

# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 92 kevät 1/2017

## Pääkirjoitus

3 Jaakko Belt

## *n & n* -haastattelu

6 Anu Virtanen, Oscar Brenifier,  
harjoittava filosofi

## *niin vai näin*

14 Mauri Pajunen, Kertomisen ongelmia

## Ulkomaailman kirjeenvaihtajat

20 Jan-Werner Müller, Todellisen kansan  
ainoat edustajat

## Kolumni

28 Emilia Palonen, Populismista vastakarvaan

## Artikkeli

31 Mika Lassander, Arvot jakolinjoina

## Kansalaistaito

45 Jaakko Belt & Jarkko S. Tuusvuori,  
Johdannoksi kansalaisuuteen

48 Jouni Tilli, Poliitikan sanat ja teot

53 Mona Mannevuola & Hanna Ylöstalo,  
Valmius kyseenalaistaa

58 Jarkko S. Tuusvuori, Tietoa kansalle,  
Simo Sipola

## Meditaation filosofia

61 Ilmari Kortelainen, Jussi Omaheimo, Kreetta  
Ranki & Antti Saari, Polttopisteessä *mindfulness*

65 Antti Saari, Meditaation matka länteen

73 Johan Autio, Tietoisuustaidot opetuksessa

77 Kreetta Ranki & Måns Broo,  
Tietoisuuden metafysiikka

87 Kreetta Ranki & Jussi Omaheimo,  
Johdatus suomennokseen

88 Edmund Husserl, Sokrates ja Buddha

93 Jussi Omaheimo, Fenomenologiaa  
Buddhan ohjeilla

## Artikkeli

103 Lauri Kallio, Hegelin logiikan ja  
reaalifilosofian vastaavuudesta

## Kolumni

112 Laura Gustafsson, Itkevät kuuset

## Emeritus äänessä

114 Jarkko S. Tuusvuori, Luovasti utelias  
Risto Hilpinen

## Elokuvat

119 Ville Lähde, Muukalaisia avaruudesta

## Otteita ajasta

122 Tytti Rantanen, Béla Tarr ja  
tuomiopäivän tuulikone

124 Teemu Taira, Zygmunt Bauman (1925–2017)

127 Susanna Lankinen, Tautiluokituksesta

130 Jouni Avelin, Empatian alho

131 Ninni Suni, Filosofinen Tove Jansson

132 Elina Halttunen-Riikonen & Anna Ovaska,  
Trump diagnoosissa

## Käytännöllisen järjen kritiikki

136 Sami Pihlström, Käytäntö ennen teoriaa

138 Vesa Oittinen, Kant-käännös puntarissa

## Kirjat

142 Heidi Grönstrand, Eskelisen kirjallisuushistoria

144 Maria Salminen, Eläinkunnan kyvykkyyksistä

146 Laura Oulanne, Kun on tunteet

148 Martina Reuter, Hannah Arendt ja  
ironian paino

# NIIN & NÄIN

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

## PÄÄTOIMITTAJAT

Jaakko Belt, jaakko.belt@gmail.com  
Anna Ovaska, anna.ovaska@gmail.com  
Tytti Rantanen, tytti.p.rantanen@gmail.com  
paatoimittaja@netn.fi

## TOIMINNANJOHTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villilehde.fi

## ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villilehde.fi

## KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arviot@netn.fi

## TOIMITTAJAT

Reetta Eiranen, reetta.eiranen@gmail.com  
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com  
Risto Koskensilta, risto.koskensilta@gmail.com  
Asko Nivala, aeniva@icloud.com  
Juho Rantala, juho.rantala85@gmail.com  
Antti Salminen, anttiee@gmail.com  
Maria Salminen, johan.ludwig.pii@gmail.com  
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com  
Jarkko S. Tuusvuori, jarkkostuusvuori@gmail.com  
Tere Vadén, tere@kapsi.fi

## AJANKOHTAISTOIMITUS

Elina Halttunen-Riikonen, elina.halttunen-riikonen@gmail.com  
Noora Tienaho, noora.tienaho@gmail.com  
ajankohtaista@netn.fi

## KUVATOIMITUS

Jaakko Belt, Anna Ovaska & Antti Salminen

## ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkkahietanen@gmail.com

**TOIMITUSNEUVOSTO** Marke Ahonen, Antti Arnkil, Saara Hacklin, Kaisa Heinlahti, Ilona Hongisto, Julian Honkasalo, Hannele Huhtala, Hanna Hyvönen, Kaisa Häkkinen, Jaakko Hämeen-Anttila, Nora Hämäläinen, Antti Immonen, Olli-Jukka Jokisaari, Kimmo Jylhä, Tommi Kakko, Maija Kallinen, Sari Kivistö, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Katve-Kaisa Kontturi, Inkeri Koskinen, Camilla Kronqvist, Olli Lagerspetz, Arto Laitinen, Kaisa Luoma, Yrsa Neuman, Emilia Palonen, Mikko Pelttari, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso Rahkola, Martina Reuter, H. K. Riikonen, Markku Roinila, Petri Räsänen, Essi Syrén, Sami Syrjämäki, Pii Telakivi, Milla Tiainen ja Milla Törmä

**TILAUKSET** Kestotilaus 12 kk 48 euroa, ulkomaille 52 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 52 euroa. *niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

## TILAUS- JA OSOITE ASIAT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

## ILMOITUKSET

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

## ILMOITUSHINNAT

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

## MAKSUT

Osuuspankki 573274-251814

## JULKAISUJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

**ISSN 1237-1645** (painettu)

**ISSN 2341-5916** (verkkojulkaisu)

**24. VUOSIKERTA**

**PAINOPIIKKA** Forssa Print

**Kultti ry:n jäsen**

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

**Johan Autio**, Teacher of Philosophy, United Nations International School, New York, **Jouni Avelin**, kustannustoimittaja, Turku, **Jaakko Belt**, päätoimittaja, apurahatutkija, Tampereen yliopisto, **Måns Broo**, dosentti, yliopistotutkija, Åbo Akademi, **Heidi Grönstrand**, yliopistonlehtori (vs.), suomen kielen osasto, Tukholman yliopisto, **Laura Gustafsson**, kirjailija, Helsinki, **Elina Halttunen-Riikonen**, FM, Tampere, **Edmund Husserl** (1859–1938), filosofi, **Lauri Kallio**, FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Ilmari Kortelainen**, FT, tutkija, Tampereen yliopisto, **Susanna Lankinen**, FM, lääketieteen ylioppilas, Tampereen yliopisto, **Mika Lassander**, Ph.D., FM, vanhempi tutkija, Åbo Akademi, **Ville Lähde**, FT, Lempäälä, **Mona Mannevo**, FT, tutkijatohtori FiDiPro-hankkeessa Social Science for the C21st, Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos, Turun yliopisto, **Jan-Werner Müller** (s. 1970), politiikan tutkimuksen professori, Princetonin yliopisto, **Vesa Oittinen**, professori, Aleksanteri-instituutti, **Laura Oulanne**, FM, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Jussi Omaheimo**, Helsinki, **Anna Ovaska**, päätoimittaja, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Mauri Pajunen**, VTM, yrittäjä-toimitusjohtaja sosiaali- ja terveyspalveluissa, Vihti, **Emilia Palonen**, valtio-opin dosentti, yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto, **Sami Pihlström**, uskonnonfilosofian professori, Helsingin yliopisto, Suomen Filosofisen Yhdistyksen puheenjohtaja, **Kreetta Ranki**, FT, tutkija, Turun yliopisto, **Tytti Rantanen**, päätoimittaja, väitöskirjatutkija, Helsinki, **Martina Reuter**, FT, filosofian dosentti ja sukupuolentutkimuksen yliopistonlehtori, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto, **Antti Saari**, KT, tutkijatohtori, Tampereen yliopisto, **Maria Salminen**, Ylöjärvi, **Ninni Suni**, VTM, Helsinki, **Teemu Taira**, uskontotieteen yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto, **Jouni Tilli**, tutkijatohtori, Helsingin yliopisto, **Jarkko S. Tuusvuori**, Helsinki, **Anu Virtanen**, filosofian praktikko, väitöskirjatutkija, Jyväskylän yliopisto, **Hanna Ylöstalo**, YTT, dosentti, tutkijatohtori FiDiPro-hankkeessa Social Science for the C21st, Tiedon, tieteen, teknologian ja innovaatioiden tutkimuskeskus TaSTI, Tampereen yliopisto

**NIIN & NÄIN** on filosofian ammattilaisten ja amatöörien kohtaustapa, monialainen asiantuntija-areena, yhteiskuntakriittinen debattifoorumi ja taidekyläinen kulttuurimakesiini. Vapaaehtoisvoimin toimittu, poikkeuksellisen laajaan avustajakuntaan luottava ja etenkin muhkeista teemanumeroistaan tunnettu neljännesvuosijulkaisu aloitti 1994.  
**Kotisivut: www.netn.fi**

**NIIN & NÄIN** on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän mennessä julkaistu yli 80 nidettä. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassikkokäännöksiä, aikalaisanalyyseja, ajattelutaito-oppia-ineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistiikkaa ja muita vapaan filosofisen muodon taidonnäytteitä. Kirjasarjan päätoimittaja on Tapani Kilpeläinen.  
**Verkkokauppa: www.netn.fi/kirjat**



## www.filosofia.fi

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

*Filosofia.fi* osana toimii jatkuvasti laajeneva filosofian verkkoensyklopedia *Logos*. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaalityö on pitkä ja aktiivista tiedotuspalvelua sähköpostilistoinen sekä kaikkeen puuttuvaan filosofian verkkolokki.

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

**www.filosofia.fi**

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

## JAAKKO BELT

Sosiologian suurnimen Zygmunt Baumanin (1925–2017) viimeiseksi kirjamittaiseksi puheenvuoroksi jäi postuumisti julkaistu *Retrotopia* (2017). Puolalais-brittiläisen emeritusprofessorin aikalaisluotauksessa ajan henkeä määrittävät tulevaisuudenuskon rapautuminen ja katseen kääntäminen menneisyyteen. Sen paremmin ihmiskunta kokonaisuutena kuin erilliset yhteiskunnatkaan eivät näe enää itseään tulevaisuutta muovaavana voimana: 1900-luvun alun futurististen utopioiden ja sodanjälkeisen hyvinvointivaltioprojektin jälkeen on siirrytty nostalgian aikakauteen. Bauman lainaa Svetlana Boymin luonnehdintaa nostalgiaista ”menetyksen ja syrjäytetyksi tulemisen tunteena, johon yhdistyy omiin kuvitelmiinsa rakastuminen”<sup>1</sup>.

Baumanille kehityskulun juurisyy on yhteiskunta-poliittinen. Vallan ja politiikan kiinteä yhteys on purkautunut, koska vallankäyttö on globalisoitunut ja ongelmat kansainvälistyneet, mutta politiikkaa harjoitetaan edelleen pääosin paikallisesti<sup>2</sup>. Kansallisvaltion kyvyttömyys lunastaa enää lupauksiaan on johtanut demokratian kriisiin ja edistysuskon haihtumiseen. Tilalle on noussut huoli yhteiskunnan sisäisen eheyden haperumisesta, pelko oman aseman heikkenemisestä ja usko seuraavien sukupolvien tilanteen jatkuvaan huonontumiseen.

Bauman esittää myös kulttuuripessimistisin sävyin, että toiveet, edistys ja onnellisuuden tavoittelu on yksityistetty: perinteistä utopiaa kantanut näkemys hyvästä ja kaikille jäsenilleen suotuisasta yhteiskunnasta on muuttunut yksilön asiaksi<sup>3</sup>. Kun henkilökohtainen epävarmuus lisääntyy, eikä yhteiskunnalta odoteta muutosta parempaan, yhteisöllisyyden, pysyvyyden ja jatkuvuuden kaipuu saa etsimään turvaa myyttisestä menneisyydestä.

Baumanin analyysissä menneisyyden mielikuvittellinen kaipuu kiteytyy teoksen otsikko- ja avainkäsitteeseen ’retrotopia’. Tulevaisuuteen suuntautuneen utopian sijaan retrotopioissa haaveelliset näyt kohdistetaan ”kadotettuihin, varastettuihin tai hylättyihin menneisyyksiin, jotka eivät vielä ole kuolleet”<sup>4</sup>. Näin hahmoteltu menneisyys voi olla hämärän peitossa, valikoivasti muisteltu ja unohdettu tai pitkälti seipitettävä:

”[T]iellä Retrotopiaan tärkeimpiä suuntaviittoja ja viitepiirteitä ovat menneisyyden aidot tai oletetut piirteet, joiden uskotaan tulleen menestyksellisesti koetelluiksi, mutta jotka on aiheuttomasti hylätty tai joiden on varomattomasti annettu rapistua.”<sup>5</sup>

Historiallisessa katsannossa retrotoppiin ajattelu ei ole uutta. Bauman nostaa Ranskan vallankumouksen esimerkiksi modernista yhteiskunnallisesta murroksesta, jonka mullistuksissa edeltävä ajanjakso, *ancien régime*, sai sulkeumansa lisäksi myös kirkkaamman auran. Vastaavasti lähihistoriassa kommunismin sekasortoinen romahdus synnytti nyky-Venäjällä tilanteen, jossa Neuvostoliiton viimeiset vuosikymmenet voidaan esittää vakauden ja voiman kulta-aikana.<sup>6</sup> Nykyistä ajanhenkeä värittää kokemus kehityksen suunnan kääntymisestä: usko jatkuvaan edistykseen on korvautunut haikailevalla paluulla katoavaan menneisyyteen. Jälkikatsannossa moderni edistysusko saattaa Baumanin mukaan näyttäytyä jopa poikkeuksellisenä ajanjaksona ihmiskunnan historiassa.

Jos Baumanin analyysia soveltaa päivänpolitiikkaan, aikakauden nostalgisen vireen voi aistia kummallakin puolen Atlanttia. Brexit-kampanjan iskulause *Take Back Control* ammensi kansallisen itsemääräämisen menetyksen tunteesta vaatiessaan vallan haltuunottoa<sup>7</sup>. Trumpin *Make America Great Again* viittaa puolestaan sekä suoraan historiassa taaksepäin Reaganiin että epäsuoremmin kuviteltuun suuruuden aikaan. Kummasakin tapauksessa paluuta ja palauttamista määrittävät retrotopioille olennaisten maantieteellisten rajojen vetäminen ennalleen (muurein, purkamalla kansainvälisiä sopimuksia) sekä yhteiskunnan jäseniksi kelpaavien sisään- ja ulossulkeminen (myös symbolisesti määrittelemällä ”todellinen kansa”).

Retrotopioille ominaisesti Brexitin tai Trumpin sanomassa olennaisinta ei ole, palautuuko vallanjako EU-jäsenyyttä edeltävään tilaan tai onko USA:n kuviteltua kulta-aikaa koskaan ollutkaan. Menneisyyden visioiden käyttövoima on perinteisempien utopioiden tapaan niiden luomassa idealisoidussa ja manipulaatiolle alttiissa vaihtoehdossa asioiden nykytilalle. Tässä mielessä retrotopiat haastavat *there is no alternative* -ajattelun. Vaihtoehtottomuuden mantran tilalle ei vain tässä tapauksessa tarjoilla sosiaalisia reformeja, talousjärjestelmän uudistamista tai uutta elämänmuotoa. Päinvastoin retrotopiat vahvistavat epäluottamusta tulevaisuuteen ja perustavat toivonsa ei mihinkään paikkaan sidottuihin vanhoihin hyviin aikoihin, jolloin kaikki oli väitetyksi paremmin.

\*

Paluu menneisyyteen taipuu myös nostalgian ajan (itse)kriittikin välineeksi: retrodystopiaksi. Eurooppalaisen oi-

keistopopulismien ja Trumpin nousulle on haettu historiallisia vertailukohtia esimerkiksi 1920–40-lukujen fašismista. Menneisyyden todistusvoima käännetään näin retrotopioita vastaan: valikoimalla ja pelkistämällä historiasta tai sen toteutumatta jääneistä mahdollisuuksista nyky-yhteiskunnalle tunnistettavia piirteitä varoitetaan kanssaeläjiä orastavista huolestuttavista kehityskuluista. Jos retrotopian kantavana nostalgisena tunteena on ”ennen oli paremmin”, retrodystopioita määrittää vakaumus ”ei koskaan enää”.

Retrodystopioiden voimaa mittaillaan myös nykyfiktion kentällä. *House of Cardsin* kaltaisten kyynistenkin aikalaiskuvausten rinnalle ajankohtaiseksi ovat taas nousseet sarjaformaattiin tuotetut poliittiset vaihtoehdohistoriat. Philip K. Dickin romaaniin *The Man in the High Castle* (1962) pohjautuva samanniminen televisiosarja sai lehdistössä uutta nostetta, kun kakoskauden alkaessa presidentin virkaan oli astumassa Obaman sijasta Trump. Sarjan lähtötilanteessa liittoutuneet ovat hävinneet toisen maailmansodan ja Yhdysvallat on jaettu natsi-Saksan hallussaan pitämään autoritääriseen itärannikkoon ja imperialistisen Japanin hallitsemiin Tyynenmeren osavaltioihin. Maailmanpolitiikkaa ja suurvaltasuhteita määrittää pelon tasapaino. Vastaavasti Briteissä sai vastikään ensi-iltansa BBC:n kirjaperustainen minisarja *SS-GB*, jossa eletään vuotta 1941 kansallissosialistien pitäessä saarivaltiota otteessaan.

*The Man in the High Castle* yhdistää alleviivattua natsisymboliikkaa ja keisarillisen Japanin karikatyyrejä Yhdysvaltain läpituuttuun kulttuurikuvastoon. Hakaristit liehuvat New Yorkin ikonisilla paikoilla, *Obergruppenführer* asuu ydinperheineen lähiöidyllissä, televisiossa pyörii animaatioiden ohella sumopaini ja vastarintaliikkeen kontakti pyörittää räjäistä Keskilännen *dineria*. Tuttuus tuo katsomiskokemukseen kosketuspintaa, mutta nykypäivän yhtymäkohtia olennaisempaa on sarjan kuvaus historian näkymistä manipulaation ja vapautuksen välineenä. Sarjan utooppinen/dystooppinen ydin on vastarintaliikkeen salakuljettamissa uutiskeloissa, joista ensimmäiset sisältävät kenties dokumenttikuvaa, kenties fiktiivisiä otoksia liittoutuneista juhlimassa toisen maailmansodan voittoa. Natseille filmit ovat vaarallista propagandaa, vastarintaliikkeelle avain paremman maailman kuvitteluun.

Retrodystopiatkaan eivät välttämättä heilauta nostalgian ajan perususkomusta, jonka mukaan tulevaisuus ei ole nykyisyyttä tai menneisyyttä parempi. Vakuuteltaessa ”ei koskaan enää” lausutaan nimittäin samalla ääneen pelko, että aiemmin kohdatut kauheet voivat hyvinkin toteutua uudestaan. (Samalla tullaan kuka ties myöntäneeksi, että jotain vastaavaa saattaa jo parhaillaan tapahtua.) Baumanille nostalgista aikaa määrittävää utopioiden hylkäämistä ilmentää käsitys, ettei itselle asetettuja moraalisia ihanteita tavoiteta saati ylitetä enää tulevaisuudessa.<sup>8</sup>

\*

Vuoden takaisessa *El País*in haastattelussa Bauman luonnehti vallitsevaa tilannetta nostalgian ajan sijaan *interregnumiksi*, katkoksi sosiaalisessa tai yhteiskunnallisessa järjestyksessä. Tässä välitilassa vanhat varmuudet eivät enää päde, mutta uudet toimintatavatkaan eivät ole vielä vakiintuneet. Bauman havainnollistaa väitettään nostamalla esiin talouskriisin synnyttämät ruohonjuuriliikkeet, jotka valtasivat julkista tilaa ja tekivät demokratiakokeiluja, mutta eivät kyenneet luomaan mitään pysyvää tai lopulta heiluttamaan talouskuriajattelua.<sup>9</sup>

Ei voi välttyä ajatukselta, että Baumanin oma kulttuuripessimismi määrittää ennalta, mitä voidaan pitää todellisina edistysaskeleina. Notkeaan moderniin sopii huonosti ajatus pysyvistä sosiaalisista suhteista tai pitävistä yhteiskunnallisista järjestelyistä epävarmuuden ja yksilökeskeisyyden aikakaudella. Baumanin mukaan esimerkiksi sosiaalisia verkostoja luodaan ja kontrolloidaan itse, toisin kuin yhteisöjä, joihin synnyttään ja kuulutaan. Niinpä aitoa kohtaamista ei synny verkon tai verkoston välityksellä, koska kontakteja voi vapaasti valikoida ja hallinnoida – muovata joukkoa omaksi kuvakseen ja omien ajatustensa kaikukopaksi.<sup>10</sup> Nostalginen käsitys dialogin mahdollisuudesta ja yhteistoiminnan eväistä kaivata ennakolta edistyksen näkymiä.

Lopulta Baumanin tapa nostaa utooppinen ajattelu edistyksen mittariksi tai merkiksi uhkaa tehdä nostalgian ajasta itseään toteuttavan ennustuksen. Jos ei parempaan tulevaisuuteen voi luottaa, sen hahmottelukin on vaikeaa – ja päinvastoin. Hannah Arendt onkin esseissään ehdottanut, ettei menneen ja tulevan välisessä poliittisen ajattelun tilassa tarvitse nojata sen paremmin myyttien kumoamiseen kuin utopioiden rakenteluunkaan. Olennaisinta on juurruttaa sekä menneisyyden kritiikki että tulevaisuuden kokeilut elävään nykykokemukseen.<sup>11</sup> Tänä päivänä se saattaa vaatia nostalgiankin kääntämistä edistysellisen politiikan polttoaineeksi.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Zygmunt Bauman, *Retrotopia*. Polity, Cambridge 2017, 2.
- 2 Ks. myös Ricardo de Querol, Zygmunt Bauman: ”Social media are a trap”. *El País* 25.1.2016. Verkossa: [elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692\\_424660.html](http://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html).
- 3 Vrt. Michael Hviid Jacobsen & Keith Tester, *Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality. A Conversation with Zygmunt Bauman*. *European Journal of Social Theory*. Vol. 10, No. 2, 2007, 305–325.
- 4 Bauman 2017, 5.
- 5 Sama, 9.
- 6 Sama, 10. Bauman poimii esimerkkinsä Boymilta.
- 7 Joulukuuisessa haastattelussa Bauman itsekin kuvasi Brexitin ja Manner-Euroopan populistisia liikkeitä ”retrotooppisen tendenssin” ilmentymiksi, ks. Living Towards the Past. *Spiked Review* 12/2016. Verkossa: [www.spiked-online.com/spiked-review/article/living-towards-the-past/](http://www.spiked-online.com/spiked-review/article/living-towards-the-past/)
- 8 Sama.
- 9 de Querol 2016.
- 10 Sama.
- 11 Hannah Arendt, Preface. Teoksessa *Between Past and Future*. Penguin Books, New York 1977, 3–15 (14).

### Timo Kellaranta (s. 1951)

”Valokuvani liikkuvat kohteen sijaan kielen omalakisella alueella. Tähtään siihen, että esittävä aines väistyy ja aineeton ottaa valtaa. Häivytän valokuvalle ominaiset tunnistuskohdat ja mittakaavat taka-alalle. Näin mukaan pujahtaa maalauksen ja piirroksen elementtejä, tervetulleita nekin. Koetan avata ovea runolliseen tilaan, jossa voin työskennellä vapain mielin ja jossa taiteilijan kapasiteettini pääsee estoitta esiin.

Annan kuville ja sarjoille nimen, jota mietin tarkasti. Kuvan ja sanan liitto vaatii joskus pitkän seurustelusuhteen, toisinaan parit löytyvät nopeasti. Nykyään nimeän kuvan mielelläni espanjaksi, koska espanja on niin kaunis kieli. Kuva saattaa jäädä myös nimeämättömäksi. Sana ei täydennä kuvaa, vaan on sen erottamaton osa, ilman sitä viesti jää puolitiehen.

Kun uusi sarja on valmis, kaikki on hetken kirkasta ja selvitettyä, hiljaisuus rikkeetön, kuvieni kaltainen. Sitten tilaan astelee uusi tekijä, katsoja. Hänen ajatuksiaan ei voi johdatella. Vasta kun työn luovuttaa pois käsistään, se alkaa muuttua todeksi.”



Kuva: Auli Leskinen

### Tamara Piilola (s. 1977)

”Tuotantoni koostuu suurikokoisista öljymaalauksista, joissa kasvimaailman runsaus on läsnä väreissä ja muodoissa. Luonnossa esiintyvät vyöryt ovat yksityiskohtiensa takia mielestäni loputtoman kiinnostavia katsella. Maalauksiani on usein luonnehdittu valokuvamaisiksi, koska ne ovat niin kiinni esittävässä kuvaperinteessä. Luonnoksissani on usein voimakas valo, joka leviää läpi kuvan muodostaen kiinnostavia muotoja ja tyhjiä kohtia. Luonnosten tekeminen tietokoneella on nykyään olennainen osa itse maalausprosessia. Jotta maalaus näyttäisi mahdollisimman keveältä, ilmalvalta ja suvereenilta, sen alla on oltava tukeva rakenne, jonka päällä voi irrotella maalausjäljen ja esittävyden kanssa.

Kädenjälkeni on aika iso ja siveltimenjälki saa näkyä. Isolla pinta-alalla katseen on mahdollista kiepsahtaa nurinpäin niin, että muoto muuttuu toiseksi ja hahmottamisen haastavuus vie ajatuksia uusiin suuntiin. Paras maalausjälki syntyy itsestään ja tiedostamatta. Puhdas väri ja kerralla valmiiksi maalattu pinta on kaunein. Usein hahmottamisen monet mahdollisuudet tulevat esiin vasta maalatessa, ja olen oppinut kantapään kautta varomasta liikaa tai suunnittelemasta lopputulosta liian tarkasti. Maalauksissani on useita tasoja. En alleviivaa niitä, sillä en halua olla päälleliimaamassa merkityksiä. Maalauksilla on mielestäni kyky ilmaista ajatuksia hienovaraisemmin, eri reittejä. Katson itsekin maalauksiani hieman yllättyneenä ja pidän siitä.”

[www.tamarapiilola.com](http://www.tamarapiilola.com)

Teoskuvat: Jussi Tiainen



Kuva: Veikko Käihkönen

ANU VIRTANEN

# Ihmisenä olemisen taito

## Haastattelussa Oscar Brenifier

”Minkäs teet! Rakastuin Sokrateeseen, kun olin nuori. Rakastuneet ihmiset puhuvat jatkuvasti rakkauden kohteestaan.” Ranskalainen Oscar Brenifier (s. 1954) tunnetaan Suomessa parhaiten lasten kanssa filosofoimisen vaalimisesta ja sokraattiseen kyselyyn pohjautuvan keskusteleavan opetuksen puolustamisesta<sup>1</sup>. Sorbonnen tohtori tiedetään maailmalla myös muiden ’filosofisen praktiikan’ muotojen harjoittajaksi, konsultiksikin. Brenifier perusti 1994 oman yrityksensä nimellä Institut de Pratiques Philosophiques ja on siitä pitäen kiertänyt kouluttamassa ympäri maailmaa.



**T**alviseen Suomeen Brenifier saapui pitämään Otavan Opiston kutsumana seminaarin filosofian harjoittamisesta. Sitä ennen saivat myös tulevat filosofian opettajat maistaa hänen menetelmäänsä Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitoksella. Tammi-kuisen vierailun yhteydessä Brenifier avasi käsityksiään filosofiasta ja sen harjoittamisesta niin praktiikkana kuin opettamisena sekä pohti filosofin paikkaa maailmassa.

### Kuinka sinusta tuli filosofian praktikko?

Vastaukseni riippuu siitä, puhutaanko asiasta, jota kutsutaan virallisesti nimellä ”filosofinen praktiikka”, vai filosofisen praktiikan hengestä<sup>2</sup>. Minulle asian ydin on filosofian harjoittamisen henki. Tämä tarkoittaa sen hämmästelemistä, millainen maailma on ja mitä ihmiset tekevät. Se tarkoittaa myös havainnoimista ja kysymysten

esittämistä, keskustelemista ihmisten kanssa. Eikö niin? Se on samaa kuin maalaaminen joillekin ihmisille. He ihmettelevät, milloin oppivat maalaamaan, mutta itse asiassa he ovat jo lapsena tehneet maalauksia ja osanneet maalata. Sitten he vain jonkin ajan jälkeen lopettivat maalaamisen.

**Lapsena olit siis hämmästyksen vallassa, etkä koskaan lakannut hämmästelemästä.**

Kyllä. Juuri näin.

**Sinulla on oma lähestymistapasi filosofiaan. Voiko sanoa, että käänsit tämän hämmästyksen menetelmäksi?**

Annan yksinkertaisen esimerkin. Yksi varhaisimmista lapsuuden hämmästykskokemuksista juontuu päiväkotiajolta. Äitini valehteli kerran hyvin ilmeisellä tavalla. Olen pyrkinyt siitä lähtien selvittämään, mikä on valehtaa ja miksi ihmiset valehtelevat, koska valehtelu on hyvin tärkeä toiminto ihmiselle. Omalla tavallaan se on jopa sosiaalisen elämän ehtoja, ja siitä on omat hyötynsä. Valehtelu on kuitenkin hyvin pakonomaista, ja tämä pakonomaisuus on valehtelun suurin ongelma. On siis olemassa jatkumo äitini valehtelun aiheuttamasta hämmästyksestä aina tähän päivään ja yritykseen ymmärtää, miksi ihmiset valehtelevat niin paljon. Miksi he valehtelevat jopa – tai erityisesti – itselleen? He eivät tiedä, keitä ovat. He eivät tahdo tietää, keitä ovat. Tässä on koko Sokrateen lausahduksen ”Tunne itsesi!”, tunne kuka olet, ydin. Ihmiset valitsevat sen, etteivät tunne itseään. He kertovat mieluummin itselleen tarinoita.

### Filosofia, yhteiskunta ja totuus

Filosofinen praktiikka kyseenalaistaa perinnettä kaventavan näkemyksen filosofiasta pelkästään akateemisena tutkimusalana. Huomio kiinnittyy filosofian harjoittamiseen käytännön toimintana. Akateemisissa piireissä filosofiseen praktiikkaan on suhtauduttu pääosin va-

Kuva: Sami Syrjämäki

rauksellisesti, vaikka poikkeuksiakin on, kuten filosofisen praktiikan yliopisto-opinnot Itävallassa ja Italiassa. Myös Brenifier on saanut osansa epäluulosta. ”Yleensä akateemiset ihmiset eivät tykkää puhua kanssani. Yksi heistä jopa hiljattain totesi, ettei minun pitäisi kutsua toimintaani filosofiaksi vaan breniferologiaksi.”

Brenifier on alan monitoimimies. Hän työskentelee lasten ja nuorten parissa ja on ollut mukana kirjoittamassa Unescon maailmanlaajuista raporttia *La philosophie, une école de la liberté*<sup>3</sup>. Hän tekee yksilö- ja yrityskonsultointeja sekä henkilöstöarviointeja, vetää seminaareja ja työpajoja, kirjoittaa kirjoja ja – uusimpana työmuotonaan – kehittää filosofoinnin harjoittamisen tapoja erilaisissa verkkoympäristöissä.

### **Miksi filosofia on tärkeää? Miksi meidän tulisi harjoittaa filosofiaa?**

Filosofian harjoittaminen tekee meistä ihmisiä. Lisääntyminen tai päivittäiset toiminnot, kuten syöminen ja nukkuminen, eivät tee ihmistä. Ihmisen tekee järki, ajattelutaito, eikö vain? On tietysti muitakin puolia, kuten luominen, mutta ihmisyydestä nautitaan, sitä kysellään ja sitä työstetään. Se ei ole itsestään selvää. Kutsummekin ihmisiä epäinhimillisiksi, kun he toimivat vastoin sitä, mitä pidämme inhimillisenä. On siis normaalia pohtia hämmästyttäviä kysymyksiä. Sitä kutsutaan ihmisenä olemiseksi.

### **Onko filosofilla jokin julkinen osa tai tehtävä yhteiskunnassa?**

Kyllä. Filosofin virallinen rooli on kutsua ihmisiä ajattelemaan tai näkemään asioita, joita he eivät normaalisti näe. Tämä on yleisin ajatus siitä, mitä filosofin tulisi tehdä. Hänen tehtävänsä on saada ihmiset katsomaan arjessa kohtaamiaan asioita eri näkökulmista.

### **Ranskassa filosofilla on perinteisesti ollut oma paikkansa kulttuurikentällä. Kuinka näet tilanteen tällä hetkellä?**

Nyt on puhe filosofiasta instituutiona ja filosofista henkilönä, jolla on tietoa, joka kirjoittaa kirjoja ja joka on älykäs. Tässä on jotakin steriiliä, erittäin muodollista ja akateemista. Lehdet nostivat esimerkiksi Ranskassa hyvin suositun filosofin Michel Onfrayn otsikoihin, kun hän hiljattain julkaisi kirjansa. Hänen tapaisiaan sofisteja vastaan Sokrates taisteli. He tietävät kaiken. He tarjoavat filosofiaa tietona ja teorioina – ei keskusteluna toisen ihmisen kanssa.<sup>4</sup>

### **Näetkö yhteiskunnassa paikkaa keskustelevalle filosofialle?**

Jos me kaksi harjoitamme keskustelevaa filosofiaa, se on jo paikka.

### **Entä näissä kulttuurikeskusteluissa, joista puhumme?**

Olen pohtinut kauan, voiko filosofista praktiikkaa kutsua ”populaariksi”. Mielestäni ei voi. Ehkä olen tulla vanhaksi ja väsyneeksi, mutta ajattelen, että se on hullujen hommaa. Olemme kuin Sokrates aikoinaan. Kaikki filosofian alalla opiskelevat, kuka Sokrates oli ja mitä hän teki. Kukaan ei kuitenkaan opettele kyselemisen taitoa. Ihmiset seuraavat pikemminkin aristotee-

lista periaatetta: he luennoivat ja heillä on tietoa. Minulle ei koskaan yliopistossa opetettu kyselemisen taitoa, mutta sattumalta harjoitin sitä. Olen pikemminkin törmännyt väitteeseen, ettei maieutiikkaa voi opettaa<sup>5</sup>. Sokraattinen periaate on siis yleisesti ottaen erittäin outo asia. Ehkä se on liian puhuttelevaa.

### **Mitä tarkoitat?**

Se on liian totuudenmukaista. Ihmiset pelaavat mieluummin sosiaalisia pelejä. He asettavat etusijalle tiedon, ihailtuna olemisen, älykkäältä näyttämisen ja viittausten viljelemisen. Tässä kuitenkin on vain kaksi ihmistä esittämässä toisilleen kysymyksiä. Ei ole mitään muuta tarkoitusta kuin ajatteleminen – totuuden etsiminen yhdessä. Filosofian professorien keskuudessa filosofinen praktiikka eli filosofian harjoittaminen ei ole kovin suosittua.

### **Mitä tarkoitat ”totuudella”?**

Se on asenne, jossa toiselta voi kysyä jotakin, ja hän vastaa pyrkimättä pelaamaan mitään peliä. Tämän vuoksi ei ole sattumaa, että Sokrates tapettiin. Näin ei tapahtunut siksi, että ateenalaiset olisivat olleet barbaareja – he olivat sivistynyttä kansaa. He edistivät teatteria, demokratiaa ja taidetta. Silti he tappoivat Sokrateen. Ajattelen tätä symbolina. Ihmisen sielussa on kipinä, totuuden kaipuu, mutta se on sekoittuneena moneen sellaiseen tekijään, jotka eivät sovi yhteen totuuden kanssa. Kuten halu pitää yllä julkikuvaa, suojella itseään tai suojella naapuriaan. Yksi tekijöistä on myös tyhjyyden pelko. Ihmiselle yksi kauhistuttavimmista asioista on huomata, että hän ei ole mitään. Tällöin ihminen kyllästyy.

## **Filosofia ja lapset**

Filosofian opettamisen merkityksestä on käyty paljon keskustelua myös Suomessa. Filosofiaa opiskellaan jatkossa kahden pakollisen kurssin verran lukiossa, mutta aika ajoin filosofiaa on yritetty saada myös osaksi perusopetusta. Viimeisimpänä vuoden 2010 peruskoulun tuntijakouudistuksen yhteydessä tehtiin aloite sisällyttää lapsille ja nuorille suunnattu filosofia peruskoulun oppiaineiden ja opetusmuotojen joukkoon.<sup>6</sup> Koululaisten kanssa filosofointi jää kuitenkin nykyisellään asiasta innostuneiden luokanopettajien oma-aloitteisuuden varaan. Uusi kiinnostus filosofian opetukseen näyttäisi kuitenkin nostavan päätään Euroopassa. Tuoreina esimerkkeinä ovat Irlannin presidentin ehdotukset filosofian lisäämisestä kouluihin sekä Belgian aikomus tehdä filosofiasta pakollinen oppiaine osassa maan peruskouluja.

### **Mikä merkitys ja arvo mielestäsi on filosofian opettamisella koulussa?**

Ranskassa filosofia on vuorossa lukion viimeisenä vuonna. Opiskelijat pitävät filosofiaa yleensä hyvin tylsänä, eivätkä he ole siitä kiinnostuneita. Opettaja taas ajattelee, että opiskelijat ovat tyhmiä, koska he saavat huonoja arvosanoja. Ongelmana on, että opettajat eivät ole pedagogeja vaan vain puhuvat filosofiasta ja koulukunnista. He eivät osoita, kuinka eri filosofien ajatukset voisivat yhdistyä johonkin, mikä koskettaa opiskelijaa. Tämä on perinteinen tapa opettaa filosofiaa Ranskassa ja monessa muussa pai-

## ”Filosofinen lähestymistapa on olemisen tapa, opettamisen tapa, keskustelutapa.”

kassa. Itse ehdotan jotain muuta. Kiinnitän huomioni siihen, kuinka esitellä ajatus filosofisesta harjoituksesta. Lähestymistapa on sovellettavissa missä tahansa aineessa, esimerkiksi matematiikassa tai historiassa. Se on olemisen tapa, opettamisen tapa, keskustelutapa. Ymmärrän filosofian opettamisen niin, että se liittyy maieutiikkaan, sokraattisen kysymisen harjoitukseen.

Ajatellaan vaikkapa ryhmää opiskelijoita tekemässä matematiikan harjoitusta. Yksi heistä kutsutaan taululle kirjoittamaan, mitä hän on tehnyt. Sen jälkeen muilta kysytään, ovatko he samaa vai eri mieltä. Jos joku ei ole samaa mieltä, opettajan on sanottava: ”Pyri ymmärtämään, mikä on ongelmana.” Opiskelija on tietenkin opetettu kertomaan, mikä on oikea tapa. ”En ole kiinnostunut oikeasta tavasta. Pyri ymmärtämään, mikä on ongelmana siinä, mitä ystäväsi on tehnyt.” Tämä on filosofioimista, koska pyrkimyksenä on tunnistaa ongelma, pyrkiä kyseenalaistamaan. Sillä ei ole merkitystä, että opiskelija sai väärän tuloksen. Olennaista on se, missä kohtaa prosessia on jotakin, mikä ei toimi.

### **Voiko kyseenalaistamista harjoitella myös hyvin nuorten lasten kanssa?**

Kyllä. Aloitamme päiväkodissa. Otetaan esimerkiksi hyvin yksinkertainen harjoitus. Ota kaksi esinettä ja kysy lapsilta, kumman he valitsevat, ja pyydä heitä esittämään perusteluita. Joka kohdassa on tarkistettava, onko perustelu sopiva. Jos he sanovat, että valitsin tämän, koska se on sininen, niin on tarkistettava: ”Onko toinenkin esine sininen?” ”On.” ”No sitten perustelu ei toimi. Kokeile jotakin muuta.” ”Koska sillä voi leikkiä.” ”No, voiko toisellakin esineellä leikkiä?” Lapsille opetetaan tällöin arvostelman tekemistä ja perustelujen esittämistä.

### **Mitä hyötyä näistä lasten kanssa tehtävistä harjoituksista on?**

Lapsia koulutetaan yleensä pelkäämään totuutta. Heidät koulutetaan laskelmoimaan, kuinka miellyttää opettajaa ja kuinka olla ensimmäinen, kuinka

kilpailla toisten kanssa, jotta voisi saada parhaimman työpaikan ja ansaita paljon rahaa. Kuka tahansa, jolla on edes hieman kykyä kriittiseen ajatteluun, kritisoi tällaista yhteiskunnan toimintatapaa. Filosofisissa harjoituksissa ja taideaineiden opettamisessa on samankaltaisuutta. Opettamalla lapsille taideaineita heidät voidaan vapauttaa pinttyneistä, rituaalinomaisista, utilitaristisista rutiineista, joihin heidät vangitsemme. Tämä tapahtuu nauttimalla luovasta toiminnasta. Filosofiaa tai taidetta ei siis tule harjoittaa siksi, että koulunkäynti toisi hyvän työpaikan, vaan siksi, että se tekee meistä ihmisiä.

### **Mitä ajattelet muista lähestymistavoista harjoittaa lasten kanssa filosofointia, esimerkiksi Matthew Lipmanin P4C-ohjelmasta?**

Ensinnäkin erottaisin Lipmanin ohjelman opetusaineistot ja sen, miten niitä käytetään.<sup>8</sup> Olen huomannut, että moni työväline voisi olla käyttökelpoinen, mutta P4C-ohjelmassa niitä käytetään pääosin vain puhumiseen ja keskustelemiseen. Seurauksena on narsistista toimintaa, jossa jokainen haluaa kuunnella vain itseään. Yksi silmiinpistävä piirre on, että yhden lapsen puhuessa kaikki muut odottavat vuoroaan käsi pystyssä. He eivät kuuntele. Keskustelussa ei tällöin ole mitään haastetta, ei totuuden etsimistä. On vain väittelyä ja mielipiteiden ilmaisemista.

### **Kertoisitko esimerkkejä työvälineistä, jotka ovat käyttökelpoisia?**

Harjoitukset, joissa otetaan lähtökohdaksi teksti ja kutsutaan lapset tarkastelemaan, millaisia kysymyksiä heille siitä herää. Ongelmana tietysti on, että harjoituksessa valitaan vain yksi kysymys, josta sitten väitellään. Olisi mielenkiintoista tutkia kysymyksen seurauksia, yrittää vastata siihen, tehdä jotakin täsmällisempää. Lipmanin kirjoissa on kuitenkin hyviä harjoituksia, ja erilaisten harjoitusten keksiminen onkin yksi häneltä omaksumani idea.







### Filosofisista käytännöistä

Filosofisen praktiikan kentällä ei ole yhteisesti jaettua käsitystä siitä, mitä filosofinen praktiikka on. Erilaisia lähestymistapoja näyttäisi yhdistävän ainoastaan motivaatio tuoda filosofia takaisin käytäntöön. Yleisen määritelmän puuttuessa puuttuvat myös kriteerit, joilla arvioida alan toimintaa. Tässä tilanteessa on herätty korostamaan tarvetta tehdä toiminnasta läpinäkyvämpää. Yhden yleisen teorian rakentaminen tuskin olisi hedelmällistä, mutta praktikoita on haastettu itse selventämään oman toimintansa lähtökohtia. Brenifierin lähestymistapa on tällä hetkellä yksi tunnetuimmista ja ehkä myös parhaiten dokumentoiduista. Praktikon tekemisiin voi tutustua lukuisissa Youtube-videoissa. Hän on eritellyt menetelmänsä osatekijöitä filosofisissa harjoitus kirjoissaan. Onpahan Brenifier myös kirjoittanut teoksen *Apologie de la métaphysique*, jossa hän pyrkii rakentamaan teoreettisen perustan toiminnalleen<sup>9</sup>.

#### Miten määrittelisit, mitä 'filosofinen praktiikka' on?

Filosofinen praktiikka on pyrkimys saattaa filosofia

käytäntöön, jossa hämmästellään maailmaa, kysellään maailmaa ja itseä. Kuten filosofassa yleensä, tämäkin voidaan kyseenalaistaa ja sitä voidaan tarkastella eri näkökulmista. Yksi tapa määritellä filosofian harjoittaminen on eritellä työskentelyn kaksi eri puolta. Ensimmäinen on työskentely asenteiden parissa. Asenteita ovat esimerkiksi hämmästys ja keskittyminen tai tietty sympatia, jossa etsitään jotakin yhdessä, eikä vain väitellä. Samalla pyritään säilyttämään kyky kohdata toiset ihmiset ja kyky kohdata erilaisia näkökulmia. Toinen puoli on erilaisten taitojen parissa työskentely, jossa on opittava analysoimaan, tulkitsemaan, kyseenalaistamaan ja käsitteellistämään.

**Kuinka vertaisit omaa lähestymistapaasi muihin filosofisen konsultaation muotoihin, jotka ovat lähestymistavaltaan ymmärtävämpiä tai joilla on teoriataustanaan esimerkiksi fenomenologia tai hermeneutiikka?**

Kun kuulen jotakin tällaista, kuulen pelkkää puhetta. Olen nähnyt esimerkiksi konsultoinnissa paljon sellaisia

Kuva: Sami Syrjämäki

## ”Työskentelen edelleen ihmisyyden puolesta. Siirryin vain poliittisesta filosofiseen toimintaan.”

ihmisiä, jotka teeskentelevät, että heillä on jokin teoria. En kuitenkaan näe käytännössä mitään todellista toimintaa.

Mielestäni yksi määrittynempi praktiikan muoto on esimerkiksi Gerd Achenbachilla, yhdellä ensimmäisistä filosofisen konsultaation harjoittajista. Achenbachilla on praktiikassaan vieras, ja tällä vieraalla on jokin ongelma tai kysymys. Tämän jälkeen filosofi valaisee kysymystä filosofisen kulttuurin ja oman elämänsä aineksilla. Hän ei niinkään kysele vaan antaa tulkintoja, erilaisia tapoja tarkastella asioita. Toinen käytäntö on amerikkalaisen Lou Marinoffin lähestymistapa, joka on pohjimmiltaan käytännöllisempi. Marinoff haluaa ratkaista ongelmia. Hän kysyy ensin kysymyksiä, jotka tarkentavat aihetta, minkä jälkeen hän käyttää jotakuta filosofia ratkaistakseen ongelman. Tämä on perusajatus.

Yksilökonsultaatioissa nämä kaksi ovat tunnistettavia ja todellisia lähestymistapoja. Niistä voi joko tykätä tai olla tykkäämättä, mutta niillä on jokin merkitys. Oma tapani tähtää selvemmin kyselemiseen.

Käytän fenomenologista reduktiota praktiikassa. Se on hetki, jolloin tartutaan ilmiöön ja analysoidaan se, redusoidaan se perustavimpiin osatekijöihinsä. En ole kuitenkaan nähnyt vielä ketään, joka käyttäisi fenomenologiaa pääasiallisena työskentelytapana. Internetissä hyvin harva muuten esittelee praktiikkaansa, mikä paljastaa, kuinka paljon paskapuhetta on ilmoilla. Praktiikan voi kuvata ottamalla esimerkiksi vain yhden henkilön. Näin voi näyttää oman työskentelytapansa. Tällaista ei kuitenkaan ole tarjolla.

**Mitä ajattelet Pierre Hadot’n esittelemästä käsitteestä ’filosofia elämäntapana’?**<sup>10</sup>

Luoja, tämä Hadot! Hänellä on kiinnostavia ajatuksia, mutta samaan aikaan hän on viittauspiste ihmisille, jotka eivät tahdo filosofian olevan haastavaa. Ihmi-

sille, jotka ovat narsistisia, ajattelevat itseään ja haluavat elää kivaa pikku elämäänsä käymättä dialogia toisten ihmisten kanssa. Hadot on täysin akateeminen, eikä hän ollut kiinnostunut filosofian harjoittamisesta, kun yritin keskustella hänen kanssaan. Hän tahtoo puhua siitä, kuinka filosofiaa harjoitettiin antiikissa. Hänen ehdottamansa on pehmeintä, mitä ihminen voi itselleen tehdä – ei mitään haastavaa. Hadot on kuitenkin tehnyt tunnetuksi sen, että filosofia liittyy jotenkin myös käytäntöön.

### Filosofisen praktikon eetos

Brenifierin tapa harjoittaa filosofiaa on koettu hyvin autoritäärisenä ja epäsovinnaisena. Kokemusta voi ymmärtää suomalaisen koulumaailman näkökulmasta. Tutujen oppilaslähtöisten opetusmenetelmien sijaan Brenifier tarjoaa hyvin opettajakeskeistä lähestymistapaa. Toinen näkökulma aukeaa suomalaisesta mentaliteetista – vahva usko kohteliaisuuteen ja yhdenvertaisuuteen tarjoaa vastuksen Brenifierin suorapuheisuudelle ja kyseenalaistamiselle. ”Suomalaisessa kulttuurissa on tapana piilottaa ongelmat. Täällä harjoitetaan eufemismia. Joka kerta kun kohdataan ongelma, sille annetaan nätti nimi, koska ongelma on liian raskas kohdata.”

Brenifierin mukaan kohteliaisuuden ykkösmaa on kuitenkin Norja. Suomesta Brenifier jatkaa matkaansa Osloon, jossa hän pitää seminaarin otsikkonaan ”How to Get Beyond Polite Conversation in Philosophical Practice?” Siellä keskitytään praktikon eetokseen ja kysytään, millaista käytöstä praktikko voi sallia itselleen. Tästä on luettavissa norjalaisten itsereflektion lisäksi myös haaste Brenifierille perustella käytöstään.

**Sinun on syytetty olevan tyyli ja epäkohtelias vieraillesi. Miten vastaat, mitä tämä epäkohteliaisuus on?**

Käytökselle on tiettyjä reunaehtoja, jotka muuttuvat kontekstin mukaan. Voidaan sanoa, että Sokrates ei ollut kunnioittava. Tai tarkastellaan kynnikoita, mikä tarjoaa räikeämmän esimerkin. Muistatko kertomukset kynnikko Diogeneesta, joka masturboi julkisesti? Voidaan huomauttaa, että hän ei ollut kohtelias. Kaikki muut kynnikot kuitenkin sanoivat, että hän oli erittäin kohtelias, kohteliaampi kuin kukaan muu. Nimenomaan hänellä oli perustava usko ihmisten kykyyn hyväksyä totuus. Tämä on tietysti vastoin yleistä tapaa toimia.

**Entä onko olemassa kriteeriä, että ollakseen filosofian praktikko täytyy myös noudattaa elämässään itse omia periaatteitaan?**

Tämä on kuin kysyisi, täytyykö papin tehdä mitä tekee saarnatakseen siitä. Sanoisin kyllä ja ei. Kyllä, koska muuten se ei olisi todellista. Ei, koska hän saarnaa ihannetta. Tätä ihannetta ei kukaan voi toteuttaa. Samoin on filosofisen praktikon kohdalla. Hän kutsuu ihmisiä käyttämään järkea, mutta hänelle itselleen tulee vastaan sellaisia syitä, että järjen käyttö joskus unohtuu. Toki periaatteet antavat jonkinlaisen ohjaavan ihanteen.

**Onko sinulla jokin eettinen kriteeri, jota seuraat praktiikassasi?**

Kyllä. Itseluottamus. Se on perustava kriteeri.

## Filosofia ja politiikka

**Ranskassa käydään presidentinvaalit tänä keväänä. Mitä ajattelet vaaleista ja suunnasta, johon maa on kulkemassa?**

Minulla ei ole aavistustakaan. En äänestä. En ole äänestänyt pitkään aikaan.

**Miksi?**

Mielestäni vaaleista puuttuu todellinen sisältö. Sillä, miten asioista päätetään, ei ole mitään tekemistä niiden ihmisten kanssa, joita näytetään televisiossa. Asioista päätetään kaiken sen tuolla puolen. Ajattelen myös, että on olennaisempiakin tapoja työskennellä ihmisyyden puolesta, kuten työstää ajattelua. Nuorena olin radikaali kommunisti ja yritin saada aikaan vallankumouksen. Kun huomasi, ettei se toiminut, keskitin pyrkimykseni uudelleen. Työskentelen edelleen ihmisyyden puolesta, mutta siirryin poliittisesta toiminnasta filosofiseen toimintaan.

**Eivätkö nämä kaksi ole tekemisissä keskenään?**

Ne sekä liittyvät toisiinsa että eivät. Tämä on Platonilla ydinkysymys politiikan ja filosofian suhteessa. Toinen on ajassa ja toinen ajan ulkopuolella. Pyrkimykset yhdistää nämä kaksi eivät ole olleet kovin onnistuneita. Nähdäkseni niissä työskennellään niin eri tasoilla.

Tänä päivänä ongelmana kuitenkin on, että todellinen politiikka puuttuu kokonaan. Asiat määräytyvät pitkälti muuttumattomien prosessien pohjalta. Näemme tämän esimerkiksi siinä, ettei vasemmiston ja oikeiston välillä ole juurikaan eroa. Ne ovat hegemonisia puolueita. Emme elä politiikan vaan hallinnon aikakautta.

*Oscar Breniferin lähestymistapaan voi tutustua verkkosivuilla [www.pratiques-philosophiques.fr](http://www.pratiques-philosophiques.fr). Sivuille on koottu videoita ja kirjallisuutta filosofian harjoittamisesta.*

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Brenifieriltä on suomennettu teos *Keskusteleva opetus* (Enseigner par le débat, 2001). Suom. Tapani Kilpeläinen. niin & näin, Tampere 2009.
- 2 Filosofinen praktikko on 1980-luvulla alkunsa saanut filosofian harjoittamista korostava lähestymistapa filosofiaan. Alku liitetään saksalaiseen filosofiaan Gerd B. Achenbachiin (s. 1947), joka avasi vuonna 1981 ensimmäisen filosofin vastaanoton. Myöhemmin toiminta on levinnyt ympäri maailmaa ja saanut filosofisen vastaanotto-toiminnan rinnalle myös muita muotoja, kuten filosofiset ryhmäkeskustelut ja yritys konsultaatiot. Toisenlaisina filosofian harjoittamisen esimerkkeinä voi mainita Matthew Lipmanin (1922–2010) ohjelman ”filosofiaa lapsille” (P4C) ja Leonard Nelsonin (1882–1927) sokraattisen keskustelun menetelmän. Nykyään filosofisella praktikalla usein viitataan yhdessä näihin kaikkiin erilaisiin tapoihin harjoittaa filosofiaa käytännössä – erotuksena akateemisesta, teoreettisemmasta tavasta tutkia ja opettaa filosofiaa. Praktikoin määritelmästä ja historiasta, ks. lisää kirjasta *Ajatuksia filosofisesta elämästä*. Toim. Pia Houni & Perttu Salovaara. niin & näin, Tampere 2014. Suomessa filosofista praktiikkaa edistää vastikään perustettu yhdis-

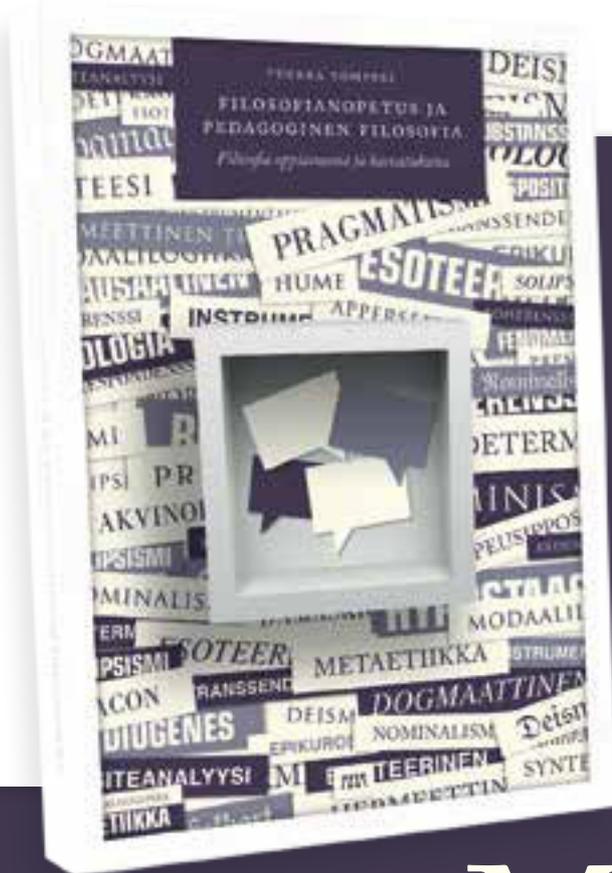
tys *Filosofisen praktikoin verkosto* ([www.filosofit.fi/FiPra](http://www.filosofit.fi/FiPra)). Lasten ja nuorten kanssa filosofointiin on puolestaan keskittynyt toinen uusi yhdistys Filo ry ([www.filory.fi](http://www.filory.fi)). Vrt. viite 7.

- 3 *La philosophie, une école de la liberté. Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe. État des lieux et regards pour l'avenir / Philosophy – A School of Freedom. Teaching Philosophy and Learning to Philosophize. Status and Prospects*. UNESCO, Paris 2007. Verkossa: [unesdoc.unesco.org/images/0015/001541/154173e.pdf](http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001541/154173e.pdf).
- 4 Brenifier kritisoi Onfrayta jo 2004 ilmestyneessä puheenvuorossaan *Onfray ou pas? Diotime*. No. 22, 2004. Verkossa: [www.educ-revues.fr/DIOTIME/AffichageDocument.aspx?iddoc=32620](http://www.educ-revues.fr/DIOTIME/AffichageDocument.aspx?iddoc=32620).
- 5 Sokraattisen menetelmän pääteipiste eli ristiriitojen paljastaminen ja uinu- van tiedon nostaminen tietoisuuteen. ”Maieutiikka”. Tieteen termipankki, 9.02.2017. Verkossa: [tieteen termipankki.fi/wiki/Filosofia:maieutiikka](http://tieteen termipankki.fi/wiki/Filosofia:maieutiikka)
- 6 Hannu Juuso & Tuukka Tomperi, *Filosofia-aloite* (2010). Aloitteen verkkosivut: [filoaloite.wordpress.com/](http://filoaloite.wordpress.com/).
- 7 P4C on lyhenne sanoista *Philosophy for Children* ja viittaa professori Matthew Lipmanin kollegoineen 1970-luvulla

- Yhdysvalloissa käynnistämään filosofiaa lapsille -ohjelmaan. Lipman pyrki tuomaan filosofiaa jo hyvin pienten lasten opetukseen ja siirtämään opetuksen painopisteen lasten omaan ajattelemiseen. Lipmanin vuonna 1974 perustama Institute for the Advancement of Philosophy for Children toimii edelleen liikkeen tärkeänä koulutus- ja tutkimuskeskukseksi.
- 8 Brenifier on kirjoittanut Lipmanin menetelmästä analyysin *Regard critique sur la méthode Lipman. Diotime*. No. 21, 2004. Artikkelin julkaisti englanniksi otsikkonaan ”A Quick Glance at the Lipman Method” norjalaisen Norwegian Centre for Philosophy with Children and Youthin sivustolla: [buf.no/en/read/txt/?page=ob-lip](http://buf.no/en/read/txt/?page=ob-lip).
- 9 L'Harmattan, Paris 2015. Vrt. näyte Brenifierin verkkosivuilla: [pratiques-philosophiques.fr/livres-gratuits-2/?lang=en](http://pratiques-philosophiques.fr/livres-gratuits-2/?lang=en).
- 10 Filosofi ja filosofian historioitsija Pierre Hadot (1922–2010) on esittänyt ajatuksensa filosofista elämäntapana esimerkiksi suomennetussa teoksessaan *Mitä on antiikin filosofia?* (Qu'est-ce que la philosophie antique?, 1995). Suom. Tapani Kilpeläinen. niin & näin, Tampere 2010. Hadot'n ajattelu on innoittanut monia praktikkoja.

# FILOSOFIANOPETUS UUSIKSI?

*Oppiaineen lupaukset ja niiden lunastaminen*



”

*Kasvatuksen ja filosofian suhde voi osoittautua myöhäis-modernissa ajassa odottamattoman merkitykselliseksi.”*

TUUKKA TOMPERI

## FILOSOFIANOPETUS JA PEDAGOGINEN FILOSOFIA

*Filosofia oppiaineena ja kasvatuksena*

niin & näin -kirjat 2017

ISBN 978-952-7189-15-3

n. 300 s.

Hinta 37 € (kestotilaajalle -20 %)



**M**ITÄ FILOSOFIA on oppiaineena ollut, mitä se on luvannut olla ja miten se voisi lupauksensa toteuttaa? Mitä kasvatuksellisesti arvokasta annettavaa filosofialla on? Filosofian anti opetuksessa ja kasvatuksessa on herättänyt kasvavaa kiinnostusta 2000-luvulla. Suomessa filosofiaa on ehdotettu peruskoulunkin oppiaineeksi, ja uusin lukion tuntijako tuplasi filosofian pakolliset kurssit kahteen. Eri puolilla maailmaa lasten ja nuorten pedagogisen filosofoinnin harrastus on vilkastunut.

Ajankohtainen tutkimus on ensimmäinen filosofianopetusta käsittelevä kotimainen kokonaisuus, joka tuo yhteen lukio-oppiaineen luonteen tarkastelun ja pedagogisen filosofoinnin kansainvälisen keskustelun. Teos sisältää myös laajan katsauksen oppiaineen historiaan suomalaisessa lukiossa. Se tarjoaa tietoa ja pohdittavaa kaikille filosofian kasvatuksellisesta annista kiinnostuneille.

Tuukka Tomperin väitöstilaisuus 22.4.,  
Väinö Linna -sali, Tampereen yliopisto.

MAURI PAJUNEN

# Elämän ymmärtäminen ja kerronnalliset ongelmatapaukset

**Camilla Lindholm tarkastelee artikkelissaan ”Muistisairaudet, tarinat ja identiteetti” (*niin & näin* 3/16) kiinnostavasti muistisairaana ihmisen kertomuksia. Kirjoitus herättää pohtimaan, mitä väite elämän ja itsen ymmärtämisestä kertomuksena tarkoittaa, jos kyky luoda kertomuksia heikkenee tai katoaa. Kerronnalliset ongelmatapaukset koettelevat teorian selitysvoimaa, mutta saadaanko ne sovitettua narratiiviseen teoriaan?**

**C**amilla Lindholmin tekstissä viitataan ajatuksen elämän ja kerronnallisuuden erottamattomuudesta. Tämä ihmistieteiden valtavirtaa edustava näkemys voidaan tiivistää seuraavasti:

1. Ihminen ymmärtää elämän kertomuksena.
2. Ihmisen identiteetti rakentuu kertomuksen muotoon.

Tämän päivän persoonallisuuspsykologiassa ajatellaan, että identiteetin kerronnallisuus on eräänlainen pinta-rakenne, jonka alta erottuvat persoonallisuuden pysyvämät piirteet (tyypilliset sopeutumistavat, taipumukselliset piirteet). Identiteetin kerronnallinen rakentuminen on kehityksellistä kypsymistä, joka aikuisuudessa ilmenee kertomusten ”temaattisena koherenssina” ja ”sisäistymisenä”<sup>1</sup>. Tuloksena on identiteetti, joka perustuu ”itsen-kirjailijuuteen”<sup>2</sup>. Näin ymmärrettynä narratiivinen teoria on deskriptiivinen teoria ihmisen persoonallisuuden ja itseymmärryksen rakenteesta.

Lindholmin keskusteluesimerkkien fragmentaarinen kerronnallisuus sopii kuitenkin huonosti edellä esitettyihin oletuksiin. Jos keskusteluesimerkit ovat kertomuksia, niin mitkä sitten eivät ole? Eivätkö esimerkit tue yhtä hyvin päinvastaista väitettä – että elämästä puuttuu kerronnallinen muoto? Tämän tapaista kritiikkiä esittää Galen Strawson ”itsen kertominen” -teemaan suomen-netussa artikkelissaan<sup>3</sup>. Jos Strawson on oikeassa, näyttää siltä, että päätelmä elämän ja identiteetin kerronnallisuudesta muodosta on ennalta määrätty ja havainnot (kertomuksen fragmentit) lopputulemaan sovitettu.

Anna Ovaska tosin huomauttaa, että Strawson antaa kertomuksen käsitteelle niin ahtaan tulkinnan, ettei se vastaa oikein kenenkään filosofisesti ongelman asettavan nykynarrativistin näkemystä<sup>4</sup>. Teemassa niin ikään julkaistussa Marya Schechtmanin haastattelussa puolestaan korostetaan kertomuksen diakronis-holistista luonnetta: kertomuksen kokonaisuus käy sen osien edelle ja yksittäiset tapahtumat saavat merkityksensä vasta osana kokonaisuutta – ja sama pätee elämän kehityskulkuun<sup>5</sup>.

Voidaan myös ajatella, että kertomuksen kokonaisuuden hahmo on olemassa riippumatta siitä, mitä yksittäisiä tapahtumia kertomus sisältää ja miten tapahtumien väliset yhteydet kerronnassa kulloinkin toteutuvat. Kertomus ei näin ajatellen tarkoita erillisten episodien pakottamista tiettyyn järjestykseen, kuten Strawson on toistuvasti esittänyt.

Tarkoitushakuisuudesta huolimatta Strawsonin kritiikille on annettava tunnustusta siitä, että se nimeää narratiivisen teorian edelleen ajankohtaisen ongelman. Oletus elämän ja kerronnallisuuden yhteydestä – alussa mainitun näkemyksen mukaisesti ymmärrettynä – johtaa narratiiviseen determinismiin: lähes mikä tahansa ilmiö voidaan tulkita kertomukseksi. Miten uskottava tällainen kaiken selittävä teoria on?

Narratiivisen teorian selitysvoiman pelastamiseksi on oletettava, että joillakin ihmisillä kertomisen kyky on rajoittunut. Tästä seuraa ongelma, jonka Lindholm mainitsee: kun kertomisen kyky katoaa, katoaako samalla taju omasta elämästä? Onko minuuks silloin olemassa vain jonkinlaisessa vähäisemmässä, nimeämättömässä mielessä<sup>6</sup>?

Olen pitänyt narratiivisia keskusteluja kehitysvammaisille henkilöille yli kymmenen vuoden ajan ja kokemuksen perusteella jaan Lindholmin näkemyksen: asioiden ja tapahtumien pukeminen kertomusmuotoon on tärkeää, kun halutaan ymmärtää, mitä elämä on<sup>7</sup>. Samalla olen silti havainnut, että monien tunteieni kehitysvammaisten henkilöiden puhe on fragmentaarista, siis Strawsonin termein pikemmin episodista kuin kerronnallista (kun kertominen vähimmillään ymmärretään yhteyden luomisena satunnaisten tapahtumien välille siten, että muodostuu kokonaisuus, joka alkaa jostakin ja tiettyjen käännteiden jälkeen päättyy johonkin).

## Narratiivinen teoria arvottavana näkökulmana elämään

Saksalaisfilosofi Dieter Thomä painottaa, että narratiivinen teoria on pikemminkin arvottava näkökulma

elämään kuin teoria ihmisestä. Kertomisessa on kysymys elämän ymmärtämisestä. Thomä ei kiistä identiteetin kerronnallista rakentumista, joskin pitää sitä narratiivisen teorian sivuongelmana. Alussa esitetyistä oletuksista hän pitää tärkeänä vain ensimmäistä, mutta muotoilee sen uudella tavalla: ”Ihmisen elämän kannalta on parempi, jos se ymmärretään kertomuksena”<sup>8</sup>.

Thomä ei suinkaan oleta, että kaikki ihmiset kykenisivät muodostamaan elämästään kertomuksen. Sen sijaan hän olettaa, että kaikki *hyötyvät* elämän hahmottamisesta kertomuksena. Tässä mielessä narratiivisuus on käsitettävä käytännöllisenä vastauksena elämän ymmärtämisen ongelmaan. Palataan Lindholmin artikkelin herättämään kysymykseen: miten elämä ymmärretään kertomuksena, kun kertomisen kyky on rajoittunut?

Olenainen seikka on tulkitsijan rooli kertomuksen muodostumisessa. Lindholm ei tarkastele tätä suoraan, mutta tulkitseminen on näkyvästi mukana myös hänen keskusteluesimerkkiensä analyysissa. Samoin kuin muistisairaiden kanssa, täydentävä tulkinta on olennaista kehitysvammaisten kanssa käytävissä keskusteluissa. Usein puhutulta puuttuu ajallinen järjestys, eivätkä asiat tunnu liittyvän toisiinsa. Esimerkiksi indeksikaalisten ilmausten puuttuminen vaikeuttaa viittaussuhteiden hahmottamista. Puheen tarkoituksen ymmärtäminen on tulkitsijan varassa, koska puhetilanteessa puuttuu puhujan ja hänen tarkoittamansa asian kiinteä yhteys.

Mitä niukempaa kielellinen ilmaisu on ja mitä vähemmän kieliopillisia konventioita, sitä monitulkintaisempaa on puhe ja sitä korostuneempi tulkitsijan rooli kertomuksen muodostumisessa. Fragmentaarisen puheen vertaaminen runouteen – ja tulkinnan vertaaminen runon tulkintaan – onkin ehkä osuvampi kuin rinnastus kertomukseen. Tarkastellaan tulkinnassa tapahtuvaa kerronnallistamista narratiivisen keskusteluesimerkin avulla:

*Narratiivinen keskustelu, 14.10.2016*

E = Eero, aikuinen kehitysvammaisen mieshenkilö  
J = Juhani, ohjaaja kehitysvammaisten ryhmäkodissa

E: Joku auto. Pojan päälle.  
J: Joo, niin on käynyt. Kuorma-auto ajoi eilen aamulla pojan päälle. Sä olet kuullut siitä.  
E: Luin lehdestä. Taksikuski. Uus mies.  
J: Ai sä keskustelit uuden taksikuskin kanssa siitä, että poika oli jäänyt auton alle?  
E: Taksikuski kertoi.  
J: Te puhuitte siitä onnettomuudesta?  
E: Joo. Kamala.  
J: Niin on, se onnettomuus on tosi kamala juttu.  
E: Mitä äiti, isä?  
J: Niin, mitä pojan äiti ja isä nyt ajattelee. Heille se on kyllä aivan hirveetä. Heillä on nyt kauhee suru.  
E: Koulusta suoraan meni.  
J: Oikeastaan poika oli vasta menossa kouluun ja sitten matkalla tapahtui onnettomuus.  
E: Iso rekka.  
J: Niin kuorma-auto ajoi sitten lapsen päälle.

## ”Kertomusta täydentävä tulkinta on olennaista kehitysvammaisten kanssa käytävissä keskusteluissa.”

E: Kynttilöitä.

J: Niin ihmiset toivat myöhemmin sinne onnettomuuspaikalle paljon kynttilöitä. Siellä oli myös lasten muistokirjoituksia.

E: Okei.

Kertomus hahmottuu fragmentaarista lausumista vuoropuhelun aikana. Kertomuksen ainekset ovat olemassa mutta kerronnallinen muoto puuttuu. Paul Ricœur kutsuu tätä vaihetta, kerronnan kehkeytymistä vuoropuhelussa, ”orastavaksi kertomukseksi”<sup>9</sup>. Fragmentaarisuus ei tyydytä: kertomuksen hahmo vaaditaan, jotta erilliset palaset voisivat muodostaa käsitettävän kokonaisuuden. Yksittäiset sanat ja lauseet tarvitsevat ympärilleen kerronnallisen kontekstin, jotta niitä ylimalkaan voidaan ymmärtää<sup>10</sup>.

### Tulkinnassa hahmotuva kertomus

Tulkittamisen kysymystä ei voi sivuuttaa, kun halutaan ymmärtää kertomuksen muodostumista. Ricœur pitää kertomuksen tulkittamisessa tapahtuvaa uudelleenahmottumista kertomuksen varsinaisena muodostumisen tasona<sup>11</sup>. Kertomuksia ei omaksuta valmiina, vaan niiden hahmottaminen kokonaisuudeksi on kertojan ja tulkitsijan välistä luovaa dialogia. Monika Fludernikille kerronnallinen muoto ei ole kertomusta määrittävä ominaisuus vaan tulkitsijan kertomukseen liittämä piirre<sup>12</sup>.

Hermeneuttinen käsitys tulkintaprosessissa jäsenästä kertomuksesta asettaa uudelleenarvioitavaksi ihmistieteissä vallitsevan käsityksen itsen kertomisen ankkuroimisesta subjektiiviseen keskipisteeseen, kertojamina. Kerronnallisuus ei näin ajatellen ole vain kognitiivinen apparaatti, jonka avulla – sikäli kuin koneisto toimii oikein – tietoisuus tuottaa tarinan elämästä ja minuudesta. Sen sijaan kertomukset ovat jo alun pitäen jaettuja: kun elämäntarinaa kerrotaan, kertojanaani on vain yksi ääni muiden joukossa. Tämä on ilmeisintä elämän alussa ja lopussa: lapsuus jää hämärän peittoon, jos joku muu ei ole siitä kertomassa. Yhtä varmaa on,

että kukaan ei palaa omiin hautajaisiinsa kertomaan, miten elämä päättyi. Muut ihmiset aloittavat ja päättävät sen, mikä on itselle ominta, tarinan elämästä.

Hermeneuttinen näkökulma kertomuksen hahmottumiseen vie askelen eteenpäin, kun yritetään ratkaista alussa esitetty ongelma, kerronnallisten ongelmatapausten sovittaminen narratiiviseen teoriaan. Ymmärrys itsestä ja elämästä syntyy kertomisen ja tulkitsemisen välisen vuoropuhelun myötä uudelleenahmottuvassa kertomuksessa. Näin ajatellen osallisuus kertomuksen muodostamiseen on olemassa siitä

huolimatta, että kertomisen kyky on rajoittunut.

### Viitteet

- 1 MacAdams & Olson 2010, 528.
- 2 Sama.
- 3 Strawson 2016, 23; ks. myös Strawson 2004, 430.
- 4 Ovaska 2016a, 30.
- 5 Ovaska 2016b, 35.
- 6 Ovaska (2016a, 29) hahmottelee vastausta tähän kysymykseen erottamalla toisistaan minimaalisen minuuden, joka edeltää minän kielellis-sosiaalista olemassaoloa, ja toisaalta narratiivisen minuuden, joka kehittyi kertomisen kyvyn myötä.
- 7 Tässä narratiivisella keskustelulla tarkoitetaan psykoterapeuttista menetelmää,

jota käytetään sosiaalipalvelujen asiakastyössä. Kehitysvammatyön menetelmäksi narratiivista keskustelua on kehitännyt Suomessa erityisesti Pirjo-Leena Malassu (psykoterapeutti VET, KL); ks. Malassu 2007.

- 8 Thomä 2007, 78. Tällaista normatiivista näkemystä elämän kerronnallisuudesta Strawson myös kritisoi ankarasti, ks. Strawson 2016; 2004.
- 9 Ricoeur 1984, 74; ks. myös Lindholm 2016.
- 10 Tontti 2005, 73.
- 11 Ricoeur 1984, 70.
- 12 Fludernik 2010, 18.

### Kirjallisuus

- Fludernik, Monika, Luonnollinen narratologia ja kognitiiviset parametrit (Natural Narratology and Cognitive Parameters, 2003). Suom. Sanna Katariina Bruun. Teoksessa *Luonnolliset ja luonnottomat kertomukset*. Toim. Mari Hatavaara, Markku Lehtimäki & Pekka Tammi. Gaudeamus, Helsinki 2010, 17–43.
- Lindholm, Camilla, Muistisairaudet, tarinat ja identiteetti. *niin & näin* 3/2016, 50–51.
- MacAdams, Dan & Olson, Bradley, Personality Development. Continuity and Change Over the Life Course. *Annual Review of Psychology*. Vol. 61, 2010, 517–542.
- Malassu, Pirjo-Leena, Narratiivinen lähestymistapa kehitysvammatyössä. Teoksessa *Haasteellinen kehitysvamma-ala. Näkökulmia ammatilliseen osaamiseen*. KAMU-projektin artikkelikokoelma. Toim. M. Lehmusojja, M. Kaski, & A. Räsänen. Helsingin Diakoniaopisto, Helsinki 2007, 111–126.
- Ovaska, Anna, Aukkoisia tarinoita ja ruumiillisia kertojia. Johdatus itsen kertomiseen. *niin & näin* 3/2016a, 29–31.
- Ovaska, Anna, Moraalinen minä, perustason persoona ja kerrottu minuus – Marya Schechtman tarinoiden merkityksestä elämässä. *niin & näin* 3/2016b, 33–37.
- Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*. Vol. 1 (Temps et récit, vol. 1, 1983). Engl. Kathleen McLaughlin & David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Strawson, Galen, En ole kertomus (The Unstoried Life, 2015). Suom. Jukka Mikkonen. *niin & näin* 3/2016, 23–27.
- Strawson, Galen, Against Narrativity. *Ratio*. Vol. 17, No. 4, 2004, 428–452.
- Thomä, Dieter, Vom Nutzen und Nachteil der Erzählung für das Leben. Teoksessa *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen*. Toim. K. Joisten. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 17. Akademie, Berlin 2007, 75–94.
- Tontti, Jarkko, Olemisen haaste. 1900-luvun hermeneutiikan päälinjau. Teoksessa *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Toim. Jarkko Tontti. Vastapaino, Tampere 2005, 50–81



# JOS METSÄÄN HALUAT MENNÄ NYT



”

Hiljaisella  
huminallaan  
metsä koettelee  
filosofisia  
teorioita  
esteettisen  
luontokokemuksen  
perustasta.”



JUKKA MIKKONEN

## METSÄPOLUN FILOSOFIAA

niin & näin -kirjat 2017  
100 s.  
ISBN 978-952-7189-13-9

**32,00 €**

(kestotilajaajalle -20 %)



[netn.fi/kirjat/metsapolun-filosofiaa](http://netn.fi/kirjat/metsapolun-filosofiaa)

**H**appena keuhkoissa, lämpönä iholla. Puun ja ihmisen yhteys on elimellinen mutta huomaamaton. Puulämmityksen kaltaista asiaa tutkimalla hoksataan, kuinka merkittäviä eettisiä, esteettisiä ja tieto-opillisia seikkoja arki-simpiinkin asioihin sisältyy.

Klapien hävitessä savuna ilmaan sopii hätkähtää hämmästelemään, mitä oikein on metsän kauneus, mitä esteettinen, mitä muu suhtautuminen metsään. *Metsäpolun filosofia* sonnustautuu samoamaan suomalaisessa korvessa ja kuulostelevaan, mitä metsä sanoo ja panee sanomaan.



Tamara Ptilola, *We're Dreaming* (2017), öljy kankaalle, 140 x 230 cm.



# Kapitalismia perhepiirissä

**D**onald Trumpin äänestäminen saattoi hyvinkin olla Michael Mooren sanoin ”ihmiskunnan historian suurin keskisormi”, jota valkoinen työväenluokka näytti halveksimilleen vallanpitäjille. Keskisormen koon lisäksi olennaista on myös, kuka kuljettaa viestin perille. Sanansaattajina voivat toimia satii-ripuolueet (Islannissa Paras puolue voitti Reykjavíkin pormestarinvaalit; Unkarissa Kaksihäntäisen koiran puolueella oli näppinsä pelissä Viktor Orbánin pakolaisvastaisen kansanäänestyksen sabotoinnissa), järjestelmää vastustavat puolueet (piraattit) tai puolueiksi muuttuneet ruohonjuuriliikkeet (Podemos)<sup>1</sup>. Tai sitten viestiä vievät populistit.

Mikä määrittää populistia? Kaikki eliittiä kritisoivat eivät ole populistieja. Bernie Sandersin ja Donald Trumpin laiskassa rinnastamisessa jää tiedostamatta, että populistit eivät tyydy Wall Streetin tai ”globalismin” vastustamiseen. Pikemminkin populistieilla on tapana väittää, että ainoastaan he puhuvat ”todellisen kansan” ja ”hiljaisen enemmistön” nimissä. Väite moraalisesta yksinoikeudesta edustaa kansaa on kahdella tavalla suoraan vahingollinen demokratiale. Populistit syyttävät kaikkia poliittisia kilpakumppaneitaan oikeutuksen puutteesta. Demokratiassa politiikan ytimessä ovat poliittiset erimielisyydet: kansalaisille esitetään vaihtoehtoja eikä pelkästään kilpailla kyvykkyydessä ja pätevytydessä. Populistien puheissa eri mieltä ei kuitenkaan olla harjoitetusta politiikasta. Sitä vastoin populistit tekevät politiikasta henkilökohtaista: heidän vastustajiensa täytyy olla kieroja ja korruptoiteita. Trump on äärimäinen mutta ei poikkeuksellinen esimerkki. Hänen kannattajansa ottivat vain harvinaisen kirjaimellisesti hänen henkilöön käyvä hyökkäyksensä Hillary Clintonia vastaan. Ne eivät rajoittuneet pelkästään vihamielisiin ”Vangitkaa hänet!”-huutoihin, vaan yhden mielipidetiedustelun mukaan 40 prosenttia Trumpin kannattajista Floridassa oli samaa mieltä väittämästä, jonka mukaan Clinton oli kirjaimellisesti paholainen. Vuoden 2016 vaalikampanjaa kuvaa hyvin se, että tällainen kysymys on ikinä voinut päätyä vakavasti otettavaan kyselytutkimukseen. Näin kuitenkin kävi oikeistolaisen radiojuontajan Alex Jonesin lisättyä InfoWars-verkkosivuilleen uutta ”tietoa”: hän väitti sekä Clintonin että Obaman nousseen suoraan helvetistä – kunhan pääsee lähietäisyydelle, voi haistaa rikin.

Populisteja voisi siis kutsua periaatteelliseksi anti-pluralisteiksi, demokraattisen moniarvoisuuden vastustajiksi. Tämän toinen vahingollinen seuraus ei ole yhtä ilmeinen. Populistien mielestä kukaan, joka ei tue heitä – tai jaa heidän käsitystään ”todellisen kansan” koostu-

muksesta – ei voi todella kuulua kansaan. EU-kansanäänestyksen jälkeisenä päivänä pitämässään puheessa Nigel Farage väitti, että ”voitto kuului todelliselle kansalle”. Ilmeisesti Euroopan unionissa pysymistä kannattaneet 48 prosenttia äänestäjistä eivät olleet yhtä todellisia – ehkä he eivät lainkaan lukeudu aitoihin britteihin (tai pikemminkin englantilaisiin, jos Faragelta kysytään). Trump on kannattanut samanlaisia näkemyksiä. Toukokuussa hän julisti kampanjatilaisuudessaan: ”Ainoastaan kansan yhdistäminen on tärkeää, sillä muilla ei ole mitään merkitystä”<sup>2</sup>. Trump määrittelee, ketkä kuuluvat kansaan: muita ei lasketa, vaikka he sattuisivatkin olemaan Yhdysvaltain kansalaisia (muulla maailmalakaan ei tietenkään ole väliä).

Liberaalit tulkitsevat väärin Trumpin voiton jälkeiset puheet yhtenäisyydestä ja yhdistämisestä, jos he kuvittelevat niitä sovinnon sanoiksi (”Me yhdistymme ja voitamme, voitamme, voitamme!” hän twiittasi 12. marraskuuta). Yhtenäisyyden voi saavuttaa vain populistien omilla ehdoilla: koska kukaan muu ei todella puhu kansan puolesta, erimielisyys ja vastustus on määritelmällisesti epäilyttävää, jopa täysin vailla oikeutusta. Trumpin ilmoitus ”Tulemme yhtenäisemmiksi kuin koskaan aikaisemmin” (sekin Twitterissä) on pikemminkin uhkaus kuin lupaus. Demokratia kuuluu ainoastaan todelliselle kansalle.

Kaikesta huolimatta populismi ei yksinään pysty selittämään ”Trump-ilmioita”, kuten vasta valittu presidentti itse asian nimeää. Viime aikoina valtaan on noussut muitakin populistieja, kuten Recep Tayyip Erdoğan Turkissa ja Viktor Orbán Unkarissa, mutta kukaan ei ole aikaisemmin onnistunut tempussa perinteisessä, vahvasti vakiintuneessa länsimaisessa demokratiassa. Vaikka Yhdysvaltain presidentinvaalit olivat monin tavoin poikkeukselliset, joiltain osin kaikki sujui kuin ennenkin. Kuten yhdysvaltalaisutkija Larry Bartels huomautti, 90 prosenttia itsensä republikaaniksi määrittelevistä äänesti Trumpia, siinä missä 89 prosenttia itseään demokraatteina pitävistä kansalaisista antoi äänensä Clintonille<sup>3</sup>. Ei myöskään ole yllättävää, että saman puolueen pidettyä virkaa kaksi kautta putkeen istuvan presidentin vastainen mieliala vahvistuu (Clintonia pidettiin käytännössä vi-ranhaltijana). Ei liioin yllätä, että epäroivät äänestäjät asettivat etusijalle ”muutoksen”, pitivätpä he ”muutosta” ajanutta ehdokasta muuten kuinka ongelmallisena tahansa. Tämä on perustietoa yhdysvaltalaisessa politiikan tutkimuksessa. Sen perusteella on myös päivänselvää, että Trump ei olisi ikinä päässyt Valkoiseen taloon ilman tukijoitaan – tai kiistanalaisemmin ilmaistuna kätyreitään – republikaanisessa puolueessa. Newt Gingrichin ja Chris

Christien kaltaiset kirjavasta menneisyydestään tunnetut politiikan raskassarjalaiset olivat avainasemassa vakuutuksessaan republikaaneja ja oikealle kallellaan olevia ”sitoutumattomia” siitä, että Trumpin äänestäminen oli hyväksyttävää. Ovensuukyselyjen mukaan ainoastaan 37 prosenttia äänestäjistä piti Trumpia pätevänä presidentiksi. Perustuslakiasiantuntija Jack Balkinin sanoin jonkun täytyi vakuuttaa republikaaneille, että ”vaikka Trump on epäpätevä paskiainen, ainakin hän on *heidän* paskiaisensa. Hän saattaa olla syntinen, muttei sentään anti-kristus.”<sup>4</sup> Samoin kuin Farage tarvitsi Johnsonia ja Govea tuekseen, Trump nojasi ratkaisevasti miehiin, jotka olivat valmiita vaarantamaan koko vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen<sup>5</sup>. Luultavasti sekin nosti hänen osakkeitaan, että Trumpin päävastustajaksi puolueen sisällä kohosi Mitt Romney, karikatyyri rahavallan edustajasta.

Osa Yhdysvaltain politiikan vallitsevista totuuksista kuitenkin kumoutui. Clinton keräsi lähes kaksi kertaa enemmän rahaa kuin Trump. Trumpilta puuttui kunnollinen kampanjaorganisaatio vaalikentillä, eikä hän onnistunut voittamaan yhtäkään vaaliväittelyä. Valta-virtamedia ei myöskään käytännössä tukenut lainkaan Trumpia (vaikka hän saikin miltei rajattomasti lähetysaikaa, koska hänellä on ilmiömäinen kyky nostaa katsojalukuja). Trump-tutkijoiden täytyy tulevaisuudessa selvittää, kuinka ratkaiseva vaikutus oli lopulta sosiaalisella medialla tai oikeistolaisten verkkosivujen ja puheradion rinnakkaisistollisuudella. On syytä olettaa, että Twitter ja Facebook toimivat erityisen hyvin populistien käytössä. Etenkin Twitter voi vahvistaa tunnetta ”suorasta edustamisesta”, kuten italialainen politiikan teoreetikko Nadia Urbinati on ilmiötä kutsunut<sup>6</sup>. Toisin kuin he antavat kannattajiensa ymmärtää, populistilla ei ole aikomusta siirtyä edustuksellisesta demokratiasta suoraan demokratiaan. Populistien mielestä edustajamme vain ovat vääriä, jos he itse eivät pääse valtaan. He eivät pyri avoimeen demokraattiseen prosessiin, jossa kansalaiset harkitsisivat päätöksiä keskenään. Kun populistit järjestävät kansanäänestyksen, kansalaisten tehtäväksi jää ainoastaan vahvistaa, mitä populistit ovat ennakoita määritelleet kansan ainoaksi aidoksi tahdoksi – mikä puolestaan tiedetään vain siksi, että todellinen kansa on populistien oma symbolinen rakennelma. Populistit vaativat silti, että kaikista vallan väliportaista luovutaan, olivatpa ne monimutkaisia puoluekoneistoja tai ammattimaisia tiedotusvälineitä. Populistien ja heidän kannattajiensa silmissä välitasot ovat vääristymiä.

Trump on kutsunut itseään 140 merkin Hemingwayksi. Hänellä on hallussaan ”parhaat sanat”. Hän sanoo rakastavansa Twitteriä, koska se on kuin omistaisi

oman lehden mutta ilman taloudellisia tappioita. Twitterissä viestit synnyttävät kaikukammioita Facebookin tapaan, mutta sen avulla yksittäisen kansalaisen on myös mahdollista samastua suoraan tähän kansan otaksutusti ainoaan todelliseen edustajaan. On vaikea kuvitella, miten tämä olisi ollut aiemmin mahdollista ainakaan päivittäisenä kokemuksena – kenties osallistumalla puoluekokouksiin ja saavuttamalla suoran yhteyden johtajaan samalla, kun muut ympärillä jakavat täsmälleen saman tunteen. Nykyisin kokemus suorasta yhteydestä on klikkauksen päässä ympäri vuorokauden: ”Kappas, hänkin on hereillä aamukolmelta ja ajattelee aivan samaa kuin minäkin.”

Syntynyt vaikutelma on voimakas, vaikka se onkin harhaa. Mediapelissä taitavat poliitikot osaavat hyödyntää sen vaikutusta ennennäkemättömillä tavoilla. Otetaan esimerkiksi Beppe Grillon blogi, jonka ympärille syntyi Italiassa valtaapitäviä vastustava Viiden tähden liike<sup>7</sup>. Grillo kirjoitti seuraajilleen: ”Tyypit hei, tehdään näin: kertokaa te, mitä tapahtuu, ja minä toimin äänenvahvistimena.” Ennen politiikkaan siirtymistä Grillo oli tunnettu koomikko. Hän ei ikinä ole tyytynyt vain kaiuttamaan tavallisten ihmisten ilmaisemia huolia: *il popolon* tapaa puhua muovaa ratkaisevasti hänen johtajuutensa, vaikka hänellä ei olekaan muodollista valta-asemaa. Myös Trump oli tunnetusti tv-tähti, kuuluisa osin kuuluisuutensa takia. Mutta Trumpista tekee erityisen se, että hänessä yhdistyvät Grillo ja Silvio Berlusconi samassa hahmossa. Aina kun häntä vaalikampanjan aikana syytettiin pelkäsi viihdyttäjäksi, hän saattoi viitata menestykseensä liikemiehenä; aina kun huomautettiin, että suurin osa hänen liikeyrityksistään on päätynyt konkurssiin, hän pystyi puolustautumaan sanomalla olleensa ennen kaikkea mediatähti.

Vieläkin merkittävämpää on, että Trump onnistui Berlusconin tapaan luomaan itsestään kuvan samastuttavana henkilönä nimenomaan halveksumalla avoimesti valtiota. Tätä ilmensi hänen herkeämätön pyrkimyksensä vältellä veroja. Berlusconi halusi italialaisten rikoskumppaniksi iskemällä heille silmää: ”Tiedän teidän yrittävän huijata – niin minäkin teen.” Trump toimi samoin. Hänen ilmeinen itsehillinnän puutteensa saattoi luoda vaikutelman aitoudesta, ja se oli hurjan viihdyttävää: ikinä ei voinut tietää, mitä seuraavaksi tapahtuu. Avoimeksi kysymykseksi jää, oliko rajojen rikkomisen spontaania vai ei, mutta aivan kuten tositelvisiossa, tärkeintä oli dramaattinen vaikutelma ja luonteenlaadun näennäinen vilpittömyys. Trump paljasti, että liikemiehenä hän antoi lahjoituksia kaikille ehdokkaille ja myöhemmin soitti heille pyytäkseen vastapalveluksia.

## ”Epätoivossaan liberaalit ovat herättäneet henkiin 1800-luvun massapsykologian kliseitä.”

Tämä ei juurikaan poikkea Giánis Varoufákin kuvauksista siitä, mitä todella tapahtuu euroryhmän kokouksissa suljettujen ovien takana<sup>8</sup>. Kukapa tietää, vaikka asiat oikeasti hoidettaisiin näin? Riittää, että itseään ulkopuoliseksi kutsuva vahvistaa kaikki epäilyksemme siitä, mikä järjestelmässä on vikana. Vaikkemme pitäisikään hänen ajatuksistaan, luotamme henkilöön, joka raottaa salisuuksien verhoa.

