, kuten esimerkiksi Ranska ja Italia.

Kuten tiedämme, Saksa pysyi ja kaantuneena satoihin pikkuvaltioihin aikana, jolloin muut suuret Euroopan valtiot rakensivat omaa kansallisvaltiotaan. Saksa jäi paitsi ulkopuoliseksi suurvaltapoliitikasta, niin myös kulttuurin rakentamisesta. Sille ei aikoihin edes muodostunut yhtenäistä kieltä, eikä siten myöskään omaa kirjallisuutta. Tämä oman subjektin puuttuminen johti identifioitumisen tarpeeseen, jossa saksalainen kulttuuri alkoi etsiä omia muotojaan. Lacoue-Labarthe ja Nancy erittelevät tätä kehitystä monipolvisella analyysillä, jossa he viittaavat useisiin saksalaisen kulttuurin kivijalkoihin. Näiden oli omassa jäljittelyprosessissaan omaksuttava antiikin kulttuurin pimeämpiä ja mystisempiä puolia, koska klassisemmat ainekset oli jo omaksuttu muualla.

Myös natsimyytin rakentamisen parivaljakko liittyy kulttuuriseen toimintaan: ”Natsimyytti on Saksan kansan rakentaminen, muodostaminen ja tuottaminen taideteoksessa, taideteoksen kautta ja taideteoksena.” Tämä osaltaan myös erottaa sen Italian fasismistä. Natsimyytin kautta Saksan kansa halusi rakentaa sen identiteetin, joka siltä

historian saatossa oli jäänyt vajavaiseksi. Tämän myytin rakentamisessa tekijät asettavat erityisjälle Rosenbergin *Der Mythos der 20. Jahrhundertin* ja vasta sitten Hitlerin *Mein Kampf*. Rosenbergin germaanisen hengen etsiminen oli liian epäkristillistä suurimmalle osalle saksalaisista, eivätkä kaikki natsitkaan siitä pitäneet. Hänestä tuli kuitenkin natsiliikkeen epävirallinen pääideologi, jonka lukeminen oli natsille pakollista.

Natsien suhde kristillisiin kirkkoihin oli lähinnä opportunistinen ja johtavat natsit suhtautuivat henkilökohtaisella tasolla uskontoihin enimmäkseen kielteisesti. Hitlerin oma henkinen vakamus oli sekoitus germaanista mystiikkaa, sosiaalidarwinismia ja äärimmäistä egoismia. Hänen oli helppo sekä taktisista että periaatteellisista syistä nostaa Rosenbergin germanistinen mytologia valtion puoliviralliseksi uususkonnoksi, vaikka suurin osa kansasta jatkoikin kristinuskon harjoittamista. Tästä mytologiasta uusi järjestys loi maahan uuden identiteetin, jota Lacoue-Labarthe ja Nancy erittelevät yksityiskohtaisesti esseensä loppupuolella.

Heidegger ja kansallissosialismin henki

Lacoue-Labarthe käsittelee omassa esseessään Heideggerin ajattelun yhteyttä natsimyyttiin ja kansallissosialismin aatemaailmaan. Lacoue-Labarthe vähentelee Heideggerin toimintaa poliittisella puolella, mikä olikin varsin vähäistä. Heideggerhan olikin myös Arendtin mukaan enemmänkin opportunisti kuin vakaumuksellinen natsi. Hänen yhteytensä puolueeseen väljenivät mitä pidemmälle heidän valtakautensa eteni. Lacoue-Labarthe pitää kuitenkin Heideggeria kansallissosialismin ajattelijana ja katsoo hänen edustaneen ”arkkifasismia.” Tästä hän esittää seitsemän väitettä, joissa hän purkaa joitakin Heideggerin ajattelun teemoja ja sivuaa useasti myös Nietzscheä ja Hölderliniä. Myös Nietzschen Lacoue-Labarthe liittää natsismin ajattelijoihin, mutta toisella tavalla kuin esimerkiksi Russell ja monet muut.

Lacoue-Labarthe onnistuu tiiviissä muodossa esittämään Heideggerin ajattelun arkkifasistiset elementit ja tekemään samalla lukuisia viittauksia moniin muihin kirjallisiin lähteisiin. Hänen polveileva tyylinsä sisältää useita

mielenkiintoisia ajatuksia. Monet viittaukset jäävät leijumaan ilmaan ja vaativat lukijalta tarkempaa taustatietoa. Lacoue-Labarthe sukeltaa Heideggerin kautta natsismin kulttuurifilosofisiin juuriin ja rakentaa siltää myös sen ajattomaan olemukseen. Esseeseen ydin rakentuu jälleen myytin rakentamisen päälle, joka ei kuollut Natsi-Saksan myötä, vaan elää jokaisen identifioitumisprosessin mukana.