Liberaalit ovat tuskailleet omaa kyvyttömyyttään tavoittaa kansalaisia ”faktantarkistuksillaan” ja kiistatommilla todistuksillaan Trumpin puheiden jatkuvista sisäisistä ristiriitaisuuksista. Erikoista kyllä, epätoivossaan he ovat herättäneet henkiin 1800-luvun massapsykologian kliseitä. Samalla kun liberaalit kiistävät käytännössä kaikki populistien esittämät väitteet, etenkin heidän väitetysti yksinkertaistetut poliittiset ratkaisunsa, he hyväksyvät kyselemättä populistien oman tulkinnan menestyksensä salaisuudesta. Liberaalit vain nyökyttelevät, kun Arron Banks julistaa: ”Faktat eivät tepsii [...] Ihmisiin täytyy luoda tunneyhteys.”<sup>9</sup> ”Massat” eivät kuitenkaan ole tunteidensa sokaisemia surkimuksia valmiina vastaamaan karismaattisen kansankiihottajan kutsuun. Ensinnäkin tunteen mutkaton erottaminen järjestä on harhaanjohtavaa. Ihmiset ovat syystä vihaisia, ja yleensä he hahmottavat nuo syynsä osana yleisempää tarinaa siitä, mikä heidän elämässään on mennyt pieleen. Trump herätti luottamusta ulkopuolisena ja sitäkin vahvemmin uskottavana esimerkkinä epäammattimaisesta politiikasta. Jotkut luottivat häneen, koska hän sanoi asiat suoraan. Toisissa tapauksissa kuitenkin luottamus syntyi ensin, ja se sai ihmiset uskomaan, että Trumpin puheissa on perää. Trumpin kertoma tarina saattoi koostua valheista, mutta

se oli johdonmukainen, aivan kuten Faragen luoma kertomus Englannin vapaudesta ja EU:n diktatuurista oli omalla tavallaan johdonmukainen. Kun oli omaksunut tämän tarinan, valtiovarainministeriön virallinen ”fakta”, jonka mukaan brittiperheiden tulot laskisivat EU:n ulkopuolella 4 000 punnalla vuodessa, sai uuden merkityksen. Kuka ei olisi valmis maksamaan 4 000 puntaa vapaudesta ja demokratiasta? ”Ihmismassoja eivät vakuuta tosiasiat eivätkä edes seipitetyt tosiasiat”, Hannah Arendt on todennut, ”vaan sen järjestelmän kiinteys, johon faktojen oletetaan kuuluvan.”<sup>10</sup> Näkemyksestä on tunnistettavissa hänen ajalleen tyypillinen, tavallisiin ihmisiin kohdistuva kulttuuripessimismi.

Poliittinen samastuttavuus ei voi juurikaan rakentua verovälttelijän imagon saati ahdistelijan maineen varaan. Trumpin menestys oli kiinni siitä, että monet hänen seuraajistaan saatiin näkemään itsensä osana niin kutsuttua valkoista identiteettiliikettä. Hänen voitonpuheensa aikana kaikuneet huudot ”U-S-A, U-S-A!” oli kuultu aikaisemminkin Sarah Palinia tukevissa kampanjatilaisuuksissa ”tämän suurenmoisen kansakunnan isänmaallisilla alueilla”<sup>11</sup>. Huutojen todellinen merkitys oli: ”Maamme oli ryöstetty meiltä. Nyt se on jälleen meidän.” (Trumpin retoriikassa useimmin toistuvat sanat ovat ”takaisin” ja ”jälleen”.) Ei ole ensimmäinen kerta Yhdysvaltain historiassa, kun mustien aseman parantumisen jälkeen on nähty rasistisia vastaliikkeitä (”valkoinen vastaisku”, *whitelash*, kuten Obaman entinen neuvonantaja Van Jones ilmiötä kutsuu).

On kuitenkin virheellistä kuvitella Trumpin tavalla tai toisella paljastaneen, että Yhdysvallat on olemukseltaan kiihkoileva yhteiskunta. Poliittinen edustuksel-

Tamara Piilola, *WildWilder* (I only ask to be left alone) (2015), öljy kankaalle, 230 x 170 cm.



## ”Populistit voivat myös hallita populistieina.”

lisuus rakentuu vastavuoroisesti ja kehittyä jatkuvasti, eikä silloin ainoastaan toisinneta jo vallitsevaa sosiaalista ja kulttuurista todellisuutta. Toisin kuin monissa vaalitu-  
lostakommentoivissa puheenvuoroissa on esitetty, ei ole kovin ihmeellistä, että Obama voitti niiden valkoisten äänestäjien keskuudessa, jotka tällä kertaa tukivat Trumpia. Obaman oma rodullinen identiteetti antoi hänelle mahdollisuuden pitää monikulttuurinen identiteettipolitiikka sivussa. Sen sijaan Obama korosti muutosta ja pätevyyttä kilpaillessaan vanhaa, otteensa menettänyttä ja finanssi-  
kriisiin hoidossa tunaroinutta McCainia vastaan 2008 ja painotti eriarvoisuutta kamppaillessaan hengettömän plutokraatin Romneyn kanssa 2012.

Trump onnistui saamaan monet valkoiset, jotka ovat edelleen suuressa enemmistössä Yhdysvalloissa, mieltämään itsensä osaksi jonkinlaista alistettua vähemmistöä. Menestys ei rajoittunut työväenluokkaan, joka Mooren muotoilua lainatakseni saattoi käyttää äänestyskoppia ”vihanhallintavälineenä”<sup>12</sup>. (Joka tapauksessa yleistyneeseen käsitykseen ”rasistisesta työväenluokasta” täytyy suhtautua erittäin suurella varauksella: enemmistö vähävaraisista kotitalouksista, joiden vuositulot jäävät alle 50 000 dollarin, äänesti Clintonia, samoin suurin osa ammattiyhdistyksiin kuuluvista perheistä.) Trump toi *alt-rightin*, ”vaihtoehtoisen oikeiston”, kampanjansa ytimeen: valkoisen ylivalan julistajien vastuulla oli voimistaa viestiä siitä, mitä heidän käsityksensä mukaan parhaillaan tapahtuu – ”valkoisen kansanmurhan” vaaraa sekä George Sorosin ja Janet Yellenin kaltaisten juutalaisten maailmanvaltaa. Trump on nyttemmin tehnyt *Breitbart Newsin* päätoimittajasta Steve Bannonista päästrateginsa Valkoiseen taloon. Tässäkin asiassa re-

publikaanit ovat joko olleet osallisina tai ainakin teeskennelleet tietämättömiä. Trumpin esikuntapäälliköksi nimetty republikaanien puoluejohtaja Reince Priebus on sanonut, ettei Bannon mitenkään voi olla rasisti, koska hän on opiskellut London School of Economicsissa ja Harvard Business Schoolissa. Suopeasti tulkittuna Priebus tarkoitti väitteellään, että todella fikset ihmiset tietävät kyllä rasistisen näennäistieteen ja salaliittoteorioiden roskaksi, mutta fiksuina he myöskin tietävät, miten tienata niillä rahaa.

\*

On tärkeää ymmärtää, että populistit voivat myös hallita populistieina. On lapsellista luulla, että protestiliikkeen kohtalona olisi epäonnistua päästyään vallankahvaan, koska protesti ei voi jatkua liikkeen päädyttyä hallitsemaan. Kaikkia populistieja ei myöskään välttämättä pidetä epäonnistujina sen takia, että heidän poliittiset linjauksensa ovat toteuttamiskelvottomia. Kenties muuria ei rakenneta, mutta tämä voidaan saada näyttämään muultakin kuin vaalilupauksen pettämiseltä. Trumpin täytyisi vain vakuuttaa riittävän moni siitä, että kansakunnan viholliset – globalistit, demokraatit, entiset missit, ketkä lie – estivät valkoisen itsesuojeluvollisuuden toteuttamisen käytännössä. Mahdollisten vihollisten lista on loputon.

Trump eroaa Erdoğanin ja Orbánin kaltaisista populistieista yhdessä merkittävässä suhteessa. Mainittujen johtajien omat puolueet ovat tiukasti heidän hallinnassaan. Trump ei voi vain pakottaa tahtoaan läpi republikaani-  
puolueessa, jota on pitkään repinyt teekutsuliikkeen,



uuskonservatiivien ja Romneyn kaltaisten bisnesteknokraattien välinen valtaraistelu. Siitäkään huolimatta ei ole syytä uskoa, että republikaanit estäisivät Trumpia viemästä maata autoritääriin suuntaan. Miksi estää Trumpia hallitsemasta populistina, kun he eivät torjuneet häntä kampanjoimasta populistina? Puolueen eliitti ja konservatiiviset intellektuellit parjasivat Trumpia lähinnä pätevyyden puutteesta, eivät niinkään vihaan yllyttämisestä muslimeita tai meksikolaisia maahanmuuttajia kohtaan. Vasta kun Trump näyttäytyi uhkana heidän vaimoilleen ja tyttäriilleen – ilmeisesti heitä tulisi ajatella valtaapitävien valkoisten miesten omaisuutena – jotkut olivat valmiita hylkäämään ehdokkaansa. Mutta hekin palasivat hyvissä ajoin ruotuun, vaikka lokakuussa olisi tuntunut järkeenkäyvältä ratkaisulta paeta uppoavasta laivasta, kun Trumpin kampanjan vajoaminen vaikutti vääjäämättömältä. Priebus näytti esimerkkiä todetessaan, että hän kulkisi aina ”virran mukana”.

Vaikka Trumpin ei voi katsoa saaneen aitoa valtuutusta kansalta – esimerkiksi Reaganin tapaan – opportunisti saattaa hyvinkin pitää republikaanien rivit suorina. Monet ottavat rikkaiden velkahelpotukset ja pankkien säätelyn purkamisen tyytyväisenä vastaan eivätkä haasta Trumpia muissa kysymyksissä (ainoa todellinen, vaikeasti ratkaistava kiistanaihe saattaa olla kauppapolitiikka). Trump voi todeta rikkoneensa vaalikampanjan aikana lukuisia sääntöjä, joita mahtimiesten mukaan ei saisi rikkoa. Mikään ei ruoki menestystä niin kuin menestys. Jos yksittäiset republikaanit pistävät vastaan, Trump voi koska tahansa uhata mobilisoivansa ”vaihtoehdoisen oikeiston” – ja mikä tärkeintä, ”todellisen kansan”, joka äänesti häntä.

Niin tai näin, republikaanit eivät ennenkään ole olleet järin uskottavia pelisääntöjen puolustajia katsottiinpa sitten perustuslaillisia tai kirjoittamattomia sääntöjä sille, miten pitkälle Yhdysvaltain puoluepolitiikassa voidaan mennä. Koettelihan Newt Gingrich rajoja pysäyttäessään koko keskushallinnon suuren mittaluokan yhteenotossaan Bill Clintonin kanssa. Sama poliittinen uhkapeli on toistunut monia kertoja, viimeksi Ted Cruzin ja kumppaneiden kamppaillessa Obamaa vastaan liittovaltion budjetista ja ottaessa tietoisin riskin ajaa Yhdysvallat maksukyvyttömyyteen. Yhdysvaltain perustuslaki mahdollistaa puoluepoliittisen selkkauksen, mutta ennakko-oletuksena on hallinnonalojen sisäisen ja niiden välisen yhteistyön toivottavuus. Kun jonon jatkoksista lähistorian tapahtumia – Bushin ja Goren väentö vuonna 2000, Irakin sotaan johtaneet valheet, FBI:n oudot tempaukset – voi hyvin ymmärtää, miksi monet kansalaiset kunnioittavat edelleen syvästi perustuslakia, mutta samaan aikaan kokevat poliittisen järjestelmän olevan ”rikki”. Joidenkin kyselytutkimusten mukaan 40 prosenttia yhdysvaltalaisista on menettänyt luottamuksensa demokraattisiin instituutioihin.

Näin tullaankin taas yhteen populistipoliitikkojen erityispiirteeseen. Populistit eivät kunnioita menettelytapoja: omien sanojensa mukaan heitä kiinnostaa ainoastaan otaksumansa todellisen kansan tahdon suora to-

teuttaminen. Ei ole sattumaa, että Trump ei suostunut etukäteen ilmoittamaan, hyväksyisikö hän vaalituloksen, jos Clinton voittaisi (70 prosenttia republikaaneista oli samaa mieltä väitteestä, jonka mukaan Clintonin voitaessa vaalituloksen täytyy olla tekaistu). Kaikki poliitikot luonnollisesti uskovat, että he ovat oikeassa ja heidän vastustajansa väärässä. Populistin erottaa joukosta uskomus, että vaaleissa häviäminen ei voi olla heidän omaa syytään, vaan eliitin on täytynyt vedellä naruista verhojen takana. Tämän logiikan mukaan populistit voitaisivat joka kerta, jos hiljainen enemmistö vain saisi ilmaista tahtonsa. Häviö voi johtua ainoastaan siitä, että eliitti onnistuu jotenkin hiljentämään enemmistön. Nyrinkurisen tilanteesta tekee se, että Yhdysvalloissa ihmisiä *todella* estetään äänestämästä. Asiasta saa tosin syyttää juuri republikaaneja: he ovat käytännössä kaventaneet vähemmistön mahdollisuuksia äänestää esimerkiksi tiukentamalla vaatimuksia henkilöllisyystodistuksista.

Tuore osoitus populistien menettelytapojen kunnioituksen puutteesta on äärimmäinen muttei poikkeuksellinen esimerkki. Lokakuun toisena päivänä Viktor Orbán järjesti kansanäänestyksen kysymyksestä, voidaanko Brysselissä päättää maahanmuuttajien sijoittamisesta Unkariin kuulematta ensin maan parlamenttia. Perustuslakiasiantuntijat ovat oikein huomauttaneet, ettei asiaa voitaisi Unkarin lain mukaan ratkaista tässä käsittelyjärjestyksessä. Kansanäänestys sai vaalikomitealta siunauksensa, mikä vain osoittaa, kuinka pitkälle Orbánin hallinto on mennyt horjuttaessaan vallanjakoa ja valtatasapainoa. Kansanäänestyksen tulos osoitautui lopulta joka tapauksessa mitättömäksi: 98 prosenttia kyllä tuki hallitusta, mutta äänestysaktiivisuus ei noussut yli päätösvaltaisuuden vaaditun 50 prosentin kynnyksen. Prosessi oli täysin Orbánin hallinnassa (ja hän oli tuhannut arviolta 40 miljoonaa dollaria islaminvastaiseen kampanjointiin mediassa pelotellakseen ihmisiä vaaliurnille), eikä hän voinut väittää vihamielisen eliitin peukaloineen vaalitulosta. Jälkikäteen hän kuitenkin yksinkertaisesti totesi, että ”kansan” oli saanut ensimmäistä kertaa Euroopassa todellisen mahdollisuuden lausua kantansa maahanmuuttokysymykseen. Näin hän käytännössä julisti, että ”todellista kansaa” olivat ne 3,3 miljoonaa kansalaista, jotka äänestivät turvapaikanhakijoiden oikeutettuja vaatimuksia vastaan, olettaen samalla, että äänestämättä jättänyt ”hiljainen enemmistö” oli hänen kanssaan samaa mieltä. Orbán kävi uudelleen kampanjoimaan Brysseliä vastaan. Siellä valtaa väitetysti pitävät ”liberaalit nihilistit”, jotka tahtovat pakottaa Euroopan kansakunnat omaksuma monikulttuurisuuden.

EU:n sisällä Orbán on vallassa olevan populismin edelläkävijä. Trumpin tapaan hänkin on tarvinnut valtavirtaa edustavia tukijoita: Angela Merkel ja muut kristillisdemokraatit ovat suojelleet häntä vuosia. Orbán oli ainoa eurooppalainen valtionpäämies, joka avoimesti kannatti Trumpia. Hiljattain Lontoon-vierailulla Orbán hekkumoi ajatuksella, että Trumpin valinta tarkoittaa paluuta ”todelliseen demokratiaan” vastakohtana lännessä viimeisen kahden vuosikymmenen aikana nähtyyn ”libe-

raaliin epädemokratiaan” (älkää antako sen seikan häiritä, että useampi äänesti Clintonia kuin Trumpia: todellinen demokratia on sitä, mitä populistit sanovat sen olevan). Ylistäessään omien sanojensa mukaan suurta älyllistä murrosta Orbán julisti, että voimme vihdoon ”palata todellisuuteen” ja ryhtyä ”poliittiselle korrektiudelle” vastakkaiseen ”vapauttavaan suorapuheisuuteen”.

Populistit eivät ole pelkkiä lumepoliitikkoja. Heidän sanomisensa ja tekemisensä voivat olla vastauksia aitoihin epäkohtiin, ja niiden seuraukset saattavat olla hyvinkin todellisia. On kuitenkin tärkeää ymmärtää, etteivät populistit ole keitä tahansa poliitikkoja kuorutettuna kansaa kiihottavammalla retoriikalla. He määrittävät vaihtoehdoisen poliittisen todellisuuden, jossa merkityksellistä on ainoastaan heidän yksinoikeutensa edustaa ”todellista kansaa”: Trumpin tapauksessa tämä vaihtoehdotodellisuus on luotu vaihtoehdoisen oikeiston tuella. Parhaassa tapauksessa populistit haaskaavat vain vuosia kotimaansa kehityksestä, kuten Berlusconi teki Italiassa. Yhdysvalloissa Washingtonin lobbarit saavat luultavasti

vapaat kädet toimia, ja luvassa on pidäkkeetöntä kämmintäkapitalismia (tai Trumpin tapauksessa kenties kapitalismia perhepiirissä). Vallanjakoa ja valtasapainoa pyritään jatkuvasti murentamaan: keinovalikoimaan sisältyy tuomareiden syyttäminen kansanvihollisiksi, jos he tekevät todellisten kansalaisten tahdon vastaisia päätöksiä, ja median toiminnan tekeminen äärimmäisen vaikeaksi. Poliitikasta tulee omanlaistaan tositelevisiota, jossa leipää ja sirkushuveja on runsaasti tarjolla. Mitä tapahtuu pahimmassa tapauksessa? Koko yhteiskuntajärjestelmän muutos Yhdysvalloissa.

*Suomentanut Jaakko Belt*

(alun perin: *Capitalism in One Family. London Review of Books. Vol. 38, No. 23, 2016, 10–14. Verkossa: [lrb.co.uk/v38/n23/jan-werner-muller/capitalism-in-one-family](http://lrb.co.uk/v38/n23/jan-werner-muller/capitalism-in-one-family))*

## Suomentajan huomautukset

- 1 Koomikko Jón Gnarr Kristinssonin vuonna 2009 perustama protestipuolue Besti flokkurin (”Paras puolue”) piti valtaa Islannin pääkaupungissa 2010–2014; Unkarissa 2006 perustettu, koiralogostaan tunnettu parodiapuolue Magyar Kétfarkú Kurya Párt sai virallisen puolueen aseman 2014; EU:n kuripoliittikkaa vastustaneen Indignados-liikkeen perustalle 2014 syntynyt vasemmistokoalitio Podemos (”Me voimme”) on tällä hetkellä Espanjan kolmanneksi suurin puolue, joka on saavuttanut menestystä paikallis-, parlamentti- ja eurovaaleissa.
- 2 Trumpin lausahduksen yhteys Müllerin korostamaan erotteluun kansan (*the people*) ja sen ulkopuolelle suljetun kansanosan (*the other people*) välillä käy alkukielellä ilmi sanatasolla: *The only important thing [...] is the unification of the people, because the other people don't mean anything.*
- 3 Larry Bartels, 2016 Was an Ordinary Election, Not a Realignment. *The Washington Post* 10.11.2016. Verkossa: [washingtonpost.com/news/monkey-cage/](http://washingtonpost.com/news/monkey-cage/)

- 4 Yalen valtiosääntöoikeuden professori Jack M. Balkin kirjoittaa näin 13.11.2016 tehdyssä blogipäivityksessään ”What Kind of President Will Trump Become?, Part I”. Luettavissa: [balkin.blogspot.fi/2016/11/what-kind-of-president-will-trump\\_13.html](http://balkin.blogspot.fi/2016/11/what-kind-of-president-will-trump_13.html)
- 5 Eturivin konservatiivipoliitikot Boris Johnson ja Michael Gove kannattivat Brexit-äänestyksessä itsenäisyyspuolue UKIP:in silloisen puheenjohtajan Nigel Faragen tapaan irtaantumista Euroopan unionista.
- 6 Ks. esim. Nadia Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*. University of Chicago Press, Chicago 2008.
- 7 Suora demokratiaa kannattava Movimento 5 stelle perustettiin 2009.
- 8 Vasemmistolaista Syriza-puoluetta edustanut Kreikan entinen valtiovarainministeri Giánis Varoufákis neuvotteli euroryhmässä Kreikan lainaohjelmien ehdoista euroalueen muiden valtiovarainministerien kanssa.
- 9 Liikemies Arron Banks oli Brexititä ajaneen Leave.EU-kampanjan suurin

- rahoittaja. Lausunnosta, ks. [independent.co.uk/news/uk/home-news/brexit-news-donald-trump-leave-campaign-facts-dont-work-arrron-banks-lies-referendum-a7111001.html](http://independent.co.uk/news/uk/home-news/brexit-news-donald-trump-leave-campaign-facts-dont-work-arrron-banks-lies-referendum-a7111001.html)
- 10 Filosofin ja poliittisen ajattelijan Hannah Arendtin (1906–1975) kuuluisa lausahdus on peräisin pian toisen maailmansodan jälkeen julkaistusta teoksesta *The Origins of Totalitarianism* (1951). Lainauksen suomennokesta, ks. Hannah Arendt, *Totalitarismin synty* (2013). Suom. Matti Kinnunen. 2. p. Vastapaino, Tampere 2016, 423.
- 11 John McCainin varapresidenttiehdokkaana kampanjoinut Alaskan republikkaanikuvernööri Sarah Palin kutsui CNN:n haastattelussa lokakuussa 2008 maansa pikkukaupunkeja Yhdysvaltain puolesta toimiviksi tai Yhdysvalloille myönteisiksi (*pro-America*) alueiksi, ”todelliseksi Amerikaksi”. Ks. [edition.cnn.com/2008/POLITICS/10/21/palin.sitroom/](http://edition.cnn.com/2008/POLITICS/10/21/palin.sitroom/)
- 12 Luonnehdinta ja jutun alun lainaus ovat peräisin dokumentaristi Michael Mooren ohjaamasta elokuvasta *Michael Moore in TrumpLand* (2016).



EMILIA PALONEN

# Demokratiaa, ei demografiaa

## Populismikriittisen populismin tuolle puolen

**E**sseekirjassaan *Was ist Populismus?* (2016) Princetonin yliopiston politiikan tutkimuksen professori Jan-Werner Müller kertoo, mitä populismi on. Niin kuin suomalaisessakin poliittisessa keskustelussa usein käy, hän päätyy käyttämään populismia leimakirveenä. Populistit ovat aina niitä muita: pahiksia.

Müllerin lukeminen ärsytti. Onneksi. Ilman ärsytystä tuskin olisi politiikkaa – tai ajattelun kehitystä. Ärsyyntynyt tunnistaa rajan, taitekohdan, jossa ideoiden virta ja analyysien soljuminen keskeytyvät. Luen kollegaani Mülleria dekonstruktiiivisesti ja vastakarvaan, apunani toiset populismin tulkit Ernesto Laclau ja Chantal Mouffe.

Populistit ovat Müllerille ”väistämättä antipluralisteja”<sup>1</sup>. Populismi on ”erityinen politiikkakäsitys, jonka mukaan moraalisesti puhdas homogeeninen kansa käy moraalitonta, korruptoitunutta ja parasiittista eliittiä vastaan”<sup>2</sup>.

Müllerin mukaan populistit väittävät: *Wir sind das Volk!*, ”Me olemme kansa!” Ken heitä vastaan käy, sulkeutuu automaattisesti aidon kansan ulkopuolelle.<sup>3</sup> Saksa tai suomeksi *populuksesta* tai *demoksesta* on vaikea puhua ilman etnisyyttä (saksan *Volkskund* ja suomen ”kansatiede” usein nivoutuvat etnologiaan, ja stereotypisoitu hegeliläis-snellmanilainen perintö etnisoii kansallista).

Demokratiassa kansalla on valta. Ranskalaisfilosofi Claude Lefortin mukaan vallan paikka on kuitenkin ”tyhjä”. Müller tulkitsee kirjassaan tämän Lefortin analyysin kirjaimellisesti<sup>4</sup>. Soineja tai orbáneja ei saisi päästää täyttämään kansan tilaa!

Müllerin ajattelu on vahvan ei-perustahakuista ja jopa militanttia antiessentialismia, ainakin hänen pohtiessaan kansaa. Populistit yrittävät asettaa itsensä kansan paikalle, mikä tekee heistä Müllerin mielestä antidemokraattisia. Populismi onkin ”demokratian varjo” – tai vähintäänkin populisteissa on ”antidemokraattinen tendenssi”<sup>5</sup>.

Jälkiperustaisen, dekonstruktiiivisen tulkintani mukaan perustatonta ajattelua ei voi olla olemassa. Oikeastaan Müllerilläkin vallan tyhjä tila on täytetty: nimittäin itse-riitteisellä liberaalin demokratian tulkinnalla. Vai miten nimitä politiikkakäsitys, jossa puolustetaan moraalisesti puhdasta homogeenista, suoraan kansaa edustavaa eliittiä ja *status quo* moraalittomia populistieja vastaan?

### Ketkä kansaa edustavat ja mitä demokratia on?

Liberaali demokratia perustuu irrallisuuden ja erillisyyden logiikkaan, sillä se korostaa demografisesti eli

sosio-ekonomisesti erilaisia intressejä ja ryhmiä. Poliitiikan ja demokratian liberaali tulkinta olettaa, että tietystä yhteiskunnallisesta positiosta äänestetään aina tiettyä puoluetta. Näin puolueiden ei ole muka tarvinnut luoda sen kummempia ”meitä”, kunhan demografisesti määritellyt intressit tulevat katetuiksi ja edustetuiksi. Kansan tilalla ovat siis äänestäjät demografisena kokonaisuutena.

Demografinen näkökulma olettaa identiteettien irrallisuuden, erityisyyden ja selkeärajaisuuden. Müller näkee populistit irrallisena homogeenisena ryhmänä, joka määritellään kansan sulkee väistämättä joitakin ryhmiä kansan ulkopuolelle – on joitain muitakin kuin ”perussuomalaisia”. Müllerin mielestä kansan paikalle astuminen ei sovi, mutta olisi sen sijaan OK sanoa: ”myös me olemme kansa”.<sup>6</sup> Rinnastusten ketjussa ”me ja me ja me ja me ja... olemme kansa” lisätään loputtomiin erilaisia ryhmiä ja korostetaan niiden irrallisuutta meistä muista. Tästä seuraa kuitenkin ongelma, johon erityisesti Laclau ja Mouffe ovat kiinnittäneet huomiota: erillisinä ryhmänä emme koskaan nouse meitä erottavien piirteiden yläpuolelle ja löydä yhteistä nimittäjää<sup>7</sup>.

Toisin kuin Müllerille, Laclaulle populismi on artikulaation logiikka. Laclauin ajattelussa populismin vastakohta on institutionalisoitunut ryhmien edustaminen, josta politiikka on ikään kuin poistettu. Poliitiikkaan ja demokratiaan liittyvät vaatimukset, päätökset ja (erityisesti Mouffella) tunne. Identiteetti muodostuu limittäisistä ja lomittaisista identifikaatioista eli samaistumisista. Koska äänestäjä–puolue-suhde ei ole kiinteä, pelkkien intressien sijaan tarvitaan samaistumista, joka korostuu erityisesti televisioituneen massapolitiikan aikana. Populismi luo ”meidät”, koska ”me” ei rakennu automaattisesti yhteisistä vaatimuksista. Demografia lähtee siis ominaisuuksista ja ryhmistä, demokratia puolestaan vaatimuksista.

### Liberaali demografia ja populistinen institutionalismi

Liberaali demografia ja oikeistopopulismi nojaavat kummatkin erillistävään ja erottelevaan logiikkaan (me-ja-me-ja-me tai ne-ne-ne). Liberaali demografia erottelee ihmiset erilaisiin ryhmiin, joita edustetaan irrallisina. Esimerkiksi deliberatiivisissa demokratiako-keiluissa haetaan usein demografisesti edustavia raateja tai joukkoja, jotta voidaan saada ”kattava” kokonaisuus kansalaisista tai asukkaista. Näkemysten eli intressien

oletetaan kumpuavan kunkin positioista sen sijaan, että päätökset syntyisivät prosessissa. Demografiassa ei nousta omasta positioista ja kohdata toisten näkökulmia niin, että ne muuttaisivat omia. ”Yhteinen” löytyy vain kompromissein.

Laclau ja Mouffen ajattelussa demokratiassa ei ainostaan edusteta intressejä tai ryhmiä vaan yhdistetään erilaisia ja erillisiä vaatimuksia. Heidän mukaansa populismia tarvitaan, jotta voidaan luoda ennakoasetelmista vapaa suhde puolueiden ja äänestäjien välille. Erilaisten vaatimusten väliset erot ylitetään nousemalla tilapäiseen, poliittiseen ja kontingenttiin ”meihin” ja ryhmittymällä yhteisen poliittisen tavoitteen alle.

Oikeistopopulismi usein luokittelee meitä ja muita kansallisuuksiin ja ryhmiin. Kenties kyse on muokailuvastaisuudesta ja jopa rasismista, jotka Müllerkin mainitsee. Nämä teemat jäävät kuitenkin hänen analyysissään myyttisen antidemokraattisen ”populismien” ja populismien toiseuttamisen varjoon.

Laclau ja Mouffen mukaan Lefortin tyhjä tila korostaa vallan ja ”meidän” kontingenssia eli tilapäisyyttä ja muutosalttiutta. Populismi on heidän tulkinnassaan välttämätöntä demokratialle hetkellisenä käsityksenä meistä ja jostakin, mihin me rajautuu. Meitä yhdessä pitävä ”liima” – kontingentti kuin jatkuvasti pottava askarteluliima – voi olla myös yhteinen vastustaja: eliitti, järjestelmä tai vallanpitäjät. Jaetut vaatimukset voivat niin ikään kummuta ärsytyksestä.

Pelkät ”meidän” yhtenäisyyttä luovat ja tiettyyn vastapuoleen kilpistyvät samaistumiset ja eronteot tai irrallisten ryhmien ja vaatimusten rinnastus ilman eron- tekoa eivät kuitenkaan riitä demokratialle. Laclau ja Mouffea on kritisoitu siitä, että populismista on heidän teoriassaan tullut synonyymi politiikalle<sup>8</sup>. Äärimmillään vietynä populismi onkin ongelma ja uhka demokratialle, kuten Unkarin ja Turkin esimerkit kertovat<sup>9</sup>. Antielitistinen populismi voi institutionalisoitua, kun kontingenssista irtaudutaan ja yhteys me=kansa=Fidesz/AKP on suoraan määritelty.

## Populismikriittistä populismia

Müllerin ja Laclau tulkinnat populismista polarisoivana logiikkana ovat sinänsä yhtenevät. Mutta populismien vastustaminenkin voi olla populismia: vastustajan ja meidän välille vedetään raja erittelemättä meitä – ja äärimmillään kiistetään täysin toisen moraalinen oikeus olla olemassa.

Müllerin analyysit pätevät kyllä niin kutsuttuun laita-populismiin, joka ponnistaa ikään kuin poliittisen sfäärin tai vallalla olevan eliitin ulkopuolelta ja kritisoi näitä. Populismi poliittisena logiikkana voi kuitenkin kuulua muidenkin kuin populisteiksi nimettyjen työkalupakkiin. Populismia pitäisikin tunnistaa myös valtavirtaoikeistopuolueissa.

Koska Müllerin tulkinta populismista osuu vain ääritapauksiin, siitä tulee helposti leimakirves. Mülleriläinen ”populismien” kritiikki onkin lopulta laidasta ponnistavan nationalismien kritiikkiä. Müllerin tulkinnan vaarana on,

että populismi määritetään epädemokratiaksi. Tällöin ei huomata, että myös ei-populistit, teknokraattiset konservatiivit ja liberaalit kyseenalaistavat demokratiaa aivan yhtä lailla. Kiinnitämme huomiomme siihen, kuinka jotkut määrittelevät kansaa, ja käperryimme puolustamaan asioiden tilaa ja eliittiä ilman itsekritiikkiä.

Lopulta Müllerin teesi käy (liberalismille tyypillisesti<sup>10</sup>) itseään vastaan: ”moraalittomien populistien” vastapooli saa ikään kuin kiistämättömän moraalisen oikeuden valtaan.

## Jälkiperustahakuinen jälkikirjoitus

Müllerin mukaan kansaa ei ole ennalta annettu, joten kansa on fiktiota<sup>11</sup>. Laclau ja Mouffe puolestaan kiistävät ”yhteiskunnan” perustana ja väittävät, että se ei ole ennalta määrätty. Vaikka meitä, yhteiskuntaa tai demokratiaa ei ole lopullisesti kiinnitetty merkityksiin, näitä termejä voi silti käyttää ja tutkia.

Yhteiskunnan perustat ovat retoriset, väittää Laclau viimeiseksi jääneessä teoksessaan ja karistaa laclau-mouffelaiseen ajatteluun liitettyjä stereotypioita<sup>12</sup>. Jälkiperustahakuisesti väliä on sillä, mille rajallisille ja kontingenteille perustoille ”meitä”, yhteiskuntaa tai kokonaisuuksia luodaan.

Sen sijaan, että kysyisimme, mitä populismi on, kysykäämme: Mille perustoille populismi rakennetaan? Mitä vaatimuksia oikeistopopulismi esittää? Entä millaista on vasemmistopopulismi?

## Viitteet

- 1 Müller 2016, 19. Käännökset kirjasta EP.
- 2 Sama, 42.
- 3 Sama, 21.
- 4 Sama, 19.
- 5 Sama, 18–19.
- 6 Sama, 21.
- 7 Laclau & Mouffe 1985; Laclau 2005.
- 8 Arditi 2010.
- 9 Ks. myös Palonen 2006; Gürhanlı 2015.
- 10 Palonen 2012.
- 11 Müller 2016, 58.
- 12 Laclau 2014.

## Kirjallisuus

- Arditi, Benjamin, Review Essay. Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau’s On Populist Reason. *Constellations*. Vol. 17, No. 3, 2010, 488–497.
- Gürhanlı, Halil, Playing the System. Laclau, Oakeshott, and Skeptical Populism. *Telos*. Vol. 173, 2015, 163–179.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*. Verso, London 1985.
- Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*. Verso, London 2005.
- Laclau, Ernesto, *Rhetorical Foundations of Society*. Verso, London 2014.
- Müller, Jan-Werner, *Was ist Populismus? Ein Essay*. Suhrkamp, Berlin 2016.
- Palonen, Emilia, Political Polarisation and Populism in Contemporary Hungary. *Parliamentary Affairs*. Vol. 62, No. 2, 2009, 318–334.
- Palonen, Emilia, Liberalism ja konservatismien aika (ideologioina) on oh! *niin & näin* 4/12, 80–85.





MIKA LASSANDER

# Arvojen kamppailu ja uusi maailmanjärjestys

– Suomi vuoden 2015 jälkeen

**Maailman nykyisten konfliktien synty ei ole parhaiten selitettävissä sivilisaatioiden keskinäisenä kamppailuna, kuten esimerkiksi länsimaiden ja islamilaisen maailman välisenä taisteluna. Niiden taustalla on pikemminkin erilaisten arvoprioriteettien välinen kamppailu tulevaisuudesta. Vaikka kulttuuriset tai kansalliset piirteet luovatkin merkittäviä ja näkyviä eroja, eivät ne välttämättä ilmennä tärkeimpiä arjen tasolla esiintyviä jakolinjoja. Perinteisistä erottelun tavoista poiketen rajalinjat erilaisten arvopainotusten välillä ovat näkymättömiä. Ne eivät ole maantieteeseen tai ulkoisiin tunnusmerkkeihin sidottuja, vaan jakavat maita ja kulttuureja sisäisesti ja yhdistävät ihmisiä rajoista riippumatta. Tämä on yhteiskunnallisesti ja inhimillisesti sekä haaste että mahdollisuus. Lisääntyvä monikulttuurisuus ja maahanmuutto toimivat niin katalyyttinä kuin voimavarana yhtäältä nostaten jakolinjoja näkyviin ja toisaalta tarjoten potentiaalisia ratkaisuja globaalien arvokonfliktien seurausten lieventämiseen.**

**P**olitiikantutkija Samuel P. Huntington sai 1990-luvun alussa runsaasti julkisuutta esittämällä teesinomaisesti, että kylmän sodan jälkeisessä maailmassa sivilisaatioiden välinen kamppailu hallitsee maailmanpolitiikkaa<sup>1</sup>. *Foreign Affairs* -lehdessä julkaistussa artikkelissaan ”The Clash of Civilizations?” (1993) hän ennusti, että rajalinjat niiden välillä ovat tulevaisuuden taistelulinjoja:

”hypoteesini mukaan perimmäisimmät konfliktien lähteet tässä uudessa maailmassa eivät tule olemaan ensisijaisesti ideologisia tai taloudellisia. Suuret ihmiskunnan jakautumat ja vallitsevat konfliktin lähteet tulevat olemaan kulttuurisia.”<sup>2</sup>

Vuonna 1996 julkaistussa kirjassaan *Kulttuurien kamppailu ja uusi maailmanjärjestys* Huntington kuvaa kah-tiajakoa yhtäältä maailmanlaajuista yhtenäiskulttuuria tavoittelevien ja sellaista vastustavien välillä ja toisaalta monikulttuurisen yhteiskunnan kannattajien ja vastustajien kesken. Vaikka monenlaiset kulttuuriset elementit liikkuvat nykyään maailmanlaajuisesti, ja markkina-talous, monikansalliset yritykset ja kehittyneet kommunikaatiomuodot yhdistävät ihmisiä, ei Huntingtonin mukaan maailmassa ole eikä voi kehittyäkään yhtenäistä sivilisaatiota tai ”maailmankulttuuria”. Sen sijaan sivi-lisaatiot ovat monin tavoin eriytyneet ja ne myös koros-tavat omaa erityisyyttään ja ylläpitävät sitä torjumalla vieraita vaikutteita.<sup>3</sup> Myös monikulttuurinen yhteiskunta on hänen mukaansa käytännössä mahdoton. Kulttuurien

kirjo murentaa kansallisen identiteetin perustaa ja johtaa konflikteihin eri kulttuuri-identiteettien välillä. Esimer-kiksi ”monikulttuurinen Amerikka [hän tarkoittanee Yhdysvaltoja] on mahdottomuus, koska ei-länsimainen Amerikka ei ole amerikkalainen”.<sup>4</sup>

Kirjan nimen suomennos on sikäli epäonnekas, että Huntingtonin teesissä tarkasteluyksikkönä ovat sivi-lisaatiot, tai kulttuurialueet, joiden ominaispiirteitä kulttuuri taloudellisten ja muiden tekijöiden ohella sävyttää. Eritysasemaan näistä Huntington nostaa uskonnon, joka hänen mukaansa tuo kulttuureihin ja siten myös laa-jemmin sivilisaatioihin erityislaatuisen normatiivisen ai-neksen ja luonteen. Toisin sanoen Huntingtonin teesissä sivilisaatioiden leimalliset piirteet tulevat uskonnosta ja käytännössä teesi erottelee länsimaisen kristillisen sivi-lisaation ja muut sivilisaatiot, joista potentiaalisesti uh-kaavin on islamilainen maailma. Esitän tässä artikkelissa vaihtoehtoisen mallin sosioekonomisen kehityksen, ar-vojen, ideaalien ja toiminnan suhteesta.

## Sivilisaatioteorian ontto

Huntingtonin sivilisaatioteoria sai kannatusta uudessa maailmanpoliittisessa tilanteessa, jossa monet vanhat vi-hollisasetelmat näyttivät menettäneen merkitystään ja uusia rajalinjoja haettiin. Teoria sai toisaalta osakseen myös huomattavan kritiikkiryöpyn politiikan- ja yhteis-kunnan tutkijoiden ja yhteiskuntafilosofien taholta.

Yhteiskuntafilosofi ja taloustieteen nobelisti Amartya Sen kritisoi Huntingtonin sivilisaatioteoriaa siitä, että

## ”Kulttuurisesti tai yhteisöllisesti välittyvät mallit eivät määrää yksilön toimintaa ja valintoja.”

se väheksyy sivilisaatioiden, kulttuurien ja uskontopereinteiden sisäistä heterogeenisyyttä. Monimuotoisuus ja muutos ovat Senin mukaan näiden kollektiivisten identiteettien ominaispiirre, yhtä lailla ”islamilaisten” kuin ”länsimaisen”. Huntingtonin teesi piirtää latteen kuvan ihmisten identiteettikäsitteistä ja johtaa sellaisiin rajanvetoihin ja jakolinjoihin, jotka vain pahentavat maailman konfliktialttiutta.<sup>5</sup> Historioitsija ja kulttuurintutkija Edward Said puolestaan kritisoi erityisesti sitä, kuinka Huntington jakaessaan maailman sivilisaatioihin korosti niiden välisiä konflikteja ja aliarvioi niiden keskinäistä riippuvuutta, dynaamisuutta ja molemminpuolista vuorovaikutusta<sup>6</sup>.

Ongelmia on kuitenkin paitsi Huntingtonin tavassa jäsenellä maailmaa, myös niissä ennako-oletuksissa, jotka tämän jaon taustalla vaikuttivat<sup>7</sup>. Huntingtonin ensimmäinen oletus oli, että kulttuuri ja erityisesti uskonto erottavat sivilisaatiot toisistaan tavalla, joka johtaa väistämättä konfliktiin. Hänen mukaansa kulttuurierot sivilisaatioiden välillä ovat perustavanlaatuisia, vuosisatojen aikana muodostuneita ja hitaita muuttumaan. Tässä oletuksessa Huntington essentialisoi kulttuurit ja uskonnot tavalla, joka heijastelee paitsi oppikirjamaista stereotypiaa maailman uskonnoista (palaan tähän hetken päästä), myös tuolloin vallalla olleita kulttuurien luokittelun suuria kertomuksia tai malleja. Näistä malleista voi ottaa esimerkiksi jaon yksilön autonomiaa painottaviin ja yksilön velvoitteita yhteisöä kohtaan korostaviin kulttuureihin.<sup>8</sup> Tämän individualismi–kollektivismi-mallin kehityskaari tuo hyvin esille ongelmat, joihin myös uskonnon essentialisoiminen johtaa<sup>9</sup>.

Individualismi–kollektivismi-painotusten katsotaan vaikuttavan merkittävästi ihmisten keskinäisen vuoro-

vaikutuksen tapoihin ja ihmisten käsityksiin siitä, mikä on normaali ja toivottava yhteiskunnallinen järjestys. Vaikka tämä pitää sinänsä paikkansa ja keskiarvoistavien maiden ja kulttuurialueiden vertailut tukevat mallia, se piilottaa sivilisaatioiden sisäisen heterogeenisyyden ja saattaa johtaa niiden dynaamisuuden huomattavaan aliarvioimiseen. Kun on saatu kerättyä enemmän ja monipuolisempaa empiiristä aineistoa maailman eri puolilta, mallin universaalien soveltamisen ongelmat ovat tulleet ilmeisiksi. Vaikka keskimääräisesti katsottuna kulttuurialueiden välillä onkin merkittäviä eroja ihmisten tavoissa, asenteissa ja vuorovaikutusmalleissa, ovat erot yksilöiden välillä kulttuurialueiden *sisällä* suurempia.

Asenteet ovat myös joustavasti muuttuvia. Esimerkiksi juuri yksilö- ja yhteisöorientoituneet piirteet ihmisten toiminnassa ja asenteissa ovat merkittävästi sidoksissa eroihin vuorovaikutustilanteissa. Toisin sanoen ihmiset toimivat erilaisten periaatteiden mukaan eri tilanteissa ja eri henkilöiden kanssa ja myös sopeuttavat näitä periaatteita tarvittaessa.<sup>10</sup> Aiemmin staattisina ominaisuuksina käsitetyt piirteet näyttävätkin olevan erilaisia elinkeinon, ympäristöön, historiaan, politiikkaan ja tilanteisiin liittyviä dynaamisia ja pragmaattisia ihmisten välisen vuorovaikutuksen moodeja<sup>11</sup>. Erilaiset kulttuurisesti tai yhteisölliset välittyvät mallit eivät deterministisesti määrää yksilön toimintaa ja valintoja. Riippuu monista tekijöistä, millä moodilla toimitaan, ja ihmisten arvoprioriteetit ovat ratkaisevassa asemassa heidän tulkitessaan ja soveltaessaan näitä malleja käytäntöön.

Amartya Sen on korostanut sitä, että olennaiset kulttuurien kohtaamiset tapahtuvat yksilöiden tasolla ja että jokaisella meistä on valinnanvaraa sen suhteen, mitä puolta identiteetistämme milloinkin pidämme esillä tai



## **”Tärkeää on, miten ihmiset asennoituvat siihen normaaliin identiteettien kirjavuuteen, jonka ympäröimänä elämme.”**

tärkeänä. Yksilön identiteetti ei siis ole jokin kulttuurin hänelle säilyttämä kohtalo – olla suomalainen, syyrialainen, muslimi tai intialainen – eikä maailman jakaminen kulttuurisiin lohkoihin tee oikeutta todellisuuden ja ihmisten identiteettien monimutkaisuudelle. Kulttuuri- ja uskontostereotyytiat, joita Huntington käyttää sivilisaatiomallissaan, ovat anekdootteja, kuin valokuvausrennoksia yhdestä elokuvan ruudusta. Monimuotoisuus ei ole myöskään erityisen konfliktialtis tila vaan täysin normaali ja arkipäiväinen asia. Joissakin maissa, kuten Suomessa, se on vain ollut vähemmän ilmeistä kuin Senin kotimaassa Intiassa. Hänen argumenttinsa on, että universaalien sivilisaation tai globaalien kulttuurien mahdottomuus ei ole sellainen kriittinen ongelma, jona Huntington sitä pitää. Toisaalta paikallinen monikulttuurisuus ei ole puolestaan riski ja uhka kyseisen maan ja kansan identiteetille siihen tapaan kuin Huntington olettaa. Tärkeää on, miten ihmiset asennoituvat siihen normaaliin identiteettien kirjavuuteen, jonka ympäröimänä elämme.<sup>12</sup>

Huntingtonin teesin vaarallisin oletus on kuitenkin uskontojen essentialisoiminen eli ajatus, että uskonnoilla on jokin pysyvä ja määriteltävissä oleva olemus. Pitkään vallinnut käsitys, että uskonto määritellään tai ymmärretään selkeimmin ja parhaiten kuvailemalla ja analysoimalla sen opinkappaleita, symboleja, rituaaleja, myyttejä ja kertomuksia, sekä vertailemalla näiden avulla eri uskontoja keskenään, on johtanut käsitykseen uskonnoista kokonaisuuksina, joilla on tietty määriteltävissä oleva olemus. Tämä ”maailmanuskontojen” paradigma on vaikuttanut itsestään selvästi oikealta tavalta ymmärtää ja selittää uskontoja, uskonnollista toimintaa ja uskonnollisia motiiveja niin kauan kuin yhteiskunnallisesti etu-

oikeutetut uskonnolliset instituutiot ja tutkimusperinne ovat tukeneet sitä.

Viimeisen vuosikymmenen aikana uskonnontutkimuksessa huomio on siirtynyt instituutioiden tutkimisesta tavalliseen arkipäivän elettyyn uskontoon, henkisytyteen ja laajemmin ajatellen maailmankuviin (niin uskonnollisiin kuin ei-uskonnollisiin). Tutkimuskohteina ovat nykyään useammin yksilön kokemus, motiivit ja tulkinnat kuin uskontojen keskeisen olemuksen ja merkityksen määrittely ja näiden vertailu. Arkielämän ruohonjuuritasolta tarkasteltuna uskonnot ja muut ideologiat näyttävät pikemminkin resursseina muiden joukossa.<sup>13</sup>

Kun vieraista kulttuureista tai uskonnoista puhutaan omaan vertaillen, yhtäältä erot ja toisaalta yhdistävät piirteet nousevat tarpeettoman tärkeään asemaan. Vierasta sivilisaatiota, kulttuuria tai uskontoa katsottaessa huomio kiinnittyy niissäkin omassa kulttuurissa keskeisinä pidettyihin seikkoihin, ikään kuin ne olisivat myös vieraan kulttuurin olennaisia merkityksiä. Kohtauspinta luodaan kiinnittämällä huomio niihin ja painottamalla niiden tärkeyttä. Nämä jonakin aikana luodut kohtauspinnat saattavat kuitenkin liittyä pikemminkin tuon ajan ja paikan taloudellisiin, poliittisiin ja ideologisiin intresseihin kuin ihmisten todelliseen käytännön elämään.

### **Arjen kohtauspintojen valinnaisuuden haaste**

Kulttuurien ja uskontojen kuten myös yhteiskuntien väliltä löytyy paljon merkittäviä eroja, mutta merkittävämpiä eroja on yksilöiden välillä yhteiskuntien ja kulttuurialueiden sisällä. Jälkimmäiset erot kuitenkin sivuu-

tetaan herkemmin, koska yhteiseksi ja jaetuksi oletettu on ikään kuin implisiittisesti läsnä ja otaksutusti kaikkien tiedossa. Vieraasta kulttuurista tulevan ihmisen kohtaamisessa joudutaan tilanteeseen, jossa *oletukset* jaetusta eivät enää toimikaan. On tärkeää tajuta, että jaettua voi silti siinä tilanteessa olla yhtä paljon tai enemmänkin kuin oletetusti samankaltaisten kohdatessa toisensa päivittäin ruokakaupan hyllyillä. Vieraan kohtaamisessa oletukset jaetusta kuitenkin kyseenalaistuvat ja lähestymistapa rakentuu kussakin tilanteessa erikseen.

Vaikka on perimmiltään yksilötason valinta, miten vieraaseen asennoituu, on ihmisillä kuitenkin taipumus tulkita ja suodattaa todellisuutta sellaiseksi, että se vastaa heidän ennakkokäsityksiään. Tätä kutsutaan vahvistusvinoumaksi.<sup>14</sup> Vaatii ponnisteluja haastaa omat ennakkokäsityksensä: pysähtyä miettimään, olisiko jokin asia tai tapahtuma tulkittavissa toisin, voisivatko taustalla vaikuttaa muut tekijät kuin ne, joille refleksinomaisesti vierittää vastuun. Yksilöiden huomiota, tulkintoja, valintoja ja asenteita voidaan myös ohjailta tunteisiin vetoavan retoriikan avulla<sup>15</sup>. Tilannetta hankaloittaa edelleen ilmiö, jolle psykologi Irving Janis antoi nimen ryhmäajattelu.<sup>16</sup> Ryhmän jäsenet pyrkivät sopeuttamaan mielipiteensä muun ryhmän mielipiteeseen. Haetaan ikään kuin konsensusta, vaikka todellisuudessa yksilöiden mielipiteet voivat poiketa paljonkin toisistaan. Mikäli yksilöt eivät kykene tarkistamaan ja haastamaan mielipiteiden taustalla vaikuttavia olettamuksia, tämä johtaa itseään vahvistavaan prosessiin, joka kaventaa ryhmästä löytyvää ymmärryksen horisonttia.

Vahvistusvinouma ja ryhmäajattelu korostuvat sosiaalisen median aikana erityisesti suljettujen ryhmien keskusteluissa, mutta niitä löytyy myös kahviloiden ja baarien kantapöydistä. Ryhmän jäsenyys on merkki kuulumisesta johonkin eksklusiiviseen joukkoon, eikä sitä haluta vaarantaa.<sup>17</sup> Tämä saattaa johtaa sellaisiin yllälyönteihin ja vihapuheeseen, joita olemme Suomessa ja muualla Euroopassa saaneet seurata erityisesti vuoden 2015 maahanmuuttoaalton aikana ja sen jälkeen, mutta jo pidemmän aikaa saman aihepiiriin käsittelyssä.

Kun ryhmäajattelun hedelmät kulkeutuvat ihmisten ilmoille, ne voivat näyttää ulkopuolisten silmissä käsittelemättömiltä ja epärationaalisilta. Ryhmän sisällä itsestään selviltä tuntuneet perustelut – joita ei välttämättä koskaan esitetty kokonaisuudessaan ääneen tai mietitty yksilötasolla – eivät kestä päivänvaloa. Ne voivat kuitenkin löytää liittolaisia toisista ryhmäajattelun ja vahvistusvinouman muodoista. Huntingtonin teesi voi tavallaan toimia oikeutuksena tämänkaltaisille vihan purkauksille, vaikka se perustuu vaarallisella tavalla historiattomaan ja kapeaan ymmärrykseen kulttuurista ja uskonnosta.

Toinen Huntingtonin taustaoletus oli, että koska maailma on pienentynyt kommunikaation nopean laajentumisen ja lisääntymisen myötä, kasvaa tietoisuus yhtäältä oman kulttuurin sisäisestä samankaltaisuudesta ja toisaalta sen eroista muihin kulttuureihin nähden. Näin varmastikin on, mutta tämän tietoisuuden vaikutukset ihmisten asenteisiin, toimintaan ja elämään riip-

puvat siitä, millaisena oma kulttuuri nähdään. Onko sen tarkoituksena ylläpitää tiettyjä rajoja ja staattista kuvaa tästä kulttuurista vai toimia voimavarana ja identiteettinä? Huntingtonin käsitykset paljastavat saman perusasetteen kuin edellä mainittu uskonnon ja kulttuurin essentialisoiminen: monimuotoisuus on lähtökohtaisesti uhka. Huntington olettaa, että kun ihmiset maailman ”pienenemisen” myötä joutuvat tekemisiin monimuotoisuuden kanssa, oman kulttuurin suhteellistuminen johtaa konflikteihin. Vaikka näin saattaa joskus käydä, tämä ei ole yleisesti pätevä sääntö. Monimuotoisuus voidaan myös nähdä elinehtona perusolemukseltaan moninaisessa ja jatkuvasti muuttuvassa ja mukautumista edellyttävässä maailmassa.

Ymmärtäessään kulttuurit selvärajaisiksi ja jähmeiksi Huntington oletti, että kulttuuritietoisuutta korostaa edelleen länsimaiden ylivalta ja muiden kulttuurien halu palata omille kulttuurisille juurilleen ja muokata maailmaa ei-länsimaiseen suuntaan. Tällöinkin taustalta löytyy usko, että monimuotoisuus on tila, josta oletusarvoisesti pyritään pois ja että on luonnollista katsoa taaksepäin historiaan kuvitellun puhtaan kulttuurin tilaan. Onko siis niin, että oman kulttuurin tuominen esille johtaa väistämättä konfliktiin ja että dominoiva kulttuuri muuttaa muita mutta ei itse muutu?

Huntingtonin hahmotellessa teesiään julkaisi Ronald Robertson toisenlaisen analyysin globalisointuneesta maailmasta. Robertsonin mukaan globaalin monikulttuurisuuden tiedostamisen myötä tarve neuvotteluun ja kompromisseihin tämän todellisuuden navigoimisessa tulee ihmisille ilmeiseksi, mutta samalla paikallisen kulttuurin ja perinteen arvo itseilmaisuun ja identiteetin elementtinä kasvaa. Tässä prosessissa valtioiden rajojen ja siten myös kansallisvaltioiden merkitys pienenee, toisin kuin Huntington esitti.<sup>18</sup>

Arkipäivän kommunikaatiota havainnoitaessa malli globaalista paikallisuudesta näyttää kuvaavan todellisuutta paremmin kuin jyrkkenevien kulttuurirajojen oletus, mutta silti uskontoa tarjotaan usein tekijäksi, joka piirtää suuret taistelulinjat. Poliitikantutkija ja kirjailija Paul Berman ja teologian professori William Cavanaugh ovat kuitenkin eri lähtökohdista esittäneet, että tämän päivän konfliktien taustalta ei löydy sellaista monoliittisten kulttuurien kamppailua, joka olisi motiiveiltaan olennaisesti erilainen kuin kamppailu kylmän sodan aikana tai sitä ennen. Kulttuurisella tai uskonnollisella identiteetillä ei ole juurikaan itsenäistä selitysvoimaa konfliktien synnyssä, vaikka niitä käytettäisiinkin näiden oikeutuksena.<sup>19</sup>

Uskonto toimii Huntingtonin teesissä hieman naiivina vastakkainasettelua korostavana ja todellisuutta yksinkertaistavana välineenä, joka nähtävästi kykenee lietsomaan pyhää vihaa yhtä lailla vaikkapa suomalaisten poliitikkojen ja kansalaisten kuin islamistienkin keskuudessa. Vastahypoteesini on, että ilmiötä ei tarvitse mieltää näin, eikä nykytilan tulkitseminen sivilisaatioiden kamppailuksi osu oikeaan. Kulttuuri ja uskonnot tarjoavat materiaalia, jota yksilöt ja ryhmät voivat käyttää, yhdistellä, suodattaa, korostaa ja tulkita, mutta ihmisten erilaiset



## ”Arvot ovat enemmän sidoksissa tunteisiin kuin ajatteluun tai tiedon prosessointiin.”

arvot motivoivat valintoja tämän materiaalia hyödyntämisessä.<sup>20</sup>

### Huomio yksilön arvoihin

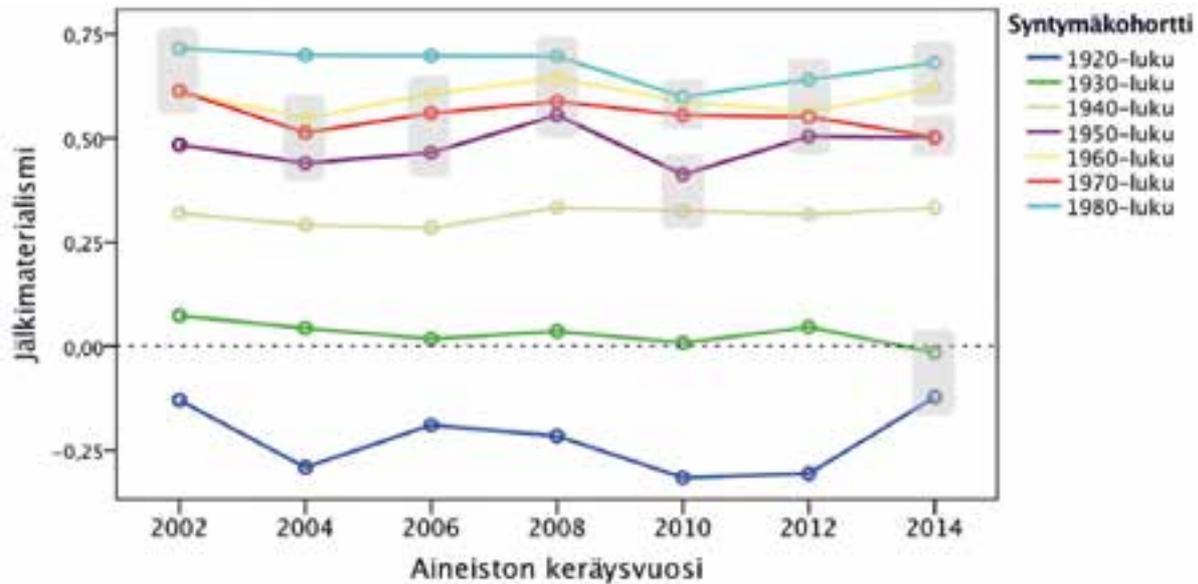
Oletetaan, että Sen on oikeassa ja varsinaiset kohtaamiset tapahtuvat aina yksilöiden välillä. On vain vuorovaikutusta ihmisten kesken ja näistä vuorovaikutuksista syntyviä ketjuja ja verkostoja. Henkilön motiivit toimia tällä tai tuolla tavalla ovat tässä oletuksessa lähtökohtana, mutta niihin vaikuttavat niin yksilön tarpeet kuin erilaiset materiaaliset resurssit ja muut suuntaan tai toiseen vetävät intressit.<sup>21</sup> Tarkastelutaso siirtyy yksilöihin, ja vastauksia ja selityksiä haetaan ihmisten toiminnan motiiveja luotaamalla. Selitystä ei voi maalata suurella pensselillä eikä ymmärrystä parantaa puheella suurten makrotason ilmiöiden vaikutuksesta. Silmiä siristämällä yhtenäiseltä ja ilmeiseltä näyttävä taistelulinja koostuukin tarkemmin katsottuna yksilötason motiivien, riippuvaisuuksien ja valintojen yhteisvaikutuksesta. Näitä motiiveja oikeutetaan arvoilla: arvopuheella, jossa perusarvot, kuten perinteet, uskonto, turvallisuus, ihmisoikeudet, ympäristö ja yksilönvapaus esiintyvät erilaisina yhdistelminä.

Ihmisten perusarvot ovat näkemyksiä ja tuntemuksia siitä, mikä on erityisen toivottavaa ja tavoiteltavaa. Näitä arvoja on monentyyppisiä, ja yksilö voi olla voimakkaasti jonkin arvon puolesta ja joitakin arvoja vastaan. Arvot ovat enemmän sidoksissa tunteisiin kuin ajatteluun tai tiedon prosessointiin. Ihminen voi paheksua jyrkästi toisia, joiden käytös ja puheet ilmentävät hänelle itselleen vastakkaisia arvoja, ja tuntee tällaisen toiminnan vuoksi voimakasta pelkoa, vihaa tai inhoa. Näiden tunteiden välityksellä arvot myös vaikuttavat yksilön toimintaan.<sup>22</sup>

Arvot ilmaisevat ihmiselle itsestään selvästi oikeaa tapaa asettaa asioita tärkeysjärjestykseen ja tämän järjestyksen haastaminen voi nostattaa voimakkaita tunteita. Vaikka ilmiö tapahtuu yksilötasolla, sen realisoitumiseen vaikuttavat toiset yksilöt ja käytettävissä olevat resurssit kuten tieto ja uskomukset sekä muut ymmärrykseen ja tulkintaan mahdollisesti vaikuttavat seikat, mukaan lukien ryhmäajattelun ja vahvistusvinouman vaikutukset.

Arvojen kamppailua ilmenee ennen kaikkea kahden toisilleen vastakkaisen yleisen arvotyypin kohtaamisessa. Niitä voi kutsua politiikantutkija ja sosiologi Ronald Inglehartin arvomuutosteorian mukaan materialistisiksi ja jälkimaterialistisiksi arvoiksi.<sup>23</sup> Ensimmäiset painottavat materiaalisia perustarpeita (turvallisuutta), kun taas jälkimmäiset korostavat yksilönvapautta, universalismia ja itseilmaisua. Vaikka tämä vastakkainasettelu on yksinkertaistus (yksilöiden toimintaa motivoi aina laaja spektri erilaisia arvotyyppejä<sup>24</sup>), toimii se tässä yhteydessä välineenä, joka siirtää huomion deterministisistä malleista yksilöitä motivoivien arvojen dynamiikkaan.

Inglehart on 1970-luvulta lähtien havainnoinut eri maiden väestöjen keskuudessa tapahtuvaa asteittaista arvomuutosta. Hänen tutkimuksensa ovat osoittaneet, että tämä muutos on merkittävässä yhteydessä ihmisten kasvukokemuksiin – erityisesti siihen, miten turvallisena yksilö on kokenut kasvuympäristönsä.<sup>25</sup> Yksittäiset pitkittäiset paneelitutkimukset ovat tukeneet tätä oletusta ja laajojen kansainvälisten arvotutkimusten perusteella muutokset elintasossa näyttävät heijastuvan arvoihin vasta noin sukupolven viiveellä<sup>26</sup>. Tämä prosessi on ollut merkittävä tekijä arvoerojen muodostumisessa sukupolvien ja vähitellen yhteiskuntaluokkien välille, mutta myös yhteiskuntien ja kulttuurialueiden välille.



Kuvio 1: Jälkimaterialismi Euroopassa syntymäkohorteittain ESS-kyselytutkimuksissa. Kyselykierroksissa yhteensä 136 360 vastaajaa (n. 1500–2000 vastaajaa kussakin maassa kierrosta kohden), mukana 11 valtiota (Alankomaat, Belgia, Irlanti, Norja, Puola, Ruotsi, Saksa, Slovenia, Suomi, Sveitsi ja Tanska).

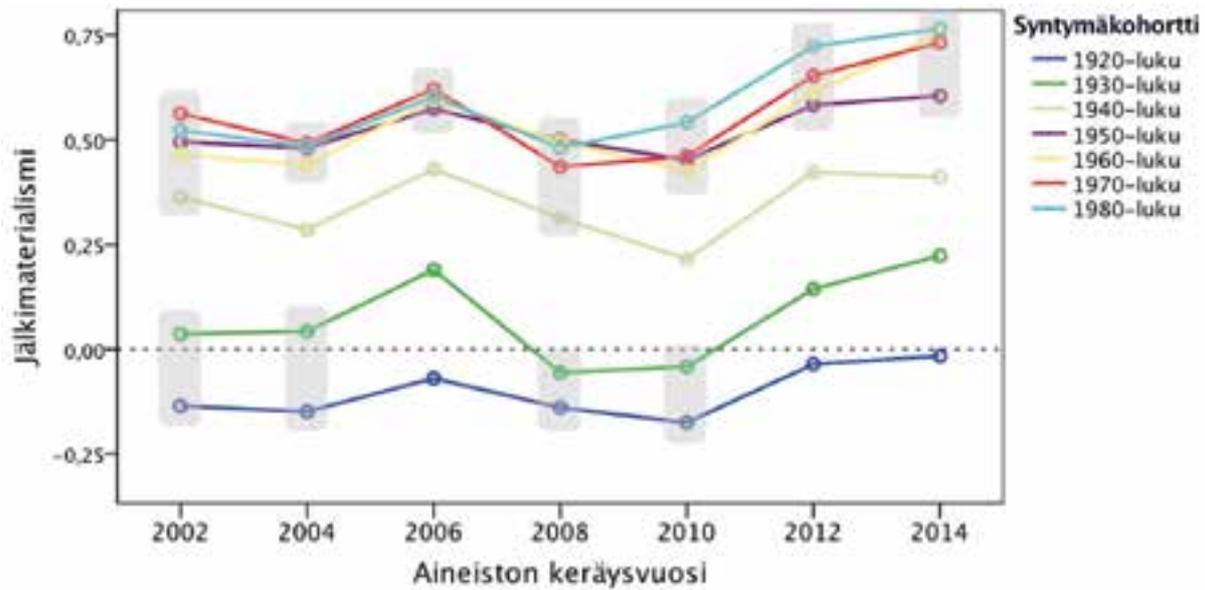
Inglehartin malli korostaa kasvavan yksilön hyvinvoinnin tärkeyttä. Länsimaissa keskimääräinen elintaso on parantunut nopeasti 1950-luvulta lähtien, ja kuten malli ennustaa, nyt aikuistuva sukupolvi korostaa universalismiin ja itseilmaisuuksiin pyrkiviä arvoja. Huomattavasti alhaisemman elintason ja hitaamman kehityksen maissa – joissa valtaosa maailman muslimeista elää – perinteiset turvallisuuteen tähtäävät materialistiset arvot ovat säilyneet tärkeinä myös nuoremmilla sukupolvilla<sup>27</sup>. Näiden haastaminen, jollaisena länsimainen muuttuneeseen arvoprofiiliin perustuva normisto voidaan nähdä, nostattaa tunteita, jotka herkistävät ihmiset ohjailulle. Kun tähän yhtälöön lisätään syrjäytyminen ja oman välittömän ympäristön ja sosiaalisen verkoston hajoaminen sotien, luonnonkatastrofien tai vallankumousten seurauksena, voidaan ihmisiä motivoida epätoivoisiin tekoihin.

Arvoeroja esiintyy kuitenkin myös yhteiskuntien sisällä. Seuraavassa esitän muutaman kuvaajan avulla sukupolvien välisiä eroja Euroopassa ja Suomessa. Pöytäkuvioiden lähteenä ovat eurooppalaisten arvoja luotaavan arvostetun yhteiskunnallisen ESS-kyselytutkimuksen (*European Social Survey*) aineistot. ESS-kysely on toteutettu tähän mennessä seitsemän kertaa joka toinen vuosi vuodesta 2002 lähtien.<sup>28</sup> Kuvio 1 esittää jälkimaterialististen arvojen tärkeyden eri vuosikymmenten syntymäkohorteille Euroopassa. Kuvaajassa vaak-akseli näyttää ESS-kyselyn aineistonkeruuvuodet. Viivat kuvaavat kymmenen vuoden sisällä olevien syntymäkohorttien eli samalla vuosikymmenellä syntyneiden henkilöiden keskiarvoa kyseisessä arvotyypissä. Pystyakseli näyttää kyselyn arvomittarilla kerättyjen vastausten keskiarvon. Positiivinen luku tarkoittaa painottumista jälkimaterialistisiin arvoihin ja negatiivinen materialistisiin arvoihin. Kunkin

vastaajaryhmän arvokäsitykset ovat siis sitä jälkimaterialistisempia, mitä korkeampi heidän keskiarvonsa tällä asteikolla on.<sup>29</sup> Harmaalla pohjavärillä on tässä ja seuraavissa kuvaajissa yhdistetty ne syntymäkohortit, joiden arvokeskiarvojen välillä ei ole ollut tilastollisesti merkitsevää eroa, joten muut kohorttien väliset erot kuvaajissa ovat tilastollisesti merkitseviä ( $p < .01$ ). Kuvaajasta esimerkiksi havaitaan, että vuoden 1950 jälkeen syntyneiden arvot ovat lähellä toisiaan, kun taas vanhimmat kohortit erottuvat muista tilastollisesti erittäin merkitsevästi. Jälkimaterialististen arvojen keskiarvo näyttää säilyneen kussakin kohortissa varsin muuttumattomana kyselykierroksesta toiseen. Tämä tukee teoriaa sukupolvittaisesta arvomuutoksesta.

Karkeasti yleistävien sivilisaatio- ja kulttuurierojen sijaan olisi syytä keskittyä kriittisesti tutkimaan tämänkaltaisia jyrkkiä yksilöiden arvokäsitysten eroja niin paikallisesti kuin globaalisti. Kun ihmisten välinen kommunikaatio on irtautunut fyysisistä rajoitteista, nämä valtioiden ja kulttuurialueiden rajoista riippumattomat jakolinjat voivat muodostua aiempaa merkityksellisemmiksi. Vapaan ja maantieteestä riippumattoman kommunikaation tilassa ihmisiä yhdistävät liittoutumat ja verkostot voivat kehittyä jaettujen arvojen perusteella perinteisten fyysisten ja paikallisten jakolinjojen vaikuttamatta asiaan.

Kulttuurialueiden sisällä materialististen ja jälkimaterialististen arvojen motivoimat tulkinnot siitä, mitä ”kansan” oletetaan pitävän kollektiivisena omanatuntonaan, voivat olla keskenään radikaalisti erilaisia. Turvallisuutta haettaessa tulkinnot voivat herkemmin kallistua fundamentalistiseen, ehdotonta varmuutta kaipaavaan suuntaan. Erilaisuus tuo mukanaan epävarmuutta ja siksi se voidaan vaistomaisesti mieltää potentiaalisena uhkana.



Kuvio 2: Jälkimaterialismi Suomessa syntymäkohorteittain ESS-kyselyissä. Kyselykierröksissä yhteensä 13 389 vastaajaa (n. 1500–2000 vastaajaa kierrosta kohden).

Jälkimaterialististen arvojen motivoimina tulkinnat voivat puolestaan olla relativistisia ja erilaisuutta rikkautena pitäviä. Epävarmuutta huojentaa tällöin ajatus, että ihmiset ovat keskinäisesti riippuvaisia, ja sen vuoksi pyritään yhteistyöhön tai ainakin yhteisymmärrykseen.

### Arvojen kamppailu 2000-luvun Suomessa

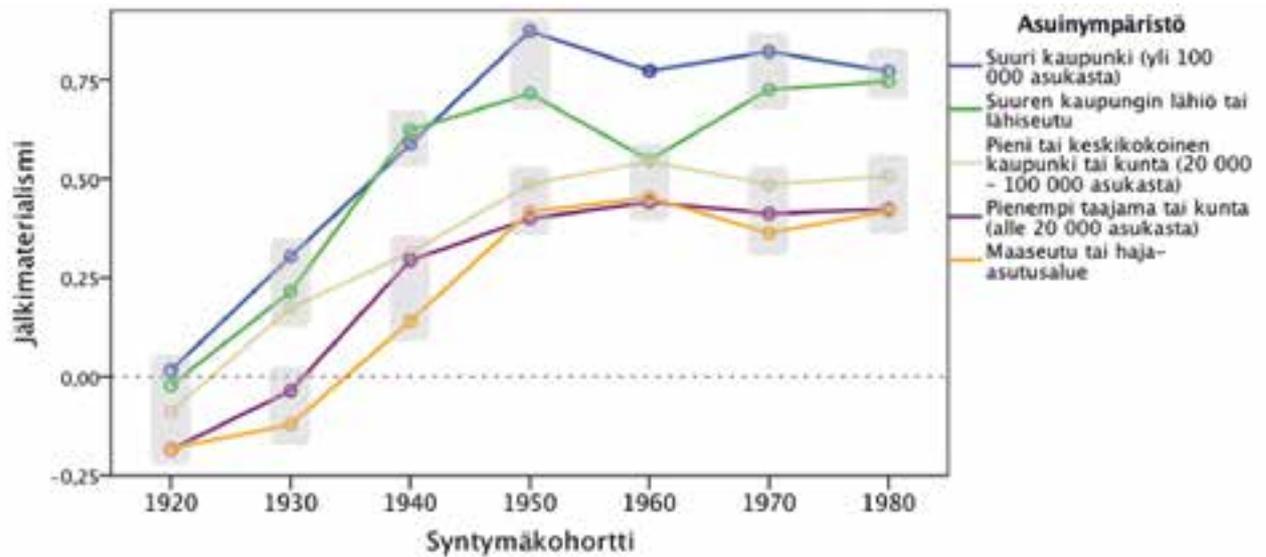
Pitkään suomalaisten arvomaailmaa tutkinut professori Klaus Helkama toteaa tuoreessa kirjassaan, että muihin Euroopan maihin verrattuna Suomessa korostuvat yhtäältä universalistiset arvot ja toisaalta yhdenmukaisuutta ja turvallisuutta painottavat arvot<sup>30</sup>. Näiden mitareiden mukaan vaikuttaisikin siltä, että Suomessa elää varsin vastakkaisia arvoja korostavia ihmisiä. Arvotutkimuksissa piirtyvät esiin nimenomaan materialististen ja jälkimaterialististen arvojen väliset jaot Suomessa. Kuvio 2 esittää näiden arvojen tärkeyden eri syntymäkohorteissa Suomessa. Kuten edellä kaikkien eurooppalaisten vastaajien kohdalla myös Suomessa erot säilyvät kierroksesta toiseen samankaltaisina ja nuorimmat kohortit jakavat tässä suhteessa käytännössä pitkälti samanlaiset arvot.

Myös asuinpaikka ja etenkin se, asuuko ihminen kaupungissa vai maaseudulla, näyttää olevan yhteydessä arvoeroihin. Tuoreimmissa kyselyissä ero suurten kaupunkien ja maaseudun välillä näyttää kasvaneen.<sup>31</sup> Kuvio 3 esittää asuinalueiden perusteella jaettujen ryhmien erot eri syntymäkohorteissa. (Tässäkin on yhdistetty harmaalla ne asuinalueet, joiden välillä ei ole tilastollisesti merkitsevää eroa.) Kaikissa aluetyypeissä jälkimaterialistiset arvot ovat nousseet nykyiselle korkeammalle

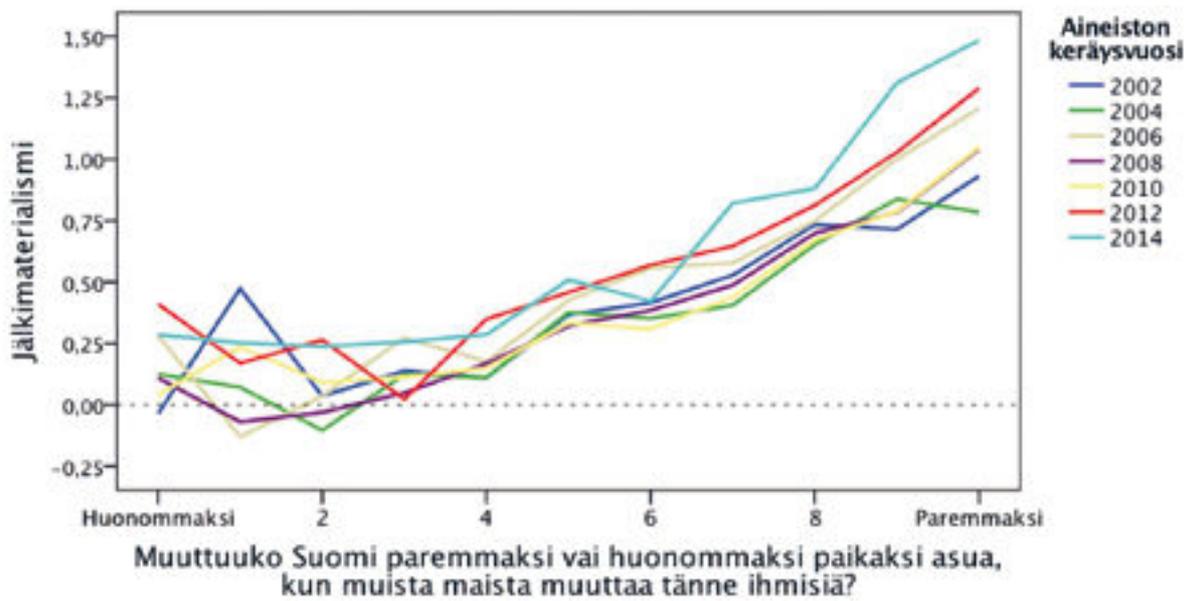
tasolle 1950-luvun kohortissa, mutta ero alueiden välillä kulkee samankaltaisena kaikissa kohorteissa. Nuorimmissa kohorteissa kahtiajako suurissa taajamissa ja niiden ulkopuolella asuvien välillä on jyrkentynt.<sup>32</sup> Nämä nuoret kohtaavat maailman erilaisin arvokäsityksin. Tämän ilmiön merkittävyyttä yhteiskunnan ja yhteiskuntarauhan kannalta ei pidä aliarvioida.

Tämänkaltaisen arvokamppailun rajalinjat ovat normaalioloissa melko huomaamattomia. Ihmiset tulkitsevat ja luovivat näitä eroja arkipäivässä varsin taitavasti, eivätkä ne välttämättä tule esiin ennen kuin jokin haastaa juuri ne arvot, joiden välillä eroja esiintyy. Vuonna 2015 tällaisena haastajana oli Suomessa ja muualla Euroopassa turvapaikanhakijoiden määrän nopea kasvu, joka synnytti välittömiä reaktioita ja nosti jyrkät arvoerot näkyville. Asetelma aktivoi juuri universalismin vastakkainasettelun yhdenmukaisuuden ja turvallisuuden kanssa. Asenteet maahanmuuttajia kohtaan näyttävät olevan yhteydessä jälkimaterialistisiin arvoihin myös ESS-kyselyn perusteella, kuten kuvio 4 Suomen aineistosta esittää. Mitä tärkeämpiä jälkimaterialistiset arvot ovat vastaajille olleet, sitä tyypillisemmin he ovat ajatelleet, että maahanmuuttajat tekevät maasta paremman paikan asua.

Myös Suomen äkillinen kahtiajakautuminen oli pakolaiskriisin yhteydessä ilmeistä. Sen jyrkkyys tuli monille yllätyksenä, vaikka erot olivatkin näkyneet julkisessa keskustelussa ja vaalituloksissa jo vuosien ajan. Tuntui kuin kaksi rinnakkaisissa todellisuuksissa kasvanutta kansaa olisi yhtäkkiä saatettu yhteen. Reaktiot kokemukseen omien arvojen loukkaamisesta olivat tunnereaktioita samoin kuin välittömät vastaukset niihin. Vastapuolen argumentteja pidettiin läh-



Kuvio 3: Jälkimaterialismi Suomessa asuinalueityypin mukaan syntymäkohorteissa. Yhteensä 13 389 vastaajaa seitsemästä ESS-kyselykierrroksesta (n. 1500–2000 vastaajaa kierrosta kohden), joista laskettu vertailuun syntymäkohorttien keskiarvot.



Kuvio 4: Jälkimaterialismi ja asenne maahanmuuttajiin Suomessa ESS-kyselyissä. Kyselykiirroksissa yhteensä 13 389 vastaajaa (n. 1500–2000 vastaajaa kierrosta kohden).

tökohtiltaan absurdeina ja tavoitteiltaan uhkaavina ja vaarallisina.

Haaste on vaativa, sillä nämä arvoprioriteetit ovat myös empiiristen arvotutkimusten mukaan vahvasti negatiivisessa suhteessa keskenään: jos kokee sitoutuneensa niistä yksiin, toiset tuntuvat melko todennäköisesti luotaantyöntävilä. Pelkkä aiheesta puhuminen saattaa osua niin herkkään kohtaan, että kommunikaatio kärjistyy – ja barrikadeille nouseminen alkaa tuntua ainoalta kunnialliselta vaihtoehdolta. Kärjistävä puhe käy kaupaksi niin sosiaalisessa kuin perinteisessäkin mediassa ja tämä pyörittää asenteita polarisoivan keskustelun kierrettä.

## Suomi vuoden 2015 jälkeen

Samalla kun kulttuurierot pienenevät muun muassa radikaalisti helpottuneen maailmanlaajuisen kommunikaation ansiosta, erot kasvukokemuksissa ovat puolestaan lisääntyneet nopean mutta epätasaisesti jakautuneen yhteiskunnallisen kehityksen myötä. Tämä prosessi jyrkentää arvoeroja niin maiden ja kulttuurialueiden välillä kuin niiden rajojen sisälläkin.

Arvojen kamppailu 2000-luvun Suomessa on suurelta osin sukupolvi- ja alueellinen kysymys. Vaikuttaisi olevan (ainakin) kaksi erityyppistä Suomea sen suhteen, millaisena ihmiset mieltävät Suomen nyt ja millaiseksi he toivovat sen kehittyvän tulevaisuudessa. Toinen on kansainvälinen ja muutosmyönteinen Suomi, jossa monikulttuurisuus nähdään etuna sen tuomien maailmanlaajusten yhteyksien, erilaisten näkökulmien ja osaamisen vuoksi ja siten lisääntyneenä sopeutumiskykyä tulevaisuuden muutoksissa. Toinen on vahvasti kansakunnan itsenäisyyttä, yhtenäisyyttä ja sen muista erottavia rajoja korostava Suomi, jossa poikkeamat perinteisestä ja totutusta normistosta nähdään fyysisenä uhkana ja jollain tasolla myös vaarana itsenäisyydelle.

Haja-asutusalueiden nouret jakolinjan yhdellä puolella ja suurissa kaupungeissa asuvat sen toisella puolella saattavat kokea vastapuolen konkreettisena uhkana ihanteelliselle yhteiskunnalle ja sen tulevaisuudelle. Vaikuttaa siltä, että nämä muodostavat erillisiä viiteryhmiä saman ikäpolven puitteissa. Vastaava signaali on näkynyt myös muissa yhteyksissä ja tutkimuksissa.<sup>33</sup> Alueellinen eriytyminen on yksi tätä aikaa kuvaavista piirteistä Suomessa ja maailmanlaajuisesti, joten se kuuluu suuriin haasteisiin nyt ja tulevaisuudessa.

Mikä sitten olisi oikea tapa purkaa tätä henkistä tilaa? Millainen olisi objektiivinen luenta subjektiivisista tunteista? Turvapaikanhakijoita kuljettavien bussien ampuminen ilotulitteilla, kivien heittäminen ja polttopulloskut vastaanotokeskuksiin olivat välittömien tunnereaktioiden synnyttämiä tekoja ja niiden motiivit ryhmäajattelun ja vahvistusvinouman tuotoksia. Näitä tekoja tehneiden ihmisten saattaminen naurunalaiseksi ei kuitenkaan ole sekään ylevää toimintaa. Toisen osapuolen epäinhimillistäminen on väärin riippumatta siitä, kummalla puolella aita seisoo.

Valta on Suomessa siirtymässä vähitellen sukupolvelta toiselle, siis entistä enemmän niiden ihmisten käsiin,

joiden arvot ovat jälkimaterialistisia. Tulevaisuuden ratkaisut ja yhteiskuntamallit eivät kuitenkaan voi olla vain näiden arvojen mukaan viritettyjä. Myös toisenlaisilla arvoprioriteeteilla toimivia pitää kohdella rationaalisina ihmisinä ja kiinnittää erityistä huomiota siihen, miten kamppailun voisi kääntää rakentavaksi dialogiksi. Eri-laiset motiivit ja tarpeet on pystyttävä sisällyttämään tuleviin hallitusohjelmiin ja kunnanvaltuustojen asialistoille tai kamppailu arvolinjoihin yli kiihtyy.

## Viitteet

- 1 Huntington 1993; Huntington 2003 (1996). Viittaan jatkossa englanninkieliseen alkuperäisteokseen.
- 2 Alkutekstissä: "[i]t is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural." (Huntington 1993, 22. Suomennos kirjoittajan.)
- 3 Huntington 1996, 55–78.
- 4 Huntington 1996, 318.
- 5 Sen 1999; 2006.
- 6 Said 2001.
- 7 Viittaan tässä nimenomaan artikkelissa (Huntington 1993) julkaistuihin esioletuksiin, joihin hän myös kirjassaan nojaa.
- 8 Dumont 1970; Lukes 1973; Hofstede 1980; Dumont 1986; Markus & Kitayama 1991; Triandis 1995.
- 9 Ks. Hofstede 1980; Oyserman ym. 2002; Schimmack ym. 2005.
- 10 Oyserman ym. 2002.
- 11 Voronov & Singer 2002.
- 12 Sen 2006.
- 13 Primiano 1995; McGuire 2008; Bowman 2003; Harvey 2010; Lassander 2012; *Vernacular Religion in Everyday Life* 2012; Lassander 2014.
- 14 Nickerson 1998; Munro & Stansbury 2009.
- 15 Wiberg 2013.
- 16 Janis 1982; Esser 1998; Solomon 2006; Wiberg 2013.
- 17 Blumer 1998.
- 18 Robertson 1992.
- 19 Berman 2004; Cavanaugh 2009.
- 20 Lassander 2014.
- 21 Tähän katsantotapaan sisältyy Bruno Latourin, Michel Callonin, John Lawn ja muiden esittelemän toimijaverkkoteorian soveltaminen ei vain metodologiana vaan myös sosiaalisen todellisuuden mallina. Ks. Callon 1987; Law 1994; Latour 2005.
- 22 Schwartz 1992; Schwartz ym. 2012; Munro & Stansbury 2009.
- 23 Inglehart 1971; Inglehart & Welzel 2005.
- 24 Psykologi Shalom Schwartzin paljon käytetyssä ja kulttuurienvälisesti toimivaksi osoitetussa mallissa yksilöiden perusarvoista materialistiset arvot vastaavat yhdenmukaisuuden, perinteiden ja turvallisuuden korostamista ja jälkimaterialistiset arvot vastaavat itseohjautuvuuden ja universalismin korostamista (Weber 2005). Alla esitettävät tutkimustulokset perustuvat näihin Schwartzin mallin mukaisiin arvotyyppeihin.
- 25 Inglehart & Welzel 2005.
- 26 Crockett & Voas 2006.
- 27 Vaikka esiin voidaan vastakkaisena esimerkkinä nostaa öljyvarojen ansiosta vauraat Lähi-idän valtiot, näissä asuu vain pieni osa maailman muslimeista, ja vauraus on niissä jakautunut hyvin epätasaisesti (Lassander 2004).
- 28 Jokaisella kyselykierroksella kerättiin jokaisesta maasta noin 1500 vastaajan satunnaisotos 15 vuotta täyttäneiden henkilöiden keskuudesta koko väestöä edustavasti. Suomessa aineiston on kerännyt Tilastokeskus ja tutkimuksen toteutuksesta vastaa Turun yliopiston sosiaalitieteiden laitos. ESS:n tavoitteena on saada kuva siitä, kuinka ihmisten asenteet, uskomukset ja käyttäytyminen muuttuvat yhteiskunnallisen muutoksen myötä. Ks. ESS:n verkkosivut: [europeansocialsurvey.org/about/country/finland/finnish/index.html](http://europeansocialsurvey.org/about/country/finland/finnish/index.html)
- 29 Jälkimaterialismin mittarin vertailuluku on laskettu käyttäen



- Schwartzin mallin arvotyyppiä: itseohjautuvuutta ja universalismia mittaavien kysymysten keskiarvosta on vähennetty turvallisuuden, perinteen ja yhdenmukaisuuden keskiarvo.
- 30 Helkama 2015.
- 31 Tämä viittaa muihinkin kuin puhtaasti taloudellisiin tekijöihin, joita tässä yhteydessä ja tämän materiaalin avulla ei kuitenkaan ole mahdollista selvittää.
- 32 Jos mukana olisi vielä nuorempi, 1990-luvulla syntynyt kohortti, nähtäisiin, että näiden nuorten aikuisten keskuudessa haja-asutusalueella asuvat ovat viimeisessä kyselykierroksessa edelleen etäännyneet muista. Nuorin kohortti on ollut kuitenkin luotettavaan vertailuun liian pieni aikaisemmilla ESS-kyselykierroksilla.
- 33 *Polarisoituva nuoruus?* 2008; Palola ym. 2012; Kuhmonen ym. 2014.

## Kirjallisuus

- Berman, Paul, *Terror and Liberalism*. W. W. Norton & Co., New York 2004.
- Blumer, Herbert, Race Prejudice as a Sense of Group Position. Teoksessa *New Tribalsms*. Toim. Michael W. Hughley. Macmillan, Basingstoke 1998, 31–40.
- Bowman, Marion, Vernacular Religion and Nature: The "Bible of the Folk" Tradition in Newfoundland. *Folklore*. Vol. 114, No. 3, 2003, 285–295.
- Callon, Michel, Society in the Making. The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis. Teoksessa *The Social Construction of Technological Systems*. Toim. W. E. Bijker, T. P. Hughes & T. J. Pinch. MIT Press, Cambridge, Mass. 1987, 83–103.
- Cavanaugh, William T., *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press, New York 2009.
- Crockett, Alasdair & Voas, David, Generations of Decline. Religious Change in 20th-Century Britain. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 45, No. 4, 2006, 567–584.
- Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. The Caste System and Its Implications* (Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes). Engl. Mark Sainsbury. Weidenfeld & Nicolson, London 1970.
- Dumont, Louis, *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Essais sur l'individualisme, 1983). Laaj. laitos. Engl. LD & Paul Hockings. University of Chicago Press, Chicago 1986.
- Esser, James K., Alive and Well After 25 Years: A Review of Groupthink Research. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*. Vol. 73, No. 2, 1998, 116–141.
- Harvey, Graham, Introduction. Teoksessa *Religions in Focus. New Approaches to Tradition and Contemporary Practices*. Toim. Graham Harvey. Equinox, Oakville 2010, 1–9.
- Helkama, Klaus, *Suomalaisten arvot. Mikä meille on oikeasti tärkeää?* SKS, Helsinki 2015.
- Hofstede, Geert, *Culture's Consequences. International Differences in Work-Related Values*. Sage, Beverly Hills 1980.
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. Vol. 73, No. 2, 1993, 22–49.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York 1996.
- Huntington, Samuel P., *Kulttuurien kamppailu ja uusi maailmanjärjestys* (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996). Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 2003.
- Inglehart, Ronald, The Silent Revolution in Europe. Intergenerational Change in Post-Industrial Societies. *American Political Science Review*. Vol. 65, No. 4, 1971, 991–1017.
- Inglehart, Ronald & Welzel, Christian, *Modernization, Cultural Change, and Democracy. the Human Development Sequence*. Cambridge University Press, New York 2005.
- Janis, Irving Lester, *Groupthink. Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascoes*. Houghton Mifflin, Boston 1982.
- Kuhmonen, Tuomas, Luoto, Liisa & Turunen, Jenny, *Nuorten tulevaisuuskuvat maaseudun kehittämistyön lähtökohdanna*. Tulevaisuuden tutkimuskeskus, Turun yliopisto, Turku 2014.
- Lassander, Mika, Maailman muslimit. Teoksessa *Islam ja ihmisoikeudet*. Toim. Kristiina Kouros & Susan Villa. Ihmisoikeusliitto & Like, Helsinki 2004, 61–71.
- Lassander, Mika, Grappling with Liquid Modernity. Investigating Post-Secular Religion. Teoksessa *Post-Secular Society*. Toim. Peter Nynäs, Mika Lassander & Terhi Utriainen. Transaction, New Brunswick 2012, 239–267.
- Lassander, Mika, *Post-Materialist Religion. Pagan Identities and Value Change in Modern Europe*. Bloomsbury, London 2014.
- Latour, Bruno, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, New York 2005.
- Law, John, *Organising Modernity*. Blackwell, Oxford 1994.
- Lukes, Steven, *Individualism*. Blackwell, Oxford 1973.
- Markus, Hazel Rose & Kitayama, Shinobu, Culture and the Self. Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. *Psychological Review*. Vol. 98, No. 2, 1991, 224–253.
- McGuire, Meredith B., *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press, New York 2008.
- Munro, Geoffrey D. & Stansbury, Jessica A., The Dark Side of Self-Affirmation. Confirmation Bias and Illusory Correlation in Response to Threatening Information. *Personality & Social Psychology Bulletin*. Vol. 35, No. 9, 2009, 1143–1153.
- Nickerson, R.S., Confirmation Bias. A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises. *Review of General Psychology*. Vol. 2, No. 2, 1998, 175–220.
- Oyserman, Daphna, Coon, Heather M. & Kemmelmeier, Markus, Rethinking Individualism and Collectivism. Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses. *Psychological Bulletin*. Vol. 128, No. 1, 2002, 3–72.
- Palola, Elina, Hannikainen-Ingman, Katri & Karjalainen, Vappu, Nuorten syrjäytymistä on tutkittava pintaa syvemmin. *Yhteiskuntapolitiikka* 3/2012, 310–315.
- Polarisoituva nuoruus? Nuorten elinolot -vuosikirja 2008*. Toim. Minna Autio, Kirsi Eräranta & Sami Myllyniemi. Nuorisotutkimusseura, Opetusministeriö & Stakes, Helsinki 2008.
- Primiano, Leonard N., Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*. Vol. 54, No. 1, 1995, 37–56.
- Robertson, Ronald, *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Sage, London 1992.
- Said, Edward, The Clash of Ignorance. *The Nation*. Vol. 273, No. 12, 2001, 11–13.
- Schimmack, Ulrich, Oishi, Shigehiro & Diener, Ed, Individualism. A Valid and Important Dimension of Cultural Differences Between Nations. *Personality & Social Psychology Review*. Vol. 9, No. 1, 2005, 17–31.
- Schwartz, Shalom H., Universals in the Content and Structure of Values. Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol. 25, 1992, 1–65.
- Schwartz, Shalom H. ym., Refining the Theory of Basic Individual Values. *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 103, No. 4, 2012, 663–688.
- Sen, Amartya K., Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy*. Vol. 10, No. 3, 1999, 3–17.
- Sen, Amartya K., *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. W. W. Norton, New York 2006.
- Solomon, Miriam, Groupthink Versus the Wisdom of Crowds. The Social Epistemology of Deliberation and Dissent. *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 44, No. S1, 2006, 28–42.
- Triandis, Harry C., *Individualism & Collectivism*. Westview, Boulder 1995.
- Triandis, Harry C. & Singelis, Theodore M., Training to Recognize Individual Differences in Collectivism and Individualism Within Culture. *International Journal of Intercultural Relations*. Vol. 22, No. 1, 1998, 35–47.
- Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Toim. Marion Bowman & Ülo Valk. Acumen, London 2012.
- Voronov, Maxim & Singer, Jefferson A., The Myth of Individualism–Collectivism: A Critical Review. *Journal of Social Psychology*. Vol. 142, No. 4, 2002, 461–480.
- Wiberg, Matti, Deliberaatiot ovat manipulointavissa. Strategisia näkökohtia. *Politiikka* 2/2013, 98–108.



Tamara Piilola, *Tutankhamon* (2014), öljy kankaalle, 81 x 130 cm.





# Kansalaistaitojen käsitteestä

”Demokratia ei toimi, ellei meillä ole asioista perillä olevia kansalaisia”, tokaisi väistyvä presidentti Barack Obama (s. 1961) tammikuuisessa viimeisessä lehdistötilaisuudessaan. Hän kehotti toimittajia ”pitämään kriittisesti silmällä ihmisiä, joilla on suunnattomasti valtaa, ja varmistamaan meidän vastuumme ihmisille, jotka nostivat meidät [mahtiasemiin]”. Obama lopetti: ”Odotan mieluusti pääsyä työnne aktiiviseksi kuluttajaksi, sen sijaan että olisin sen iänikuisena kohteena.”<sup>1</sup>

Jäähyväispuheessaan viikkoa aikaisemmin hän käsittelee kriittisen kansalaisen ihannetta:

”Maamme kutsu kansalaisuuteen on tarjonnut 240 vuoden ajan työtä ja tarkoitusta aina uusille sukupolville. [...] Kaikki riippuu osallistumisestamme, meistä kaikista hyväksymässä kansalaisuuden velvollisuuksia riippumatta siitä, mihin suuntaan vallan heiluri mahtaakaan liikahtaa. [...] Kaikista ulkoisista eroistamme huolimatta me todella jaamme saman ylvään arvonimen, merkittävimmän viran demokratiassa: kansalaisen tehtävän. Kansalaisen. [...] [A]ion pysyä seurassanne, kansalaisena, loppuelämäni ajan.”<sup>2</sup>

Viime vuosina Obaman on voittanut puhetaidossa ehkä vain vaimonsa Michelle Obama (s. 1964). Viittaukset kansalaisuuteen eivät ole sitä kuuluisaa pelkkää retoriikkaa. ’Kansalaisen’ käsite kyllä yhdistyy suunvuoroon ja sananvaltaan, julkiseen puhetaitoon ja keskustelukykyyn. Sitä ei silti pidä määritellä kapeimmin kieleen rajaten, vaikka kielen käsittäisikin laajasti kielellisten olentojen olemisen ytimeksi. Ilmaiseepa itseään vuo-laasti tai visusti, sulavasti tai tönkösti, taitava kansalainen kokee jäsenyyttä ja toimijuutta, haluaa ja osaa liittyä ja kuulua, arvostella ja viritellä, ottaa vastaan ja jatkokehittää sekä harjoittaa itsekritiikkiä.

Yhdysvaltalaisessa keskustelussa *citizen* on puolue- ja ideologiarajat ylittävä viitepiste. Sen käyttö ei ole vierasta edes 45. presidenttinä aloittaneelle ja perehtyneessä ajattelussa harvoin loistaneelle Donald Trumpille (s. 1946), jos kohta se on hänelle Obamaan verrattuna pikeminkin ulos kuin sisään sulkeva termi<sup>3</sup>. Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksen muotoilleet ”perustajaisät” (*founding fathers*) eivät vielä hyödyntäneet kansalaiskäsitettä järjestelmällisesti tai yhteneväisesti. Heidän aikanaan se viittasi sitä paitsi ensisijaisesti ”valkoisiin maanomistajamiehiin”. Tästä huomauttava tutkijakaksikko lisää, että viimeistään maan 16. presidentistä Abraham Lincolnista (1809–1865) lähtien ”kansalaisen roolille asetetaan yhdysvalta-

laisessa demokraattisessa ideologiassa avoimesti vahvaa painoarvoa”.<sup>4</sup>

## Maan ja maailman taitajat

Poikkiatlanttiset vaikutukset näkyvät vakiintumiskehityksessä. Ranskan vallankumouksessa ’kansalainen’ (*citoyen*) nousi pääkäsitteeksi. Se kuuluu kansallislauluksi otetun ”Marseljeesin” (1792) kertosäkeen taistelulukussa: *Aux armes, citoyens!* Mutta jo tätä ennen siihen ankkuroitiin revolution iskusanaat vapaus, veljeys ja tasa-arvo: painotettiin pakottomuutta, yhdistyneisyyttä ja yhdenvertaisuutta eriarvoisen sortojärjestelmän taakseen jättäneinä kansalaisina. Tämä korostuu ”Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksessa”, jonka vallankumouksellinen kansalliskokous hyväksyi elokuussa 1789. Kaksi vuotta myöhemmin ilmestyi sen kriittinen muunnelma *citoyennesien* oikeuksista, jossa naisille kuuluvat oikeudet täsmennettiin kansalaisuuskäsitettä korjaten mutta siitä luopumatta.<sup>5</sup>

Hahmotusten universaalius soi uutta katetta antiikin Kreikasta juontavalle käsitteelle ’maailmankansalainen’. Se nousi 1700-luvun lopulla yleisesti näkyväksi ja pysyväksi vastavoimaksi samalla vuosisadalla syntyneelle modernille nationalismille. Uudistuneen maailmankansalaisuusajatuksen ensimmäisiä hyödyntäjiä olivat Christoph Martin Wielandin (1733–1813) ja Theophil Friedrich Erdmannin (1762–1811) kaltaiset valistusajattelijat.<sup>6</sup>

Viime vuosikymmeninä kansalaisuutta korostava puhetapa on yleistynyt myös Suomessa etenkin kasvatuksen ja koulutuksen yhteydessä<sup>7</sup>. Nytemmin suosituksi on tullut ajatus ’kansalaistaidoista’ kenties tärkeimpänä opettajien ja oppilaiden yhteisponnistelun tavoitteena<sup>8</sup>. Rinnakkaiskäsitteen ’ajattelutaidot’ voi mieltää yksilökeskeisemmäksi tavaksi kuvata olennaisesti samaa asiaa: kouliudutaan käyttämään omaksuttuja tietoja ja harjoiteltuja valmiuksia yhteiskunnalliseen toimintaan osallistuvana kansalaisena. Nykyään kansalais- ja ajattelutaitoja teoretisoidaan vilkkaasti pedagogian tutkimuksessa ja testataan empiirisesti oppimispsykologian ja koulutussosiologian aloilla.

Aiheen ensimmäisiä teoreetikoita oli yhdysvaltalainen koulumies John Paul Leonard (1901–?). Hän kirjoitti *Developing the Secondary School Curriculumissaan* (1946): ”Yksilö tarvitsee perustietojen lisäksi taitoja onnistuakseen kansalaisena – taitoja äidinkielessä, matematiikassa, lukemisessa ja tieteellisessä menetelmässä.”<sup>9</sup> ’Kansalaistaito’-käsitettä ovat eri kirjoittajat havainnollistaneet eri esimerkein. Yhteistä on ollut johtaa näistä

kyvykkyyksistä toimielias ja vaikuttava elämänmalli. Sanapari *citizen skills* välähtää jo 50-luvulta lähtien hetkittäin yhdysvaltalaisessa keskustelussa. Se yleistyi 70-luvulla, ja 90-luvulla ilmestyi jo useita kirjoja näiden taitojen kehittämiseksi.<sup>10</sup>

Toinen yhdysvaltalainen kasvattaja David Snedden (1868–1951) käytti rinnakaistermiä *civic skills* jo 20-luvulla. Hän puhui ”kansalaiskasvatuksesta”, jossa ”treenattiin” kansalaisen ”taitoja ja tottumuksia”. Hän viittasi havaintoesimerkkeinään kokouskäytäntöihin ja reilun pelin periaatteisiin.<sup>11</sup> *Civic skillsin* ohella esiintyi 40–50-luvuilla myös *civil skills*, mutta *citizen skills* on hahmottunut tyypillisimmäksi ilmaisuksi. Merkittävistä yhteiskuntateoreetikoista sitä ovat käyttäneet esimerkiksi puolalais-brittiläinen Zygmunt Bauman (1925–2017) ja saksalais-yhdysvaltalais-israelilainen Amitai Etzioni (s. 1929)<sup>12</sup>. Käsitteellä on yhteytensä intialais-brittiläis-yhdysvaltalaisen Amartya Senin (s. 1933) ja yhdysvaltalaisen Martha Nussbaumin (s. 1947) ajatukseen yksilöiden yhteiskunnallisten toimintavalmiuksien (*capabilities*) ratkaisuudesta poliittis-taloudellisen kehityksen osoittimena.<sup>13</sup>

Sneddenille tärkeä ’kansalaiskasvatus’ oli noussut USA:ssa käsitteeksi jo 10-luvulla. Sen ja samalla siis kansalaistaitojenkin poliittiset ja käsitehistorialliset juuret juontavat Pariisiin. Englanniksi termiä käytti kenties ensimmäisenä Edmund Burke (1729–1797) arvostellessaan tuoreeltaan Ranskan vallankumousta ja sen uskaliaista irrottautumista kuningas- ja aatelivaltaisista perinteistä. Hän esitteli *civic educationin* ”teknisenä” uudiskäsitteenä kanaalin eteläpuolella omaksutulle opetusmallille, joka hänen mukaansa tähtäsi kaiken uskonnon kitkemiseen kansalaisuudesta.<sup>14</sup>

Vallankumousta myötäillyt preussilaisfilosofi Immanuel Kant (1724–1804) ei puuttunut suoraan asiaan. Mainittuaan elämässä tarvittavista ”etusijaisista taidoista” jo esikriittisellä kaudellaan hän otti kuitenkin myöhäisvaiheessaan esiin kriittisyyden yhteiskunnallisen merkityksen<sup>15</sup>. Kirjoituksessaan ”Mitä on valistus?” (1784) Kant erotti ”järjen yksityiskäytön” sen ”julkisesta käyttämisestä”. Valistuminen eli ajattelussa ja muussakin kehityksessä täysi-ikäistyminen edellytti mahdollisuutta julkiseen järjenkäyttöön, vapaaseen ajattelemiseen yleisön edessä. Papilta tai upseerilta voi virassaan odottaa tottelevaisuutta ”koneen osana”, mutta heillä on ”maailmankansalaisten yhteisön jäsenenä” vapaus ja velvollisuus järjeillä julkisesti ja alistaa edustamansa yhteiskuntalaitos arvostelulle.<sup>16</sup> Samana vuonna julkaistussa esseessään maailmankansalaisuudesta Kant viitoitti tietä ”turhamaisesta ja väkivaltaisesta” valtiollisuudesta ”pitkäjänteiseen yritykseen kansalaisten ajattelutavan sisäiseksi sivistämiseksi”<sup>17</sup>.

Kantin poliittisesta ajattelusta luennoi New Yorkissa 1970 saksalais-yhdysvaltalainen filosofi Hannah Arendt (1906–1975). Hän teroitti, että kriittinen ajattelu ei sijoitu ”dogmaattisuuden ja skeptisyyden” välimaille eikä muodosta positiivisen systeeminrakennuksen esivaihetta. Se oli vapaan ja antiautoritaarisen, mahdollisuuksia ja

valmiuksia puntaroivan ajattelun harjoittamista yhdessä toisten kanssa. Reininmaalaiseen Karl Marxiinkin (1818–1883) viitaten Arendt totesi, että kritiikin saattoi ymmärtää teorian ja käytännön yhdistäjäksi ja välittäjäksi, mikä korosti sen roolia vallankumouksen lapsena ja vanhempana. ”Kriittisen ajattelun taidolla on aina ollut poliittisia seurauksia”, Arendt tiivisti.<sup>18</sup>

## Hyödyt ja nautinnot

Alasaksilaisyyntyinen historioitsija Dietrich Hermann Hegewisch (1746–1812) kirjoitti 1801 kansalaisen ”taidoista [tai valmiuksista, *Fertigkeiten*] ja hyveistä”. Hän mainitsi päättäväisyyden, ruumiinjäntevyyden, sielun-kyvykkyyden ja harkitsevaisuuden. Nämä ”kaikessa elämässä hyödylliset” taidot oppi Hegewischin mukaan karaisevassa sotapalveluksessa.<sup>19</sup>

Nobelin rauhanpalkinnon 2009 saanut Obama tasapainoili jäähyväispuheessaan.

”Elämäntapamme puolustaminen ei ole ainoastaan sotaväkemme heiniä. Demokratia saattaa hervahtaa, kun annamme periksi pelolle. Niinpä aivan samoin kuin meidän täytyy pysyä kansalaisina valppaina ulkoista aggressiota vastaan, meidän täytyy varoa heikentämästä arvoja, jotka tekevät meistä sen, mitä me olemme.”

Obama varoitti, että kohtuutonta ja epäoikeutettua voimaa käyttävä hukkaa vapautensa.

Kasvatuksen ja kansanvallan tutkijoista yhdysvaltalainen filosofi John Dewey (1859–1952) kutsui 1935 ”ajatteluvoimaa” nykyihmisen ensisijaiseksi tarpeeksi. Hän määritteli sen mainiosti ”kyvyksi tunnistaa ongelmia, kytkeä niihin tosiasioita, käyttää käsitteitä ja nauttia niistä”. Hän ei halunnut rajata näitä valmiuksia suppeaksi joukoksi harjoitusta varten. Dewey puhui ”taidon mekaanisia muotoja” vastaan ja niin toiminnassa koetun kuin tilanteita ja tapahtumia vastaavan tunnon ja taidokkuuden puolesta. Hän tiivisti: ”Liian suuri osa kansalaisista on jättänyt koulun ilman kunnollista kriittistä erittelykykyä jääden propagandan armoille ajeltimaan suunnitelmasta ja hankkeesta toiseen kulloinkin raikuvimman hetken hälinän mukaan.” Tämä vika ja pysyvä riski vaati ”jatkettua julkista kasvatusta”.<sup>20</sup>

Deweyn sanoin ’kansalaisuutta’ ei pitänyt ymmärtää kapeasti hallituksen vaan laeasti yhteiskunnan kannalta<sup>21</sup>. Kasvatuksen päämääränä olivat ”ajattelevaiset, tietäväiset, kriittiset opiskelijat ja kansalaiset”<sup>22</sup>. Deweyläinen taitokäsitys tähdensi taitojen ja ajatusten oppimisen ja vaalimisen ei-rutiininomaista yhtaikaisuutta. Puuseppien, muusikoiden ja kokkien tapaan kuka tahansa kansalainen hyötyi ”joustavasta, herkästä tavasta” ja niin ”taiteellisista” kuin ”älykkäistäkin” taidoista tekemisissään.<sup>23</sup> Yleiset ”yhdistelmien havaitsemis- ja toteutustaidot” elämässä olivat Deweyn kouluilta kaipaamaa pohjustusta kansalaisuudelle eli kokonaisvaltaiselle ”yhteiskuntajäsenyydelle laiveimmassa merkityksessään”<sup>24</sup>.

## Viitteet

- 1 Anon., Obama's Last Press Conference. Full Transcript and Video. [www.nytimes.com/2017/01/18/us/politics/obama-final-press-conference.html](http://www.nytimes.com/2017/01/18/us/politics/obama-final-press-conference.html)
- 2 Anon., President Obama's Farewell Address. Full Text and Video. [edition.cnn.com/2017/01/10/politics/president-obama-farewell-speech/](http://edition.cnn.com/2017/01/10/politics/president-obama-farewell-speech/)
- 3 Vrt. Gahajan 2016.
- 4 Ks. Denhardt & Denhardt 2007/2015, luku 3.
- 5 Ks. *niin & näin* 3/13 verkkoteksteineen: mukana nootitetut suomennokset kum-mastakin julistuksesta.
- 6 Kirjailija Wieland tutkaili asiaa romaanissaan *Das Geheimnis des Kosmopolitenordens* (1788), maantieteilijä Erdmann toimitti *Weltbürger*-sarjaa 1792. Termi oli yleistynyt ja politisoitunut 1770-luvulta lähtien, mutta sitä käytettiin eri muunnelmissaan ja monin eurooppalaisin vastinein jo 1500-luvulta alkaen. (Ks. esim. Runoilija Pierre de Ronsardin (1524–1585) hymnit (1555–1556) ja matkakirjailija Louis-Charles Fougeret de Monbronin (1706–1760) *Le cosmopolite* (1750).) Vrt. *Kosmopolitismus* 2005.
- 7 Vrt. Korpikallion (1907–1940) väitös 1937, erit. 354–355, varhaisena esimerkkinä angloamerikkalaisesta 'kansalaistaidot'-käsitteestä Suomessa. Se esiintyy myös *Kasvatusopillinen Aikakauskirja* -vuosikerrassa 1946. Läpimurto koitti myöhemmin: kansalaistaito kuului oppiaineena peruskouluihin 1967–2000. Ks. kuitenkin *niin & näin* 1/17:n verkkoteksti Vera Hjeltin pioneerityöstä.
- 8 Ks. esim. *Perusopetus 2020 – yleiset valtakunnalliset tavoitteet ja tuntijako*. OKM, Helsinki 2010.
- 9 Leonard 1946, 420.
- 10 Ks. esim. Saloma & Sontag 1972, jota voi pitää merkkinä käännekohtasta: kansalaisuuden vahvistamisesta tulee näkyvä osa yhteiskunnallista kasvatus-tusta. Tässä tapauksessa aloite tuli poliittisesta oikeistosta.
- 11 Snedden 1922, erit. 325.
- 12 Ks. Bauman 2000, 40; Etzioni 2001, 197.
- 13 Ks. erit. *The Quality of Life* 1993; tavan lähestyä ”kehitystä pystyvyysien

laajentumisena” Sen esitteli 1989. Vrt. Wilson-Strydom 2017, jossa seniläinen teema yhdistetään kansalaistaitojen vaa-limiseen.

- 14 Burke 1790, 218–219.
- 15 Ks. Kant 1755, A 182.
- 16 Kant 1784b.
- 17 Kant 1784a, 7. periaate.
- 18 Arendt 1970/1982, 32–43.
- 19 Hegewisch 1801, 434–435.
- 20 Dewey 1935, 164–165.
- 21 Dewey 1902.
- 22 Dewey 1940.
- 23 Dewey 1922, 71–72.
- 24 Dewey 1897, 57–60.

## Kirjallisuus

- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Toim. Ronald Beiner. The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*. Polity, Cambridge 2000.
- Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to That Event* (1790). 2. p. Dodsley, London 1790.
- Denhardt, Janet V. & Denhardt, Robert B., *The New Public Service. Serving, Not Steering* (2007). 4., laaj. p. Routledge, New York 2015.
- Dewey, John, *Ethical Principles Underlying Education* (1897). Teoksessa *The Early Works, 1882–1898*; 5. Toim. Jo Ann Boydston. The Southern University of Illinois Press, Carbondale 1972, 54–83.
- Dewey, John, *Human Nature and Conduct* (1922). Dover, Mineola 2002.
- Dewey, John, *Investigating Education* (1940). Teoksessa *The Later Works, 1925–1953*; 14. Toim. Jo Ann Boydston. Southern University of Illinois Press, Carbondale 2008, 370–372.
- Dewey, John, *The Need for Orientation* (1935). Teoksessa *The Later Works, 1925–1953*; 11. Toim. Jo Ann Boydston. Southern University of Illinois Press, Carbondale 1988, 160–166.
- Dewey, John, *The School as Social Centre* (1902). Teoksessa *Middle Works, 1899–1924*; 2. Toim. Jo Ann Boydston. Southern University of Illinois Press, Carbondale 1976, 80–96.

- Etzioni, Amitai, *The Monochrome Society*. Princeton University Press, Princeton 2001.
- Gahajan, Mahita, Here Are the Only Times the U.S. Government Can Revoke Your Citizenship. *Time.com* 29/xi/16.
- Hegewisch, Dietrich Hermann, *Schleswigs und Holsteins Geschichte von 1588 bis 1648*. Neue Akademische Buchhandlung, Kiel 1801.
- Kant, Immanuel, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Petersen, Königsberg 1755.
- Kant, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Deutsche Bibliothek, Berlin 1914. (1784a)
- Kant, Immanuel, Vastaus kysymykseen: mitä on valistus? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784). Suom. Jussi Korkavirta. Teoksessa *Mitä on valistus?* (1995) Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Dig. p. Vastapaino, Tampere 2007, 86–95. (1784b)
- Korpikallio, Jaakko, *Yksilön ja kansalaisen kasvatus Englannissa*. Väit. Helsingin yliopisto, Helsinki 1937.
- Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurs in Literatur, Philosophie und Pulizistik um 1800*. Toim. Andrea Albrecht. de Gruyter, Berlin 2005.
- Leonard, John Paul, *Developing the Secondary School Curriculum*. Rinehart, New York 1946.
- The Quality of Life*. Toim. Martha Nussbaum & Amartya Sen. Clarendon, Oxford 1993.
- Saloma, John & Frederick H. Sontag, *Parties. The Real Opportunity for Effective Citizen Politics*. Knopf, New York 1972.
- Snedden, David, *Civic Education. Sociological Foundations and Courses*. World, New York 1922.
- Der Weltbürger oder deutsche Annalen der Menschheit und Unmenschheit, der Aufklärung und Unaufgeklärtheit, der Sittlichkeit und Unsittlichkeit für die Jetztwelt und Nachwelt*. Omakust. Stuttgart 1792.
- Wilson-Strydom, Merridy, *Pedagogic Rights for Transformative Student Learning*. Teoksessa *Socially Just Pedagogies, Capabilities and Quality in Higher Education. Global Perspectives*. Toim. Melanie Walker & Merridy Wilson-Strydom. Palgrave Macmillan, London 2017, 69–88.

JOUNI TILLI

# Ymmärrys hoi! Poliitikka ja retoriikka kansalaistaitona

Vesa Heikkinen & Tapio Pajunen, *Kansalaistaito. Miten politiikkaa voi ymmärtää, jos sitä voi ymmärtää?* 2. p. Teos, Helsinki 2016. 352 s.

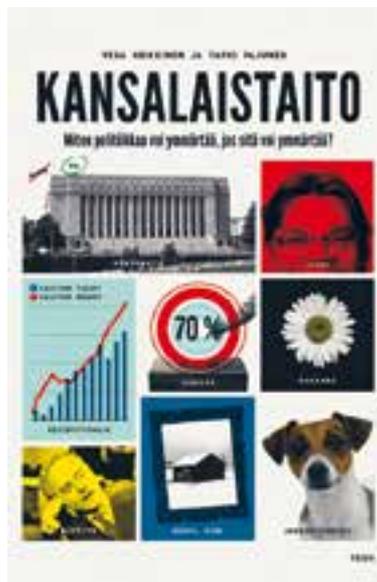
**D**osentti Vesa Heikkinen ja politiikan toimittaja Tapio Pajunen julistavat *Kansalaistaito*-teoksen alkulehdillä, että politiikan luku- ja kirjoittamistaito on nykykansalaiselle yhtä olennainen kyky kuin mediataidot tai tietotekninen osaaminen. He asettavat kulmakivekseen 1990-luvun alkuun asti kouluissa oppiaineena olleen kansalaistaidon: suomalaisia on opetettava ymmärtämään politiikkaa ja olemaan ”kriittisiä, rakentavia kansalaisia”. Toisaalta voi myös kysyä, miksi juuri *kansalaistaito*. Eivätkö esimerkiksi pakolaiset tai valtiottomat tarvitse politiikantaitoa mitä kipeimmin?

Kuten tekijät myöntävät, tulo- kulma on valistava. Heikkisen ja Pajusen lähtökohtaan on kuitenkin helppo yhtyä. Esimerkiksi perusopetuksen yhteiskuntaopin opetussuunnitelmassa annettavat tiedot ja taidot liittyvät yhteiskunnan rakenteisiin. Lukio-opintojen kohdalla mainitaan vaikuttamiskeinojen ohella kriittinen ajattelu ja argumentointi, mutta politiikalle ominainen elementti eli kieli – retoriikasta puhumattakaan – loistaa poissaolollaan.

Näin politiikasta syntyy helposti kuva arkitodellisuudesta irrallisena sfäärinä tai valtavana koneistona, jossa kansalainen saattaa hyvällä tuurilla saada äänensä kuuluviin, jos osaa nykäistä oikeista naruista. Vaikka asia joskus näin onkin, mielikuvan ylläpitäminen ei edistä demokratiaa. *Demokratiaindikaattorit 2015* -raportin mukaan suuri osa suomalaisista ei koekaan ymmärtävänsä politiikkaa<sup>1</sup>. Seurauksena on Heikkisen ja Pajusenkin esiin nostama ongelma: kriittisyys samastetaan vinoiluun. Pahimmillaan siitä tulee ”kaiken mielekkyuden kiistävä ironia” (9).

## Oppikirja auki!

Lähestymistavastaan huolimatta *Kansalaistaito* ei ole kielteisellä tavalla oppikirjamainen. Siinä käsitellään len-



nokkaasti aiheita, joista lukeminen saattaisi politiikkaan vihkiytymätömille muuten tuntua jotakuinkin yhtä kiinnostavalta kuin seinämaalain kuivumisen katselu. Teos muistuttaa oppikirjaa siksi, että se edistää ymmärrystä politiikasta. Puhekupliin sijoitellut sitaatit havainnollistavat käsiteltäviä aiheita hyvin.

Heikkinen ja Pajunen korostavat, että politiikassa kamppaillaan sanoista, käsitteistä ja termeistä. Sanat ja käsitteet määrittävät inhimillisen todellisuuden. Niihin pohjautuu se, kuka hallitsee ja ketä – ja keneltä otetaan tai annetaan. Myös politiikan määrittely itsessään on osa poliittista vääntöä. Kuten Kenneth Burke aikanaan totesi, ihminen on symboleja käyttävä (ja väärinkäyttävä) eläin<sup>2</sup>.

Jako ”pelkän puheen” ja ”todellisten tekojen” välillä ei ole kestävä, jos aikomuksena on paneutua siihen, miten valtaa käytetään.

Ensimmäisen luvun ytimessä on politiikan sanojen luokittelu. Ensiksi Heikkinen ja Pajunen ruotivat substantiiveja, sen jälkeen verbejä, adjektiiveja ja numeraaleja. Lopuksi käsitellään pronomineja sekä partikkeleita. Rakenne on tuttu ja turvallinen – näinhän meille on sanaluokkia koulussa opetettu.

Lingvistinen ja politologinen ote paikkaavat luvussa kättä onnistuneesti. Kunkin sanaluokan kohdalla edetään kielitieteellisistä määrittelyistä kohti sanavalintojen poliittista merkitystä. Vaikka asiaa on runsaasti, teksti etenee jouhevasti, eikä lukijan tarvitse etsiä punaista lankaa. Tekijöiden analyysit niin politiikkojen kapulakielestä kuin useiden arkipäiväisten ilmausten poliittisista ulottuvuuksista ovat päteviä. Poliitiikkaa toden totta tehdään kielellä ja kielessä. Luvussa liikutaan selvästi kirjoittajien vahvuusalueella.

Erityisen ansiokas on metaforien ja numeraalien osuus. Metaforien käsittelyssä käy hyvin ilmi, miten moni viime aikojenkin poliittiseen puheeseen vakiintunut termi, kuten tuottavuusloikka tai kestävyysvaje, on vertauskuvallinen ilmaus, jolla luodaan tietynlaista



**”Vaikka totuus on liukas, lupauksen pettämisestä tai suoranaisesta valehtelusta kiinni jääminen rapauttaa luottamusta, jota demokratia tarvitsee toimiakseen.”**

todellisuutta. Tällaisten ”kuolleiden metaforien” ekshumaatio on kansalaistaitoa parhaimmillaan<sup>3</sup>. Numeraalit puolestaan paljastavat, miten perustavanlaatuinen poliittinen teko määrällistäminen on: luvut ja tilastot ovat retorisesti ”raskaan sarjan lyömäse”, mutta niihin liittyy aina taustaoletuksia, valintoja ja tulkintoja (81). Ero absoluuttisten ja suhteellisten lukujen välillä on tästä hyvä esimerkki.

*Kansalaistaidon* toisessa luvussa politiikkaa lähesytään pelinä, jolle tekstilajit eli genret käytänteineen antavat puitteet. Tekijät ilmoittavat olevansa asialinjalla mutta ”jyrkän pelimyönteisesti” – politiikassa on kysymys ”kieli- ja tekstipeleistä” (103). Genret sisältävät yleensä sanattomia sopimuksia siitä, millainen kieli ja millaiset muut merkityksen tuottamisen tavat sopivat mihinkin yhteyteen ja miten ne toimivat. Poliittiseen arviointikykyyn kuuluu hallita, mitä ja miten milloinkin kannattaa sanoa.

Heikkinen ja Pajunen ottavat suurennuslasinsa alle neljä eri politiikan tekstilajia: televisiopuheen, presidenttien uudenvuodenpuheet, eduskuntakeskustelut ja erilaiset ohjelmatekstit. Suurimman huomion saavat kaksi viimeksi mainittua, kun taas kahden ensimmäisen genren analyysi jää esittelynomaiseksi. Perusasiat tulevat toki selväksi. Esimerkiksi juhlallinen uudenvuodenpuhe ja täysistunnon teatterinomainen performanssi ovat käytänteiltään erilaisia. Genren hallinta on valtaa – aivan kuten sääntöjen hallittu rikkominen. Luvun ehdottomasti parasta antia on perussuomalaisten maahanmuutokriitikoiden niin sanotun *Nuivan manifestin* (2011) matka Juha Sipilän hallitusohjelmaan ja turvapaikkapoliittiseen ohjelmaan. Analyysi valaisee mainiosti, miten

”teksti vaikuttaa toiseen ja ohjelma ohjaa toista ohjelmaa” (161).

### Sanoista tarinoihin ja totuuksiin

Viime vuosien poliittisen debatin kuuma peruna, yhteiskuntasopimus, saa *Kansalaistaidossa* oman lukunsa. Käsite on tuttu ajattelijoilta kuten Thomas Hobbes, John Locke ja Jean-Jacques Rousseau. Rousseauin *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762) on tunnetuin aiheita käsitellyt teos. Kuten Heikkinen ja Pajunen kirjoittavat, yhteiskuntasopimuksen ”mukaan luonnontilassa olevat ihmiset solmivat keskenään sopimuksen, jolla he perustavat valtion” (175). Kyseessä ei kuitenkaan ole todellinen asiantila vaan perustelu valtiolle. Ajatus on merkittävä poliittisen ajattelun historiassa, koska se nosti keskiöön kansansuvereniteetin. Erityisesti keskustan viljelemä yhteiskuntasopimusretoriikka siis kytkeytyy pitkään ja ylevään poliittisen teorian perinteeseen.

Yhteiskuntasopimus on möhkäle, jonka pilkkomisessa Heikkinen ja Pajunen tekevät hyvää työtä. He määrittelevät yhteiskuntasopimuksen osuvasti ”taikasanaksi”, jolla on yritetty muuttaa maailmaa tavalla jos toisella (179). Termissä yhdistyy kaksi yhteiskunnallisen ja poliittisen ajattelun kenties keskeisintä käsitettä, yhteiskunta ja sopimus. Ne ovat suomalaisessa poliittisessa kulttuurissa sekä jumal- että paholaistermejä: kollektiivisubjekti ”yhteiskuntaa” parjataan yhtä paljon kuin sitä pyydetään apuun, sopimisen taas on julistettu niin pelastavan kuin tuhoavan Suomen. Valtaa on todella sillä, joka pääsee kertomaan, mistä yhteiskuntasopimuksessa on kyse.

Vaikka luvun painopiste on viimeisessä 20 vuodessa,

tekijät luovat myös tiiviin katsauksen suomalaiseen politiikkaan yhteiskuntasopimuksen näkökulmasta. Tulokulma vaihtuukin melkein poliittiseksi historiaksi. Hyppy sanoista ja tekstilajeista yhteiskuntasopimuksen kaltaiseen ”tarinaan” on suuri. Siirtymä ei lopulta häiritse liikaa, koska Heikkinen ja Pajunen pystyvät osoittamaan, miten yksi käsite on ollut erilaisten poliittisten kamppailujen ja intohimojen kohteena. Foucault’laista genealogiaa muistuttava ote tuo hyvin esille sopimiseen, joskus pakotettuunkin, liittyvän vallankäytön.

Politiikan ja totuuden kimurantti suhde on neljännen luvun pääosassa. Kuten esimerkiksi Paul-Erik Korvela on äskettäin huomauttanut, ”faktojen jälkeinen aika” ei ole tuore ilmiö<sup>4</sup>. Jo antiikissa filosofit paheksuivat sitä, miten hyvillä puhujanlahjoilla varustetut agitaattorit hyödynsivät kansan pelkoja, lupailivat mahdollisia ja puhuivat muunneltua totuutta haaliakseen kannatusta. Poliittisen ajattelun klassikko Niccolò Machiavellikin korosti, että nimenomaan *uskottava* poliitikko useimmiten päihittää totuudenpuhujan<sup>5</sup>.

*Kansalaistaidossa* aihetta lähestytään luottamuksen, lupauksen ja lähdetietojen valikoinnin näkökulmasta. Poliitikassa totuus on usein nimenomaan kielellisesti rakennettua tarinaa, joka pohjautuu ideologisille valinnoille ja painotuksille. Vaikka totuus on liukas, lupauksen pettämisestä tai suoranaisesta valehtelusta kiinni jääminen rapauttaa luottamusta, jota demokratia tarvitsee toimiakseen.

Neljäs luku on teoksen heikoin osuus. Sen teema on sekä politologisesti että filosofisesti niin moniulotteinen, että aiheen käsittelystä noin 40 sivussa tulee väkisin läpilaukka. Silta totuudesta lupaukseen vie lukijan liian nopeasti eteenpäin. Välillä joudutaankin postmodernin ironian pauloihin: ”jokainen luo oman totuutensa” (232) tai ”ei ole yhtä ainoaa oikeaa luottamusta, kuten ei ole yhtä ainoaa totuuttakaan” (240). Totuuden ja politiikan jännitteisyyden syvällisempää ymmärtämistä auttaisi esimerkiksi pysähtyminen sen äärelle, mistä puhutaan, kun puhutaan ”totuudesta”. Myös lupaus-puheteon ja politiikalle ominaisen kontingenssin välisen suhteen olisi suonut tulevan perusteellisemmin käsitellyksi (244).

Esimerkiksi Hannah Arendt on erotellut toisistaan rationaalisen totuuden ja faktuaalisen totuuden. Ensin mainittuja ovat esimerkiksi matemaattiset tai filosofiset totuudet. Niissä totuus saavutetaan logiikan ja päättelyn avulla, ei ulkoista todellisuutta havainnoimalla. Faktuaaliset totuudet taas ovat ihmisten tekoja (eli sananmukaisesti faktoja). Ne muodostavat poliittisen elämän tekstuuriin.<sup>6</sup>

Faktuaaliset totuudet ovat olemassa vain siinä määrin kuin niistä kerrotaan toisille – vaikka sitten pelkästään yksityisesti. Ne tarvitsevat todistajia ja toimijoita. Niitä onkin mahdollista pyrkiä hävittämään organisoidulla valehtelulla, väärentämällä tai tuhoamalla niiden jäljet kokonaan, kuten totalitarismissa on tapana tehdä. Myös demokratiassa faktuaaliset totuudet ovat haavoittuvaisia. Epämiellyttävät tosiasiat ja tapahtumat leimataan usein mielipiteiksi tai riidankylvöksi ja sopivat mielipiteet

puolestaan faktoiksi. Tärkeä osa poliittista arvostelukykyä onkin erottaa toisistaan totuuden lajit: tulkinta, mielipide, virhe, harhaluulo ja suoranainen valhe. Taitoa vaatii myös faktojen esittäminen sopivalla tavalla.

*Kansalaistaidon* päättävä viides luku on edellistä parempi. Siinä pureudutaan poliitikkojen persoonaan. Jo Aristoteleen korostama *ethos*-aspekti ei ole ainakaan vähentynyt yksilöllisyyttä korostavassa ilmapiirissä. Heikkinen ja Pajunen käsittelevät uskottavuutta esimerkiksi Jyrki Katainen. Ratkaisu on toimiva, henkilöityhän kokoomuksen taannoinen voittokulku nimenomaan puheenjohtajansa karismaan. Kataisen optimismi, avoimuus ja itseironia olivat tärkeässä osassa hänen tiellään pääministeriksi asti.

Luvussa tulee myös hyvin esille, että väkinäinen optimismi ei toimi, kuten SDP:n puheenjohtaja Jutta Urpilainen sai virkaan astuessaan tuta. Paavo Lipponen puolestaan on esimerkki täysin erilaisesta karismasta kuin Katainen. Tekijöiden johtopäätökseen on helppo yhtyä: henkilökohtainen karisma ja ominaisuudet ovat poliittiselle uskottavuudelle tärkeitä, mutta myös muuta tarvitaan. Paradoksi on siinä, että uskottava poliitikko nousee ikään kuin luonnollisesti symboloimaan aikaansa, mutta tähän tarvitaan valtavasti apuvoimia, taustoitusta ja suunnittelua (303–306).

Loppuvuodesta 2016 kiivasta keskustelua herättänyt pääministeri Juha Sipilän mahdollinen esteellisyys lisärahoituksen myöntämisessä kaivosyhtiö Terrafamelle on hyvä esimerkki tällaisen *ethos*ien tärkeydestä. Poliittisen retoriikan näkökulmasta kysymys ei ole niinkään jäävyydestä vaan siitä, minkälaisen kuvan pääministeri antoi itsestään. Sipilän mukaan epäily, että hän olisi ollut ”myötävaikuttamassa” Terrafamen rahoitukseen sieltä tilauksen saaneen sukulaistensa omistaman yrityksen eduksi ”kertoo enemmän kysyjästä”<sup>7</sup>. Kun tällainen ei käy pääministerin ”mielessäkään”, syntyy vaikutelma, että hän ei tunne hyvän hallinnon periaatteita eikä hänen poliittinen arvostelukykyä ole kovin hyvä.

## Kansalaisretoriikkaa kaikille?

Erään määritelmän mukaan onnistunut retoriikka on odotusten luomista katsojan mielessä sekä niiden riittävää lunastamista<sup>8</sup>. Onnistuuko *Kansalaistaito* tässä? Suurimmaksi osaksi kyllä, koska Heikkinen ja Pajunen täyttävät lupauksensa ja esittelevät monipuolisesti ja taitavasti keinoja ymmärtää kielen ja politiikan suhdetta. Nähdäkseni oppeja olisi kuitenkin voinut syventää ja systematisoida nimenomaan retoriikan näkökulmasta, sillä poliittinen todellisuus perustuu juuri siihen. Tällaisenaan mainittu ulottuvuus jää hieman ohueksi, vaikka teoksen lopussa esitelläänkin kansalaisretoriikka-termiä.

Heikkisen ja Pajusen mukaan ”olemme kaikki kielitieteilijöitä, kun opimme erittelemään tekstejä ja antamaan niiden eri ilmiöille nimiä” (323). Näin voimme tulkita ”saamiamme viestejä kriittisesti” sekä ”käyttää itse kieltä tehokkaasti” eli olla poliittisia toimijoita. Mielestäni tämän lisäksi jokamiehen ja -naisen poliittisiin



taitoihin kuuluu tiedostaa, että retoriikassa on kysymys identifikaation ja erottautumisen välisestä kamppailusta, ei niinkään ”tehokkaasta viestinnästä”, kuten usein kuulee väitettävän. Samastuminen taas ei ole yhtä kuin pysyvä yhteisymmärrys, vaan lyhyt tyven ennen kuin hierarkioiden järjesteleminen alkaa uudestaan.

Kenneth Burken mukaan suostuttelu onnistuu silloin, kun reetori pystyy osoittamaan, että puhujalla tai hänen ajamallaan asialla on jotain yhteistä yleisön kanssa. Näin esimerkiksi Aristoteleen listaamia vakuuttavuuden syitä eli puhujan luonnetta (*ethos*), kuulijoiden (ja puhujan) tunteita (*pathos*) tai argumentteja (*logos*) tulee tarkastella identifikaation eli samastumisen (ja samastamisen) näkökulmasta<sup>9</sup>.

Toisin sanoen: mitä ja miten pitää samastaa, jotta mahdollisimman moni voisi samastua? Periaatteessa mikä tahansa voi vakuuttaa yleisön – toisaalta ei ole olemassa retoriikkaa, joka toimisi missä tahansa tilanteessa tai mille tahansa yleisölle. Jollekin yleisölle tunteisiin vetoaminen vaikuttaa kornilta, joihinkin se taas uppoaa täysin. Joskus on hyvä saarnata, joskus keskustella tai esitellä tilastoja. Epäselvyys tai abstrakti arvopuhe taas ovat kannattavia silloin, kun puhutellaan laajaa, heterogeenistä yleisöä. Vaaleissa räväkkä retoriikka on paikallaan. Joskus taas kannattaa olla abstrakti, epäselvä tai puhua ”hölynpölyä”.

Sanojen lisäksi identifikaatiota voidaan luoda vaikkapa elekielellä tai pukeutumalla. *Selfie*-kuva kadunmiehen tai -naisen kanssa antaa vaikutelman helposti lähestyttävästä ja maanläheisestä poliitikosta. Facebooktykkääminen tai kuva väkivaltarikollisen kanssa kertovat, että samastuu jollain tasolla lähestymäänsä asiaan tai henkilöön. Joskus taas pelkkä hymy on mitä tehokkainta retoriikkaa.

Identifikaatio ei ole aina suunniteltua. Puheenparssi tai käyttäytyminen voi muuttua vaihkeaa yleisön mukaiseksi. Poliitikko voi vilpittömästi uskoa olevansa köyhien asialla, ajavansa pienyrityksien etuja tai puhuvansa luonnon puolesta, vaikka hänen toimintansa johtaisi täysin päinvastaisiin seurauksiin. Puhuja uskoo samastuvansa johonkin, mikä voi toisten mielestä olla lähinnä itsepetosta.

Samastuminen sisältää myös vähintään rivien välissä tosiasiallista erottautumista tai halua tehdä pesäeroa. Ei ole olemassa ”meitä” ilman ”muita”, ystäviä ilman vihollisia. Kumarrus yksille on pyllistys toisille. Viimeistään seuraavat vaalit muuttavat retorisia(kin) rintamalinjoja. Sosiaalisen median aikakaudella samanaikaisia yleisöjä on valtavasti, jolloin on pohdittava erityisen tarkkaan, mikä on ideaaliyleisö, mikä poissuljettu tai vaiennettu yleisö ja keitä taas puhutellaan vain sivulauseessa<sup>10</sup>. Poliitikon tulisi olla kaikkien kaveri mutta tarvittaessa olla valmis sanoutumaan irti mistä tahansa, kuten perussuomalaisen kansanedustaja Veli-Matti Saarakkala on todennut<sup>11</sup>.

Esimerkiksi ”maahanmuuttokriittiset” poliitikot puhuvat ovelasti eri yleisöille. Valtavirtamedian kautta annetaan viralliset lausunnot, joilla vedotaan puolueen maltilliseen osaan ja niin sanottuun suureen yleisöön.

Todellinen julistus tapahtuu sosiaalisessa mediassa, jossa sanoma voi olla erittäin brutaali. Kun tiedotusvälineet nostavat esiin väkivaltaisen tai rasistisen retoriikan, sitä voidaan huoletta vähätellä. Oma viestiä ei yritetäkään saada läpi valtamediassa, vaan siitä irtisanoudutaan, koska varsinainen kohdeyleisö on ikään kuin toisessa ulottuvuudessa. Näin samastumisella ja erottautumisella luodaan erilaisia poliittisia todellisuuksia.<sup>12</sup>

Pienistä puutteistaan huolimatta *Kansalaistaito* on erinomainen ja hyödyllinen tietoteos. Se on myös tärkeä poliittinen teko demokratian puolesta.

## Viitteet

- 1 Borg ym. 2015.
- 2 Burke 1966, 3–7.
- 3 Vrt. Lakoff 1987.
- 4 Korvela 2016.
- 5 Ks. Machiavelli 1995.
- 6 Arendt 1972; 2006.
- 7 Sipilä 2016.
- 8 Burke 1953.
- 9 Burke 1969.
- 10 Ks. Black 1970; Wander 1984; Morris 2002.
- 11 Saarakkala 2016.
- 12 Ks. lisää Tilli 2017.

## Kirjallisuus

- Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*. Harcourt, New York 1972.
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (1961). Penguin, London 2006.
- Aristoteles, *Retoriikka. Teokset IX*. Suom. Paavo Hohti & Päivi Myllykoski. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Black, Edwin, *The Second Persona. Quarterly Journal of Speech*. Vol. 56, No. 2, 1970, 109–119.
- Borg, Sami, Kestilä-Kekkonen, Elina & Westinen, Jussi, *Demokratiaindikaattorit 2015*. Oikeusministeriön selvityksiä ja ohjeita 56/2015. Verkossa: oikeusministerio.fi/fi/index/julkaisut/julkaisuarkisto/1449040859824/Files/OMSO\_56\_2015\_Demokratiaindikaattorit.pdf
- Burke, Kenneth, *Counter-Statement* (1931). The University of Chicago Press, Chicago 1953.
- Burke, Kenneth, *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature, and Method*. University of California Press, Berkeley 1966.
- Burke, Kenneth, *A Rhetoric of Motives* (1950). University of California Press, Berkeley 1969.
- Korvela, Paul-Erik, Olemme aina eläneet faktojen jälkeistä aikaa. *Poliitikasta.fi* 10.11.2016. Verkossa: poliitikasta.fi/elaneet-faktojen-jalkeista-aikaa/
- Lakoff, George, The Death of Dead Metaphor. *Metaphor and Symbolic Activity*. Vol. 2, No. 2, 1987, 143–147.
- Machiavelli, Niccolò, *Rubtinas* (Il principe, 1513). Suom. Aarre Huhatala. 3. p. WSOY, Porvoo 1995.
- Morris, Charles E. III, Pink Herring & the Fourth Persona: J. Edgar Hoover's Sex Crime Panic. *Quarterly Journal of Speech*. Vol. 88, No. 2, 2002, 228–244.
- Saarakkala, Veli-Matti, Poliitikko on rikki. *Saarakkala.fi* 11.10.2016. Verkossa: saarakkala.fi/blogi/2016/10/11/13118
- Sipilä, Juha, Ylen jutussa jälleen väärät tiedot. *Juhasipila.fi* 25.11.2016. Verkossa juhasipila.fi/blogi/2016/11/25/14141
- Tilli, Jouni, *Miten puhumme, kun puhumme politiikkaa?* Atena Kustannus, Jyväskylä 2017.
- Wander, Philip, The Third Persona. An Ideological Turn in Rhetorical Theory. *Central States Speech Journal*. Vol. 35, No. 4, 1984, 197–216.

# Kansalaistaito – kriittisyyttä vai alamaisuutta?

**K**äsite on useimmille tuttu takavuosien koulukirjoista. Kielitieteilijä Vesa Heikkisen ja politiikan toimittaja Tapio Pajunen mukaan kansalaistaito onkin haus-kalla tavalla vanhahtava termi ja viittaa aikaan, jolloin yksilöä ajateltiin kasvatettavan osaksi yhteiskuntaa. Kunnan kansalaisen hyveitä olivat kuuliaisuuteen vaaditut tiedot ja taidot, jotka voi määritellä yhdistelmäksi valistuneisuutta ja alamaisuutta. Mainiossa yleistajuisessa *Kansalaistaito*-teoksessaan Heikkinen & Pajunen kysyvät, millaista on 2010-luvun kansalaistaito. Miten ”politiikanlukitaito” (9) auttaisi osallistumisessa demokraattiseen päätöksentekoon?

Kirjoittajien mukaan kansanvalta vaatii toimiakseen ”pulinaa”, mutta rakentava kansalaiskeskustelu ei ole itsestäänselvyys. Poliitikassa on nähtävissä merkkejä yhtäältä tarkoitushakuisesta vastakkainasettelusta ja populismista, toisaalta politiikan kutistumisesta ammattipelureiden pelikentäksi (326). *Kansalaistaito* tarkastelee ”politiikanlukitaitoista” kansalaisuutta toimivan demokratian edellytyksenä. Lähtökohdat ovat aiheellisia, sillä kansalaiselle tarjoillaan tällä hetkellä lähinnä julkisten palveluiden asiakkaan roolia.

Politiikkaa ymmärtääkseen kansalainen tarvitsee teoksen mukaan oivallusta sanoista poliittisina välineinä. Lisäksi kaivataan medialukitaitoa, kykyä katsoa sanojen taakse. Pelkkä palveluasiakaskin kohtaa lukuisia erilaisiin tekstejä ja tekstilajeihin kytkeytyviä valintatilanteita.

Käsitettä kansalaistaito voisi kuitenkin laajentaa. Kannattaisi pohtia vielä Heikkistä & Pajusta selvemmin sitä, millainen ja miten tulkittavissa on tietoa välittävän kielen ja todellisuuden keskinäinen suhde. Tästä näkökulmasta elämme paradoksaalista ja tempoilevaa aikaa. Yhtäältä kriittinen keskustelu politiikan ongelmista kiinnittyy argumenttiin totuuden jälkeisestä ajasta ja päätöksistä, joiden perusteluun riittää tunne. Toisaalta etenkin talouskuripolitiikkaa perustellaan tukeutuen ennen muuta valtiovarainministeriön näkemyksiin vaihtotaseesta ja julkisesta velasta. Virallisia kantoja tuodaan esiin välttämättömyyksiä: niitä ihmettelevät, kyseenalaistavat ja perusteluja vaativat käsitykset sivuutetaan tietämättömien mielipiteinä. Miten kansalaistaitoisen kansalaisen tulisi osata tulkita, minkälaiset kriittiset kysymykset ovat hyveellisen kansalaisen kysymyksiä ja millaiset taas vastahakoisen tai tietämättömän ihmisen joutavia puheita?

Tämä on avainkysymys poliittisessa nykytilanteessa. Keskustan puheenjohtajan Juha Sipilän johtaman halli-

tuksen ohjelmassa kansalaiset jaetaan maan edun näkökulmasta avoimesti kahteen kategoriaan. Valtion ”vahvuuksiin” luetaan ne suomalaiset, jotka ”ymmärtävät, että kriisin keskellä on tehtävä vaikeitakin ratkaisuja”. ”Heikkouksiin” taas kuuluvat ne toiset, jotka ovat muutosvastarintaisia, vastakkainasetteluun taipuvaisia, apaattisia, uudistuskyyvyttömiä, ja joiden luottamus poliittiseen päätöksentekoon horjuu.<sup>1</sup> Samaan aikaan hallitusohjelma korostaa hyveellisen ihmisen merkkeinä halua yritteliäisyyteen ja vapauteen rakentaa omaa elämäänsä.

Lähtökohta on ristiriitainen. Kansalaisen tulisi olla yhtäaikaan sekä aktiivinen, poliittisesti sivistynyt ja vapauteen suuntautunut toimija että talouspoliittiseen päätöksentekoon alamaisten asenteella suhtautuva reformuskovainen. Tällaisessa tilanteessa vapaus osoittautuu julkisten palvelujen asiakkaan vapaudeksi rakentaa oma elämänsä tekemällä yksilöllisiä valintoja. Asiakas-kansalaisen aktiivisuus kytkeytyy pikemminkin omaan napaan, kuten parkkikiekon värin valintaan tai valintaan Mehiläisen ja Terveystalon välillä, kuin mahdollisuuteen vaikuttaa aktiivisesti yhteiskunnan rakenteellisiin muutoksiin. Vapaudelta näyttävän oman elämän rakentamisen ihannointi peittää myös alleen sen, että taustalla on valtio, joka kaiken aikaa vetäytyy vastuustaan huolehtia kansalaisista ja siirtää tätä vastuuta heille itselleen. Näin kansalaisuudesta tulee yksityistä ja intiimiä toimijuutta yhteisöllisen ja yhteiskunnallisen sijaan.

Kysymys kuuluukin: kuinka olla (pro)aktiivinen ja keskusteleva kriittinen kansalainen olematta muutosvastarintainen? Millä tavoin esimerkiksi talouspoliittiseen keskusteluun, joka osoittaa rajat myös muille politiikkalohkoille, voi ulkopuolisena osallistua? Viime vuosien poliittinen keskustelu on osoittanut, että kansalaisen näkökulmaksi ei riitä hämmennys epämääräisistä talouspoliittisista termeistä. Näkökulmaksi ei myöskään riitä ihmetys väitetysti välttämättömien sopeuttamistoimien oheiskäsitteistä – ’valinnanvapaus’, ’maakuntauudistus’ tai ’kasvupalveluhanke’ – arjessa tuntuvine konkreettisine seurannaisvaikutuksineen. Poliittisesta keskustelusta ei ole kansalaisen näkökulmasta pulaa, mutta sitä sävyttää politiikan kieli, joka suunnataan asiantuntijalta asiantuntijalle.

Heikkinen & Pajunen purkavat ansiokkaasti politiikan käsitteitä myös Yle Puheen *Politiikkaradion* alaohjelmassaan *Puheet päreiksi*. Sen jaksoissa harvoin, jos muuallakaan mediassa, pohditaan poliitikkojen käyttämien käsitteiden alkuperiä ja niiden yhteyttä kansala-

## ”Kansalaisen ei tarvitse oikeuttaa kysymyksiään niin kauan kuin ne pysyvät asiallisen keskustelun rajoissa.”

laisen arkitodellisuuteen. Kiistely muun muassa valinnanvapaudesta näyttäytyy vaalikeskusteluissa toisinaan absurdilta farsilta, jossa seikkailee esimerkiksi mystinen figuuri ”Pihtiputaan mummo”, mutta itse valinnanvapautta ei valaista yhteiskuntapoliittisesti. Vapaus esiintyy kuitenkin tiheään niin puolueohjelmissa, ajatuspaja Liberan kuin ammattiyhdistysliikkeen puheissa. Käsitteellä on selvästikin monia genealogioita, eikä tälläkään poliittisella ajatus- ja työvälineellä ole merkitystä ilman kontekstia. Vastuullisen poliitikon tulisi kyetä kertomaan, mikä teos, konsulttitoimisto tai ajatuspaja sai hänet itsensä innostumaan tietyistä käsitteistä ja ajatusmalleista. Tarpeellisesta *Kansalaistaito*-oppaasta jää harmillisesti tämä politiikan retoriikan ja henkilökuvien takainen alue kartoittamatta. Asioiden sitominen laajoihin kokonaisuuksiin olisi mielestämme keskeistä poliittisen retoriikan tulkinnan ohella.

Rajatessaan politiikan koskemaan lähinnä eduskuntaa, hallitusta ja presidenttiä Heikkinen & Pajunen myös sivuuttavat merkittävän poliittisen vallankäytön areenan. He eivät pohdi, mistä päätöksentekoa ohjaava tieto tulee. Ministeriöillä virkamiehineen, erityisesti valtiovarainministeriöllä, on politiikassa ydinrooli. Perustuuhan esimerkiksi Suomen tämänhetkinen talouspoliittinen linja suurelta osin valtiovarainministeriön eduskuntavaalien 2015 alla julkaistuun virkamiesraporttiin, jossa esitettiin tarve vähentää julkisen talouden menoja kuudella miljardilla eurolla vuoteen 2019 mennessä<sup>2</sup>. Samalla kun leikkaukset ulottuvat ministeriöihin, tiedontuotantoa ulkoistetaan yhä enemmän konsulteille, asiantuntijoille ja ajatushautomoille. Poliittista valtaa siirretään toimijoille, jotka eivät ole demokraattisesti valittuja eivätkä poliittisessa vastuussa kansalaisille. Poliitikot joutuvat perustelemaan ja selittämään päätöksiä kansalaisille, kun taas tämä varjohallinto toimii pitkälti tavallisen kansalaisen kriittisen katseen ulottumattomissa. Esimerkiksi kansantaloustieteen asiantuntijapiirillä on omat keskinäiset kiistansa, jotka eivät kansalaisille näy, vaikka taloustieteellisiin malleihin perustuva päätöksenteko esitetään selvänä, yhtenevänä ja luotettavana.

*Kansalaistaito* inspiroi pohtimaan, mitä kaikkea 2010-luvun kansalaistaito voisi olla. Heikkinen & Pajunen korostavat ”kansalaisretoriikkaa”, jonka he määrittelevät kansalaisen taidoksi ilmaista omat mielipiteensä ja ”kyvyksi saada näkyviin” ja ruotia ”itseensä kohdistuvia vaikuttamispyrkimyksiä” (322–323). Kansalaistaito voisi lisäksi olla sellaista kriittisyyttä ja kyseenalaistamista, joka pakottaa asiantuntijat ja poliitikot esimerkiksi median välityksellä perustelemaan päätökset ja valaisemaan niiden taustat niin selvästi, että kansalaiselle ei jää mielikuvaa totuuden taivuttamisesta. Tämä ei välttämättä tarkoita mittavaan tiedonhankkimiseen perustuvaa kyseenalaistamista, vaan kriittisiä kysymyksiä, jotka alkavat esimerkiksi sanoilla miten, miksi ja millä perusteella. Asiantuntijan ja poliitikon velvollisuus on perustella kantansa ja ratkaisunsa, kun taas kansalaisen ei tarvitse oikeuttaa kysymyksiään niin kauan kuin ne pysyvät asiallisen keskustelun rajoissa.

Politiikka ja kansalaisuus ovat muutakin kuin puhetta ja tekstiä. Kieli tekee ihmisestä poliittisen olion, mutta kieli tarvitsee kontekstinsa, jossa todellisuutta luodaan. *Kansalaistaito* ehdottaa hauskaa ”tee-se-itse”-kielitetettä, jossa voimme kaikki olla kielitieteilijöitä, kun opimme tulkitsemaan saamiamme viestejä kriittisesti sekä itse käyttämään kieltä tehokkaasti (323). Ei kuitenkaan ole tekstejä ilman konteksteja. Kielentuntijuuteen perustuva kansalaistaito edellyttää tilaisuuksia ja taitoja keskustelun käymiseen ja edistämiseen toiminnan ja tapahtumisen edellä, keskellä ja jälkeen. Omatekoisella lingvistiikalla ei ole paljon tekoa, ellei keskusteluun osallistumisella voi käyttää valtaa.

### Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Anonyymi, *Ratkaisujen Suomi. Neuvottelutulos strategisesta hallitusohjelmasta*. 27.5.2015. Valtioneuvosto, Helsinki 2015, 9. Verkossa: valtioneuvosto.fi.
- 2 Valtiovarainministeriö, *Talouspolitiikan lähtökohdat 2015–2019. Valtiovarainministeriön virkamiespuheenvuoro*. Valtiovarainministeriö, Helsinki 2015. Verkossa: [vm-n-virkamiesraportti-talouspolitiikan-lahtokohdat](http://vm.fi/artikkeli/-/asset_publisher/vm-n-virkamiesraportti-talouspolitiikan-lahtokohdat)





Tamara Piilola, *Helix* (2011), öljy kankaalle, 180 x 250 cm.





JARKKO S. TUUSVUORI

# Miksi tietoa ja taitoa kaikelle kansalle?

*Maailman tila ja Suomi* (1999) palkittiin aikoinaan Tieto-Finlandialla. Kirjoittajaryhmään kuulunut Simo Sipola (s. 1966) on viimeistellyt sen jälkeen Yleisradiolle elokuvan *Perintönä köyhyys* (2012) ja lukuisia muita päteviä dokumentteja. Viimeisin oma tietokirja taas on *Rahavallan jäljet* (2015). Sipolan tavaramerkki on taito yhdistää asiallinen ote niin yhteiskunnallisesti merkittävien aiheiden kuin ihmisten elämäntilanteiden käsittelyyn. *niin & näin* halusi kuulla lisää.

**M**iten päädyit tiedon tuottajaksi ja välittäjäksi?  
Sitä voi selittää kahdella asialla: luontaisella uteliaisuudella ja olosuhteilla. Tiedonhaluni on ollut kova jo pienestä pitäen. Olen myös ollut hanakka kysymään ja kyseenalaistamaan.

Otolliset olosuhteet ohjasivat minua lukiossa. Erinomainen äidinkielenopettaja kannusti lukemaan ja kirjoittamaan. Ahmin historiallisten kirjojen lisäksi filosofiaa, politiikkaa ja kaunokirjallisuutta. Asiateokset tyydyttivät tiedonjanoani. Fiktio taas lisäsi ymmärrystäni ihmisestä ja paransi kykyäni samastua toisenlaisiin, omastani poikkeaviin maailmoihin.

Opiskeluaikana minusta alkoi tulla tiedon tuottaja ja sen välittäjä, siis toimittaja.

## **Mikä sinua työssäsi inspiroi?**

Haluan ymmärtää ihmisen toimintaa ja sen motiiveja. Olen siis suuntautunut ihmistieteellis-yhteiskunnallisesti, en niinkään luonnontieteellisesti.

Tietysti myös luonto ja ihmisen paikka siinä askarruttavat. Tahdon esimerkiksi selvittää ilmastonmuutoksen syitä ja oppia, mitä voimme tehdä hidastaaksemme sitä.

Tartun mielelläni asioihin, jotka eivät aukea ensi silmäyksellä vaan vaativat perehtymistä ja sisäistämistä, päättelyä ja analysointia. Minua kiehtoo se, että saan työkseni pohtia, kirjoittaa ja kuvata asioita ja ilmiöitä, joihin ei ole helppoja ratkaisuja.

**Työsi on melkoisessa ristiriidassa nykyjulkisuudessa tavallisen paneutumattoman hätäilyn ja pidäkkeettömän kiivailun kanssa. Oletko huolissasi keskustelun tilasta?**

Yhä useammin tuntuu siltä, ettemme halua ymmärtää sitä, mitä ympärillämme olevat tahtovat sanoa. Mielipiteiden laukominen ja omien totuuksien hokeminen kertovat kyvyttömyydestä käydä keskustelua.

En tiedä, mistä ohipuhuminen on saanut alkunsa, mutta muutaman viime vuoden aikana se on lisääntynyt

ja kärjistynyt nimenomaan yhteisöpalveluissa eli sosiaalisessa mediassa.

Itse käytän Facebookia ja Twitteriä satunnaisesti ja vähän. Syy on yksinkertainen: en tarvitse niitä. Kulutan toki välillä aikaani selailemalla jompaakumpaa, mutta lukeminen saa minut surulliseksi. Ne ovat täynnä räyhäämistä, panettelua, vinoilua ja tilytystä. Jostain kumman syystä törkeilystä on tullut hyväksytyä.

Yhtä suosittua näyttää olevan keskinäinen keuhminen. Ihmiset tukevat toistensa ennakkoluuloja ja kaventavat näin maailmankuvaansa. Samanmielisyyden on matalamielisyyttä silloin, kun se pönkittää yhteneväisesti ajattelevien uskoa siihen, että juuri he ovat oikeassa. Toisuskovaisten kokouksissa ei suvaita toisinajattelijointia.

**Miten selittäisit parjaamisen normalisoitumista? Entä näkemysten kapeutumista?**

Pilkkaamisen arkistuminen voi juontua yhteisöpalvelujen luonteesta. Ne luovat illuusion tasavertaisuudesta: somessa kaikilla on yhtäläiset oikeudet päästellä höyryjä. Monet purkavat pahaa oloaan.

Mutta kenties törkypuhe seuraa kilpailuyhteiskunnasta. Meidän on vallitsevan ajattelutavan mukaan käytävä toisiamme vastaan. Olemme sisäistäneet ajatusmallin, jonka mukaan ihmisen arvo määräytyy viime kädessä markkinoilla: jokainen vastaa lopulta vain itsestään. Siksi käyttäydymme hyökkäävästi.

Onhan yhteiskunta silti todella muuttunut ja muuttuu koko ajan huimaa vauhtia. Uusliberalismin hengessä toteutettu globalisaatio ja toisaalta automatisaatio ovat siirtäneet työtä ja toimeentuloa lännestä ja pohjoisesta Aasiaan ja Afrikkaan. Toisen maailmansodan jälkeen alkanut lähes yhtäjaksoinen vaurastuminen aika loppui 2008 alkaneeseen lamaan. Jo sitä ennen keskiluokan elintaso oli monessa vanhassa teollisuusmaassa junnannut paikallaan ja heikentynyt suhteellisesti: rikkaat olivat rikastuneet. Eikä tulevaisuus näytä valoisalta. Enemmistölle on tarjolla pätkä- ja osa-aikaista työtä sekä kehotuksia työllistää itsensä yrittäjinä.

Tämä on luonut pohjan populististen liikkeiden kas-

vulle. Vastakkainasettelua ruokkii yksinkertaistava kielenkäyttö aina vihapuheeseen ja trumpilaisiin ”vaihtoehtoihin tosiasioihin” saakka.

### **Arveltko trumpismin pahentavan ajattelumme ja toimintamme vinoutumista?**

Uuden presidentin kieli on pullollaan arvoladattuja mutta sisällyksettömiä adjektiiveja. Kaikki on upeaa, uskomatonta, mahtavaa tai kieroä, falskia, surullista.

Puheen sisäinen logiikka ei kuulu Trumpin vahvuuksiin, mutta toisto ja tunteisiin vetoaminen kuuluvat. Sanomisista jää päällimmäisenä mieleen tunnereaktio, ei hyvin perusteltu ajatus.

Yksinkertaistuksillaan hän tavoittelee mahdollisimman laajaa yleisöä. Koruttoman karkeaa kieltä piderään rehellisyyden ja kursailemattomuuden merkinä. Timo Soinikin menestyy kansanomaisilla puheenparsilla.

Mutta Trumpin ydin ei ole kovuus tai rivous. Hän osoittaa perättömyyksen voiman. Sepitteistä tulee ”totuuksia”. Tunnetuin esimerkki lienee Trumpin johtama äärioikeiston kampanja, joka väitti, ettei Obama mukasyntynyt Yhdysvalloissa. Edes syntymätodistuksen julkistaminen ei kaatanut valetta, johon pahimmillaan sanoi uskovansa yli puolet republikaaneista.

Venäjä on käyttänyt samaa taktiikkaa ulkopolitiikassaan. Trumpin ja Putinin tapa puhua omiaan ei ole täysin uutta ja ennenkuulumatonta. Poliittikkaan on aina kuulunut omien totuuksien käyttö. Puolitotuudet ikään kuin kuuluvat asiaan.

Paljon on puhuttu totuuden tai tosiasioiden jälkeisestä ajasta (*post-truth* tai *post-factual era*). Parempi sanapari olisi sepitteiden aika (*disfactual era*). Jokainen voi toistaa omatekoista tarinaansa niin kauan kuin pystyy. Siitä saattaa tulla ”totuus”. Ei tarvitse kiistää kilpailevia näkemyksiä eikä välittää tosiasioista.

Mutta onko totuuden vaatimus kohtuuton? Kohutuullisempaa on kaivata lisää ymmärrystä, joka todennäköisesti lisää myös suvaitsevaisuutta. Suosittelem lisäksi toista ohjetta, jota noudatan itse: älä väsyä itseäsi jankuttamalla sosiaalisessa mediassa, vaan kohtaa ihmiset kasvotusten.

### **Mitä kansalaistaidot merkitsevät sinulle?**

Maailma tuntuu nykyään pirstaloituneelta ja monella tapaa käsittämättömältä. Yhteiskunnallisen tai luonnon-tieteellisen tiedon määrä ei ole enää kenenkään hallittavissa, saati omaksuttavissa. Siksi mielipiteitä ja sepitteitä on vaikea erottaa tutkitusta tiedosta ja tosiasioista.

Tiedotusvälineet ovat osin syyllisiä tähän sekavuuteen. Ne antavat liian usein saman tilan uskomuksille ja faktoille. Tämä näkyy selvästi esimerkiksi television keskusteluohjelmissa, joissa mielipiteiden esittäjä ja asiaan perehtynyt tutkija saavat saman painoarvon. Katsojan voi olla vaikea erottaa luuloja tiedoista.

Siksi jokaisen pitäisi hallita kaksi asiaa: osata lukea mediaa sekä ymmärtää politiikan ja talouden kieltä. Ymmärrys lisää mahdollisuuksia muuttaa maailmaa.

### **Mihin taitavia kansalaisia tarvitaan?**

Rakentamaan parempaa eli nykyistä tasa-arvoi-



sempaa, turvallisempaa ja suvaitsevampaa yhteiskuntaa, jossa myös jälkipolvien olisi mahdollista elää sovussa keskenään.

### **Erittelit valtio-opin gradussasi presidentti Koiviston puheiden retoriikkaa. Vieläkö sinua kiinnostaa poliittinen sanankäyttö? Ja mitä paraikaa teet?**

Kieli on vallan väline. Juuri siksi politiikan ja talouden kielen ymmärtäminen on tärkeä taito. Ilman ymmärrystä ihminen on hukassa. Silloin häntä on helppo huijata ja johtaa harhaan.

Uusi dokumentti ja uusi tietokirja ovat varhaisvaiheissaan. En halua paljastaa niiden aiheita. Mutta toivon kummin auttavan ymmärtämään tätä yhteiskuntaa, jossa elämme.



ILMARI KORTTELAINEN, JUSSI OMAHEIMO,  
KREETA RANKI & ANTTI SAARI

# Läsnäolon kokemus ja politiikka

## 1.

Kirjakauppojen *lifestyle*-lehtien ja itsehoito-oppaiden kansista silmille hyökkää termi *mindfulness*. Kuvituksena on usein valkoihoinen hyvinvoiva aikuinen, joka on syntynyt meditaatioon lootusasennossa. Viime vuosina suuryritykset, kuten Google, Facebook, Microsoft ja Apple, ovat hyödyntäneet *mindfulness*ä työhyvinvoinnin ylläpitämisessä. Valtiolliset organisaatiot Yhdysvaltain armeijasta terveydenhuoltojärjestelmiin käyttävät meditatiivisia harjoituksia stressin ja ahdistuneisuuden ennaltaehkäisyyn ja hoitoon. Moottorina on *mindfulness-based stress reduction* eli MBSR-menetelmä, joka hoitaa stressiä, länsimaisten yhteiskuntien pandemiaa. Hyödyn lisäksi menetelmissä on mielikuvan voimaa: länsimaille uudet hengellisyyden muodot hyödyntävät lennokkaasti itämaisia viisaustraditioita ja niiden meditatiivisia menetelmiä. Jon Kabat-Zinn saattaakin olla oikeassa todessaan *mindfulness*istä osana koko yhteiskunnan hallintaa: *It's not just the medicine of the body, but the medicine of the body Politik*.<sup>1</sup>

Erityisesti tällä vuosikymmenellä tietoisuustaitoja käsittelevien julkaisujen ja aihepiirin määrä on räjähtänyt. Meditaatiolla selätetään stressi mutta myös laihdutetaan ja parannetaan seksielämää. Books in Print -tietokannan mukaan Yhdysvaltojen markkinoilla ilmestyi vuosien 1999–2008 välillä 535 *mindfulness*-aiheista julkaisua, mutta 2009–2014 julkaisuja ilmestyi 1993. Ei ole ihme, että *mindfulness* on monentyyppisten keskustelujen polttopisteessä. *Mindfulness*illa on suuret markkinat *self help* -oppaiden, meditaatioapplikaatioiden ja kaupallisten kurssien muodossa. Kliinistä ja työhyvinvointiin liittyvää *mindfulness*-tutkimusta rahoitetaan voimakkaasti erityisesti angloamerikkalaisella kielialueella.

*Mindfulness*in suureen suosioon on kiinnittänyt huomiota myös kriittinen yhteiskuntatieteellinen ja -filosofinen tutkimus. Valtavirtaisen *mindfulness*in on todettu pohjautuvan kapeaan ihmiskuvaan, joka korostaa meditaation yksilökeskeisiä, jopa yrittäjämäisiä piirteitä. Esimerkiksi työelämän hallintaan hyödynnettynä se saattaa suunnata huomion työelämän rakenteellisten ilmiöiden sijasta ainoastaan yksilöön. Ihmiselämän kärsimysluonteen ymmärtämisestä on kuitenkin matkaa työhyvinvointipalvelujen stressinpoistojonoon.

Toisaalta on selvää, etteivät *mindfulness* ja osa muista kontemplatiivisista menetelmistä ole pelkästään markkinavoimien palveluksessa. Esimerkiksi Occupy Wall Street -kampanjan aktivistit ovat hyödyntäneet toiminnassaan buddhalaista ja kontemplatiivista kuvastoa. Samoin kansainvälinen Engaged Buddhism -liike korostaa meditaation kytkeytyvän aina tuntevia olentoja kohtaan koetun myötätunnon kehittämiseen ja sen mukaiseen sosiaaliseen ja ekologiseen aktivismiin<sup>2</sup>.

Kamppailua meditatiivisen kokemuksen luonteesta ja omistuksesta tarkastellaan tässä teemanumerossa Antti Saaren ja Ilmari Korttelaisen yhteiskuntafilosofisissa ja käsitehistoriallisissa artikkeleissa<sup>3</sup>. Millaisia ongelmia itämaisten meditatiivisten menetelmien kaupallistamisesta ja länsimaistamisesta nousee? Buddhalaisuuden ydin paikannetaan länsimaaisessa buddhalaisuuden kuvastossa usein yksilön ”meditatiiviseen kokemukseen”, joka on riippumaton uskonnollisista ja kielellisistä konteksteista. Buddhalaisen meditaation irrottaminen kulttuurisesta taustastaan mahdollisti sen siirtymisen populaarikulttuurin kuvaston lisäksi myös psykologisen ja neurotieteellisen tutkimuksen kohteeksi. Oletus meditatiivisesta kokemuksesta on läsnä myös esimerkiksi suosituissa *mindfulness*-koulutuksissa, joissa sitä muokataan ja standardisoidaan tarkkarajaiseksi ohjelmaksi. Ohjattavien ruumiillisuudesta esitetään oma rajattu totuutensa, mikä palvelee *mindfulness*in kulttuurista ja kaupallista leviämistä ja on yhteensopiva muun muassa teknologiateollisuuden intressien kanssa.

## 2.

Meditatiivisen kokemuksen pohtiminen mahdollistaa kuitenkin myös hedelmällisen vuoropuhelun filosofisten traditioiden välillä. Moderni länsimainen filosofia mielletään usein ajattelu- ja käsitekeskeiseksi, kun taas itämaisessa perinteessä nähdään myös kokemusta muuttavia kehollisia harjoitteita. Tarkastelemalla rinnakkain eri perinteistä ja aikakausilta kumpuavia tapoja lähestyä läsnäoloa, totuutta ja minuutta voidaan vieraampaa ajattelutapaa ymmärtää tutummassa filosofisessa kontekstissa. Samalla näkemys lähestymistapojen ominaispiirteistä sel-

# ”Itämaiset kontemplatiiviset traditiot ovat tarjonneet pinnan, jolle heijastaa länsimaisen kulttuurin toiveita ja pelkoja, mutta myös keinon haastaa länsimaisen filosofian harjoittamisen lähtökohtia.”

keytyy. Voidaan jopa nähdä sellaisia piirteitä, jotka eivät välttämättä ole ilmaistavissa toisen perinteen keinoin, tai esiin saattaa nousta oman perinteen sokea piste.

Mindfulnessissa hyödynnettyjen meditatiivisten harjoitusten syntyhistoria paikannetaan usein Intian, Kiinan, Japanin, Burman tai Sri Lankan buddhalaisiin perinteisiin. Harjoitus juontaa juurensa kuitenkin kauemmas, intialaisen joogan varhaisiin muotoihin. Patañjali, josta ei tiedetä varmaksi juuri mitään, esittää 350-luvulle ajoittuvassa *Yoga-sūtrassa* menetelmän yksilöllisen tietoisuuden subjektin eli *purusan* todellisen luonteen oivaltamiseen, joka johtaa jälleensyntymien kiertokulusta vapautumiseen. Puhtaan subjektiivisen tietoisuuden peruspriaate ja sitä koskevan tiedon mahdollisuus on kiehtonut filosofiä myös länsimaissa. Patañjaliala yli tuhat vuotta myöhemmin eläneen Immanuel Kantin (1724–1804) filosofissa *purusan* käsitettä lähestyy ajatus aktiivisen tietoisuuden mahdollistavasta transsendentaalisesta apperseptiosta, josta voidaan oikeastaan tietää vain, että se on tietoisuuden ehto; sielun reaalisia ominaisuuksia siitä ei voida päätellä. Kreetta Ranki ja Måns Broo pureutuvat artikkelissaan siihen, miten nämä kaksi lähestymistapaa limittyvät toisiinsa.

### 3.

Muun muassa stoalaisuudessa esiintyneet meditatiiviset menetelmät, kuten nykyhetken keskittyminen ja oman kuolevaisuuden ajattelu, ovat olleet osa länsimaista filosofiaa antiikista saakka. Lännessä ja idän filosofoiden välillä on ollut yhteyksiä viimeistään hellenistisen kulttuurin ajoilta.<sup>4</sup> Uusi kiinnostus idän filosofioihin, toisinaan irrationaalisina ja eksoottisina, toisinaan rationaalisen ja luonnollisen uskonnon muotoina, syytyi 1700-luvulla lähetyssaarnaajien matkakuvausten myötä. 1800-luvulla akateemisen filologian kehittyminen avasi muun muassa sanskritin kieliset tekstit myös länsimaiselle yleisölle.<sup>5</sup> 1900-luvulla tunnetut filosofit Heideggerista

Foucault'hon ovat keskustelleet itämaisen filosofian edustajien kanssa. Itämaiset kontemplatiiviset traditiot ovat tarjonneet pinnan, jolle heijastaa länsimaisen kulttuurin toiveita ja pelkoja, mutta yhtä lailla keinon haastaa länsimaisen filosofian harjoittamisen lähtökohtia.<sup>6</sup>

Itämaisen filosofian ja sen meditatiivisten menetelmien omaksumisessa länsimaissa nousevat esiin filosofisten traditioiden tulkinnalliset ääripäät. Toisaalta idän filosofiat ovat yksi *philosophia perenniksen* tukipilari, johon nojaavat filosofian ajasta ja paikasta riippumattomat universaalit kysymykset. Toisaalta niiden avulla voidaan myös peilata filosofian harjoittamisen kulttuurista ja poliittista alimääräytyneisyyttä. Molemmat korostavat filosofiaa harjoittamisena, jonka tarkoituksena ei ole vain käsitteellinen ruumiinavaus. Harjoittaminen voi olla totuuden ja minuuden vastavuoroista muovaamista: filosofian avulla ihminen voi paljastaa totuuksia omasta olemassaolostaan, mikä puolestaan muokkaa koko hänen tapaansa olla maailmassa ja harjoittaa filosofiaa<sup>7</sup>.

### Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Danny Fisher, Mindfulness and the Cessation of Suffering. An Exclusive New Interview with Mindfulness Pioneer Jon Kabat-Zinn. *Lion's Roar* 7.10.2010. Verkossa: lionsroar.com/mindfulness-and-the-cessation-of-suffering-an-exclusive-new-interview-with-mindfulness-pioneer-jon-kabat-zinn/
- 2 Sallie King, *Socially Engaged Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu 2009.
- 3 Kortelaisen artikkeli ilmestyy teemanumeron verkko-osiossa osoitteessa: www.netn.fi/lehti/niin-nain-117
- 4 Pierre Hadot, *Mitä on antiikin filosofia* (Qu'est-ce que la Philosophie Antique?, 1995). Suom. Tapani Kilpeläinen. niin & näin, Tampere 2010.
- 5 Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*. Motilal Banarsidass, Delhi 1990.
- 6 Vrt. Roger Pol Droit, *The Cult of Nothingness. The Philosophers and the Buddha* (Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha, 1997). Käänt. David Streight & Pamela Vohnson. University of North Carolina Press, Chapel Hill 2003.
- 7 Vrt. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* (1981–1982). Gallimard/Seuil, Paris 2001.









ANTTI SAARI

# Sormi osoittaa kuuta

## Meditatiivinen kokemus länsimaisen buddhalaisuuden hegemoniastrategioissa

**Buddhalainen meditaation kuvasto valaistumisen käsitteinen ja meditaatioasentoineen omaksuttiin ja muokattiin viime vuosisadan kuluessa osaksi länsimaisia henkisyiden muotoja. Taustalla on meditatiivisen kokemuksen kategoria, joka mahdollistaa buddhalaisen meditaation universalisoinnin näennäisesti kulttuurista riippumattomaksi. Yhdysvalloissa 1900-luvun alussa julkaistulla kirjallisuudella oli tässä kehityskulussa tärkeä asema. Erityisesti zenbuddhalaisuus esiteltiin länsimaiseen maailmankuvaan sopivana meditatiivisena perinteenä.**

**M**onien tänä päivänä länsimaissa suosittujen meditatiivisten traditioiden taustalla nähdään itämaisten, erityisesti buddhalaisen, kontemplatiivisten harjoitteiden laaja kirjo. Usein juuri meditatiiviset harjoitteet esitetään buddhalaisuuden ytimenä, joka voidaan välittää myös perinteen ulkopuolelle siten, että maallistunut länsimaalainenkin voi kokea jotakin samaa kuin buddhalaiset munkit vuosisatojen saatossa. Mutta kuten uskontotieteilijä David McMahan toteaa, buddhalaisuuteen ja erityisesti meditaatioon projisoidaan samalla monia piiloisesti länsimaisia piirteitä<sup>1</sup>.

Esimerkiksi suosittu mindfulnessin harjoittamiseen liittyvissä psykologisissa tutkimuksissa oletetaan usein, että mindfulnessissa on kysymys kokemuksesta, joka on abstrahoitu psyyken sosiaalisista ja kulttuurisista viitekehysistä, ja siksi sitä tulee tutkia empiirisen psykologian ja neurotieteiden menetelmin<sup>2</sup>. Samoin niin sanottu neurofenomenologia paikantaa meditaation ”meditatiiviseen kokemukseen”, jota voidaan tutkia fenomenologisen reduktion keinoin ja jonka neuraaliset korrelaatiot voidaan saada esiin aivokuvantamisen avulla<sup>3</sup>.

Kuvaan tässä artikkelissa meditatiivisen kokemuksen käsitehistoriaa länsimaisissa buddhalaisuutta ja meditaatiota tunnetuksi tehneissä avainteksteissä. Keskityn erityisesti 1900-luvun alkupuoliskolla Yhdysvalloissa julkaistuun kirjallisuuteen, sillä nykypäivänä suosittu buddhalaisuutta koskevat popularisoinnin tavat rakentuvat tälle perustalle<sup>4</sup>. En pyri kokonaisnäkemykseen eri buddhalaisuuden muotojen tulosta Yhdysvaltoihin vaan painotan kyseisen aikakauden vaikutusvaltaisia buddhalaisuutta popularisoivia tekstejä, joiden välityksellä meditaatiokuvasto levisi nopeasti länsimaiseen kulttuuriin. En myöskään tarkastele systemaattisesti näiden tekstien esittämiä teoreettisia järjestelmiä tai niiden kirjoittajien tuotannon kokonaisuutta.

Artikkelin päätavoite on tuoda esiin johdonmukainen tapa, jolla uskonnollisen ja meditatiivisen kokemuksen käsitteet operoivat buddhalaisuuden popularisoinnissa. Popularisointi on ideologista, sillä se nostaa olemukselliselle ja universaalille tasolle erityisiä piirteitä kirjavista buddhalaisista ja länsimaisen uskonnonfilosofian ja -psykologian perinteistä. En väitä, etteivätkö meditatiiviset kokemukset voisi olla universaaleja ja ”todella” olemassa symbolisesta välittymisestä riippumatta. Niiden kommunikointi toisille ihmisille vaatii kuitenkin aina turvautumista käsitteisiin, jotka ovat historiallisesti ja kulttuurisesti spesifejä.<sup>5</sup>

Määrittelen aluksi meditatiivisen kokemuksen tyhjäksi merkitsijäksi Ernesto Laclauin ajattelun pohjalta. Taustoitin analyysiani kuvaamalla 1800-luvun lopun yhdysvaltalaisen uskontopsykologisen ja uskonnonfilosofisen kirjallisuuden, erityisesti Max Müllerin ja Paul Carusin, tapaa määritellä buddhalaisuutta. 1900-luvun taitteessa William Jamesin esittämät uskonnollisen ja mystisen kokemuksen käsitteet puolestaan nousivat tärkeiksi buddhalaisuudesta käydyn keskustelun kannalta. Osoitan, että ne ovat vaikuttaneet japanilaisen D. T. Suzukin tapaan kuvata zenbuddhalaisuuden meditatiivisen kokemuksen piirteitä länsimaiselle yleisölle. Suzukin vaikutusvaltaiset tekstit paikantavat buddhalaisuuden ytimen meditaatioon ja meditaation vuorostaan mielen sisäiseen kokemukseen, joka on luonteeltaan universaali. Nämä ajattelijat ovat osaltaan luoneet pohjaa nykypäivänä osaksi käyttäytymistieteiden valtavirtaa muodostuneelle mindfulness-tutkimukselle.