Jonkinlaiseksi alkupisteeksi natsimyytin rakentamiselle Lacoue-Labarthe ajoittaa uskonpuhdistuksen ja katoliisuuden hegemonian murtumisen. Tämä merkisi modernin politiikan syntyä, johon kuului jo mainittu identifikaatio. Saksan oli myös poliittisessa prosessissa irtaannuttava latinalaisuuden ja Rooman vaikutuksesta, jossa vaikuttivat antiikin klassiset ainekset. Saksan oli tässä poliittisessa kamppailussa luotava kokonaistaideteos, joka olisi itsenäinen suhteessa antiikin perintöön ja jolla olisi oma vahva identiteetti. Näin Lacoue-Labarthen mukaan kyseessä ei ollut vain politiikan estetisoituminen, vaan kokonaisen valtion luominen taideteoksen kaltaisena.

Selventävät jälkisanat

Natsimyytti sisältää kahdet laajat jälkisanat, jotka käsittävät puolet kirjan sivumäärästä ja muodostavat ikäänkuin sen toisen osan. Porttikiven Keskeytetty myytti nivoutuu hyvin pääesseisiin ja selventää hyvin ranskalaisten käsittelyä ja Nancyn ajattelun taustoja. Porttikiven esittely on varsin yleistajuinen, mutta hän onnistuu myös pureutumaan Nancyn ajattelun ydinkohtiin. Samalla se tuo uutta näkökulmaa myyttien filosofiseen tarkasteluun. Porttikiven esse on ranskalaisten poukkoilevan esityksen jälkeen kuin tyven myrskyn jälkeen.

Nevanlinnan jälkisanat ovat huomattavasti yleisluonteisemmat. Hän tarkastelee totalitarismin ideologisia juuria, kehitystä ja käytännön toteutuksia osaksi poliittista historiaan vasten, osaksi teoreettisesta viitekehystä käsin. Hän onnistuu pitämään laajan aineiston varsin hyvin kasassa, vaikka syyllistyykin joihinkin epätarkkuuksiin, joista Tuija Parvikko häntä Helsingin Sanomissa moitti (29.12). Nevanlinna onnistuu kuitenkin myös lataamaan kirjoitukseensa mainioita oivalluksia, jotka

tuntuvat tuoreilta alan kirjallisuutta lukeneellekin. Erityisen osuvia kommentteja Nevanlinna esittää totalitarismin toiminnan osalta.

Nevanlinna esittää totalitarismin tutkimukselle kolme kivijalkaa; Hannah Arendtin, J. L. Talmonin ja Raymond Aronin. Omassa esseessään hän korostaa Arendtin merkitystä, mikä luo siltää myös Lacoue-Labarthin ja Nancyn kirjoituksiin. Talmonin ja varsinkin Aronin Nevanlinna ohittaa nopeammin, eikä hän puutu totalitarismin uudempaan tutkimukseen. Nevanlinnan esse on ansiokas, mutta se jää jossain määrin irralliseksi kirjan muihin teksteihin nähden. Toisaalta se varmasti on antoisin lukijalle, joka kaipaa natsismista ja totalitarismista yleistajuisempaa ja käytännönläheisempää selvitystä.

Leif Sundström

Vakavasti rakkaudesta

Eero Ojanen, *Rakkauden filosofia*. Kirjapaja, Helsinki 2003. 144 s.

Saattaa kuulostaa oudolta, että nykyään joku uskoo rakkauteen muussakin kuin sukupuolisessa mielessä ja vielä väittää, että tällainen rakkaus on totta ja läsnä tässä maailmassa. Eero Ojanen kuitenkin tällaista uskaltaa esittää ja näyttää olevan aivan vakavissaan. Ojanen teos onkin lempeää kirjoitustyyliään myöten kuin toisesta maailmasta käsiimme pudonnut. Samoin hänen esikuvansa, joihin hän pitkälle käsityksensä rakkaudesta pohjaa, ovat hyvin epäajanmukaisia. Meidän aikamme rakkauskäsitysten perustanluojan Freudin sijasta Ojanen ilmoittaa seuraavansa Platonin ja apostoli Paavalin viitoittamaa tietä. Hän ei kuitenkaan hylkää Freudia kokonaan, mutta esittää, että edellä mainittujen rakkauden profettojen näkemykset muodostavat laajemman kehikon, jonka erikoistapauksena ja johdannaisena Freudin näkemyksiä voi pitää. Siis siinä kun Freud väitti, että seksuaalisuus pystyy selittämään kaikki muut rakkaudenmuodot, Ojanen esittää, että seksuaalisuus tulee ymmärtää tämän laajemman rakkauden eräänä ilmentymänä.

Mitä rakkaus tarkoittaa ja minkälaisia hahmoja se voi ottaa?

Ojanen myöntää heti alussa, että rakkaus jos jokin kuuluu niihin asioihin, joista ei voi puhua, joista on vaiettava. Sen ydin on äärettömyys ja pohjattomuus, jota rajallisen järjen nimiin vannova filosofia ei kykene ottamaan haltuun, vaikka kuinka yrittäisi. Rakkauden eri ilmenemismuodoista voi sen sijaan jotain sanoa, ja yleisimmillään siitä voi todeta, että se on maailmaa yhdistävä ja koossapitävä voima, kun taas viha on hajottavaa ja erillistävää luonteeltaan.

Tässä hän tuo mieleen antiikin luonnonfilosofi Empedokleen, joka piti rakkautta ja riitaa alkuperäisinä substansseina ja väitti, että maailma aivan fyysiselläkin tasolla pysyy koossa juuri

rakkauden ansiosta ja kaikki säröt ja erot ovat riidan aikaansaamia. Tällaisena ontologisena koko todellisuutta yhteen sitovana periaatteena myös Ojanen rakkautta pitää. Hänelle esimerkiksi energian säilymisen laki on ennen kaikkea rakkauden säilymisen laki. Tähän hän perustaa myös ensi näkemältä omituisen väitteensä, että rakkaus on läsnä tässä meidän maailmassamme. Jos rakkaus olisi tyystin hylännyt meidät, ei tästä maailmastamme olisi jäljellä atomiakaan.

Rakkauden erilaiset ilmenemismuodot Ojanen jakaa viiteen eri kategoriiaan: parisuhderakkauteen, ystävyyteen, lähimmäisenrakkauteen ja kosmiseen rakkauteen. Ojanen ei pidä näitä rakkauden muotoja toisensa poissulkevinä, vaikka tietynlainen jännite niiden välillä vallitseekin. Olennaisimpia ovat kuitenkin niiden väliset yhteiset piirteet. Rakkaus on kaikissa muodoissaan hyvin voimallinen kokemus. Ojanen pitääkin rakkauden varsinaisena vastakohtana yhdentekevyyttä, intohimotonta tylsämielisyyttä. Samoin keskeinen yhteinen piirre eri rakkauden lajien välillä on se, että rakkaus pyrkii aina sulautumaan ja yhdistymään kohteensa kanssa.

Rakkaudella transsendenssiin

Mielestäni kaikkein tärkein puoli rakkaudessa on Ojanenkin esiin tuoma rakkauden pyrkimys transsendenssiin, vallitsevan ja normaalin todellisuuden ylittämiseen ja uusien avaruuksien ja mahdollisuuksien avaamiseen. Näinhän kyllä usein esimerkiksi eroottisesta rakkaudesta ajatellaankin, mutta sitä arvostellaan samalla epärealistisuudesta. Väitetään, että se on vain hetken huumaa ja viatonta unelmointia, joka ei kestä arjen kylmiä tosiasioita ja jonka kova todellisuus pian murskaa kuin kärrynpyörällä istuvan perhosen.

Tällainen kritiikki kuitenkin unohtaa sekä allekirjoittaneen että Ojanen mielestä sen ratkaisevan seikan, että tuo jumalallinen mielentila ei itsessään välttämättä ole harhaa, vaan ongelma on pikemminkin se, miten tuoda se arkitodellisuuteen ja asettaa sen avulla normaalit ja totunnaiset kuviot kyseenalaisiksi ja muuttaa niitä. Rakkaus voi olla todella vallankumouksellinen voima. Sen kokenut on nähnyt jumalallisuuden kaikessa kauneudessaan ja pyhydessään, se on avannut kokijansa silmät

näkemään, kuinka kuollut ja kylmä normaalitodellisuus on ja antanut hänelle mahdollisuuden tajuta, että todellisuus voisi olla toisenlainenkin. Rakastunut ihminen ei siis ole sokea, hän on sitä ainoastaan normaali-ihmisten mittapuulla arvioituna, rakastuneelle taas normaalit ihmiset ovat sokeita, jotka mekaanisesti toistavat tylsiä arkirutiineitaan ja joilla ei ole aavistustakaan paremmasta.

Tästä rakkauden perimmäisestä vallankumouksellisuudesta johtuu myös se, että viihdeteollisuus yrittää kaikin voimin vesittää rakkauden, pahimmillaan samastaa sen seksin ja seksiteknikoiden kanssa ja muuttaa sen rahassa arvioitavaksi tuotteeksi. Tai vielä pahempaa: erilaiset asiantuntijat ”selittävät” rakkauden mysteerin palauttamalla sen jonkinlaiseksi aivojen häiriötilaksi tai hormonaaliseksi sisäeritykseksi ja näin tuhoavat lopullisesti rakkauden transsendenssin ja sopeuttavat sen siististi vallitsevaan yhteiskunnalliseen todellisuuteen.

Rakkauden kolminaisuus

Rakkauden transsendenssia kartoittaessaan Ojanen vetää esiin apostoli Paavalin tunnetun ”Usko, toivo ja rakkaus” –kolminaisuuden. Hänen mielestään juuri tämä kolmio ilmentää puhtaimmillaan kristinuskon radikaalia ydinsanomaa. Nämä kolme asiaa viittaavat siihen, mikä ei vielä ole, avoimeen ja ennalta ennakoimattomaan tulevaisuuteen.