### Meditatiivinen kokemus tyhjänä merkitsijänä

Ernesto Laclauin mukaan tyhjä merkitsijä tarkoittaa toisaalta merkkiä – sanaa, käsitettä, kategoriaa – ilman

merkittyä, mutta toisaalta myös sellaista käsitettä, jolla on erityinen painoarvo tai merkityksellisyys. Tyhjä merkitys on käsite (vaikkapa 'edistys'), jonka sisältö on jäsentymätön ja poikkeuksellisen laaja, esimerkiksi koko yhteiskuntaa tai ihmisyyttä koskeva.<sup>6</sup> Tyhjien merkitysijöiden käyttöä on analysoitu poliittisten liikkeiden (ja erityisesti populismin) mutta myös uskonnollisten järjestöjen ja ideologioiden toiminnassa.<sup>7</sup> Alun perin rajatumpien poliittisten ja yhteiskuntafilosofisten käsitteiden abstrahointi ja muotoutuminen tyhjiksi merkitysijöiksi sai länsimaissa pönttä erityisesti valistuksen aikakautena, jolloin keskeiset käsitteet kuten vapaus, järki ja ihmisyyys alkoivat viitata koko ihmiskuntaan.<sup>8</sup> Tämä tapahtui niin, että yhä uusia kulttuurin ja yhteiskunnan alueita liitettiin universaalien järjen ja yksilön autonomian merkitysijöiden piiriin. Tyhjät merkitysijät toimivat osana hegemoniastrategioita, joissa poliittiset liikkeet ja ideologiat pyrkivät määrittämään esimerkiksi demokratian käsitteen siten, että sen tulkinta palvelee liikkeen omia päämääriä.<sup>9</sup>

Esimerkiksi maailmanuskontojen käsite on Tomoko Masuzawan mukaan muodostunut 1800-luvun lopulla suhteessa länsimaisiin yksilön, järjen, kielen ja rodun kategorioihin, joita on käytetty luokittelemaan ja muodostamaan hierarkioita uskontojen kentällä. Koska kyseiset kategoriat ovat "tyhjiä", ne ovat saaneet vaihtelevia tulkintoja esimerkiksi buddhalaisuuden tai islamin kuvauksissa maailmanuskontoina.<sup>10</sup> Mikään merkitysijä ei kuitenkaan voi toimia sulkematta samalla jotakin ulkopuolelleen.<sup>11</sup> Myös maailmanuskontojen hegemoniastrategioissa toimii samalla ulossulkemisen logiikka, jossa toisaalta määritellään uskonnon ulkopuolinen alue, toisaalta rajataan toisia uskonnon muotoja maailmanuskontojen ulkopuolelle. Esimerkiksi jotkut uskonnot nähdään degeneroituneina tai kehitymättöminä suhteessa "todellisiin" maailmanuskontoihin.<sup>12</sup>

Laclau mukaan tyhjiä merkitysijöitä käytetään erityisesti poliittisessa retoriikassa. Niihin vetoamalla poliittiset ideologiat pyrkivät osoittamaan omien pyrkimystensä ja päämääriensä olevan koko yhteiskuntaa yhdistäviä. Tämä käsitteen sisällön universaalisuus on kuitenkin näennäistä. Siihen ikään kuin salakuljetetaan jotakin erityistä, joka halutaan nostaa yleisen edustajaksi. Yleinen on siis peitetysti erityinen – tässä piilee tyhjän merkitysijän ideologisuus.<sup>13</sup>

Ihmistieteissä ja filosofiassa eräs keskeinen tyhjän merkitysijän tunnusmerkit täyttävä, useita sisältöjä saava käsite on 'kokemus' (engl. *experience*). Raymond Williams määrittelee käsittehistoriallisessa *Keywords*-kirjassaan kokemuksen kytkeytyvän angloamerikkalaisessa kulttuurissa omakohtaisen havainnoinnin avulla saavutettuun tietoon. Sitä luonnehtii kokonaisvaltaisuus, sillä se viittaa järjen lisäksi myös tunteisiin ja aisteihin.<sup>14</sup> Martin Jay lisää, että filosofiassa ja ihmistieteissä kokemus viittaa usein subjektille välittömään tietoisuuteen ja tiedolliseen varmuuteen: kun koen jotakin, en voi kiistää tämän kokemuksen välittömyyttä ja todellisuutta itselleni. Kun tutkitaan kokemusta, kokemuksen todellisuus ei ole riippuvainen kokemuksen kohteen olemassaolosta. Toisinaan

uskotaankin, että mielessä tai psyydessä tapahtuvan välittömän kokemuksen ympäriltä voidaan karsia sitä kehystävä kieli ja historia ja paljastaa kokemus sellaisenaan. Siten kokemus voi toisinaan toimia ikään kuin arkistona: toisilleen vieraista kulttuureista ja eri aikakausilta peräisin olevat ilmiöt voivat kaikki esiintyä rinnakkain ja yhteismitallisina kokemuksen kokoelmissa. Kokemuksen (*experience*) käsite viittaa siis länsimaisessa kulttuurissa usein a) psyykkiseen todellisuuteen, b) joka on aina välittömästi läsnä, c) ja jolla on näin ollen etuoikeus totuuteen.<sup>15</sup>

Näin määritelty kokemus sisältää myös vahvasti uskonnollisia sivumerkityksiä. Williams korostaa, että kokemuksen käsitteen sisältö juontaa juurensa länsimaissa metodismiin ja muihin protestanttisuuden muotoihin, joissa yksilön henkilökohtaisella kokemuksella Jumalasta ei ole ainoastaan tiedollinen merkitys vaan kaikkein autenttisimman totuuden sädekehä.<sup>16</sup> Uskonnollinen kokemus onkin 1900-luvun alussa muodostunut yhdeksi uskontotieteiden keskeiseksi käsitteeksi.<sup>17</sup>

Esimerkiksi vertailevassa uskontotieteessä uskonnollisen kokemuksen kategorian avulla voidaan homogenisoida sekä psykologisoida eri uskontoja. Käsite asettaa kaikki uskonnot samalle vertailupinnalle korostamalla niille kaikille yhteistä psyykkistä ominaisuutta, joka ei ole palautettavissa kulttuurisiin tai historiallisiin tekijöihinsä. Uskontotieteilijä Wayne Proudfoot puolestaan korostaa, että uskonnollisen kokemuksen väitetään usein olevan ei-representatiivista, eli se ei viittaa mihinkään itsensä ulkopuoliseen. Samalla se on ei-symbolista, eli sillä ei ole sellaista "merkitystä", jonka voisi kielellisesti ilmaista. Siksi uskonnollinen kokemus esitetään usein riippumattomana "ulkoisista" uskontunnustuksista, dogmeista, rituaaleista ja ympäröivästä kulttuurista.<sup>18</sup>

Uskontotieteilijä Robert Sharf on puolestaan paikannut huomattavan 'meditatiivisen kokemuksen' (*meditative experience*) retoriikan buddhalaisen modernismin piirissä, eli niissä suuntauksissa, joissa buddhalaisuutta pyritään sovittamaan länsimaisiin rationalismin, tieteellisen naturalismin ja individualismin aatteisiin.<sup>19</sup> Tässä retoriikassa esitetään alkuperämyytti, jossa Buddha, syventyneenä meditaatioon *bodhi*-puun alla, saavutti valaistumisen kokemuksen, joka pakenee kaikkia sanoja. Meditatiivisen kokemuksen retoriikassa koko buddhalaisen tradition esitetään rakentuvan tämän sanattoman kokemuksen ympärille. Sharfin mukaan zenbuddhalaisuus esitetään usein sen puhtaimpana muotona. Tässä retoriikassa meditatiivinen kokemus yhdistää ihmisiä yli ajallisten ja kulttuuristen etäisyyksien. Samalla se yksilöi buddhalaisuuden ja tekee sen mielensisäiseksi, koki-jalleen välittömäksi ja merkittävää totuutta edustavaksi ilmiöksi.<sup>20</sup>

Meditatiivinen kokemus on siis se kannatin, johon erilaiset buddhalaisen uskonnon kulttuurisidonnaiset ilmaisut ripustetaan. Tämä strategia pohjaa itse kokemuksen käsitteen vahvaan asemaan länsimaisessa kulttuurissa. Sharfin mukaan meditatiivisen kokemuksen retoriikka on siten erityistapaus laajemmasta uskonnollisen kokemuksen kategorian käytöstä uskontotieteellisessä

keskustelussa<sup>21</sup>. Laulausnäkökulmasta uskonnollinen ja meditatiivinen kokemus ovat käsitteinä selvästi ideologisia, sillä ne nojaavat kulttuurisesti ja historiallisesti spesifeihin piirteisiin – erityisesti protestanttisen kristillisyyden vaikutuspiirissä syntyneeseen käsitykseen yksilöstä ja yksilön sisäisestä kokemuksesta uskonnon perustana. Laulan käsittein niissä esiintyy hegemoninen artikulaatio, jossa merkitysjärjestelmän erityinen piirre nostetaan universaalille tasolle. Tämän jälkeen tyhjä merkittäjä voi ketjuttaa yhteen eri uskontojen ajattelutapoja ja rituaaleja ja muodostaa niistä hierarkioita sen mukaan, kuinka hyvin ne edustavat meditatiivisen tai uskonnollisen kokemuksen puhtaita muotoja.<sup>22</sup>

## Oivallus *bodhi*-puun alla: buddhalaisuus luonnollisena uskontona 1900-luvun taitteen Yhdysvalloissa

Uskonnollisen kokemuksen mielenlisäisyyttä, rationaalisuutta ja universaalisuutta korostavat piirteet näkyvät 1800-luvun lopun Yhdysvalloissa buddhalaisuuden popularisoinnissa, vaikka uskonnollisen kokemuksen käsitteä ei aina käytettykään erityisen systemaattisesti.

Max Müller (1823–1900) oli Saksasta Yhdysvaltoihin emigroitunut vertailevan uskontotieteen pioneeri. Buddhalaisuutta käsittelevissä teksteissään hän väitti, että buddhalaisuuden ydin voidaan löytää Siddhartha Gautaman *bodhi*-puun alla meditaation avulla saavuttamasta valaistumiskokemuksesta. Tämän kaikkia ihmisiä puhuttelevan ytimen rinnalla kaikki buddhalaisuuden uskonnolliset ja filosofiset piirteet kuten rituaalit, oppin-kappaleet ja auktoriteettijärjestelmät ovat toissijaisia.<sup>23</sup> Müllerin ymmärrys Buddhan valaistumisesta (engl. *Enlightenment*; saks. *Erleuchtung*) oli kuitenkin eurooppalaisen valistuksen (engl. *Enlightenment*; saks. *Aufklärung*) läpäisemä. Müllerille valaistuminen edusti rituaaleista vapaata ”luonnollista uskontoa” sekä omakohtaiseen kokemukseen perustuvaa järjenkäyttöä taikauskon vastakohtana<sup>24</sup>.

Niin ikään Saksasta Yhdysvaltoihin muuttanut uskontotieteilijä ja filosofi Paul Carus (1852–1919) esittää buddhalaisuuden sekä luonnontieteellisen maailmankuvan että protestanttisen kristillisyyden kanssa yhteen sovitettavana maailmankatsomuksena. Carus rakensi myös osittain buddhalaisuuden pohjalle visionsa koko ihmiskunnalle yhteisestä ja rationaalisesta ”totuuden” uskonnosta, josta on karsittu kaikki myytit ja dogmit ja joka voidaan sovittaa yhteen tieteellisen maailmankatsomuksen kanssa.<sup>25</sup>

Buddha oli Müllerin tavoin Carusille rationaalinen ”vapaa-ajattelija” (*freethinker*), joka hylkäsi äärimmäisen asketismin sekä bramiinien (eli hindulaisten pappien) taikauskoon perustuvat seremoniat ja rituaalit<sup>26</sup>. Siten kaikkein ”puhtaimmassa” muodossa buddhalaisuuteen ei myöskään kuulu luostarimaista elämää<sup>27</sup>. Carus lisäksi samaistaa Buddhan ajatukset egon illusorisuudesta materialistisen ”uuden psykologian” käsityksiin siitä, ettei

erillistä aineetonta sielua ole olemassa, vaan mieli on palautettavissa fysiologisiin prosesseihin<sup>28</sup>.

Carusin mukaan buddhalaisuus onkin kaikkein rationaalisin ja yleispätevin kaikista uskonnoista. Siksi sen opit voi tunnustaa jokainen järkensä ihminen uskonnollisesta vakaumuksesta, elämäntilanteesta ja oppineisuudesta riippumatta. Buddhalaisuus on ”yleisvainen joka abstraktissa yksinkertaisuudessaan sopii kaikkiin lukkoihin.”<sup>29</sup> Müllerin ja Carusin kaltaisten uskontotieteilijöiden vaikutuksesta buddhalaisuus liitettiin osaksi niin sanottuja maailmanuskontoja, joiden joukossa se esitettiin erityisen rationaalisenä ja yksilökeskeisenä uskontona<sup>30</sup>.

## William James ja uskonnollinen kokemus

Uskonnollisen kokemuksen käsitteen merkittävä popularisoija Yhdysvalloissa oli William James kirjallaan *Uskonnollinen kokemus* (*Varieties of Religious Experience*, 1902). Vaikka James käsittelee lähinnä kristillistä ja erityisesti protestanttista uskonnollisuutta, kirjalla oli välillinen rooli myös buddhalaisuuden popularisoinnissa Yhdysvalloissa. James tutki traditioiden ja oppien sijaan ”alkuperäisiä kokemuksia”, jotka toimivat niiden perustana<sup>31</sup>. Uskonnollinen kokemus on Jamesille kokonaan mielenlisäinen tapahtuma, joka herättää kokijassaan voimakkaan ylevän vaikutelman yhteydestä jumalalliseen. Tässä jumalallisella (*divine*) ei ole riippuvuussuhdetta minkään jumalan olemassaoloon tai ominaisuuksiin: niin kristinusko, buddhalaisuus kuin emersonilainen transsendentalismikin pitävät sisällään uskonnollisen kokemuksen. Yhteys psyyken ulkopuoliseen sosiaaliseen tai jumalalliseen todellisuuteen on siis sulkeistettu.<sup>32</sup>

Jamesin mukaan uskonnollisten kokemusten ”juuret” ja ”keskus” ilmenevät mystisessä kokemuksessa. Tämä on arkisesta tajunnasta vahvasti poikkeava mielentila, jolla on seuraavat tunnuspiirteet:

*Sanoinkuvaamattomuus.* Mystistä kokemusta ei voida ilmaista sanoin. Siksi se jää aina henkilökohtaiseksi kokemukseksi.

*Noeettisuus.* Mystinen kokemus sisältää kuitenkin tietoa, joka on kokijalle erityisen tärkeää ja paljastavaa.

*Hetkellisyys.* Mystiset kokemukset ovat aina ohimeneviä tietoisuuden tiloja.

*Passiivisuus.* Vaikka mystisten kokemusten syntymistä voidaan edesauttaa fyysisten ja henkisten harjoitusten (tai kemiallisten aineiden) avulla, kokemus vaikuttaa tulevan oman itsen ulkopuolelta ja murtavan arkisen kokemisen tavan.<sup>33</sup>

Jamesin mukaan samankaltaisia kokemuksia voidaan löytää kristinuskon lisäksi myös esimerkiksi hindulaisuudesta (*samadhi*) ja buddhalaisuudesta (*dhyana*)<sup>34</sup>.

Laulausnäkökulmasta Jamesin uskonnollinen kokemus kytkeytyy tietynlaiseen erojen järjestelmään, jossa käsitteestä erotetaan sen ulkopuolinen alue. Uskonnon

käsitteen ulkopuolelle asettuu tieteellinen maailmankuva ja sen epistemologia. Uskonnon ytimessä on henkilökohtainen kokemus, jonka tiede on puolestaan pyrkinyt hylkäämään.<sup>35</sup> Uskontojen sisällä uskonnollisen kokemuksen ulkopuolelle jäävät uskontojen rituaaliset ja symboliset muodot<sup>36</sup>. Mutta erojen järjestelmä perustuu aina välttämättä myös yhtäläisyyteen – muuten se ei olisi järjestelmä lainkaan<sup>37</sup>. Kaikissa järjestelmän elementeissä on jotakin yhteistä, joka tekee niistä esimerkkejä juuri uskonnollisesta kokemuksesta. Tällaisena uskonnollisen kokemuksen käsite heijastaa yksilökeskeisiä kristillisyyden piirteitä, erityisesti amerikkalaista protestanttisuutta, jossa seurakunnalle ja kirkolle annetaan yksilön henkilökohtaiseen vakaumukseen nähden toissijainen asema<sup>38</sup>.

Näin uskonnollinen kokemus (ja mystinen kokemus sen paradigmaattisena muotona) saa yhtä aikaa syvästi persoonallisen ja samalla universaalin muodon. Uskonnollinen kokemus on välttämättä henkilökohtainen, sillä se koetaan mielen sisäisesti, ja koska se on sanaton, sitä ei voi jakaa kenenkään kanssa. Mutta toisaalta se voidaan Jamesin mukaan havaita kaikissa kulttuureissa ja uskonnoissa, sillä se on niistä riippumaton. Tässä näkyy jännite, joka siirtyy pian myös tapaan kuvata buddhalaista meditaatiota – mystistä kokemusta ei voida ilmaista sanoin, mutta siihen voidaan viitata sanojen takana olevana psyykkisenä tapahtumana. Lisäksi se on samanlaisesti syvästi henkilökohtainen että universaali.

## Tyynenmeren ylitys: D. T. Suzuki ja meditatiivinen kokemus

Daisetz Teitarō Suzuki (1870–1966) oli 1900-luvun alussa merkittävä zenbuddhalaisuuden popularisoija lännessä. Hän ei itse ollut zenpappi vaan puhui zenbuddhalaisuudesta korostetun akateemisesta ja filosofisesta näkökulmasta. Ennen Suzukia hänen opettajansa Soyen Shaku oli jo käynyt luennoimassa Yhdysvalloissa ja julkaissut zeniä popularisoivaa kirjallisuutta<sup>39</sup>. Shakin järjestämänä Suzuki oli Paul Carusin vieraana Yhdysvalloissa vuosina 1897–1909, jolloin hän tutustui Jamesin filosofiaan. Suzuki vieraili Yhdysvalloissa myös 1930- ja 1950-luvuilla.<sup>40</sup> Vaikka Suzuki ei perustanutkaan zenbuddhalaisuuden harjoittajien yhteisöä Japanin ulkopuolelle, hänen suositut kirjoituksensa ja laajan yleisön keränneet luentonsa vaikuttivat merkittävästi länsimaiseen zenbuddhalaisuutta koskevaan ymmärrykseen<sup>41</sup>.

Suzuki selittää zenin vetovoimaa lännessä sillä, että se ”kohdistuu kirjojen ja uskomusten tuolle puolen, elämään itseensä”<sup>42</sup>. Samalla Suzuki korostaa, ettei zen ole niinkään uskontoa kuin uskonnollisuuden ytimen osoittamista, ei niinkään muodollisten totuuksien omaksumista kuin oman ”todellisen itsen” löytämistä ja samalla henkisen vapauden saavuttamista<sup>43</sup>. Suzukin mukaan zenbuddhalaisuus ei pohjimmiltaan ole lainkaan autoritaarista tai edes yhteisöllistä. Tässä hän vetoaa *Kālāma Suttaan*, jossa Buddha kehottaa seuraajiaan pitämään ainoastaan omaa, henkilökohtaista kokemustaan ohjenuoranaan.<sup>44</sup>

Maallikolle zenbuddhalaisuus saattaa Suzukin mukaan kuitenkin näyttäytyä esoteerisena uskontona. Tunnetusti se sisältää *kōaneja*, meditaation kohteina olevia tarinoita ja arvoituksia, jotka vaikuttavat käsittämättömiltä paradokseilta. Mutta Suzuki vakuuttaa, että zen ei ole lainkaan paradoksaalista tai esoteerista, mikäli ihminen ei takerru käsitteellisiin abstraktioihin vaan etsii sen ytimessä olevaa henkilökohtaista kokemusta.<sup>45</sup> Tämän Suzuki myöntää truismiksi, mutta hänen argumentaationsaan sillä on erityinen painoarvo<sup>46</sup>. Näiden autenttista buddhalaisuutta kuvaavien kriteereiden valossa Suzuki pitää zeniä verrattain rationaalisenä uskontona ja sitä vastoin esimerkiksi niin sanotun puhtaan maan buddhalaisuuden edustajia ”naiiveina”, sillä he uskovat kuolemanjälkeiseen pelastukseen ja jumalolentoihin<sup>47</sup>.

Suzuki kuvailee näin zenbuddhalaisuutta tavalla, joka ilmentää Jamesin uskonnollisen kokemuksen henkilökohtaisuutta mutta myös universaaliutta korostavia piirteitä. Samalla Suzukin tekstit ilmentävät hegemoni-*strategiaa*, jolla buddhalainen meditaatio pyrittiin vastaisuudessa, muun muassa Alan Wattsin ja Christmas Humphreysin teksteissä, universalisoimaan. Siksi on syytä tarkastella lähemmin, miten omakohtainen sanaton kokemus on Suzukille portti zenin universaaliin luonteeseen.

## Sanaton oivallus

Suzukille zenbuddhalaisuuden ytimessä on aivan erityinen kokemus, *satori*. Hän kääntää termin englanniksi sanalla *enlightenment*, valaistuminen<sup>48</sup>. Tämä viittaa Suzukin mukaan buddhalaisessa terminologiassa heräämiseen tai tietoisena olemiseen<sup>49</sup>. Suzukin kuvaus *satorista* täyttää kaikki edellä kuvatut Jamesin mystisen kokemuksen tunnusmerkit. Ensinnäkin *satori* on sanoin kuvaamaton. Vaikka Suzuki käsittelee tuotannossaan zenbuddhalaisia tekstejä ja käsitteitä, hän korostaa, että zenin ydin on niiden takana. Suzuki toistaa vanhan buddhalaisen sanonnan, jonka mukaan sormi on hyödyllinen osoittamaan kuuta, mutta vain typerys luulee osoittavaa sormea kuuksi.<sup>50</sup> Jos oppilas ainoastaan toistaa mestarinsa sanoja, hän ei ole ansainnut muuta kuin napakan iskun mestarin kepistä<sup>51</sup>. Siksi ”*satori* voidaan saavuttaa vain henkilökohtaisen kokemuksen kautta”<sup>52</sup>.

Toinen Jamesin mystisen kokemuksen määritelmää vastaava piirre on *satorin* tiedollisuus. Suzukin mukaan *satori* on *prajnaa*, jonka hän kääntää intuitiiviseksi, ei-dualistiseksi tiedoksi. Se ylittää tavanomaisen tapamme eritellä maailma meistä erillään oleviksi objekteiksi<sup>53</sup>. Suzukin sanoin *satori* zenbuddhalaisuuden tavoitteena on ”tietoisuutemme syvälle piilotetun sisäisen totuuden intuitiivinen käsittäminen”<sup>54</sup>. Tämä vastaa edellä kuvattua laajempaa kokemuksen länsimaista käsittehistoriaa sikäli, että kokemus on myös itsensä validoiva ja varma.

Suzuki korostaa, jälleen Jamesin määritelmää vastaavasti, että *satori* on hetkellinen ja yllätyksellinen. Siitä ei voi ”saada kiinni”, sillä samassa hetkessä kun ihminen pyrkii ilmaisemaan sen tai edes tiedostamaan oman va-



**”Syvän oivalluksen tila voidaan usein saavuttaa eräänlaisen henkisen kriisin kautta, sen jälkeen kun zenin harjoittaja on turhaan yrittänyt tavoittaa sitä.”**

laistumisensa, se katoaa. Mikäli *satorin* yrittää saada tietoisesti aikaiseksi, se pakenee.<sup>55</sup> *Satoria* kuitenkin tavoitellaan meditatiivisin harjoituksin, muun muassa *kōaneihin* keskittymällä. Syvän oivalluksen tila voidaan usein saavuttaa eräänlaisen henkisen kriisin kautta, sen jälkeen kun zenin harjoittaja on turhaan yrittänyt tavoittaa sitä. Eksistentiaalinen ahdistus laukeaa, kun ihminen oivaltaa äkillisesti, että mitään tavoiteltavaa tai ymmärrettävää ei ole, eikä *satoria* voi siis löytää tai hallita. Tämä kokemus ylittää arkiset tavat ymmärtää minän ja maailman välistä eroa, jopa minuuden ja ajan luonnetta.<sup>56</sup> Kun tämän on oivaltanut, *satorilla* ei enää ole erityistä paikkaa tai aikaa, vaan sen voi löytää kaikkialta. Tässä piilee myös avain *satori*-kokemuksen universalisointiin. Suzuki kirjoittaa:

”*Satori* ei ole samanlainen kuin muut arkielämämme kokemukset. Siinä missä arkiset kokemukset ovat kokemuksia tietyistä tapahtumista, *satorin* kokemus läpäisee kaikki muut kokemukset. Siksi ei voida sanoa: ’katso, tässä on minun *satorini!*’ *Satori* on aina epämääräinen ja viettelevä. Sitä ei voi koskaan erottaa arkielämästä, sillä se on väistämättä aina läsnä.”<sup>57</sup>

Toisin sanoen *satori* on kaikkien kokemusten ”kokemuksellisuus”, niitä yhdistävä ominaisuus. Samalla se on kuitenkin aivan erityinen niiden yläpuolella oleva ja niiden luonnetta valaiseva kokemus. *Satori* on paradoksaalisesti

käsitteiden luokka, joka sisältää kaikki luokat, myös itsensä. Tämä saattaa jälleen hämmentää maallikkoa, mutta kuten todettu, hämmennys on Suzukille ainoastaan merkki siitä, ettei ole itse omakohtaisesti kokenut *satoria*.

*Satorin* käsite tarjosi Suzukille mahdollisuuden harjoittaa uskontotieteellistä vertailua. Hän näki selviä samankaltaisuuksia esimerkiksi keskiajan kristillisen mystikon, mestari Eckhartin, apofaattisessa eli Jumalaa koskevien käsitteiden tuolle puolen pyrkivässä ajattelussa ja zenbuddhalaisuudessa. Molemmissa ilmenee hänen mukaansa edellä kuvattu kokemus – zenbuddhalaisuudessa *satori*, kristillisyydessä *unio mystica* eli sielun mystinen yhdistyminen Jumalaan.<sup>58</sup>

Palataan jälleen Laclauin ajatukseen tyhjistä merkisijästä. Suzukin teksteissä buddhalaisuus voidaan nähdä ensinnäkin erojen järjestelmänä, jonka tiettyjä merkityksiä *satorin* kokemus tikkaa yhteen. Mutta tämä on tietysti vain yksi monista tavoista kuvata zenbuddhalaisuutta. Suzukin ajattelu ilmaisee hegemoniastrategiaa, jossa järjestelmän yksi merkitys nostetaan kuvaamaan itse järjestelmän lisäksi myös useita muita järjestelmiä. Suzuki korottaa itse määrittelemänsä zenbuddhalaisuuden ja *satorin* sen ytimenä kuvaamaan kaikkea zenbuddhalaisuutta. Tämän jälkeen voidaan arvioida eri buddhalaisuuden muotoja ja niiden aitoutta. Lisäksi Suzuki korostaa *satorin* merkitystä pelkän buddhalaisuuden ulkopuolella: itse asiassa se on kaikille ihmisille

mahdollinen, eikä se ole sidoksissa buddhalaisuuden doktriineihin tai rituaaleihin. Näin sitä voi hyvin suositella myös amerikkalaiselle yleisölle.

Suzukin *satori*-määritelmän erityisyys paljastuu siinä, että *satori*-käsite ei ole Japanissa perinteisesti viittannut pelkästään sanattomaan ymmärrykseen vaan siihen, että zenin oppilas on sisäistänyt zenbuddhalaisuuden keskeiset doktriinit (joita Suzuki puolestaan piti *satorille* merkityksettöminä). Suzukin tapa kuvata zenbuddhalaisuutta länsimaiseen, tieteelliseen ja rationaaliseen maailmankatsomukseen sopivana olikin osa laajempaa japanilaisen kulttuurin modernisointia ja länsimaistamista *meiji*-kaudella (1868–1912).<sup>59</sup>

Suzuki oli osa niin sanottua Kyoton koulua, sekä länsimaisesta filosofiasta että ”uudesta buddhalaisuudesta” (*shin bukkyo*) ammentanutta akateemisten filosofien ryhmittymää, jossa zenbuddhalaisuus pyrittiin muuttamaan pelkästä monastisesta rituaalien ja resitaation täyttämästä elämästä rationaaliseksi ja nykyaikaan sopivaksi maailmankatsomukseksi. Uudesta zenbuddhalaisuuden muotoilusta pyrittiin hävittämään kytkökset taikauskoon, uskonnollisiin rituaaleihin ja ylipäättään entisaikojen Japaniin. Kyoton koulun merkittävimpiä jäseniä olivat sen perustaja, filosofi Kitaro Nishida, joka oli niin ikään saanut vaikutteita William Jamesilta, sekä Masao Abe, joka Suzukin lailla pyrki yhdistämään zenbuddhalaisuutta länsimaiseen uskonnollisuuteen ja filosofiaan.<sup>60</sup>

Zenbuddhalaisuuden universalisointi kytkeytyi Suzukiilla myös oman aikansa kulttuuripoliittisiin ja militaristisiin kysymyksiin. Uudessa buddhalaisuudessa argumentoitiin, että juuri modernisoinnin myötä zen palaa juurilensa eli puhtaaseen valaistumisen kokemukseen, joka on sekä buddhalaisuuden alkuperä että sen tavoite<sup>61</sup>. Vaikka Kyoton koulun jäsenet kytkivät zenbuddhalaisuuden vahvasti myös 1900-luvun alun japanilaiseen sodan ihannointiin<sup>62</sup>, Suzuki itse arvosteli Japanin aggressiivista militarismia ja katsoi sen perustuvan kansanluonteen ”sentimentalisuuteen” ja moraalisen arviointikyvyn puutteeseen. Kuitenkin japanilaisesta zenistä oli hänen mukaansa löydettävissä yleisinhimillinen henkisyys ydin, joka ei palaudu kansallismielisyyteen tai militarismiin ja jota zenbuddhalaisuudessa tulisi erityisesti kultivoida<sup>63</sup>.

## Lopuksi: buddhalaisuus ilman buddhalaisuutta

Suzukin teksteissä esiintyvät tavat popularisoida buddhalaisuutta loivat 1900-luvun aikana pohjaa meditaation omaksumiselle populaarikulttuurin kuvastoon sekä osaksi psykologista ja neurotieteellistä tutkimusta. ”Suzuki-zenistä” suoraan vaikutteita saaneita buddhalaisuuden popularisoijia ovat muun muassa Christmas Humphrey ja Alan Watts. Molempien tekstit tukeutuvat meditatiivisen kokemuksen kuvastoon.<sup>64</sup> Wattsin välityksellä tämä käsite päätyi transpersoonalliseen psykologiaan, joka yhdistää valtavirtapsykologiaa erinäisiin ”henkisiin” traditioihin kuvatakseen ”henkisiä” ja ”mystisiä” kokemuksia, joita voidaan saavuttaa meditatiivisten harjoitteiden kautta<sup>65</sup>.

Lisäksi ”Suzuki-zen” sai vastakaikua psykoanalyysissa, humanistisessa psykologiassa ja filosofiassa. Merkittävät länsimaiset ajattelijat Martin Heideggerista Carl Jungiin, Erich Frommiin ja Karen Horney’in löysivät Suzukin teksteistä siltoja omiin teorioihinsa.

Tänä päivänä laajaa huomiota saanut mindfulness perustuu niin ikään ajatukseen siitä, että meditaatio on kaikista uskonnollisista dogmeista riippumaton, psyykinen ja kehollinen harjoitus, joka tuottaa tietynlaisia ”kokemuksia” tai ”tietoisuuden tiloja” ihmismielessä.<sup>66</sup> Näiden erityisesti Jon Kabat-Zinnin esittämien ajatusten taustalla ei kuitenkaan voida osoittaa kiistattomia vaikutushistoriallisia yhteyksiä Jamesin tai Suzukin tuotantoon. Tässä käsitellyt buddhalaisuutta tunnetuksi tehneet ajattelijat ovatkin vain kapea juonne prosessissa, jossa buddhalaisuus on paikantunut mielessä tapahtuvaksi meditatiiviseksi kokemukseksi. Heidän kirjoituksensa kuitenkin kuvaavat tapaa, jolla buddhalaisesta perinteestä poimitaan tiettyjä piirteitä, karsitaan niistä näennäisesti kaikki kulttuuriset kehykset ja yleistetään ne koskemaan koko ihmiskuntaa.

Koska buddhalaisuuden ydin on paikannettu meditaatioon ja meditaatio puolestaan kulminoituu psyykessä kielen ulkopuoliseen kokemukseen, voidaan meditatiivinen kokemus levittää minne tahansa. Sormi osoittaa kuuta: meditatiivinen kokemus on sanojen tuolla puolen, siitä ei siis pohjimmiltaan voida sanoa mitään, mutta juuri tämä kaiken merkityksen takana oleva ylijäämä vangitsee buddhalaisuuden ytimen<sup>67</sup>. Toisaalta kuu osoittaa sormeaa – universaaliksi korotettu kuitenkin perustuu historiallisesti ja kulttuurisesti spesifiin näkemykseen siitä, mikä on uskontojen ja viisaustraditioiden ytimessä. Tässä piilee länsimaisen buddhalaisuuden voima: sen ytimessä on meditatiivinen kokemus, joka ei varsinaisesti ole lainkaan buddhalaista<sup>68</sup>.

## Viitteet

- 1 McMahan 2008, 5.
- 2 Cohen 2010.
- 3 Varela 1996. Suomessa Timo Klemola (2005) on yhdistänyt fenomenologista reduktiota ja zenbuddhalaista meditaatiota.
- 4 Buddhalaisuuden reseptiosta länsimaisessa filosofiassa laajemmin, ks. Halbfass 1988; Droit 2003.
- 5 Vrt. Sharf 1995.
- 6 Laclau 2007, 36.
- 7 Ks. esim. Cohen 2006.
- 8 Koselleck 1997, 22–23.
- 9 Laclau & Mouffe 2001.
- 10 Mazusawa 2005.
- 11 Laclau & Mouffe 2001.
- 12 Mazusawa 2005.
- 13 Laclau 2007, 43–46.
- 14 Williams 1983, 126–127.
- 15 Jay 2005, 34–77; ks. myös Taylor 1989, 230; Williams 1983.
- 16 Williams 1983, 128.
- 17 Ks. esim. Smart 1969.
- 18 Proudfoot 1985, 1–26.
- 19 Buddhalaisen modernismin määrittelystä, ks. McMahan 2008, 10.
- 20 Sharf 1995. Toki jo buddhalaisuuden alkuajoilta voi nostaa esiin tekijöitä, jotka tukevat ajatusta sen perimmäisestä individualismista ja rationaalisuudesta. Siddhartha Gautama eli Buddha itse vaikutti aikana, jolloin Gangesin laakson yhteiskunnat kaupun-

- gistuivat nopeasti ja yksilölliset elämänvalinnat ja -arvot tulivat mahdollisiksi. Varhaiset buddhalaiset näkivätkin, että vapautukseen kärsimyksestä ja valaistukseen yksilön tuli jättää yhteisönsä (perheensä ja työnsä) ja vetäytyä yksinäisyyteen (Pyysiäinen 1999, 329). Samoin Buddhan kuolinvuoteellaan oppilailleen lausuma kehoitus ”Olkaa lyhtyjä itsellenne!” on helppo tulkita kehotukseksi etsiä valaistusta ilman dogmeja ja ulkoista opastusta.
- 21 Sama.
- 22 Vrt. Cohen 2006, 5–18. Tekstien luenta ”ideologisina” ei tässä yhteydessä ota kantaa siihen, kuinka tiedostaen tai tiedostamattaan esimerkiksi James tai Suzuki esittävät universaaleiksi katsomiaan piirteitä. Sen sijaan ideologisuus viittaa siihen, että universaalille tasolle nostetut käsitteet ovat aina partikuläärisiä: se, mikä näyttyy kehyksenä, onkin osa sen rajaamaa sisältöä.
- 23 Müller 1872, 200, 216–231.
- 24 Sama; Cohen 2006, 8–9, 15. Müllerin tapa kääntää *bodhi* sanalla *enlightenment* seuraa buddhalaisuuden tutkimuksen pioneeria Thomas Rhys Davidsia.
- 25 Carus 1894, 10–11.
- 26 Sama, 28–29.
- 27 Sama 33–34.
- 28 Sama, 59–72.
- 29 Sama, 83.
- 30 Mazusawa 2005.
- 31 James 1902, 8, 30–31.
- 32 Sama, 32–39.
- 33 Sama, 371–372.
- 34 Sama, 391–393. James itse väittää saaneensa aikaan mystisen tietoisuuden tilan typpioksiduulia eli ilokaasua hengittämällä. Hän kertoo tämän olleen syvästi merkityksellinen kokemus olemassaolon syvemmästä totuudesta. Itse kokemuksen aikana hän ei pystynyt ilmaisemaan tilaansa muuten kuin merkityksellillä riimeillä. James 1882; 1901, 378–379.
- 35 James 1902, 480–488
- 36 Vrt. Laclau 2007, 40–41.
- 37 Laclau 2007, 38–39.
- 38 Barnard, 1997; Taylor 2003.
- 39 Shaku 1906.
- 40 Prebish 1999, 6, 9.
- 41 Muiden muassa merkittävä amerikkalainen zenopettaja Philip Kapleau tutustui zenbuddhalaisuuteen ensi kertaa juuri Suzukin luentojen välityksellä.
- 42 Suzuki 1962, xiii.
- 43 Sama, xviii.
- 44 Suzuki 1970, 78.
- 45 Suzuki 1962, 4–5.
- 46 Sama, 5.
- 47 Suzuki 1970, 82–83; vrt. Shaku 1906, 79–82
- 48 Suzuki 1962; 1970.
- 49 Suzuki 1970, 21.
- 50 Suzuki 1956, 10.
- 51 Suzuki 1962, xviii.
- 52 Suzuki 1956, 99. Kursiivi lisätty.
- 53 Suzuki 1970, 21–22, 53–54, 92.
- 54 Suzuki 1956, 140
- 55 Suzuki 1970, 26–27.
- 56 Sama, 22–24.
- 57 Sama, 26. Kursiivi lisätty.
- 58 Suzuki 1957.
- 59 Sharf 1995, 249.
- 60 Heisig & Maraldo 1995.
- 61 Sama 1995, 243. Samantyyppisistä tavoista länsimaistaa aasialaisia uskontoja korostamalla niiden alkuperäistä rationaalisuutta ja universalisuutta, ks. esim. Halbfass 1988, 378–402.
- 62 Victoria 2006.
- 63 Heisig & Maraldo 1995, 58–61.
- 64 Ks. Humphreys 1962; Watts 1957.
- 65 Davis 2003.
- 66 Williams & Kabat-Zinn 2011.
- 67 Vrt. Sharf 1995, 268.
- 68 McMahan 2008, 185.

## Kirjallisuus

- Barnard, George, *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*. SUNY Press, Columbia 1997.
- Carus, Paul, *Buddhism and its Christian Critics*. Open Court, Chicago 1894.
- Cohen, Elliot, From the Bodhi Tree, to the Analyst’s Couch, Then into the MRI Scanner. The Psychologisation of Buddhism. *Annual Review of Critical Psychology*. No. 8, 2010, 97–119.
- Cohen, Richard, *Beyond Enlightenment. Buddhism, Religion, Modernity*. Routledge, London 2006
- Davis, John, An Overview of Transpersonal Psychology. *The Humanistic Psychologist*. Vol. 31, No. 2–3, 2003, 6–21.
- Droit, Roger-Pol, *The Cult of Nothingness. The Philosophers and the Buddha* (Le culte du néant. Nes philosophes et le Bouddha, 1997). Käänt. David Streight & Pamela Vohnson. University of North Carolina Press, Chapel Hill 2003.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding* (1981). Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- Heisig, James & John Maraldo, *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. University of Hawaii Press, Honolulu 1995.
- Humphreys, Christmas, *Zen. A Way of Life*. English Universities Press, London 1962.
- James, William, Subjective Effects of Nitrous Oxide. *Mind*. Vol. 7, 1882, 186–208.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*. Modern Library, New York 1902.
- Jay, Martin, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. University of California Press, Berkeley 2005.
- Klemola, Timo, *Taidon filosofia – Filosofian taito*. Tampere University Press, Tampere, 2005.
- Koselleck, Reinhart, The Temporalization of Concepts. Käänt. Klaus Sondermann. Teoksessa *Finnish Yearbook of Political Thought 1997. Vol. 1*. Publications of Social and Political Sciences and Philosophy 10. University of Jyväskylä, Jyväskylä 1997, 16–24.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hege-*
- mony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (1985). Verso, London 2001.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)* (1996). Verso, London 2007.
- Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. University of Chicago Press, Chicago 2005.
- McMahan, David, *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press, New York 2008.
- Müller, Max, *Chips from a German Workshop, Volume I*. C. Scribner’s Sons, New York 1872.
- Proudford, Wayne, *Religious Experience*. University of California Press, Berkeley 1985.
- Pyysiäinen, Ilkka, Buddhalaisuus. Teoksessa *Uskonnot maailmassa*. Toim. Katja Hyry & Juha Pentikäinen. WSOY, Helsinki 1999, 329–347.
- Scott, Joan, The Evidence of Experience. *Critical Inquiry*. Vol. 17, No. 4, 1991, 773–797.
- Shaku, Soyen, *Zen for Americans*. Dorset Press, New York 1906.
- Sharf, Robert, Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. *Numen*. Vol. 42, No. 3, 1995, 228–283.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*. Scribner’s Sons, New York 1969.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *Mysticism, Christian and Buddhist*. Harper & Brothers, New York 1957.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki* (1956). Toim. William Barrett. Image, New York 2006.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *The Essentials of Zen Buddhism*. Rider, London 1962.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *The Field of Zen*. Buddhist Society, London 1970.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989.
- Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2003.
- Varela, Francisco, Neurophenomenology, A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 3, No. 4, 1996, 330–349.
- Watts, Alan, *The Way of Zen* (1957). Vintage Books, New York 1989.
- Victoria, Brian Andre, *Zen at War*. 2. p. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2006.
- Williams, J. Mark G. & Kabat-Zinn, Jon, Mindfulness. Diverse Perspectives on Its Meaning, Origins, and Multiple Applications at the Intersection of Science and Dharma. *Contemporary Buddhism*. Vol. 12, No. 1, 2011, 1–18.
- Williams, Raymond, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford University Press, Oxford 1983.



JOHAN AUTIO

# Mindfulness-meditaation ohjaamisesta kansainvälisessä koulussa

**Lukuvuonna 2015–2016 opetin mindfulness-meditaatiota filosofian valinneille opiskelijoilleni noin 10–15 minuuttia kerran viikossa YK:n kansainvälisessä koulussa New Yorkissa. Opiskelijoita oli kaikkiaan 34 neljään eri ryhmään jaettuina. He olivat 16–18-vuotiaita ja taustaltaan hyvin erilaisia, kuten tässä koulussa on tyypillistä. En osaa edes sanoa, kuinka monta kansallisuutta joukossa oli kaikkiaan. Monilla heistä on vähintään kaksi kansallisuutta, ja suurimmalla osalla on enemmän kuin yksi äidinkieli. Kaikki suuret uskontokunnat olivat edustettuina tässä ryhmässä (sikäli kuin näin on mielekästä sanoa). Mitä meditaatioharjoitukset tuovat filosofian opiskeluun?**

**L**ukuvuoden alkuun varasin noin kaksi oppituntia mindfulness-meditaation historian ja teorian perusteisiin tutustumiseen ja niistä keskustelemiseen. Alusta lähtien orientaatio oli kuitenkin harjoitepohjainen. Käytännössä opettaminen tapahtui niin, että kerran viikossa oppitunnin alussa käytimme 5–7 minuuttia varsinaiseen meditaatioon, jota ohjasin sanallisesti, joskin suurimman osan ajasta vallitsi hiljaisuus. Meditaation jälkeen keskustelimme kokemuksistamme: Harhailiko mieli? Millaisia tunteita kokemuksen kentässä esiintyi? Ja niin edelleen. Molemmat osatekijät – meditaatio ja keskustelu – ovat yhtä tärkeitä ja tarvitsevat toisiaan.

Valmistauduin mindfulness-meditaation ohjaamiseen varsin huolellisesti. Kävin MBSR-menetelmäkurssin ja sen jälkeen Mindful Schoolin järjestämän Mindful Educator Essentials -verkkokurssin. Kurssit tarjosivat teoreettisen pohjan ja menetelmällisten taitojen ohella myös itseluottamusta meditaation ohjaamiseen. Tärkeintä on ollut kuitenkin oma harjoitteluni. Alusta lähtien – ja alulla viittaan Jon Kabat-Zinnin perustamaan sekulaariin liikkeeseen – mindfulness-meditaation ohjaajalta on vaadittu teorian hallinnan lisäksi jokapäiväistä tai lähes päivittäistä henkilökohtaista harjoittelua. Tämä vaatimus on mielestäni perusteltu, eikä siinä tule tehdä kompromisseja.

Olin ollut kiinnostunut meditaatiosta jo vuosia. Kiinnostukseni ei ollut ainoastaan teoreettista, vaan hain keinoa käsitellä ahdistuneisuutta, joka oli vaivannut minua lähes koko elämäni ajan. Meditaatiosta on ollutkin huomattavasti apua. Siihen kuitenkin vaadittiin sekä teoreettista syventymistä että kurinalaista harjoittelua: pyrin harjoittelemaan 20 minuuttia aina aamuisin. Tukena käytin usein Headspace-nimistä sovellusta. Myös

meditaation ohjaamisessa sovelsin usein sillä oppimiani lauseita ja tekniikoita.

Oppilailta saamani palaute on ollut myönteistä. Vaikka meditaatioon kulunut aika oli paljon vähäisempi kuin filosofiaan perehtymiseen käytetty aika, keskustelu kuitenkin yhä usein kääntyy meditaatioon tavatessani keväällä 2016 valmistuneita oppilaitani. Ehkä näin käy siksi, että olin ainoa opettaja, jonka tunneilla meditaatiota harjoitettiin. Valitettavasti en tehnyt systemaattista kyselyä siitä, miten oppilaat kokivat harjoitukset, joten käsitykseni oppilaiden kokemuksista perustuvat enimmäkseen omiin tulkintoihini. Lyhyet keskustelut jokaisen meditaation jälkeen loivat kuitenkin käsityksen siitä, millaisia haasteita ja mahdollisuuksia meditaation harjoittamiseen tällaisessa kontekstissa sisältyy.

Meditaation vaikeudet ovat pitkälti yleisinhimillisiä. Jokainen, joka on yrittänyt meditoida edes viisi minuuttia elämässään tietää, että mieli on kovin rauhaton elementti. Meditaation mahdollisuudet ovat tietysti sen hankaluuksien kääntöpuoli: kun olemme tuomitsematta ja tietoisesti läsnä olemisen lakkaamattomassa kehkeytyksessä, voimme saavuttaa oivalluksen siitä, että olemme jo perillä, valmiita ja riittäviä.

On mahdotonta liioitella tämän yksinkertaisen oivalluksen voimaa ja radikaalisuutta nykykulttuurissamme, joka niin koulun kontekstissa kuin muuallakin korostaa kasvua, edistymistä, yrittämistä, voittamista ja saavuttamista.

Kouluympäristöön liittyvistä pulmista on syytä mainita ainakin valtasuhteen aiheuttama jännite. Itselleni oli vaikeata ohjata meditaatioharjoituksia esimerkiksi tilanteissa, joissa oppilas oli pettynyt saamaansa arvosanaan tai palautteeseen. Eripuraa oppilaan ja opettajan välillä voi toisinaan syntyä, eikä se ole pelkästään paha

## ”Meditaatio ei tarjoa ratkaisuja kysymyksiin, mutta tekee niistä omakohtaisempia.”

asia, mutta meditaation kaltaisessa herkässä tilanteessa se voi olla kompastuksena.

Kaikki oppilaat eivät tietenkään koe meditaatiota mielekkäänä. Kukaan ei kuitenkaan ollut varsinaisesti vastahankainen eikä kiusaantunut. Oman arvioni mukaan muutamat suhtautuivat meditaatioon lähinnä välinpitämättömästi.

Hyväksyvän tietoisien läsnäolon harjoittamista voi periaatteessa hyödyntää kaikessa moraalisesti hyväksyttävässä toiminnassa. Filosofian opiskeluun mindfulness-meditaatio sopii nähdäkseni erityisen hyvin. Se avaa näköaloja erilaisiin filosofisiin kysymyksiin ja luo samalla uudenlaista ilmapiiriä keskusteluille.

Esimerkiksi tietoisuuden luonteen pohdintaan meditaatio tarjoaa käsitteellisen erittelyn rinnalle kokemuksellisen ulottuvuuden. Erityisen suotuisa yhteys meditaation tuottamalla kokemuksella on mielestäni sellaisiin filosofisiin kysymyksiin kuin ihmisen ja yksilön olemus (tai niiden puuttuminen), identiteetti (numeerinen ja laadullinen), vapaa tahto, hyve-etiikka, mielen ja kehon suhde sekä toiseus.

Oman käsitykseni mukaan meditaatio ei tarjoa ratkaisuja kysymyksiin, mutta tekee niistä omakohtaisempia, kun ajattelukokemus suhteutuu meditaatioko-

kemukseen. Rentoutuneisuus ja valpastunut keho- ja tunnetietoisuus vapauttavat ajattelua ja suojelevat itsekkeskyydeltä ja ahdistukselta. Sosiaalisesti meditaation luomalle ilmapiirille on tunnusomaista herkistyminen läsnä olevien henkilöiden tunnetiloille, kärsivällisempi toisten kuunteleminen ja lisääntynyt turvallisuuden tunne. Kaikki edellä mainitut piirteet vaikuttavat myönteisesti sekä tietopohjaiseen oppimiseen että luovaan tiedontuotantoon. Nähdäkseni oppilaat todellakin tuottavat filosofista tietoa ja ymmärrystä, joka ei ole sinänsä uutta filosofian historiassa, mutta kuitenkin uutta näiden yksilöiden ja heidän muodostamansa yhteisön elämässä.

Kuluvana lukuvuonna en ole jatkanut meditaation ohjaamista. Mitään yksittäistä syytä sen pois jättämiselle ei ole ollut, mutta koen, että tarvitsen lisää koulutusta ja harjoittelua, jotta osaisin tunnistaa tarkemmin yksilöiden ja ryhmien erilaiset tilannekohtaiset tarpeet ja jotta osaisin valita niihin sopivat harjoitteiden muunnelmat. Mikään arvokas ei ole helppoa, ei myöskään meditaation ohjaaminen filosofian opettamisen kontekstissa. Jos mielihii sitä harjoittaa, on syytä perehtyä asiaan perusteellisesti. Näin siitä huolimatta, että tietoiseen hyväksyvään läsnäoloon kuuluu keskeisesti se, ettei yritä liikaa.

# USKON PUHDISTUKSIA

Reformaation syyt, vaiheet ja vaikutukset  
1500-luvulta nykypäivään



PETER MARSHALL  
**REFORMAATIO**

(*The Reformation. A Very Short Introduction*, 2009)

niin & näin -kirjat 2017

157 sivua

Suom. Tapani Kilpeläinen

ISBN 978-952-7189-11-5

Sähkökirjan ISBN 978-952-7189-12-2

**Hinta 29 €**

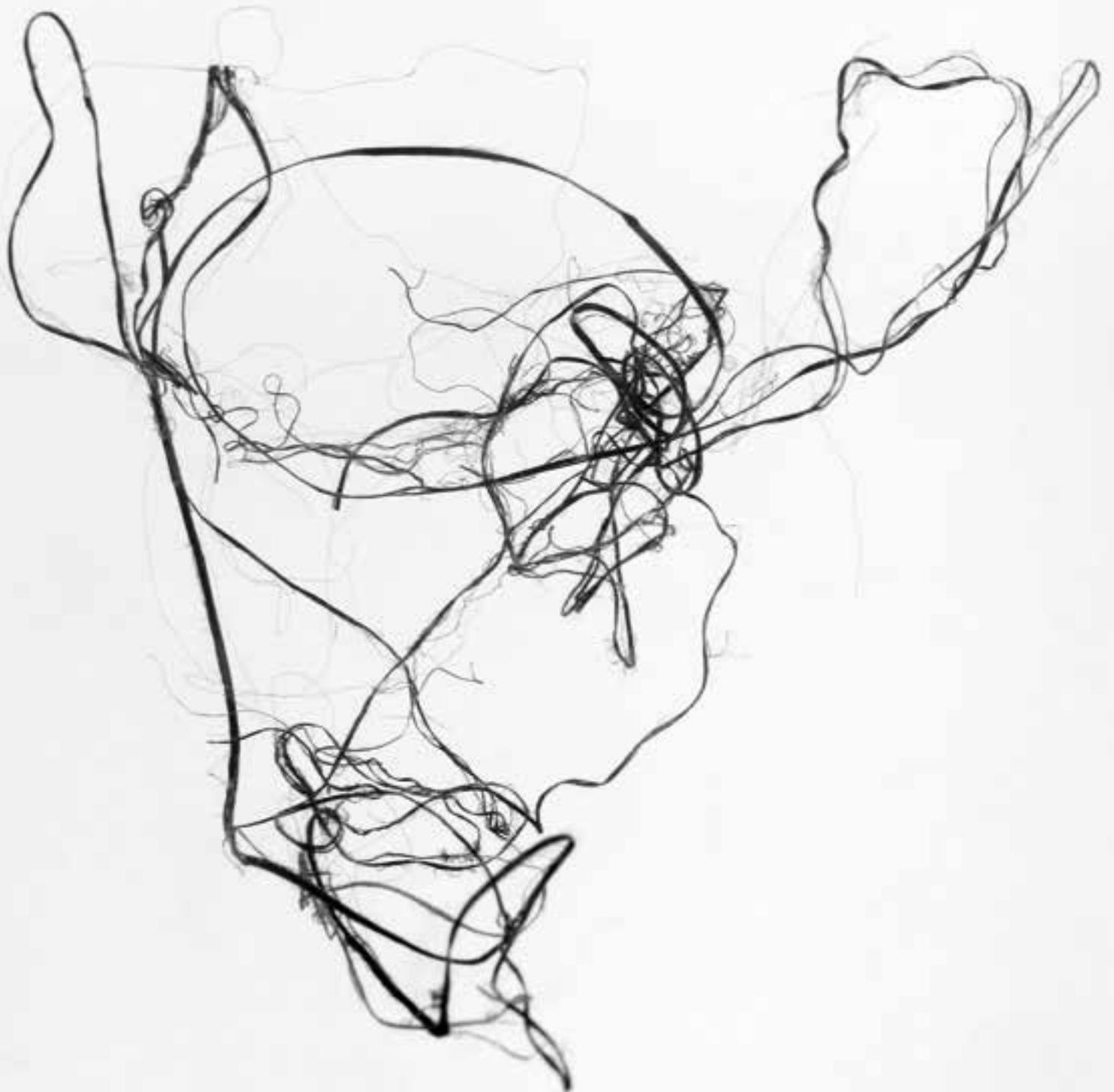
(kestotilajille -20%)

SAATAVILLA  
MYÖS SÄHKÖ-  
KIRJANA!



**R**eformaation ristiriitaisuutta ei käy kiistäminen. Jumalattomaan menoon jumalistuminen vaali yhteiskunta- rauhaa ja käänsi veljen veljeä vastaan, innoitti poliittisia radikaaleja ja voimisti maallisen valtiaan arvovaltaa. Se raastoi kuvia ja johdatti taitelijat uusien aiheiden äärelle. Ja Jumalan sanaan vedottiin yhtä hanakasti Pariisiin

verihäissä kuin teologisessa debatissa. Mutta oliko reformaatio siunaavan käden kosketusta vai sielunvihollisen salajuoni? Brittihistorioitsija Peter Marshall ei lähde suunnistamaan uskonnollisten vakaumusten miinakentälle vaan jäljittää reformaation kulttuurisia ja yhteiskunnallisia syitä ja vaikutuksia. *Reformaatio* on leikkisän oppinut esitys ilmiöstä, jossa mikään ei ole niin yksinkertaista kuin näyttää.





KREETA RANKI & MÅNS BROO

# Transsendentaalinen apperseptio ja *puruṣa*

## Tietoisuuden metafysiikka Kantilla ja Patañjalin joogafilosofiassa

**Ajattelijoina ja totuudenetsijöinä niin idässä kuin lännessäkin on kiehtonut havainto siitä, että on olemassa jotakin, mikä yhdistää kaikkea kokemusta ja tekee siitä juuri minun kokemustani. Miten kaiken kokemuksen subjektia on lähestytty Patañjalin joogafilosofiassa ja Immanuel Kantin transsendentaalisessa idealismissa?**

**K**un tarkastelen kokemustani, havaitsen koko ajan muutosta. Aistimukseni muuttuvat, ajatukseni virtaavat, vireystilani ja mielialani vaihtelevat, eikä oma kehoni pöyry muuttumattomana. Tässä jatkuvassa muutoksen virrassa on kuitenkin jotain, mikä pysyy samana ja tekee mahdolliseksi näiden kokemusten yhtenäisyyden, ajatuksen siitä, että ne ovat juuri minun kokemuksiani. Mikä on tämä minä, joka on läsnä kaikessa, mitä teen tai koen, mutta joka tuntuu pakenevan kaikkia yrityksiä tavoittaa se itsenäisenä entiteettinä? Viittaukset aivotointaan kiertävät kysymyksen tai eivät ainakaan pureudu sen ytimeen. Minuutta voidaan lähestyä myös mielen rakenteiden kautta ottamatta kantaa siihen mahdollisesti yhteydessä oleviin fysikaalisiin rakenteisiin. Tällöin lähestymistapa on psykologinen tai metafyyminen.

Kysymys tietoisuuden perustasta, jota sieluksikin on kutsuttu, nousi varhaismodernissa filosofiassa keskeiseksi René Descartesin *cogito*-argumentin myötä. Descartesin ajatuskulun mukaan se, että voin käsittää mielen ja ruumiin olevan erilliset, perustelee pätevästi niiden erillisyyden.<sup>1</sup> Immanuel Kant käänsi näkökulman havainnoivaan subjektin itseensä. Pelkkä havainnointi ei riitä Kantin mukaan minuuden perustaksi. Tärkein elementti subjektiivisen tietoisuuden rakentumisessa on transsendentaalinen apperseptio, mielen funktio, joka sitoo kaikki havainnot yhteen subjektin ja mahdollistaa yhtenäisen kokemuksen. Tämä funktio ei kuitenkaan ole mielestä millään tapaa irrallinen, itsenäinen entiteetti.<sup>2</sup>

Kantin vallankumouksellinen ajatus oli, että meidän ei ole mitenkään mahdollista irtautua omista mielen rakenteistamme ja tarkastella tietoisuuden perustaa objektiivisesti. Näin on kuitenkin yritetty tehdä loogiseen päättelyyn perustuvassa rationaalisessa psykologiassa, jonka piirissä on esitetty liuta argumentteja esimerkiksi sielun kuolemattomuuden todistamiseksi.<sup>3</sup> Kantin mie-

lestä näiden argumenttien pätevyys ei ole mitenkään todennettavissa, koska siihen vaadittavan havainnon mahdollisuus puuttuu täysin. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että tietoisuuden perusta olisi filosofisesti yhdentekevä ja sivuutettavissa, mikä voisi johtaa vaikkapa omaa sielun tilaa ja siten moraalialueita koskevaan välinpitämättömyyteen. Universaalit perusteet moraaliselle toiminnalle ovat löydettävissä järjestä.

Minuuden rakenne on kiehtonut ihmismieltä myös eurooppalaisen kulttuurin ulkopuolella. Patañjali kuvaa joogafilosofian perusteoksessa *Yoga-sūtra* (300-luku jaa.), miten on mahdollista harjoituksen avulla oppia yhä tarkemmin erottamaan minuuden tai tietoisuuden ydin, *puruṣa*, kaikesta, mikä ei ole sitä, toisin sanoen luonnosta eli *prakṛtista*. Patañjali alkoi tulla länsimaissa tunnetuksi vasta Kantin jälkeen: esimerkiksi Hegel tutki ja kommentoi Patañjalin ajatuksia ja oli vaikuttunut erityisesti *Yoga-sūtran* neljännen luvun annista, jota hän piti puhtaan filosofisena<sup>4</sup>. On mielenkiintoista, että vaikka ajallinen ja kulttuurinen etäisyys Kantin ja Patañjalin välillä on huomattava eikä Kant tietävästi tuntenut Patañjalin ajattelua, he ovat päätyneet samansuuntaisiin ajatuksiin yhtenäisen tietoisuuden perustavaa periaatetta etsiessään. Kummallekin kokemuksen subjekti on tavanomaisen tiedon tavoittamattomissa oleva periaate, jota ilman tietoisuus ei ole mahdollinen.

Tässä artikkelissa tarkastelemme Kantin ja Patañjalin käsityksiä tietoisuuden subjektin ytimeä.

Näkökulma on ensisijaisesti pedagoginen. Patañjalin tapa lähestyä tietoisuutta on jo termistön vuoksi vaikeasti lähestyttävä länsimaiseen akateemiseen filosofiseen ajattelutapaan tottuneelle. Kantia apuna käyttämällä Patañjalin käsitys *puruṣasta* tulee ymmärrettävämmäksi. Erityisen mielenkiintoista on rinnastaa Patañjalin ajattelu nimenomaan Kantiin, koska Patañjali kehittää järjestelmää pidemmälle. Hänen mukaansa *puruṣan* luonteesta on mahdollista saavuttaa tietoa, mikä viittaa rationaalisen psyko-

## ”Transsendentaalinen apperseptio on alkuperäinen, muuttumaton tietoisuus omasta identtisyydestä muuttuvien representaatioiden virrassa.”

logian tapaan argumentoida (jota Kant ei pitänyt pätevänä). Joogan menetelmä kuitenkin ylittää tavanomaisen kokemuksen ja tiedon. Päteekö Kantin käsitys ihmisjärjen rajoista enää tähän? Entä voisiko kokemuksellisella joogalla olla annettavaa filosofisille pohdinnoille?

### Kant ja minuuden perusta

Kant jakaa mielen kyvyt aistimellisuuteen, ymmärrykseen ja järkeen. Aistimellisuus on alempi kognitiivinen kyky, joka mahdollistaa objektien vaikutuksen meihin ja perustaa ajallis-avaruudellisia intuitioita. Ymmärrys ja järki muodostavat ylemmän kognitiivisen kyvyn. Toisinaan Kant sisällyttää nämä molemmat ’järjen’ käsitteeseen. Järjellä on siis kaksi merkitystä: laajempi merkitys viittaa koko ylempään kognitiiviseen kykyyn ja suppeampi merkitys vain osaan siitä. Ymmärrys on kyky muodostaa intuitioiden perusteella käsitteitä ja arvostelmia. Järki puolestaan on kyky tehdä päätelmiä käsitteiden ja arvostelmien välisistä relaatioista.

Aistit Kant jakaa ulkoiseen ja sisäiseen. Ulkoisella aistilla aistitaan avaruudellisia objekteja. Sen muoto on siis avaruus. Sisäinen aisti taas kohdistuu mielen sisäisiin tiloihin – ajatuksiin, tuntemuksiin, aistimuksiin. Ne ilmenevät tiettyssä ajallisessa järjestyksessä. Sisäisen aistin muoto on siis aika.<sup>5</sup> Näin ollen sisäinen aisti tekee mahdolliseksi ajallisten prosessien havaitsemisen.

Voidaan siis toisaalta erottaa esimerkiksi havainto vesilasista ulkoisen aistin kohteena ja tämän havainnon ilmeneminen sisäisessä aistissa. Lisäksi veden kaataminen lasiin on prosessi, jonka havaitseminen kokonaisuutena edellyttää sisäisen aistin mahdollistamaa mielessä pitämistä. Ulkoinen aisti taas tuottaa luonnollisesti havaintoja kehosta. Olisi houkuttelevaa ajatella, että samaan tapaan sisäisellä aistilla voitaisiin tehdä havaintoja sielusta, jolla

Kant tarkoittaa ajattelevaa, aineetonta substanssia. Kantilla sisäinen aisti kuitenkin tarjoaa tietoa ainoastaan sisäisestä, alati muuttuvasta kokemuksesta, ei kokijasta.

Ymmärrys analysoi aistimellisuuden välittämää materiaa ja etsii yhdenmukaisuuksia, joiden perusteella se muodostaa käsitteitä ja tekee arvostelmia. Jotta minulla voi olla veden käsite, minulla on oltava erilaisia kokemuksia vedestä ja minun on huomattava näissä kokemuksissa olevan riittävästi jotakin samaa. Tällöin voin abstrahoida satunnaiset eriävät piirteet pois ja jättää jäljelle sen, mikä pätee veteen yleisesti.<sup>6</sup> Tämän kaiken on tapahtuva yhdessä tietoisuudessa, jotta käsite ylipäätään voi syntyä, puhumattakaan käsitteitä eri relaatioilla toisiinsa yhdistävistä arvostelmista. Pelkkä sisäinen aisti ei riitä tähän: sisäinen aisti vain esittää representaationi ajallisesti perättäisinä yhdistäen ne esimerkiksi veden lasiin kaatamisen prosessin kokonaisuudeksi.

Avoimeksi jää kuitenkin vielä kysymys, missä nämä ajalliset prosessit muodostavat kokonaisuuksia. Kantin vastaus tähän on transsendentaalinen apperseptio. Edellä kuvattu sisäisen aistin toiminta ei täytä transsendentaalisen apperseption kriteereitä. Sisäinen aisti voidaan samastaa empiiriseen apperseptioon, joka on empiiristä ilmentymien virtaa.<sup>7</sup> Se ei sellaisenaan vielä tuota pysyvää minuutta, sillä ilmentymien virta on jatkuvasti muuttuvaa, mutta minus pysyy samana. Transsendentaalinen apperseptio on alkuperäinen, muuttumaton tietoisuus omasta identtisyydestä muuttuvien representaatioiden virrassa.<sup>8</sup> Empiirinen apperseptio on siis tietoisuuden sisältö, transsendentaalinen apperseptio taas sen perusta, periaate, joka kokoaa yhteen tietoisuuteen kaikki representaatiot, jotka voivat ainoastaan siten olla juuri minun representaatioitani:

”Pysyvä ja muuttumaton (puhtaan apperseption) minä muodostaa kaikkien representaatioidemme korrelaatin,

sikäli kuin on pelkästään mahdollista tulla näistä tietoiseksi, ja aivan samoin kuin kaikki aistimellinen intuitio kuuluu representaationa puhtaaseen sisäiseen intuitioon, nimittäin aikaan, kaikki tietoisuus kuuluu kaiken kattavaan puhtaaseen apperseptioon.<sup>9</sup>

Jotta voin tehdä arvostelman ”vesi on märkää”, täytyy olla joku, joka ajattelee sekä vettä että märkyyttä ja yhdistää nämä representaatiot toisiinsa predikaatiolla. Vain tietoisuuden ollessa yhtenäinen voidaan representaatiot koota yhteen ja niistä voidaan muodostaa kokonaisuuksia. Kant sanoo tätä käsitteellisen ajattelun mahdollistavaa periaatetta transsendentaaliseksi apperseptioksi. ”Transsendentaalinen” viittaa tässä tiedon ehtoihin, ’apperseptio’ taas kokoavaan havainnointiin.

Transsendentaalinen apperseptio tekee mahdolliseksi minän käsitteen ajattelun perimmäisenä substanssina ja erottelun subjektin ja objektin välillä. Se tulee ilmaistuksi lauseessa: ”Minä ajattelen.”<sup>10</sup> Puhtaan järjen paralogismeissa<sup>11</sup> Kant kritisoi rationaalista psykologiaa, joka tutkii juuri tällaista kokemuksesta riippumatonta, puhdasta minuutta.<sup>12</sup> Vaikka transsendentaalista apperseptiota voitaisiinkin pitää myös sieluna, on harhaanjohtavaa ajatella, että voisimme saada minkäänlaista tietoa tämän sielun ominaisuuksista. Vaikka on mahdollista argumentoida esimerkiksi, että sielu on tuhoutumaton ja siis kuolematon, tällainen päättely on loppujen lopuksi pelkkää käsitteillä leikkittelyä.<sup>13</sup> Sielun käsite on tarpeellinen esimerkiksi moraalista vastuuta koskevissa kysymyksissä<sup>14</sup>. Kantilla se saa merkityksensä silkasta käytännöstä, mutta sielun tarkasteleminen oliona itsessään ei ole kuitenkaan ihmisjärjelle mahdollista.

Ei voida saavuttaa lopullista ratkaisua kysymykseen, pitääkö sielun ominaisuuksia koskeva päätelmä paikkaansa vai ei, koska tietoon vaaditaan aina aistien toimittama vaikutelma sen kohteesta eli intuitio, mikä tässä tapauksessa puuttuu. Sielun ominaisuuksia kaiken tiedon ja kokemuksen perustana ei voida tarkastella ikään kuin objektina ulkoa käsin, sillä ne ovat aina välttämättä mukana kaikessa kokemuksessa, myös niihin itseensä kohdistuvassa. Näin ollen on virheellistä ajatella, että kaiken kokemuksen ehto, transsendentaalinen apperseptio, joka ilmaistaan lauseessa ”minä ajattelen”, olisi käsite puhtaasta ajattelevasta olennosta tai sielusta<sup>15</sup>: ”Ainoastaan *määritettävissä olevan* itsen eli sisäisen intuition (sikäli kuin sen moninaisuus voidaan yhdistää ajattelussa vallitsevan apperseptation ykseyden yleisen ehdon mukaisesti) tietoisuus on *kohde*, ei *määrittävän* itsen tietoisuus”<sup>16</sup>.

Sikäli kuin mieli vain ottaa vastaan representaatioita, se on passiivinen. Mielen aktiivisuutta on representaatioiden sisällön tulkitseminen, siis käsitteenmuodostus ja arvostelmien tekeminen. Aktiivisuus edellyttää ylempää kognitiokykyä, ymmärrystä ja järkeä, joiden mukana tulee kyky ymmärtää itsensä toimintansa subjektina. Valintojen tekeminen edellyttää tällaisen ymmärryksen omasta itsestä, mikä puolestaan edellyttää transsendentaalista apperseptiota. Aistiärsykkeiden pohjalta toimiminen

on ennalta määrättyä, automaattista reaktiota, joka perustuu arvostelmaan siitä, mikä on moraalisesti hyvää<sup>17</sup>.

Toiminnalla on moraalista arvoa, jos se perustuu järjen universaalien ja velvoittavien lakien mukaiseen päättelyyn. Kategorinen imperatiivi on kaiken moraalisen toiminnan muodon määrittävä universaali periaate: tulee toimia sellaisen maksimin mukaisesti, jonka voi tahtoa tulevan universaaliksi laiksi.<sup>18</sup> Kategorisen imperatiivin voi ymmärtää testinä: oikeanlainen päättely ei ole ristiriitaista. Emme voi tahtoa, että ristiriitaan johtavista periaatteista tulisi universaaleja lakeja. Moraalin olennaisena osana on myös hyvä tahto, joka on kyky saada aikaan oikeanlaista moraalista toimintaa. Siispä teot, jotka tehdään hyvästä tahdosta ja moraalilain velvoittavuuden vuoksi, juontuvat oikeanlaisesta päättelystä ja niillä on moraalista arvoa.

## Minuuden perusta Patañjalin joogafilosofiassa

Akateemisessa maailmassa ”filosofialla” on totuttu viittaamaan melkein yksinomaan eurooppalaiseen ja yhdysvaltalaiseen filosofiaan. Mikäli muun maailman filosofiasta puhutaan, ne niputetaan usein ”kiinalaiseksi filosofiaksi” tai ”intialaiseksi filosofiaksi”. Samalla unohdetaan niiden tuhansien vuosien aikana kehittyneet, varsin moninaiset muodot.

Intialaista filosofiaa pidetään monesti antirealistisena, vaikka useimmat sen niin kutsutuista klassisista koulukunnista edustavat realismia eri muodoissaan. Kun joogafilosofialla tarkoitetaan Patañjalista (300-luku jaa.) alkunsa saanutta filosofista koulukuntaa, joogafilosofia on realistista. Näiden ajattelijoiden mukaan ulkoinen maailma on todellinen ja maailmasta ja ihmisen todellisesta minästä voi saada tietoa aistien ja mielen rajoituksista huolimatta. Seuraavassa tarkastelemme, mitä Patañjali sanoo *Yoga-sūtrassa* ihmisen olemuksesta.<sup>19</sup> *Yoga-sūtra* koostuu nimensä mukaisesti joogaa käsittelevistä ytimekkäistä, toisistaan riippuvaisista lauseista, jotka vaativat kommentaarin aetakseen kokonaan. Tekstin ympärille kehittyikin vuosisatojen saatossa mittava kommentaariperinne, mutta tässä pitäydymme Patañjalissa ja hänen ensimmäisessä kommentaattorissaan, Vyāsassa, jotka monien tutkijoiden mukaan ovat yksi ja sama henkilö.<sup>20</sup>

”Jooga” tarkoittaa Patañjalille ensisijaisesti mielen toimintojen pysäyttämistä. Hän ymmärtää *saṃkhya*-filosofian mukaisesti kaikkeuden koostuvan kahdesta ikuisesti olemassa olevasta peruseriaatteesta, *prakṛtista* ja *puruṣasta*.<sup>21</sup> *Prakṛti* koostuu kolmesta laadusta (*sattva* eli kirkkaus, *rajas* eli intohimo ja *tamas* eli sakeus) ja muodostaa alati muuttuvissa muodoissaan niin ulkomaailman kuin ihmisen psykofyysisen olemuksenkin. *Prakṛti* on olemassa *puruṣaa* varten suodakseen sille kokemuksia ja vapautuksen.<sup>22</sup> Nämä kokemukset ovat kuitenkin ongelmallisia, ja Buddhan lailla myös Patañjali ajattelee kaiken *prakṛtin* maailmassa olevan lopulta viisaalle kärsimystä ”muutosten, huolten ja painautumien tuskien

takia<sup>23</sup>. *Puruṣa* taas viittaa lukemattomaan määrään muuttumattomia tietoisia kokijoita, jotka eivät todellisuudessa ikinä sekoitu *prakṛti*in mutta jotka ”heijastavat” *prakṛti*sta koostuvan mielen havaintoja (*anupaśya*) tai ”omaksuvat” (*āpatti*) mielen muodon.<sup>24</sup>

Ihmisessä *puruṣa* ja *prakṛti* kohtaavat mielessä (*citta*), joka värityy molemmista ja myös pystyy käsittelemään molempia.<sup>25</sup> Arkitajunta on kuitenkin mielen toimintojen (*vytti*) täyttämä, aikaisempien mielen painautumien (*saṃskāra*) ja taipumusten (*vāsana*) ehdollistama, ja siksi joogan soteriologinen projekti alkaakin systemaattisella kehon ja mielen puhdistamisella, jotta mielen hiljennetty *puruṣan* tietoisuus erottautuisi *prakṛti*sta koostuvasta mielestä. Tällä matkalla harjoittajalle kerääntyy vaihe vaiheelta yhä enemmän voimia ja tietoa, melkeinpä kaikkietävyteen ja kaikkivoipaisuuteen saakka.<sup>26</sup> Koska *puruṣa* on passiivinen ja muuttumaton, sidonnaisuus ja vapautus ovat molemmat kiinni *prakṛti*sta. *Puruṣa* ei toisin sanoen vapaudu *prakṛti*sta, vaan *prakṛti* vapauttaa sen.

Mutta miten kaksi täysin erillistä entiteettiä – tietoinen *puruṣa* ja tiedostettu *prakṛti* – voivat olla yhteydessä toisiinsa? Tähän klassiseen ongelmaan Patañjali ja hänen kommentaattorinsa esittävät vastauksia vertauskuvien avulla. Ensimmäinen liittyy näkemiseen. Patañjali kutsuu *puruṣaa* usein ”näkijäksi” (*draṣṭr*). *Puruṣa* ”näkee” eli kokee *prakṛtin* ja *prakṛti* tulee nähdäksi eli koetuksi. Koska ei voida puhua näkijästä ilman nähtyä, eikä nähdystä ilman näkijää, näiden kahden välillä vallitsee yhteys. Se ei tarkoita, että nämä kaksi substanssia olisivat yhtä; ennemmin ne peilautuvat toisiinsa. Ollessaan yhteydessä tietoiseen *puruṣaan* *prakṛti* vaikuttaa itse tietoiselta, ja ollessaan yhteydessä muuttuvaan *prakṛtiin* *puruṣa* vaikuttaa muuttuvalta. Vyāsan antama vertauskuva liittyy magneettiin ja rautaan. Magneetin (*puruṣa*) läheisyydessä rauta (*prakṛti*) alkaa liikkua magneetin tekemättä mitään.

On selvää, että molemmissa vertauskuviissa on filosofisia ongelmia. Myös ”näkeminen” viittaa toimintaan, eikä muuttumaton *puruṣa* voi tehdä mitään. Magneetin vetovoima on riippuvainen tilallisesta läheisyydestä, eivätkä *puruṣa* ja *prakṛti* (alkuperäisessä muodossaan) sijaitse tilassa, sillä tila (*ākāśa*) on muinaisessa intialaisessa ajattelussa elementti eli *prakṛtin* muoto. Patañjalin mukaan niin *puruṣa* kuin *prakṛti* (taas alkumuodossaan) ovatkin kategorisesti jopa jumalallisen älyn tai ymmärryksen (*buddhi*) ulottumattomissa. Ne voi – kuten Patañjali tekeekin – älyllisesti erottaa, mutta se on vielä vain teoriaa. *Puruṣan* vapautumiseen johtavaan *puruṣan* erottamiseen *prakṛti*sta tarvitaan erityistä erottelukykä (*viveka-khyāti*)<sup>27</sup>, joka saavutetaan lisäämällä ”ymmärryksen valoa” (*jñāna-dīpti*) ja hävittämällä kehon ja mielen epäpuhtauksia (*aśuddhi*).<sup>28</sup>

Minuus muodostuu siis Patañjalin filosofiassa kahdesta periaatteesta: toisaalta tietoisesta *puruṣasta*, toisaalta *prakṛti*sta koostuvasta kehosta ja mielestä (joka voidaan edelleen jakaa ajatuksiin, minätunteeseen ja älyyn). Vaikka Patañjalilla on varsin optimistinen käsitys kehon ja mielen jalostamisesta (esimerkiksi levitaatio tulee melko alussa harjoittajan kehityksessä!), kehoa ja

mieltä ei hänen mukaansa voida pitää todellisena itsenä, koska ne (kuten kaikki *prakṛti*sta koostuva) muuttuvat hetkestä toiseen. *Puruṣa* on sen sijaan ikuinen, muuttumaton itse. ”Minä ajattelen” -tyyppiset lauseet ovat näin ollen korrekkeja vain arkikielessä: todellinen minä ei ajattele.

Saadakseen kokemusta *puruṣasta* harjoittajan on pykäyttävä mielen tavallisia toimintoja, jolloin *puruṣa* voi ”levätä omassa olemuksessaan” tai ”perustua omaan olemukseensa”<sup>29</sup>. Patañjalin mukaan on siis mahdollista havainnoida omaa todellista itseään, mutta tämänlainen havainnointi on yliälyllinen ja yliaistillinen havainto, eli havainto, jota ihmisen vajavaiset aistit ja mieli eivät rajoita.

## Transsendentaalinen apperseptio vs. *puruṣa*

Tietoisuuden perustaa tarkastellessaan Kant ja Patañjali puhuvat hyvin pitkälti samasta asiasta, tietoisesta kokemuksen itsessään tyhjistä metafysisestä ykseydestä, vaikka konteksti ja päämäärä ovat erilaiset. *Puruṣa* ja transsendentaalinen apperseptio ovat kummatkin perimmäisiä, joskin hieman toisistaan poikkeavia tietoisuuden ehtoja. Ilman *puruṣaa* *prakṛti*ssa ei ole tietoisuutta tai merkitystä. Ilman transsendentaalista apperseptiota ei voida puhua aktiivisesta toiminnasta.

Vaikka mieliä voi olla ilman transsendentaalista apperseptiota, tällaisten olentojen liike on pelkkää reagoimista ärsykkeisiin eikä sellaisena suurestikaan poikkea ainoastaan fysiikan lakien alaisesta liikkeestä, jollaisena Descartes näki eläinten toiminnan. Vaikka *puruṣa* ja transsendentaalinen apperseptio muodostavat (itse)tietoisuuden, ne eivät itse oikeastaan sisällä paljoakaan. Joogafilosofiassa ajatellaan kokemuksen tapahtuvan älyssä (*buddhi*), mutta ilman *puruṣaa* tämä kokemus jää havaitsematta.<sup>30</sup>

Kant ja Patañjali tarkastelevat tietoisuuden perusperiaatteita hyvin erilaisista syistä. Kantille transsendentaalinen apperseptio on vastaus minuuden pysyvyyden, kokemuksen kokonaisuuden ja käsitteellisen ajattelun mahdollisuuden ongelmaan, ja sillä on mittavat vaikutukset myös moraalien ja transsendentaalisen tietoteorian perustaan. Transsendentaalisen apperseptioin ansiosta meillä on mahdollisuus pohtia asioita universaalien järjen lakien mukaisesti ylittämällä oma subjektiivinen ja rajallinen näkökulmamme. Voidaan argumentoida, että kokemus ilman transsendentaalista apperseptiota on kyllä mahdollinen, mutta kokemus itsestä aktiivisena subjektina ei.<sup>31</sup>

Patañjalin ajattelussa taas *puruṣa* puhtaana tietoisuutena pyritään erottamaan aineesta joogan keinoin erottelukykä eli *vivekaa* teroittamalla. Tällöin nähdään yhä tarkemmin, mikä kuuluu perimmäiseen, muuttumattomaan kokijaan ja mikä taas on kokijan ulkopuolista. Siinä missä Kantin voidaan jopa sanoa rakentavan diskursiivisen tietoisuuden filosofiansa transsendentaalisen apperseptioin varaan, Patañjalille koko joogan teoria ja menetelmä on rakennettu *puruṣan* vuoksi.

Transsendentaalisen apperseptioin ymmärtäminen johdattaa samojen asioiden pariin kuin *puruṣan* luonteen





## ”Itsekkäistä tarkoituseristä vapaa joogi toimii aina tarkoituksenmukaisella tavalla, jolloin ei nouse moraalisia kysymyksiä.”

lähestyminen. Ilman kokemusta siitä, että vaihtuvien mielensisältöjen keskellä subjekti pysyy samana, ei voida tavoittaa järjen universaaleja lakeja tai havaitsemisen ja arvostelmien muotoja, kokemuksen transsendentaalisia ehtoja, jotka värittävät kaikkea kokemaamme. Kantin perimmäisenä ajatuksena on, ettemme voi astua mielemme ulkopuolelle tarkastelemaan, millainen maailma itsessään on, mutta kun otetaan huomioon mielen vaikutus kokemukseen, voidaan tavoittaa jotain objektiivisuudesta. Vastaavasti: mitä enemmän joogan harjoitusten avulla saa hiljennettyä mielen toimintaa ja tarkennettua erottelukykä päässän näin yhä lähemmäs *puruṣaa*, sitä objektiivisemmassa valossa asiat alkavat näyttäytyä, kun mielen kuohut eivät enää yhtä voimakkaasti sekoitu niihin.

Transsendentaalinen apperseptio on vapaan valinnan ja siten moraalin perusta. Patañjalilla syy toimia moraalisesti ei niinkään liity *puruṣaan*, vaan myös moraalinen toiminta on pyrkimys saavuttaa koko joogan projektin päämäärä. Joogin teot ovat oikeastaan moraalin ulkopuolella: ”Joogin teot eivät ole valkoisia eikä mustia; muiden ovat kolmenlaisia.”<sup>32</sup> Mustat teot tarkoittavat pahojen ihmisten tekoja, valkoiset teot ovat taas pelkästään hyviä tekoja. Suurin osa teoista sijoittuu näiden välimaastoon.<sup>33</sup> Koska itsekkäistä pyrkimyksistä vapautunut joogi ei ole takertunut tekojensa tuloksiin, hänen tekonsa ovat tämän erottelun ulkopuolella.

On kuitenkin huomattava, ettei tämä tarkoita joogin olevan vapaa tekemään mitä tahansa. Koska hän noudattaa tarkasti joogan moraalisaäntöjä (*yama* ja *niyama*), hän ei tee mustia tekoja.<sup>34</sup> Itsekkäistä tarkoituseristä vapaa joogi toimii aina tarkoituksenmukaisella tavalla, jolloin ei nouse moraalisia kysymyksiä. Jooga ymmärretään tässä pyrkimyksenä olla identifioitumatta muuhun kuin *puruṣaan*, jolloin toiminta on vapaata eikä ehdollistumien sanelemaa. Toki ilman *puruṣaa* ei moraalikaan

voisi olla, sillä *puruṣa* tuo *prakṛtiin* tietoisuuden, mutta moraalit vaikuttaa enemmän *prakṛtissa*. Patañjalin moraalisaännöt eivät ole joogan päämäärä vaan keino sinne pääsemiseksi. Joogan päämäärä, *puruṣan* lopullinen vapautuminen *prakṛtista* (*kaivalya*), on tämän maailman ulkopuolella.<sup>35</sup>

Moraalisääntöjä (*yama* ja *niyama*) noudattamalla joogi siis pääsee vähitellen irti siitä ajatuksesta, että olisi maailman napa ja että maailman tulisi toimia hänen omien mielihalujensa mukaisesti<sup>36</sup>. Sama ajatus on Kantin etiikan taustalla. Koska transsendentaalinen apperseptio mahdollistaa kokemuksen yhtenäisyyden ja tekee kaikesta kokemuksestani juuri minun kokemustani, se mahdollistaa erottelun havainnon kohteen ja havaitsevan subjektin välillä. Jokin pysyy samana alati muuttuvien havaintojen virrassa. Näin transsendentaalinen apperseptio tekee mahdolliseksi subjekti–objekti-erottelun ja mielen rakenteiden tarkastelun. Kun saavutetaan kokemus omasta itsestä aktiivisena subjektina, jolla on valtaa vaikuttaa omaan toimintaansa, omat itsekokeskeiset intressit voidaan ylittää ja järjen universaaleihin periaatteisiin nojaava moraalinen toiminta on mahdollista silloinkin, kun se ei huvittaisi.

Kantin deontologisessa etiikassa teon moraalinen arvo on sidoksissa sen motiiviin. Moraalisesti arvokas teko on tehty velvollisuudesta universaalia moraalilakia kohtaan. Tämä on vastakkainen näkemys utilitaristiselle etiikalle, jossa teon moraalinen arvo punnitaan siitä koituvan hyödyn perusteella. Myös *Yoga-sūtran* moraalisaännöt pätevät kaikkialla, ja perustana niiden noudattamiselle on välittömän hyödyn sijaan velvollisuus, vaikkakin oikeasta moraalisestä menettelystä koituu pitkällä tähtäimellä hyötyä, koska se edistää joogan päämäärän saavuttamista.

Yhtenä tärkeänä erona transsendentaalisen apperseption ja *puruṣan* välillä on, että jälkimmäinen on

puhdas tietoisuus ja ylipäättään kaiken tietoisuuden edellytys, kun taas Kantin mukaan tietoisuus on mahdollista myös ilman transsendentaalista apperseptiota. Tällöin tietoisuus on pelkkää objektitietoisuutta ilman minätietoisuutta. Näin on esimerkiksi eläinten kohdalla. Eläimet eivät kykene Kantin mukaan tekemään erotteluita sen välillä, mikä osa niiden representaatioista on peräisin niiden omasta tilasta ja mikä taas ulkomaailmasta. Näin ollen kaikki eläinten toiminta on pelkkää sisäisen tilan määrittämää reagoimista ärsykkeisiin – ja tämä pätee suureen osaan myös ihmisen toiminnasta. Eläimet ovat tietoisia, mutta niiden tietoisuus perustuu pelkkään representaatiot mahdollistavaan vastaanottavaisuuteen, kokemukselliseen apperseptioon.

## Johtopäätös

Vaikka Patañjali ja Kant ovat näennäisesti hyvin erilaisia ajattelijoita, jotka elivät kovin erilaisissa kulttuuriympäristöissä, nähdään selvästi, että tietoisuuden perustaa tarkastellessaan kummallakin oli mielessä puhdas tietoisuuden periaate tai ehto, joka toimii persoonuuden ja aktiivisuuden perustana. Kuitenkin osaltaan juuri maantieteellisestä, ajallisesta ja aatehistoriallisesta etäisyydestä johtuen molemmat lähestyivät asiaa eri kulmista. Mitä hyödytään näin erilaisesta konteksteista tulleiden ajattelijoiden vertailemisesta?

Käsitellessään *purušan* ja *prakṛtin* sidonnaisuutta Patañjali mainitsee myös sen, että näiden kahden hyvin erilaisen periaatteen yhteyden tarkastelu auttaa ymmärtämään molempien luonnetta.<sup>37</sup> Kun asetetaan vastakkain kaksi tapaa lähestyä samaa asiaa, ymmärrys kummankin erityispiirteistä terävöityy. Samalla se, mikä tarkastelun kohteissa on samaa, auttaa ymmärtämään itselle vieraampaa katsantokantaa. Kantia voidaan käyttää hänen ajatteluaan tunteville apuna Patañjalin ajatusten ymmärtämisessä, kun taas *Yoga-sūtran* näkökulmasta tarkasteltuna Kant voi hänen ajattelunsa vasta tutustuville joogantuntijoille tulla helpommin lähestyttäväksi.

Selkein yhdistävä tekijä transsendentaalisen apperseption ja *purušan* välillä on, että kumpikin käsite kuvaa puhdasta, itsessään sisällöstä vapaata tietoisuutta. Lisäksi kumpikin toimii yksilöllisyyden perustana olematta itse kuitenkaan tavanomaisen kokemuksen kohde. Joogan harjoitteet tukevat kategorisen imperatiivin mukaista elämäntapaa, joka edellyttää etäisyyden ottamista alati vaihteleviin mielenliikkeisiin. Syventynyttä joogaharjoitusta tekevän voi myös olla helpompi lähestyä Kantin vaikeatajuiseksikin kuvattua, hyvin käsitteellistä mielenfilosofiaa opittuaan omassa harjoituksessaan tulemaan tietoiseksi mielen tavasta toimia. Vastaavasti Kantin filosofian tuntijalle *Yoga-sūtran* käsitteistö tuntuu läheiseltä: *purušan* luonnetta on helpompi ymmärtää, kun transsendentaalisen apperseption käsite on tuttu, ja Patañjalin viitoittamia selkeään tietoon ja tarkkaan erottelukykyyn perustuvia moraalisia ohjenuoria on luontevaa lähestyä Kantin deontologisen etiikan näkökulmasta.

Keskeisimmät erot näiden kahden näkemyksen välillä ovat päämäärässä. Patañjalin joogan tavoitteena on harjoituksen avulla saavutettava *purušan* lopullinen erillisuus *prakṛtista*. Tietylainen metafyyminen käsitys aineen ja sielun luonteesta on Patañjalilla lähtökohta harjoituksen tekemiselle. Kantilla transsendentaalinen apperseptio on vastaus subjektin yhtenäisyyden ongelmaan. Se pitää minuuden kasassa alati vaihtuvien mielensisältöjen keskellä, mutta Kant ei edes tule ajatelleeksi harjoitteita, joiden avulla siihen päästäisiin kokemuksellisella tasolla käsiksi, eikä näe perusteita sen irrottamiselle ulkomaailmasta tai havainnoinnista. Kant kuvaa ajattelun subjektia ”= x”-ksi, joksikin yleiseksi ei-empiiriseksi, puhtaan intellektuaaliseksi representaatioksi.<sup>38</sup> Se on tyhjä loogisen subjektin käsite, jonka reaalisista ominaisuuksista ei voida sanoa mitään.

Olisi kuitenkin hätköityä päätellä tästä, että Kantin näkökulmasta joogan päämäärä on saavuttamaton. Itse-oivallus tai *kaivalya* ei kuulu tavanomaisen kokemuksen piiriin. Sitä on hyvin vaikea lähestyä teoreettisesti ja käsitteellisesti tai edes kokemuksellisesti samassa mielessä kuin voidaan seurata vaikkapa ajatusten virtaa. Toisaalta Kantin mukaan meillä ei myöskään voi olla absoluuttista tietoa edes ulkoisen kokemuksen objekteista, koska ne havaitaan aina väistämättä omasta tietoisuudesta ja sen muodoista (avaruus, aika, kategoriat) käsin.

Lisäksi *puruša* on radikaalimpi edellytys tietoisuudelle kuin transsendentaalinen apperseptio. *Puruša* tekee kaikenlaisen kokemuksen mahdolliseksi, kun taas Kantin näkemyksen mukaan jonkinlaista tietoisuutta voi olla myös ilman transsendentaalista apperseptiota, kuten on eläinten laita. Tästä voisi johtua ajattelemaan, että *puruša* olisi laajempi käsite, joka kattaa transsendentaalisen apperseption lisäksi myös vaatimattomamman, käsitteelliseen ymmärrykseen kykenemättömän tietoisuuden.

*Yoga-sūtra* artikuloi pitkään henkiseen perinteeseen pohjaavan harjoitusmenetelmän, jonka tietoisuuden metafysiikka limittyi Kantin transsendentaalisen idealismin kanssa etenkin siinä, miten kaiken kokemuksen pohjalla on puhdas tietoisuus, jota Patañjali nimittää *purušaksi* ja Kant transsendentaaliseksi apperseptioksi. *Yoga-sūtrassa* kuvataan harjoituksen edistymistä ja sen nykyihmiselle hyvinkin kaukaa haetun tuntuista sivutuotteita, *vibhūteja* eli ”mahteja”. Ne asetetaan metafyyseen viitekehukseen siinä määrin kuin niitä voi kuvata sanallisesti.<sup>39</sup> *Yoga-sūtran* lopullinen päämäärä on tämän maailman ulkopuolella. Se pyrkii ylittämään inhimillisen kokemuksen edistyneimmät kehitelmät, kun taas Kantin tavoitteena on perustella metafyysesti se, mitä meidän on omasta rajallisesta näkökulmastamme käsin mahdollista tietää. Näin joogaharjoituksen korkein anti rajautuu tiedon ulkopuolelle. Kant jättää niille kuitenkin tilaa uskon alueelle. Näiden kahden lähestymistavan vuorovaikutus on tähän saakka ollut valitettavan vähäistä, mutta toivomme tämän artikkelin herättävän intoa joogaperinteen ja länsimaisen filosofian väliseen keskusteluun.