Tulevaisuus on aina uskon asia, koska tulevaisuudesta meillä ei tarkkaan ottaen voi olla tietoa. Näkymättömään tulevaisuuteen meidän on näin ollen vain uskottava, kuljettava pelkän uskon varassa sitä kohti. Tässä tulee mieleen Kierkegaard, joka toteaa, että jumalasta ei voi olla tietoa eikä tiedon suomaa varmuutta. Jumalan olemassaoloon on vain uskottava, on otettava hirvittävä riski ja pelkän uskon varassa ”hyppättävä” kohti jumalaa, joka ei ehkä otakaan hyppääjää vastaan, vaan hän putoaa tyhjyyteen, menettää kaiken ja tuhoutuu. Samoin toivo on aina suuntautunut tulevaisuuteen ja tavoittelee sellaista, mitä ei ehkä tulekaan. Ajatelkaamme esimerkiksi keskitysleirin vankeja: mitä kauheampien olosuhteiden keskellä heitä pidättää tekemästä itsemurhaa vain se ohuttakin ohuempi toivonsäde, että he sittenkin joskus pääsevät ulos ja vapaaksi vankilastaan.

Ojanen esittää vielä, että nämä kolme eivät liity vain ulkoisesti yhteen vaan edellyttävät ja kietoutuvat tiiviisti toisiinsa. Rakkaus on kaipuuta, mutta kaipuu ei itsessään riitä, on myös oltava toivoa sen toteutumisesta ja uskottava, että se joskus toteutuu.

Rakkaus yhteiskunnallisena radikaalina

Ojanen siis tuo esiin sen, että rakkaus voi olla syvästi radikaali, vallitsevan todellisuuden ankeuden paljastamisen ja muuttamisen primus motor. Mutta nykyinen suuntaus ei näytä kulkevan kohti rakkaudenparatiisia, vaan päinvastoin pakenee sitä jatkuvasti kiihtyvällä vauhdilla. Miten Ojanen sitten suhteuttaa rakkauskäsityksensä vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen? Kirjasta löytyy luku nimeltä ”Rakkauden yhteiskunta”, joka pyrkii vastaamaan tähän.

Jonkin verran Ojanen nykymenoaa arvostelee. Hän esimerkiksi esittää, että meidän tulisi vapautua talouden ylivilan pakkopaidasta. Hän myös arvostelee terävästi liberalismia sen omista historiallisista lähtökohdista käsin. Hän ottaa esimerkikseen Adam Smithin, klassisen liberalismien isän, joka oli ensimmäisiä vapaan markkinatalouden puolustajia. Mutta samalla Smith uskoi, että ”näkyvätön käsi” ohjaa talouselämää siten, että oman edun tavoittelu, jota liberalismi piti ja pitää talouden liikkeelle panevana voimana, lopulta koituu kaikkien parhaaksi. Näin Ojanen näkee, että Smithinkin taustalla väikkyi kristillisen moraalien ja lähimmäisenrakkauden kaunis periaate. Eli jos Smith olisi aavistanut, että oman edun tavoittelu ei edistäkään yhteistä hyvää, hän olisi mitä todennäköisimmin kärrännyt liberalistiset oppinsa kaatopaikalle. Näin Ojanen oivaltavasti Smithiin vetoamalla kääntää nykyliberalistien asetat heitä itseään vastaan.

Mutta toisaalta Ojasen yhteiskunta-analyysit ja kritiikki jää turhan kesyksi ja vaimeaksi. Hän perustaa näkemyksensä liikaa abstraktiin uskonnollisuuteen sen sijaan että kääntyisi esimerkiksi Marxin, Foucaultin tai muiden yhteiskunnallisesti valvutuneiden radikaalien puoleen ja yhdistäisi rakkauskäsityksiään näiden yhteiskunnallisiin syväanalyysiin.

Ehkä kaikkein jyrkin ja perustavin este yhteiskuntakritiikille piilee siinä Ojasen vakaumuksessa, että rakkaus on

jo läsnä tässä meidän maailmassamme. Ojanen arvostelee yhteiskunnan arvostelijoita siitä, että he luovat katteettomia kauhukuvia nykymaailman menosta: koska tämä maailma on ylipäättään olemassa ja kasassa eikä ole räjähtänyt atomeiksi ja koska ihmisetkin osaavat edes jollain tavoin elää ihmisiksi eivätkä käy toistensa kurkkuun kiinni kadulla niin meidän ei pidä elää maailmanlopun tunnelmissa. Vaikka maailmassa onkin paljon pahaa, tuhoa ja turmellusta, hyvät, yhdistävät ja koossapitävät rakkaudentoimet ovat vahvasti niskaan päällä.

Mutta itse tämä rakkauden kriteeri ja perustunomerkki, kyky pitää yllä ja koossa todellisuutta, on mielestäni ongelmallinen. Eikö asia toisaalta ole aivan päinvastoin. Monet konservatiiviset yhteisöt ovat olleet hyvin tiiviitä ja pysyviä, vastustaneet kaikin voimin ”paha” muutosta ja ristiriitojen dialektiikkaa. Tästä hyvänä esimerkkinä Hitlerin Saksa ja Stalinin Neuvostoliitto.

Tästä huolimatta en halua kieltää sitä, että rakkaus on totta ja maailmassa läsnä. Näkisin kuitenkin rakkauden maailmassa olemisen enemminkin potentiaalisena kykyä, kätkeytyneenä mahdollisuutena, joka piilee kaukana kovan pinnan alla ja joka tulee todellistua esimerkiksi yhteiskunnassa yhteiskunnan perusrakenteita ehkä hyvinkin voimallisesti purkamalla ja muuttamalla. Ja tältä pohjalta toteaisin, että pahuus vallitsee, hallitsee ja pitää yhteiskuntaamme koossa raudanlujalla otteella, jonka alla hento ja hauras rakkaus odottaa vapauttajaansa ja todellistajaansa kuin kallon sisään kahlehdittu enkeli.

Kaiken kaikkiaan Ojasen kirja on hyvä lähtökohta tällaisen todellistamisen pohdiskelulle. Kirjan ehdottomasti parasta antia on Ojasen näkemys rakkauden alati transsendenssiin pyrkivästä luonteesta. Tätä teemaa tulisi vain kehitellä ja kytkeä radikaaleihin ja muutosta pelkäämättömiin yhteiskuntafilosofiin teemoihin.

Pekka Wahlstedt

Dialogisen välttämättömyys

Jukka Hankamäki, *Dialoginen filosofia. Teoria, metodi, politiikka*. Yliopistopaino, Helsinki 2003. 371 s.

Dialogista puhuvat kaikki, mutta vain harvojen puhe on dialogista. Mukana on vanhaa vuorovaikutustaito-puhetta ja uudempaa Levinas-keskustelua. Dialoginen itsessään on vaikeaa, koska sitä pitäisi harjoittaa todellisesti johonkin nähden, joidenkin kanssa ja yhteisin sopimuksin. Tällaiseen vaivannäköön taas yltiöindividualistinen aikamme ei ketään innoita!

Kuitenkin useissa tieteissä ja filosofiassakin Martin Buber, Franz Rosenzweig, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer ja Emmanuel Levinas esiintyvät metodologisina ja teoreettisina lähteinä, joista ammennetaan ajatuksia ja tutkimuksen teon välineitä. Työohjauksessa, opetuksessa, koulutuksessa ja yhteisöllisyydessä samat lähteet ovat tulleet tärkeiksi. Kyynisempi lukija on kuitenkin näkevinään näiden ajattelijoiden hukkakäyttöä: ikäänkuin dialogisuus olisi menetelmä vanhojen ideoiden lämmittämiseen vailla uudelleenajattelua.

Jukka Hankamäki on profiilikas kirjoittaja, jonka Simone Weil -tutkimukset ovat olleet erityisen tärkeitä monille ihmistyötä tekeville. Hankamäki on esittänyt Weilin niin vaatavana ajattelijana, että se on pakottanut jotkut uudelleen ajattelemaan empatian, sympatian, velvollisuuden ja eettisen.

Samoin Hankamäen *Minä*-kirja sahaa poikki lukuisia uskomuksia, joiden varassa pyöritämme arjen valheita. Nyt Hankamäki on tarttunut dialogiin ja liittänyt sen käytännöllisen elämän esimerkkeihin tavalla, joka tuskin jättää moniakaan kylmäksi.

Teoria, Metodi, Poliittikka

Hankamäen kirja jakaantuu kolmeen osaan. Ensin hän esittelee dialogin teorian, jossa Martin Buber ja Emmanuel Levinas ovat pääosassa esittämässä, millä tavoin dialoginen filosofiana voidaan ymmärtää. Ajatus lähtee sokraattisen

filosofian vaatimuksesta ottaa maailma keskusteltavaksi ja Hankamäki päätyy kutsumaan fenomenologiseksi tapaa, jolla tartumme annettuun ja aloitamme tutkimuksen juuri siitä.

Martin Buber tuo eteemme toisen ihmisen, sinut, joka edellät minun olemassaoloani, koska ilman toista en koskaan huomaisi olevani (olemassa tai minä). Hankamäki kuvaa havainnollisesti, millä tavoin Buberin ajatus sinästä vapauttaa meidät ainakin periaatteessa ymmärtämään toiseutta ja toisen mukanaan tuomaa vaatimusta, joka koskee elämistä. Levinasin avulla Hankamäki käy läpi ruumiin ja kielen kysymykset: kuinka olemme samassa maailmassa ja kuinka olemme kielessä.

Toinen osa käsittelee dialogin metodia. Tämä koostuu tulkinnasta, ihmistutkimuksen haasteista ja dialogisesta metodista. Luku on erityisen haastava, kun ajatellaan sitä löysyyttä, jolla ihmistutkimuksessa puhutaan ymmärtämisestä ja tulkitsemisesta. Hankamäki osoittaa esimerkein, kuinka paljon vaativampaa on toteuttaa dialogista metodia kuin vain puhua ”kohtaamisesta” ja ”toiseudesta”. Kyse on menetelmällisesti ankarasta vaatimuksesta: sinän tuoma arvo ja tärkeys ja niiden elättäminen institutionaalisen filosofian ja tieteen sisällä ei tapahdu itsestään vaan kritiikin kautta. Kritiikin kohteeksi joutuvat tällöin kaikki ajattelemattomat käsitykset, joiden varassa erilaisuutta, toista, sinää ajatellaan. Hankamäen esimerkit osoittavat, kuinka läpeensä ajattelematonta suuri osa ihmistutkimusta on.