## Viitteet

- 1 Descartes 2001, 140 (AT VI:31).
- 2 Minuutta voidaan lähestyä fysikalististen, psykologisten ja metafyyssisten teorioiden lisäksi myös tarkastelemalla esimerkiksi mielen tai kokemuksen rakenteita fenomenologisesta, kognitiivisesta ja transsendentaalisesta näkökulmasta. Ks. esim. Gallagher & Zahavi 2012; Strawson 1999; Gallagher 2013.
- 3 Ks. esim. Mendelssohn 1979. Myös Descartesin argumentaatio substanssidualismin puolesta (esim. Descartes 2002, 19–316 [AT VII]) perustuu rationaalisen psykologiaan, kuten myös Leibnizin monaditeoria (esim. Leibniz 2002).
- 4 White 2014, 81–91. Ks. myös Henry Thomas Colebrookien roolista *Yoga-sūtran* tuomisessa länsimaihin ja *Yoga-sūtran* asemasta saksalaisessa romantiikassa, White 2014, 53–102.
- 5 PJK A 22–23/B 37, A 33/B 49.
- 6 Käsitteenmuodostusprosessista tarkemmin ks. *Jäsche Logik* §6, Ak. 9:94–95.
- 7 PJK A 107.
- 8 PJK A 107–108.
- 9 PJK A 123–124.
- 10 Ks. esim. PJK B 131–132.
- 11 PJK A 341–406/B 399–432
- 12 A 342/B 400.
- 13 Moses Mendelssohnin argumentista sielun kuolemattomuuden puolesta, ks. Mendelssohn 1979; Kantin kriittistä Mendelssohnin argumenttiin ks. PJK B 413–426; sielun yksinkertaisuuden paralogismista, ks. PJK A 351–361.
- 14 Ks. esim. Pihlström 2003.
- 15 PJK A354.
- 16 PJK B407.
- 17 Esim. L1, Ak. 28:255.
- 18 Kant 2014, Ak. 4:421.
- 19 Broo 2010; ks. White 2014 tekstin historiasta.
- 20 Ks. esim. Bryant 2009, xxxvii–xliii; Maas 2006.
- 21 Ks. esim. Larson 2005.
- 22 YS 2.18, 2.19, 2.21.
- 23 YS 2.15.
- 24 YS 2.20, 2.22, 4.18, 4.22.

- 25 YS 4.23.
- 26 YS 3.54.
- 27 YS 2.26.
- 28 YS 2.28.
- 29 YS 1.3, 4.34.
- 30 Ks. Bryant 2009, 221.
- 31 Ks. Laiho 2012; Ranki 2016.
- 32 YS 4.7.
- 33 Broo 2010, 215.
- 34 YS 2.30–45.
- 35 YS 2.25, 3.50, 3.55, 4.34.
- 36 YS 2.30–45.
- 37 YS 2.23.
- 38 PJK A 108–109.
- 39 *Yoga sūtran* koko kolmas luku käsittelee *vibheteja*.

## Kirjallisuus

- Broo, Måns, *Joogan filosofia. Patañjalin Yoga-sūtra*. Gaudeamus, Helsinki 2010.
- Bryant, Edwin F., *The Yoga Sūtras of Patañjali. A New Edition, Translation, and Commentary with Insights from the Traditional Commentators*. North Point Press, New York 2009.
- Descartes, René, *Metodin esitys* (Discours de la méthode, 1637). *Teokset I*. Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Descartes, René, *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofasta* (Meditationes de prima philosophia, 1641). Teoksessa *Teokset II*. Suom. Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind*. 2. p. Routledge, New York 2012.
- Gallagher, Shaun, A Pattern Theory of Self. *Frontiers in Human Neuroscience*. Vol. 7, No. 443, 2013, 1–7.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. Toim. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bd. 25–29). Reimer/De Gruyter, Berlin 1900– (Ak.)
- Kant, Immanuel, *Metaphysik L1*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Käänt. & toim. Karl Ameriks & Steve Naragon. Cambridge

- University Press, Cambridge 1997, 195–301. (L1)
- Kant, Immanuel, *Moraalin metafyyssikan perustus* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785). Suom. Markus Nikkarla. Areopagus, Turku 2014.
- Kant, Immanuel, *The Jäsche Logik* (Jäsche Logik, 1765). Teoksessa *Lectures on Logic*. Käänt. & toim. Michael J. Young. Cambridge University Press, Cambridge 1992. (JL)
- Kant, Immanuel, *Puhtaan järjen kritiikki* (Kritik der reinen Vernunft, A: 1781, B: 1787). Suom. Markus Nikkarla & Kreetta Ranki. Gaudeamus, Helsinki 2013. (PJK)
- Laiho, Hemmo, *Perception in Kant's Model of Experience*. Väit. University of Turku, Turku 2012.
- Larson, Gerald James, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. 2. p. Motilal Banarsidass, Delhi 2005.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie und andere metaphysische Schriften* (La Monadologie, 1714). Käänt. & toim. Ulrich Johannes Schneider. Meiner, Hamburg 2002.
- Maas, Philipp A., *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogāsāstra zum ersten Mal kritisch ediert*. Shaker, Aachen 2006.
- Mendelssohn, Moses, *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767). Meiner, Hamburg 1979.
- Pihlström, Sami, Sielu, maailma ja kuolemattomuus. Kantista Wittgensteiniin. *niin & näin* 4/2003, 5–15.
- Ranki, Kreetta, *Animal Experience in Kant's Philosophy*. Väit. University of Turku, Turku 2016.
- Strawson, Galen, The Self. Teoksessa *Models of the Self*. Toim. Shaun Gallagher & Jonathan Shear. Imprint Academic, Exeter 1999, 1–24.
- YS = *Pātañjalayogadarśana, with the Vyāsa-bhāṣya of Vyāsa, the Tatva-vaiśārādī of Vācaspati Miśra and the Rāja-Mārtaṇḍa of Bhoja Rāja*. Toim. Kāśinātha Śāstrī Āgāṣe. Ānandāśrama Series, np. 47. Ānandāśrama, Poona 1904.
- White, David Gordon, *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*. Princeton & Oxford, Princeton University Press 2014.





# Muistiinpanoja suomennoksesta

Fenomenologian perustaja Edmund Husserl (1859–1938) tutustui vasta uransa myöhäisvaiheessa ohimennen itämaiseen ajatteluun. Husserl vietti aikaa buddhalaisen tekstien kanssa joululomallaan 1924–1925<sup>1</sup>. Müncheniläinen kustantaja Piper oli vuonna 1922 ottanut uusintapainoksia saksankielisistä *Suttapitakan*, eli varhaisimpien kirjattujen Buddhan opetuspuheiden kokoelman, osien käännöksistä<sup>2</sup>. Käännökset oli vuosisadan vaihteessa tehnyt suoraan paalin kielestä eurooppalaisen buddhalaisuuden edelläkävijä Karl Eugen Neumann (1865–1915). Husserl kirjoitti teoksista arvion ”Über die Reden Gotamo Buddhos”, joka ilmestyi julkaisijan mainoskatalogissa keväällä 1925<sup>3</sup>. Kirjoitus on vain lyhyt mainosteksti, mutta se on silti poikkeuksellisen myönteinen buddhalaisuutta kohtaan. Husserl innostuu jopa puhumaan buddhalaisuudesta transsendentaalisena filosofiana, ei vain transsendenttina uskontoa.

Aihe jäi mietityttämään Husserlia, ja seuraavan talven seminaareissaan hän palasi asiaan. Seminaarin nimi oli ”Valikoituja loogisia ongelmia edistyneille”. Kokoontumisissa oli jo aiemmin käsitelty fenomenologisen tutkimuksen tekemisen motivaatiota, ja alkanut talvi jatkui samalla teemalla. Luentomateriaaleihin sisältyy opetus teksti ”Sokrates–Buddha”<sup>4</sup>. Husserl lienee halunnut selvittää oman ajattelunsa sekä itämaisen ajattelun eroja ja yhteyksiä. Husserl puhuu ”intialaisesta ajattelusta”, mutta todennäköisesti hän tunsi vain aiemmin mainitut buddhalaiset tekstit.

”Sokrates–Buddha” alkaa ja loppuu kreikkalaisen ja buddhalaisen ajattelun vertailulla. Nämä kohdat on suomennettu ohessa<sup>5</sup>. Husserl päätyy pitämään kreikkalaisista ajattelusta intialaista parempana, mutta selityksestä tulee varsin monimutkainen. Tekstin polveileva keskiosa rakentaa siltaa Husserlin omiin kysymyksiin tieteen perustasta, järjestä sekä teoreettisen ajattelun ja perinteen välisestä vuorovaikutuksesta. Husserl palaa näihin teemoihin kuuluisassa Wienin luennoissaan ”Filosofia ja eurooppalaisen ihmisyyden kriisi” (1935)<sup>6</sup> sekä viimeisessä, postuumisti julkaistussa suurteoksessaan *Eurooppalaisien tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (1936/1954)<sup>7</sup>.

”Sokrates–Buddhan” vertailevan osan Husserl aloittaa pohtimalla sokraattisen ”itsensä tuntemisen” menetelmää sekä buddhalaista sisäänpäin kääntynyttä itsetarkastelua. Kummassakin vapaudutaan arkipäiväisestä tietämisestä. Siksi kummatkin edustavat erityistä teoreettista tiedollista asennetta, joka ei palvele arkielämän tavoitteita. Husserlin asteikolla tämä on korkeimman

asteen universaalien käytännön tarpeen takia syntyvä teoreettinen asenne. Samanlaista roolia Husserl hienosäätää myöhemmin Wienin luennoissaan fenomenologisen reduktion käytännölle ihmiskunnan palveluksessa<sup>8</sup>.

Husserlin mukaan intialaisessa ajattelussakin onnistutaan – transsendentaalisen fenomenologian sulkeistamisen askelta vastaavasti – kieltämään koko maailma, mutta buddhalainen asenne ei kuitenkaan ole aidosti transsendentaalinen vaan hytyy lopulta eettis-uskonnolliseksi. Buddhan asenne ei takaa tieteen teoreettista universaaliutta. Sisäisestä johdonmukaisuudesta, ennakkoluuloista vapauttamisen pyrkimyksestä ja luonnollisen elämänasenteen sivuun siirtämisestä huolimatta buddhalaisuus syntyy ja palautuu käytännön elämän palvelukseen. Buddhalaisuudessa universaaliin maaliin (kärsimyksen lopettamiseen, vapautumiseen) pyritään suoraviivaisesti luonnollisessa maailmassa eikä loogisen metodin käytäntö ja muodon universaali tiede (asenne totuuteen totuuden vuoksi, teoria) kehity. Kreikkalaisessa filosofassa tahtomismaailman aiheuttamat irrationaalisuudet kumotaan universaalilla tieteellä, ei kieltämällä kaikki maailmaan kohdistuva tahtominen.

”Sokrates–Buddhassa” merkittävä ero ajatustavoissa ei synny Sokrateen ja Buddhan välille vaan suhteessa Sokratesta seuranneeseen kreikkalaiseen ajatteluun. Husserlin mukaan eurooppalaisen tieteen mahdollistanut *epistemen* ja *doxan* erottaminen tapahtuu vasta Platonilla ja Aristoteleella. Hieman arveluttavasti Husserl tekee Sokrateesta lähes Buddhan ja toisaalta erottaa tämän kauas Platonista ja Aristoteleesta<sup>9</sup>. ”Sokrates–Buddhaa” hiotummissa teksteissään Husserl oli vielä selvemmin sitä mieltä, että vain puhdasta teoriaa varten tuotettu älyllinen toiminta on filosofiaa ja ainoastaan eurooppalainen ajattelu kantaa universaalien absoluuttisuuden ideaa. Husserl jatkaa siis länsimaisten filosofien hyväksi kokemalla linjalla, jonka mukaan Intian ja Kiinan ajatteluperinteet ovat vain käytännöllisiä antropologisia sovelluksia<sup>10</sup>.

Husserlin erilaiset kommentit ”Sokrates–Buddhan” aiheeseen eri ajanjaksoilta heijastavat hänen oman ajattelunsa painotuseroja fenomenologisen metodin käytännöllisyyden, universaalien teorian merkityksen sekä ihmisen, perinteen ja kulttuurin merkityksen välillä.

Nyt suomennettu teksti on viimeistelemätön käsikirjoitus, mikä tekee siitä kielellisesti vaikean ja monitulkintaisen. Suomennosta on muokattu alkutekstistä lukijaystävällisemmäksi ja luettavuuden varmistamiseksi on tehty tulkinnallisia valintoja. Johtavana ajatuksena tulkinnoissa on yhteensopivuus Husserlin muissa kirjoituksissaan ilmaiseman ajattelun sekä tekstin kokonaisuuden kanssa.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Karl Schuhmann, Husserl and Indian Thought. Teoksessa *Phenomenology and Indian Thought*. Toim. D. P. Chattopadhyaya. State University of New York Press, New York 1992, 20–43.
- 2 *Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons zum ersten Mal übers. von Karl Eugene Neumann*. Piper, München 1922. Verkossa: [archive.org/details/die-redengotamobu03neumuoft](http://archive.org/details/die-redengotamobu03neumuoft)
- 3 Teksti on myöhemmin julkaistu osana Husserlin koottuja teoksia, ks. Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1922–1937. Husserliana*, Bd. 27. Toim. Thomas Nenon & H. R. Sepp. Kluwer, Dordrecht 1989, 125–126.
- 4 Edmund Husserl, Sokrates–Buddha. An Unpublished Manuscript from the Archives Edited by Sebastian Luft. *Husserl Studies*. Vol. 26, No. 1, 2010, 1–4.
- 5 Suomenkoski koko käsitteistöistä julkaistaan *niin & näin* 1/2017:n verkko-osiossa osoitteessa: [netn.fi/lehti/niin-nain-117](http://netn.fi/lehti/niin-nain-117)
- 6 Edmund Husserl, Filosofia ja eurooppalaisen ihmisyyden kriisi (Die Krisis der europäischen Menschentum und der Philosophie, 1935). Suom. Timo Miettinen. Teoksessa *Uudistuminen ja ihmisyyden tutkimus*. Tutkijaliitto, Helsinki 2006, 129–176.
- 7 Edmund Husserl, *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954). Suom. Markku Lehtinen. Gaudeamus, Helsinki 2011.
- 8 Husserl 2006, 151.
- 9 Schuhmann 1992, 29; ks. myös Husserl 2006, 154.
- 10 Schuhmann 1992, 33–34.

EDMUND HUSSERL

# Sokrates–Buddha

(21. & 22.1.1926)

**M**ikä asema tiedolla on *intialaisessa ajattelussa*? Miten intialainen ajattelu suhteutuu *sokraattiseen* ajatteluun? Intialainen ajattelu pyrkii saavuttamaan vapautumisen, onnellisuuden, intressittömän tiedon avulla. Siinä siis myös oletetaan, että on olemassa itsessään pätevä totuus. Myös intialainen kulttuurielämä johdattaa siten autonomiaan – autonomiseen tietoon, jonka avulla voidaan saavuttaa onnellisuuteen johtava itsessään tosi tie ja oikeaa toimintaa koskeva totuus sinänsä, autonominen totuus eettis-uskonnollisista normeista. Myös *Sokrateelle* teorian – tiedon ymmärrettynä aitona tietona – yksinomaisena tehtävänä on luoda tiedolle todenmukainen käyttö ja normit<sup>1</sup>. Hän kyllä olettaa objektiivisen kosmologisen totuuden – yleisemmin sanottuna tosiasiallisen olemisen itsessään pätevän totuuden – muttei pidä sitä universaalisti tiedettävissä olevana; [vaan] ainoastaan siinä määrin [tiedettävissä olevana] kuin sitä tarvitaan käytännölliseen järkeen perustuvassa toiminnassa; Sokrateen mukaan ei kovinkaan suurissa määrin. Voidaan sanoa, että kokemuksen suhteellinen totuus riittää; kaikki sen ylittävä on käytännössä epäolennaista ja siksi oikeastaan samantekevää. Meiltä ei siis *puutu* mitään, vaikka tiedettävyyttä jääkin vajaaksi.

Onko *intialainen ajattelu* luonut olemistieteen tai ajatellut sitä mahdollisuutena? Onko se pitänyt sitä epäolennaisena ja siksi jättänyt sen kehittämättä? Onko se ajatellut olemistiedettä perustavanlaatuisesti uudenaikaisena, joskin kokemukseen juurtuneena, kuten oli sen tieteen laita, joka johtaa onnellisuuteen? Intialainen ei kuitenkaan tee muodollista (ja niin sanotusti loogista) eroa

vapautumisopillisen ajattelun ja luonnollisen ajattelun välille, vaan ero on seurauksissa, ennakkoluulottomuudessa, luonnollisten elämän intressien sammuttamiseen suuntautuvassa päättävyydessä ja intressittömässä arvioinnissa sekä [siinä, miten] arviot ilmaistaan olemista koskevissa arvostelmissa.

Kreikkalaisessa filosofiassa sen sijaan erityinen tieteellinen ajattelu tai tietäminen eroaa radikaalisti elämän tietämisestä pääasialliselta loogiselta muodoltaan ja menettelyltään. Sokrates antoi sille tietämättään ensimmäisen sysäyksen. Platon luo dialektiikassaan menetelmän ideoiden näkemiseen sekä ideoita koskevaan ja niihin perustuvaan tietoon. Hän pani alulle teoreettisen tiedon ja tieteen uudessa tieteellisen, ideoihin perustuvan tiedon ja loogisen tieteen merkityksessä ja sai aikaan sen läpimurron.

Yhteisöllisessä elämässä teoreettinen intressi ei eroa käytännöllisestä intressistä myöskään kreikkalaisilla, eikä myöhemminkään. Se eroaa siitä ainoastaan filosofien ammattielämässä. Tieteentekijät tekevät tiedettä puhtaasti tieteen takia, [ja tämä koskee] myös tiedettä oikeasta elämänmuodosta. He jättävät muiden – kuten yksilöiden ja poliitikkojen – tehtäväksi etsiä sille mahdollisesti jotakin käyttöä, mutteivät itse välitä sellaisesta, eivätkä myöskään omasta ”sielun terveydestään”. He tekevät filosofista tiedettä olematta itse filosofeja, ja he eivät ole filosofeja, koska he rakentavat elämänsä normeista lopulta filosofisen teorian mutteivät filosofista elämää (toisin kuin muinaiset filosofit).

[...]

Intialainen sanoo, että tahdon yksimielisyys voi kenties olla oikein hyvä [asia], mutta se ei tuo elämään



## **”Maailma on oletettu absoluuttisesti jok’ikisessä luonnollisen, maailmallisen elämän käytännössä.”**

sitä, mitä kohden elämä suuntautuu. Ilman yksimieli-  
syyttä ja lopullisuutta tämä ei tosin ole saavutettavissa,  
mutta täytyy varautua myös siihen, ettei tahdossa ole  
mitään irrationaalista. Toisin sanoen tahto voi nujertaa  
irrationaalisuudet, eikä ainoastaan toisinaan rajoittaa  
niitä. Puhtaan itseriittoisen subjektiivisuuden käytän-  
nöissä ei voi olla mitään irrationaalista, jolloin olisi mah-  
dollista, että parhaalla tavalla suunnattu ja menetelmäl-  
lisesti perusteltu pyrkimys osuisi harhaan. Tieteen idea  
viittaa ideaan kulttuurielämästä, jossa tiede edistyy joh-  
donmukaisesti. Jos tieteen kehitys on riippuvaista satun-  
naisuuksista, se menettää käytännöllisen merkityksensä,  
sillä ainoastaan kehittyessään kohti ääretöntä se on mitä  
on, ja mahdollinen käytännöllinen päämäärä absoluut-  
tisena arvona. Edelleen, ympäröivän maailman muova-  
minen hyväksi sekä itsensä ”täydellistäminen” siinä ja  
subjektisuhteessa siihen on universaali käytännöllinen  
totuus tai vaihtoehtoisesti elämä, joka pyrkii kohti eet-  
tistä universaalisuutta, sellaista, johon elämä tai sen sub-  
jekti tähtää. On aivan erityisesti kuitenkin mahdollisuus  
saavuttaa elämän sijaan se, mitä elämän itsensä täytyy ja  
mitä se haluaa ja mitä sen täytyy haluta. Mutta elämä  
kyllä näkee jo ennakolta, ettei sen varaan voi varmasti  
laskea, sillä irrationaalisuus vallitsee tuhoavana mahtina  
kaikkialla. Mitä minun absoluuttisesti pitää, sitä myös  
absoluuttisesti tahdon seurattessani tätä kutsua, ja tahdon,  
että se toteutuu, ja jos se ei toteudu, se ei ainoastaan ole  
epämiellyttävää vaan sietämätöntä olemisen ”ristiriitana”,  
”*olemisen mielettömyytensä*”.

Vastineena sille ”rationalismille”, joka luonnehtii  
kreikkalaista tiedettä sekä etiikkaa, joka perustaa filo-  
sofisen elämän filosofiseen tietoon (siis eräällä tapaa

tieteeseen, jolle irrationaalisuus ei ole riittävää sen pää-  
asiallisessa merkityksessä), intialaisen katse suuntautuu  
juuri irrationaaliseen. Hänelle on tarjolla pakotie:  
transsendentalismi. Maailma on pelkkä ilmiö subjektiivis-  
uudessa. (Yksittäinen) subjekti ei vain voi todella si-  
vuuttaa ilmiöiden virtaa ja maailman ilmiöitä, mutta hän  
voi kääntää katseensa niistä pois; hän voi torjua maailman  
absoluuttisen olemisasetuksen, hän voi jättää asettu-  
masta sen perustalle. Maailma on oletettu absoluuttisesti  
jok’ikisessä luonnollisen, maailmallisen elämän käytän-  
nössä, ja tahto tahtoo maailmaan sisään, muovata sitä;  
maailmassa saavutetaan tyytyväisyys ja onnellisuus. Minä  
voi kuitenkin harjoittaa epokeeta<sup>2</sup> niin ”teoreettisesti”  
kuin yleisesti käytännöllisesti, sikäli kuin maailma on käy-  
tännöllinen. Silloin kaikki vastakkainasettelut rationaali-  
suuden ja irrationaalisuuden välillä katoavat, siihen palan-  
neena minä elää tahdotussa tahdottomuudessa, teoreetti-  
sessa ja käytännöllisessä maailmasta kieltäytymisessä.

Tästä ajatuskulusta on suljettu pois hedonistinen mo-  
tiivi, pyrkimys onnellisuuteen ymmärrettyinä jatkuvana  
hyvänä mielenä, jatkuvana haluna. Tietenkään sellainen  
intialainen katsantotapa ei tähtää maailmaa tutkivaan tie-  
teeseen, ja totuuden tuntemisella (totuuden tietämisellä)  
on merkitystä vain tietona, jonka tarkoituksena on tuoda  
esiin transsendentaalinen näkökulma, siis ilmiöiden  
maailma, ja edelleen universaalin tahdonelämän yleisin  
olemus ja sen päämäärän mahdollinen mieli.

*Maailmalla on ”mieli”* – tämä vastaa sitä, että inhi-  
millisellä tahdonelämällä on ”mieli”, mikä puolestaan  
tarkoittaa, että siinä on tahdon lopullisuutta. Vasta-  
kohtaa ’maailmankatsomuksille’, tai pikemminkin sille,  
miten luonnolliseen elämään suhtaudutaan universaalisti

## ”Ainoastaan *kieltäytyksen* kategorinen imperatiivi jää jäljelle.”

ja käytännöllisesti maailmallisena elämänä, määrittää käytännöllisen totuuden ongelma lopullisuutena ja taiston perustelusta. Jokainen absoluuttisiin arvoihin suuntautunut tahto, jokainen, sikäli kuin päämäärä on absoluuttisesti tahdotun luonteinen, on lopullinen, ja näin täytyy olla huolimatta kaikesta irrationaalisuudesta ja ristiriidasta, joka piilee siinä, että se näyttää poistuneen, kun käytännöllinen päämäärä jää saavuttamatta. *Tahdon lopullisuus* – ei ainoastaan tahdonalainen mahdollisuus osoittaa mennyt tahto ja sitä vastaava toteutunut teko, vaan myös mahdollisuus osoittaa jokainen murtunut tahto ja välttämättömyys, että niin piti tahtoa. Jopa silloin, kun tiedän, että irrationaalisuudet estävät minua lopulta saavuttamasta päämäärää, minun kuitenkin *täytyy* tahtoa absoluuttisesti velvoittavaa. Jos minulla on tiedemiehen kutsumus, teen tiedettä puhtain mielin kysymättä, säilyykö universaali tiede, jonka parissa työskentelen, *ikuisuuksiin*, tai voisiko maailma hajota raunioiksi, tai tuleeko näin joskus tapahtumaan, jolloin tuhoutuisi myös kaikki kulttuuri ja kaikki, mikä puhuttelee ihmisiä absoluuttisena vaatimuksena. Tällainen on *eurooppalainen kanta* transsendentaalisessa muodossaan vastakohtana *intialaiselle*, jolle on olemassa vain yksi tahto, joka on absoluuttisen lopullinen ja joka on aidosti tosi: tahto kieltäytyä maailmasta universaalisti. Jokainen positiivinen kategorinen imperatiivi, jokainen absoluuttinen velvoite kuvaa meille absoluuttista lopullisuutta, ja sillä

on samalla uskonnollis-metafyysinen merkitys. Intialaiselle hengelle yksikään tällainen imperatiivi ei ole *todella* kategorinen. Se sisältyy kaikkien maailmallisten motiivien ja kaikkien erityisten tahtomisten arvottamiseen. Ainoastaan yksi jää jäljelle: *kieltäytyksen kategorinen imperatiivi*.

Vasta näin tiedekin saavuttaa mielen samoin kuin sen perustalla oleva usko maailman todelliseen olemiseen. Se on ohjaava idea, aivan kuten idea eettisestä ihmiskunnasta ja itsestäni eettisenä minänä.

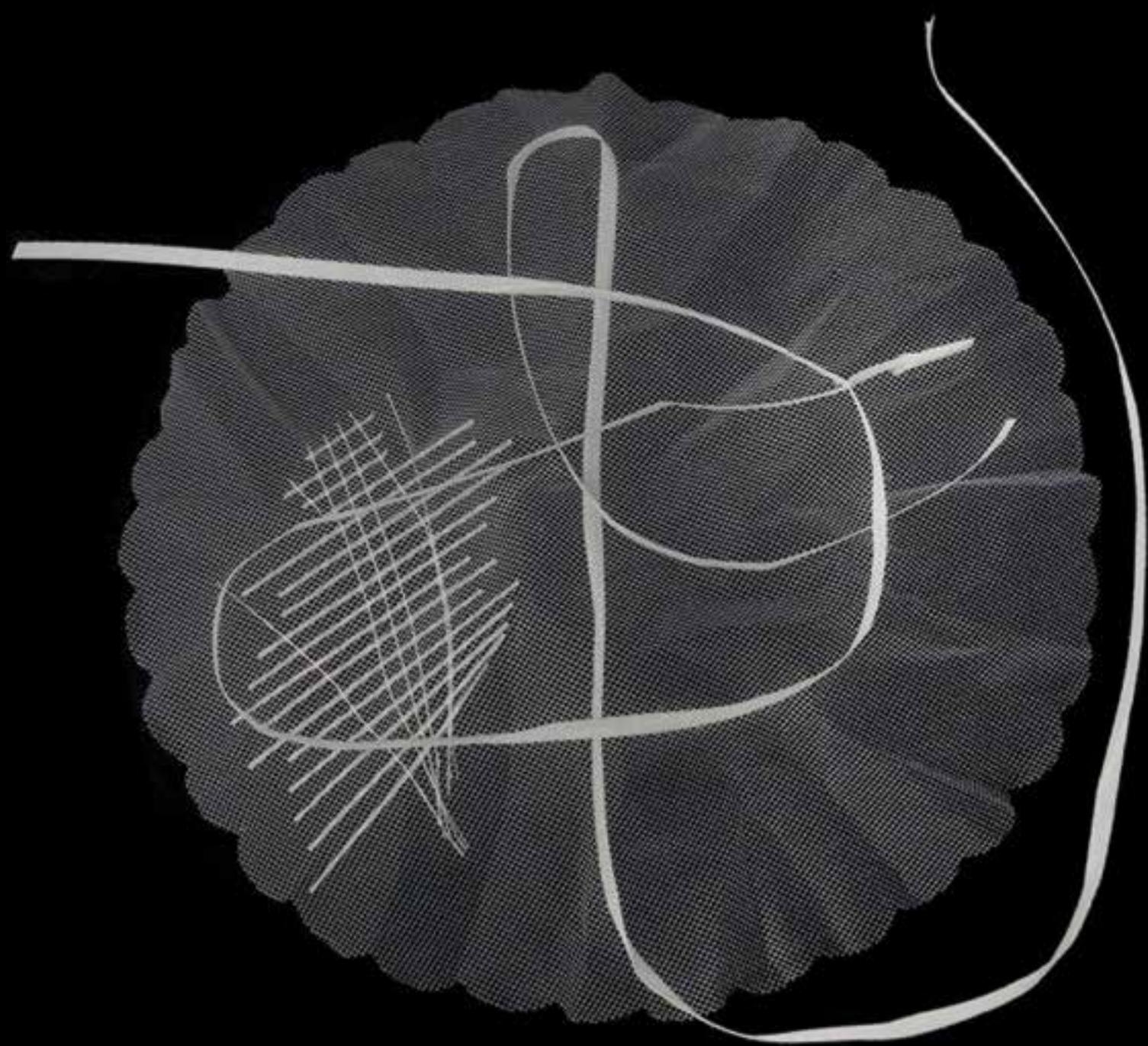
*Lyhentäen suomentanut Kreetta Ranki*

(alun perin: Sokrates–Buddha (1926). Toim. Sebastian Luft. *Husserl Studies*. Vol. 26, No. 1, 2010, 5–17)

### Suomentajan huomautukset

- 1 Husserl käyttää 'teorian' (*Theorie*) vastakäsitteenä niin ikään kreikan kielestä peräisin olevaa termiä *Praxis*, joka on tässä suomennettu "käytöksi" ja "käytännöksi".
- 2 Alkutekstissä *Epoché*, klassisen kreikan pysäyttämistä tai katkaisemista merkitsevästä sanasta *ἐποχή*, jolla etenkin antiikin pyrrhonian koulukunta viittasi skeptisismiin kuuluvaan arvostelmien tekemisestä pidättäytymiseen. Suomentajassa on säilytetty yhteys termin alkuperäiseen muotoon.





JUSSI OMAHEIMO

# Buddhalainen meditaatio fenomenologisena reduktiona

**Husserlin tekstit eivät tarjoa käytännöllisiä ohjeita fenomenologisen reduktion suorittamiseksi. Buddha taas antoi vain käytännöllisiä ohjeita. Husserlin assistentti Eugen Fink totesi, että ”buddhalaisen itsensä kehittämisen eri vaiheet ovat käytännössä fenomenologisen reduktion vaiheita”<sup>1</sup>. Jussi Omaheimo testasi viiden vuoden ajan, saako Buddhan ohjeilla aikaan fenomenologisen reduktion.**

S aksalaisen filosofin Edmund Husserlin (1859–1938) kehittämä fenomenologia on filosofinen lähestymistapa, joka tutkii todellisuuden ilmenemistä kokemusmaailmassa. Tietoisuutta tutkitaan siitä itsestä käsin. Fenomenologisen reduktion avulla tottumuksen tuottama luonnollinen asenne sulkeistetaan ja ilmiö havaitaan hetken ajan ennako-oletuksista vapaana, suoraan sen ilmenemisessä.

Buddhalainen meditaatio puolestaan on tuhansien vuosien aikana kehittynyt käytännöllinen sisäänpäin kääntyneen itsetarkkailun menetelmä. Meditaatio on pitkäkestoinen harjoitus, jossa mielenliikkeitä rauhoitetaan ja ohjailaan, jotta ne lopulta havaitaan selkeästi hetkestä toiseen. Monissa meditaatiomuodoissa harjoitellaan keskittymistä, keskittymisen kiinnittämistä yksittäiseen kohteeseen ja lopulta tietoisuuden ja kohteen erillisyyden kadottamista.

Buddhalaista meditaatiota on toki monenlaista<sup>2</sup>. Buddhan (noin 560–480 eaa.) suulliset ohjeet kirjattiin ensi kerran paalin kielellä noin 400 vuotta hänen kuolemansa jälkeen. Paalin sana *vipassanā* tarkoittaa asioiden näkemistä selkeästi sellaisena kuin ne ovat. Väliillä puhutaan ”syvästä näkemisestä”, jolla tarkoitetaan todellisuuden näkemistä ilman havaintoon normaalisti kiinnittyneitä ennako-oletuksia, vaikutuksia, esteitä tai reagoitua. Kuvailen seuraavassa vain varsinaisia *vipassanā*-harjoituksia valmistelevia harjoitteita ja niitäkin ainoastaan fenomenologiselle reduktiolle olennaisilta osin.

Buddhalaisen ajattelun mukaan kuvittelemme havainnon olevan totta, vaikka sitä värittää aina esimerkiksi defenssi, abstraktio, objektivointi, viha tai haluaminen. Tästä seuraa ”välinpitämättömyyttä”: tyydymme joko näkemään asiat vääristyneesti tai ohitamme ne. Meditoi-  
dessa harjoitellaan olemaan läsnä joka hetki; näkemään myös mekanismit, joilla mieli luo illuusion pysyvistä maailmasta ja minuudesta. Objektiiivisen ja kasautuvan tiedon sijaan oivallukset kokemuksestamme ja tietoisuutemme rakenteesta muuttavat maailmassa olemista.

”Oivalluksella” tarkoitan tietoisuuden muutosta, jossa aikaisemmin tavoittamattomia prosesseja havaitaan. Esimerkiksi herätessäni ymmärrän nukkuneeni ja totunnaisuudesta havahtuessani tajuan toimineeni välinpitämättömästi.

Fenomenologisessa reduktiossa ja buddhalaisessa meditaatiossa tyhjästä sanoista ja oletuksista palataan takaisin omaan kokemukseen. Tutkimus lähtee itse asioista, ei lopputuloksista tai tiedosta. Suora, ennako-oletukseton, välitön, varma ja itsestään selvä tieto saavutetaan puhdistamisen teolla, reduktiolla. Tutkittavaa ilmiötä ei eroteta sen ilmenemisestä.

Husserl tutustui buddhalaiseen ajatteluun vain pintapuolisesti ja vasta uransa loppuvaiheessa<sup>3</sup>. Hän kuitenkin kuvaili sitä myönteisesti ja samaan tapaan kuin omaa filosofiaansa: kummatkin ovat näkemisen tapoja, tutkimusmatkoja tuntemattomaan, suuria seikkailuja sekä vaativia ponnistuksia<sup>4</sup>. Professori Fred Hanna on ehdottanut Husserlin olleen jo pidemminkin samalla tiellä Buddhan kanssa. Hänen mukaansa fenomenologisen reduktion uuttera toistaminen olisi aiheuttanut filosofissa jopa henkilöön asti ulottuvia muutoksia ja filosofisesti Husserl olisi uponnut syvälle kokemuksen rajattomaan täydellistymiseen ja transsendentaaliseen tietoon.<sup>5</sup>

Kieltämättä ’puhdas transsendentaalinen tietoisuus’ sekä ’todellisuuden intersubjektiiivinen luonne’ voivat kuulostaa buddhalaisilta ajatuksilta. Jätän kuitenkin filosofiset ja käsitteelliset vertailut etevämmille. Käsitteellisen puntaroinnin sijaan olen tässä tekstissä kiinnostunut pelkistämisen metodeista: kuvailen, miltä reduktio tuntuu, mitä ilmiöitä se muistuttaa ja mitä siitä seuraa<sup>6</sup>. Olen pikemminkin reduktioduunari tai -addikti, filosofian amislainen.

## Fenomenologisen reduktion ensimmäinen askel

Ensimmäinen askel fenomenologisessa reduktiossa on sulkeistaa ennako-oletukset: muun muassa auktoriteetit,

# ”Fenomenologinen reduktio on 'katastrofaalinen tapahtuma', 'maailmanloppu' tai 'haaksirikko'.”

kulttuurilliset vaikutteet ja tieteellinen tieto. Sulkeistaminen tarkoittaa objektiivista maailmaa koskevien väitämien poistamista. Reduktio on irtipäästämistä, jossa aiemmin perustana pidetyistä tiedoista ja tiedollisista asenteista luovutaan. Elävänä koettu todellisuus paljastuu, kun luonnollisesti syntyvien uskomusten, asenteiden ja tiedon tasot on siirretty sivuun. Sulkeistaminen on taito, jota on harjoiteltava. On uskaltauduttava tyhjän päälle, harhautettava luulojaan ja luovuttava totunnaisuuksista. Fenomenologinen reduktio on ”katastrofaalinen tapahtuma”, ”maailmanloppu” tai ”haaksirikko”.<sup>7</sup>

## Toinen askel

Toinen askel fenomenologisessa reduktiossa on ilmiön olemuksen näkeminen. Sulkeistamisen jälkeen tietoisuus suunnataan ilmenevän olemukseen. Reduktio siirtää fenomenologin tosiasioista olemuksiin. Luonnollisessa asenteessa oletamme ilmiön olevan olemassa riippumatta sen ilmenemisestä. Olemuksen näkemisen selkeys on sen ilmenemisen läsnäoloa. Mitä paremmin ilmiö on läsnä, sitä voimakkaammin, elävämmin tai erilaisten olemusten valossa se meille näyttyy. Totuus on ilmiön läsnäolon täyteyttä.

Luonnollisesta asenteesta ja totuuden unohtamisesta on hyötyä arkielämässä, mutta yllätys tai yllättyneisyys ovat esimerkkejä arkisesta tavasta kokea fenomenologinen reduktio ja sitä seuraava asian ilmeneminen. Myös meditaatiossa opetellaan läsnäolon taitoa: jokainen hetki pyritään kohtaamaan ainutkertaisena ja epäpysyvänä. Husserlin fenomenologia kuitenkin jatkaa tästä vielä pi-

demälle: se erittelee siirtymää yksityisen ja satunnaisen havaitsemisesta yleisen ja olemuksellisen havaitsemiseen.

## Kolmas askel

Reduktion kolmas vaihe ei välttämättä seuraa järjestyksessä kolmantena, mutta siinä tietoisuus kääntyy omaan suuntautuneisuuteensa. Sulkeistaminen on tuhonnut luonnollisen asenteen, perustan, ja paljastaa ilmiön puhtaassa olemuksessaan. Olemus ilmenee tietoisuudessa, jolloin ilmiö on sen läsnäolon täyteyttä tietoisuudessa.

Intentionaalisuus tarkoittaa sitä, että tietoisuus suuntautuu ja kohdistuu aina johonkin. Tietoisuus ja maailma ovat kokemuksellisesti ja rakenteellisesti yhtä, joten fenomenologian on katettava kaikki tietoisuuden kohteet. Jokaisen aistimuksen, olion ja asian konstituoituessa välittömästi tietoisuudessamme on todellisuus kaikki se, mistä olemme tietoisia. Ilmiön olemuksen saavuttamiseksi on puhtaan tietoisuuden rakennekin ymmärrettävä, koska tietoisuudessa konstituoituvat myös erilaiset tavat katsoa maailmaa (kuten objektiivisuus).

Siksi kolmatta vaihetta kutsutaan transsendentaaliseksi: se ei enää toimi arkijärjen tai tietämisen tavoin. Reflektiivisesti itseensä kääntynyt intentionaalinen tietoisuus havaitsee jatkuvasti muuttuvaa elettyä maailmaa. Transsendentaalisessa reduktiossa sulkeistamisen ja ilmiön näkemisen askeleet tulevat näkyviksi. Tämä mahdollistaa kokemuksen konstituoitumisen tutkimisen. Samasta ylittävästä liikkeestä syntyviä oivalluksia *vipassanā*-meditaatiossa haetaan: se on oikeastaan kokoelma harjoituksia tietoisuuden rakenteen kokemukselliseksi selvittämiseksi.

## ”Havaintoihin liittyy yleensä hulppeita assosiaatioketjuja.”

### Meditaatioharjoitus

Normaalisti mieli hyppelee jatkuvasti kohteesta toiseen. Ensin on rauhoitettava, ja tähän tarvitaan ruumista. Meditoidessa ruumiin asennon on oltava tarpeeksi vakaa ruumiin rentoutumiseksi mutta aktiivinen nukahtamisen välttämiseksi. Istuma-asento helpottaa ruumiin tarkkailua, luo tilaa kokijan ja kokemusten väliin sekä hidastaa havaitsemisen tahtia.

Buddhalaisessa meditaatiossa mieltä pidetään yhtenä aistielimistä. Mielen toimintaa opetellaan tarkkailemaan samalla tavalla kuin muidenkin aistien. Aluksi mieli on niin nopea, että vauhtisokeus saa uskomaan sen tuotamiin harhoihin minuudesta, maailman jatkuvuudesta ja ajatusten esiintymisestä samanaikaisesti. Nopeasti reagoiva mieli on välinpitämättömyyden (luonnollisen asenteen) lähde.

Meditaatioharjoitukset aloitetaan hitaammista fyysisistä tuntemuksista: kivusta, kutinasta, puutumisesta, lämpötilasta tai ruumiin painosta. Ruumiillisiin tuntemuksiin keskittymällä niistä nousevat ajatukset ja mielleyhtymät ovat helpommin havaittavissa. Nenän kutinasta nousee ärtymyksen tunne, jota seuraa halu raapia ja lopulta toiminta. Havaintoärsykkeistä, tunteista ja ajatuksista muodostuu ketjuja. Arjessa reagoin kutinaan raapimalla tai kipuun muuttamalla asentoa, mutta meditoidessa opetelen reagoimattomuutta ja ärsykkeiden jatkuvaa epäpysyvyyttä: niiden syntymistä ja katoamista. Välittömät reaktion tuntemuksien miellyttävyyteen, epämiellyttävyyteen tai pysyvyyteen värittävät jokaista havaintoani.

Ruumiintuntemuksista voi jatkaa vaikkapa kuuloaistimuksiin. Äänen havaitseminen, sen keston sekä katoa-

misen seuraaminen on yksinkertainen harjoitus. Myös pelkässä havainnossa pysymistä voi harjoitella. Havaintoihin liittyy yleensä hulppeita assosiaatioketjuja. Äänen kuultuani tunnistan sen nopeammin kuin huomaankaan. Jos ääni on pikkulinnun laulua, näen välittömästi oksalla istuvan talitintin sieluni silmin. Seuraavaksi mietin tipun nälkiintyneisyyttä kylmillä talvikeleillä. Tästä seuraa muisto aamupuurosta puuttuneista auringonkukansiemienistä ja toimenpide-ehdotus kaupassa käymisestä ”heti kunhan tästä meditoimasta pääsen”. Pelkässä äänessä pysyminen osoittautuu vaikeaksi harjoitukseksi.

Edellä esittelin joitain esimerkkejä meditaatioharjoituksista. Niiden avulla voi lopulta oppia havaitsemaan ajatuksia aivan hitaampien havaintomuotojen tavoin. Harjoituksen laajetessa ja syventyessä kiinnittyminen mielenliikkeisiin vähenee, mieli hiljenee ja keskittyminen voimistuu entisestään. Mielenliikkeiden väheneminen on tehokasta luopumista ennakkoluuloista. Läsnaolon esteisiin reagoimisesta, myös niiden vastustamisesta, voi alkaa luopua. Lopulta havaintomaailma ei ole enää tietoisuuden ilmiön ilmenemisen aiheuttava ärsyke (kuten kova ääni, joka herättää meidät unesta), vaan tietoisuus lepää puhtaasti läsnä omassa intentionaalisuudessaan.

Monissa *vipassanā*-harjoituksissa käytetään rauhoittumisen ja keskittymisen apuna hengityksen tarkkailua. Hengitystä tarkkailtaessa keskitytään hengityksen fyysiseen tuntemukseen, jota tarkataan vaikkapa nenänpäässä, hengitystiehyeissä, kurkunpäässä tai vatsassa. Hengitys on hyvä kohde, koska se on aina mukana ja löytyy helposti. Hengitys on myös tarpeeksi kiinnostava: se muuttuu jatkuvasti, on suhteessa tunteisiin, tapahtuu

osin ilman omaa tahtoa ja pitää ihmisen hengissä. Keskittyminen pidetään hengityksen tuntemuksessa pitkiä aikoja, jopa tunteja. Apukeinona hengityksiä voi laskea, huomioida niiden pituuksia tai eritellä osia. Hengitysentarkkailua käytetään myös keskittymistilaharjoituksissa.

## Keskittymistilat 1–4

Keskittymistilat ovat sarja syveneviä yksipisteisen keskittymisen tiloja<sup>8</sup>. Kun keskittymisen pystyy pitämään hengityksessä pitkiä aikoja, keventyy hengitys lopulta lähes huomaamattomaksi. Hengityksen fyysinen tuntemus katoaa, ja keskittymisen kohteeksi jää hengityksen mentaalinen merkki, joka ilmenee keveytenä tai valona. Tietoisuus kääntyy tietoisuuteen itsestä tai vähintäänkin tietoisuuden kohteena olleen fyysisen tunteen mentaaliseen merkkiin. Hieman kuin Irvikisasta jäljelle jäävä hymy.

Tässä vaiheessa aistit eivät enää juuri häiritse ja keskittymisen voi siirtää kehosta löytyvään miellyttävään tuntemukseen. Se voi olla hymy, hengityksen mentaalinen merkki tai rentoutuneisuuden fyysinen helpotus. Itse käytän kämmenissä kasvavaa lämmintä tunnetta. Edeltäneessä kappaleessa esitellyjä meditaatioharjoituksia pystyi harjoittelemaan. Seuraavan reduktion onnistumiseksi mielen toiminta täytyy tuntea tarpeeksi hyvin: on lopetettava pyrkiminen, ohjailu, yrittäminen ja reagointi. Kun onnistuu siirtämään itsensä sivuun tapahtumista, syntyy mielihyvän tuntemukseen keskittymisestä hitaasti voimistuva positiivinen palautekierre. Keskittymisen kohteena oleva miellyttävä tunne tuottaa mielihyvää, joka lisää miellyttävän tunteen havainnon miellyttävyyttä. Hitaasti nautinnollinen tuntemus laajenee täyttämään koko tietoisuuden. Täyteys estää ajattelun lopunkin liikkeen (etäisyys katoaa), ja havaintoja liudentuu havaittuun.

Ensimmäinen keskittymistila ilmenee kananlihalle menevänä ihona, hiusten nousemisena pystyyn, ruumiissa tuntuvana lämpönä, väreilynä, voimakkaana virtauksena tai keinuntana. Samanlaisia tuntemuksia olen aistinut innostuessani, kauhistuessani, jännittyessäni, rakastuessani tai vaikka urheillessani. Hurmio on niin voimakas, että sen tunnistaa helposti. Voimakkuus johtuu siitä, että toisin kuin yleensä, tila syntyy nyt aistimaailmasta erottautumisen seurauksena. Tästä syystä myös ruumiinkuva muuttuu: ruumis saattaa hävitä, monistua tai muuttua. Mitä paremmin alustavan keskittymisen rakentaa, sitä pidempään tila kestää ja sitä sähköisiä vaikutukset ovat.

Keskittymistiloissa ei ajattelu juuri kulje, mutta niissä voi edetä siirtämällä keskittymistä kohteesta toiseen. Ensimmäisestä tilasta toiseen siirtyessäni vähennän keskittymistä mielihyvän tuntemuksen fyysiseen osaan. Jäljelle jää mielihyvän henkempi osa. On helpompaa keskittyä onneen kuin fyysiseen hurmaan. Toisen keskittymistilan kokemus on ainakin osalle ihmisistä elämän huippuhetkestä tuttu ”kuristava onnentunne”. Suhde onneen on in-

tiimi ja selkeä. Ensimmäisessä tilassa innostus kumpuaa jostain tulevasta, mutta toisessa onni on läsnä tässä ja nyt. Toinen keskittymistila on niin vahva, että ajatteluyritykset jäävät änkytykseksi.

Toisesta kolmanteen tilaan siirryttäessä vähennän keskittymistä onnentunteen voimakkuuteen. Siirtymää motivoi energiatason vähenemisen tuoma vapautus: pidemmän päälle onnikin väsyttää. Onnentunteessa on alusta asti mukana tyytyväisyyttä, mutta vaimentamalla onnen voimakkuutta jää jäljelle pelkkä tyytyväisyyden tunne, liikkumattomuus ja hiljaisuus. On kuin lösähtäisi rättiväsyneenä sohvalle tyhjässä ja hiljaisessa kodissaan pitkän matkan jälkeen. Meditaatio-opettaja Leigh Brasington vitsailee usein opettaessaan, että mikäli Mick Jagger olisi harjoittanut keskittymistiloja, hän ei olisi voinut laulaa kappaletta ”(I Can’t Get No) Satisfaction”.

Neljänteen tilaan siirryessä poistan viimeisenkin halluttavan ominaisuuden tietoisuudesta: tyytyväisyyden. Tyytyväisyyden hälvetyessä alkaa tietoisuus vajota hitaasti tyhjiin tyyneyteen. On kuin ruumiisi laskeutuisi kaivoon tai vajoaisi hitaasti kohti uima-altaan pohjaa. Jäljelle jää oleminen syvässä liikkumattomuuden tilassa. Tätä on järkkymätön mielentyyneys: läsnäolo on täydellistä, mutta mitään ei tapahdu.

Ensimmäiset neljä keskittymistilaa ovat siirtymiä mielihyvän, onnen, ilon, tyytyväisyyden ja mielenrauhan välillä. Niitä kutsutaan ruumiillisiksi keskittymistiloiksi. Sarjalla on yhtymäkohtia esimerkiksi nukahtamiseen tai orgasmiin. Meditoija etenee syvenevällä keskittymisellään palkitsemis- ja haluamisjärjestelmissä. Fenomenologiselta kannalta neurologinen selitys kokemuksesta ei kuitenkaan ole tärkeä.

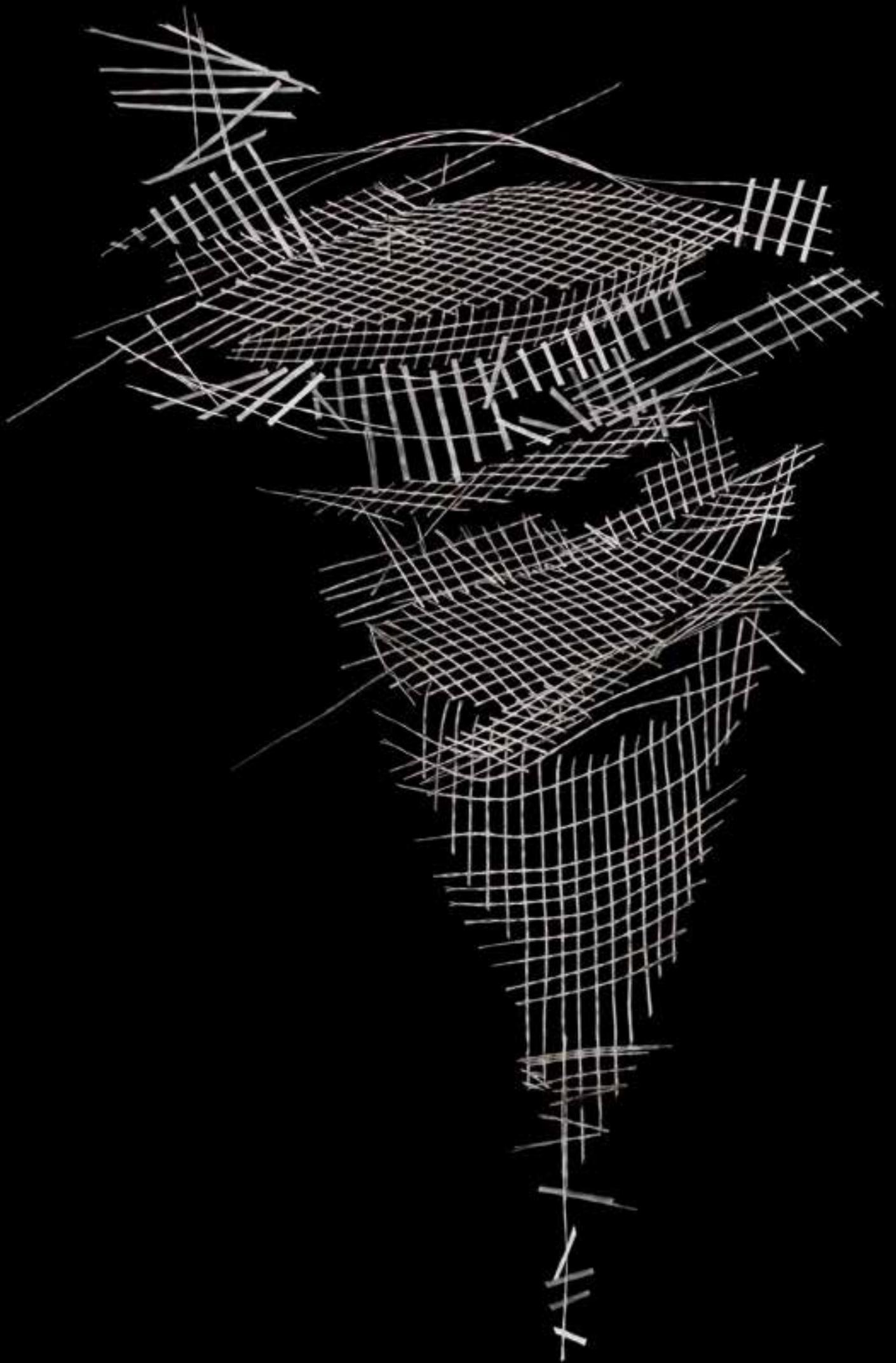
Ruumiilliset keskittymistilat auttavat näkemään havaintojen värityneisyyden sekä sen, miksi niihin kiinnitytään. Näiden tuntemusten perässä ryntäilen maailmassa: nautintoa etsien ja tuskaa vältellen. Ne synnyttävät toiveeni, haluni ja pelkoni, joita kiinnittelen ulkoisiin olosuhteisiin, asioihin, ilmiöihin, lähimmäisiin ja vieraisiin. Keskittymistilaharjoituksessa palkinnot opitaan näkemään olemuksellisemmin, minkä jälkeen ne eivät häiritse havaitsemista ja niitä pystyy myös käyttämään taitavammin. Keskittymistilat auttavat kääntymään luonnollisen asenteen virtaa vastaan. Lisäksi tilojen kokemuksellinen voimakkuus kyseenalaistaa eron subjektin ja objektin, itsen ja maailman välillä.

## Keskittymistilat 5–8

Neljä seuraavaa keskittymistilaa sukeltavat syvemälle tietoisuuden rakenteisiin. Ne ulottuvat puhtaaseen tietoisuuteen sekä havaintokyvyn rajoihin, ja siksi niitä kutsutaan aineettomiksi. Aineettomat tilat ovat vaikeammin saavutettavia, enkä itse ole onnistunut etenemään niissä järjestelmällisesti. Innokas matkailija voi kuitenkin törmätä tiloihin myös vahingossa.

Viides keskittymistila syntyy, kun neljännen tilan jälkeistä täydellisen liikkumatonta tietoisuutta aletaan laa-





jentaa. Tietoisuuden rajoja voi työntää horisonttia kohti. Olen joskus onnistunut puhaltamaan todellisuutta ilmapallon tavoin. Keskittyminen tulee kohdistaa itse laajenemisen tapahtumaan. Lopulta tietoisuudelle avautuu valtava rajaton tila. Kokemusta voisi kuvailla vaikkapa yllättäväksi saapumiseksi metsän siimeksestä korkealle kallionkielekkeelle.

Kun tietoisuuden huomion kääntää siihen tosi-seikkaan, että rajattomaan tilaan keskittyvän tietoisuuden on itsensäkin oltava rajaton, syntyy rajattoman tietoisuuden tila. Aluksi tuntuu kuin mieli nyrjähtäisi todella valtavaksi. Hieman myöhemmin huomaa havaitsijan ja havaitun sulautuneen toisiinsa. Kuudennessa tilassa ollaan lähellä transsendentaalisen reduktion kokemuksellista liikettä. Tätä tietoisuudentilaa uskonnollisiin näkemyksiin taipuvalaiset kutsuvat jumalalliseksi.

Seitsemäs keskittymistila syntyy kaikkialle laajentuneen itsestään tietoisesta rajattoman tietoisuuden huomattavassa olevansa vailla kohdetta, tai oikeastaan havaitessaan havaittavan puutteen, olevansa tietoinen ei-

mistään. Kokemuksesta saa maistiaisen muistelemalla hetkeä, jolloin keksipurkin kannen aukaistuaan huomaakin purkista puuttuvan kaiken sen, mitä oli hake-massa. Seitsemäs tila purkaa olemuksiin perustuvan maailman perustana toimivan intentionaalisuuden. Seitsemänteen keskittymistilaan meditoija törmää useimmiten vahingossa, eikä tila yleensä tunnu mukavalta. Luonnehtisin itse kokemusta ”pelonsekaisena putoamisena tyh-jyyteen”.

Viimeistään nyt kannattaa loppujenkin lukijoiden laittaa foliohattu päähän. Kahdeksanteen tilaan siirryt-täessä ei-mikyyksien on nimittäin annettava romahtaa. Siirtymä rikkoo loputkin objektin, subjektin ja tietoi-suuden rakenteista. Buddha kutsui tilaa ”ei havainnon eikä ei-havainnon tilaksi”<sup>99</sup>. Tilan saavuttaneiden mukaan se ei sisällä kuvailtavia piirteitä. Kahdeksas keskitty-mistila luhistuu pienimmästäkin intentiosta, ajatuksesta, tunteesta tai tietoisuuden liikkeestä. Meditoija lähestyy totaalista annihilaatiota ja kaiken loppumista: nirvanaa tai absoluuttista fenomenologista reduktiota.

## JUSSI OMAHEIMO Vieraita Bangkokista

**Thaimaalainen bhikkhu Maha Mani oli kerrotun mukaan arvostettu buddhalainen munkki, professori, radiojuontaja ja Kaukoidän lupaavimpia hengellisiä johtajia. Kolmekymppisenä hän lähti matkalle länteen. Maha Mani oli kotimaassaan lukenut Martin Heideggerin (1889–1976) teosten englanninkielisiä käännöksiä, ja reissun tavoitteena oli filosofin tapaaminen ja haastattelu televisioon.**

Lännessä munkki törmäsi kulttuurieroihin. Häntä hämmensivät muun muassa hyvinvointivaltion saavutuksina esitellyt vanhain- ja lastenkodit. Thaimaalaisen maanviljelijän pojaksi syntyneen Maha Manin mielestä vanhukset ja lapset kuuluivat perheen luo, eivät varastoihin. Nuorten on opittava vart-tuneempien ihmisten kokemuksen tuomasta viisaudesta. Bangkokissakin oli kuulemma hoitokoteja, mutta ne olivat tyhjiillään, sillä kukaan ei kehtaisi lähettää lähimmäisiään niihin. Mutta munkki ei ollut tullut länteen kulttuurieroja ruotiakseen.

Maha Mani saapui Heideggerin kotiin Freiburgin Zähringeniin vuonna 1963. Hän halusi haastatella kuuluisaa filosofia televisioon ja keskittyä etenkin teknologiaan liittyviin kysymyksiin. Heidegger ei yleensä

moisiin esiintymisiin lähtenyt, mutta keskus-teltuaan ensin munkin kanssa kasvokkain kotonaan usean tunnin ajan hän yllättäen suostuikin haastatteluun.

Molemmissa tapaamisissa oli paikalla myös Heideggerin hyvä ystävä, taidehisto-rioidsija Heinrich Wiegand Petzet (1909–1979). Petzet kertoo studiossa tehdyn haastattelun jääneen kalpeaksi aavistukseksi Heideggerin kotona ennen nauhoitusta käy-dystä keskustelusta. Maha Manilla oli noihin aikoihin Thaimaan yleisradiossa ”Buddhan valotunti” -niminen ohjelma. Heideggerin haastattelu oli suunniteltu filosofin ajattelun esittelemiseksi munkin tuolloiselle yleisölle. Petzetin tapaamisista kirjaamien muistiin-panojen sekä Baden-Badenissa nauhoitetun televisiohaastattelun pohjalta voi keskus-

teluista nostaa esille muutamia itäisen ja läntisen ajattelun eroja<sup>1</sup>.

Heideggerin kotona käydyin keskus-telun alussa munkki ja Heidegger jakavat harmituksensa tulkkien, tulkitsijoiden ja käännösten välityksellä käydyin keskustelun hankaluudesta. Eroja kielen, teknologian ja historian ymmärtämisessä idässä ja lännessä kuitenkin piiryy. Televisioidussa haastattelussa Heidegger painottaa ihmisen olemisen kielellisyyttä eli tiedollista suhdetta olemiseen. Tämä eroa selvästi buddhalaisesta tavasta käsitellä olemista osana ”tuntevia olentoja” tekemättä eroa ihmisten, eläinten ja kasvien välillä.

Haastattelun loppupuolella Heidegger puolestaan esittää eurooppalaisen sekavuuden tilan johtuvan liiallisesta kulttuurista,

## Reduktioita joka lähtöön

Kaiken edellä koetun absoluuttisen vapautumisen jälkeen on harmillista joutua toteamaan keskittymistilojen olleen vasta lämmittelyharjoitus. Buddhalainen meditoija on ottanut nyt reduktion sulkeistavan askeleen ja on valmis aloittamaan varsinaiset *vipassanā*-harjoitukset, joiden tarkoituksena on ilmiön olemuksen havaitseminen. Buddhalainen ei tosin lopulta keskity ilmiöiden olemuksiin vaan todellisuuden luonteeseen. Ero johtuu siitä, että ilmiöiden erillisuus, omavaraisuus sekä pysyvyys näyttäytyvät keskittymistilojen jälkeen luonnollisen asenteen luomilta illuusioilta. Ajatuksena silti on, että vasta keskittymistiharjoituksissa tyyntynyt, keskittynyt ja havainnon ehdot ylittänyt tietoisuus pystyy näkemään todellisuuden oikean luonteen hetkestä toiseen.

Voiko näillä meditaatio-ohjeilla korvata Husserlilta unohtuneet käytännön ohjeet reduktion katastrofiluonteen tuottamiseksi? Sama maku niissä on. Keskittymistiloissa päästetään kuitenkin irti enemmän kuin fenomenologille on tarpeen. Buddhalaisessa pelastus-

oppisopassa moni elävän elämän ilmiö, kuten esimerkiksi viha, jää helposti tutkimuksen ulkopuolelle: se ei johda kohti lopullista vapautumista. Husserlin metodissa puhtaus ei tarkoita tietoisuuden puhdistamista kaikesta maailmallisesta sisällöstä, eikä elävän maailman tutkimuksessa tietoisuutta kavenneta olemattomiin.

Keskittymistiloja edeltäviin perusharjoituksiin sisältyy vähemmän absoluuttisia sulkeistamisia, joista moni vastaa paremmin fenomenologin tarpeita. Yhtäläisyyksiä ja eroja korostaakseni kuvasin kuitenkin *vipassanā*-meditaation koko reduktiivisen kaaren. Buddhalaisen meditoijan koko reduktiopotentiali luo myös mielenkiintoisen näkymän toista jalkaa tiedon perustassa pitelevän fenomenologin pyrintöihin.

## Kohti perustaa vai vapautumista

Husserlilainen fenomenologi on kiinnostunut tiedon perustasta. Buddhalainen puolestaan seuraa soteriologista polkua, jonka mukaan myös perustan illuusiosta on va-

joka kahlitsee meitä. ”Meillä [eurooppalaisilla] ei ole selvää, yhteistä ja yksinkertaista suhdetta todellisuuteen ja itseemme. Se on läntisen maailman suuri ongelma”, Heidegger tiivistää. Filosofin toteamus viittaa buddhalaisuuteen, jonka keskeinen piirre on tällaisen suhteen vaaliminen. Asiaa oli aiemmin lähestytty myös munkin kysellessä Heideggerilta ihmisten välisen rauhaan rinnakkaiselon edellytyksistä, mutta filosofi ei ollut uskonut historian ulkopuoliseen yhteisymmärryksen mahdollisuuteen ja perusteli näkemystään eurooppalaisen kulttuurin sekavuudella ja historian painolastilla.

Maha Mani kysyy haastateltavaltaan myös, mikseivät saksalaiset tunne Heideggeria ja pitävät tämän ajattelua niin vaikeana. Munkki oli kaduilla kävellessään udellut ihmisiltä Heideggerista. Hän halusi tietää, miksei Heidegger ”mene ihmisten luo”, käytä televisiota ja radiota opettaakseen tavallisia ihmisiä. Juuri näin Maha Mani oli munkkiensa kanssa alkanut toimia Thaimaassa.

Munkilla oli selkeästi vaikeuksia ymmärtää, että pyhiä miehiä kuunnellaan Thaimaassa hyvin eri tavoin kuin filosofeja Saksassa. Maha Manin mukaan Heideggerin ajattelu ei ollut vaikeata, jos vain kuunteli oikein. Heidegger vastasi radio- ja televisioesiintymisistä kieltäytymisensä johtuvan länsimaisen ajattelun kehitymättömyydestä,

kuuntelemisen avoimuuden puutteesta ja siitä, kuinka teknologiset välineet tulevat aina mahdollisuuksia avaavan keskustelun tielle. Ihmiset ovat kulttuurien vankiloissa, joista käsin nähtynä aidot avautumiset ajattelulle tulevat aina ymmärretyksi väärin.

Heideggerin puheenvuoroissa nousee useamman kerran esille vaatimus pitää ajattelu avoimena mysteerille. Hän päätyikin lopuksi kysymään Maha Manilta, mitä meditaatio itäiselle ihmiskunnalle merkitsee. Munkki vastaa meditaation olevan ”itsensä keräämistä”. Mitä enemmän keskittyminen syvenee, sitä enemmän ”minä” katoaa. Jäljelle jää lopulta vain ei-mikyys, joka ei kuitenkaan ole tyhjyyttä vaan nimeämätöntä täyteyttä. Heidegger vastaa ymmärtävänsä tämän ja yrittäneensä koko ikänsä sanoa aivan samaa. Maha Mani toistaa jo aiemmin esittämänsä kutsun: ”Tulkaa minun kotimaa-hani, me ymmärrämme sinua.”

Petzet kuvaa, miten munkin lähdettyä hän ja Heidegger keskustelivat tapaamisesta illallisen äärellä. Miehet olivat vaikuttuneita munkin taitavasta, avoimesta ja täydestä läsnäolosta keskustelun ajan. Hänessä yhdistyivät tietoisesti mieli ja aistit, vakavuus ja rentous. Ajatukset eivät edenneet länsimaisen suoraviivaisesti kohdasta toiseen vaan tuntuivat kumpuavan yhdestä keskipisteestä.

Heidegger oli kuitenkin vahvasti sitä

mieltä, etteivät munkin kaltaiset ihmiset oikeasti ymmärtäneet lainkaan teknologiaan liittyviä ongelmia. Jokunen vuosi tapaamisen jälkeen Heidegger soittikin Petzetille ja kertoi kuulleensa Maha Manin jättäneen munkinkaapunsa ja siirtyneen työskentelemään amerikkalaiseen televisioyhtiöön.

## Viite & Kirjallisuus

- 1 Muistiinpanot julkaistiin Petzetin Heidegger-muistelmissa, ks. Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*. Societäts-Verlag, Frankfurt/M. 1974, 179–191. Petzetin todistajanlausunnon ohella keskustelusta sekä Heideggerin suhteesta itämaiseen ja buddhalaiseen ajatteluun, ks. Otto Pöggeler, *West–East Dialogue. Heidegger and Lao-tzu*. Teoksessa *Heidegger and Asian Thought*. Toim. Graham Parks. University of Hawaii Press, Honolulu 1987, 47–78; Reinhard May, *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*. Steiner, Stuttgart 1989. Televisiohaastattelu on tallenteena katsottavissa YouTubesta (mikä aivan varmasti tuskastuttaisi Heideggeria). Maha Manin myöhäisemmistä vaiheista ei ole yrityksistä huolimatta löytynyt muuta tietoa.

pauduttava. Ei-intentionaaliset kokemukset vievät tiedon ja ilmiöiden toiselle puolen, mutta varmuudestaan huolimatta niistä seuraa vain käytännöllisiä irtipäästämisen vaikutuksia, ei positiivista tiedollista projektia. Husserlkin tutkii esiteoreettista maailmaa, mutta seisoo eurooppalaisen filosofisen perinteen joukoissa tavoitellen universaalia totuutta. Hänen mukaansa itäinen ajattelu ei tee muodollista eroa henkisen vapautumisen idean ja luonnollisen ajattelun välillä. Buddhalaisuudessa luovutaan positiivisesta tiedollisesta hankkeesta ja tyydytään kategorisesti kieltämään maailmaan kohdistuva tahtominen.<sup>10</sup> Historiallisen kertomuksen mukaan Buddha aloittikin tiensä etsimisen kohdattuaan ensi kerran elämässään sairautta, vanhuutta ja kuolemaa. Nämä ovat asioita, jotka eivät tahtomalla miksikään muutu: ne ovat kärsimyksen ja epätyytyväisyyden lähteitä. Fenomenologienkin teksteissä epäonnistuminen on taatuinta tutkittaessa aikaa sekä kuoleman ja unen kaltaisia rajailmiöitä. Niiden parissa reduktion sinnikäs käyttö, assosiativinen avautuminen sekä toistuva uudelleenaloittaminen ovat kovimmassa käytössä. Fenomenologisen tutkielman tunnelma on parhaimmillaan turhautunutta huopaamista käsitteellisen näkökulman sekä transsendentaalisten oivallusten välillä. Tutkiminen muistuttaa yritystä matkata metsään kaatamalla sen kasvustoa käsitteellisellä vesurilla.

Ensimmäisiä meditaation tuomia oivalluksiani oli riippuvaisuuteni mielestä sekä sen sisällöistä. Ajattelemisesta luopuminen hetkeksikin oli vaikeaa. Meditoidessa kuitenkin kehitetään kiinnostumattomuutta suhdetta ajattelemiseen. Reduktiota seuraavan maailman voi kokea puhtaasti vain reagoimatta ja hyväksyen. Meditaatio-opettaja Ajahn Chah'n (1918–1992) vertauksessa maailman näkee selkeästi luonnollisessa tapahtumisessaan istumalla tyynesti liikkumatta metsälammen reunalla yön yli odottaen metsän siimeksestä lammelle juomaan saapuvia ihmeellisiä ja harvinaisia eläimiä (ilmiöitä)<sup>11</sup>. Vesuri on jätettävä matkasta.

## Yön siimekseen

Osa tiedollisen etäisyyden ottamisesta on arkista, käytännöllistä ja jopa eettistä, mutta todellisuuden selkeää näkemistä se ei ole. Vailla teorian etäisyyttä ja valaisevaa katsetta on todellisuuden jättömailla pimeää. Metodien puhtauden sijaan kiinnostukseni kohteena ovat hämärät välitilat. Unipsykiatri J. Allan Hobson puhuu ”fenomenologisesta vähentämisestä”, jonka avulla voi verrata, mitä tietoisuuden tekijöitä toisesta tietoisuuden tilasta puuttuu<sup>12</sup>.

Dissosiativisissa tietoisuuden tiloissa normaalisti toiseen tilaan liittyvä tekijä koetaan toisesta tilasta käsin. Esimerkiksi selkounissa unimaailma koetaan hereillä olevan tietoisuuden näkökulmasta. Joidenkin välitilojen tutkimiseen riittää ilmiöön suuntautuva keskittyminen, osa on hankalammin lähestyttävissä dissosiaatioita (kuten päiväunet, haaveilu tai mielikuvitus) ja jotkut patologisia tiloja (kuten epilepsia, skitsofrenia tai unihäiriöt).

Hetkestä toiseen jatkuva meditatiivinen läsnäolo on tehokas apuväline välitilojen ja ulossuljettujen ilmiöiden

havaitsemiseen. Lopulta *vipassanā*-meditaatioissa pyritään näkemään koko todellisuus pelkkänä välitilojen sarjana. Tarkasteltaessa todellisuutta tästä näkökulmasta ei mitään tiettyä tilaa voida pitää luonnollisena lähtökohtana. Tietoisuus ei esimerkiksi enää ole päällä–pois-ilmio, ja monet ilmiöt avautuvat uudella tavalla: voi vaikkapa tutkia paikan päällä unta (selkouni) tai kuolemista (8. keskittymistila).

Erään meditaatioreititin aikana muistin, mikä keskittymistiloissa tuntui tutulta: noin ikävuosien 8–10 välillä leikin samoilla tuntemuksilla iltaisin nukahtaessani. Nukahtamista edeltävässä hypnagogisessa tilassa toistui, aina samanlaisena, ruumiinkuvan muutosten sarja. Se sisälsi voimakkaana synesteettisenä kokemussarjana iloa, onnellisuutta ja tyytyväisyyttä. Ensin ruumis muuttui hitaasti reunattomaksi palloksi, joka alkoi lopulta pyöriä tasoa pitkin kohti horisonttia. Reunan lähestyessä havaitsija jäi hieman jälkeen pallosta ja nukahdin pallon tippuessa tasolta. Yritin pysäyttää tapahtumasarjan juuri ennen putoamista, koska siten sain toistettua tapahtuman uudelleen. Uskon tällaisen herkkyyden olevan kaikille lapsille ominaista.

Tiibetinbuddhalaisuudessa on unille omia harjoitteitakin. Unijoogassa keskitytään kokemaan nukahtamisen tuntemukset, kuten hypnagogiset hahmot, valo ja hyvinolon tunne<sup>13</sup>. Harjoitukset tähtäävät valvetietoisuuteen heräämiseen unennäön aikana. Näissä selkounissa maailma koetaan usein ylettömän todellisena ja unen sisältöön voidaan vaikuttaa. Buddhalaisesta näkökulmasta heräämistä onkin monenlaista. Harjoittamaton mieli (luonnollinen asenne), joka ei näe asioita niiden ilmenemissään vaan pitää niitä pysyvinä ja rakenteettomina, on yhdenlaisessa unessa. Hereilläkin tulee herätä.

Buddhan nimi tarkoittaa kirjaimellisesti ”herännyttä”. Hänen lopulliseen heräämiseen, täydelliseen läsnäoloon ja jatkuvaan reduktioon johtaneen oivaluksensa kerrotaan senkin syntyneen lapsuusmuistosta. Hän muisti ajautuneensa keskittymistilaan lapsena vahingossa.<sup>14</sup> Muistettuaan tämän hän ymmärsi irtipäästämisen olevan tietoisuudelle tuttua. Luopumisen mahdollisuus on läsnä koko ajan, vaikka se usein jää unohduksiin luonnollisen asenteen alle.

Buddhalaiset munkit tavoittelevat valaistumista istumalla vuosikymmeniä luolissa, Heideggerille totuus kuoriutui loistamaan valikoiduissa saksalaisissa paikoissa, mutta me muutkin hamuamme pilkahduksiamme. Reduktiohalu on antropologinen vakio. Taitamattommin sitä haetaan esimerkiksi alkoholilla, herooinilla tai dimetyylitryptamiinilla. Ihmiset etsivät hetken rauhaa, turvaa, vapautusta ja pyyteetöntä onnea. Nukahtaessa, sammussa (nirvana tarkoittaa ”sammumista”), onnettomuustilanteessa tai kuolemanläheisyyskokemuksessa tietoisuuden ala kapenee samalla tavalla kuin keskittymisharjoituksissa: aistit sulkeutuvat, ruumis koetaan sen ulkopuolelta, tunnelin päässä näkyy valoa ja tunnetaan rajattoman rakkauden kaltaisia intersubjektivisia tuntemuksia. Tämä on kuoleman käsittelyä, ehkä jopa sen simulointia. Tällaiset ilmiöt syntyvät tietoisuuden

yrittäessä pakon edessä ymmärtää rajallisuuttaan. Katoamisensa hetkellä tietoisuus käy läpi pakkohusserlilaisen pikakurssin rajailmiöistä.

En ole kummoinen fenomenologi ja aivan varmasti huono buddhalainen, mutta jaan silti Buddhan huolen tuntevien olentojen kärsimyksestä. Asiat puhdistuvat heikosti akateemisella tutkimisella, väkivallalla, päih-teillä, psykoosilla, harhaluuloilla tai uskoon tulemisella. Mitä parempia välineitä tuntevilla olennoilla kuoleman simulointiin on, sitä vähemmän toiveisiin, projektioihin ja kärsimykseen tarvitsee takertua. Reduktiota varten ei tarvitse koko omaa elämää ajaa haaksirikkoon. Fenomenologinen reduktio ja buddhalainen meditaatio ovat melko turvallisia menetelmiä kuoleman koskettamiseksi ja käsittelemiseksi.

Mikäli ei jaksa opiskella filosofin tiedollista etäisyyttä eikä istua pitkiä aikoja mieltään meditaatiolla koulujen, on tarjolla myös unen oikotie. Välitilat ovat tehokkainta fenomenologista kyseenalaistamista. Meditaatiokin tapahtuu vain täydellisen rentona ja irtipäästä-

neenä. Keskittymistilojen ja selkounen välillä voi tuntea kokemuksellisia yhteyksiä. Vähintäänkin uni on helposti saatavilla oleva massiivisen kokoluokan välitilakoelma. Ihmiset kiinnostavat lähes traagisen vähän huomiota kolmanneksen elämästään ja ohittavat aamuisin olankohautuksella juuri toistuneen tripin luomua lähihuumetta.

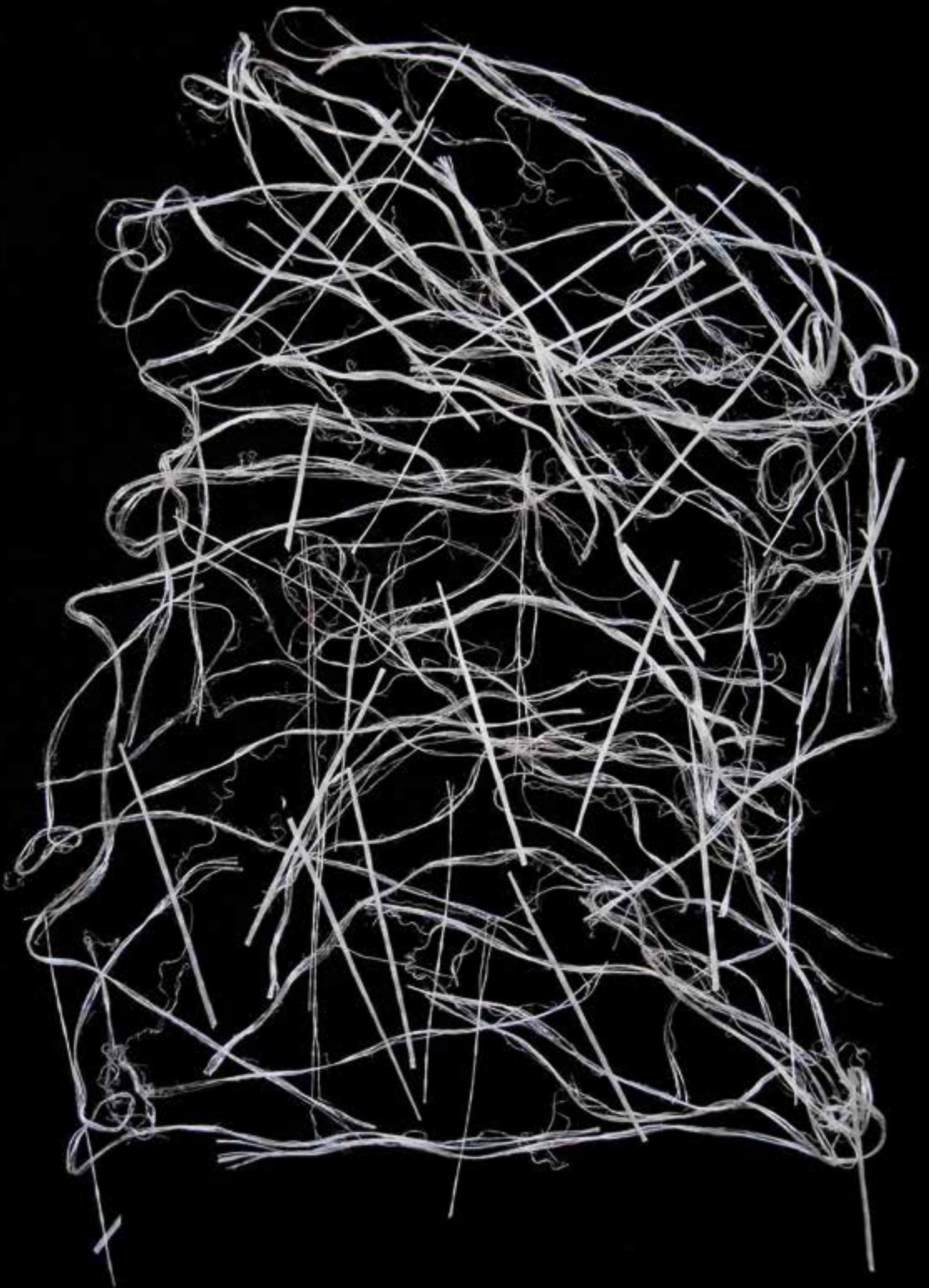
Vuoden testijakson perusteella buddhalainen meditointi on pitkä ja outo fenomenologinen matka. Buddhan ohjeet ovat ymmärrettäviä, mutta matkaa riittää ja reduktioita palaa. Fenomenologisia tutkimuksia tehdessäni turvaverkkonani oli tiedon perusta, välillä jopa tiedon perustan varmuus. Meditaatioharjoituksissa turvana on myötätunnon ja minättömyyden kaltaisia asenteita, mutta helpolla ei meditoija silti pääse: buddhalaisessa meditaatioissa luovutaan askel toisensa jälkeen lähes kaikesta, ehkä lopulta jopa omasta kuolemasta. Ankaruuden luopumisen asenne kuitenkin auttaa avautumaan kaikkein lähimmille ja oudoimmille luonnollisen asenteen peittämille ilmiöille.<sup>15</sup>

## Viitteet

- 1 Cairns 1976, 50. Cairns viittaa Finkin kanssa käymäänsä suulliseen keskusteluun.
- 2 Monissa kulttuureissa meditoitiin jo esihistoriallisella ajalla. Intiassa keskittymismenetelmät olivat aikanaan niin yleisiä tietoutta, ettei ohjeita edes oikein ymmärretty kirjata. Monet buddhalaisen meditaation harjoitteista ovat kuitenkin säilyneet luostareissa. Harjoituksista voi yhä saada kiinni kokeilemalla omassa harjoituksessaan erilaisia tulkintoja ohjeista (ks. esim. Brasington 2015, 168).
- 3 Ks. Kreetta Ranki & Jussi Omaheimo, Muistiinpanoja suomennoksesta, tämän lehden sivut 87–88.
- 4 Ks. Husserl, Sokrates–Buddha, tämän lehden sivut 88–90; Hanna 1995; Husserl 1989, 125.
- 5 Hanna 1995.
- 6 Suomessa fenomenologian ja zen-meditaation harjoittamista on pohtinut Timo Klemola. Hän erottelee kaksi suurta fenomenologista perinnettä: itäisen ja läntisen. Klemolan mukaan fenomenologian tulee olla harjoitusta, ei Husserl-eksegeettiikkaa. Hänen mukaansa länsimaisesta filosofiasta puuttuu kokemusta muuttavan harjoituksen näkökulma, ns. kontemplatiivinen kehon fenomenologia. (Klemola 2004, 42–57.)
- 7 Cairns 1976, 50; Himanka 2000, 140–144.
- 8 Keskittymistilat vaativat meditaation perusteiden hallintaa, yleensä vähintään yhtä pidempää hiljaisuudessa vietettyä meditaatioreitittiä sekä useamman tunnin päivittäistä meditaatioharjoitusta. Paalinkielinen nimitys tilalle on *nevasaṅṅānāsāṅṅāyatana*. Se voitaisiin kääntää myös ”ei tietoisuuden eikä eietietoisuuden tilaksi”. *Saṅṅā* sisältää myös nimeämisen merkityksen, joten tila viittaa samalla identifioitumattomaan ja nimeämättömään (Brasington 2015, 84–85, 137–138).
- 10 Ks. Husserl, Sokrates–Buddha, tämän lehden sivut 88–90.
- 11 *A Still Forest Pool* 1985, 162.
- 12 Hobson 2001, 115.
- 13 Ks. esim. Wangyal Rinpoche 1998.
- 14 Brasington 2015, 166.
- 15 Kiitokset reduktio-opettajilleni Juha Himangalle ja Leigh Brasingtonille. Kiitokset myös kaikille tekstiä kommentoiville.
- Brasington, Leigh, *Right Concentration. A Practical Guide to the Jhānas*. Shambhala, Boston 2015. Kirjan verkkoliitteen osa. [rc.leighb.com/more/A\\_Partial\\_List\\_of\\_Insight\\_Practices.htm](http://rc.leighb.com/more/A_Partial_List_of_Insight_Practices.htm).
- Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Hanna, Fred J., Husserl on the Teachings of the Buddha. *The Humanistic Psychologist*. Vol. 23, No. 3, 1995, 365–372.
- Himanka, Juha, *Phenomenology and Reduction*. Väit. Helsingin yliopiston filosofian laitos, Helsinki 2000.
- Hobson, J. Allan, *The Dream Drugstore. Chemically Altered States of Consciousness*. MIT Press, London 2001.
- Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Husserliana. Bd. 27. Toim. Thomas Nenon & H. R. Sepp. Kluwer, Dordrecht 1989.
- Klemola, Timo, *Taidon filosofia – filosofin taito*. Tampere University Press, Tampere 2004.
- A Still Forest Pool. The Insight Meditation of Achaan Chah*. Toim. Jack Kornfield. Quest Books, Wheaton 1985.
- Wangyal Rinpoche, Tenzin, *The Tibetan Yogas of Dream and Sleep*. Snow Lion Publications, New York 1998.

## Kirjallisuus

Bodhi, Bhikkhu, What Does Mindfulness Really Mean? A Canonical Perspective. *Contemporary Buddhism. An Interdisciplinary Journal*. Vol. 12, No. 1, 2011, 19–39.





LAURI KALLIO

# Logiikan ja reaalifilosofian suhteesta Hegelillä

**G. W. F. Hegel (1770–1831) katsoi esittäneensä välttämättömän järjestelmän. Se ei olisi vain yksi monista kokonaisrakennelmista filosofian historian jatkumossa, vaan absoluuttinen systeemi. Logiikan ja reaalifilosofian suhde systeemissä on keskeisimpiä Hegelin filosofian herättämiä kysymyksiä<sup>1</sup>. Hänen järjestelmänsä ensimmäisen osan eli logiikan ja toisen ja kolmannen osan muodostavan reaalifilosofian on määrä vastata toisiaan<sup>2</sup>. Hänen tuotannossaan on kuitenkin aineksia monenlaisiin tulkintoihin tästä vastaavuudesta.**

**Y**leensä ajatellaan, ettei Hegel tarjonnut tyydyttävää selitystä logiikan ja reaalifilosofian suhteesta. Jos tämä otetaan tulkinnan lähdekohdaksi, on kysyttävä, miltä osin hänen lupaamansa vastaavuus ei toteudu. Toiseksi pitää kysyä, johtaako vastaavuusvaatimuksesta luopuminen Hegelin systeemifilosofian hylkäämiseen.

Hegelin myöhäisfilosofian systeemin pääesitys on logiikkaan sekä luonnon- ja hengen filosofiaan jakautuva *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Filosofisten tieteiden ensyklopedia, 1817–1830). Se esittää tieteet yleisluontoisesti loogisessa yhteydessä toisiinsa<sup>3</sup>. *Enzyklopedia* kokoa Hegelin aieman filosofisen tuotannon pääajatuksia. Se on myös ensisijainen lähde Hegelin ajattelun tulkintaan joillain filosofian osa-alueilla. Esimerkiksi logiikassa ratkaisevia ovat *Enzyklopedian* suppea mutta myös *Logiikan tieteen* (1812–1816) laaja esitys, kun taas luonnonfilosofiassa *Enzyklopedia* on lähestulkoon ainoa lähde. Hegelin itse julkaisemien teosten ohella nykylukija voi tutustua Hegelin luennoista tehtyihin käsikirjoituksiin. Myös *Enzyklopedia* oli alun perin tarkoitettu filosofin omien luentojen tukimateriaaliksi eikä ole siinä määrin itsenäinen teos kuin hänen muut pääteoksensa.

Hegel ei juuri jäänyt pohtimaan, pitääkö tiedon tai tieteen ylipäänsä muodostaa systeemi<sup>4</sup>. Hänen mielestään filosofian tavoitteena voi olla vain kaikenkattava tiedon järjestelmä, jonka systemaattisuus perustuu sen metodiin. Hegelin filosofian yleisesityksissä erotetaan usein Hegelin systeemi ja metodi, joista järjestelmäpuolta tavataan pitää vanhentuneena. Vanhentuneisuus pätee ennen muuta systeemin toiseen osaan eli luonnonfilosofiaan. Sen katsotaan usein olevan ristiriidassa esimerkiksi evoluutioteorian kanssa<sup>5</sup>. Myös Hegelin vaatimusta absoluuttisesta tiedosta pidetään nykykatsannossa yleensä mahdottomana<sup>6</sup>. Dialektisen metodin katsotaan sitä vastoin olevan Hegelin ajattelun parhaiten säilynyt osa.

Hegelin mukaan systeemin on oltava absoluuttinen. Tämä edellyttää järjestelmän sisäistä koherenssia, sillä absoluuttinen on olemuksellisesti yhtenäinen ja kaiken kattava. Näin systeemin osien täytyy olla jonkinlaisessa sitovassa suhteessa toisiinsa. Toisin sanoen vaikka systeemin osat muodostavat itsessään filosofisen kokonaisuuden, ne ovat myös osa laajempaa kokonaisuutta.

Hegelille merkittävin tieteen systeemiä kehittänyt ajattelija oli J. G. Fichte (1762–1814)<sup>7</sup>. Hän pyrki määrittelemään filosofian suhteen erityistieteisiin uudella tavalla. Fichte katsoi filosofian korkeimmaksi tieteksi, joka esittää muiden tieteiden yleiset periaatteet. Filosofia tuli täten ”tiedeoppia” (*Wissenschaftslehre*).

Samoin kuin Fichtellä, filosofian rooli määritetty Hegelillä kaksinaiseksi. Toisaalta se on yksi tiede ja toisaalta kaikkien tieteiden kokonaisuus. Ajatus filosofiasta metatieteenä toistuu Hegelillä: hänen reaalifilosofiansa on tiedettä erityistieteiden periaatteista ja edellytyksistä. Yksittäinen empiirinen tiede ei pääse koskaan käsiksi vapauden, Jumalan tai hengen kaltaisiin perustavimpiin kategorioihin<sup>8</sup>. Niinpä erityistiede ei voi myöskään määritellä omia rajojaan.

Voi kuitenkin kysyä, palautuvatko erityistieteet filosofiaan, jos niiden perusteet johdetaan filosofiasta? Johdetaanko kaikki tiede *a priori* -logiikan periaatteella? Entä miten logiikan ja filosofian suhde pitäisi ymmärtää? Fichtellä logiikasta tulee muodon ja sisällön logiikkaa. Miten metatiede eli filosofia suhtautuu tällöin logiikkaan? Yhtäältä filosofia seuraa logiikkaa, mutta toisaalta se käsittelee sitä myös kohteena. Metatieteenhän pitäisi edeltää myös logiikkaa, mutta myös se tuntuu nojaavan logiikan metodiin.

Hegelin mukaan reaalifilosofia on geneettisessä mielessä riippuvainen erityistieteistä<sup>9</sup>. Yksittäinen tiede voi edeltää reaalifilosofiaa, kuten historiallisesti onkin ollut. Teoriassa apriorinen reaalifilosofia olisi mahdollista, mutta käytännössä äärelliselle hengelle empiirinen infor-

maatio on sen edellytys. Hegel välttää siis ensimmäisen ongelman. Toisen kysymyksen Hegel ratkaisee määrittämällä logiikan aseman eri tavalla kuin Fichte. Hänellä logiikasta tulee osa metafysiikkaa<sup>10</sup>. Metodia ei siis esitetä erillään systeemistä, vaan se sisältyy systeemiin.

Vaikka Hegelin logiikka on tietystä mielessä *a priori*, se ei tarkoita, että kaikkina aikoina tietämys siitä olisi yhtä suurta<sup>11</sup>. Suomalaisen hegeliläisen J. V. Snellmanin (1806–1881) mukaan ”[...] ei mikään spekulatiokaan rohkene väittää olevansa absoluuttisesti totta siinä mielessä, että se pätsi kaikkina ajateltavissa olevina aikoina”<sup>12</sup>. Snellman ei väitä, ettei maailmassa olisi pysyviä totuuksia, vaan että niiden ymmärtämisen aste vaihtelee aikakaudesta toiseen.

Hegelin systeemin absoluuttisuus edellyttää, että logiikka ja reaalifilosofia vastaavat toisiaan. Syy tähän on niitä yhdistävä absoluutti, jota logiikka käsittelee ”puhtaana” ja reaalifilosofia ”välitettynä”<sup>13</sup>. Logiikka esittää absoluuttisen idean yleisenä ja reaalifilosofia erityisenä. Reaalifilosofia on välittynyt logiikan korkeimman kategorian eli absoluutin kautta. Ilman tätä välittyneisyyttä reaalifilosofian tarjoama tieto olisi vain satunnaista. Täten logiikan ja reaalifilosofian vastaavuudesta ei voida luopua luopumatta samalla absoluuttisesta systeemistä.