Politiikka on vahvaa

Kolmas osa on nimeltään ”politiikka” ja se siis käsittelee dialogisen teorian ja metodin sovellusta arkeen. Hankamäen esimerkkeinä ovat seksuaalivähemmistöjen ja muidenkin marginaaliin ajattelujen ryhmien saama institutionalisoitu kohtelu niin käytännössä kuin tutkimuksessakin.

Erityisesti tämä osa kirjaa on houkutteleva, koska siinä Hankamäki osoittaa, minkälaisia seurauksia voisi tai pitäisi olla uudella tavalla ajatella. Integroiva ideologiamme pyrkii poistamaan ja peittämään kaiken erilaisen ja saamaan erilaisen itsensäkin ajattelemaan itsestään tavalla, joka on valtaväestön ajattelutapa. Hankamäki ei aja ketään

barrikadeille, mutta antaa välineitä kaikille syrjäytetyille, marginaaliin siirretyille ja itse itseään halveksiville ajatella kokonaan toisin tilanne, joka on määritelty muualta: kuinka ottaa itse käsiinsä dialogin synnyttäminen ja samalla erilaisuuden säilyttäminen integraatiopyrkimyksiä vastaan.

Yhteiskunnan pedagogisoituminen on viety jo niin pitkälle, että harva ymmärtää, kuinka tarpeellista on ennen kaikkea vastustaa ja vasta sitten ajatella, onko se järkevää.

Filosofian osuus

Hankamäen kirjan alkuluku, ”Filosofiset lähtökohdat”, on jännittävä johdanto. Hankamäki ottaa käyttöön transsendentaalifilosofisen oletuksen ja perustelee sen hyvin. Viime vuosina koko sana on ollut pannassa ja transsendentaalifilosofialle on yritetty löytää vaihtoehtoja ja muita nimiä. Esimerkiksi Martin Heidegger ja Maurice Merleau-Ponty taistelivat vapautuakseen sanasta ja ajatustavasta.

Hankamäki selostaa hyvin ajatuksensa transsendentaalifilosofiasta ja samalla sen voiman, jota on harjoitettu nyt 200 vuotta. Erityisesti kysymyksissä, joissa on yhtäältä oltava universalisti ja otettava yksilö koko painollaan huomioon, tämä ratkaisu näyttää hyvältä vaikka se jääkin aina ohjelman tasolle, koska ihmisen tietoisuuden ja maailman erillään pito synnyttää yhtä paljon ongelmia kuin mitä se ratkaisee.

Marginaali ja dialogi

Kirjassa käydään kussakin kohdassa keskustelua seksuaalivähemmistöjen asemasta, hyväksymisestä, itseymmärryksestä ja moraalista merkityksestä. Ei ole kovin tavallista Suomessa, että filosofi käy tällaista keskustelua, vaikka se muualla on melko yleistäkin (esimerkiksi Hockenghem ja Foucault). Joka tapauksessa marginaaliin sysätty ryhmä, jolla on valtakulttuurin kannalta lähinnä ornamentin tai juorun merkitys, voi toimia erinomaisena esimerkkinä sekä vallitsevan tiedekulttuurin ja arjen hypokrisiasta että myös käytettävissä olevien teorioiden ja metodien epäsäätävyydestä.

Dialoginen metodi ei mitenkään

luonnostaan avaa tietä ulos marginaalista mutta se osoittaa, millä tavalla mille tahansa marginaaliin sysätylle ryhmälle voidaan ajatella toiminnan oikeutus. Dialoginen filosofia on eräänlaista kaapista ulostulemista eettisesti ja toiminnallisesti, koska dialogisessa etiikkaansa ja toimintaansa ei tarvitse ajatella itsestä lähtien vaan suhteesta lähtien. Ja kuka tahansa voi minä hetkenä tahansa olla suhteessa ihmisen kanssa, joka ei ole keskuksesta.

Kirjan teoreettinen voima ja käytännöllinen haastava kirjoittamistapa tekee siitä erityisen arvokkaan. Hankamäki ei luultavasti ole pyrkinyt kirjoittamaan ”ikuista” viisautta ja on siten onnistunut kirjoittamaan ajankohtaisen ja oletettavasti ajattomasti radikaalin kirjan, jonka anti ihmistieteiden tutkijoille ja toimijoille on luullakseni kestävä teko.

Juha Varto

Tanssia auringossa joka muistaa tanssijan

Mawlana Rumi, *Rakkaus on musta leijona*. Suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. Basam Books, Helsinki 2002.

”Kuolkaa! Kuolkaa!” Näillä epätavallisilla kysymyksillä voisi aloittaa vaikkapa hyökkäyksen maallista elämänsänsäntä vastaan. Ne ovat sanat, joilla alkaa persialaisen mystikon Mawlana Rumin (k. 1273) runokokoelma *Rakkaus on musta leijona*. Kansien välissä on maailmankirjallisuuden klassikkoainesta. Islamilaisessa Lähi-idässä Rumi on ollut legenda jo vuosisatojen ajan, mutta myyntilistojen perusteella kyseessä on myös USA:n(!) suosituin runoilija 1990-luvulla. Islamilaisen maailman ja lännen vuoropuhelussa puheenvuoro on sittemmin siirretty tykeille, mutta savun hälvetessä tullaan uskoakseni näkemään, että Rumin runokäännösten rakentamat sillat ovat kestäneet.