Logiikan ja reaalifilosofian vastaavuuden selittämistä absoluutin kautta voi kritisoida siitä, ettei se selitä paljoakaan. Jos absoluutti esimerkiksi määrittää jonain, mikä ei ole riippuvainen mistään muusta, ei ole selvää, mitä logiikan ja reaalifilosofian vastaavuus tällöin merkitsee. Lorenz Bruno Puntel (s. 1935) selittää vastaavuuden absoluutin sijasta Hegelin psykologian ja fenomenologian alkuperäisellä ykseydellä logiikan kanssa<sup>14</sup>. Puntel näkee tämän merkitystason olevan yhteinen kaikille Hegelin systemaattiseen filosofiaan kuuluville esityksille: hän pyrkii tuomaan esiin tämän filosofian perusrakenteen, jonka pohjalta logiikan ja reaalifilosofian vastaavuus voidaan ymmärtää oikein. Reaalifilosofia on ikään kuin jo läsnä logiikassa, vaikkei Hegel panlogisti olekaan<sup>15</sup>.

Logiikan kannalta merkittävin on kysymys logiikan itsenäisyydestä. Esimerkiksi Theodor Litt (1880–1962) argumentoi sen puolesta, että Hegelin logiikka pyrkii olemaan riippumaton muista systeemin osista. Hänen mukaansa tällä riippumattomuudella on kuitenkin lopulta tuhoisa vaikutus systeemin yhtenäisyydelle<sup>16</sup>. Logiikka ikään kuin tippuu pois välttämättömästä systeemistä siirryttäessä logiikasta luonnonfilosofiaan, sillä logiikka sisältyy luonnonfilosofiaan. Litt näkeekin useita vastaavuuksia logiikan ja reaalifilosofian välillä. Hänen päätavoitteensa on silti osoittaa, ettei rajanveto loogisen ja reaalisen välille onnistu Hegelin toivomalla tavalla. Puntel korostaa, ettei logiikkaa pidä ymmärtää ”eristettynä” muista systeemin osista<sup>17</sup>.

Dirk Stederoth (s. 1968) esittää kritiikkiä Puntelia ja Littia vastaan logiikan itsenäisyyden perusteella. Hänen mukaansa kumpikaan heistä ei usko logiikan itsenäisyyteen, vaan he kytkvät sen eri tavoin olemuksellisesti reaalifilosofiaan<sup>18</sup>. He myös olettavat, että logiikkaa ja

reaalifilosofiaa voi soveltaa toisiinsa<sup>19</sup>. Stederoth katsoo, ettei näille olettamuksille ole perusteita Hegelin tekstissä ja että niistä ajaututaan ratkaisemattomiin ongelmiin. Hän itse hahmottelee mallia, jossa luovutaan sekä sovellus- että vastaavuussuhteesta logiikan ja reaalifilosofian välillä<sup>20</sup>.

Käsittelen tässä kolmea tulkintaa logiikan ja reaalifilosofian vastaavuudelle. Vittorio Hösle (s. 1960) on esittänyt ne teoksessaan *Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (1987). Teos on muodostunut keskeiseksi viime vuosikymmeninä käydyssä keskustelusta vastaavuudesta<sup>21</sup>.

## Miten logiikka ja reaalifilosofia vastaavat toisiaan?

Höslen mukaan vastaavuuden voi tulkita syklisesti, lineaarisesti tai vastaavuudeksi kokonaisuuksien tasolla. Ensimmäisen vaihtoehdon mukaan logiikan kategoria vastaisi reaalifilosofian kategoriaa syklisesti. Reaalifilosofian kategoria olisi täten ikään kuin logiikan kategoriaa sisempänä. Ne eroaisivat muun muassa konkreettisuuden asteen perusteella, mutta muuten vastaavuus olisi suoraa affirmaatioiden, negaatioiden ja negation negaatioiden vastaavuutta.

Ongelmana tässä mallissa on Höslen mukaan reaalifilosofian ja logiikan erilainen luonne: jos reaalifilosofian kategoriat ”pakotetaan” tiettyyn logiikan muotoon, ne menettävät ominaisluonteensa<sup>22</sup>. Reaalifilosofian kategoriat liittyvät ontologian kannalta erityiseen olemiseen: ne ovat konkreettisempia kuin logiikan kategoriat ja vastaavat aina jotain reaalista.

Hösle toteaa toisenkin ongelman: reaalifilosofian sisällä ei voida osoittaa sen olevan suljettu. Se ei ”jatku” loputtomiin, mutta tämä jatkumattomuus voi perustua vain siihen, että reaalifilosofian viimeinen kategoria vastaa logiikan viimeistä kategoriaa<sup>23</sup>. Yksittäisiä reaalifilosofian kategorioita voi kehittää loputtomiin eteenpäin. Reaalifilosofian luonne kokonaisuutena jäsentyy siis vasta systeemin sisällä. Kokemuksen perusteella sitä ei voi päätellä. Hegelin mukaan

”[j]okainen filosofian osa on filosofinen kokonaisuus, itse itsensä sisään sulkeva kehä [...] [K]okonaisuus osoittautuu siksi kehien kehäksi: jokainen kehistä on kokonaisuuden välttämätön momentti siten, että niiden varsinaisten rakenteosien systeemi on koko idea, joka vastaavasti ilmenee kaikessa yksittäisessä.”<sup>24</sup>

Systeemin muodostaminen ”kehien muodostamana kehänä” ei onnistu, jollei systeemiä voi sulkea.

Lineaarisen mallin perusajatus on toinen. Siinä reaalifilosofia alkaisi siitä, mihin logiikka päättyy. Reaalifilosofia siis ”toistaa” logiikan esittämän kehityksen. Tätä tulkintaa puoltavia kohtia on esimerkiksi *Logiikan tieteen* alussa<sup>25</sup>. Tulkinnan mukaan esimerkiksi logiikan olemisen kategoriaa vastaa reaalifilosofian avaruuden kategoria.



## ”Vaikka logiikka ja reaalifilosofia siis vastaisivat toisiaan, ei pelkän logiikan pohjalta voi sanoa paljoakaan reaalifilosofiasta.”

Lineaarisen mallin mukainen vastaavuus pätee kuitenkin Höslen mukaan vain alussa<sup>26</sup>. Reaalifilosofian kategoriat ovat konkreettisempia. Sen alussa kategoriat ovat vielä riippuvaisia vain logiikasta. Tämän jälkeen niihin liittyy reaalisuutta eli jotakin sellaista, millä ei ole suoraa yhteyttä logiikkaan. Esimerkiksi avaruus on olemista määrätympi: se on kolmiulotteinen<sup>27</sup>.

Lineaariseen vastaavuuteen liittyy toinenkin ongelma. Jos logiikan olemisen–olemus–käsite-triadin ja luonnonfilosofian mekaniikka–fysiikka–organismi-triadin välille muodostettaisiin vastaavuus, mikä osa logiikkaa vastaisi hengen filosofiaa?

Kolmannen mallin mukaan logiikan ja reaalifilosofian vastaavuus perustuisi kokonaisuuksien vastaavuuteen. Logiikka ja reaalifilosofia vastaavat toisiaan selvimmin alussa ja lopussa. Kuitenkin myös muussa kehittelyssä täytyisi olla jonkinasteista vastaavuutta, sillä muuten logiikan merkitys päättelyoppina joutuu outoon valoon. Hegel sisällytti näet logiikkaansa myös Aristoteleen (384–322 eaa.) syllogistiikan.

Vastaavuuden kokonaisuuksien tasolla voisi ymmärtää myös niin, että logiikan kolme tasoa vastaavat filosofian systeemin kolmea tasoa<sup>28</sup>. Logiikalla olisi vastineensa olemislogiikassa, luonnonfilosofialla olemuslogiikassa ja hengen filosofialla käsitellogiikassa. Logiikka ja filosofian järjestelmä olisivat siis lineaarisessa vastaavuussuhteessa: logiikan osa vastaisi syklistä systeemin osaa. Tällä ratkaisulla raukeaisi lineaarisen mallin herättämä kysymys siitä, minkä logiikan osan tulisi rinnastua hengen filosofiaan. Höslen mukaan tämäkin vaihtoehto on kuitenkin sisällöllisessä tarkastelussa kestävä<sup>29</sup>. Käsitellogiikan subjektiivisuus–objektiivisuus–idea-triadin voisi vielä ajatella vastaavan hengen filosofian

subjektiivinen henki–objektiivinen henki–absoluuttinen henki-triadia. Kuitenkin esimerkiksi vastaavuus olemuslogiikan ja luonnonfilosofian mekaniikka–fysiikka–organismi-triadin välillä on mahdoton.

Hösle päätyy lopulta toteamaan, ettei logiikan ja reaalifilosofian vastaavuutta voida tyydyttävästi hahmottaa Hegelin antamin eväin<sup>30</sup>. Hän itse pyrkii muodostamaan erityisesti teoksensa toisessa osassa vastaavuuden lineaarisessa mielessä esittäen muun muassa logiikan laajentamista niin, että myös hengen filosofialle olisi vastineensa logiikassa<sup>31</sup>.

Tätä menettelyä voi kritisoida liiasta yksinkertaistamisesta. Esimerkiksi Puntel korostaa Hösleä enemmän vastaavuuden monimutkaista luonnetta, yksittäisten vastaavuuksien aste-eroja ja sitä, etteivät logiikka ja reaalifilosofia ole yhteismitallisia. Hänen tulkintaansa vastaavuudesta teoksessa *Darstellung, Methode und Struktur* (1973) ei voi yksioikoisesti tulkita minkään Höslen esittämän vaihtoehdon mukaisesti. Nähdäkseni hän esittää sekä toista että kolmatta mallia tukevia argumentteja kannattaen viimein lähinnä kolmannen mukaista vastaavuutta.

Mitä ilmeisimmin Höslen kohtaamat vaikeudet vastaavuuden muodostamisessa palautuvat pitkälti logiikan ja reaalifilosofian erilaisuuteen. Molemmat ilmaisevat eriaisteisena muodon ja sisällön ykseyden, mutta reaalifilosofassa on – logiikasta puuttuvaa – reaalisuutta. Vaikka logiikka ja reaalifilosofia siis vastaisivat toisiaan, ei pelkän logiikan pohjalta voi sanoa paljoakaan reaalifilosofiasta. Reaalifilosofia on täten toisaalta itsenäinen alueensa, mutta toisaalta se tarvitsee logiikkaa muun muassa niin sanotun alun ongelman takia. Logiikka ei Hegelin mukaan voi ottaa mitään annettuna, vaan se perustelee itse itsensä:

”Logiikka [...] ei voi ennalta edellyttää mitään [...] ajattelun säännöistä ja laeista, sillä ne muodostavat osan sen omaa sisältöä ja ne täytyy perustella tieteen sisällä. [...] [M]itä logiikka on, ei voi lausua etukäteen, vaan tämä tietoisuus tulee esiin vasta koko käsittelyn lopullisena tuloksena ja täyttymyksenä.”<sup>32</sup>

Reaalifilosofia voi sitä vastoin ottaa jotain annettuna. Logiikan ja reaalifilosofian vastaavuudessa ei näin ollen ole kysymys mistään reaalimaailman loogisesta deduktiosta tai yksinkertaisen dialektisen kaavan soveltamisesta kaikkiin todellisuuden ilmiöihin<sup>33</sup>.

## Hegelin systeemin luonteesta

Filosofin elämänvaiheista voi varovasti päätellä tärkeän asian. Ei ole uskottavaa, että Hegel olisi ollut täysin tyytyväinen systeemilleen antamaan muotoon. Esimerkiksi *Logiikan tieteen* esipuheessa hän totesi joutuneensa työn määrän takia tyytymään siihen,

”[...] mikä on saavutettavissa ulkoisen välttämättömyyden oloissa, ajan intressien paljouden ja monimutkaisuuden aiheuttamissa väistämättömissä keskeytyksissä, jopa epäilyssä, jättääkö päivänkohtainen hölinä ja vain siihen rajoittumisessaan ylpeilevä löppöttely tilaa osallistumiselle ajattelevan tiedon intohimottomaan tyyneyteen.”<sup>34</sup>

*Logiikan tieteen* uudistustyö jäi Hegeliltä kesken: hän korjasi ja täydensi ainoastaan teoksen ensimmäisen osan. Hän julkaisi *Ensyklopediasta* kolmentoista vuoden aikana kolme eri versiota. Viimeinen toisinto valmistui 1830 eli vuosi ennen hänen kuolemaansa. Luultavasti Hegel olisi jatkanut *Ensyklopediansa* kohentamista ja laajentamista 1830-luvulla, mikäli hänellä olisi siihen ollut mahdollisuus<sup>35</sup>.

Vastaus vastaavuuskysymykseen voisi siis piillä Hegelin systeemin muokkaamisessa – esimerkiksi johdonmukaistamisessa. Tehtävä ei ole helppo. Hänen järjestelmänsä leimaa tunnetusti kaiken esityksen monitasoisuus: osien ja kokonaisuuden suhde on Hegelillä jatkuvasti läsnä<sup>36</sup>. Tämä asettaa vaatimuksia kaikille systeemiin tehtäville muutoksille.

Kolmijakoisuutta luonnehditaan usein Hegelin järjestelmän tunnuspiirteeksi. Hänen tavoitteenaan oli ylittää edeltäneen filosofian dualismit osoittamalla molempien osapuolien perustana oleva kolmas. Affirmaation, negaation ja negaation negaation dialektiikka toistuukin jatkuvasti sekä systeemin itsensä että sen osien tasolla, mikä on innoittanut erityisesti syklisen vastaavuusmallin kehittäjiä.

Triadinen esitys ei ole Hegelille kuitenkaan sellainen peruskivi, jona se usein halutaan esittää. Nuorena hän kehitti nelijakoista systeemiä, ja nelijakoja esiintyy paikoin myös hänen myöhemmässä systeemissään<sup>37</sup>. Hegel poikkeaa kolmijaosta muun muassa logiikan ja reaalifilosofian rakenteessa. Logiikka jakautuu kolmeen osaan: olemis-, olemus- ja käsitteologiikkaan. Toisaalta kui-

tenkin on vain subjektiivista ja objektiivista logiikkaa. Reaalifilosofia koostuu sarjasta triadeja, mutta siinä on vain kaksi pääosaa. Erityisesti logiikan dikotominen jako, jota jopa niinkin uskollinen hegeliläinen kuin Karl Ludwig Michelet (1801–1893) piti virheenä, on hämmästyttävä<sup>38</sup>. Se on ainoa laatuaan Hegelin teoksissa ja tuntuu olevan ristiriidassa Hegelin metodologisten vaatimusten kanssa. Myöskään Karl Rosenkranz (1805–1879) ei hyväksynyt logiikan dikotomista jakoa. Hänen teoksensa *Wissenschaft der logischen Idee* (1858–1859) oli ehkä merkittävin hegeliläisten kynästä lähtenyt logiikan uudistusyritys. Rosenkranz jakaa subjektiivisen logiikan kahteen osaan ja yhdistää objektiivisen logiikan kaksi osaa. Näin logiikasta saadaan kolmiosainen.<sup>39</sup>

Höslle on esittänyt, että systeemiä voisi muokata jakamalla hengen filosofia kahtia subjektiivisen hengen filosofiaan sekä objektiivisen ja absoluuttisen hengen filosofiaan<sup>40</sup>. Tällöin järjestelmästä tulisi nelijakoinen ja reaalifilosofiasta kolmijakoinen. Tämä ratkaisu tarjoaisi ainakin joustoa systeemin rakenteeseen. Merkitsevä pantavaa on, että tällöin objektiivisen ja absoluuttisen hengen filosofialle tulisi kaksinainen rooli. Systeemin tasolla se olisi affirmaation (eli logiikan) ja negaation (eli luonnonfilosofian ja subjektiivisen hengen filosofian) negaation negaatio. Toisaalta se olisi reaalifilosofian affirmaation (eli luonnonfilosofian) ja negaation (eli subjektiivisen hengen filosofian) negaation negaatio. Toisin sanoen objektiivisen ja absoluuttisen hengen filosofia olisi kaksinkertainen negaation negaatio. Tämä ratkaisu edellyttää siis luonnonfilosofian ja subjektiivisen hengen filosofian suhteen määrittelyn läheiseksi. Nähdäkseni Hegel on antanut tällaiselle määrittelylle hyvän perustan, sillä hänen subjektiivisen hengen filosofiansa ensimmäinen osa käsittelee ihmistä ikään kuin luonnonolentona. Siirtymä systeemin osien välillä ei siis ole mitenkään radikaali.

Jos tavoitteena on kolmijaon muuttaminen, on syytä tarkastella sen luonnetta logiikan sisällä. Mikä on triadien suhde päättelyyn? Hegelin triadit noudattavat usein kaavaa yleinen–erityinen–yksittäinen eli käsitteen kolmea momenttia<sup>41</sup>. Hegel ei nähnyt näiden välistä eroa jyrkkänä: yleinen on konkreettinen, kehittyä erityiseen ja yksittäiseen säilyttäen itsensä niissä<sup>42</sup>. Esimerkiksi mihin tahansa yksittäiseen sisältyy sekä yleinen että erityinen; mistä tahansa yksittäisestä voidaan johtaa siihen kuuluva yleinen. Näin ollen oikeastaan kaikki on päättelyä. Tämän periaate kuvaa Hegelin systeemin jatkuvaa liikettä. Järjestelmä ei koostu staattisten kohteiden luokittelusta vaan elävästä ajattelun aktista. Mistä tahansa kategoriasta on johdettavissa seuraava ja siitä taas seuraava kategoria.

Mutta miten tulkinta Hegelin systeemistä ”päättelyketjuina” suhteutuu käsitykseen Hegelistä ”ristiriitojen filosofina”? Hegelhän hyväksyi ristiriidan kategorian logiikkaansa<sup>43</sup>. Kriitikkojen mukaan tämä tekee logiikan kriitikkistä mahdotonta<sup>44</sup>.

Vaikka ristiriidan kategoria on hyväksytty mukaan systeemiin, tämä ei sinänsä tee kriitikkistä mahdotonta. Täytyy vain osoittaa, että ristiriidan hyväksyminen järjes-

telmän tiettyssä osassa ei tarkoita saman tien sen kokonaisuuden ristiriitaisuutta. Toisin sanoen jos hyväksytään se, että ainakin osa olevasta on ristiriitaista, pitää olla ristiriidaton teoria, joka kuvaa sitä. Voidaan esimerkiksi muodostaa teoria, jossa todetaan lauseen ”A ja ei-A” olevan tosi. Tämä lause voidaan edelleen määritellä sellaiseen lauseiden luokkaan, joilla ei ole totuusarvoa. Teorian kuvaama tilanne on ristiriitainen, mutta teoria ei ole<sup>45</sup>.

Onko tällainen ratkaisu kuitenkin sovittavissa yhteen sen kanssa, mitä Hegel ymmärtää ristiriidalla? Hänen mukaansa kaikki äärellinen on ristiriitaista. Äärellinen kuuluu tiettyjen logiikan ja reaalifilosofian kategorioiden, kuten esimerkiksi logiikan huonon äärettömyyden (*schlechte Unendlichkeit*) kategorian<sup>46</sup> alaan. Ne ovat itse ristiriitaisia ja siksi epätosia. Logiikan puolella ristiriitaisuus liittyy ennen muuta kategorian yksipuolisuuteen: se ei määriy oikein äärettömän momenttina<sup>47</sup>. Kategorian ristiriitaisuus johtaa sen kehittelyyn kohti ristiriidattomuutta. Siitä kohoaa korkeampaa ja ristiriidattontota negaation negaatioissa.

Ristiriita esiintyy Hegelillä kuitenkin myös toisessa merkityksessä. Se liittyy konkreettisiin määreisiin, jotka ovat ristiriitaisia, mutta joita ei voi enää kehittää eteenpäin. Ensimmäisessä merkityksessä ristiriita toimi ikään kuin liikkeen käynnistävänä voimana. Toisessa tapauksessa voi puhua ikään kuin ”kohonneesta” (*aufgehoben*) ristiriidasta. Tämä kohta on huomattavan vaikea. Höslle selittää asian viittaamalla dialektiikan ja spekulatiivisuuden eroon *Ensyklopediassa*<sup>48</sup>. Dialektiikka käsittelee ristiriitaa yksittäisten kategorioiden välillä. Spekulaatio on dialektiikkaa korkeampaa. Se tavoittaa määreiden ykseyden niiden vastakkaisuudessa<sup>49</sup>. Dialektiikan tulos on lopulta negatiivinen. Spekulaatio on sitä vastoin positiivista. Ristiriita jäsenyy siis spekulatiivissa ja dialektiikassa eri tavalla.

Absoluutti, jossa ei ole mitään ristiriitaa, on liikkeen päätepiste. Vastaavuuskysymyksen kannalta sen saavuttaminen on keskeinen vaihe, sillä se merkitsee systeemin sulkeutumista. Mutta miten dialektisen prosessin voi tietää päättyneen? Jos pystytään osoittamaan spekulatiivisesti, että kaikki ristiriidat ovat kumoutuneet tiettyssä määreessä, on selvää, ettei sen jälkeen voi enää tulla mitään konkreettisempaa kategoriata. Käsitellogiikan viimeisessä, systeemiä käsittelevässä luvussa Hegel esittää tälle tilanteelle kaksi kriteeriä: esityksen kolmijakoisuuden ja paluun alkuun<sup>50</sup>. Viimeisessä kategoriassa (absoluuttinen idea) on ikään kuin saavutettu kaikki, mitä ensimmäisessä kategoriassa vaadittiin. Hegelin mukaan absoluuttinen idea on olemista ja olemisenhan on logiikan ensimmäinen kategoria<sup>51</sup>. Täten viimeinen kategoria on täydellisimmillään se, mitä ensimmäinen kategoria ”haluaisi” olla. Kaikkiin äärellisiin kategorioihin sisältyy absoluuttisuusvaatimus, johon vastaa vain absoluutti<sup>52</sup>.

Absoluuttisen idean saavuttamisen vaihe on ratkaisevaa vastaavuuskysymykselle myös sikäli, että logiikan loppu merkitsee siirtymistä loogisesta reaalisesta. Siirtymä logiikasta luonnonfilosofiaan eroaa siirtymistä logiikan sisällä<sup>53</sup>. Hegelin mukaan siirtymä perustuu absoluuttisen

idean vapaaseen päätökseen siirtyä luonnoksi<sup>54</sup>. Tästä kohdasta on käyty kommentaattorien parissa paljon keskustelua pitäen silmällä Hegelin logiikan uskonnonfilosofista puolta. Hänellehän logiikka ”[...] on Jumalan esitystä sellaisena kuin Hän on ikuisessa olemuksessaan ennen luonnon ja äärellisen bengen luomista”<sup>55</sup>. Logiikan ja reaalifilosofian suhteen kannalta merkittävä on, että absoluuttinen idea ei siirry suoraan elämäksi, jonka voisi ajatella olevan seuraava askel absoluuttisesta ideasta. Siirtymä tapahtuu avaruuteen, joka rinnastuu jossain määrin itse logiikan alun määreettömään olemiseen. Esimerkiksi Litt ei pidä siirtymää uskottavana.<sup>56</sup> Juuri siinä tulee hänen mukaansa esiin, ettei Hegelin määritelmä erolle loogisen ja reaalisesta välillä kestä lähempää tarkastelua.

Kolmijakoisuus on siis läheisesti yhteydessä systeemin koherenssiin. Jos järjestelmää ei voi sulkea, se ei voi olla välttämätön, ja sen sulkeminen edellyttää Hegelin mukaan kolmijakoisuutta. Systeemi on myös edellytys ristiriitojen ylitykselle: ristiriidattomuutta voi olla vain systeemissä, sillä esimerkiksi käsitteen ristiriitaisuus johtuu Hegelin mukaan sen väärennaisesta suhteesta muihin käsitteisiin.

Päätelyiden ja kolmijakoisuuden suhde on monimutkaisempi tapaus. Missä määrin Hegelin päätelyiden totuus on riippuvainen niiden kolmijakoisesta muodosta? Hegelin suhde aristoteeliseen päätelyyn on ambivalentti. Yhtäältä hän nojaa sen kolmivaiheiseen muotoon, jossa ilmaistaan yksittäisen ja yleisen suhde toisiinsa<sup>57</sup>. Toisaalta yksittäinen kolmivaiheinen päätelmä on sinänsä riittämätön, sillä jokainen päätelmän askel edellyttää Hegelin mukaan oman erillisen perustelunsa<sup>58</sup>. Aristoteleen logiikan keskeinen ominaisuus on, että se on totuuden säilyttävää. Päätelyn kolmijakoisuuden kannalta onkin tarkasteltava hegeliläistä totuuskaikistystä.

Hegelille ”totta” on se, mikä ei ole itsensä kanssa ristiriidassa. Tosin mikään ei ole totta vain itsessään. Totuutta perustaa aina suhde toisiin. Esimerkiksi kaikki käsitteet, jotka ovat abstrahoituja suhteistaan toisiin, ovat periaatteessa itsessään ristiriitaisia<sup>59</sup>. Hegelin ajatus tiedon olemuksellisesti systemaattisesta muodosta perustuu juuri tähän. Systeemi ei kuitenkaan pakota kaikkea samaan muottiin, vaan se on pikemminkin vapauden alue, joka mahdollistaa yksittäisyyden.

Toisaalta Hegelille täysin ”totta” on vain absoluutti. Yksittäisen arvostelman ”totuus” saa siis merkityksensä vasta absoluuttin myötä. Totuus ei täten ole yksinkertaisesti epätoden vastakohta. Koska Hegelin mukaan systeemi ”todistaa itse itsensä”, absoluutti on hänelle nimenomaan tulos:

”Tosi on kokonaisuus. Kokonaisuus on kuitenkin vain itse omassa kehityksessään täydellistyvä olemus. Absoluuttista on sanottava, että se on olennaisesti *tulos*, että se vasta *lopussa* on se, mitä se on totuudessa [...]”<sup>60</sup>

Ajatus vastaavuuskysymyksen ratkaisusta kolmijakoisuudesta luopumalla vaikuttaisi siis olevan ristiriidassa

## ”Logiikan pitäisi olla täysin itsenäistä, mutta ei ole selvää, miten tämä vaatimus suhtautuu järjestelmän yhtenäisyyteen ja erityisesti siirtymään logiikasta luonnonfilosofiaan.”

systeemin koherenssivaatimuksen kanssa. Päätelyn kannalta kolmijakoisuus on niin ikään merkittävää, mutta on huomattava, että Hegelin käsitys päätelystä on omintakeinen. Se on paitsi subjektiivista, myös objektiivista toimintaa: päätelmä ei ole vain subjektin ajatus objektista vaan itse objektin olemus. Päätelmän totuus ei myöskään ole yksioikoista, sillä se määrittyy vasta suhteessa päätelmien kokonaisuuteen.

Systeemin kolmijakoisuus liittyy vielä yhteen vastaavuuskysymyksen kannalta keskeiseen aihepiiriin: *Ensyklopediaan* systeemin esityksenä (*Darstellung*). Onko Hegelin systeemin esitykselle vaihtoehtoja ja miten nämä vaihtoehdot suhtautuvat systeemin välttämättömyyteen?

Hegel suhtautuu kriittisesti luonnollisen kielen mahdollisuuksiin kuvata spekulatiivisia totuuksia<sup>61</sup>. Luonnollisen kielen lauseiden muoto, jossa subjekti ja objekti on asetettu vastakkain, ei Hegelin mukaan ole spekulatiivinen. Lauseen sisällön (spekulatiivinen) totuus välittyy ei-spekulatiivisen muodon kautta. Näin hänen oma esityksensä on spekulatiivisen näkökulmasta pakostakin epätäydellinen. Puntelin mukaan Hegel näkee luonnollisen kielen tarjoavan systeemin esitykselle useita enemmän tai vähemmän täydellisiä vaihtoehtoja, mutta tästä huolimatta hän katsoo toden tulevan esiin vain hänen esityksessään<sup>62</sup>. Hyvä kysymys onkin, onnistuuko Hegelin esitys tasapainoilemaan spekulatiivisen ja ei-spekulatiivisen muodon välillä tällä tavalla.

Parhaiten tunnettu vaihtoehto systeemin esitykselle liittyy fenomenologian asemaan systeemissä. Tämä vaihtoehto esiintyy sekä *Phänomenologie des Geistes*-teoksessa (*Hengen fenomenologia*) että *Logiikan tieteen* ensimmäisissä painoksissa. Fenomenologia olisi tämän

vaihtoehdon mukaan systeemin ensimmäinen osa, jonka jälkeen tulisivat logiikka ja reaalifilosofia. *Ensyklopediassa* fenomenologia muodostaa varsin pienen osan subjektiivisen hengen filosofiaa, eikä se sisällä kaikkia *Hengen fenomenologian* pääkohtia<sup>63</sup>. *Ensyklopedialle* *Hengen fenomenologian* anti onkin kaksinainen: toisaalta sitä voi lukea johdantona Hegelin logiikkaan, mutta toisaalta se on myös osa itse systeemiä<sup>64</sup>. *Hengen fenomenologia* vapauttaa lukijansa arki ajattelun ennako-oletuksista eli esimerkiksi olettamuksesta subjektin ja objektin erosta. Teoksen luettuaan lukija on valmis seuraamaan logiikan tietä, joka lähtee liikkeelle ilman ennako-oletuksia yksinkertaisimmasta mahdollisesta kategoriasta. *Hengen fenomenologia* kuvaa toisaalta myös inhimillisen tiedotuksen rakennetta, jolle on oma paikkansa tieteen kokonaisuudessa.

*Hengen fenomenologian* paikan muutos ei täten tarkoita filosofisen katsantokannan muutosta,<sup>65</sup> vaan kysymys on kahdesta vaihtoehtoisesta esitystavasta. *Logiikan tieteen* esittämän filosofian metodin valossa logiikan ja *Hengen fenomenologian* järjestys on nurinkurinen. Hegel toteaa, että jälkimmäinen on logiikan metodin sovellus. Hän siis soveltaa metodologiaa ennen sen esitystä.

Valaiseva esimerkki järjestelmän esityksen ja sen välttämättömyyden jännitteestä on logiikka. Jotta logiikka voisi tarjota perustan välttämättömälle systeemille, sen on oltava itsenäinen: logiikka ei voi ottaa mitään annettuna, eikä nojata mihinkään ulkopuoliseen.

Tämä vaatimus herättää kysymyksen logiikassa käytetyistä luonnontieteellisiin ilmiöihin liittyvistä esimerkeistä. Vaikka niiden tarkoitus onkin vain selvittää käsiteltävää asiaa, viittaaminen logiikan ulkopuolelle on ongelmallista, jos logiikan esityksen pitäisi ilmaista sen

itsenäisyys. Tämän huomion esitti Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1872), jonka *Logische Untersuchungen* (1840) vaikutti merkittävästi Hegelin suosion laskuun. Hän esitti, etteivät Hegelin logiikan johtopäätökset nojaa vain puhtaaseen ajatteluun, vaan ne tukeutuvat tosiasiassa empiiriseen sisältöön<sup>66</sup>. Hegelin logiikan tavoite ei siis toteudu, eikä liioin systeemin välttämättömyyttä onnistuta osoittamaan.

Puntel katsoo ratkaisun esitysten vaihtoehtoisuuden ja systeemin välttämättömyyden välillä olevan siinä, ettei Hegelin edellyttämä esityksen täydellisyys ole abstraktia laatua<sup>67</sup>. Hegelin logiikassaan esittämä täydellisyys pitää erottaa matematiikan abstraktista täydellisyydestä<sup>68</sup>. Tämä ratkaisu antaa liikkumavaraa, mutta ei ole selvää, miten logiikan metodin muovautuvuus on siirrettävissä reaalifilosofian puolelle. Tämä on nähdäkseni keskeinen haaste. Esityksen problematiikka onkin monitahoisempi asia kuin Hegel haluaa myöntää<sup>69</sup>.

## Ratkaisuna logiikan muuttaminen?

Logiikan ja reaalifilosofian keskinäisen epäsuhtan kannalta pääkysymys siis on, voidaanko niistä jompaa-kumpaa muokata vastaavuuden muodostamiseksi. Vaikka Hegelin logiikan luonnehtiminen *a priori* -logiikaksi onkin harhaanjohtavaa, saattaisi juuri logiikan muuttaminen olla sen kokemusta edeltävän luonteen perusteella helpompaa.

Yksi vaihtoehto olisi laajentaa logiikkaa. Hösle ehdottaa, että logiikkaa voisi laajentaa käsittämään intersubjektivisuuden, joka on avainasemassa objektiivisen ja absoluuttisen hengen filosofioissa<sup>70</sup>. Hänen mukaansa intersubjektivisuuden avulla voitaisiin ratkaista monia ongelmia, joihin logiikan tulkinnassa on ajauduttu. Siitä voisi muokata logiikan kolmannen jäsenen objektiivisen ja subjektiviivisen logiikan jälkeen.

Nähdäkseni logiikan laajentaminen olisi paitsi vaikea myös kyseenalainen projekti. Hegel katsoi oman filosofiansa olevan ainakin jossain määrin lopullinen. ”Jatko-osien” liittäminen logiikkaan tuntuu tältä kannalta kyseenalaiselta. Se olisi ristiriidassa Hegelin systeemin välttämättömyyden kanssa. Niin ikään esimerkiksi Stederth katsoo, ettei logiikan laajentamiselle ole tarvetta<sup>71</sup>. Hän katsoo laajentamisen perustuvan virheelliseen tavoitteeseen osoittaa lineaarinen vastaavuus logiikan ja reaalifilosofian välillä: Höslen laajennushanke olisi logiikan muuttamista reaalifilosofian ehdoilla. Heikki Ikäheimo (s. 1966) puolestaan kritisoi voimakkaasti Höslen väitteitä, ettei Hegel käsittele intersubjektivisuutta logiikassaan eikä subjektiviivisen hengen filosofiassaan<sup>72</sup>.

Hösle pohtii myös mahdollisuuksia muutoksiin logiikan olemassa olevan rakenteen sisällä. Hän tarkastelee muun muassa käsitellogiikkaan kuuluvien mekaniikan, kemian ja elämän roolia logiikassa<sup>73</sup>. Kuuluvatko ne ylipäänsä logiikkaan? Hösle suhtautuu kriittisesti niiden sisällyttämiseen logiikkaan: jos ne otetaan mukaan, voi-

taisiin samalla perusteella ottaa mukaan mikä tahansa muukin reaalifilosofian kategoria. Mekaniikka, kemismi ja elämä eivät Höslen mukaan täytä Hegelin loogiselle kategorialle antamia kriteereitä<sup>74</sup>. Ne eivät ensiksikään ole itseensä viittaavia: esimerkiksi elämän kategoria ei suinkaan ole ”elävä”<sup>75</sup>. Toiseksi ne eivät ole luonteeltaan yleisiä ontologisia kategorioita eivätkä siksi kuulu Hegelin logiikan kaltaiseen perusfilosofiaan.

Vastaavuuskysymykselle merkittävällä tavalla logiikan esitys mekaniikasta, kemismistä ja elämästä toistuu osin reaalifilosofian puolella. Esimerkiksi elämän kohdalla logiikan ja reaalifilosofian esitystä voi pitää pääasiassa samana, joskin reaalifilosofian esitys on laajempi<sup>76</sup>. Tätä esityksen kahdentumista voi pitää vakavana virheenä, sillä eikö tällainen reaalifilosofisten kategorioiden ”satunnainen” sijoittaminen logiikkaan ole juuri sellaista formalismia, jota Hegel – muun muassa Immanuel Kantin (1724–1804) filosofiaan viitaten – vastusti<sup>77</sup>?

## Lopuksi

Olen osoittanut edellä logiikan ja reaalifilosofian suhteen keskeisen merkityksen Hegelin filosofialle. Keskeisiksi ongelmakentän hahmottamisessa ovat osoittautuneet kysymykset 1) logiikan itsenäisyydestä, 2) metodin ja systeemin suhteesta, 3) vaihtoehtoista systeemin esitykselle, 4) siirtymistä systeemin osien sisällä ja niiden välillä sekä 5) systeemin yhtenäisyydestä.

Nähdäkseni logiikan kannalta ratkaisevinta olisi vastata kysymykseen logiikan itsenäisyydestä. Logiikan pitäisi olla täysin itsenäistä, mutta ei ole selvää, miten tämä vaatimus suhtautuu järjestelmän yhtenäisyyteen ja erityisesti siirtymään logiikasta luonnonfilosofiaan. Äärimmäisen tulkinnan mukaan logiikka sisältyy jo luonnonfilosofiaan. Voi myös argumentoida sen puolesta, ettei logiikalta edellytetty ”puhtaus” toteudu siinä määrin kuin Hegel edellyttää. Logiikkaan sisältyy todellisuuden kategoria, mikä osoittaa, että ”puhtaan” logiikan ja ”reaalisen” todellisuuden välinen ero ei ole yksioikoinen asia.

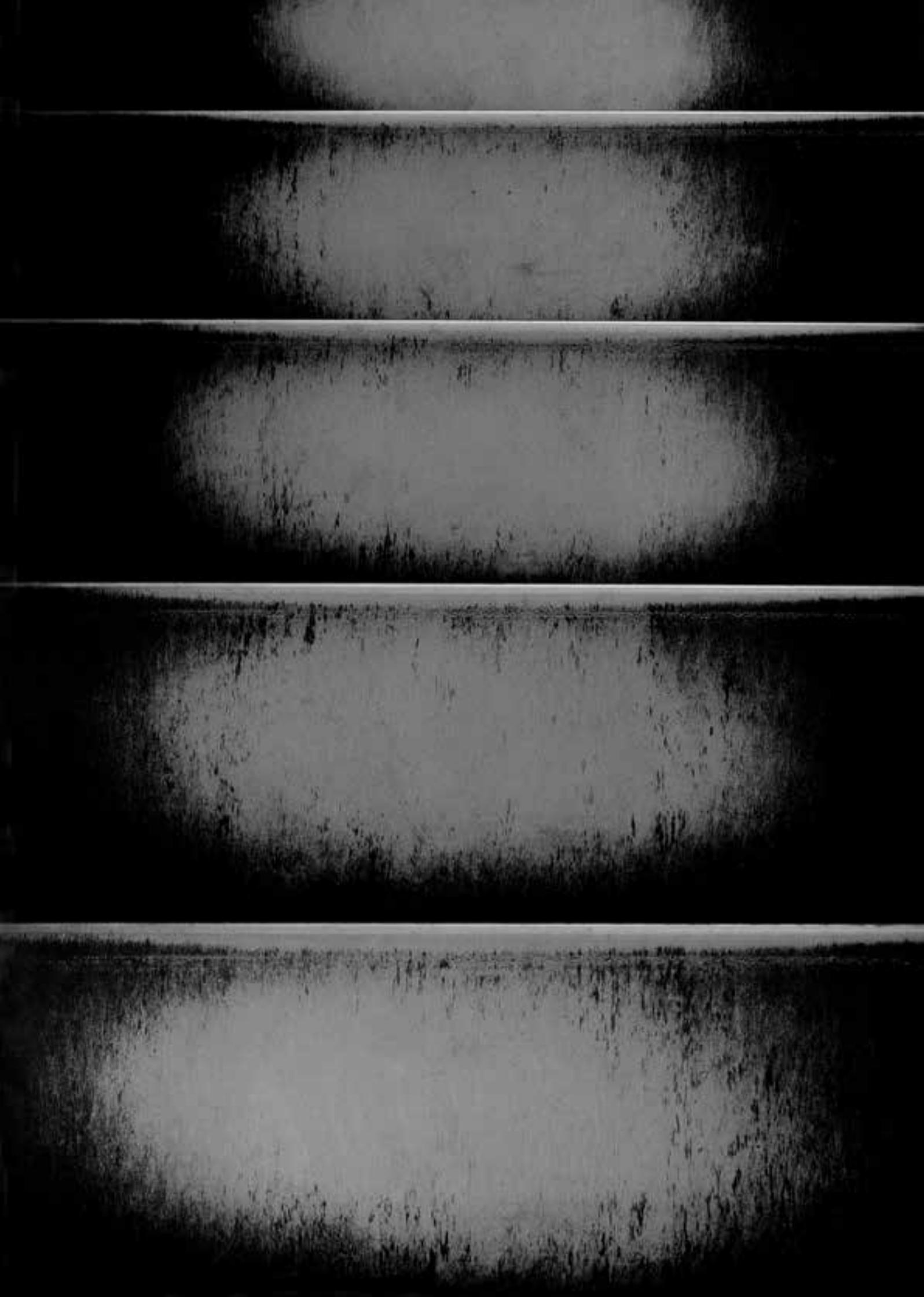
Valaiseva, tämän tekstin ulkopuolelle jäänyt näkökulma logiikan ja reaalifilosofian suhteeseen avautuu tarkasteltaessa Hegelin käsitystä erosta matematiikan ja filosofian välillä<sup>78</sup>. Esimerkiksi systeemin täydellisyyden luonnetta selventää sen erottaminen matemaattisesta täydellisyydestä. Toinen, Hegelin filosofian ajankohtauuden kannalta keskeinen kysymys, jota en edellä käsitellyt, koskee reaalifilosofian suhdetta tieteen kehitykseen. Usein esitetään, että Hegelin kannanotot oman aikansa luonnontieteellisiin kiistoihin osoittivat yksinkertaisimmillaan hänen filosofian projektinsa mahdollisuuden. Tämän käsityksen oikeellisuus on pitkälti riippuvainen reaalifilosofian joustavuudesta etenkin ajateltaessa tieteellisen tiedon määrän kasvua, joka on ollut räjähdysmäistä sitten ”Berliinin Mestarin” päivien. Joustavuus asettaa edelleen omat vaatimuksensa logiikan ja reaalifilosofian suhteelle.

## Viitteet

- 1 Artikkelin perustuu Helsingin yliopistossa järjestetyssä symposiumissa ”Näkökulmia Hegelin logiikkaan” (2011) pidettyyn esitelmään. Kiitän professori Vesa Oittista saamastani palautteesta valmistellessani esitelmääni.
- 2 Käsittelem tässä esitelmässä Hegelin myöhäisfilosofiaa eli hänen tuotantonsa teoksesta *Phänomenologie des Geistes* (1807) lähtien. Hegel esittelee reaalifilosofian käsitteensä jo edeltäneinä vuosina Jenassa pitämässään luentosarjoissa.
- 3 Hegel ei tosin löytänyt paikkaa matemaatikalle: onko se osa logiikkaa vai luonnontutkimusta? Höhle (1987b, 291–297). Hegel (2011, 41) erottaa kuitenkin selvästi filosofian ja matematiikan metodin toisistaan.
- 4 Puntel 1973, 41.
- 5 Ks. Harrisin tiivistys (1998, 194–195) siitä, mitä Hegel ymmärsi evoluutiolla ja miksi hän torjui ajatuksen.
- 6 Puntel 1973, 16.
- 7 Höhle 1987a, 28.
- 8 Höhle 1987a, 77; Hegel 1970a, 51–52 (§ 8).
- 9 Höhle 1987a, 81; Stederth 2001, 43.
- 10 Hegel 2011, 69–70.
- 11 Inwood 1992, 271.
- 12 Snellman 2001, 136.
- 13 Hegel 1969, 549–550.
- 14 Puntel 1973, 26.
- 15 Sama, 71, 93.
- 16 Litt 1953, 241–242.
- 17 Puntel 1973, 129–130.
- 18 Stederth 2001, 71.
- 19 Puntel tosin korostaa, ettei logiikan ja reaalifilosofian välillä ole sovellussuhdetta. Stederthin määritelmä (2001, 61–62) sovellussuhteelle (*Anwendungsverhältnis*) on kuitenkin monitahoinen. Puntel (1973, 64, 113–115) viittaa lähinnä Hegelin historialliseen kritiikkiin ”vanhaa metafysiikkaa” vastaan.
- 20 Stederth 2001, 77.
- 21 Wendte 2007, 66–67 (alaviite 82).
- 22 Höhle 1987a, 104.
- 23 Sama.
- 24 Hegel 1970a, 60 (§ 15). Ks. myös Wendte 2007, 63.
- 25 Ks. Hegel 2011, 67.
- 26 Höhle 1987a, 109.
- 27 Hegel 1970a, 182–183 (§ 86); Hegel 1970b, 44 (§ 255).
- 28 Hegel viittaa itse tähän mahdollisuuteen eräässä luentokäsikirjoituksessaan. Ks. Höhle 1987a, 110; Ikäheimo 2003, 81.
- 29 Höhle 1987a, 111.
- 30 Sama, 114.
- 31 Sama, 112. Ikäheimo (2003, 82–83) ja Stederth (2001, 67) kritisoivat tätä tavoitetta. Ikäheimon mukaan Höhle esittää paikoin itsekin pikemmin syklistä tulkintaa puoltavia argumentteja.
- 32 Hegel 2011, 53.
- 33 Ikäheimo 2003, 87–88; Stederth 2001, 52–53; Puntel 1973, 41.
- 34 Hegel 2011, 52.
- 35 Vrt. Ikäheimo 2003, 86.
- 36 Litt 1953, 15.
- 37 Höhle 1987a, 133–134.
- 38 Michelet 1861, 49.
- 39 Rosenkranz 1858, VIII, XVIII. Rosenkranz tosin jättää osan Hegelin logiikan kategorioista pois ja lisää mukaan omia kategorioitaan.
- 40 Höhle 1987a, 149–150.
- 41 Hegel 1969, 273–301.
- 42 Ks. Inwoodin (1992, 304) yhteenveto tämän piirteen esiintymisestä Hegelin systeemin eri tasoilla.
- 43 Hegel 1969, 64–80.
- 44 Esimerkiksi Höhle (1987a, 157–158) lähtee kuitenkin siitä, ettei ristiriidan hyväksyminen automaattisesti tuhoa kritiikin mahdollisuutta.
- 45 Höhle 1987a, 158.
- 46 Hegel 2011, 133–137.
- 47 Ks. Höhle 1987a, 173.
- 48 Sama, 178–179. Dialektiikkaa ja spekulatiivista käytetään usein kommentaari-kirjallisuudessa synonyymeina ja joissain yhteyksissä se onkin perusteltua. Niiden ero määrittäytyy myös eri tavalla *Logiikan tieteesä* ja *Ensyklopediassa*.
- 49 Hegel 1970a, 172–173, 176–177 (§ 81–§ 82).
- 50 Höhle 1987a, 197; Hegel 1969, 570.
- 51 Hegel 1969, 549.
- 52 Höhle 1987a, 205.
- 53 Inwood 1992, 195; Gerhard 2015, 156–157.
- 54 Hegel 1970a, 393 (§ 244).
- 55 Hegel 2011, 58. Korostus Hegelin.
- 56 Litt 1953, 242, 246.
- 57 Höhle 1987a, 180.
- 58 Sama, 181–182.
- 59 Inwood 1992, 299.
- 60 Hegel 1970d, 24. Korostus Hegelin.
- 61 Sama, 61–62.
- 62 Puntel 1973, 36–39.
- 63 Hegel 1970c, 199–229 (§ 413–§ 439).
- 64 Hegel 2011, 58, 61–62.
- 65 Sama, 41–42.
- 66 Esim. liike, ks. Trendelenburg 1862, 42. Ks. systemaattinen vastaus Trendelenburgin kritiikkiin: Gerhard 2015, 3, 21, jossa ei kuitenkaan kommentoida Höhlen *System*-teosta.
- 67 Puntel 1973, 36.
- 68 Hegel 2011, 50–51.
- 69 Näin totea myös Puntel (1973, 38).
- 70 Höhle 1987a, 123, 275.
- 71 Stederth 2001, 67, 69.
- 72 Ikäheimo 2003, 83–84, 117. Ks. myös Knappik 2013, 176 (alaviite 80).
- 73 Hegel 1969, 409–436, 469–487.
- 74 Höhle 1987a, 245–246.
- 75 Stederth (2001, 68–69) tosin kyseenalaistaa tämän argumentin.
- 76 Höhle 1987a, 247. Tässä viitataan siis luonnontutkimuksen kolmanteen orgaanista fysiikkaa käsittelevään päälukuun (Hegel 1970b, 337–539 [§ 337–§ 376]) ja elämän idean käsittelyyn käsitteologikassa (Hegel 1970a, 373–377 [§ 216–§ 222]).
- 77 Hegel 1970a, 117–118 (§ 42 A); Knappik 2013, 139–141.
- 78 Hegel filosofian suhteesta matematiikkaan, esim. Hegel 2011, 41, 50; 1970d, 40, 42–46.

## Kirjallisuus

- Gerhard, Myriam, *Hegel und die logische Frage*. de Gruyter, Berlin 2015.
- Harris, Errol E., *How Final Is Hegel's Rejection of Evolution?* Teoksessa *Hegel and the Philosophy of Nature*. Toim. Stephen Houlgate. State University of New York Press, Albany 1998, 189–208.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I–III* (1816). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970a–c.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Logiikan tiede I* (Wissenschaft der Logik, 1812/1832). Suom. Ilmari Jauhiainen. Summa, Helsinki 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970d.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik II* (1813/1816). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969.
- Höhle, Vittorio, *Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 1–2. Meiner, Hamburg 1987a–b.
- Ikäheimo, Heikki, *Tunustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto. Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisestä tunnustussuhteesta*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 2003.
- Inwood, Michael, *A Hegel Dictionary*. Blackwell, Oxford 1992.
- Knappik, Franz, *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*. de Gruyter, Berlin 2013.
- Litt, Theodor, *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Quelle & Meyer, Heidelberg 1953.
- Michelet, Carl Ludwig, *Logik und Metaphysik: Rosenkranz und Hegel. Der Gedanke. Philosophische Zeitschrift*. Jg. 1, No. 1., 1860, 20–58.
- Puntel, Lorenz Bruno, *Darstellung, Methode und Struktur*. Bouvier, Bonn 1973.
- Rosenkranz, Karl, *Wissenschaft der logischen Idee, 1. Theil Metaphysik*. Borntäger, Königsberg 1858.
- Snellman, Johan Vilhelm, *Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys* (Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit, 1841). Suom. Antero Tiusanen & Vesa Oittinen. *Kootut teokset 3*. Toim. Raimo Savolainen. Edita, Helsinki 2001, 59–228.
- Stederth, Dirk, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*. Akademie, Berlin 2001.
- Trendelenburg, Adolf, *Logische Untersuchungen*. 2., laaj. p. Bd. 1. Hirzel, Leipzig 1862.
- Wendte, Martin, *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*. de Gruyter, Berlin 2007.



LAURA GUSTAFSSON

## What About Plants?



Joululuun on miltei vuosi, ja tuntuu hieman arveltavalta sivuta aihetta kevään kynnyksellä, kun vanha vuosi on helpotuksesta huokaisten lapioitu hautaansa. Varmasti jotkut joulusta nauttivatkin. Minä en.

Monien jouluperinteisiin lukeutuu elävien olentojen pilkkominen ja silvonnaisten nostaminen kodin paratipaikalle. Kun ajattelen niin sanottua joulun henkeä, koen kognitiivista dissonanssia näiden perinneorientoituneiden ihmisten puolesta.

Sosiaalisessa mediassa kannattaa yleensä välttää passiivis-aggressiivisuutta, koska se ei ikinä edistä mitään. (Harmillista, sillä kyseinen strategia tai tunnetila voi olla hyvin viihdyttävä.) Joulun tienoilla harkitsin kahden artikkelin jakamista internet-ystävilleni: Vappu Kaarenojan *Suomen Kuvalehdelle* kirjoittamaa ”Joulukinkku: Se oli eläessään yhtä älykäs kuin 5-vuotias lapsi” ja Matti Kuuselan *Aamulehden* juttua ”Joulukuusi kärsii janoa ja ikävää, kaipaa tovereitaan ja saa huonekasvit huolestumaan”<sup>1</sup>. Molempiin olisin pannut toivotukseksi ”Hyvää joulua”. Ilman näkyviä lainausmerkkejä tosin.

Tekstityypit eroavat toisistaan kiinnostavalla tavalla. Kaarenoja kirjoittaa monikerroksisen ironisella otteella siitä, miten eläinaktivisteihin suhtaudutaan: ”Söpöjen eläinten herkistämät tunteilijat yrittävät viedä makkaran lihaa syövä heteromiehen kädestä.” Toimittaja ei tunteile eikä ota eksplisiittisesti kantaa, mutta rivien välejä lukemalla sanoisin, että olen hänen kanssaan samalla puolen aitaa.

Eläinoikeustaistelussa ei ole varaa tunteiluun. Moraaliteoriat ovat kautta länsimaisen filosofian historian keskittyneet moraalisten valintojen perusteluun järjellä, jopa mitattavuudella. Tunne taas on dikotomisessa ajattelussa edustanut järjen vastapoolia, feminiinistä ja epärationaalista ja siten vähemmän arvokasta elämän ja ajattelun osa-aluetta. Feministinen teoria on nostanut tunteen ja välittämisen merkittäväksi tekijäksi ihmisten ja muiden elollisten suhteessa. Eläinoikeusväittelyssä pitäydytään kuitenkin herkästi etabloituneimpien eläintenvapautusfilosofien, kuten Peter Singerin ja Tom Reganin, jalanjäljillä.<sup>2</sup> Ken siltä uralta eksyy, joutuu – aina niin kovin rationaalisen – vastapuolen ampumaksi (kirjaimellisesti tai kuvaannollisesti) lapsellisena kettutyttöä.

Kuuselan kuusiteksti sai minut itkemään. ”Vauvakuusi siellä nurkassa, koeta kestä. Kohta kivut ja kärsimyksesi ovat ohi.” ”Sammuttakaa siis säälimättömät sähkökynttilät edes yöksi! Anta[ka]a kuusivauvalle lyhyt lepotauko, autuas nukahdus, paluu isän ja äidin turvalliseen helmaan, metsän siimekseen.”

Oliko liikuttumisen aiheuttaminen tekstin intentio? Oliko artikkelin tarkoitus tunteisiin vetoamalla saada lukija kokemaan empatiaa kuolevia nuoria puuta kohtaan? Vai käytettiinkö jälleen ironiaa, mutta Kaarenojan tekstiin verrattuna käänteisellä tavalla?

Kun Mary Wollstonecraft kirjoitti 1792 pamflettinsa *A Vindication of the Rights of Woman*, hän sai pian satiirisen vastineen kääntäjä Thomas Taylorilta. Samana vuonna ilmestynyt *A Vindication of the Rights of Brutes* esitti naisten oikeudet niin absurdina ajatuksena, että yhtä fiksumia olisi myöntää oikeudet elikoille<sup>3</sup>. Ja sitten

Kuva: Nauska



voikin saman tien väittää, että kasvit ja mineraalit olisivat ihmisen (siis miehen) kanssa tasaveroisia.

Hupaisana hempeilynä on myös esitetty – ja saatetaan yhä esittää – toisten lajien älyn, tietoisuuden ja tuntoisuuden tunnustaminen ja varsinkin se, että niistä pitäisi koitua jonkinlaisia oikeuksia näille olennoille. Edes kasvava tieteellinen tutkimusaineisto ei hetkauta joidenkin järkipärisinä itseään pitävien ihmisten kantaa. Koska energia pitää kohdistaa naurunalaistajien jälkijätösten näkemysten oikaisemiseen, huomio jää helposti kiinnittämättä siihen, että he sattuvat aina olemaan se ryhmä, jolle kaikki (etu)oikeudet jo kuuluvat ja joka todennäköisimmin hyöttyy toisten alisteisesta asemasta.

Aina kun jonkin elollisen kyky tuntea esitetään hassuna ajatuksena, tulevat mieleeni artikkelit pienokaisista, joille tehtiin leikkauksia ilman anestesiaa: olihan aivan hullu aivoitus, että vauva olisi vielä pystynyt mitään tuntemaan<sup>4</sup>.

Eläinoikeuksien puolustajat (tai no, minä ainakin) tuntevat olonsa usein kiusaantuneeksi, kun heille ryhdytään puhumaan kasvien kärsimyksestä. Väitän, ettei tämä yleensä johdu siitä, että he eivät voisi sympatiseerata kasvejakin ja ymmärtää niiden tuntoisuutta. Päinvastoin. Usein vain on niin, että kasviväitteen esittäjä käyttää argumenttiaan osoittaakseen nokkelasti eläinaktivistin (kasvissyöjän, siis kasvien murhaajan) kaksinaismoralismin. Sitten sitä tuntee loukkaavansa lajitoverinsa älyä joutuessaan huomauttamaan, miten paljon enemmän kasveja menehtyy tuotantoeläinten rehuna kuin jos ihminen, joka ei ole esimerkiksi 600-kiloinen märehittäjä, söisi itsensä kylläiseksi kasvukunnan tuotteilla. Tai millaisia vaikutuksia eläintuotannolla on luonnon monimuotoisuuteen, ilmastoon ja meriin, jotka luonnollisesti kaikki vaikuttavat kasvien hyvinvointiin.

Toiset valitsevat strategiakseen tuhahtamisen. ”Onko sinusta porkkana todella moraalisesti yhtä huomionarvoinen kuin sika?” *End of conversation*. Oma vaivaantumiseni näissä tilanteissa syntyy siitä, että voin hyvin kuvitella kasvien tuntoisuuden, mutta pelkään riskeeraavani eläinasian edistämisen harhautumalla muuta luomakuntaa koskeviin kysymyksiin – ajautuvani filosofiin pohdiskeluihin, kun tarkoitus olisi lopettaa käynnissä oleva massamurha. Ajatus kasvien tietoisuudesta voisi kuitenkin radikaalilla toisen ymmärtämiseen taittamisellaan mullistaa koko vallitsevan ihmiskuvan ja siten myös luonnon ja muiden eläinten hyväksikäytön oikeutuksen.

Parodioiko Kuuselan teksti joulun alla ilmestyviä huomautuksia sikatehtaiden kärsimyksestä? Hän kirjoittaa nuorten puiden kauhusta lähestyvän kuoleman edessä ja ehdottaa toimenpiteitä niiden tuskan helpottamiseksi. Toistuvasti hän viittaa joulupuihin vauvoina. Eläimistä kirjoittava maksaisi vastaavasta retoriikasta vakavastiotettavuudellaan. Taitava eläinoikeuspropagandisti, tuo myötätuntosodan sissi, vetoaa joko järkiargumentteihin tai on oppinut herättämään sääliä ja empatiaa toisilajisia kohtaan hyvin hienovaraisesti.

## ”Empatian tunteminen kasvattaa empatiakykyä.”

Kasvien tuntoisuudessa ja ainakin jonkinlaisessa tietoisuudessa ei ole mitään epäuskottavaa. Omat ajattelun totunnaisuuteni ajaisivat minut silti valitsemaan eläinkunnan edustajan auttamisen, ennen kuin lähtisin lievittämään kasvukunnan jäsenten kipua. Onneksi valintatilanne ei ole todellinen. Sekä kasvit että ei-inhimilliset eläimet on mahdollista huomioida ilman eturistiriitaa. Empatian tunteminen kasvattaa empatiakykyä. ”Entä kasvit?” minulta (oikeasti) kysytään, kun kerron olevani vegaani. Ehkä ensi kerralla vastaan, että kyllä, ajattelen kasveja aika paljon, jatkakaamme keskustelua.

### Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Verkossa: [suomenkuvalehti.fi/jutut/kotimaa/joulukinkku-se-oli-elaessaan-yhta-alykas-kuin-5-vuotias-lapsi/](http://suomenkuvalehti.fi/jutut/kotimaa/joulukinkku-se-oli-elaessaan-yhta-alykas-kuin-5-vuotias-lapsi/) (18.12.2015); [aamulehti.fi/kulttuuri/joulukuusi-karsii-janoa-ja-ikavaa-kaipaa-tovereita-ja-saa-huonekasvit-huolestumaan-24157129/](http://aamulehti.fi/kulttuuri/joulukuusi-karsii-janoa-ja-ikavaa-kaipaa-tovereita-ja-saa-huonekasvit-huolestumaan-24157129/) (21.12.2016).
- 2 Kurssi on kuitenkin muuttumassa. Muiden muassa filosofi Elisa Aaltola kirjoittaa tunteen merkityksestä eläinetiikassa, ks. esim. Elisa Aaltola, *Eläimellinen moraalipsykologia: tunne, järki ja kiasmat. Niin & näin* 2/2015, 91–98. Verkossa: [netn.fi/files/netn152-17.pdf](http://netn.fi/files/netn152-17.pdf)
- 3 Thomas Taylor, *Vindication of Rights of Brutes*. London, Jeffery 1792.
- 4 Ks. David B. Chamberlain, *Babies Don't Feel Pain: A Century of Denial in Medicine*. Proceedings of the Second International Symposium on Circumcision, 30.4–3.5.1991. Verkossa: [nocirc.org/symposia/second/chamberlain.html](http://nocirc.org/symposia/second/chamberlain.html). Yhdysvalloissa käytäntöä harjoitettiin joissain tapauksissa vielä 80-luvulla, ks. esim. Helen Harrison, *Why Infant Surgery without Anesthesia Went Unchallenged*. *New York Times* 17.12.1987. Verkossa: [nytimes.com/1987/12/17/opinion/1-why-infant-surgery-without-anesthesia-went-unchallenged-832387.html](http://nytimes.com/1987/12/17/opinion/1-why-infant-surgery-without-anesthesia-went-unchallenged-832387.html)

JARKKO S. TUUSVUORI

# ”Niin kauan kuin mieli tekee”

## Seesteisyydestä professori Hilpisen tapaan

**Elämä on maistunut ja kolmekymmentä vuotta siitä vierähtänyt palmujen leyhyessä. Usealta suomalaiselta filosofian oppituolilta floridalaiselle edennyt Risto Hilpinen huokaa kuitenkin nykyisen kotimaansa muuttuvan uuden presidentin myötä ”diktatoriseen ja totalitaristiseen suuntaan”. Loogikkokkuuluisuus ja Peirce-auktoriteetti keskittyy itse ”käsitteelliseen tutkintaan”. Valoisana luonteena hän uskoo pohjoismaisen yhteiskuntamallin nousevan arvossaan myös Yhdysvalloissa.**



” Espanjaa pääkielenään puhuva Miami on osa latinaista Amerikkaa ja Karibian aluetta. Elämä on miellyttävää. Taiteet kukoistavat.” Risto Hilpinen (s. 1943) viihtyy selvästi olopiirissään. Hän ei ole emeritoinut, vaikka antaakin nyt haastattelun täysinpalvelleiden sarjassa: ”Täällä voi jatkaa työtä niin kauan kuin mieli tekee ja voimia riittää.”

Hyvin on riittänyt. Hilpinen saapui auringonpaisteosavaltioon 80-luvun puolivälissä vierailevaksi professoriksi. Vakainainen professuuri Miamin yksityisessä tutkimusyliopistossa alkoi 1998. Hän opettaa tietoteoriaa, logiikan historiaa ja metafysiikkaa niin maisteroitumattomille kuin maistereillekin sekä ohjaa tutkielmia. Jos Magic Cityn taivas pilvistyy, silmään osuu hopialaininki:

”Elokuussa 1992 rantautui Andrew-hurrikaani. Se teki tuhojaan eteläisessä Kendallin esikaupungissa, jossa tuolin asuin. Minä odotin frankfurtalaisessa lentokenttähoitellissa yhteyksien avautumista voimatta kahteen päivään muuta kuin nauttia majapaikan mukavuuksista. Palatessani näin monien rakennusten hajonneen. Suureksi ihmeekseni oma rivitaloni oli vahingoittumaton ja valaistu: radiosta kuului musiikkia. Naapurini ja kollegani käytti sitä turvaikkanaan, kun hirmumyrsky oli rikkonut hänen kotinsa. Luentotauon turvin sain viimeistellä Aristotelian Society:n esitelmäni kaikessa rauhassa.”

Asia erikseen on USA:n poliittinen myllerrys. ”Sosiaalisesti ja moraalisesti takapajuinen maa”, Hilpinen sivaltaa, tosin kehuakseen ”edistyksellisiä kaupunkeja” Miamista San Franciscoon ja Portlandista tai Seattlesta New Yorkiin. Mutta nykyvirtaus huolettaa:

”Muistan G. H. von Wrightin [1916–2003] sanoneen Vietnamin sodan aikoihin, että Yhdysvallat on sairas maa. Kuulin saman kuvauksen äskettäin televisiosta. Obama yritti parantaa maata, mutta nyt sairaus on pahentunut. Koetan nähdä

Kuva: Anneli Hilpinen

## ”Vesijärvellä soudeltiin ja luisteltiin. Vesijärvi on osuva nimi järvelle, se kun on täynnä vettä.”

asioissa valoisan puolen. Trump ja hänen edustajansa ovat kultakaivos tv-satiireille *Saturday Night Livesta* alkaen.”

Hilpinen kertoo nobelistikirjailija Sinclair Lewisin (1885–1951) fasisminvastaisen presidentinvaaliromaanin *It Can't Happen Here* (1935) nousseen vallanvaihdon ansiosta uudestaan hirteheiseksi lukusuosikiksi. Kuin vastapainoksi hän mainitsee mahdollisuuden suurvaltasuhteiden kohenemiseen. ”Se olisi hyvä poikkeama irratiionaalista Venäjä-epäluuloisuudesta, joka vaivaa sekä poliitikkoja että tiedotusvälineitä.”

Samassa Hilpinen miettii ääneen itävaltalaisen loogikon Kurt Gödelin (1906–1978) tapausta. Tämän saksalainen ystävä, taloustieteilijä-peliteoreetikko Oskar Morgenstern (1902–1977), oli siirtynyt Valtoihin jo 1938. Gödeliä ahdisteltiin Wienissä matemaatikko-opettajansa Hans Hahnin (1879–1934) ja muiden juutalaistuttavien takia. Hän lähti joulukuussa 1939 Siperian rataa Vladivostokiin ja edelleen laivoilla Tokioon ja Friscoon. Viimeinen koettelemus tiellä amerikkalaisuuteen koitti 1947:

”Kansalaisuustutkintoa varten Gödel opiskeli perustuslakia ja kertoi Morgensternille huomanneensa siinä diktatuurrille tilaa jättäviä ristiriitoja. Ystävä tajusi Gödelin voivan puhua löydöksestään päätösvaltaiselle tuomarille. Maahan 1933 muuttaneen fyysikon Albert Einsteinin [1879–1955] kanssa Morgenstern saattoi kokelaan tutkintoon yrittäen suunnata tämän huomion toisaalle. Tilaisuudessa tuomari Phillip Forman [1895–1978] kysyi kuin kysyikin, oliko mahdollista, että Yhdysvallat muuttuisi natsi-Saksan kaltaiseksi. Gödel oli jo pääsemässä vauhtiin, kun ymmärtäväinen Forman totesi, ettei yksityiskohtaisuus ole tarpeen. Hän oli 1940 myöntänyt kansalaisuuden Einsteinille, eikä evännyt sitä Gödeliltäkään.

Yhdysvallat näyttää nyt todella siirtyneen diktatoriseen ja totalitaristiseen suuntaan. Tätä osoittaa halu tukahduttaa vapaa lehdistö. Optimistina odotan vastavaikutusta. Täällä

on edistysmielisiä poliitikkoja, joiden mielestä Pohjoismaat antavat monissa suhteissa hyvän yhteiskuntamallin.”

### Pitkin Suomennientä

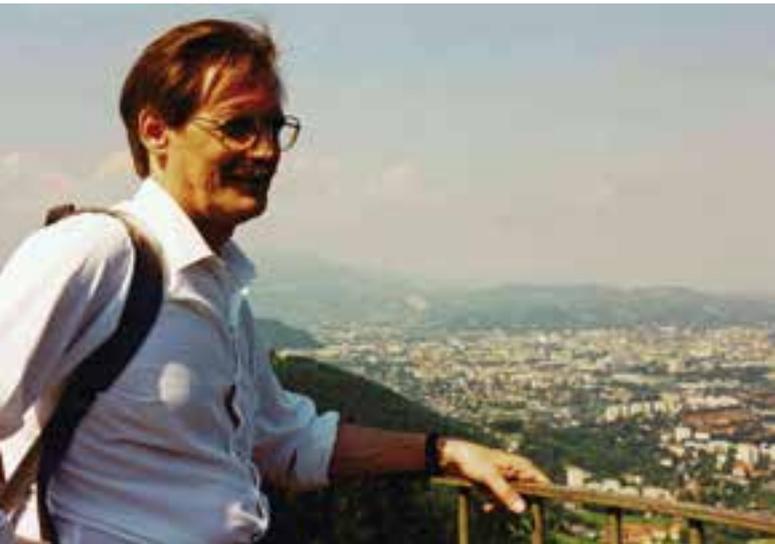
”Asuin lapsena Lahdessa, Niemen kaupunginosassa Vesijärven rannalla, lähellä vaneritehdas Fenniaa, jossa isäni toimi ylimestarina.” Hilpinen lisää ilmeisen taustan omille lahjoilleen: ”Äitini antoi kovapäisille koululaisille matematiikan yksityistunteja.” Professori jatkaa:

”Meillä oli sodan jälkeen lampaita, kanoja ja muita kotieläimiä. Niistä oli minulle, siskolleni ja kahdelle veljelleni suurta iloa. Soutelimme lähisaariin ja luistelimme talvisin. Kävimme Fennian omistajien tallilla syöttämässä hevosia, joskus ratsastamassakin.

Minulla oli monta tättiä niin kuin Bertie Woosterilla. Ei yhtään agathaa, vain hyväntahtoisia dahliloita, jotka lapsettomina ottivat meidät kuin omikseen. Vietimme kesä Elsa-tädin luona Pihlavassa ja saimme nauttia Yyterin rannoista. Tutustuin muurahaisleijoniin, jotka kaivavat hiekkaan supilon muurahaisten päänmenoksi. Tädin merimiesnaapurien kanssa pelasimme boccea.”

Lukuherkkua edusti kymmenkesäisenä koluttu geo- ja biologian yleisesitys maailmankausineen ja kehitysopeineen. Biologian lisäksi mieliaine oli kuvaamataito. Piirustusta opettanut Aune Peippo oli hankkinut koululle hyvän taidekirjakokoelman. Lukiossa pitkää saksaa lukenut Hilpinen tutustui alkukielellä Kantin *Zum ewigen Frieden*iin ja Schopenhauerin *Aphorismen zur Lebensweisheit*iin. Saksannettu Spinozan *Ethica* puhutteli eniten.

”Kirjoitin ylioppilasaineen modernin taiteen virtauksista. Ihailin Boschia, Bruegel vanhempaa ja muita Alankomaiden 1400–1600-lukujen maalareita, 1900-lukulaisista Kleetä ja muita bauhausilaisia. Myös Kuusamon suurpe-



tokeskuksessa asuva Juuso-karhu on suosikkitaiteilijoitani. Sitä paitsi hänen tuotantonsa myyntituloilla tuetaan keskuksen toimintaa.”

Yliopistossa Hilpinen pänttasi filosofian ohella taidehistoriaa ja psykologiaa. ”Professori Lars Pettersson [1918–1993] luennoi Karjalan puukirkkojen arkkitehtuurista, mutta lapsellisena opiskelijana en täysin ymmärtänyt aiheen painokkuutta.” Kokeellisesta psykologiasta innostunut ylioppilas Hilpinen saikin testata kaupungin busikuskeja Työterveyslaitoksella. Opiskelijajärjestö Kompleksin toiminta vei mukaansa poliittisesta liikehdinnästä innostumattoman monilahjakkuuden.

Teoreettisen filosofian professorin (1951–1977) Oiva Ketosen (1913–2000) luennot Lucretiuksen *De rerum naturasta* ja Aristoteleen *Analytica posteriorasta* lähenivät antiikin ajatteluun. ”Tein seminaariesitelmän Kalle Putkiston käyttämästä metodologiasta väitöskirjassaan puutavaran traktorikuljetuksesta. Pidin maanläheisestä aiheesta. Ketonen epäili metsäteknologin työn sopimista hypoteettis-deduktiivisen menetelmän esimerkiksi.” Käytännöllisen filosofian professorin (1959–1970) Jaakko Hintikan (1929–2015) tapa opettaa logiikkaa vakuutti: ”Hän esitteli oppikirjoista löytymättömän analyttisten taulukoiden menetelmän.”

Syyskuussa 1965 professori Jussi Tenkku (1917–2005) pyysi graduaan valmistelevalta Hilpisen filosofian assistentiksi Jyväskylän yliopistoon. Seuraavana syksynä hän veti Helsingissä psykologian opetusassistenttina tilastomenetelmien harjoituskurssin. Kesän 1967 jälkeen alkanut teoreettisen filosofian assistenttuuri ratkaisi lopullisesti päälinjan, joka hahmottui jo aiemmin muodostetussa induktiivisen logiikan työryhmässä yhdessä Juhani Pietarisen (s. 1938) ja Raimo Tuomelan (s. 1940) kanssa:

”Toiminta Hintikan johtamassa ryhmässä johti kuin itseltään tutkijan uralle. En koskaan tehnyt tietoista päätöstä.

Toisenlaisissa oloissa minusta olisi voinut tulla psykologi. Uteliaisuus kuuluu monien eläinten luonteeseen. Kissat haluavat tutkia kaikkia uusia esineitä, joita ilmestyy niiden ympäristöön. Vaimoni mielestä kyselen joskus liikaa. Hän tietää paljon sellaista, mitä minä en. [Floridan kansainvälisen yliopiston MBA] Anneli [Hilpinen] kehottaa minua usein ottamaan itse selvää.”

## Aiheet ja tilanteet

Induktiivisesta päättelystä syntyi niin gradu 1966 ja väitöskirja 1968 kuin useita papereitakin. Virikkeitä herui Columbian yliopiston professorin Isaac Levin (s. 1930) *Gambling with Truthista* (1967): ”Sain ajatuksen tarkastella hypoteesin hyväksymistä päätösteoreettisesti episteemisen utiliteetin maksimoimistilanteena.”<sup>1</sup>

Syntyi ulkomaisia kontakteja. Elokuussa 1967 Hilpinen puhui Amsterdamissa induktion logiikasta. Se sai Keith Lehrerin (s. 1936) kutsumaankin hänet Rochesterin yliopistoon vierailevaksi professoriksi: keväällä 1969 tutuksi tuli esimerkiksi tietojenkäsittelytieteilijänäkin mainetta niittänyt Henry Kyburg (1928–2007). Emerituksena sittemmin Miamissakin vaikuttaneen Lehrerin vaikutus tuntui Hilpisen satsauksessa yleiseen tietoteoriaan.<sup>2</sup>

Häntä miellyttää vonwrightiläinen ajatus filosofiasta ”käsitteellisenä tutkimuksena” (*conceptual investigation*). Tässä joskus salapoliisityötäkin muistuttavassa pyrinössä tarkataan mielteitä, esityksiä ja malleja.<sup>3</sup> Usein selvitetään ”aporioita” eli ”tilanteita, joissa näennäisesti korrekki päättely johtaa ristiriitaisiin tuloksiin”.

Suomeen palattuaan Hilpinen suoritti varusmiespalveluksen. Korpraali ehti selvittää Pääesikunnan psykologian tutkimusyksikössä esineiden havaitsemista hämärässä. Hilpinen valittiin 1970 filosofian professoriksi ”erinomaisen kauniiseen” Jyväskylään. ”Fysiologisen psykologian uranuurtaja professori Carl Hagfors [1932–2001] oli huumorintajuinen kollega.”

Yksi Hilpisen tutkimusalueista tuohon aikaan oli deonttinen logiikka uranuurtajinaan von Wright ja Hintikka<sup>4</sup>. Teema ei jättänyt rauhaan: ”Kirjoitin yhdessä New Hampshiren yliopiston filosofian professorin Paul McNamaran kanssa artikkelin Dov Gabbayn toimitteeseen *Handbook of Deontic Logic and Normative Systems* (2013).” Vieraileva professori Hilpinen tapasi Gabbayn (s. 1945) jo talvella 1971 Stanfordinissa.

Kausi Jyväskylässä jäi lyhyeksi. Hoidettuaan myös Helsingin yliopiston yhteiskuntatieteiden metodologian uutta oppituolia Hilpinen aloitti 1971 Turun yliopiston teoreettisen filosofian professorina. ”Olin pitänyt paikasta siitä lähtien, kun kävin siellä pikkupoikana ensimmäisellä lentomat kallani. Turku on ilman muuta Suomen ykköskaupunki.”

Yliopistolaisista Hilpinen mainitsee Eerik Lagerpetzin, Olli Koistisen, Seppo Sajaman, Matti Kampin ja Timo Airaksisen. Kaupungin ”houkutuksiin” laskemansa Åbo Akademin filosofeista Hilpinen kehuu ruotsalaista professoria Stig Kangeria (1924–1988)

”mahdollisten maailmojen semantiikan uranuurtajaksi ja värikkääksi persoonallisuudeksi”. Monet 70-luvun julkaisut taas ”perustuivat yhteisiin seminaarikeskusteluihin” hänen seuraajanaan 1972–1979 toimineen Krister Segerbergin (s. 1936) kanssa. Kanger oli pannut 1970 alulle filosofi Adolf Phalénin (1883–1931) nimikkohuviretkiperinteen:

”Turun filosofit menivät ruotsinlaivalla Uppsalaan esitelmöimään. Sitten seilattiin Uppsalan filosofien kanssa Turkuun kuuntelemaan heidän esitelmäänsä. Ne olivat iloisia matkoja, joilla ei-filosofisiakin keskusteluja vauhditettiin suurilla määrillä verovapaita virvokkeita. *Henkell Trockenin* maku tuo vieläkin mieleeni aurinkoisia muistoja Phalén-piknikeistä.”

## Merkit ja neuvottelut

Turun oppituoli ei pysäyttänyt Hilpistä. Hän vietti jo 1973–1974 vierailevana tutkijana vuoden Queenslandin yliopistossa. ”Suurenmoisen viehättävässä” Australiassa valmistui von Wrightin konfirmaatio-teoriaa koskeva artikkeli sarjaan *Library of Living Philosophers*. Työllisti myös ’totuudenkaltaisuuden’ suorastaan muodikkaaksi noussut käsite, jonka ruotimista Hilpinen jatkoi Puolassa kesällä 1974 pidetyssä konferenssissa.<sup>5</sup>

”Brisbanen filosofian laitos oli erittäin miellyttävä työympäristö. Siellä oli mukavia kollegoja, modaaliloogikko Rod Girle, tieteenfilosofi Ian Hinckfuss ja tietoteoreetikko Gary Malinas. Pitkillä lounailla esteetikko Don Mannison kunnostautui vilkkaana keskustelijana. Kollegani kyselivät halukkuuttani hakea avoimena ollutta professorinvirkaa...”

Turku voitti. Mutta Hilpinen pääsi heti 1975–1976 Harvardin vierailevana tutkijana penkomaan pragmatistilegenda C. S. Peircen (1839–1914) arkistoa.

”Suuri osa tuotannosta oli silloin vielä julkaisematonta. Löysin käsikirjoituksista paljon mielenkiintoista materiaalia. Keskityin Peircen semiotiikkaan ja kielifilosofiaan, joista tuli keskeisiä tutkimuskohteitani.”<sup>6</sup>

Hilpiselle peirseläinen merkkioppi – ”niin kielellisine kuin ei-kielellisine representaatioineen” – onkin ylitse muun. Vaikka aikalaisfilosofeista Nelson Goodmanin (1906–1998) *Languages of Art* (1968) oli ”merkittävä”, piti kaivautua syvemmälle. ”Peircen semiotiikka antaa parhaan perustan symbolien ja muiden merkkien tarkastelulle.”<sup>7</sup>

Kaikki huipentui 2011 valintaan kunnianarvoisan Peirce Societyn (1946–) puheenjohtajaksi. Kaksivuotiskauden palvelutuaan Hilpinen ei suinkaan irrottautunut olennaisesta. Hän on viimeisen neljän vuoden aikana julkaissut puolentusinaa täysimittaista Peirce-artikkelia seuran omassa *Transactionsissa* (1965–) ja muissa joulunaleissa.<sup>8</sup>



Presidentin tehtävät eivät liikoja painaneet. Sihteeriyks Kansainvälisen logiikan ja tieteenfilosofian ja -historian unionin tieteenfilosofian ja logiikan jaostossa 1983–1991 oli teettänyt enemmän töitä. Neljän vuoden välein pidettiin maailmankongressi ja tuettiin tiuhemmin pienempiä kokoontumisia. Hilpinen ahkeroi etenkin Neuvostoliiton isännöidessä päätapahtumaa 1987. Järjestelyistä vastannut jaoston hallitusedustaja Ivan Frolov (1929–1999) tuli tunnetuksi maata 1981–1991 johtaneen Mihail Gorbatšovin (s. 1931) neuvonantajana ja *Pravdan* päätoimittajana.

”Jaoston jäsenenä on kansainvälisten organisaatioiden lisäksi tiedeakatemiaita ja filosofisia seuroja. Ne edustavat ’kansallisina jäsenenä’ eri maita. Kun tulin sihteeriksi, emä-Kiina puuttui vahvuudestamme. Neuvottelin pekingiläisten ja taiteilijain kanssa, jotka olivat yhtä mieltä siitä, että on vain yksi Kiina. Muutimme sääntöjä niin, että samasta maasta saa olla kaksi jäsenjärjestöä. Termi *national member* vaihdettiin *ordinary member*in, ’tavalliseen jäsenen’. Lopulta 1987 liittyi Taipeiin tiedeakatemia lisäksi toimintaan myös Kiinan sosiaalitieteiden ja filosofian akatemia.”

Luottamustehtävä piti kiireisenä myös 1991. Hilpinen oli junailmassa maailmankongressia Uppsalaan Kangerin avulla ja Tukholman yliopiston teoreettisen fi-

losofian professorin Dag Prawitzin (s. 1936) johdolla. Järjestötoiminta palkitsi: ”Saatoin osallistua myös monitieteisiin konferensseihin, joissa käsiteltiin muun muassa ilmastonmuutosta ja sen syitä.”

## Leikistä kritiikkiin

Floridassa Hilpinen toimi ensin 1980 ja 1985 vieraillevana professorina julkisessa osavaltionyliopistossa Tallahasseen puolella. Miamin yliopistossa aukesi ensin 1987–1998 tutkimusprofessori, jonka rinnalla hän palveli myös etiikan professorina 1995–1998. Vanha kahtiajako syyttää välittäjän:

”Teoreettista ja käytännöllistä filosofiaa yhdistää kysymys arvoista ja normeista. Etiikassa ne ovat moraalisia, tietopissa taas episteemisiä, tiedon hankkimista ohjaavia. Päättösteoria sopii hyvin sekä moraalifilosofian että epistemologian pulmiin.”

Hilpinen julkaisi 1980 artikkelin ”tieteellisestä rationaalisuudesta ja uskomisen etiikasta”. Hän esitelmöi 1981 Dubrovnikissa ”moraalisista dilemmoista tieteessä” ja Uppsalassa 1981 ”moraalisista konflikteista”. Teoreettinen painotus ei ole estänyt käytännöllisen filosofian vaalimista: ”Floridassa on ollut hauskaa pitää myös etiikan kursseja.”

Vanhastaan armaan taiteen parissa Hilpistä on pitänyt työ esinekäsitteistön parissa. Perusesitykset ’artefaktista’ Stanfordin yliopiston verkkoensyklopediassa 2008 ja *Cambridge Dictionary of Philosophy*ssa 2015 (yksi hänen kuudesta hakusanastaan siinä) ovat saamassa jatkoa uudesta artikkelista. Hän mainitsee Aristoteleen erottelun ’tekemisen’ (πρᾶξις) ja ’tuottavan toiminnan’ (ποίησις) välillä. *Praxista* oli selvitty esimerkiksi von Wright–Kanger–Tuomela-akselilla. Mutta valmistamista eli *poiesista* ”koskevaa analyttis-filosofista kirjallisuutta

ei ollut takavuosina paljookaan”. Hilpinen kokoo: ”Artefaktin käsite esiintyi usein taiteen määritelmässä. Kun pidin 80-luvulla Turussa ja muuallakin luentoja taiteen filosofiasta, minulla oli syytä paneutua artefaktisuuden tarkasteluun.” Kaksi artikkelia julkaistiinkin 1992 lundilaisessa *Theoriassa* (1935–) ja – vähän Andrew-hurrikaninkin avustuksella – lontoolaisessa *Proceedings of the Aristotelian Society*ssa (1888–).

Pittsburghissakin 1986 vieraillevana tutkijana vaikuttanut professori ei lähde valitsemaan tähdellisintä aikaansaannostaan. ”Olen päässyt usein päämääräni siinä mielessä, että olen löytänyt käsillä oleviin ongelmiin mielestäni tyydyttävän ratkaisun.” Ilmiselvästi miamilaisen hankkeissa on historiallinenkin ulottuvuutensa, kuten kyky tuoda Peirce mukaan nykyisiin täsmädebatteihin<sup>9</sup>. Hän käy tarvittaessa keskustelua laajassa perspektiivissä Millistä Husserliin<sup>10</sup>. Analyttisen filosofian brittiperustajien lisäksi Hilpinen tuntee hyvin Schlickiä ja Carnapia sekä Alexius Meinongia (1853–1920)<sup>11</sup>. Haastattelussa hän tyytyy myhäilemään ”miellyttäviä muistoja” Meinongin kotiyliopistosta Grazista, jossa hän vieraili professorina kevätkesällä 1995 ja monesti muulloin esitelmöimässä.

Artefaktin analyysi saattaa joka tapauksessa olla Hilpisen laajimmin tunnettu panos nykyajatteluun. Urakka onkin monialaista laatua: ”Produktiivisuuden erittelyssä arkeologisista ja antropologisista lähteistä on enemmän hyötyä kuin filosofien kirjoituksista.” Mutta mitä filosofia on antanut hänelle? Vastaus painottuu praksikseen:

”Työtä ja tekemistä. Pidän filosofian harjoittamisesta. Minulla on vaikutelma, että ihmiset ovat onnellisia, kun he ovat paneutuneet mielenkiintoiseen toimintaan tai leikkiin. Tämä pitää paikkansa myös eläimistä. Vapaa, kriittinen filosofia ja muu tutkimus ovat omiaan tukemaan demokratiaa horjuttamalla perusteettomia dogmeja ja ennakkoluuloja ja niihin liittyviä väärinkäsityksiä.”

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. erit. *Rules of Acceptance and Inductive Logic*. Väit. North-Holland, Amsterdam 1968.
- 2 Ks. esim. Knowing that One Knows and the Classical Definition of Knowledge. *Synthese*. Vol. 21, No. 2, 1970, 109–132; On a Pragmatic Theory of Knowledge and Meaning. *Cognitio*. Vol. 5, No. 2, 2004, 150–167.
- 3 Vrt. Wright, Georg Henrik von (1916–2003). Teoksessa *A Companion to Metaphysics* (1996). 2. p. Toim. Jaegwon Kim ym. Wiley-Blackwell, Oxford 2009, 633–634.
- 4 Ks. erit. Hilpisen toimitteet *Deontic Logic*. Reidel, Dordrecht 1971; *Deontische Logik und Semantik*. Athenaiion, Wies-

- 5 baden 1977; *New Studies in Deontic Logic*. Reidel, Dordrecht 1981.
- 6 Vrt. Sjoerd D. Zwart, *Refined Verisimilitude*. Kluwer, Dordrecht 2001, 74–81.
- 7 Ks. esim. The Semantics of Questions and the Theory of Inquiry. *Logique et Analyse*. T. 29, 1986, 523–539; Peirce on Language and Reference. Teoksessa *Peirce and Contemporary Thought*. Toim. Kenneth L. Ketner. Fordham University Press, New York 1995, 272–303.
- 8 Vrt. Peirce, Goodman, and the Aesthetic Sign. *Grazer Philosophische Studien*. Jg. 37, 1990, 177–184.
- 9 Tulossa on myös mm. artikkeli interpretanteista *Semiotican* Peirce-teemanumeron.
- 10 Ks. erit. On C. S. Peirce’s Theory of the Proposition. Peirce as a Precursor of

- Game-theoretical Semantics. *The Monist*. Vol. 65, 1982, 182–188 ja *Sed ubi Socrates currit?* On the Gettier Problem Before Gettier. Teoksessa *Explaining Knowledge*. Toim. Claudio Almeida ym. Oxford University Press, Oxford, ilmestyy.
- 11 Ks. Conception, Sense, and Reference in Peircean Semiotics. *Synthese*. Vol. 192, No. 4, 2015, 991–1018.
- 12 Ks. esim. Carnap’s New System of Inductive Logic. *Synthese*. Vol. 25, 1973, 307–333; Über die Indexikalität der Wahrnehmungsurteile bei Schlick und Neurath. *Zeitschrift für Semiotik*. Jg. 21, 1999, 15–27; On the Objects and Interpretants of Signs. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. 43, 2007, 610–618 (mm. Meinongista).

VILLE LÄHDE

# Avaruuden tutut vieraat

## *Arrival* ja muukalaisten kohtaaminen science fiction -elokuviissa

Denis Villeneuven tuore ohjaus *Arrival* (2016) on kerännyt ylistystä aikuisen, syvällisen ja älyllisen science fictionin taidonnäytteenä. Toisin kuin samoilla määreillä kuvaillut *Gravity* (2013) ja *Interstellar* (2014), *Arrival* ei nojaa tehosteisiin ja toismaailmallisiin näkyymiin vaan tukeutuu muukalaisten toiseuttakin käsitellessään inhimillisyyteen. Amy Adamsin roolisuoritus on ollut kaikkien lukemieni arvioiden keskiössä, mikä on scifelokuvien tapauksessa melko poikkeuksellista. Teemat tai maailmakuvaukset nousevat yleensä henkilöhahmoja ja näyttelijöitä keskeisempään asemaan. Suitsutus ”aikuisuudesta” tuntuu kumpuavan etenkin siitä, että elokuva ei vastaa elokuvakatsojien scifille asettamia odotuksia. Ilkeämmin voisi sanoa, että science fictionissa hyväksytään elokuvallisten ansioiden kepeys helpommin, kunhan voidaan löytää jotain syvällistä pinnallisuuden odotusten jälkeen. *Arrival*in teemat ovat kuitenkin science fictionin perinteen ytimessä.

**T**untemattoman kohtaaminen ja sen kanssa kommunikointi ovat science fictionin tärkeimpiä kestoteemoja, myös valkokankaalla. Monista *Arrival*in arvioista paistaa läpi tuskastuminen *Maailmojen sota* -henkisten katastrofelokuvien perinteeseen – niistä *Independence Day* (1996) lienee edelleen nykakatsojalle ikonisin – mutta pommittavien, tripodillaan tallustavien ja anaalitutkaavien muukalaisten lisäksi elokuvissa on ollut kosolti kommunikointia toisia. Vieras voidaan kohdata *Contactin* (1997) tapaan tulkittavana koodina, tai viesti voidaan toimittaa henkilökohtaisesti ihmiskunnan etupihalle kuten klassikon *Uhkavaatimus Maalle* (The Day the Earth Stood Still, 1951) kylmän sodan diplomatiassa ja arvoituksiksi jäävässä lauseessa ”*Klaatu barada niko*”. Scifikirjallisuuden vaikuttavimpia uhkavaatimuksia on Strugatskin veljesten teoksen *Miljardi vuotta ennen maailmanloppua* (suom. 1981) sanaton ja persoonaton läsnäolo, joka asettuu tieteellisen edistyksen tielle. Tapio Suomisen samanniminen ohjaus vuodelta 1986 toi tämän epäkohtaamisen suomalaiseen televisioon.

Viestien lähettäjien ja kehityksen sormeilijoiden lisäksi muukalaiset ovat tietysti olleet vierailijoita, joko uteliaita tutustujia *Kolmannen asteen yhteyden* (Close Encounters of the Third Kind, 1977) tapaan tai hämmentyneitä orpoja sekopäisen ihmiskunnan keskellä, kuten kotiin kilauttava *E.T.* (1982) tai lapsenmielinen *Starman* (1984). Ehtipä edesmennyt David Bowiekin pudota maan päälle vain yksinäisyyteen vajotakseen elokuvassa *Mies toisesta maailmasta* (The Man Who Fell to Earth, 1976). Joskus muukalaiset jäävät pohjimmitaan arvoituksiksi, kuten tienvarsipiknikinsä jätöksistä arvuuteltavat vierailijat *Stalkerissa* (1979) tai Stanislaw

Lemin romaanin *Solaris* (1961, suom. 1973) ja sen filmatisointien vieraat, jotka ovat tutusta ulkokuorestaan huolimatta jotain aivan muuta. Stanislaw Lem käsitteli vieraan ymmärtämisen toivottomuutta myös kirjoissaan *Isännän ääni* (Głos Pana, 1968, suom. 1985) ja *Voittamaton* (Niezwyoczony, 1964, suom. 1979).

*Arrival* asettuu lujasti tähän monipuoliseen perinteeseen, eikä siinä sikäli ole mitään uutta paitsi hyvin lyhyessä elokuvahistoriallisessa tai liian kapeassa lajityypillisessä katsannossa. Elokuva kumartaakin ahkerasti traditiolle. Valottoman mustat alukset lipuvat pilvissä kuin *Independence Day*n hyökkääjät, ja kädelliset lajito-verimme ihmettelevät monoliittien varjossa kuin *2001: Avaruusseikkailussa* (2001: A Space Odyssey, 1968) konsanaan. Tutkijoiden ja sotilaiden arka lähestyminen muukalaisaluksen ”eteisessä” on *Kolmannen asteen yhteyden* kuvastoa. Tieteen edustajien, asevoimien ja tunteettoman byrokratian välinen kädenvääntö on tuttua lukuisista elokuvista – edellä mainituista esimerkiksi *Contact*, *E.T.* ja *Starman*. Anonymous-maskissa riehuva mellakoitsija toistaa viime vuosikymmenten scifi- ja katastrofielokuvien teemaa panikoivista siviileistä siellä jossakin.

### Tieteiden yhteistyö

Poikkeukselliseksi *Arrival*in tekee kuitenkin sen monitieteinen ja matalateknologinen ote. Kuten numerossa 4/16 käsittelemälläni *Interstellarilla*, tälläkin elokuvalla on valistus- ja opetustehtävä – ja elokuvalliset ansiot tahtovat jäädä toistuvasti lähetystyön varjoon<sup>1</sup>. Mutta toisin kuin *Contactissa* tai *Interstellarissa*, nyt ei märehditä tieteen ja uskon rajakiistoja eikä liioin tieteen, teknologian ja edistyksen valo- ja varjopuolten suhdetta. Sen



sijaan yhdeksi elokuvan pääteemoista nousee eri tieteiden suhde – tai angloamerikkalaisittain *science vs. humanities*. Kiistan sijasta tieteet ovat epätyypillisesti yhteistyössä aina elokuvan seitinohutta *human interest* -rakkaustarinaa myöten.

Muukalaisviestien tulkintatarinoiden klassinen trooppi on matematiikka kovien tieteiden ytimenä ja ”universumin kielenä”. Uskoisin, että alkuluvut ovat lukuisille ihmisille tuttu käsite ensin scifileffoista tai -sarjoista ja vasta myöhemmin matematiikan tunneilta. *Arrival*issa matematiikka ja luonnontiede ovat mukana lähinnä tukiroolissa Amy Adamsin kielitieteilijänä henkilöimille ihmis- ja yhteiskuntatieteille – tai kun kerran muukalaisten kanssa touhutaan, sanotaan vaikka löyhemmin ”ymmärrystieteille”. Elokuvassa käydään muiden henkilöiden tietoisien tyhmien kysymysten avittamana läpi kielen kontekstuaalisuuden sekä kielen, kulttuurin ja biologian yhteenkietoutuneisuuden perusteita. Nimeltä mainitaan Sapiroin–Whorfin hypoteesi, mutta yhteen on kerätty erilaisia löyhiä ajatuksia siitä, miten kieli ja maailmassa elämisen tapa ovat nivoutuneet yhteen ja miten vieraan kielen hahmottaminen vaatii myös vieraan kulttuurin, maailmankuvan – ja tässä myös kehollisuuden – ymmärtämistä.

Teeman käsittely scifelokuvissa tai -sarjoissa on ollut melko harvinaista. Lähinnä mieleen tulee *Star Trek: The Next Generation* -sarjan jakso ”Darmok”, jossa muukalaisrotu ”Taman lapset” kommunikoi pelkästään metaforisilla tarinoilla. Radikaalisti erilaisten kielten käsittelyä on tietysti oikaistu *Star Trek* -universumista tutuilla hupsuilla universaalikäntäjillä, joten muukalaisten tarinoissa käytetyt sanat ovat silti ihmisille tunnistettavia. Kommunikaatio vaatii vain yhdessäoloa, jutustelua ja jaetun kriisin<sup>2</sup>. Tieteellisestä kuorrutuksesta huolimatta

*Arrival*kin oikoo ymmärtämisen kuulujen yli melkoisesti – lopulta yhteys löytyy *E.T.*:n tapaan kasvokkain kohtamalla, paperilla ja kynällä, vaikka kovat luonnontieteet avittavatkin ymmärrystieteitä vieraan kirjoituksen kehämäisen rakenteen tutkimisessa.

*Arrival* poikkeaa monista uudemmissa kohtaamistarinoista myös siinä, että toisin kuin *Contact*issa tai *Interstellar*issa, ihmiskunta ei joudu mahdollistamaan yhteyttä rakentamalla jonkinlaista suurta teknistä häveliä. Siinä elokuva on itse asiassa ehkä lähempänä *Kolmannen asteen yhteyttä* kuin mitään muuta. Lukemattomista tutkijoista, armeijan vahtimasta kommunikaatio-operaatiosta ja (kovin matemaattisen) musiikin universaalista kielestä huolimatta kohtaaminen ja persoonaksi tunnistaminen vaativat tavan ihmistä – hänen lapsenomaisen halunsa tavata toinen ohittaa tekniikan.

## Vieraan tutuus

Huolimatta seitsenlonkeroisten heptapodien kehollisesta, äänellisestä ja kirjoituksellisesta vieraudesta kommunikointi heidän kanssaan on *Arrival*issa lopulta melko helppoa. Toistietoisuudesta huolimatta he ovat yksilöitä, jotka voidaan ongelmitta tunnistaa sellaisiksi, jotka voidaan nimetä ja joita voidaan kätellä – vaikka välissä onkin elinympäristöjä erottava lasiseinä.

Heptapodien kirjoitetun kielen kontekstuaalisuus on elokuvan loppupuolen aivonyrjäytyksen perusta. Kieli ei ole kytköksissä vain toisenlaiseen maailmasuhteeseen vaan myös aikakäsitykseen. Niinpä muukalaiset muistuttavatkin *Star Trek: Deep Space 9*:n Profeettoja, jotka hahmottavat ajan monisuuntaisena yhtäaikaisena tilana<sup>3</sup>. Tietoisuuden radikaali ero ei juuri kuitenkaan ihmisheptapodikommunikaatiossa näy, kuten ei DS9:n kes-



kusteluissakaan. Ajassa uiskentelevilla ei tunnu olevan vaikeuksia käyttää inhimillisiä aikamääreitä.

Niinpä loppupuolen aivonyrjäytyksistään huolimatta *Arrival* jää tietoisesti hyvin inhimilliseksi ja ihmisläh- töiseksi elokuvaksi. Se ei kurota kovin pitkälle ei-inhi- millisen elämän mahdollisuuksien pohtimiseen, eikä se lopulta juurikaan käsittele kulttuurisia erojakaan. Muu- kalaiset jäävät lähinnä yhden yksilön itseymmärryksen koetinkiveksi. *Verge*-lehdessä kirjoittava Nick Statt pitää tätä peri-inhimillisyyttä elokuvan ansiona<sup>4</sup>. Vä- heksymättä hänen huomioitaan täytyy sanoa, että tämä on yksi ”aikuisia” scifi-elokuvia kiittelevien arvioiden toistuva piirre: leffat ovat sitä parempia, mitä vähemmän ilmi-scifejä ne ovat, mitä vähemmän ne pohtivat toisen- laisia maailmoja, olentoja ja tulevaisuuden mahdolli- suuksia.

Tietenkään tämä ei ole täysin osuva huomio, sillä scifejä on moneksi, ja inhimillisyyden luonteen tai ny- kyisten ihmisyhteiskuntien pohdinta on lajityypin mer- kittävä juonne<sup>5</sup>. Se on aivan yhtä scifiä kuin biologinen, teknologinen, ekologinen tai sosiaalinen spekulatio. Mutta monet lajityyppiin tottumattomat arvioijat sel- västi pitävät edelleen jälkimmäisiä vähäarvoisempina tai jopa merkityksettöminä. Scifi on arvokasta vain, jos se kääntää katseen takaisin itseemme.

Radikaalin toiseuden kunnollista elokuvallista poh- dintaa saadaan vielä odottaa. *Stalker* työstää lopulta sitä, miten ihmiset käyttävät mysteeriä omissa valta- suhteissaan. *District 9:n* (2009) ”rapumuukalaiset” ovat rautalangasta väännetty oman maailmamme sorrettujen analogia, puhumattakaan *Avatarin* (2009) sinisistä inti- aaneista. *2001: Avaruusseikkailu* pääsee ehkä lähimmäs toiseuden käsittämättömyyttä. ”Avaruuslapseksi” muut- tuminen, ihmisyyden taakse jättäminen, on ainut tapa ymmärtää toista älyä.

## Mahdottoman kielen puhujat

Viime vuosien scifikirjallisuuden tärkein merkkipaalu tämän teeman käsittelyssä on China Miévilin romaani *Embassytown* (2011). Se yrittää käsitellä mahdotonta kieltä ja muukalaistietoisuutta, joka on täysin inhimilli- sestä poikkeava. Vaikka tehtävä on oikeastaan mahdoton, Miéville onnistuu siinä hämmästyttävän hyvin. Kirjan arieke-muukalaisilta puuttuu kokonaan esittämisen ja symbolisuuden mahdollisuus, mikä tekee inhimillisesti katsoen heidän kielestään epäkielen. Heidän kielensä sanat eivät esitä, edusta tai kuvaa mitään, vaan ne ovat aina osa läsnä olevaa todellisuutta. Arieiken kieli ja mieli ovat yhtä, siten myös sen mieli ja maailma. Sanomisen on siksi aina oltava osa tekemistä.

Vaikka arieket ja ihmiset ovat löytäneet eräänlaisen kommunikoinnin ohituskaistan, joka on mahdollistanut ihmisten ”Lähettiläskaupungin”, eräänlaisen gheton, perustamisen Arieika-planeetalle, ovat rodut jääneet pe- rimmiltään arvoituksiksi toisilleen. Ariekeille puhuvat ihmiset ovat ääntä päästeleviä lihakimpaleita. Ihmisille ariekeiden toiminta on käsittämätöntä rituaalia. Kom-



munikointi ja kaupankäynti ovat lopulta näennäisiä il- miöitä, kunnes eräänlainen kulttuurinen kontaminaatio ajaa ihmisten ja muukalaisten suhteen kriisiin ja alkaa muuttaa kumpaakin osapuolta peruuttamattomasti. Miéville muistuttaa myös ymmärrystieteiden ja koloni- saation epämukavasta yhteisestä historiasta.

Toisin kuin *Arrival*issa, *Embassytown*issa lukijalle ei ole tarjolla abstraktia yleisinhimillistä ja muka kulttuuri- tonta perspektiiviä, jonka kautta voisi tarkastella ”ikuisia ihmisyyden kysymyksiä”. Sen sijaan Miéville pakottaa pohtimaan radikaalin vierauden mahdollisuuksia laji- toveriemmekin kesken, syvemmin kuin tavanomaisten tunnistettavien henkilöahmojen tasolla, olkoot ne kaksi- tai seitsenjäsenisiä. Ja juuri tämä on scifin omalei- mainen mahdollisuus, kyky tarkastella sekä ihmisyyttä että ei-inhimillistä yhtä aikaa – yhdistää edellä kuvatut science fictionin juonteet. Näin muukalaiset eivät jää vain kirjalliseksi välineeksi. *Arrival*issa niin vieraat kuin aika- ja kielikäsitusten kommervenkit ovat alisteisia meille tutun ihmisyyden pohdintaan, ei sen rajojen tut- kiskeluun.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ville Lähde, Aikavänkyröiden ilmestykset. *niin & näin* 4/16, 105–107.
- 2 Jakso on myös hauska muunnelma alkuperäisen *Star Trek*in iko- nisesta jaksosta ”Arena”, jossa yliälykkäät muukalaiset pakottavat ihmiset ja liskomaiset gornit rauhaan samalla tavalla, siirtämällä heidät kahdestaan planeetalle – mutta tappelemaan, ei metaforia opiskelemaan.
- 3 Lähde 2016.
- 4 Verkossa: [theverge.com/2016/11/16/13642396/arrival-ted-chiang-story-of-your-life-film-twist-ending](https://theverge.com/2016/11/16/13642396/arrival-ted-chiang-story-of-your-life-film-twist-ending)
- 5 Lähde 2016.

TYTTI RANTANEN

# Béla Tarr ja Euroopan varjoiset visiot

Unkarilainen Béla Tarr (s. 1955) ilmoitti jo 2009 lopettavansa elokuvien tekemisen seuraavaan kokopitkäänsä, joka oli Berliinin elokuvajuhlien Juryn Grand Prix'n voittanut *Torinon hevonen* (A Torinói ló, 2011). Päätös on pitänyt, mutta Tarrin *vita activa* ei suinkaan ole päättynyt. Joulukuuhun 2016 asti hän johti omaa Sarajevossa toiminutta elokuvakouluun, kunnes äkisti sulki sen vedoten rahoituksen puutteeseen. Tammikuussa 2017 avautui Amsterdamin EYE-elokuvamuseossa Tarrin tähänastista tuotantoa esittelevä näyttely ”Till the End of the World”, johon ohjaaja on toteuttanut ensimmäisen installaationsa. Lisäksi esillä on yksikanavainen liikkuvan kuvan teos, jota sopii ehkä parhaiten luonnehtia näyttelyesitteen sanoin ”ylimääräiseksi kohtaukseksi”.

Siinä missä esimerkiksi Pariisin cinémateekin museopuolen näyttelyihin on yleensä pengottu vitriineihin irtaimistoa eri ohjaajien elon ja uran varrelta, EYE luottaa minimalistiseen näyttelyarkkitehtuuriin. Museaaliset artefaktit, kuten puhkiplaratut käsikirjoitusversiot tai ensimmäinen kamera, aiheuttavat perinteisissä esillepanoissa jopa ähkyä. EYEssä pääosaan nousevat pitkät elokuvakohtaukset, jotka on installoitu väljästi samaan tilaan joko luuppeina tai käynnistymään perätysten. Näin kiireetön kävijä saa tilaisuuden vertailla vaikkapa neljää eri tapaa aloittaa elokuva.

Kesällä 2016 sama konsepti toteutui kauniisti muun muassa Wim Wendersin, Jim Jarmuschin ja Lars von Trierin luottokuvaajalle, Robby Müllerille (s. 1940), omistetussa näyttelyssä. Nyt EYEssä onkin sattuvasti esillä myös Tarrin ja Müllerin pieni yhteistyö. Müllerin kamera kulkee ryhdikkäästi ja tiiviisti tarrmaisen näkymän sivuitse: kansalaisia jonottamassa koruttomasti soppa-annostaan. Katkelma on prologijakso antologia-elokuvaan *Visions of Europe* (2004), joka voisi yhtä hyvin lainata nimensä koko näyttelyn alaotsikoksi.

## Rajoilla

Elokuvanäytteiden lisäksi mukana on tilallis-lavastuksellisia elementtejä. Kävijä saatellaan halki sekä tämänhetkistä todellisuutta esittävän että tarrilaisen painajaismaiseman. Näyttelyn avaa Tarrin installaatio, joka on suorasukainen tilannekatsaus rajojaan sulkevasta Euroopasta. Pitkähkö ja kapeahko käytävä on lavastettu rajavyöhykkeeksi, jota reunustavat piikkilanka-aita ja räikeät spottivalot. Joka puolella on valokuvia hädänalaisista ja hätäntyneistä pakolaisista, peräseinälle on heijastettu uutiskuvaa liekehtivästä Aleppoista.

Toista huonetta hallitsee *Torinon hevosen* iso paljasok-sainen puu. Suunnattomat tuulikoneet puhaltavat kuol-

leita lehtiä ympäri lattiaa. Minun on pideltävä hameen-helmoistani kiinni, mutta juurikaan kauempana ei voitaisi olla Billy Wilderin *Kesälesken* (The Seven Year Itch, 1955) kujeilevista tunnelmista. Syvä musta valo tekee kaikesta epätodellista kuin unessa. Syvenevään pimeyteen ja selittämättömään katastrofin laskeutumiseen päättyy myös Tarrin elokuva.

Oikeastaan huoneet pitäisi kokea päinvastaisessa järjestyksessä. *Torinon hevosen* puhuria ja pimeyttä voi vielä tulkita halutessaan symbolistisesti, vaikkapa suhteessa elokuvaa kehystävään anekdoottiin Friedrich Nietzschen (1844–1900) hevoslähtöisestä hermoromahduksesta. Emme kuitenkaan voi jäädä lymyämään varjoihin. Valokeilat haravoivat uudelleen nousseita rajaitoja, joilla turvataan itsekkyyttä, ei ihmisoikeuksia. On niin kirkasta, että silmiin sattuu.

Syksystä 2015 kärjistynyt Euroopan pakolaiskriisi on näkynyt jo tovin dokumenttielokuvafestivaalien ohjelmistossa. Berliinin elokuvajuhlien kultaisen karhun 2016 voittanut Gianfranco Rosin *Fuocoammare – Tuli merellä* lienee maineikkain aihepiirin edustaja. Tarrin näyttely ja esimerkiksi 2017 Berliinissä parhaasta ohjauksesta hopeisella karhulla palkittu Aki Kaurismäen *Toivon tuolla puolen* osoittavat, että myös näytelmäelokuvaohjaajat taltioivat tilannetta. Tarrille Unkarin ja Serbian rajalle noussut aita on erityisen henkilökohtainen ja oikeistolainen pääministeri Viktor Orbán (s. 1963) *nemesis* jo vanhastaan. Kun Tarr arvosteli hallitusta karhunsa voitettuaan, *Torinon hevosen* kotimaan juhlaensi-ilta peruttiin ja levitys viivästyi.

## Harmaita julmuuksia

Eräeseen huoneeseen on katettu *Torinon hevosen* koruton ruokapöytä pottuineen päivineen. Jakkaralle voi pysähtyä seuraamaan kohtausta, jossa päähenkilöiden naapuri äityy



"Muhamed". Courtesy Béla Tarr.

viinanhakureissullaan nietscheläiseen monologiin ihmisten havahtumisesta jumalan kuolemaan. Jumalanjälkeisyyden sijaan tämänhetkinen kandidaatti länsimaiseksi *mal du siècle*ksi on totuudenjälkeisyys. Tarr kuvaa harmaata liukumaa näiden kahden historiallisen pisteen välillä.

Harmaan sävyistä erottuu muun muassa julmuutta ja väkivaltaa. *Vastarinnan melankoliasta* (Werckmeister harmóniák, 2000) on esillä painostava kohtaaus, jossa pikkukaupungin asukkaat ovat antaneet lietsoa itsensä silmittömään raivoon, jalkautuvat kadulle ja lopulta riipivät sairaatkin vuoteistaan mukiloitaviksi. Kokonaan toisenlainen tuhon askellus on *Sátántangón* (1994) pienellä Estike-tytöllä, joka marssii sateessa tuntikausia kuollut kissa kainalossaan. Lohtua voi yrittää hakea hauraasta yhteisöllisyydestä. Näyttelyn levollisimpiin kuuluvat kaksi kohtausta, joista vanhempi kuvaa verkaista tanssirinkiä Tarrin läpimurtoelokuvan *Kárhozat* (1988) Titanik-baarissa. Toinen kohtausta on *Vastarinnan melankolian* avaava kuvaelma valomerkin jälkeisestä auringonpimennyksestä: János Valuska demonstroi tivaankappaleiden liikkeitä tempaamalla kapakan kantapeikot pyöritykseensä, kohti pistettä, jossa "hallitsee ääretön tyhjiys".

Paljon tyhjiydestä ja julmuudesta tuntuu kiteytyvän siihen, miten ihminen kohtelee eläintä: hallinnan ja voimankäytön kohteena (*Sátántangó*), henkihieveriin ja ruokahaluttomaksi rädydytettynä kulkupelinä (*Torinon hevonen*) tai irvokkaana täytettynä sirkusesineenä (*Vastarinnan melankolian* iljettävä ja levottomuutta kylvävä valas-atrakzio). *Vastarinnan melankolian* loppukohtauksessa säveltäjä György tarkastelee mellakan tuhojen jälkiä ja katselee torilla retkottavaa ja mätänevää valasta. Kohtauksessa on samaa melankoliaa kuin Federico Fellinin *Ihanan elämän* (La dolce vita, 1960) lopussa, jossa kynninen paparazzi Marcello näyttää samastuvan rannalle ajautuneeseen rumaan meriolioon.

### Muhamed vai Mozart?

Tarr on toteuttanut EYEn näyttelyyn luottokuvaajansa Fred Kelemenin kanssa aivan uuden teosfragmentin, joka voisi 11-minuuttisen pituutensa puolesta olla jopa oma lyhytelokuvansa mutta jota kutsutaan "ylimääräiseksi kohtaukseksi". Ja puhdasta Tarria kohtaus onkin mustavalkoista ankaruutta, paikoin tiukkaa rajausta ja pitkä, hidasta ottoa myöten.

Ehkei kohtausta edes tarvitse kokonaista elokuvaa ympärilleen, sillä näkyyn itseensä keskittyminen voi olla tärkeämpää kuin mikään juonenkaltainen. Usein nimittäin tällaisen kohtauksen ohi tulee arjessa kiirehtineeksi: Sarajevossa kuvatussa katkelmassa kerjäläispoika soittaa yksinkertaista sävelmää haitarilla. Tiukimmillaan lähikuvaksi rajattuna poika voisi olla jostain Tarrin vanhempien elokuvien maalaiskylästä, mutta kameran ja äänisuunnittelun zoomatessa etämmälle miljöö paljastuu meluiseksi ostoskeskukseksi. Nuori haitaristi Muhamed istuu maassa polvillaan keinuautomaattien vieressä.

Tarr ei kävele ohitse vaan pysähtyy ja pysäyttää. Silti en voi välttyä ajatukselta, onko kohtausta viimeiseen piirtoonsa niin rehellinen ja pyyteetön kuin aiempi elokuvatuotanto. Ollaanko tässä nostamassa nuorta haitaristia liiankin mahtipontisesti maailmanlopun Euroopan symboliksi ja kenen ehdoilla? Pieni kiusaantuneisuus aktivoituu aivan kohtauksen lopussa, jossa pojan raastavan haitaroinnin päälle vyöryy melodramaattisena Mozartin *Missa Brevis* -messun "Credo" (1774). Yleensä Tarr on käyttänyt maanmiehensä Mihály Vigin musiikkia, jonka rinnalla Mozart tuntuu aavistuksen falskilta ja ylimitoitetulta. Yksityiskohta voi olla pieni, mutta se jättää häiritsevän jälkimaun: Tarrin voima on katseen pitämisessä yhteisön, ihmisen, eläimen ja tilanteen tasalla. Nyt se tuntuu muuttavan suuntaa ylhäältä alas.

TEEMU TAIRA

# Zygmunt Bauman (1925–2017)

**K**uluvan vuoden tammikuussa 91-vuotiaana kuollut Zygmunt Bauman oli yksi maailman tunnetuimmista sosiologeista. Poikkeuksellisen aktiivisella julkaisu- ja toiminnallaan hämmästyttänyt ajattelija löysi lukijoita laajasti yli tieteenalarajojen ja akateemisen maailman ulkopuolelta. Hän oli yksi terävänäköisimmistä aikamme ilmiöiden ja tendenssien analyysoijista, joka esitti omintakeisia tulkintoja monista yhteiskunnallisista teemoista, kuten modernisaatiosta, kulutuskulttuurista, kapitalismista, globalisaatiosta, identiteetistä, nationalismista, yksilöllistymistä painottavasta kulttuurista, intellektuellien aseman muuttumisesta ja oikeudenmukaisuudesta. Työssään hän hyödynsi laajasti esimerkiksi filosofien, antropologien, kulttuurintutkijoiden, politiikan tutkijoiden ja kaunokirjailijoiden näkemyksiä mutta piti sosiologiaa institutionaalisenä kotinaan.

## Elämä ja uran alkuvuodet

Bauman syntyi vuonna 1925 Poznańissa, Puolassa. Natsien hyökätessä perhe pakeni Neuvostoliiton puolelle. Bauman liittyi armeijaan, eteni nopeasti sotilasurallaan, taisteli Neuvostoliiton hallitsemisessa Puolan joukoissa Saksaa vastaan ja palkittiin kotimaassaan sotasankarina toisen maailmansodan jälkeen. Hän oli kommunisti, mutta juutalaisuutensa vuoksi hänet erotettiin armeijasta 28-vuotiaana. Pian tämän jälkeen hän sai paikan filosofian ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnasta Varsovan yliopistosta. Hän sai sosiologian professuurin vuonna 1964, mutta omat koirat purivat neljä vuotta myöhemmin, kun Puolan kommunistit alkoivat pitää häntä nuorisolle vaarallisena ajattelijana. Sosiologia luokiteltiin porvarilliseksi tieteenalaksi, ja juutalaisena Bauman erotettiin virasta. Hän lähti maasta ja joutui luopumaan kansalaisuudestaan. On historian julmaa ironiaa, että kun Bauman kävi viimeisen kerran Puolassa vuonna 2013, kansallismieliset siilitukat keskeyttivät ”kommunistin” luennon. 1960-luvun lopun Puolasta Bauman lähti ensiksi Israeliin ja päätyi vuonna 1971 Englantiin. Leedsissä hän työskenteli sosiologian professorina parikymmentä vuotta, eläkkeelle jäämiseensä saakka (1971–1990). Hän myös kuoli samassa kaupungissa. Hänen pitkäaikainen vaimonsa Janina kuoli 62 avioliittovuoden jälkeen vuonna 2009. Bauman ehti ennen kuolemaansa vielä uusiin naimisiin Aleksandra Jasińska-Kanian kanssa.

Bauman julkaisi uransa aikana yli 50 englanninkielistä teosta. Se on aikamoinen saavutus, sillä ensimmäinen niistä ilmestyi vasta vuonna 1972 Baumanin ollessa 47-vuotias. Niiden lisäksi Wikipedia listaa 14 puolan-

kielistä teosta vuosilta 1957–1966. Vaikka elämäntapah-  
tunien ja tutkimustyön välille ei voi vetää yhtäläisyys-  
merkkejä, Baumanin tapauksessa kytköksiä ei kannata  
sivuuttaa. Tuotannossa näkyvät vahvasti esimerkiksi sosia-  
lismi, juutalaisuus ja muukalaisuus.

Puolankielisen varhaistuotannon tuntijoiden mukaan  
jatkumo myöhäistuotantoon on selvä, mutta selviä ovat  
myös murrokset. 1960- ja 1970-lukujen englanninkie-  
linen tuotanto on yksinkertaistetusti ilmaistuna marxi-  
laisen perinteen modernisointia. Tätä kautta luonnehtii  
kapitalismin ja sosialismin dualismi, jossa Bauman oli  
jälkimmäisten leirissä. Ajanjaksolta löytyy brittiläistä työn-  
väenliikettä käsittelevä tutkimus *Between Class and Elite*  
(1972), mutta yhtä lailla kriittistä sosiologiaa sekä her-  
meneutiikan ja yhteiskuntatieteiden suhteita luonnehtivat  
teokset *Towards a Critical Sociology* (1976) ja *Hermeneutics  
and Social Science* (1978). Bauman analysoi myös kulttuu-  
rikäsityksiä teoksessa *Culture as Praxis* (1973), josta tuli  
uudistettu painos vuonna 1999. Tätä teemaa hän sivusi  
myös myöhäistuotannossaan, erityisesti teoksessa *Culture  
in a Liquid Modern World* (2011).

## Postmodernin läpimurto

Maailmanmaineeseen Bauman nousi kirjoillaan moder-  
nista ja postmodernista. Ne muodostavat yhden mur-  
roksen hänen ajattelussaan: sosialismin ja kapitalismin  
dualismi jää taka-alalle, sillä ne molemmat jäsenyivät  
osaksi kriisiytynyttä modernisaatiota. Tässä Bauman  
seurasi modernien metanarratiivien epäuskottavaksi käy-  
misestä kirjoittanutta ranskalaisfilosofi Jean-François Lyo-  
tardia. Tämä ”kultakausi” alkaa vuoden 1987 teoksesta *Le-  
gislaters and Interpreters*, jossa jäsennettiin länsimaisen in-  
tellektuellikäsityksen muutosta ”lainsäätäjistä” ja massojen  
johtajista yhteiskunnan tulkeiksi. Tämä myös aloitti mo-  
dernin epäonnistumista käsittelevän trilogian. Varsinainen  
läpimurto oli *Modernity and the Holocaust* (1989), joka sai  
sosiologisen Amalfi-palkinnon. Baumanin mukaan juu-  
talaisten joukkotuhoa ei mahdollistanut niinkään natsien  
pahuus vaan modernisaatiolle ominainen tehokkuus, by-  
rokraattisuus ja järjestelmällinen suunnittelu. Moraaliset  
kysymykset oli ”ulkoistettu” käskyjen antajille ja yksilön  
tehtäväksi jäi ohjeiden pilkuntarkka noudattaminen.

Heti perään ilmestyi trilogian päättävä *Modernity and  
Ambivalence* (1991), joka laajentaa modernin kriittistä  
analyysiä yleisemmälle tasolle. Moderni oli puhtauteen  
pyrkivä projekti, joka kuitenkin tuottaa väistämättä am-  
bivalenssia, lokeroihin sopimattomia tuotoksia, jotka mo-  
derni yhteiskunta pyrki eliminoimaan tai ottamaan kont-  
rolliinsa. Teoksessa sovellettiin Georg Simmelin ajatusta

## ”2000-luvulle tultaessa Bauman hylkäsi postmodernin käsitteen ja kehitti uuden metaforan.”

muukalaisuudesta eurooppalaiseen modernin projektiin, jolle juutalaisuus toimi tyyppiesimerkkinä ambivalenssista. Tässä näkyi myös entistä avoimemmin Theodor W. Adornon ja Max Horkheimerin *Valistuksen dialektiikan* vaikutus. Bauman saikin arvostetun Adorno-palkinnon vuonna 1998. On kuitenkin mielenkiintoista, että juutalaisuus ja juutalaisten erityisyys tuli keskeiseksi Baumanin tuotannossa vasta kahdessa viimeksi mainitussa teoksessa. Tämän on arveltu selittyvän sillä, että hän piti itseään pikemminkin pettyneenä sosialistina kuin juutalaisvastaisuuden uhrina. Osansa saattaa olla myös sillä, että Baumanin suhde sionistiseen isäänsä oli kitkainen.

Sosiologisesti tärkeä oli vuoden 1992 *Intimations of Postmodernity*, jossa Bauman kertoi kirjoittavansa ”sosiologiaa postmodernisuudesta” sen sijaan, että tekisi postmodernia sosiologiaa. Bauman ei niinkään nähnyt, että yhteiskunta-analyysia tulisi tehdä ja kirjoittaa radikaalisti uudella tavalla, kuten esimerkiksi Jean Baudrillardin tulkittiin tekevän. Sitä vastoin hän pyrki havaitsemaan ja tulkitsemaan orastavia yhteiskunnallisia kehityskulkuja ohjenuoranaan se, että postmoderni on illuusioistaan luopunut moderni. Keskeisin näistä illuusioista oli ajatus, jonka mukaan ihanneyhteiskunta saavutettaisiin entistä rationaalisemmalla suunnittelulla ja entistä tehokkaammalla teknologialla. Tilalle tuli postmodernien elämänprojektien epävarmuus, joka vaatii kontingenssin sietämistä.

Tässä vaiheessa – tarkkaan ottaen jo vuoden 1988 teoksessa *Freedom* – Bauman oli alkanut painottaa entistä artikuloidummin kulutuskulttuuriin liittyviä teemoja, joihin hän palasi toistuvasti ja syvemmin myöhemmässä tuotannossaan. Baumanin tulkinnassa ihmisten elämänmuotoja määrittä yhä enemmän kuluttamisen logiikka kuin perinteiset tuotantoon ja luokka-asemiin yhdistetyt tekijät – muiden paitsi ”viallisten kuluttajien” kohdalla.

Seuraavaksi Bauman kirjoitti etiikkaa käsittelevän pääteoksensa *Postmodern Ethics* (1993). Kirja oli luonteva jatko *Modernity and the Holocaust*issa nousseelle kysymykselle moraaliluudesta ja etiikasta tilanteessa, jossa olemme ehkä oppineet epäilemään kasvottomia käskyjä ja tulleet vastuullisiksi toisistamme. Teos ammensi vahvasti ranska-

laisfilosofi Emmanuel Lévinasin ajatuksista, joissa toisen kohtaamisen etiikka on ontologiaa edeltävä filosofian lähtökohta. Sitä seurasi samaa teemaa jatkava esseekokoelma *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* (1995), joka pohti, millaisia mahdollisuuksia postmodernius tarjoaa moraaliseen elämiseen. Välissä ilmestyi myös vähemmälle huomiolle jäänyt *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992), jota Bauman ainakin vielä 2000-luvun alussa piti tuotantonsa suosikkiteoksena.

1990-luvun lopussa Bauman palasi jo 1970-luvulla käsittelemäänsä yhteiskunnallisten jakojen teemaan nyt globalisaation kontekstissa teoksissa *Globalization* (1998) ja *Work, Consumerism and the New Poor* (1998). Pidän jälkimmäistä merkittävänä erityisesti siksi, että siinä näkyy hienosti ajatus siirtymästä kohti kulutus- ja yksilö-orientoitunutta yhteiskuntaa, joka tarjoaa siinä epäonnistuville biografisia ratkaisuja systeemiin ongelmiin. Esimerkiksi ratkaisu suhdannevaihteluilla selittyvään työttömyyteen ei ole se, että työtön ottaa itseään niskasta kiinni, vaikka juuri tätä valtaapitävät ehdottavat.

### Postmodernista notkeaan

2000-luvulle tultaessa Bauman hylkäsi postmodernin käsitteen ja kehitti uuden metaforan. Hän alkoi kirjoittaa notkeasta modernista kontrastina kiinteälle modernille. Kiinteä moderni viittasi projektiin, jossa perinteinen jo rapautuva elämänmuoto (”traditio”) altistettiin ajalliselle prosessille, jonka tarkoituksena oli saavuttaa entistä kestävämpi ja pysyvämpi yhteiskunta tulevaisuudessa. Marxin metaforan mukaan ”kaikki kiinteä haihtui savuna ilmaan”, mutta vain väliaikaisesti, sillä rationaalisen suunnittelun avulla saavutettavan uuden järjestyksen oli tarkoitus olla entistä vakaampi. Notkea moderni viittaa tilanteeseen, jossa tämä projekti on tullut epäuskottavaksi. Uudet ja vaihtoehtoiset perinteet eivät kiinteydy vaan jäävät ikään kuin vaihtoehtoiksi muiden rinnalla.

Postmodernin käsitteestä oli tullut riesa. Bauman sanoi, ettei tunnista itseään siitä ajattelijoiden joukosta, johon hänet liitetään. Hän myös totesi etuliitteen vih-

jaavan harhaanjohtavasti, että moderni olisi jäänyt taaksemme. Lisäksi hän ymmärsi, että postmoderni oli monille lukijoille punainen vaate.

On vaikea arvioida, oliko kysymys vain käsitteen vaihdoksesta. Samalla nimittäin Baumanin analyysit muuttuvat piirun verran pessimistisemmiksi. Jos postmoderniudesta kirjoittaessaan Bauman näki myös mahdollisuuksia, notkea moderni vaikuttaa myöhäistuotannon perusteella markkinoiden ja kulutuskulttuurin entistä vahvemmin ohjailemalta elämänmuodolta.

Notkean vaiheen keskeisteos on *Liquid Modernity* (2000). Pian sen jälkeen ilmestyi sarja teoksia, joissa notkistuivat vuoroin rakkaus (2003), elämä (2005) ja pelko (2006). Myöhemmin sarja jatkui vielä kulttuurilla (2011), tarkkailulla (2012) ja pahuudella (2016). Koska Bauman totesi, että olisi naurettavaa kirjoittaa notkeasta uskonnosta, annoin yhdelle omalle teokselleni nimeksi *Notkea uskonto* (2006). Sen tausta-ajatuksena oli pohtia, mitä Baumanin analyysi, mikäli se pitää paikkansa, tarkoittaa uskonnon kannalta. Bauman tunnisti tämänkaltaisen ajattelun kommentoidessaan Ulrich Beckin teosta *A God of One's Own* (2010) päivätyistä merkinnöistä koostuvassa julkaisussaan *This is Not a Diary* (2012) mutta ei seurannut sitä pidemmälle edes uskontoteemaan keskittyvässä keskustelukirjassa *Of God and Man* (2015).

Jyrkän arvioni mukaan Bauman ei kirjoittanut erityisen merkittäviä teoksia vuoden 2001 jälkeen. Monissa sähköpostikeskusteluihin perustuvissa haastattelukirjoissa on runsaasti oivaltavia näkemyksiä, mutta yksikään teos ei ole noussut klassikon asemaan. Osittain arvioni on seurausta pitkäaikaisesta Baumanin lukemisesta: vain harvat 2000-luvun kirjat tarjosivat uusia suuria oivalluksia, mutta 1990-luvun tuotantoa tuntemattomille lukijoille vanhan osittainen kierrätys uusissa kansissa avaa yhtä lailla Baumanin ajattelutapaa. Sen sijaan ajankohtaisten ilmiöiden kommentaattorina Bauman oli aktiivinen loppuun saakka. Yksi viimeisimmistä, *Strangers at Our Door* (2016), käsitteli kansainvälistä pakolaiskriisiä.

Baumanilta on suomennettu kolme kokonaisuutta. Artikkeleista koottu *Postmodernin lumo* (1996) tarjoaa hyvän valikoiman tekstejä, jotka tekivät hänestä kansainvälisesti tunnetun. *Sosiologinen ajattelu* (1997) on käännös vuoden 1990 teoksesta *Thinking Sociologically*, jonka juuret ovat jo 1964 ilmestyneessä puolankielisessä kirjassa arkielämän sosiologiasta. Pidän sitä loistavana yleisteoksena, joka jokaisen humanistisia tai yhteiskuntatieteellisiä aloja opiskelevan kannattaa lukea. Viimeisin on tuoreeltaan suomennettu *Notkea moderni* (2002). Vielä 2000-luvun alussa Suomessa puhuttiin Bauman-buumista. Vaikka Baumanin ajattelu kiinnostaa lukevaa yleisöä edelleen yli tieteenalarajojen, innostus on tasaantunut, joskaan ei kadonnut. Bauman joutui perumaan useimmat esitelmäkutsut Suomeen, mutta hän luennoi Kuvataideakatemiassa Helsingissä vuonna 2012.

Baumanin julkaisutahti oli niin kiivas, ettei kukaan voi olettaa jokaisen teoksen sisältävän merkittävästi uutta. Häntä kritisoitiinkin oman työn kierrättämistä. Pieni kohu syntyi vuonna 2014, kun häntä syytettiin plagioinnista. Bauman ei ollut merkinnyt huolellisesti läh-

teitä – mikä oli aika tavallista hänen viimeisimmissä kirjoituksissaan – mutta lisäksi hän oli kopioinut pätkän tekstiä muutamista raporteista ja verkossa saatavilla olevista lehdistä teokseensa *Does the Richness of the Few Benefit Us All?* (2013). Tämä jätti tahrnan Baumanin maineeseen, vaikka kyse oli lähinnä taustatiedoista, ei käsitteiden tai analyysiä ohjaavien näkemysten plagioinnista.

## Osallistuva aikalaisdiagnostikko

Baumanin kuuluisuuteen nousun jälkeen moni sosiologi on esittänyt kritiikkiä, jonka mukaan Bauman ei tee oikeaa tutkimusta. Hänellä ei ole selkeästi rajattuja aineistoja, jotka analysoitaisiin valitun menetelmän perusteella ja tulkittaisiin tietyn teoreettisen viitekehyksen mukaisesti. Jonkinlainen rooli hänelle on kuitenkin annettu. Esimerkiksi Arto Noro on hahmotellut jäsenyyksen aikalaisdiagnosista kolmantena sosiologian lajityyppinä, jossa varsinaista tutkimusta on yleinen yhteiskuntateoria ja empiiriseen aineistoon sovellettavan tutkimusteorian mukainen tutkimus. Bauman ei ollut systemaattisen yhteiskuntateorian rakentaja eikä tavanomaisten empiiristen tutkimustehtävien ratkaisija, joten hänet voitiin laittaa aikalaisdiagnostikon lokeroon.

Ylipäätään Baumanin lokerointi on ollut vaikeaa, sillä hänelle sosiologian rajojen äärimmäinen huokoisuus oli sen vahvuus. Suuri syy on myös vaihtuvissa keskustelukumppaneissa. Bauman ei oikeastaan seurannut ketään sosiologian klassikkoa uskollisesti. Suhde Weberiin oli kitkainen, ja Durkheimin positivistista ajattelua hän arvosteli. Bauman sai merkittäviä vaikutteita Simmelilta, joka Baumanin mukaan ”aloitti” sen, mitä hän teki sosiologiassaan postmodernisuudesta, ja Marxilta – osin Antonio Gramscin välityksellä. Myös Freudin kulttuurikritiikki vaikutti Baumaniin suuresti. Filosofeista hän palasi yhä uudelleen eksistentialisteihin, erityisesti Sartreen. Aikalaisfilosofeista hän koki läheisiksi aikaisemmin mainittujen lisäksi Richard Rortyn, Jacques Derridan ja Michel Foucault'n. Baumaniin vaikuttaneista aikalaissosiologeista tulisi niin pitkä lista, että en yritä mainita heitä tässä.

Kaunokirjallisuudella oli erityinen asema Baumanin ajattelussa. Hän hyödynsi esimerkiksi Albert Camus'ta, Italo Calvinoa, Robert Musilia ja Jorge Luis Borgesia kertoakseen osuvammin omasta ajastamme, tehdäkseen parempia tulkintoja ihmisistä ja ympäröivästä yhteiskunnasta sekä purkaakseen perinteisen tieteellisen diskurssin lukkiutumia. 2000-luvulla hän ylisti toistuvasti ranskalaiskirjailija Michel Houellebecqin ajattelua.

Baumanin tyyli oli omintakeinen, paikoin esseistinen. Hän ei useinkaan täsmentänyt, mihin yhteiskuntaan hänen analyysinsä tarkkaan ottaen paikantui. Tavalinen kritiikki kuuluu, ettei jokin näkemys sovi vaikkapa Suomeen. Baumanin kulutuskulttuurin elämänmuotoa koskevien kirjoitusten taas on todettu kuvaavan lähinnä hyvätuloista keskiluokkaa. Tämä pitää osittain paikkansa, mutta Bauman on kirjoittanut huono-osaisista ja marginalisoiduista useissa julkaisuissaan, sellaisissa kuten *Wasted Lives. Modernity and Its Outcasts* (2004) ja *Collateral*

*Damage. Social Inequalities in a Global Age* (2011), jotka eivät ole vain otsikoidensa puolesta sävyttäviä.

Bauman oli pikemminkin sosiologisesti ajatteleva kirjoittaja kuin akateeminen professori. Hän ei rakentanut yleistä yhteiskuntateoriaa tai menetelmää, joka siirtyisi opetuksessa siististi paketoituna seuraaville sukupolville, mutta hän tarjoaa ajattelun tyylin tai tutkimuksellisen orientaation tarkasteltaviin ilmiöihin. Hän arvosti sitä, että asioille osattiin antaa uusia, raikkaita näkökulmia akateemisista konventioista riippumatta. Ehkä siksi hän myös totesi, ettei pahemmin arvosta vertaisarviointikäytäntöjä. Baumanin työtä ei voi kuvata epäakateemiseksi, mutta on painotettava hänen toimintaansa yhteiskunnallisena kommentaattorina ja keskustelijana. Hän kirjoitti aktiivisesti laajalevikkisiin lehtiin ja antoi lukuisia haastatteluja. Hän kirjoitti tavalliselle lukijalle, mutta ei yksinkertaisesti. Hän ei piiloutunut tutkijan oletetun neutraaliuden taakse, mutta hän ei myöskään esittänyt yhteiskunta-analysista

irralaisia moraalisaarnoja. Hän ei väittänyt tietävänsä totuutta, mutta piti tutkijan vastuuna käsitellä vaikeita asioita, jotta maailma muuttuisi parempaan suuntaan.

Yksi Leedsissä työskentelevä tuttavani kommentoi uutista Baumanin kuolemasta toteamalla, että toivoo elävänsä yhtä vanhaksi. Hän lisäsi, että toivoo pääkoppansa olevan silloin edes puoliksi yhtä terävä kuin Baumanilla viimeisinä elinviikkoinaan. Käypä toive, mutta monille riittää, että edes jossain vaiheessa osaisi analysoida yksittäisiä, irrallisilta näyttäviä ilmiöitä, tapahtumia ja kokemuksia laajoissa riippuvuussuhteiden verkostoissa yhtä oivaltavasti kuin Bauman.

Itse en koskaan keskustellut Baumanin kanssa. Näin hänet kerran Leedsin yliopiston kampuksella vuonna 2010, kun kävelin lounaalta takaisin työhuoneeseeni. Hiljensin vauhtia ja mietin, kävisinkö tervehtimässä penkillä yksin istuvaa professoria, jolla on ollut kiistaton vaikutus omaan ajatteluuni. Hetken mietittyäni jatkoin kävelyäni pysähtymättä.

SUSANNA LANKINEN

# Terveyden ja sairauden rajalla

## Tautiluokitusten vaikutukset

”Melkein kaikki taudit ilmenevät jatkumoina”, toteaa lääketieteen etiikan dosentti Pekka Louhiala. Lääketieteen tehtäväksi jää pystyttää terveen ja sairaan välinen rajapyykki siihen kohtaan, missä sairauden puolella olevat ihmiset hyötyvät tämänhetkisistä hoidoista. Rajapyykkiä siirrellään uudelleen ja uudelleen lääketieteellisen tiedon muuttuessa. Tämä pätee sekä diabetekseen että harhaluuloisuushäiriöön. Jatkumolla ovat tällöin verensokeriarvot tai harhaluuloiset uskomukset.

Esimerkkejä terveen ja sairaan vaikeasta erottelusta esiteltiin Suomen lääketieteen filosofian seuran ja Suomen Lääkintäoikeuden ja -etiikan Seuran yhteisessä seminaarissa ”Kuka on terve – kuka on sairas?” marraskuussa Tieteiden talolla Helsingissä. Onko ”pitkäaikaisterve” poikkeus väestössä? Mikä on intersukupuolisuuden määritelmä, miten sitä tulisi hoitaa vai tuleeko sitä ylipäätään hoitaa? Minkälainen sairaus on ympäristöliherkkyyks? Mikä on psykoosin määritelmä?

Terveyden ja sairauden rajanmäärittäminen ei ole vain mielenkiintoinen filosofinen kysymys, vaan sillä on merkittäviä seurauksia ihmisten arkielämään. Onko rikoksentekijä syyntakeeton? Kuka saa sosiaaliturvaa? Onko diagnoosi ihmisen identiteetille helpottava vai leimaava? Määritelmä on lisäksi arvovalinta, joka muuttuu historian saatossa.

Esimerkiksi intersukupuolisuus ei ollut suuri ongelma 1700-luvulla, esitelmöi lääketieteen etiikan dosentti Ritva Halila. Ajan kuluessa asenteet kuitenkin muuttuivat, ja 1950-luvulla aloitettiin vastasyntyneiden korjausleikkaukset. Suhtautuminen intersukupuolisuuteen sairautena on kytköksissä käsityksiin lapsen kehityksestä: jos lapsi nähdään ”tyhjänä tauluna”, voidaan sukupuoli kasvattaa lapseen. Myös 1950-luvulle tyypillinen homoseksuaalisuuden pelko vaikutti asiaan, ja intersukupuolisuus pelkistettiin lääketieteelliseksi ongelmaksi, joka voitoin leikkauksella ja kasvatuksella ratkaista. Homoseksuaalisuus on kaikille tuttu esimerkki tautiluokituksista, jota ei enää tunneta. Jossain vaiheessa historiaa sekä sukupuolityypillinen sukelinten anatomia että heteroseksuaalisuus nähtiin välttämättöminä ominaisuuksina terveelle ihmiselle.

Lääketieteen opiskelijoille tehdyssä kokeessa paljastui, että opetuksen näkökulma vaikuttaa hoitopäätökseen. Opiskelijat jaettiin kahteen ryhmään, joille näytettiin erilaiset opetusvideot intersukupuolisuudesta. Toinen ryhmä näki biologisesti suuntautuneen videon ja toinen psykologisesti suuntautuneen videon. Tämän jälkeen kysyttiin opiskelijoiden mielipidettä intersukupuolisten lasten leikkauksiin. Kuten arvata saattaa, leikkaukseen suhtauduttiin myönteisemmin biologiapainotteisen videon ryhmässä. Tulevien lääkäreiden asenteisiin on siis

## ”Lääkärin tehtävä on ottaa todesta potilaan oireet ja kärsimys.”

mahdollista vaikuttaa. Lääketieteen opetus ei voi olla koskaan täysin neutraalia sukupuoleen liittyvissä kysymyksissä, minkä olen itsekin huomannut. Ainakin Tampereen yliopistossa nykyopetus patistaa opiskelijoita miettimään suhtautumista vaikkapa transsukupuolisiin ja aborttiin.

Tautiluokitukset saavat myös osansa poliittisesta lobbauksesta: Yhdysvalloissa Vietnam-veteraanien järjestöt ajoivat onnistuneesti trauma-peräisen häiriön (*post-traumatic stress disorder*) lisäystä DSM-manuaaliin (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) ja paransivat näin veteraanien tukijärjestelmää. Suomessa potilasjärjestöt ajavat tällä hetkellä erilaisiin ympäristöherkkyyksiin liittyviä tautiluokituksia.

Lääkärin tehtävä on ottaa todesta potilaan oireet ja kärsimys. On kuitenkin tapauksia, kuten ympäristöherkkyys ja muut toiminnalliset häiriöt, jotka eivät asetu selvärajaiselle terveys-sairaus-akselille. Oireet voidaan todeta, mutta niiden aiheuttajaa ei löydetä.

Neurologian erikoislääkäri Markku Sainion esitelmä ympäristöherkkyydestä sai pohtimaan biologisesti uskottavan mekaanisen selityksen ja potilaan kokemuksen ristiriitaa. Lääkärin vähättelevä asenne saattaa jopa pahentaa sairauden oireita. Niinpä lääkärin hienotunteisuus ja hoitosuunnitelman tekeminen yhteistyössä potilaan kanssa korostuu. Sairauden mekanismeista kiistely ei johda hyvään lopputulokseen vaan pahimmillaan edistää vaihtoehtohoitoihin siirtymistä.

Lääketieteen filosofian keskusteluissa on tapana erottaa toisistaan ”tauti” (*disease*) ja ”sairaus” (*illness*). Yleensä ajatellaan, että sairaus on ihmisen subjektiivinen olotila ja tauti enemmän tai vähemmän objektiivisesti havaittava kategoria. Tauti on se, mitä luokitellaan. Ihmisellä voi olla jokin tauti, vaikka hän ei ole sairas. Käytännössä nämä käsitteet menevät jatkuvasti päällekkäin. Tästäkin puhutaan sairaudesta ja terveydestä, vaikka keskustelu koskee periaatteessa enemmän tautiluokituksia ja terveyttä.

Valtiotieteiden tohtori Lotta Hautamäen psykiatrian tieteenosologian esitelmässä kävi ilmi, että tautiluokitukset eivät useinkaan vastaa lääkärin kohtaamien potilaiden oireita. Tämä voi haitata sairauksista tehtävää perustutkimusta, mikäli niissä edetään tautiluokitus edellä. Lisäksi diagnoosien tekeminen ja hoidosta päättäminen hankaloituvat. Tämä pätee taatusti myös muilla erikoisaloilla. Lääketieteellinen tutkimus kärsii, jos vaaditaan näyttöön perustuvaa tutkimusta samaan aikaan, kun tutkimuksen lähtökohta on valmiissa luokituksissa.

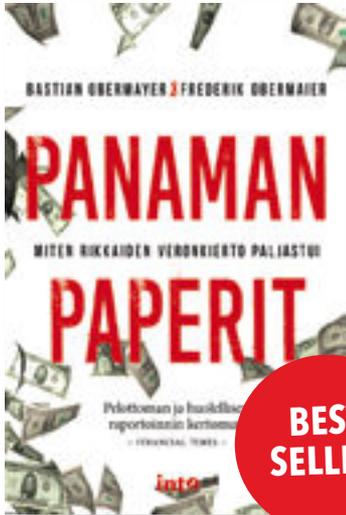
Tautiluokitus voidaan nähdä kommunikaationa lääkärin ja potilaan välillä, erityisesti tapauksissa, joissa potilaan haastattelu on ensisijainen tutkimusmuoto. Potilas on samaan aikaan sekä tutkimuskohde ja hoidon kohde että koko järjestelmän loppukäyttäjä.

Kliininen todellisuus on useissa tapauksissa paljon monimutkaisempi kuin tautiluokitukset antavat ymmärtää. Sen pahempi todellisuudelle?

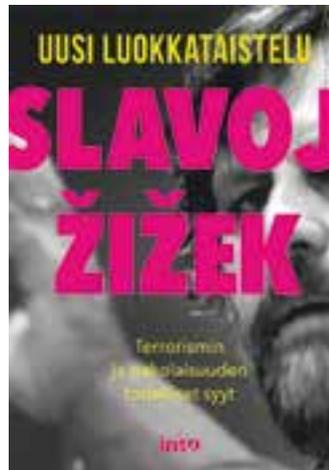




# KEVÄÄN UUTUUSKIRJAT OVAT TÄÄLLÄ!



Obermayer & Obermaier  
**PANAMAN PAPERIT**  
27,90 €



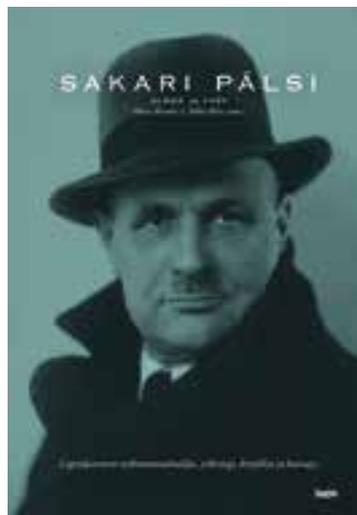
Slavoj Žižek  
**UUSI LUOKKATAISTELU**  
19,90 €



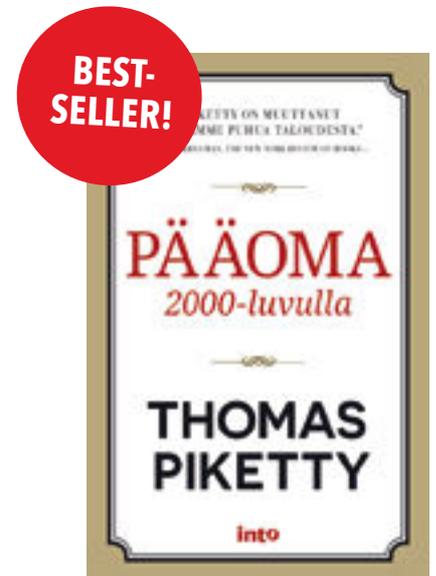
Heikki Hiilamo  
**MAAILMA TUPAKKA-  
YHTIÖIDEN VALLASSA**  
19,90 €



Petri Laukka  
**PIENI KANSA PYRISTELI**  
24,90 €



Mirja Metsola & Jukka Relas  
**SAKARI PÄLSSI - ELÄMÄ JA TYÖT**  
24,90 €



Thomas Piketty  
**PÄÄOMA 2000-LUVULLA**  
29,90 €

**NÄMÄ JA YLI 400 MUUTA KIRJAA INTOKUSTANNUS.FI**

JOUNI AVELIN

# Empathy Sucks!

**S**alley Vickers esittelee helmikuun alussa *The Guardian*issa Yalen yliopiston psykologian professorin Paul Bloomin teoksen *Against Empathy. The Case for Rational Compassion* (2016)<sup>1</sup>. Nimi on kiteytys itse teoksesta: empatian sijaan tarvitaan rationaalista myötätuntoa. Sikäli kuin empatia ymmärretään asettumisena toisen nahkoihin, se voi johtaa myös moraalisesti kyseenalaiseen toimintaan, sillä toisin kuin yleensä uskotaan, myös psykopaatit voivat jakaa muiden tunteita – ja siksi he ovatkin erinomaisia kidutuksen jalossa taidossa. Bloomin mielestä empatia on ”surkea moraalinen ohjenuora” lähestulkoon kaikilla elämänalueilla. Empatia suosii yhtä muiden kustannuksella ja voi lietsoa väkivaltaa, sillä ”empatia läheisimpiämme kohtaan on mahtava voima, joka voi johtaa sotaan ja julmuuksiin muita kohtaan”.

Silti empatiaan törmää kaikkialla. Bloomin laskujen mukaan Amazonissa on kaupan ainakin 1 500 teosta, joiden otsikossa tai alaotsikossa esiintyy sana empatia. Empaattinen ihminen on malli-ihminen.

Kukaan ei kuitenkaan pelasta hukkuvaa lasta empatian vuoksi (vaan siksi, että se on oikein), eikä empatia ole välttämätöntä edes hyväntekeväisysoitoiminnassa. Empatian vallassa toimiva lääkäri olisi ympäristölleen vaaraksi.

Empatia kaventaa näköpiiriämme. Bloomin mukaan tutkimukset osoittavat, että tunnemme empatiaa vahvemmin sellaisia ihmisiä kohtaan, joita pidämme vihattävinä tai jotka muistuttavat meitä itseämme. Järkevä myötätunto riittää. Mitään emotionaalista samaistumista ei tarvita.

Vickers puolestaan vetoaa tutkimuksiin, joiden mukaan lapset tuntevat toisia lapsia kohtaan pikemminkin sympatiaa kuin empatiaa. Vickers onkin valmis hylkäämään koko empatian käsitteen. Pärjäämme aivan mainiosti sympatialla. Tällöin emme väitä tietävämmme, mitä ja miten toinen tuntee. Mutta eikö Vickersin näkemys pikemminkin vahvista empatiaa *etiikan* käsitteenä? Empatiaa aikuisille, sympatiaa lapsille? Näin empatia olisi osa rationaalisuutta ja sympatia sitä luontaisempaa. Sillä mitä olisi etiikka ilman rationaalisuutta?

*New York Times*issa Bloomin teos esiteltiin jo kaksi kuukautta aikaisemmin<sup>2</sup>. Jennifer Senior toteaa, että Bloom siteeraa hyväksyvästi Adam Smithin kehotusta, jonka mukaan ”kell’ onni on, se onnen kätkeköön” (Eino Leinon versio näkemyksestä), koska yhden onni on toisen kateus. Seniorin mukaan reaktio on kuitenkin empaattinen, sillä tilanteessa ennakoidaan toisen kauteutta. Siten Bloomkaan ei ole täysin vapaa empatiasta.

Ja jos empatiasta onkin ylitarjontaa, samaa ei voi sanoa rationaalisuudesta. Toista on annosteltu kauhalla, toista teelusikalla. Poliitikassakaan rationaalisuus ei erityisesti kuki, päinvastoin: ”Poliittisilla näkemyksillä ja käsityksillä urheiluseuroista on kiinnostava yhteys – *ne eivät todellisuudessa vaikuta mihinkään*. Jollei ole pienen ja tehokkaan yhteisön jäsen, uskomuksilla ei ole mitään vaikutusta maailmaan.”

Onko Bloomin näkemys pelkästään hämmäntävä vai peräti outo? Ja mikä Bloomin näkökannassa on psykologiaa ja mikä etiikkaa?

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Salley Vickers, *Against Empathy* by Paul Bloom. *The Empathy Instinct* by Peter Bazalgette. *The Guardian* 6.2.2017. Verkossa: [theguardian.com/books/2017/feb/06/against-empathy-paul-bloom-the-empathy-instinct-peter-bazalgette-review](http://theguardian.com/books/2017/feb/06/against-empathy-paul-bloom-the-empathy-instinct-peter-bazalgette-review).
- 2 Jennifer Senior, 'Against Empathy,' or the Right Way to Feel Someone's Pain. *New York Times* 6.12.2016. Verkossa: [nytimes.com/2016/12/06/books/review-against-empathy-paul-bloom.html?\\_r=2](http://nytimes.com/2016/12/06/books/review-against-empathy-paul-bloom.html?_r=2).



ravintola

# Telakka



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

NINNI SUNI

# Naurulla vakavamielisyyttä vastaan

**Mitä kaikkea mielikuvituksella tehdään muumitarinoissa? Entä kuinka hyvin Tove Jansson tunsı Nietzscheń ajattelua?**

**M**onet lukijat ovat löytäneet muumitarinoista filosofisia ulottuvuuksia, mutta Muumilaaksossa vilisee myös alleviivatun filosofisia hahmoja, kuten pessimistinen Piisamirotta tai *Aloitamme uuden elämän* -tarinan kinastelevat profeetat<sup>1</sup>. Karkoitujen sivuhenkilöiden ja aina mukautuvien muumien avulla Tove Jansson (1914–2001) käsittelee erilaisia ideoologioita, elämäntapoja ja todellisuuskäsityksiä. Helsingin Tieteiden talolle kokoonnuttiin helmikuussa pohtimaan Janssonin kirjallisen työn filosofisia elementtejä.

## Muumiperhe normien rikkojina ja kantajina

Janssonin kirjallisen tuotannon mielikuvituksellisuus tarjoaa mahdollisuuksia monenlaisiin tulkintoihin. Professori Dan Zahavi käytti muista tilaisuuden puhujista poiketen esitelmänsä lähteenä Janssonin muumisarjakuvia kirjojen sijaan. Kirjoissa ja sarjakuvissa käsitellään samoja aiheita, osin samoin tarinoin. Yhtenä toistuvana teemana ovat ulkopuolelta annetut tavat ja perinteet, joita laakson asukkaat noudattavat. Sarjakuvassa *Vaarallinen talvi* Muumiperhe valmistautuu tunnollisesti talviunille neulasia syöden ja kristallikruunun peittäen, koska esi-isätkin tekivät niin<sup>2</sup>. *Vaarallisessa juhannuksessa* Vilijaana järjestää joka vuosi sukulaisilleen juhlat, koska niin kuuluu tehdä, vaikka kukaan ei koskaan tule (eikä hän erityisemmin pidä sukulaisistaan)<sup>3</sup>. Sarjakuvien Vilijonkka puolestaan korostaa kuria ja velvollisuutta kunniallisen elämän peruspiilareina.

Muumit eivät kuitenkaan jää tapojensa orjiksi. Perinteitä ravistelevat erilaiset Muumilaaksoon osuvat mulistukset, jotka avaavat tuttuihin asioihin aivan uusia näkökulmia – välillä hyvinkin konkreettisesti. Teoksessa *Muumipeikko ja pyrstötähti* meri vetäytyy ja merenpohja tulee näkyviin<sup>4</sup>; *Vaarallisessa juhannuksessa* tulva hukuttaa Muumitalon, ja aamiaistarvikkeita etsivä perhe sahaa lattiaan reiän, josta katsoen tutut keittiökalusteet ja tarvikkeet näyttävät täysin uudenlaisilta. Toisinaan muumiperheen kaavoja rikkovat yhdistyselämän tai talviurheilun kaltaiset villitykset. Tämä antaisi motivaation eksistentiaalistiselle tulkinnalle: ahdistavista ja rajoittavista kaavoista täytyy vapautua, ja maailmaa pitää oppia katsomaan uusin silmin. Tätä tulkintaa vastaan puhuu kuitenkin se, että tarinan päättyessä muumiperhe tyypillisesti palaa normaaliin arkeensa.

Muumiperheellä on eksentrisyydestään huolimatta omat tärkeät traditionsa ja käsityksensä normaaliudesta. Yksi merkittävä piirre on kuvitelmien ja roolileikkien asema perheen sosiaalisten suhteiden ylläpitäjinä. Toisinaan olosuhteet kuvitellaan toisenlaisiksi: puutarha muuttuukin vaaralliseksi viidakoksi. Mielikuvitusta käytetään Janssonin teoksissa myös itsensä löytämiseen ja rajoittavista rooleista vapautumiseen. Sarjakuvassa *Kuviteluleikki* arka ja synkkä Miska vapautuu ahdistuksestaan ensin tunnustamalla poliisille rikoksen, jota ei ole tehnyt, ja sen jälkeen teeskentelemällä isosiskolleen olevansa kuuluisa ja merkittävä<sup>5</sup>. Teatterirottia Emma valistaa *Vaarallisessa juhannuksessa*:

”Teatteri on tärkein asia maailmassa, sillä siellä näytetään kaikille millaisia he voisivat olla ja millaisia he tahtoisivat olla vaikka eivät uskalla ja millaisia he ovat.”<sup>6</sup>

Ennen kaikkea roolileikit näkyvät kuitenkin muumiperheen jäsenten välisissä suhteissa. Muumimamma teeskentelee pelkäävänsä pimeää, jotta Muumipappa voisi tuntea itsensä vahvaksi. Muumipeikon ja Niiskuneidin romanssi muodostuu usein vastavuoroisen kuviteluleikin varaan: jompikumpi teeskentelee välinpitämättömyyttä ja toinen murtunutta rakastajaa, tai yhteistuumin lavastetaan neidonryöstö. Leikeissä ei pelkästään ylitetä perinteisiä sukupuolirooleja, vaan Jansson korostaa roolileikkijä huomaavaisuuden ja lohdun eleinä, yhdessä olemisen tapana. Zahavin mukaan juuri mielikuvituksen ja intersubjektivisuuden korostuminen Janssonin sarjakuvissa mahdollistaa myös hermeneuttisen ja fenomenologisen luennan. Sosiaaliset suhteet ja perinteet ovat tärkeitä, mutta ne eivät ole muuttumattomia ja rajoittavia vaan kehittyvät yhteisissä kokemuksissa.

## Tutkimattomat filosofiset pohjavirtaukset

Muumitarinoiden sivuhenkilöissä kiteytyy usein äärimillään vietyjä ominaisuuksia ja luonteenpiirteitä: Hemuli vaalii järjestystä ja Vilijonkka velvollisuutta, Nipsu yrittää aina kääriä taloudellista etua ja Mymmeli rypee toivotonmassa rakkaudessa kerta toisensa jälkeen. Juuri ironiset, symbolisesti tyyliteltyt hahmot kiinnittivät symposiumissa puhuneen professori Hans Ruinin huomion. Hän pohti niiden suhdetta Friedrich Nietzscheń *Näin puhui Zarathustran* neljännen kirjan hahmoihin<sup>7</sup>. Nietzscheäistä

yli-ihmistä ei heti yhdistäisi muumiperheen leppoisaan ja perin porvarilliseen elämänmenoon. Ruin kuitenkin muistutti, että teos oli merkittävä useille Janssonin aikalaisille, joten on mahdollista, että se oli tuttu myös lukeelle ja sivistyneelle Janssonille.

Virallisesta elämäkerrasta *Tove Jansson. Sanat, kuvat, elämä* löytyykin kaksi viittausta Nietzscheen<sup>8</sup>. Molemmat liittyvät Janssonin pitkäaikaiseen avopuolisoosin ja taiteelliseen kumppaniin, Atos Wirtaseen, jolle Nietzsche oli – Janssonin sanoin – profeetta. 1944 päivätyssä kirjeessä Jansson kertoo ystävälleen lukemattomista Nietzsche-aiheisista esitelmistä ja lievästä kyllästymisestäään koko aiheeseen. Wirtasella oli merkittävä vaikutus kumppaninsa kirjailijanuran alkuun. Jansson piti itseään ensisijaisesti kuvataiteilijana, vaikka oli aina myös kirjoittanut omaksi ilokseen. Wirtasen kannustamana hän julkaisi esikoisteoksensa *Muumit ja suuri tubotulva* ja alkoi piirtää sarjakuvia, joista ensimmäiset julkaistiin Wirtasen päätoimitamassa *Ny Tid*-lehdessä<sup>9</sup>.

Wirtanen ei kuitenkaan voi ottaa kaikkea kunniaa Janssonin filosofisesta koulutuksesta. Vaikka Jansson avopuolisonsa innoittamana alkoi lukea filosofiaa tavoitteellisemmin, elämäkerrassa mainitaan hänen tutustuneen Schopenhaueriin, Nietzscheen ja Bergsoniin jo aiemmin. Ruin kertoi perehtyneensä Janssonin nuoruuden päiväkirjoihin, ja niiden joukosta löytyi yllätys: siististi käsin sidottu kirjanen vuodelta 1934, joka sisälsi novellihahmotelmiksi täydennettyjä päiväkirjamerkintöjä kuvituksineen. Tarinassa ”Naamiaiset” Jansson kuvailee, miten eräs mies kutsui hänet naamiaisiin. Alun vastahakoisuuden jälkeen Jansson suostui, mutta treffit eivät menneet odotetusti: pari ajalehti omille teilleen ja seuralainen päätyi lopulta toisen naisen käsivarsille. Jansson innostui kuitenkin tarkkailemaan juhlien huumaa, tanssin pyörteitä, ihmisistä paistavia odotuksia ja toiveita. Hän kirjoittaa tarinassaan vaikutuksesta, minkä tämä karne-

vaali häneen teki. Lopuksi Jansson lainaa, ilmeisesti ulkomuistista, Nietzscheä: ”Nyt olen kevyt, nyt lennän, nyt näen itseni alapuolellani, nyt jumala tanssii kauttani”<sup>10</sup>.

Voiko Janssonin kirjallisesta tuotannosta sitten erottaa Nietzscheen – tai jonkun muun filosofin – vaikutuksen? Kenties. Muumien elämäniloinen hulvattomuus ja jatkuvat yritykset murtaa vakavien ja fanaattisten sivuhahmojen jäykkyys ainakin muistuttavat *Zarathustran* tanssivasta jumalasta ja vakavasta ja juhlavasta pirusta. Nauru ja sen puuttuminen ovat myös tärkeässä osassa erityisesti tarinassa *Näkymätön lapsi*<sup>11</sup>. Ninni on muuttunut näkymättömäksi ilkeän tädin ironisen pilkan alla eikä Muumitaloon tullessaan osaa leikkiä, saati nauraa. Vasta oppiessaan nauramaan Ninni muuttuu jälleen näkyväksi. ”Vihalla ei tapeta, vaan naurulla”, kirjoittaa puolestaan Nietzsche<sup>12</sup>.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Tove Jansson, *Muumit. Sarjakuvaklassikot II*. Suom. Anita Salmivuori & Juhani Tolvanen. WSOY, Helsinki 1990. Vrt. Jukka Laajarinne, *Muumit ja olemisen arvoitus*. Atena, Helsinki 2009.
- 2 Sama.
- 3 Tove Jansson, *Vaarallinen juhannus* (Farlig midsommar, 1954). Suom. Laila Järvinen. WSOY, Helsinki 1957.
- 4 Tove Jansson, *Muumit. Sarjakuvaklassikot IV*. Suom. Anita Salmivuori & Juhani Tolvanen. WSOY, Helsinki 1990.
- 5 Tove Jansson, *Muumit. Sarjakuvaklassikot II*. Suom. Anita Salmivuori & Juhani Tolvanen. WSOY, Helsinki 1990.
- 6 Jansson 1957, 90.
- 7 Friedrich Nietzsche, *Näin puhui Zarathustra* (Also sprach Zarathustra, 1883). Suom. Jari Tammi. Pikku-idis, Helsinki 2008.
- 8 Boel Westin, *Tove Jansson. Sanat, kuvat, elämä* (Tove Jansson. Ord, bild, liv, 2007). Suom. Jaana Nikula. Schildts & Söderströms, Helsinki 2008.
- 9 Tove Jansson, *Muumit ja suuri tubotulva* (Småtrollen och den stora översämningen, 1945). Suom. Jaakko Anhava. WSOY, Helsinki 1991.
- 10 Nietzsche 2008, 55.
- 11 Tove Jansson, *Näkymätön lapsi ja muita tarinoita* (Det osynliga barnet, 1962). Suom. Laila Järvinen. WSOY, Helsinki 1962.
- 12 Nietzsche 2008, 55.

ELINA HALTTUNEN-RIIKONEN & ANNA OVASKA

## ”Hullu tuo Trump!”

**Miksi presidentin diagnosointi narsistiksi tai psykopaatiksi on heikkoa poliittista analyysia ja vielä heikompaa vaikuttamista?**

**T**ammikuussa taloustieteen nobelisti Paul Krugman twiittasi:

”Ensimmäistä kertaa Yhdysvalloissa: presidentti, joka on valtaan noustessaan selvästi mieleltään sairas.”<sup>1</sup>

Krugman ei ollut suinkaan ensimmäinen presidentin hulluksi leimannut: Donald Trumpin mielenterveyden,

tai pikemminkin sen puutteen, puinnista on tullut yhä suosittumpaa hänen voitettuaan vaalit. Diagnoosien luontiin on osallistunut poliittisten kommentaattoreiden ja yhteiskunnallisten vaikuttajien lisäksi kasvava joukko mielenterveyden asiantuntijoita. Niin sanottu Goldwaterin sääntö eli Yhdysvaltain psykiatriyhdistyksen 60-luvulta periytyvä kielto diagnosoida etäältä julkisuuden henkilöitä näyttää murtuneen sen jälkeen, kun entinen

tosi-tv-julkis ja kiinteistömiljardööri Trump aloitti tehtävänsä tammikuun 20. päivänä.<sup>2</sup>

Tuoreen presidentin on ”diagnosoitu” kärsivän muun muassa narsistisesta kyvyttömyydestä nähdä todellisuutta, heikentyneestä todellisuudentajusta ja ”pahanlaatuisesta narsismista”, joka on yhdistelmä narsismia, antisosiaalista persoonallisuushäiriötä, aggressiivisuutta ja sadismia<sup>3</sup>. Jo joulukuussa kolme psykiatrian professoria Harvardista ja Kalifornian yliopistosta kirjoitti presidentti Obamalle ja vaati lääketieteellisen arvion tekemistä tulevan viranhaltijan psyykkisestä tilasta:

”Hänen paljon raportoidut mentaalisen epätasapainosta kertovat oireensa, kuten suuruudenhulluus, impulsiivisuus, hypersensitiivisyys pienintäkin kritiikkiä kohtaan ja selvä kykenemättömyys erottaa toisistaan fantasiaa ja todellisuutta, saavat meidät kyseenalaistamaan hänen kykynsä toimia presidentin äärimmäisen vastuullisessa tehtävässä.”<sup>4</sup>

Suomessa diagnoosikelkkaan puolestaan hyppäsi psykiatri, kirjailija Claes Andersson. Hän totesi ruotsinkielisille Ylelle Trumpin olevan ”narsistinen psykopaatti”:

”Narsisti on täynnä itseään ja hän ei pysty eläytymään toisen tilanteeseen. Häneltä puuttuu empatiakyky. Siksi hän ei ota vastuuta tai tunne syyllisyyttä mistään.”<sup>5</sup>

Andersson myös painottaa, että tällaisen diagnoosin tekeminen julkisuuden henkilöstä on poikkeuksellista. ”Tämä [tilanne] ei vastaa mitään aiemmin nähtyä.”<sup>6</sup> Juuri Trumpin tapauksessa diagnoosi on Anderssonin mukaan kuitenkin selvä: oireet ovat ilmeisiä, ja Trump tuo ne itse esiin puheissaan.

Mielenterveyden ammattilaisten päätös puhua julkisesti – joissakin tapauksissa ammattieettisiä ohjeistuksia rikkoen – kertoo äärimmäisestä huolesta. Mitä jos korkeimmassa asemassa olevalta puuttuu täysin kyky asettua toisten ihmisten asemaan? Entä jos poliittinen päättäjä ajaa patologisesti omaa etuaan? Entä jos hän ei pysty erottamaan todellisuutta valheista?

Myös narsistisesta persoonallisuushäiriöstä kärsivien omaiset ovat esittäneet huolensa. Sosiaalisessa mediassa keskustellaan keinoista, joilla pärjätä ”Valkoisessa talossa narsistin kanssa”:

”Hän sanoo mitä tahansa, mikä hänestä kullakin hetkellä hyvältä tuntuu. Hän valehtelee paljon ja sanoo täysin eri asioita eri ihmisille. Älkää yllättykö tästä. [...] On turha yrittää sovittaa yhteen hänen sanomisiaan tai analysoida niitä. Kiinnittäkää ainoastaan huomiota hänen tekoihinsa ja puuttukaa niihin. [...]”

Sairauden ytimessä on kuvitelma omasta etuoikeudesta. Kuten on jo nähty, hän tuskin aikoo noudattaa presidenttien perinteisiä rajoja. Hän on jo ilmoittanut, etteivät säännöt päde häneen. Tällä piirteellä tulee olemaan valtava merkitys presidenttien työlle, ja on tärkeää, että Trumpilta vaidetaan samaa kuin aiemmilta presidenteiltä.”<sup>7</sup>

## ”Trumpin kutsuminen hulluksi loukkaa muutoinkin syrjinnästä kärsiviä mielenterveysongelmaisii.”

Diagnosoimaan ryhtyneiden tarkoituksena on varoittaa: kertoa, mitä on odotettavissa, ja pohtia, mitä voidaan tehdä.

Monien mielenterveyden ammattilaisten kommentteissa käsitellään myös laajemmin Trumpin edustamaa ja ajamaa yhteiskuntaa. Citizen Therapists against Trumpism -yhteisön heti vaalituloksen selvittyä julkaisema manifesti kohdistaa kritiikkensä ”trumpismiin” eli ”yhdysovaltalaisten fasismien uuteen muotoon”, joka ”luo illuusion siitä, että todelliset amerikkalaiset voivat voittaa ainoastaan, jos toiset häviävät”. Manifestin allekirjoittaneiden mukaan trumpilainen retoriikka:

”normalisoi sen, mitä vastaan terapeutit tekevät työtään: tavan syyttää toisia ihmisiä omista peloistamme ja epävarmuksistamme sen sijaan, että tekisimme terveemmän mutta vaikeamman ratkaisun olla itse tietoisia itsestämme ja vastuussa omista teoistamme. Se myös normalisoi hypermaskuliinisuutta, joka on ristiriidassa tasapainoisen elämän ja terveiden ihmissuhteiden kanssa, jollaisia psykoterapiassa pyritään rakentamaan. Yksinkertaisesti: trumpismi on ristiriidassa terveen tunne-elämän kanssa – ja tämä on sanottava ääneen.”<sup>8</sup>

### Diagnosoinnin sudenkuopat

Trumpin käytöksen patologisoinnissa on kuitenkin lukuisia ongelmia, joihin diagnoosipuheen kriitikot nopeasti tarttuivat. Psykiatri Frances Allen kirjoitti *Psychology Today*n blogissaan, että Trumpin kutsuminen hulluksi loukkaa muutoinkin syrjinnästä kärsiviä mielenterveysongelmaisii. ”Keskittykää Trumpin tekoihin, älkää hänen persoonallisuuteensa. Trump on selvä uhka demokratiallemme”, Allen otsikoi.

”Trump on haastettava hänen törkeästä käytöksestään ja jatkuvista valheistaan, ei hänen mielentilastaan. Spekulaatio Trumpin psykologisista motiiveista tai siitä, uskooko hän omiin valheisiinsa vai ei, on sekä harhaanjohtavaa että epäolennaista.

Tällä ratkaisevalla hetkellä, kun hauras demokratiamme on uhattuna, minua ei voisi vähempää kiinnostaa, miksi Trump toimii niin kuin toimii. Vain hänen vaarallisilla teoillaan on väliä, ei psykologisilla syillä niiden taustalla.”<sup>9</sup>

Aiemmassa blogitekstissään Allen myös huomauttaa, että Trump ei – ainakaan menestyksestään päätellen – kärsi ahdistuksesta eikä toimintakyvyn puutteesta. Vaikka Trump on ”kamala narsisti” ja ”patologinen” valehtelija, se ei tee hänestä mieleltään sairasta. Trump-diagnoosit toisin sanoen jättävät huomiotta olennaiset diagnostiset kriteerit, joilla ylipäänsä kenenkään voi sanoa kärsivän mielenterveyshäiriöstä.<sup>10</sup>

Diagnostisista kategorioista voi poimia myös Trumpiin sopivia kuvauksia, koska niissä voi nähdä yhteneväisyyksiä miltei jokaisen ihmisen käytökseen: diagnooseissa kuvatut piirteet luonnehtivat osaltaan kaikkien toimintaa. Ei ole olemassa yksinkertaista rajausta sairaisiin ja terveisiin, ja väliä on piirteiden voimakkuudella ja yksilön omalla kokemuksella.

Allen muistuttaa myös, ettei Trump suinkaan toimi yksin vaan hänellä on lukemattomia tukijoita ja seuraajia. Tämä tuntuu unohtuvan diagnooseihin painottavassa keskustelussa.

Terveysalan ammattilaiset eivät ole ainoita, jotka diagnosoivat Trumpia ja tulkitsevat hänen mieltänsä patologisovasti. Käytäntö kertoo yleisestä tavasta selittää ”pahuus” hulluudella.

Tämän nostivat esiin myös aatehistorian ja oikeuspsykiatrian tutkijat Katariina Parhi ja Hanna Putkonen *Helsingin Sanomien* mielipidepalstalla. He huomauttavat,

että ”diagnoosin käyttäminen leimana vie myös yhteiskunnan kannalta kiusallisemman ongelman äärelle: mielen sairauksien ja pahuuden rinnastamiseen”.<sup>11</sup> Pahuuden syiden etsintä mielensairauksista ei auta haastamaan televisiossa ja elokuvissa ylläpidettyä mielikuvaa, jonka mukaan mielenterveysongelmista kärsivät ovat vaarallisia.<sup>12</sup>

Koulupsykologi ja vasemmistopoliitikko Anna Vuorjoki puolestaan peräänkuulutti sosiaalisessa mediassa Allenin tavoin keskustelua Trumpin tekemästä politiikasta päättäjien henkilökohtaisten ominaisuuksien sijaan:

”Trumpin poliittiset teot ovat ihmisoikeuksille, tasa-arvolle ja ympäristölle aivan yhtä pahoja riippumatta siitä, onko hän narsisti tai psykopaatti vai ei. Spekulointi Trumpin persoonalla vie huomion paljon tärkeämmistä kysymyksistä: miksi rasismi on tuomittava, mitä ihmisoikeuksien polkemisesta seuraa meille kaikille ja millaisia poliittisia valintoja on tehtävä, jos haluamme elää paremmassa maailmassa.”<sup>13</sup>

Millaista poliittista analyysia psykologiaan vetoava diagnosointi sitten edustaa? Diagnoosin taustalla on ajatusketju, joka kuuluu suurin piirtein näin: Trump on mieleltään sairas – Trump laitokseen (tai ainakin pois valasta) – kaikki on jälleen hyvin.

Yksilön analysoinnista tulisi kuitenkin siirtyä yhteiskunnan tarkasteluun, kuten moni psykologisista kysymyksistä lähtenyt on tehnytkin. Pitäisi kysyä, millainen yhteiskunta nostaa valtaan Trumpin kaltaisen toimijan. Puheissaan Trump tekee rasismista ja misogyniasta hyväksyttäviä ja suoranaisten valheiden esittämisestä puhettavan muiden joukossa. Tällaisessa käytöksessä ei ole kuitenkaan mitään patologista sanan varsinaisessa merkityksessä – se kertoo nationalismin ja fasismin historiasta tuttujen poliittisten ajatusten ja retoristen keinojen paluusta.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Twitter: @paulkrugman 24.1.2017.
- 2 Elokuussa 2016 yhdistys vielä varoitteli jäsenistöään diagnosoimasta presidenttiehdokasta: Aaron Blake, The American Psychiatric Association Issues a Warning. No Psychoanalyzing Donald Trump. *The Washington Post*. 7.8.2016. Yhdistyksen eettisen säännön epävirallinen nimi viittaa vuoden 1964 presidentinvaalien republikaaniehdokkaaseen Barry Goldwateriin, jota psykiatrit diagnosoivat julkisesti *Fact*-lehden artikkelissa. Myöhemmin lehti määrettiin maksamaan Goldwaterille vahingonkorvauksia.
- 3 Gersh Kuntzman, President Trump Exhibits Classic Signs of Mental Illness, Including 'Malignant Narcissism,' Shrinks Say. *The Daily News* 29.1.2017. Muista diagnooseista, ks. esim. Rachel Hosie, 'Malignant Narcissism'. Donald Trump Displays Classic Traits of Mental Illness, Claim Psychologists. *The Independent* 30.1.2017.
- 4 Lucy Pasha-Robinson, Harvard Professor Says There Are 'Grave Concerns' about Donald Trump's Mental Stability. *The Independent* 18.12.2016.
- 5 Bettina Sägblom, Claes Andersson: Trump är narcissistisk psykopat. *Svenska Yle* 30.1.2017.
- 6 Sama.
- 7 Nell Ziehl, Coping with Narcissistic Personality Disorder in the White House. *Quartz* 6.12.2016.
- 8 The Citizen Therapist Manifesto. Verkossa: citizentherapists.com/manifesto/
- 9 Frances Allen, Focus on Trump's Acts, Not His Psychology. *Psychology Today/Blogs* 11.2.2017.
- 10 Frances Allen, Trump Isn't Crazy. *Psychology Today/Blogs* 31.1.2017.
- 11 Katariina Parhi & Hanna Putkonen, Trumpin leimaaminen narsistiseksi psykopaatiksi on väärin. Psykiatrian tehtävä ei ole luokitella hyviksiä ja pahiksi. *Helsingin Sanomat* 2.2.2017.
- 12 Tuore esimerkki on Suomessakin vasta teatterileivitykseen tullut elokuva nimeltä *Split* (2016), jonka yhteydestä mielensairauksien käyttöön kauhuelokuvien moottorina, ks. Mathew Rodriguez, M. Night Shyamalan's 'Split' Trailer Suggests a Movie Rife With Mental Illness Stigma. *Mic.com* 27.7.2016.
- 13 Anna Vuorjoen kommentti on julkaistu hänen julkisella Facebook-sivullaan: facebook.com/annavuorjoki/posts/1254138958007436

# NIIN & NÄIN

## ONNITTELEE

grattis på 70-årsdagen,  
FREDRIK LÅNG!



Yli 20 kaunokirjallista teosta julkaissut kirjailija väitteli filosofiasta 1986. niin & näin -kirjat julkaisee keväällä suomenkielisen laitoksen *Kuva ja ajatus* (2017) hänen ei-fiktiivisestä päätyöstään *Bild och tanke* (1999). Se on taiteen käsitteellistä ja yhteiskunnallista merkitystä pohtiva omintakeinen ja ajatteluttava historiallisen otteen tyylinäyte ja nykytilanteen erittely.

NIIN & NÄIN

WWW.NETN.FI

SAMI PIHLSTRÖM

# Velvollisuus ennen onnellisuutta – ja käytännöllinen järki ennen teoreettista

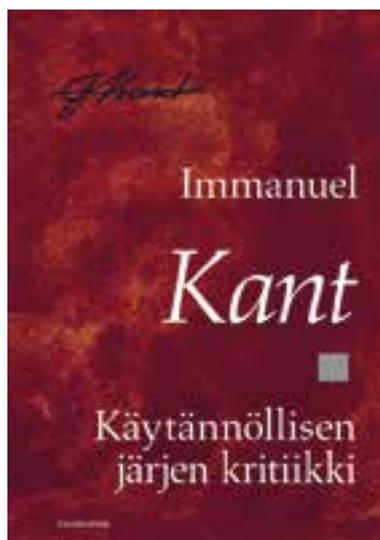
Immanuel Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki* (Kritik der praktischen Vernunft, 1788).

Suom. Markus Nikkarla. Gaudeamus, Helsinki 2016. 240 s.

Immanuel Kantin *Kritik der praktischen Vernunft* on länsimaisen moraalijattelun suurimpia klassikkoteoksia, jonka uusi suomennos, Markus Nikkarlan kääntämä *Käytännöllisen järjen kritiikki* on samaa tarkkaa ja huolellista jälkeä kuin Kantiin syventyneen turkulaistyöryhmän – Nikkarla ja Kreetta Ranki professori Olli Koistisen johdolla – aiemmin suomentama *Puhtaan järjen kritiikki* (Gaudeamus, 2013). Toinen kritiikki on ensimmäistä paljon suppeampi, mutta sen tunteminen on olennaista Kantin kriittisen filosofian kokonaisuuden ymmärtämiseksi. Kirja on suomennettu ennenkin, mutta J. E. Salomaan 1920-luvun käännös *Käytännöllisen järjen kritiikki*, joka ilmestyi osana Kantin *Siveysopillisia pääteoksia*, on jo (nimeään myöten) kovin vanhahtava; uuden laitoksen taustalla taas on Turun yliopistossa jo kauan harjoitettu perusteellinen ja systemaattinen Kantin ajatteluun kohdistunut tutkimustyö, joten se on ajanmukainen, tuoretta asiantuntemusta hyödyntävä klassikkosuomennos.

Itse käännöksestä on vaikeaa löytää moitittavaa – eikä tämän arvion tarkoituksena olekaan sen yksityiskohtainen erittely. Paikoin Kantin raskas teksti on siirtynyt jopa yllättävän sujuvaksi suomeksi. Filosofisesta tarkkuudesta ei ole missään vaiheessa tingitty, ja siksi Nikkarla on pitäytynyt jo *Puhtaan järjen kritiikissä* tehdyissä – ja sen yhteydessä perustelluissa – käännösratkaisuissa. Ei ole turhaan vältetty latinalaisperäisiä termejä (esimerkiksi ”kognitio”, ”representaatio”, ”intuitio”), koska niiden väkinäiset suomalaistamisyrietykset olisivat harhaanjohtavia.

Lukijaa kuitenkin auttaisi luetelo Kantin keskeisten saksankie-



listen käsitteiden suomennosvalinnoista. Nyt alkutekstistä kiinnostuneen on etsiydyttävä *Puhtaan järjen kritiikin* suomennokseen sisällytetyn keskeisten käsitteiden listan äärelle. Nikkarla on kuitenkin liittänyt teokseen sanaston (ilman alkuperäistermejä) ja luettelon Kantin käyttämistä latinankielisistä ilmaisuista. Hänen laajahko johdatusensa on myös valaiseva, joskin muutamissa kohdissa hieman protestoin taustalla lymyilevää Kantin transsendentaalisen idealismin melko perinteisellä tavalla metafyyisistä tulkintaa, jonka mukaan todellisuus on ”pohjimmiltaan mentaalista” (15) ja intuition materian ”saa[vat] aikaan noumenonit” (29) – jälkimmäinen kuulostaa liian suoraviivaisella tavalla kausaaliselta muotoilulta.

\*\*\*

*Käytännöllisen järjen kritiikin* merkitystä etiikan historiassa olisi mahdollonta liioitella. Teos perustaa yhden etiikan keskeisistä suuntauksista, kantilaisena tunnetun velvollisuus-

eli deontologisen etiikan, joka tosin ei nykyisin ole yhtä suosittu kuin esimerkiksi erilaiset seurausetiikan eli konsekventialismin muodot ja 1900-luvun loppupuolella uuden tulemisen tehnyt aristoteelinen hyveetiikka (tai näiden moninaiset konkretisoinnit muodikkaassa ”soveltavassa etiikassa”). John Rawls nimeää ”kantilaiseksi” moraalisen konstruktivismiin, jonka mukaan moraalien objektiivisuus perustuu ihmisestä riippumattomien metafyyisisten totuuksien sijasta inhimillisen järjen käytäntöihin. Myös sitä olisi mahdollonta ymmärtää hallitsematta ”toisen kritiikin” perusajatuksia, vaikka Rawlsin ja Christine Korsgaardin kaltaiset ”kantilaiset” moraalijärjelmät ja yhteiskuntateoreetikot eivät tietenkään edusta puhtasoppista kantilaisuutta.