Mawlana Rumin ajatus kestää, sillä sen ydin ei ole sidottu itään eikä länteen, ei paikkaan eikä aikaan, vaan nimenomaan ajattomuuteen: sielun ikuisen kaipauksen maailmaan, joka kattaa niin idän kuin lännenkin. Rumin sanat ovat mestarillisia sanoja. Ne tarjoavat sitä jotain, puuttuvaa ulottuvuutta, äärettömyyttä. Rumin teksti on kuin verballinen lentävä matto, joka saa ajatuksen liitämään. Runot inspiroivat, koska ne elävät; ne toimivat monikerroksellina kutsuina ”tanssiin hänen auringossaan, jotta hän muistaisi hänet tomun tanssissa.” Tämän tanssin ja koko universumin keskipiste on Jumala, jonka ympärillä häntä rakastavat pyöriivät.

Tanssia pyörittävä voima on rakkaus. ”Rakkaus ei löydy kirjoista, kansista ei tieteistä, oppineilta – rakkauden juuri on ikuisuudessa.” Rumi kasvattaa rakkauden puuta, joka ulottuu ikuisuudesta äärettömyyteen, ja siksi Rumin ajatus nojautuu aina eteenpäin, ylöspäin, kohti ääretöntä, ja silloin ikuisuutta kohti ojentuminen ei itsessään riitä elämän päämääräksi: ”Kun olet kaipauksen vallassa, tiedä että kaipaus on epäjumala.” Katse on nostettava korkeammalle kuin mihin asti oma kaipaus osoittaa. Tämä on mystikon viesti jokaiselle uskovaiselle, uskonnosta riippumatta.

Rumin suosion takana lienee mui-

takin syitä kuin mitä runoihin itseensä sisältyy. Rumin kaltainen vieraasta uskonnosta tuleva kirjoittaja tarjoaa monelle kristinuskoon jossain määrin kyllästyneelle länsimaiselle lukijalle neutraalin tuntuisen, vaikutelmatasolla jopa lähes uskonnottoman vaihtoehdon lähestyä uskonnollisen kaipauksen tematiikkaa – vaikka kyseessä onkin *de facto* täysin islamilainen ajattelija ja leimallisesti islamilainen mystiikka. Kukaties maallistunut teheranilainen muslimi tuntisi samanlaista ikuisuuden tenhoa Hildegard Bingeniläisen tekstin äärellä?

Rumi tarjoaa kuitenkin enemmän kuin vain uskonnollista. Hänen ajatuksensa ei piirrä vain ikisuutta vaan se paljastaa yhtä lailla ajallista: Mawlana esittää värikästä aikalaiskuvausta suoraan 1200-luvun arkielämästä tai avaa muutamalla sanalla viiltäviä psykologisia näköaloja. Eräs runo kertoo unesta, joka saapuu vihdoin mutta ei löydä paikkaa sydäimestä, koska silmät ovat täynnä tulta ja kyyneliä ja vartalosta löytyy pelkkiä raunioita. Kuvaus on täysin ajaton: ihmisen riutumisen syyt vaihtuvat, mutta itse riutuminen pysyy, ja uni jää harhailemaan löytämättä paikkaansa. Runo voisi kertoa Irakissa taistelevasta sotilaasta tai sotaa televisiosta seuraavasta suomalaisesta.

Suufilaisen runouden viehättävimpiä piirteitä on, että ikuinen ja ajallinen eivät kilpaile keskenään vaan tanssivat yhdessä sulautuen yhdeksi valoksi. Tämä koskee sekä runon lopputulosta että inspiiraatiota. Kun Rumia polttaa rakkauden ja kaipauksen liekki, runon inspiiraationa ja rakkauden kohteena on yhtä lailla Jumala kuin Rumin rakkain ystävä Shams. Viimeksi mainitun salaperäinen katoaminen sai Rumissa nukkuneen runoilijan heräämään.

Kokoelmaa lukiessa ei uskoisi olevansa tekemisissä 1200-luvun tekstin kanssa, sillä alkutekstin edustamalle runouden lajille tyypillistä riimillistä mittaa ei ole edes yritetty jäljitellä. Professori Jaakko Hämeen-Anttilan kää-

nös on otteeltaan hyvin pelkistetty, mikä antaa modernin vaikutelman ja luo tilaa inspiroivalle lukukokemukselle. Ensimmäiset englanninkieliset Rumi-käännökset sen sijaan olivat hyvin kirjaimellisia, eivätkä ne kaikessa akateemisuudessaan herättäneet paljoakaan huomiota; Rumin suosio alkoikin viritä USA:ssa vasta filologisesti heiveröisempien mutta esteettisesti antoisampien uusien käännösten myötä. Hämeen-Anttilan ratkaisu sen sijaan takaa sen, että Suomessa ei tule olemaan tarvetta toiselle, Rumia popularisoivalle taidekäännökselle.

Hämeen-Anttila on hyvää vauhtia muodostumassa legendaksi jo eläessään: kun julkaistujen teosten lukumäärä saavuttaa kirjoittajan ikävuosien määrän, kyseessä on kunnioitettava saavutus kenelle tahansa. Kaiken lisäksi Hämeen-Anttilan lyyrinen ote näyttää olevan entisestään terävöitymässä ja julkaisutahtikin vaikuttaa yhä kiihtyvältä. Orientaalisesti orientoituneille lukijoille on siis luvassa ruusuisia vuosia.

Serafim Seppälä



Tilaa filosofinen aikakauslehti niin & näin

Vastaanottaja
maksaa
postimaksun

Tilaan filosofisen aikakauslehti *niin&näin* alkaen numerosta _____
(26 euroa /4 numeroa). Tilaus kestopäätös jos ei toisin mainita.

Tilaan seuraavat 23°45 kirjjat _____
_____ yht. _____ euroa

Nimi _____

Osoite _____

Postinumero ja -paikka _____

Päiväys ja allekirjoitus _____

niin & näin

PL 730

Vastauslähetys

Sopimus 33100 - 4031

33103 TAMPERE

TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry.

PL 730, 33101 Tampere

Sähköposti tilaukset@netn.fi

Puhelin 03-362 3185 (k.)

Internet www.netn.fi

niin & näin, PL 730, 33101 Tampere www.netn.fi

niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja 23°45

23°45 on *niin & näin* -lehden uusi kirjasarja, jossa julkaistaan filosofiaa monessa eri tyylilajissa: suomennoksia vanhoilta ja uusilta klassikoilta, filosofisia esseitä, keskusteluita, pamfletteja, analyyssejä sekä laajempia tutkimuksia.



Mikko Lahtinen (toim.) HENKINEN ITSENÄISYYS

Mitä henkinen itsenäisyys on? Mitä suomalaisuus on? Itsenäisyys ei voi olla vain illuusio, ei ainakaan henkinen itsenäisyys, pohtivat filosofit Kimmo Jylhä, Reijo Kupiainen, Mikko Lahtinen, Tuukka Tomperi, Tere Vadén ja Juha Varjo.

112 sivua. 10 euroa.

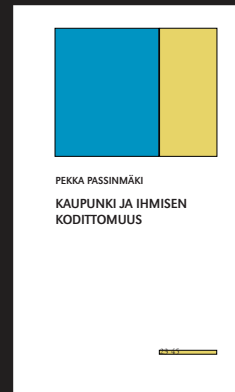


Martin Heidegger SILLEN JÄTTÄMINEN

Suomentanut Reijo Kupiainen

Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on yksi Martin Heideggerin myöhäistuotannon keskeisimpiä käsitteitä, jolla hän yhdistää kaksi myöhäisfilosofiansa tärkeää teemaa, kysymykset teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. *Silleen jättämisen* on suomentanut Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* kääntäjä Reijo Kupiainen.

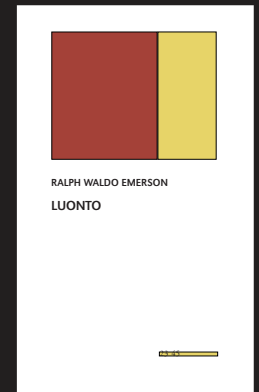
68 sivua. 15 euroa.



Pekka Passinmäki KAUPUNKI JA IHMISEN KODITTOMUUS

Kirja on laaja-alainen yritys hahmotella nykypäivän arkkitehtuurifilosofista tilannetta Martin Heideggerin kirjoitusten pohjalta. Siinä pohditaan ihmisen kodittomuuden ongelmaa sekä esitetään kritiikkiä modernia ihmistä, kaupunkirakentamista ja yhteisöllisyyttä kohtaan.

194 sivua. 18 euroa.



Ralph Waldo Emerson LUONTO

Suomentanut Antti Immonen

Amerikkalaisen Ralph Waldo Emersonin *Luonto* on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun pioneerityö, joka kuvaa ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutusta vertaansa vailla olevalla vivahteikkoudella. Tämä Emersonin pääteos julkaistiin alun perin 1836. ”Maailman rantaviivalta katselen taivaan hiljaista merta.”

94 sivua. 15 euroa.

TILAUKSET

Sähköposti
Puhelin
Internet

Eurooppalaisen filosofian seura ry.
PL 730, 33101 Tampere
tilaukset@netn.fi
03-362 3185 (k.)
www.netn.fi

Julkaisujen hintaan lisätään postimaksu r. luokan kirjelmaksun mukaan.

KESÄN UUDET

- **Quentin Skinner** KOLMAS VAPAUDEN KÄSITE 75 sivua. 15 euroa.
- **Tommi Uschanov** SUOMALAISEN WITTGENSTEIN-TUTKIMUKSEN BIBLIOGRAFIA 20 euroa.
- **Pertti Ahonen** VIREÄLLÄ MIELELLÄ: YMMÄRTÄMISEN JA EETTISYYDEN MIELIALAT 18 euroa.