Vieläkin merkittävämpää on että *Käytännöllisen järjen kritiikki* tarjoaa moraalisiin näkökulman, joka poikkeaa ratkaisevasti nykykulttuurissa melko yleisesti hyväksytyistä yksilön onnellisuutta ja hyvinvointia korostavasta ajattelutavasta. Aristoteles tunnetusti katsoi, että vain onnellisuutta tavoitellaan päämääränä itsessään, ja tästä ajatuksesta vilisee populaareja nykymuotoja, mutta Kant on aivan eri linjoilla. Hyvää rajoituksesta on vain hyvä tahto, ja tämä merkitsee ihmisjärjen itse itsestään (autonomisesti) löytämisen moraalilain noudattamista puhtaasta kunnioituksesta moraalilakia kohtaan. Subjektin pyrkimyksellä hyvinvointiin tai onnellisuuteen ei ole mitään tekemistä moraalisuuden kanssa:

”Moraalilaki on nimittäin kaikkein täydellisimmän olennon tahdolle *pyhyiden* laki, kun taas jokaisen äärellisen järjellisen olennon tahdolle se



**”Ihminen kuuluu luonnonolentona universaalin kausaliteetin hallitsemaan maailmaan, mutta moraalisenä toimijana hän on ’vapauden valtakunnan’ asukas.”**

on *velvollisuuden*, moraalisen pakotamisen sekä lain *kunnioittamisesta* ja oman velvollisuuden täyttämisestä määräytyvän toiminnan laki. Mitään muuta subjektiivista periaatetta ei pidä omaksua houkuttimeksi, sillä sellaisessa tapauksessa toiminta voitaisiin kylläkin suorittaa lain määrämällä tavalla, mutta velvollisuuden mukaisuudestaan huolimatta se ei voisi tapahtua velvollisuudesta, joten pyrkimys toimintaan ei olisi moraalinen [...]” (136–137)

Moraali merkitsee siis ehdotonta velvollisuutta, joka kiteytyy kategoriseen imperatiiviin, velvollisuuteen toimia niin, että tahdon maksimi (toimintaohje) ”voi aina samalla päteä yleisen lainsäädännön periaatteena” (78). Voitaneen sanoa, että ennen Kantia oli vain rajoitettua määrin mahdollista ylittää ymmärtää ajatusta, jonka mukaan moraalilla saattaa vaatia ihmistä uhraamaan oman onnellisuutensa velvollisuuden hyväksi. Kristillisessä traditiossa tällainen ajatus on toki tavallaan keskeinen, mutta Kantin näkökulmasta heteronomisesti, Jumalan käskyn muodossa annettujen moraaliperiaatteiden tasolla. Olenasta Kantille on autonomia: ihmisjärki itse asettaa itselleen moraalisen velvollisuuden vaatimuksen.

Myös ei-kantilainen moraalijärki voi pitää tärkeänä *Käytännöllisen järjen kritiikkiin*

sisältyvää ajatusta universalisoitavuuden merkityksestä etiikassa ja samalla myös moraalisen velvollisuuden ehdottomuutta. Tämä ei tarkoita, ettei joskus olisi pakko joutua Kantin rigorisista pidetyistä eettisistä periaatteista, esimerkiksi valehtelemisen täydellisestä kiellosta. Mutta jotakin moraalien vakavuudesta menetäisiin, jollei ajateltaisi, että moraalien vaatimukset sitovat meitä ehdottomasti – siinä määrin, että moraalinen tilanteemme voi olla traaginen ristiriitaisten vaatimusten vuoksi (mitä Kant ei tietenkään pitänyt mahdollisena). Jos moraalilla olisi vain neuvottelukysymys ja periaatteessa alistettavissa esimerkiksi taloudellisille tai uskonnollisille näkökohdille, se lakkaisi olemasta moraalista. Tämän moraalien autonomian ja ylilyöntien liittyvän näkemyksen muotoilee kaikista moraalifilosofeista kirkkaimmin juuri Kant, ja se näkyy kiinnostavasti myös monissa myöhemmissä etiikan traditioissa, joita ei ole totuttu pitämään kantilaisina – esimerkiksi niin kutsutussa wittgensteinilaisessa moraalijärjestyksessä (Peter Winch, D. Z. Phillips, Raimond Gaita).

\*\*\*

Yksi Kantin teoksen tärkeimmistä – joskin useimmin sivuutetuista –

jälkivaikutuksista liittyy vapauden metafysiikkaan. *Puhutaan järjen kritiikissä* vapaus jää problemaattiseksi transsendentaaliseksi ideaksi, mutta *Käytännöllisen järjen kritiikissä* vapaus ”pelastetaan” käytännöllisen järjen postulaattina. Kantia voidaan tulkita kompatibilistina: luonnollista, empiristä maailmaa sitovat deterministiset luonnonlait, mutta toisesta näkökulmasta tarkasteltuna ihmisellä on vapaa tahto. Ihminen kuuluu kyllä luonnonolentona universaalin kausaliteetin hallitsemaan maailmaan, mutta moraalisenä toimijana hän on ”vapauden valtakunnan” asukas. Jos tämä kantilainen perspektivismi otettaisiin riittävän vakavasti, ei tarvitsisi käydä mielen filosofiaan ja metafysiikkaan juurtuneita loputtomia debatteja siitä, sopivatko determinismi ja tahdon vapaus yhteen. Kantin ajattelua – etenkin hänen käytännöllistä filosofiaansa – ei ole otettu riittävän vakavasti nykyisessä (uusaristoteelisessä) metafysiikassa, varsinkaan vapauden metafysiikan tarkastelussa, joka jää helposti esikantilaiselle tasolle.

Vapauden lisäksi Kant katsoo välttämättömäksi olettaa käytännöllisen järjen postulaatteina sielun kuolemattomuuden ja Jumalan olemassaolon. Nämä apoletukset tarvitaan (käytännöllisesti) välttämättä, jotta moraalilakiin sitoutumisen edellyttämä pyrkimys ”korkeimman

hyvän” (*summum bonum*) saavuttamiseen olisi mielekästä. Moraalilaki velvoittaa meidät tavoittelemaan korkeinta hyvää eli moraalisen hyvyyden ja onnellisuuden harmoniaa, ja koska tämä ei voi toteutua ajallisessa empiirisessä maailmassa vaan vain ”äärettömässä progressiossa”, on moraalisesti välttämätöntä olettaa sielun kuolemattomuus ja Jumalan olemassaolo, vaikkei näistä metafysisistä ideoista voida (*Puhtaan järjen kritiikissä* esitetyn murskakritiikin nojalla) mitään tietää.

Käytännöllisen järjen postulaatteja kehitellessään Kant tulee tavallaan perustaneeksi myös suuntauksen, jota voidaan nimittää (hieman anakronistisesti) pragmatistiseksi uskonnonfilosofiaksi. *Käytännöllisen järjen kritiikki* on siis paitsi moraalilaki myös uskonnonfilosofian perusteoksia. Vaikka myöhemmät pragmatistit, kuten William James, ovat olleet varsin vakaumukselli-

sesti antikantilaisia, he ovat seuranneet Kantia alistaessaan uskontoa koskevat metafysiset kysymykset ”käytännölliselle järjelle” – eli kantilaisittain ajatellen moraalille. Myös moraalisen vapauden ja luonnonvälttämättömyyden yhteensovittamisen edellyttämä perspektivismi on eräänlainen pragmatistinen kanta noin sata vuotta ennen varsinaisen pragmatismien syntä. Näkökulman vaihdos järjen spekulatiivisesta käytöstä käytännölliseen käyttöön tapahtuu käytännöllisen järjen itsensä ohjaamana.

Usein siteerataan Kantin teoksen loppusanojen ylevää muotoilua, jonka mukaan on kaksi asiaa – tähtitaivas yläpuolellani ja moraalilaki sisälläni – jotka täyttävät mielen ”yhä uudella ja kasvavalla ihailulla” (228). Harvemmin muistetaan, mitä Kant kirjoittaa tuon runollisen kappaleen jälkeen. Hän muistuttaa, että ”vaikka ihmetys ja

kunnioitus voivatkin houkuttaa tutkimiseen, ne eivät voi korvata sen puutetta” (228). On torjuttava sekä ”vielä *hiomattoman* ja harjaantumattoman arvioinnin hairahdukset” että ”*nerouden innokkuuden*” tapaluvata ”uneksettujia aarteita” ilman metodista tutkimusta (229–230). Filosofian on aina pysyttävä ”tieteen vartijana” (230).

Kant ei vastusta tutkimuksen popularisointia, koska (moraalia tutkivan) tieteen tulee tehdä ”yleisölle” selväksi tuottamansa ”opit”, mutta hän vastustaa yrityksiä alistaa vakava ja vastuullinen ajattelu ja tutkimus huonosti perustellulle ja epämääräiselle spekulatiolle, joka ei ole kulkenut järjen kritiikin ankaraa tietä. Siksi Kantia on syytä lukea kaikkien, jotka ovat aiheellisesti huolestuneita asiantuntijuuden ja kriittisen ajattelun nykyisestä väheksynnästä – ja etenkin niiden, jotka tuohon väheksyntään sortuvat.

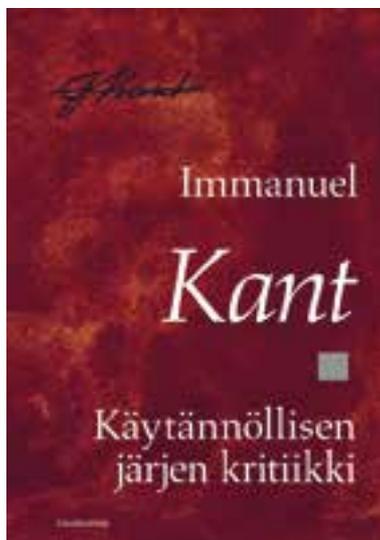
VESA OITTINEN

## Kant-suomennosten ongelmat jatkuvat

Immanuel Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki* (Kritik der praktischen Vernunft, 1788).  
Suom. Markus Nikkarla. Gaudeamus, Helsinki 2016. 240 s.

Kantin ”kolmesta kritiikistä” keskeisin, *Käytännöllisen järjen kritiikki* (alkuteos 1788), on nyt tullut uutena suomennoksena, tekijänään Markus Nikkarla. Nelisen vuotta sitten ilmestyi ensimmäisen – ja useimpien mielestä tärkeimmän – *Puhtaan järjen kritiikin* (*PJK*, alkuteos 1781/1787) käännös, jossa Nikkarla oli mukana työryhmän jäsenenä. *Käytännöllisen järjen kritiikki* (*KJK*) on teoksena huomattavasti suppeampi kuin *Puhtaan järjen kritiikki*, sivumäärältään vähän yli kolmasosa siitä.

Tätä ei tietenkään pidä tulkita niin, että käytännöllinen järki



olisi teoreettista vähämerkityksisempi; päinvastoin Kant painotti itse aina käytännöllisen järjen ensisijaisuutta teoreettiseen nähden. Tämä onkin filosofian klassikkojen parissa vallitseva asenne – mitäpä iloa olisi olla teoriassa oikeassa, jos asiat omassa elämässä menevät päin seinää?

*KJK* on Kantin moraalifilosofian pääteos *Tapojen metafysiikan perustuksen* (alkuteos 1785) ohella. Jos teoreettinen filosofia vastaa kysymykseen ”mitä voin tietää?”, niin käytännöllinen filosofia puolestaan vastaa kysymykseen ”mitä minun on tehtävä?”. Kantin vastaus jälkimmäiseen ky-

symykseen on yhtä omaperäinen ja selkeä kuin ensimmäiseenkin, eivätkä monet ole halunneet pureksimatta niellä kumpaakaan. Etenkin hänen moraalifilosofiaansa on syytetty formalismista – kuuluisa ”kategorinen imperatiivi” on nähty vaatimukseksi alistaa inhimillinen käyttäytyminen tiukoille dogmeille – ja aistimellisen puolen, tunteiden merkityksen vähätelystä. Kanthan kuuluisasti painotti, että moraalisesti oikea teko ei vielä ole sellainen, joka tehdään myötämielisydestä kanssaihmissä kohtaan, vaan vasta sellainen, joka tehdään velvollisuudesta, moraalilain pakottamana. Kantilainen ihminen siis tekee hyvää pakosta, hampaat irvessä omia taipumuksiaan vastaan taistellen: tämä oli yleinen tulkinta jo filosofin elinaikana, ja esimerkiksi Schiller ironisoi tunnetussa parisäkeessään tekevänsä mieluusti hyviä tekoja, mutta onnettomuudekseen sattuvansa pitämään siitä. Hän ei siis voi olla täysin moraalinen Kantin tarkoittamassa mielessä.

Tämä kaikki on tunnettua, ja itse asiassa ei käsillä olevan klassikon toisen teoksen ilmestyessä olekaan aiheellista vielä kerran referoida sen sisältöä lukijoille. Kantin moraalifilosofiaan tutustutaan (tai pitäisi tutustua) jo filosofian opintojen ensimmäisellä vuosikurssilla. Sen sijaan on syytä katsoa, miten suomentaja on selviytynyt työstään, joka on vaativa paitsi alkuteoksen luonteen vuoksi, myös myös suomenkielisen filosofisen kulttuurin kannalta.

\* \* \*

Ensinnäkin olen hieman yllättynyt, ettei suomentaja Markus Nikkarla missään kohtaa, ei esipuheessa eikä kommentaariosastossa, mainitse J. E. Salomaan aiempaa käännöstä teoksesta. Suomenkos ilmestyi WSOY:n kustantamana 1931 samassa niteessä *Tapojen metafysiikan perustuksen* kanssa yhteisnimellä *Siveysopilliset pääteokset*.

Verrattuna Nikkarlan suomenkokeeseen Salomaan teksti on tietysti sanastoltaan vanhahtavaa. Niinpä Salomaa kääntää Kantin ilmauksen *sittlich*, *Sittlichkeit* ”siveellisyydeksi”, kun taas Nikkarlalla on ”moraali,

moraalisuus”. Valinta on toki perusteltu. Kantilla *sittlich* on käytännössä synonyymi ”moraalisen” kanssa (se onkin suora käännös latinasta: *mos* ”tapa”, *moralis* ”tapoja koskeva”; vastaavasti saksan *die Sitte*, ”tapa”). Suomen sana ”siveellinen”, huolimatta siitä että se olisi varsin käyttökelpoinen juuri tässä yhteydessä, ei ole vakiintunut toivotulla tavalla, vaan sillä viitataan nykyisin – usein ivallisessa mielessä – sukupuolisiveellisyyteen. Hegel erotteli myöhemmin käsitteet *Moralität* ja *Sittlichkeit*, ja jos tämä halutaan tuoda suomessa esiin, ei kai auta muu kuin kaivaa vanha ”siveellisyys” sittenkin uudestaan käyttöön.

Vanhahtavuudestaan huolimatta Salomaan suomenkokeessa on kuitenkin jollain lailla charmantti sävy, ja yllättävästi se on monin paikoin Nikkarlan uutta tekstiä helpopolukuisempaa. Otetaan umpimähkään yksi kappale *KJK*:n elementtiopin ”ensimmäisestä pääkappaleesta”. Nikkarla kääntää näin:

”Jos nyt vertaamme tätä analytiikkaa puhtaan spekulatiivisen järjen kritiikin analyttiseen osaan, niin näemme huomionarvoisen vastakkaisuuden niiden välillä. Peruslauseiden sijasta puhdas aistimellinen *intuitio* (avaruus ja aika) oli aikaisemmassa kritiikissä *a priori* -kognition ensimmäinen *datum*, joka lisäksi teki mahdolliseksi kognition vain aistien kohteista [...]. Tosin spekulatiivinen järki onnistui turvaamaan noumenonin käsitteen mahdollisuuden ja jopa välttämättömyyden ajatella sellaisia sekä pelasti kaikilta vastaväitteiltä esimerkiksi oletuksen vapaudesta negatiivisesti tarkasteltuna todeten tämän sopivan täysin yhteen noiden puhtaan teoreettisen järjen peruslauseiden ja rajoitusten kanssa, vaikka se ei suonutkaan meille mitään määräistä ja laajentavaa tietoa tällaisista kohteista ja pikemminkin vei meiltä kokonaan toiveen sellaisesta”. (91–92.)

Salomaalla katkelma kuuluu seuraavasti:

”Jos nyt vertaamme tähän puhtaan spekulatiivisen järjen kritiikin ana-

lyttistä osaa, niin ilmenee molempien välillä merkittävä vastakohtaisuus. Eivät alkuperusteet, vaan puhdas aistillinen *havainto* (paikka ja aika) oli siellä ensimmäinen annettu, joka teki mahdolliseksi tiedoitsemisen *a priori*, ja teki sen mahdolliseksi vain aistiesineiden suhteen [...]. Mutta spekulatiivinen järki sai aikaan kuitenkin sen, että se turvasi *noumenonien* käsitteen, so. mahdollisuuden, vieläpä välttämättömyyden ajatella niitä; se puolusti kaikkia vastaväitteitä vastaan vapauden olettamusta – negatiivisesti katsottuna – , täydellisesti sopusointuisena puhtaan teoreettisen järjen alkuperusteiden ja rajoitusten kanssa, antamatta kuitenkaan sellaisesta esineestä tietää mitään täsmällistä ja tietoaamme laajentavaa; se päinvastoin karkoitti kaikki tähän suuntaan menevät toiveet”. (215–216.)

Kantin kieli on tunnetusti raskassuotaista ja paikoitellen jopa toivottomalta vaikuttavaa teknisten käsitelmäärittelyjen ryteikköä. ”Kant ei ollut mikään saksan kielen tyyliimestari”, joutui jo Friedrich Paulsen toteamaan aikoinaan paljon luetussa ja standarditeoksen asemaan nousseessa elämäkerrassaan. Mutta kuten yllä olevien katkelmien vertailu osoittaa, annetun alkutekstin pohjalta voi silti laatia ymmärrettävyydeltään hyvinkin eritasoisia suomenkokeita. On pakko todeta, että Nikkarlan suomenkos ei ymmärrettävyyden kannalta merkitse juuri parannusta Salomaan käännökseen nähden. Tietyissä kohdissa ajatuskulku on niin koukeroinen, että lukija epätoivoissaan laskee kirjan kädestään. Varsinkin tällaisissa paikoissa olisi suomentajan ollut hyvä hieman tasoittaa lukijan tietä esimerkiksi jakamalla Kantin usein ylipitkiä periodeja useammaksi lauseeksi. Jossain määrin Nikkarla on näin tehnytkin, mutta nähdäkseni ei riittävästi.

\* \* \*

Käännöksen kankeutta suurempi ongelma ovat kuitenkin suomentajan tekemät terminologiset ratkaisut. Nämä samat ratkaisut esiintyivät pääosin jo 2013 ilmestyneessä

PJK:n suomennoksessa. Ruodin niitä silloin yksityiskohtaisesti tässä lehdessä ilmestyneessä arvioissani (*niin & näin* 1/2014) ja esitin myös perusteltua kritiikkiä monia käännösvalintoja kohtaan. Totesin jo silloin ongelmien johtuvan pääasiassa suomennoista tarkastaneen professori Olli Koistisen suosituksista. Koistinen ”edustaa amerikkalais-anglosaksista analyttisen filosofian traditiota, ja hänen käännösuosituksensa perustuvat selvästi englanninkieliseen Kant-luentaan”, kirjoitin tuolloin. Valitettavasti tilanne ei ole muuttunut. Nikkarla päinvastoin ilmoittaa nyt suomentajan loppusanoissaan, että Koistinen on hänen Kant-käännöstensä ”*conditio sine qua non*” (240).

En enää toista tuonaikaista kritiikkiäni, vaan tyydyn lyhyeen rekapiitulatioon. Nikkarlan/Koistisen perusajatuksena näyttää olevan se, että Kantin filosofian keskeisiä käsitteitä pitää ”tarkentaa” ottamalla käyttöön englannin kielen esikuvan mukaisia suomennosvastineita. Niinpä kun Kant puhuu tajunnasta tai tietoisuudesta (*Bewusstseins*), ei vanha ”tietoisuus” kelpaakaan heille, vaan sen sijaan pitää käyttää englannin kielen *mind*-sanaa vastaavaa termiä ”mieli”. Suomenkielisessä filosofisessa kirjallisuudessa on viime vuosina laajemminkin ollut trendinä puhua ”mielestä” ”tietoisuuden” sijasta, ja asiasta on myös keskusteltu, tosin laihoin tuloksin. Menemättä tässä yksityiskohtiin on syytä vielä kerran todeta, että ”mieli” on filosofisena terminä huono vastine tietoisuudelle jo yksin monimerkityksisyytensä vuoksi. Esimerkiksi semiootikot ja fenomenologit puhuvat ”mielestä” aivan toisessa merkityksessä tarkoittaen sillä *noema* eli intentionaalisen aktin tai ilmaisun mieltä. Kantin kohdalla *Bewusstseins*-sanan suomentaminen ”mieleksi” on sitä paitsi erityisen sopimatonta, koska se jo terminologisella tasolla antaa implisiittisesti ymmärtää, että Kantin tajunnan teoria olisi psykologistista samassa merkityksessä kuin Humella. Tunnetusti nimenomaan Humella *mind* oli sopivan epämääräinen käsite, joka kattoi kaikki

mahdolliset tajunnan- ja subjektiiviset tunnetilat – kun Kant taas ei koskaan väsynyt teroittamasta, että tajunnan aistimellinen sisältö on erotettava sen intellektuaalisesta, spontaanisesta puolesta. Jos uskotaan, että Kantilla olisi ollut samanlainen ”mielen” käsite kuin Humella, jää aivan selittämättömäksi, miksi hän piti välttämättömänä introdusoida sisäisen aistin käsite!

Toinen suoraan englanninkielisistä Kant-käännöksistä napattu ratkaisu on *Anschauung*-sanan suomentaminen ”intuitioksi”, jota Nikkarla/Koistinen haluavat meidän käyttävän vanhemman ”havainnoinnin” sijasta. Kantilla *Anschauung* ilmaisi tiedostuksen aistimellista ja reseptiivistä puolta (puhdas *Anschauung* käsittää vain aistimellisuuden muodon). Englannin kielessä on ollut notorisen vaikeaa löytää sille täsmällistä vastinetta, joskin standardikäännöksissä se yleensä englanninetaan sanalla *intuition*. Monet anglosaksisen maailmankin Kant-tuntijat pitävät tätä huonona ratkaisuna, koska ”intuitiolla” on englannissa, kuten suomessakin, lukuisia muita merkityksiä, muun muassa ’vaistomainen oivaltaminen’. Siitä huolimatta Nikkarla/Koistinen katsovat, että *Anschauung* pitäisi suomentaa ”intuitioksi”, vaikka meillä on tähän tarpeeseen jo aivan hyvä vastine ”havainnointi”. On kieltämättä outoa, että muka käsitteelliseen tarkkuuteen pyrittäessä aletaan käyttää termiä, joka pikemmin lisää epätarkkuutta ja aiheuttaa lukijalle ymmärtämisvaikeuksia.

Ongelmallisia käännösvalintoja ovat edelleen *Sollenin* suomentaminen ”pitämiseksi” (esim. 64), tämäkin moniselitteisyytensä vuoksi (”pitäminen” voidaan ymmärtää vaikkapa ’jostakin tykkäämiseksi’ tai jopa ’jostain kiinni pitämiseksi’ – itse suosittelen *Sollenin* suomenkieliseksi vastineeksi ”velvoitetta”). *Willkür* on nyt ”valintakyky”, mikä ei tuo riittävän hyvin esiin käsitteeseen sisältyvää vapauden momenttia (latinankielinen lähtökohtatermi on *arbitrium*, ’mielivalta’). Saksan *Vorstellung*, joka aiemmin on ongelmitta voitu suomentaa ”mielteeksi”,

onkin Nikkarla/Koistisella nyt yhtäkkiä ”representaatio”. Uudissanalle tuskin löytyy muuta motiivia kuin se, että englanninkielisissä Kant-käännöksissä *Vorstellung* samoin on säännöllisesti *representation*. Suomennoksen käsitteellistä tarkkuutta ei tämä terminvaihdos mitenkään lisää, vaan on täysin tarpeeton.

Ehkä kaikkein hullunkurisin anglismi Nikkarlan/Koistisen Kant-suomennoksessa kuitenkin on tiedostuksen (*Erkenntnis*) suomentaminen ”kognitioksi”. Tässäkin on luonnollisesti matkittu englanninkielisten Kant-editioiden esikuvaa miettimättä lainkaan sanan sopivuutta suomen kieleen. Löytyy sellaisia ilmauksia kuin ”*a priori* -kognition ensimmäinen *datum*” (91; p. o. ”ensimmäinen aprioriselle tiedolle annettu seikka”); ”kognitio objektista” (180; p. o. ”kohteen tiedostaminen”, *Erkenntnis des Objekts*); ”luontoa koskeva kognitio” (64; p. o. ”luontoa koskeva tieto”, *Naturerkenntnis*); ”A:n ollessa asetettu minulla on kognitio siitä, että...” (101; p. o. ”kun A on asetettu, tiedostan että...”); ”josta voi olla määräinen *a priori* -kognitio” (123; p. o. ”voidaan tiedostaa *a priori* määräytyneenä”, *als [...] a priori bestimmt erkannt werden kann*); ”saavuttaakseen kohteista kognition” (145; p. o. ”tiedostaakseen kohteet”). Esimerkkejä voisi listata lisää, mutta on turha väsyttää lukijaa. Kun tiedon tai tiedostamisen sijasta halutaan itsepäisesti puhua ”kognitiosta”, syntyy myös luonnottomia yhdyssanoja, kuten ”järkikognitio” (Kantilla: *Vernunftserkenntnis*, suomeksi sanottaisiin luontevasti ”järjelle perustuva tiedostus” tai ”järkitieto”). Ja kun Kantilla esiintyy ilmaus *Erkenntnisgründe a priori*, on se Nikkarlalla ”*a priori* -kognitioperusteet” (172)! Olisi mukava kuulla, miten tietoteoria, *Erkenntnistheorie* suomennettaisiin Nikkarlan/Koistisen uudessa Kant-luennassa; ehkäpä ”kognitiotiede”? Puolustukseksi tälle kognitio-sanan ylenmääräiselle ja jopa koomiselle viljelylle ei käy, että Kant erottaa toisistaan tiedon (*Wissen*) ja tiedostuksen (*Erkenntnis*), sillä kummallekin on ihan hyvät suomenkieliset vastineet.

**”Kulttuurisesti ja aatehistoriallisesti merkittävien tekstien kääntämisessä pitää ottaa huomioon myös kielellisen ja terminologisen tradition jatkuvuus. Edeltäjien työtä olisi kunnioitettava.”**

\*\*\*

Käännöksestä löytyisi enemmänkin huomautettavaa, mutta toimin nyt kirja-arvostelijana enkä kustantajan oikolukijana, joten jätän enemmän kommentit sikseen, joskin olisi tehnyt mieli vielä kysyä, miksi ”ilmiöistä” (*Erscheinungen*) on nyt tullut ”ilmentymiä” ja ”määrätystä” (*bestimmt*) ”määreinen”. Nämä eivät sentään vaikeuta lisää jo muutenkin vaikean tekstin ymmärtämistä. Sen sijaan olisi ollut tarpeen, että suomennokseen olisi liitetty nykyistä huomattavasti suurempi määrä selityksiä. Nyt niitä on vain neljän sivun verran kirjan lopussa. Jo Salomaa oli omaan *KJK*-suomennokseensa sentään liittännyt 60 kommentoivaa alaviitettä, ja niistä olisi uutta laitosta laadittaessa voinut ammentaa. On erehdys luulla, että lukija ymmärtäisi ilman muuta 230 vuotta sitten ilmestyneen filosofisen teoksen kaikkia viittauksia. Esimerkiksi sivuilla 82–83 puhutaan ”mielenlaadultaan myötätuntoisi[sta] ihmisistä”. Kantin alkutekstissä kohta kuuluu *sympatische Sinnesart bei Menschen*. 1700-luvulla ei ”sympatialla” kuitenkaan vielä tarkoitettu samaa kuin nykyään eli myötätuntoa vaan sitä, että kokee samoja tunteita kuin toinenkin. Tämä kohta olisi vaatinut selityksen nykylukijalle. Vastaavia selityksiä vaatisivat esimerkiksi ne kohdat, joissa Kant

puhuu ”patologiasta” (esim. 181, käytännöllinen järki ”patologisesti ehdollisena”, *pathologisch bedingt*). Niissä on yksinkertaisesti kyse aistien vaikutuksen kohteena olemisesta eli passiivisuudesta, vastakohtana spontaanisuudelle; ”sairauteen” sanan nykymerkityksessä ei viitata.

Hyvältä kääntäjältä edellytetään tietenkin mahdollisimman suurta tarkkuutta alkutekstin termien ja ajatusten välittämisessä, ja lisäksi pyrkimistä parhaaseen mahdolliseen sujuvuuteen – ”luonnolliseen ilmaisuun”, jos tämä epämääräinen muotoilu sallitaan. Mutta sekään ei vielä riitä. Etenkin kulttuurisesti ja aatehistoriallisesti merkittävien tekstien kääntämisessä pitää ottaa huomioon myös kielellisen ja terminologisen tradition jatkuvuus. Toisin sanoen edeltäjien työtä olisi kunnioitettava. Tätä kunnioitusta ei Nikkarlalta ja Koistiselta löydy; paitsi että Salomaan käännökset jätetään tyysin mainitsematta, he eivät myöskään huomioi niitä käännösratkaisuja, joita Kantin ja klassisen saksalaisen tradition parissa työskennelleet muut suomentajat ovat tehneet – tässä mainitsisin ensi sijassa Fichteä ja Hegeliä todella lahjakkaasti kääntäneen Ilmari Jauhaisen. Valitettavasti täytyy sanoa, että tämä ei ole vain Kant-suomennosten ongelma, vaan pätee yleensäkin filosofian klassikkojen kääntämiseen maassamme. Näyttää olevan melkein

sääntö, että kutakin klassikkoa suomentavat henkilöt tekevät työtään lähes autistisesti, ottamatta lainkaan huomioon, mitä muut ovat tehneet tai yrittämättä luoda mitään kulttuurista jatkuvuutta. Tulee mieleen kaupunkirakentamisessa nykyisin yleistynyt pyrkimys wau!-arkkitehtuuriin, jossa omat projektit toteutetaan muusta urbaanista kokonaisuudesta välittämättä.

Vaikka wau!-käännöksiä usein perustellaankin pyrkimyksellä tarkkuuteen ja täsmällisyyteen, osoitetaan liika tarkkuus monasti kontraproduktiiviseksi. Hyvänä esimerkkinä voisin mainita Markus Längin Peirce-suomennoksen, josta keskusteltiin tässä lehdessä 15 vuotta sitten (*niin & näin* 1/2002, 1/2003). Längin sinänsä kiitetävänä tarkoituksena oli suomentaa Peirceä mahdollisimman huolellisesti ja alkutekstille uskollisella tavalla. Hän tuli kuitenkin tehneeksi sarjan terminologisia käännösratkaisuja, jotka radikaalisti irrottivat Peircen kaiken muun filosofian ”normaalista” ja jo vakiintuneesta kielenkäytöstä (esimerkiksi ”substanssi” suomennettiin ”itseisainekseksi”). Seurauksena oli, että Längin suomennoksia, niin huolellisia kuin ne ovatkin, ei voi suositella kenellekään, joka haluaa tutustua Peirceen. Aika pitkälti samaa minun täytyy valitettavasti sanoa Nikkarlan Kant-suomennoksista.

HEIDI GRÖNSTRAND

## Jännitteinen proosahistoria

Markku Eskelinen, *Raukoilla rajoilla. Suomenkielisen proosakirjallisuuden historiaa*. Siltala, Helsinki 2016. 600 s.

**K**irjallisuuden historian ilmestyminen on aina tapaus. Markku Eskelinen *Raukoilla rajoilla* on intohimoisella otteella kirjoitettu runsaudensarvi, joka tarjoilee suomalaisen kirjallisuushistoriaan perehtyneellekin paljon uutta. Esimerkiksi *Seitsemän veljeksen* (1870) aikaisen ja sitä varhaisemman kirjallisuuden tutkiminen ei ole pitkiin aikoihin ollut kirjallisuudentutkijoiden suosiossa, mutta Eskelinen esittelee ja havainnollistaa taulukoin tätä tärkeää vaihetta suomenkielisen proosan historiassa. 1900-luvun kirjallisuudessa Eskelinen puolestaan nostaa kiinnostavasti sisällissodan tärkeäksi vedenjakajaksi. Hän käsittelee laajasti sisällissodan jälkeisen oikeistolaisen poliittisen liikehdinnän ja kirjallisuuden välisiä suhteita ja tulee näin seuranneeksi erityisesti historian tutkimuksessa viime vuosina tehtyjä linjauksia. Eskelinen avaa tarkasti muun muassa, miten ivavasti kirjallisuudentutkijat suhtautuvat sisällissodan aikana valkoisten teloittaman Algot Untolan teoksiin ja tekijään itseensä 1930-luvun Suomessa.

### Kielipoliittisia valintoja?

Keskittymistään suomenkielisen proosakirjallisuuden historiaan Eskelinen perustelee lyhyesti teoksen alussa. Ensimmäinen virke on ytimekäs kysymys: ”Miksi kirjoittaa ja julkaista yhden kirjailija-tutkijan suomenkielisen proosakirjallisuuden historia vuonna 2016?” Ensimmäinen vastaus on, ettei sellaista ole aikaisemmin kirjoitettu. Kirjoitustyötä on myös motivoinut halu tuoda näkyviin ”kirjallisuusmaailman” sisäinen dynamiikka ja



”sen kytkökset kirjallisuuden ulkopuolisiin poliittisiin, taloudellisiin, sosiaalisiin ja kulttuurisiin virtauksiin ja rakenteisiin” (7).

Perustelujen tarjoaminen on paikallaan, sillä ainakin kirjallisuuden monikielisydestä kiinnostuneesta tutkijasta rajaus suomenkieliseen materiaaliin tuntui ensi silmäyksellä kovin uskaliaalta ja arveluttavaltakin teolta. Vaikka Eskelinen hahmottaa proosan lajina, joka ”ei rajaudu maantieteeseen eikä kansallisvaltioon saati muutamaan lajityyppiin” (7), kuten hän itse asian ilmaisee, kielirajaus tuntuu paluulta nationalistisiin puolustus-asemiin. Edellisen pelkästään suomenkieliseen kirjallisuuteen keskittyvän kirjallisuushistorian ilmestymisestä taitaa olla lähes 70 vuotta. Eskeliselä yksikielisyys kuitenkin näyttyy kirjallisuushistorian kirjoittamisen itsestään selvänä lähtökohtana, jota hän ei sen kum-

emmin lähde reflektoimaan. Näinä aikoina tällainen rajaus uhkaa yhdistyä yksinäisyyteen, kykenemättömyyteen nähdä sitä kielellistä ja kulttuurista moninaisuutta, josta suomalainenkin kirjallinen kulttuuri koostuu.

Eskelisen rakkaus, kokeellinen kirjallisuus, ja sille teoksessa annettu reipas tila toki tekee tyhjäksi ajatuksen kansallismielisestä kielipoliittisesta tarkoituksesta. Kielisekoitukset ja muunlaiset kielipelit ovat aina olleet kokeellisen kirjallisuuden vakiintunutta välineistöä. Eikä Eskelinen teoksensa loppupuolella malta olla mainitsematta englanniksi kirjoitettua suomalaista nykykirjallisuutta (muiden muassa Emmi Itäranta, Hannu Rajaniemi), vaikka tekee samalla selväksi, että sen tarkempi käsitteleminen on rajattu teoksen ulkopuolelle.

Moninaiset kielikokeilut ovat niin ikään erottamaton osa Elmer Diktoniuksen tuotantoa, joka ei ole niin ruotsinkielinen kuin millaiseksi se usein mielletään. Eskelinen kyllä viittaa Diktoniuksen pari kertaa, mutta tarkempi perehtyminen Diktoniuksen teksteihin olisi vankistanut Eskelisen esitystä modernismin läpimurrosta Suomessa. Vaikka kirjallisuudentutkimuksessa elää sitkeästi perinne käsitellä erikseen suomen- ja ruotsinkielistä modernismia, modernisti-Diktoniuksen romaanipari *Janne Kubik* ja *Janne Kuutio* kyseenalaistaa perusteellisesti tämän jaon mielekkyyden. Suomen kieli tiikuu Diktoniuksen ruotsin kieleen, eikä suomenkielistä *Janne Kuutiota* pidä ajatella *Janne Kubikin* yksioikoiseksi käännökseksi. Se on oma itsenäinen teos, jonka rakennekin poikkeaa ruotsinkielisestä versiosta.

## Paluu menneisyyteen?

Eskelisen kirjallisuushistorialla on ansionsa, mutta silti ei voi välttyä ajattelemasta, että kirjallisuushistorian kirjoittamisessa kuljetaan myös taaksepäin. *Raukoilla rajoilla* huokuu sellaista aikaa, jolloin kirjallisuushistoria oli yhden miehen näkemyksen juhlaa ja kirjallisuuden ukonvirtaa kirjailija kerrallaan avaavaa. Monologivaikutelmaa lisää se, että esimerkiksi sellaiset aikaisemmat kirjallisuushistoriat kuin *Sain roolin johon en mahdu* (1989), *Suomen kirjallisuushistoria* (1999) tai *Suomen nykykirjallisuus* (2013) ohitetaan lyhyenlyhyellä maininnalla.

Eskelinen huitoo ja hutkii. Kirjallisuusvaikuttajat kuulevat kunniansa. Yksi on ”tynnyrissä kasvanut”, toinen ”käsittämättömän avuton” tai ”teoriarajoitteinen”. Kotimainen kirjallisuus tieteenalana näyttäytyy kovin pölynpeittämänä. Paljon on kyllä luettu, mutta varsinaiseksi keskustelukumppaniksi tuorein tutkimus ei valikoidu. Sieltä täältä toki tunnistaa, että käsillä oleva teos on paljon velkaa esimerkiksi 1900-luvun alun työväenkirjallisuutta koskevalle tutkimukselle. Itse tutkimukset ja niiden tekijät Eskelinen kuitenkin jostakin syystä pitää visusti omana tietonaan. Eskelinen, joka on vaikuttanut Algot Untolan moniaineksisesta, runsaasta, kirjallisuuden valtavirtaa kyseenalaistavasta tyylistä ja nostaa tämän erittäin tärkeäksi suomalaisen proosakirjallisuuden uudistajaksi, mainitsee Kaisa Kurikan Algot Untola-tutkimuksen hämmentävästi vain ohimennen. Ilman sitä Eskelisellä olisi huomattavasti laimeammat ainekset argumenttiensa tueksi. Lähdeluetteloon Kurikan Untola-väitöskirja sentään on löytänyt tiensä.

## Vaatimus modernismitutkimuksen uudistamisesta

Suomalaisen proosan modernismin, Volter Kilven ja Algot Untolan teoksista alkavan perinteen, käsittely haukkaa ison osan teosta. Eskelisen harrastaman huitelemisen voikin tulkita vaatimukseksi avata modernismikeskustelua ja tarkentaa aihetta koskevaa tutkimusta, erityisesti sodanjälkeiseltä ajalta. Yhdeksi teoksen piilokäsikirjoitukseksi on hahmotettavissa huoli ja hätä siitä, että modernismin moninaisuus, erityisesti sen kansainväliset ulottuvuudet, on tutkimuksessa jäänyt ymmärtämättä ja että kartoittamattonta historiaa on yksinkertaisesti liikaa.

Tätä tutkimuksellista aukkoa Eskelinen lähtee täydentämään erottelemalla eri modernismin aaltoja, analysoimalla ja arvottamalla kerrontaratkaisuja. Ajatus peräkkäisistä, rinnakkaisista, osittain sisäkkäisistä, mutta silti toisiaan täydentävistä linjoista (tai aalloista) on kiinnostava tapa lähestyä proosan modernismin, erityisesti 1940-luvun lopulta 1980-luvun puoliväliin ulottuvan ajanjakson, moninaisuutta. Eskelinen linjaa, että aiheiden puolesta proosa tekee irtiottoa sodasta mutta myös perinteisistä lajimääreistä. Se nojaa moniulotteisiin rakenneratkaisuihin, usein metafiktioon. Analysoitava teosjoukko ei kuitenkaan yllätä. Siinä on muun muassa Sinikka Kallio-Visapään, Jorma Korpelan, Lassi Nummen, Pentti Holapan, Marja-Liisa Vartion, Veijo Meren, Paavo Haavikon, Eeva-Liisa Mannerin, Hannu Salaman ja Markku Lahtelan teoksia. Oman erityisen

huomion saa esimerkiksi kollaasiromaani ja Eskelisen myöhäismoderniksi kutsuma aika 1960-luvun lopulta 1980-luvun puoliväliin. Loppujen lopuksi Eskelinen tuntuu kuitenkin käyttävän enemmän tilaa modernismitutkimuksen ankaraan moittimiseen kuin varsinaisten tutkimuksellisten avauksien tekemiseen.

Myös postmodernismin aika on luotauksen kohteena, ja hyvä niin. 1980-luvulla ilmestyi paljon teoksia, jotka irrottautuivat aiemmasta kirjallisuuden traditiosta ja jäsensivät nykyhetkeä ennen kokemattomilla tavoilla. On helppo olla samaa mieltä Eskelisen kanssa siitä, että tämä aika ansaitsee tulla paljon tarkemman tutkimuksen kohteeksi kuin mitä se toistaiseksi on ollut. Omassa analyysissään Eskelinen nostaa esiin muiden muassa Matti Pulkkisen *Romaanihenkilön kuoleman* (1985), Hans Selon *Pilvihippiäisen* (1985) ja Marjaana Jäntin *Amorfiaan* (1986).

\*

Eskelisen *Raukoilla rajoilla* avaa reittejä uuden tiedon äärelle ja kannustaa miettimään tuoreita tapoja jäsentää suomalaista kirjallisuutta. Nähtäväksi kuitenkin jää, miten tämä tieto löytää kirjallisuudesta kiinnostuneen lukijakunnan. Suomalaisen kirjallisuuden historiaa luotaavan teoksen arvoa kun ei mitata siitä kirjoitettujen kritiikkien määrässä – tai niihin tuotettujen vastineiden terävyydessä. Tohdin veikata, että kirjan tahdion piikikkyyks, asiaton pauhu ja puhina estävät monia kirjallisuusammattilaisia tutustumasta Eskelisen näkemyksiin ja kehittämästä niitä edelleen.

MARIA SALMINEN

# Eläimelle eläimistä

Helena Telkänranta, *Ihminen ja eläin*. SKS, Helsinki 2016. 181 s.

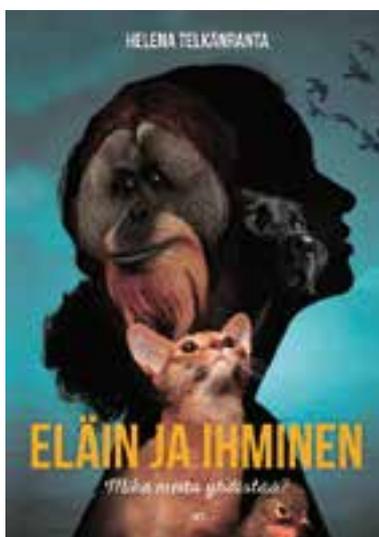
”Varpusen ilot, poron surut ja ahvenen pelot kumpuavat eri tilanteista kuin meidän.” (140)

Tietokirjailijanakin ansioituneen evoluutiobiologi Telkänrannan edellinen teos *Millaista on olla eläin?* (2015) käsitteli eläimyyttä eläimen kokemuksen näkökulmasta. Nyt käsillä oleva kirja tulkitsee eläimenä olemista kognitiiviset kyvyt keskiössään.

Edellisen teoksen tarkkuus ja tarkkanäköisyys, tulkinnallinen taito, myötätunto ja eläväinen kieli ovat myös tämän kirjan ansioita. Telkänrannan ilmeisenä pyrkimyksenä onkin tulkita alansa uusimpia tutkimustuloksia lähestyttävässä mutta täsmällisessä ja informatiivisessa muodossa. ”Kirja on tarkoitettu lyhyeksi, helppolukuiseksi johdannoksi siihen, mitä tällä hetkellä tiedetään.” (10) Tavoite ehdottomasti täyttyy.

Telkänranta onnistuu esittämään osuvasti, elävästi ja mukaansatempaavasti suuren joukon tutkimusasetelmia ja -tuloksia. Tarkastelussa ovat esimerkiksi eläinten kyky käyttää symboleita, kieltä ja syntaksia, eläinten ajantaju, lukumäärien hahmotus, käisyys, erilaiset sosiaaliset taipumukset ja käytännöt saman lajin sisällä ja lajien välillä, rytmi- ja musiikkitaju, etiiikka ja empatiakyky sekä kulttuurin kumulatiivisuus (taitojen ylisukupolvinen opettaminen ja kehittäminen).

Monet kirjassa esitellyt tutkimustulokset onnistuvat vakuuttamaan, että yleisesti vallitsevia



käsityksiä eläinten kognitiivisista kyvyistä on muutettava tai vähintäänkin mukautettava. Telkänranta painottaakin muun muassa, että ”tietoisuutta on monenlaista” (21).

## Eläinkunnan neropatit

Tavallisimmat lemmikkieläimet eivät olekaan eläinlaakson kirkkaimpia hattivatteja. Esimerkiksi valaiden, delfiinien ja jopa tiaisten syntaktiset taidot ylittävät kissan ja koiran käsityskyvyn. Koira ymmärtää vain kaksisanaisen rakenteen (”hae pallo”), ja kissaa kiinnostaa<sup>1</sup>.

Useat eläinlajit kykenevät tulkitsemaan kokemuksia yli lajirajojen, missä ihminenkään ei aina onnistu. Ihmisen tulkinta toisen tunnetiloista on erityisen kasvosidonnaista. Esimerkiksi hevosen tunnetiloja ihmisen on vaikea havaita, koska

niiden poskipäähaksissa ei ole kytkentää, joka yhdistäisi suun ilmeet silmien ilmeeseen. Vastaavia ihmiselle vaikeasti tunnistettavia ilmeitä ja kokemuksen ilmaisuja on monilla muillakin lajeilla:

”Koiraspuolinen tursas, joka lähtee karkottamaan kilpailijaansa, muuttuu kauttaaltaan mustanpuhuvaksi. Jos toinen koiras ei halua jäädä kamppailemaan tämän lähestyvän synkän hahmon kanssa, se valahtaa vuorostaan kalpeaksi. Vastustajan vaaleneminen hillitsee hyökkäyshaluja, joten tummunut koiras antaa kilpailijansa poistua rauhassa.”

Telkänranta osoittaa myös, että lajinomaiseksi käyttäytymiseksi tulkitut toimintatavat saattavatkin olla vankeudessa elävien eläinten neuroottista käytöstä. Eläinten ahdistus (kuten moni muukin niiden kokemus) jää ihmisiltä monesti huomaamatta tai reaktio tulkitaan väärin.

Esimerkiksi tulkinnat eläinten kognitiivisista kyvyistä perustuvat niiden käyttäytymiseen. Eläimet ovat kuitenkin monesti eläneet epätyypillisissä ympäristöissä, ja koeasetelmat ovat olleet niille pelottavia. Tällöin esimerkiksi älykkyyden tai kognitiivisen joustavuuden tutkimiseen tähtäävien kokeiden tulokset ovatkin kertoneet lähinnä eläinyksilön stressinsietokyvystä tai kyvystä tulkita tutkijan käytöstä.

Delfiinien, valaiden ja apinoiden kommunikointikykyä on tutkittu pitkään – tosin ihmisen ehdoilla.



Tutkija asettaa useimmiten puitteet, joissa jokin toiminta tunnistetaan tai kielletään sen määrittelemisen joutua inhimillistä muistuttavaksi. Esimerkiksi delfiinejä tutkinut Vincent Janik toteaa, ”että on itse asiassa harhaanjohtavaa puhua delfiinien kielestä. Niillä saattaa nimittäin olla sellainen tiedonvälitysjärjestelmä, joka toimii aivan eri tavalla.” (17)

Saattaa vaikkapa olla, että delfiinien, valasten, bonobojen ja muidenkin eläinten kielet toimivat ikään kuin metaforina tai figureina. Delfiineillä on tilanteen mukaan taipuvuus ”nimivihellykset”, joilla ne tunnistautuvat kumppaneilleen tai esittäytyvät vieraille parvelle (13–16). Sama näyttäisi pätevän valaisiin.

## Musiikki, rytmit ja etiikka

”Oppa Gangnam style!”

Höyhentöyhtö kakadupapukajien pääläellä ponnahtaa terhakkaasti pystyyn, kun se kuulee lempikappaleensa alkavan. Kaija pomppii paikallaan musiikin tahdissa ja levittelee siipiään. Rytmien kiihtyessä kaija kiihdyttää mukana [...]. Kertosäe alkaa, ja kaija tempautuu tunnelmaan kallistelemalla päätään laajassa kaareissa puolelta toiselle. Päälaen höyhenet ovat edelleen innostuksesta ojossa.” (41)

Hevimoshous tai tekno eivät myöskään ole kaijoille vierasta. Näitä ja monia muita musiikkilajeja ne osaavat tanssia sujuvasti rytmiin, improvisoiden pakotteetta ja palkinnotta, ihan vain koska huvittaa. Psykologi Adena Schachner työryhmineen on analysoinut lukuisia YouTube-videoita (tarkalleen ottaen 1019), joissa monet papukajajat ja kaijaset osoittavat rytmijunsa ja spontaanin musiikki-innostuksensa<sup>2</sup>.

Koirien suosikeiksi on osoittautunut Straussin *Tonava kaunoinen* ja Beethovenin *Kuutamonaatti*, kun taas rotat preferoivat Mozartia ja Bachia. ”Koeolosuhteissa jopa kultakalat ovat oppineet erottamaan barokkimusiikin bluesista.” (47) Älykkyys ja luovuus eivät ole eläimilläkään kytköksissä, mikä tuskin yllättää.

Ongelmanratkaisukyky ja etiikka eivät myöskään näytä käyvän yksin. Kenties etiikan olisi ihmisilläkin perustuttava johonkin yleisempään kuin ihmislajin toimintaan.

## ”Se suuri ero”<sup>3</sup>

Telkänrannan teoksessa saattaisi jäädä näätimään ensinnäkin ihmiskulttuurioptimismi. Hän vakuuttaa toistuvasti, että lähitulevaisuudessa saamme lisää tietoa ja ymmärrystä eri lajeista ja niiden kognitiivisista kyvyistä, esimerkiksi lajien tavasta viestiä ja tuon viestinnän kokemuksellisesta ulottuvuudesta. Toinen vastahangoittuvuus on ihmiskeskeytyksen vaikutelma. Inehmo tuntuu olevan kaiken eläimyyden vertailukohta ja viitepiste, mikä toki käy ilmi jo kirjan nimestä.

Tarkemmin ajatellen Telkänranta ei välttämättä kuitenkaan voi syyttää näistä. Hän kykenee perustelemaan todella vakuuttavasti, kuinka koe-eläinten kohtelu ja koeasetelmien tulosten pätevyys turvaaminen on kehittynyt. Kenties hänen optimisminsa on oikeutettua.

Ratkaiseviksi eroiksi ihmisen ja eläinten välillä Telkänranta nimeää ihmisen poikkeuksellisen kehittyneen kyvyn arvioida toisten ajatuksia ja omia ajatuksia, ja lisäksi halun vaikuttaa kanssaeläimensä ajatteluun ja viestintään. Kirjassa mainitaan myös kielen mahdollistaman kulttuurisen kumulaation nopeus.

Ottaen huomioon Telkänrannan poikkeuksellisen herkkyyden tunnistaa, tulkita ja ilmaista erilaisia lajityypillisiä käyttäytymismuotoja vaikuttaa selvältä, että hän tulkitsee ihmistä samalla tavalla tai jopa tasolla kuin eläimiä. Jollekin toiselle eläimelle hän kenties kykenisi ilmaistamaan asian toisella tavalla, mutta ihminen lukee ihmiseksi. Niinpä lienee välttämätöntä kuljettaa ihmiseläintä jatkuvasti mukana viitepisteenä, vertailukohtana ja kiinnikkeenä.

Mutta onko ero ihmisen ja muiden eläinten välillä kvalitatiivinen vai kvantitatiivinen? Kirjan tarkoitus on popularisoida kovaa

tiedettä, joten kaikkea ei voi esittää kovassa muodossa. Jo johdannossaan Telkänranta huomauttaa: ”Ihminenkin on toki yksi eläinlaji muiden joukossa.” (10) Jatkossa hän osoittaa esimerkkejä siitä, miten ihminen kyllä nousee eläinten kykyjen yläpuolelle, vaikka jotkin lajit hallitsevatkin samojen toimintatapojen perustat ja kykenevät välittämään tai jopa kehittämään niitä ylisukupolvisesti.

”Onko minuutti yhtä pitkä kaikille eläimille?” (72). Tuskinpa. Vuorokauden ikäisen miljoonakalanpoikasen kyky erottaa lukumääriä on samaa tasoa kuin vuoden ikäisen lapsen. Etumme niihin nähden tosin on, että meillä on enemmän aikaa.

## Kuinkas ihminen?

Vaikka Telkänranta ei sitä suoraan sano, teoksen perusteella ’ihmisen’ ja ’eläimen’ ero – ainakin tutkituilta osin – vaikuttaisi olevan pikemminkin kvantitatiivinen. Ihminen on eläinlaji, joka on kenties kiihdyttänyt eksponentiaalisesti ja vetänyt kaiken omalta osaltaan tappiin.

Kirjan tärkeintä antia on, että se miltei pakottaa lukijansa jäsentämään käsityksiään uudella tavalla huolellisesti referoitujen tutkimustulosten valossa. Mutta kuten Telkänranta puolisuorasti osoittaa, älykkäimmät ja herkkätuntoisimmat eläimet ovat yleensä riittävän viisaita pysyäksään kaukana ihmiseläimistä.

”Selvää tietenkä on, että jokin ihmisissä on perinpohjaisen erilaista kuin muussa eläinkunnassa. Ei tarvitse kuin vilkaista sitä, millaisiin mittasuhteisiin on paisunut lajimme kyky muuttaa ympäristöään – niin tarkoituksellisesti kuin vahingossa.”

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Kalle Jokinen, Yritätkö puhua kissallesi? Tutkimus: Turha vaiva – kattia ei kiinnosta. *Iltalehti* 22.11.2013. Verkossa: [www.iltalehti.fi/perhe/2013112217753959\\_pr.shtml](http://www.iltalehti.fi/perhe/2013112217753959_pr.shtml)
- 2 Ks. esim. [https://www.google.fi/?gws\\_rd=ssl#q=cockatoo+dancing+to+gangnam+m+style&](https://www.google.fi/?gws_rd=ssl#q=cockatoo+dancing+to+gangnam+m+style&)
- 3 Alaotsikko sivulla 152.

LAURA OULANNE

## Kirjallisuuden tunnevaikutuksia

*Tunteita ja tuntemuksia suomalaisessa kirjallisuudessa.* Toim. Anna Helle & Anna Hollsten. SKS, Helsinki 2016. 267 s.

Tunteiden tutkimus on ollut ihmistieteissä 2000-luvun alkupuolelta lähtien lisääntyneen kiinnostuksen kohteena. Tämä on dramatisoitu ”affektiiviseksi käänteeksi”, monen muun käänteen jatkoksi. Anna Helteen ja Anna Hollstenin toimittamassa artikkelikokoelmassa kirjallisuudentutkijat pohtivat tunteita ja tuntemuksia nimenomaan suomalaisessa kirjallisuudessa. Kansallisen kartoituksen sijaan teos kytkeytyy Suomen rajat ylittäviin keskusteluihin ja valottaa niitä monia näkökulmia, joista suomalaisetkin tutkijat ovat tarkastelleet kirjallisuutta ja tunteita.

Heti johdannossa käy ilmi, että tunteet ja tuntemukset eivät ole erityisen helppoja käsitteellistettäviä. Ruumiillisiin intensiteetteihin viittaavaa ’affektia’ käytetään toisinaan kattokäsitteenä erilaisille tunneilmiöille, toisinaan affekti ja emotio esiintyvät jotakuinkin samassa merkityksessä. Suomeksi ’tunteeksi’ taipuvat niin affektit, emotiot kuin englannin kehollisempi *feeling*, kun taas tunteaverbiin sisältyy niin ruumiillista aistimista kuin tiedollista hallintaa. Teos avaa yhtäältä teoriaa ja metodologiaa, toisaalta kirjallisuutta affektien, erityisesti lukemisessa syntyvien tunteiden sekä tunteiden yhteiskunnallisten vaikutusten näkökulmista. Useimmat teksteistä rakentuvat eri affektiteorioiden varaan, spinozalais-deleuzelaisen teorian syövereistä berlantilais-ahmedilaiseen kulttuuritutkimukseen. Kirjoituksissa korostuu ajatus tunteiden jaettuudesta ja välillisyydestä, kun taas mielenkiinto yksilöpsykologiaan eli tunteisiin ”sisäisinä”, ”henkilökohtaisina” ilmiöinä on vähäisempää.

Kokoelman aloittava Pirjo Lyytikäisen artikkeli pohtii kirjal-



lisuuden tunnevaikutusten kognitiivista tutkimusta. Lyytikäisen luenta Aleksis Kiven ”Oravan laulu” osoittaa, miten lukijaan eivät vaikuta tunnetasolla ainoastaan fiktiivisten henkilöihahmojen kuvitellut tunteet. Kuvatun ympäristön piirteet, kuten säätily ja värit, saavat aikaan tunnevaikutuksia, ja yksittäisillä sanoillakin on tunnelatauksensa. ”Oravan laulu” luo kuvan, jonka äärellä lukija ”suggeroidaan” jakamaan runon puhujan tunnetila, käyttämättä juurikaan tunteisiin viittaavia sanoja (50). Oravan ”sammalhuone” on etäinen eristäytymisen paikka ja ”keinuva kehtolinna” ”armaan kuusen äitirinnass” assosioituu äidin ja lapsen varhaiseen suhteeseen. Pesä ja kuusen yläoksat saavat nostalgisia merkityksiä: lapsuuden turvallisuus on jäänyt taakse, ja oravan koti on ”siellä”, aina jossain toisaalla kuin runon puhuja. (51–53)

”Oravan laulu” on intertekstuaalisesti läsnä myös Satu Kohon tutkimassa Pauliina Rauhalan *Taivaslaulu*-romaanissa (2013),

jossa sen ”kehtolinna” lainataan kuvaamaan turvallista ja rakasta paikkaa. Kohon artikkeli tarkastelee paikkakokemusta ja sen yhteyttä yhteisölliseen vallankäyttöön. Koho käsittelee myös päähenkilön kehoa paikkana. Yhteisön vaatimusten kanssa painiva nuori vanhoillistadiolainen äiti vertaa itseään puuhun, jonka oksilla oravanpoikaset lepäävät, mutta uupuneena hänen kehonsa muuttuu ahtaaksi ja vieraaksi. *Taivaslaulun* paikkoihin liittyy voimakkaita, sekä positiivisia että negatiivisia tunteita, joiden Koho osoittaa rakentuvan usein hankalassakin vuorovaikutuksessa yhteisön kanssa: ”sosiaalisesti jaetut normit, merkitykset, arvot ja odotukset kietoutuvat väistämättä henkilökohtaisiin tunteisiin ja kokemuksiin” (195). Myös ”Oravan laulun” luomat turvallisuuden- ja onnentunteet näyttäytyvät sosiaalisesti rakentuneina.

Vaikka kognitiivinen tutkimus käsittelee usein emotioita yksilön sisäisenä kokemuksena, myös Lyytikäinen korostaa niiden sosiaalista puolta: ”tavallaan kirjallisuuden ymmärtäminen perustuu siihen, että tunteet ovat paitsi yksittäisen subjektin mielen tiloja myös jaettuina” (41). Jaetun pohjatekstin avulla tulee kuin vahingossa ilmi, miten eri lähestymistapojen välillä voisi olla hedelmällisiä yhteyksiä – vaikuttamiskeinojen kognitiivinen perusta voi valaista tunnevaikutusten yhteiskunnallisia puolia, ja päinvastoin.

### Vastaanotto, vaikutus ja vuorovaikutus

Teoksen artikkeleissa otetaan huomioon sekä tekstin että lukijuuden ja tekijyyden affektiivisia ulottu-

vuuksia. Affektin käsite korostaa emootiota enemmän välillisyyttä: affekteja on siellä, missä kappaleet, vaikkapa kirja ja lukija, kohtaavat ja vaikuttavat toisiinsa.

Suoraa empiiristä tutkimusta esimerkiksi lukemisen affektiivisuudesta ei varsinaisesti hyödynnetä, vaikka jotkin taustalla olevista teorioista sellaiseen nojaavatkin. ”Todelliset” lukijat ovat teoksessa toki mukana, artikkelien kirjoittajien ominaisuudessa. Kirjoittajien lukukokemus on väistämättä läsnä teksteissä, ja jotkut myös viittaavat siihen suoraan. Kaisa Kurikka kuvailee Irmari Rantamalan *Harhama*-romaanijättiläisen (1909) ensimmäisen lukukerran tutkijassa aiheuttamia, hyvin ruumiillisia vaikutuksia: ”Päätäni särki, vaikka lukeminen oli ollut kaikkea muuta kuin nopeaa, ja kaikkinaisen uupumus valtasi niin ruumiin kuin mielen” (85). Yleisesti kirjoittajan tunteiden korostaminen ei toki ole erityisen perusteltuakaan, haastavathan useat artikkelit ajatuksen tunteista jonkun ”omina”. On kuitenkin kiinnostavaa pohtia tapoja, joilla tutkija on affektiivisesti läsnä tuottamassaan tekstissä, ja mahdollisuuksia tämän läsnäolon esiintuomiseen yhtenä kirjallisuudesta kirjoittamisen keinona.

Moni artikkeleista myös nivoo tarkasteluun tutkittavan teoksen vastaanottoa. Anna Helle lukee Harry Salmenniemen *Texas, sakset* -runoteosta (2010) sisällöltään ja muodoltaan väkivaltaisena ja pohjaa kysymyksenasettelunsa osin kriitikoiden vaikuttaneisuuteen teoksesta, joka *Turun Sanomien* Miikka Laihisen mukaan ”itkettää, naurattaa, järkyttää ja pelottelee lukijaansa” (108). Helteen luenta osoittaa, miten kokemusta rakentavat esimerkiksi viittaukset sarjamurhiin ja itsetuhoisuuteen, mutta myös kielen ja ulkoasun keinoin syntyvä painostava tunnelma. Aukokoinen kokonaisuus, yliviivatut lauseet ja kasvava sanatungos yhdistettynä väkivaltaisiin aiheisiin

hätkähdyttävät lukijaa ja pitävät tämän varuillaan, mikä taas antaa sen mahdollisesti synnyttämille yhteiskunnallisille ja eettisille pohdinoille akuutin sävyn.

Siru Kainulaisen artikkeli puolestaan tutkii runokritiikkien affektiivisia piirteitä. Kokeellinen nykyruno herättää arvostelijoissakin usein ärtymystä ja epäluuloa, *tuntuu* etäiseltä ja sulkeutuneelta, jopa ”ilkeältä” – mutta myös lumoa (137). Arvostelijatkin käyvät läpi lukemiseen kuuluvia affektiivisia, usein ristiriitaisia prosesseja, joita yhtenäisen tulkinnan nimissä siistitään usein pois lopputuotteesta – toisaalta medioissa viime aikoina yleistynyt, erityisesti myönteinen tunnepuhe on tehnyt tuloaan myös kritiikkeihin. Ankaran teilauksen sijaan kuvataan lukukokemuksen vaikuttavuutta, kuten esimerkiksi Saira Susiluodon *Carmen*-teoksen (2010) ”herkullisuutta” ja ”aitoutta” ylistävissä kritiikeissä (146).

### Kirjallisuus tunteiden ja yhteisöjen tekijänä

Kirjallisuus myös muokkaa sitä, miten tunnemme tai ainakin käsitteellistämme tuntemaamme, kuten Saija Isomaa huomauttaa (64). Tuija Saresman artikkeli tarkastelee, millaisia tunneyhteisöjä Timo Hännikäisen provokatiivinen esseekokoelma *Ilman* (2009) rakentaa. Saresman aloittaa tekstinsä viittaamalla kritiikkeihin, jotka hätkähdyttävästi kiittävät teosta tunnustuksellisesta tilityksestä ja poleemisuudesta. Saresma nostaa esiin esseissä hallitsevan ”kaunaisen aggressiivisuuden” tunnevirityksen, jota arvioissa ei huomioida (223). Sara Ahmedia seuraten Saresma tarkastelee teosta affektiivisena tekstinä, joka ”järjestä[ä] ihmisiä yksilöinä ja ryhmien jäseninä asettamalla [siinä] kuvattuja toisia tunteidemme ”lähteiksi”” (223). Hännikäinen kuvaa häpeää ja ahdistusta, jotka purkautuvat vihana kohti feministejä ja naisia, mutta

myös kilpailijoiksi asettuvia miehiä. Julkiseksi tuotuna intiimit tunteet muokkaavat yhteisöllisiä tuntemisen tapoja ja osoittavat vaikkapa vihalle jaettuina kohteita. Hännikäisen ilmaisun kärjistävä ironisuus ei Saresman mukaan vähennä tunnepuheen retorista voimaa. On tärkeää tarkastella tunteita ylyksilöllisinä ilmiöinä ja huomioida sanojen voima yhteisöllisten kokemusten rakentumisessa, jos sellaisia tunteita kuin vihaa ja kaunaa valjastetaan ”toisia” vastaan.

Kirjallisuuden rakentamat yhteisöt voivat olla myös empaattisia. Tutkijat ovat pohtineet, lisääkö kirjallisuus lukijansa kykyä myötälämiseen<sup>1</sup>. *Tunteita ja tuntemuksia* -kokoelman artikkelitkin osoittavat empatian mahdollisuuksia. Anna Hollstenin artikkelissa tarkastellaan Viljo Kajavan *Tampereen runot* -teosta (1966), joka osallistui sisällissodan jälkipuintiin ja kansallisen konsensuksen rakentamiseen keinoinaan kokemuksellinen näkökulma ja konkreettiset kuvaukset. Tunnistettavat metonymisesti värittyneet esineet, kuten kuolleen naiskaartilaisen pitsihousut sodan keskellä elävän lapsen näkemänä hätkähdyttävät ja toimivat rakennusaineina jaetulle kokemukselle ja ymmärrykselle.

Teoksen artikkelit osoittavat, että kirjallisuuden ja tunteiden tutkimus ei tarkastele vain tunteiden esityksiä tai niiden heijastusten tai ymmärryksen tuottamista lukijassa. Tekstien performatiiviset puolet, kuten *Harhaman* ruumiilliset vaikutukset, Salmenniemen väkivaltaiset eleet ja Hännikäisen provokaatiot otetaan kokoelmassa huomioon tavalla, joka luo kuvaa kirjallisuudesta aktiivisena, maailmaan vaikuttavana toimijana. Samalla käy selväksi, että tällaisen toimijan tunnevaikutuksia on tärkeää tarkastella.

### Viite & Kirjallisuus

<sup>1</sup> Suzanne Keen, *Empathy and the Novel*. Oxford University Press, Oxford 2007.

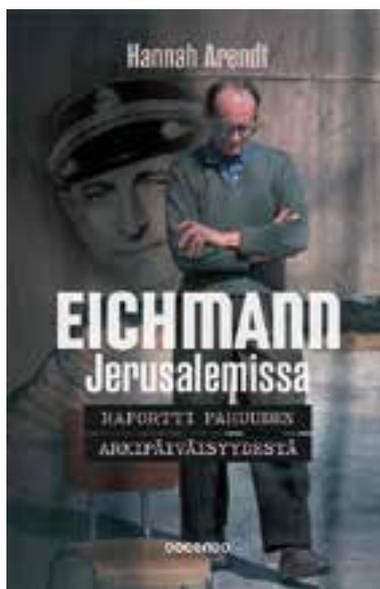
MARTINA REUTER

## Vääristikö Hannah Arendt totuutta?

Hannah Arendt, *Eichmann Jerusalemissa. Raportti pahuuden arkipäiväisyydestä* (Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, 1963). Suom. Antero Holmila & Jouni Tilli. Esipuhe Tuija Parvikko. Docendo, Jyväskylä 2016. 381 s.

Hannah Arendtin *Eichmann Jerusalemissa. Raportti pahuuden arkipäiväisyydestä* on ilmestymisestään asti ollut hänen kuuluisin ja kiistellyin teoksensa, jonka avulla laajempi yleisö on arvioinut hänen ajattelunsa pätevyyttä ja poliittista tarkoituksenmukaisuutta. On erinomaista, että aikaisemmat Arendt-suomennokset – äskettäin pokkareina ilmestyneet *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot* (Vastapaino 2002) ja *Totalitarismin synty* (Vastapaino 2013) – saavat nyt seurakseen tämän holokaustin toteutusta käsittelevän klassikon.

*Eichmann Jerusalemissa* tunnetaan toisaalta Arendtin pyrkimyksistä tuoda esille juutalaisjärjestöjen edustajien osallisuutta joukkomurhien organisoimisessa ja toisaalta teoksen alaotsikon vihjäämasta huomiosta, että pahuus ei ole demonista tai edes tarkoitushakuista vaan kumpuaa arkipäiväisestä ajattelemmattomuudesta. Yhdessä ja osin myös konteksteistaan irrotettuina nämä väitteet saattoivat näyttää siltä, että Arendt vähätteli Eichmannin ja muiden natsien rikoksia. Kirjan ilmestyttyä syntyi kiista, jossa Arendtia kritisoivat voimakkaasti



varsinkin juutalaisjärjestöt ja hän myös menetti useita ystäviä.

*Eichmann Jerusalemissa* on helpopolukuinen, mutta vaikeasti tulkitettava ja arvioitava teos. Se on osaksi empiirinen kuvaus holokaustin toteutuksesta ja nojaa Eichmannia vastaan Jerusalemissa vuonna 1961 käydyn oikeudenkäynnin dokumentteihin ja muihin holokaustia käsitteleviin lähteisiin. Eichmann oli vastuussa ennen kaikkea juuta-

laisten kuljetuksista keskitysleireille, ja Arendt selvittää yksityiskohtaisesti, miten kuljetukset järjestettiin Saksassa ja sen valloittamissa maissa. Hän suhtautuu hyvin kriittisesti siihen, miten oikeustuomioistuin käytti ja jätti käyttämättä historiallisia dokumentteja, ja lisää omaan kuvaukseensa kiistaa herättäneitä, oikeudenkäynnin ulkopuolelle jääneitä dokumentteja juutalaisjohtajien osallisuudesta joukkomurhaan. Tätä kirjan empiiristä ulottuvuutta pitää arvioida historiantutkimuksen kriteerein, kiinnittämällä huomiota kuvauksen kattavuuteen ja lähteiden luotettavuuteen.

Toisaalta teos on käsitteellinen analyysi inhimillisen vastuun luonteesta. Arendt pyrkii osoittamaan, että ihmisen vastuu teoistaan ei riipu tekojen motiiveista. Tämä kytkeytyy vahvasti väitteeseen pahuuden arkipäiväisyydestä: Eichmann oli sekä juridisesti että moraalisesti vastuussa teoistaan, vaikka hänen pahuudellaan ei olisi ollut mitään erityistä motiivia. Arendt kritisoi myös kollektiivisen syyllisyyden ajatusta ja korostaa, että puhe saksalaisten yhteisestä syyllisyydestä nakertaa ajatusta yksilön peruuttamattomasta

**”Jos haluaa kritisoida muita totuuden vääristelystä, on erityisen tärkeää välttää leväperäisiä väitteitä, assosiaatioihin perustuvia päättelyitä ja muita populistisia temppuja.”**

vastuusta. Nämä analyysit eivät riipu empiiristen kuvausten totuudellisuudesta, ja monet Arendt-tutkijat ovat keskittyneet niihin, jolloin on vältetty ottamasta kantaa empiirisiin väitteisiin juutalaisjohtajien osallisuudesta.

Arendt itse arvosti suuresti empiiristä totuudellisuutta. Hän toistelee teoksissaan, kuinka vaarallista on unohtaa ja vääristellä historiallisia tapahtumia. Toisin kuin matemaattiset totuudet, jotka voidaan aina osoittaa uudestaan, vaikka ne historian aikana välillä unohtuisivat, tuhoutunut historiallinen dokumentti on tuhoutunut ikiajoiksi ja sen välittämät tiedot menetetään lopullisesti.<sup>1</sup> Tämän näkemyksen innoittamana haluan tässä kirjoituksessa nostaa esille nimenomaan *Eichmann Jerusalemissa* -teoksen empiirisen puolen ja kysyä, miten hyvin se täyttää empiirisen totuudellisuuden ehtoja<sup>2</sup>. Voidaanko ajatella, että Arendtin kriitikot olivat jossain määrin oikeassa, kun he syyttivät häntä historian vääristämisestä? En lähesty kysymystä tarkastelemalla Arendtin esittämien lukuisten tosiasiaväitteiden todenperäisyyttä, vaan pyrin selvittämään, mitä ehtoja Arendtin kuvauksen

pitää täyttää, jotta sitä voidaan sanoa totuudenmukaiseksi. Lähestymistapaani voidaan pitää tieteenfilosofisena.

Totuudellisuuden ehtoja tarkasteleva näkökulma on hyvin ajan-kohtainen tänä ”totuuden jälkeisenä aikana”: jos haluaa kritisoida muita totuuden vääristelystä, kuten Arendt halusi ja kuten moni tämän päivän populismin kriitikko haluaa, on aivan erityisen tärkeää välttää leväperäisiä väitteitä, assosiaatioihin perustuvia päättelyitä ja muita populistisia temppuja omassa argumentaatiossaan.

### Ironian merkitys

Suomennoksen erinomaisessa esipuheessa politiikantutkija Tuija Parvikko kuvaa Arendtin aiheuttaman kiistan pääkohtia, joihin juutalaisyhteisöjen osallisuuden ja pahuuden luonteen lisäksi kuului keskustelu teoksen tyylilajista, ennen kaikkea Arendtin ironisuudesta. Parvikko nostaa esille Arendtin puolustajien suosiman argumentin, jonka mukaan kriitikot ymmärsivät väärin, kun he tulkitsivat ironisia väitteitä kirjaimellisesti.

Arendt vetosi itsekin kriitikoiden kyvyttömyyteen ymmärtää ironiaa. Vuonna 1964 televisioidussa keskustelussa tunnetun länsisaksalaisen toimittajan Günter Gausin kanssa hän toteaa:

”On täysin totta, että äänensävy on pääasiallisesti ironinen. Tässä tapauksessa äänensävy on henkilö itsessään. Kun ihmiset paheksuvat minua siitä, että syytän juutalaista kansaa, se on pahansuopa valhe ja propagandaa, eikä mitään muuta. Äänensävy, sen sijaan, on minuun henkilökohtaisesti kohdistuva vastaväite. Enkä voi sille mitään.”<sup>3</sup>

Tässä Arendt väittää, että ironisuus on hänen henkilöpiirteensä ja (implisiittisesti) että kriitikot syyllistyvät *ad hominem* -argumentaatioon kritisoidessaan hänen väitteidensä sävyä. Väite saattaa päällisin puolin näyttää pätevältä, mutta ajatus ironisuudesta luonteenpiirteenä, josta ironikko ei olisi vastuussa ja joka ei vaikuttaisi tekstin asiasisältöön, on ristiriidassa hänen muualla esittämiensä näkemysten kanssa. Esimerkiksi *Vita activa*ssa Arendt korostaa, että puhe on itsessään aina teko, eikä tämä teko

koostu vain puheen sisällöstä vaan mitä suurimmissa määrin myös sen retorisesta muodosta.<sup>4</sup> Ironia on osa puheteon ilmaisumuotoa ja siten osa tekoa. Näin ymmärrettynä ihminen on vastuussa ironiasta aivan kuten muista teoistaan, huolimatta niiden motiiveista tai siitä, kumpuavatko ne jostain erityisistä luonteenpiirteistä. Arendt on vastuussa ironiastaan samalla tavalla kuin Eichmann oli vastuussa teoistaan – motiiveista ja luonteenpiirteistä riippumatta.

*Eichmann Jerusalem* -teoksen arvioija ei voi sivuuttaa teoksen sävyä Arendtin haastattelussa esittämällä olankohautuksella, vaan hänen pitää kysyä, miten retorinen teko vaikuttaa historiallisten tapahtumien kuvaukseen ja sen totuudellisuuteen. Kysymys ei ole vain siitä, että ironiaa ei pidä tulkita kirjaimellisesti vaan myös siitä, että ”oikein” tulkittunakin se muoaa kuvausta.

## Arendtin kuvauksen totuudellisuus

Yhdysvaltalainen tieteenfilosofi Elizabeth Anderson on arvoja ja objektiivisuutta käsittelevässä kirjoituksessaan korostanut, että yksittäisten väitteiden totuus ei riitä siihen, että kuvaus olisi kokonaisuudessaan totuudenmukainen. Totuudellisen kuvauksen täytyy olla kattava ja väitteet täytyy asettaa oikeisiin konteksteihin; lisäksi on arvioita väitteiden merkityksellisyyttä suhteessa muihin väitteisiin. Väitteiden merkityksellisyyden arviointi heijastaa väistämättä arvioitsijan yhteiskunnallisia ja moraalisia arvoja, joiden vaikutusta kokonaiskuvaan täytyy tutkia itsekriittisesti. Andersonin kritiikin kohteena on islamistisen järjestön julkaisema kuvaus juutalaisten osallisuudesta Atlanttia ylittävissä orjakaupassa. Kuvaus sisältää tosia väitteitä, mutta ne on painotettu siten, että kokonaiskuva on virheellinen.<sup>5</sup>

Kun Arendt kuvaa juutalaisyhteisöjen ja niiden johtajien osallisuutta holokaustin toteutuksessa, hänen pyrkimyksensä on nimenomaan Andersonin kuvaamien periaatteiden mukaisesti kertoa koko totuus – lisäämällä oikeudenkäyn-

nissä puuttumaan jäänyt palanen. Hän toteaa, että ”[r]ämä luku on kuitenkin lisättävä tähän kirjaan, sillä se selventää eräitä muutoin selittämättömiä dokumenttien jättämiä aukkoja tässä muuten niin ylidokumentoidussa oikeusjutussa” (163). Kysymys onkin siitä, onnistuuko Arendt luomaan kattavamman ja yksittäisten väitteiden merkityksellisyyttä paremmin huomioivan kokonaiskuvan vai johtavatko hänen lisäyksensä pikemminkin uuteen vinoumaan. Tämän arvioimiseksi täytyy tietysti kiinnittää huomiota Arendtin esitystapaan.

Yllä mainittujen kriteerien lisäksi totuudenmukaiseen kokonaiskuvaan pyrkivän kuvauksen täytyy aina säilyä avoimena uusille väitteille ja aiempien väitteiden merkityksellisyyden uudelleenarvioinnille. Näkisin, että *Eichmann Jerusalem* -teoksen tarjoaman kuvauksen suurin ongelma liittyy juuri tähän – ja edelleen ironian käyttöön. Ironialle on ominaista, että siihen ei voi väittää vastaan. Ironiallaan Arendt pysäyttää vastaväitteet ja torjuu ennalta potentiaalisten kriitikoiden lisäykset ja uudelleenarvioinnit. Ironia vaikuttaa lisäksi kuvattujen tosiasioiden merkityksellisyyden arviointiin. Arendt luonnehtii juutalaisjohtajien osallisuutta muun muassa näin:

”Me tunnemme natsiajan juutalaisjohtajien fysionomian erittäin hyvin. He vaihtelivat Łódzin juutalaisneuvoston vanhimmasta, Chaim I:ksi kutsutusta Chaim Rumkowskista – joka matkusti kaikkialle rikkinaisilla hevosvaunuilla ja julkaisi nimikirjoituksellaan varustettuja seteleitä sekä postimerkkejä, joihin oli kaiverrettu hänen kasvonsa – Leo Baeckiin, joka oli puolestaan oppinut, hyväntahtoinen ja korkeasti koulutettu ja joka uskoi, että juutalaiset poliisit olisivat natsipoliiseja ’lempeämpiä ja avuliaampia’ ja ’tekisivät tästä koettelemuksesta helpomman’.” (162)

Näiden tyyppien lisäksi ”olivat vielä ne harvat, jotka tekivät itsemurhan” (163). Arendtin kuvaus huojuu ironian ja vilpittömyyden väli-

maastossa. Siihen on vaikea väittää vastaan, väitteet Rumkowskista ja Baeckista saattavat hyvin pitää paikkansa ja ivaan on vaikea tarttua. Samalla kuvaus kuitenkin sisältää selkeän – luonteeltaan vähättelevän – arvion näiden henkilöiden tekojen merkityksestä asettamatta niitä laajempaan faktakontekstiin. Arendtin pyrkimys esittää oma kuvauksensa jossakin määrin lopullisena vahvistuu myös teoksen toisen painoksen lyhyessä esipuheessa, jossa Arendt toteaa, että ensimmäisen painoksen ilmestymisen jälkeen on ilmennyt jonkin verran uusia asioita, jotka eivät kuitenkaan ”vaikuta tapahtumaan kokonaisuutena”<sup>6</sup>.

Arendtiin kohdistettu kritiikki sisälsi paljon väärintulkintoja, asiatomuuksia ja aitoja henkilöön käyviä hyökkäyksiä. Arendt-tutkijoiden on siksi ollut helppo puolustaa häntä osoittamalla kritiikin heikkouksia ja keskittyä hyödyntämään hänen tarjoamiaan erinomaisia välineitä ymmärtää vastuun ja pahuuden luonnetta. Arvio teoksen totuudellisuudesta Eichmannin ja holokaustin rikosten kuvauksena vaatisi myös paljon perusteellisemmän analyysin kuin mitä olen tässä tarjonnut. Voi olla, että Arendtin ylilyöntien – joista yllä lainaamani katkelma on ehkä kaikkein pahin – vaikutukset kokonaiskuvaan ovat sen verran marginaalisia, että ne eivät merkittävästi vaikuta kuvauksen totuudellisuuteen.

Tärkeänä yleisempänä päättelmänä haluan kuitenkin korostaa, että totuudenmukaiseen ymmärrykseen pyrkivän kannattaa aina aivan erityisesti kuunnella niitä, jotka ovat eri mieltä, silloinkin kun nämä argumentoivat huonosti. Tämäkin päätelmä on vahvasti velkaa Arendtille, joka korostaa, että poliittinen viisus koostuu nimenomaan kyvystä nähdä asioita mahdollisimman monen ihmisen näkökulmasta<sup>7</sup>. Näiden oivallusten soveltaminen ei kuitenkaan aina ole helppoa, ja Arendtin haluttomuus kuunnella kritiikoitaan väistämättä osaltaan vaikutti siihen, että *Eichmann*istä yhä käynnissä oleva kiista on ajoittain sumentanut pikemmin

kuin kirkastanut ymmärrystämme holokaustista ja Arendtin analyysista. Arendtin lukijoina meidän on hyvä pyrkiä laajempaan ymmärrykseen kuin mihin hän itse kontekstinsa rajaamana kykeni.

## Suomennoksesta

Antero Holmilan ja Jouni Tillin suomennos on suurelta osin erinomainen. He suoriutuvat hyvin jokaisen kääntäjän haasteesta toisaalta säilyttää alkuperäiskielen äänensävyjä ja toisaalta hyödyntää suomen kielen mahdollisuuksia. Myös suomentajat kiinnittävät kiitoksissaan huomiota Arendtin ironiaan ja sen ongelmiin. Tämä on ymmärrettävää: suomenkielinen ja englanninkielinen salaiva eroavat merkittävästi toisistaan. Holmila ja Tilli suoriutuvat hyvin sävyn säilyttämisessä, tosin suomennettuna Arendtin peitelty ivallisuus muuttuu hiukan lievemmäksi, toteavaksi. Tämä ei juuri vaikuta tekstin merkitykseen, koska lakonisuudella on sama ”pulinat pois” -efekti kuin ilkeilyllä.

Pidän myös suomentajien päätöksestä kääntää *banal* arkipäiväiseksi pahaksi. Pahuuden ”arkipäiväisyys” tavoittaa Arendtin hakemaa merkitystä vähintään yhtä hyvin kuin ”banaali” eikä vähiten siksi, että arkipäiväisyydeltä puuttuu banaalin sivumerkitys ’lattea’. Arendt ei suinkaan väitä pahuutta latteaksi.

Kritiikkiä koskee käännöksen toimittamista. Suomennos on tehty teoksen vuonna 1965 ilmestyneestä toisesta painoksesta, johon Arendt kirjoitti lyhyen esipuheen lisäksi myös perusteellisen uuden jälkikirjoituksen, jossa hän tarkastelee ensimmäisen painoksen herättämää kohua ja tarkentaa vastuun, syyllisyyden ja arkipäiväisyyden käsitteitään. Tämä tärkeä lisäys on mukana, mutta jostain syystä suomennoksesta on jätetty pois sekä teoksen sisällysluettelo että Arendtin lyhyt esipuhe. Sisällysluettelon puuttuminen vaikeuttaa teoksen muodostaman kokonaisuuden hahmottamista, ja Arendtin oman esipuheen puuttumisen vuoksi lukijalle jää epäselväksi, millä tavalla toinen painos

eroaa ensimmäisestä, vaikka Parvikko kertoo suomennoksen perustuvan ”korjattuun ja laajennettuun versioon” (7).

On ymmärrettävää, että rajallisella rahoituksella tehty suomennos ei voi olla kriittinen editio – varsinkaan kun alkuperäisteoksestaakaan ei ole kriittistä editiota. Parvikon esipuhe on asiantunteva ja pohjautuu pitkäaikaiseen tutkimustyöhön, mutta on kirjoitettu ilman viitteitä Arendtin muuhun tuotantoon tai tutkimuskirjallisuuteen. Sama koskee suomentajien huomautuksia. Ne auttavat lukijaa hahmottamaan historiallista kontekstia, mutta eivät tarjoa viitteitä, joita seuraamalla kiinnostunut lukija voisi oppia lisää. Suomennoksen pinnallinenkin ankkuroiminen tutkimuskirjallisuuteen ja Arendtin muuhun tuotantoon olisi lisännyt kirjan arvoa opetuksessa ja suomeksi kirjoittavien tutkijoiden käytössä. On sääli, että kustantaja ja ison työn tehnyt suomennostyöryhmä eivät nähneet sitä tarpeelliseksi.

## Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. erityisesti Hannah Arendt, *Truth and Politics*. Teoksessa *Between Past and Future*. Penguin Books, New York 1977, 223–259.
- 2 Keskityn empiirisiin kuvauksiin osin myös siksi, että olen tarkastellut Arendtin käsitteellistä analyysia vastuusta ja pahuudesta kirjoituksessani ”Arendt ja kysymys vastuusta” teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen & Joona Taipale. Gaudeamus, Helsinki 2010, 184–201.
- 3 Hannah Arendt, ”What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günther Gaus. Teoksessa *Essays in Understanding, 1930–1954*. Toim. Jerome Kohn. Käänt. Joan Stambaugh. Schocken Books, New York 1994, 16. Haastattelu tehtiin saksaksi, mutta olen suomentanut lainauksen Stambaughin englanninnoksesta.
- 4 Ks. Hannah Arendt, *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Suom. Riitta Oittinen ja työryhmä. Vastapaino, Tampere 2002, 178–183. Arendtin käsitys teosta on vahvasti antipsykologinen: hän korostaa, että teon merkitystä ei voida selittää sen motiiveilla, ks. mt., 208. Tämä pohjustaa Arendtin käsitystä siitä, että myöskään vastuu teosta ei riipu teon motiivista tai tekijän persoonallisuudesta.
- 5 Elizabeth Anderson, Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology. *Philosophical Topics*. Vol. 23, No. 2, 1995, 27–58. Andersonin analyysoima islamistinen teos on Nation of Islamin julkaisema *The Secret Relationship Between Blacks and Jews*. Nation of Islam Press, Chicago 1991.
- 6 Suomennos on minun, Arendt kirjoittaa: ”none of it was important for the event as a whole”. Hannah Arendt, Note to the Reader. Teoksessa *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books, New York 1994, v.
- 7 Ks. erit. Hannah Arendt, *Philosophy and Politics. Social Research*. Vol. 57, No. 1, 1990, 73–103. Postuumisti julkaistu artikkeli perustuu Arendtin vuonna 1954 Notre Damen yliopistossa pidettyihin luentoihin. Arendtin käsitystä poliittisen mielipiteen muodostuksesta erittelen tarkemmin artikkelissani Hannah Arendt ja John Rawls kansalaistottelemattomuudesta. *Tiede & Edistys* 4/2013, 288–299. Verkossa: koneensaatio.fi/wp-content/uploads/Reuter-Hannah-Arendt-ja-John-Rawls-ei-kuvia.pdf

# KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, esse-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyönteineen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyönteineen. Tieteellisissä tutkimus- ja katsausartikkeleissa noudatetaan *referee*-menettelyä. *niin & näin* käyttää Tieteellisten seurain valtuuskunnan (TSV) vertaisarviotunnusta ja on sitoutunut noudattamaan tunnuksen käytölle asetettuja ehtoja.

**Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin doc-liitetiedostona.** Liitä saateviestiin nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot (nimi, arvo ja/tai toimi, paikka) kirjoittajaluetteloa varten. Yhteensopivuusongelmista johtuen toimitus toivoo, että OpenOffice-ohjelmalla tehtyjä tiedostoja ei lähetetä tai toimitukseen otetaan ainakin yhteyttä etukäteen tarvittavien muutosten takia.

**Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muotoilutoimintoja** (ei tyyliäärittelyä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiivia* tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursiiilla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’vihertiipertäjien’ filosofiakin.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursiiivin) ylikäyttöä kannattaa kuitenkin välttää. Käytä vain samaan suuntaan kaartuvia lainausmerkkejä.

**Laadi artikkelin alkuun 2–6 virkkeen pituinen ingressi**, joka johdattaa lukijan kirjoituksen teemoihin. Vältä kuitenkin tyyliä ”Tässä artikkelissa käsitellen... Lopuksi totean...”. **Jaa teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että lehtitekstissä hyvin pitkät kappaleet ja luvut ovat kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päätöksessä voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin**, luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, merkitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

**Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viitetointoa.** Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita loppuviitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakuli 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkinällä ”Sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja-arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäisellä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaalisti loppuviitteellä.

**Merkitse kirjallisuusluetteloon** kirjoittajan sukunimi ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursiiilla, artikkelin nimi ilman kursiiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursiiilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkaisu. **Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).**

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* (1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* (The Social Construction of What?, 1999). Suom. Inkeri Koskinen. Vastapaino, Tampere 2009.

Nagel, Thomas, What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4, 1974, 435–450.

Petman, Jarna, Pahuuden patologisesta dialektiikasta. Teoksessa *Immanuel Kant. Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Toim. Ari Hirvonen & Toomas Kotka. Loki, Helsinki 2004, 271–288.

Simmel, Georg, Eräistä filosofian nykyongelmista (Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie, 1912). Suom. Olli Pyyhtinen. *niin & näin* 4/06, 42–45.

**Viittaukset kokonaisuun toimitettuihin teoksiin (mutta mieluiten yksilöidysti artikkeleihin):**

*Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature.*

Toim. Floora Ruokonen & Laura Werner. Acta Philosophica Fennica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

**Tarkempia ohjeita löytyy lehden kotisivuilla olevista laajennetuista kirjoittajaohjeista.**

**Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin.** Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyäessä.

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset voidaan julkaista samalla tai myöhemmin myös lehden verkkosivuilla.

## Neuvoja kirjoittajille

- Tarkista, että tekstin aikamuoto ei vaihdu perusteetta.
- Vältä liian pitkiä ja koukeroisia virkerakenteita.
- Vältä tarpeettomia kankeita ilmaisutapoja (kautta, taholla, myötä, välityksellä, johdosta, toimesta, koskien, liittyen, suhteen, nähden, osalta).
- Vältä anglismeja kuten: ”Olen kiinnostunut en vain metafysiikasta vaan myös etnografiasta.”; ”Se on hankalaa, että keskustelu puuroutuu.”