

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

kuusi totuutta totuudesta
Martin Heidegger: Tekniikka ja paluu
Terry eagletonin haastattelu
rotusuomalaisia
isokrates

n&n 2/94

niin & näin

filosofinen aikakauslehti
2/1994

TOIMITUS

Mikko Lahtinen (päätoimittaja)
puh. 931-534851, e-mail ptmila@uta.fi
Tommi Wallenius (toimitussihteeri)
puh. 931-3466812, e-mail fitowa@uta.fi
Vesa Jaaksi
Marjo Kylmänen
Mika Saranpää
Tuukka Tomperi

TOIMITUSNEUVOSTO

Aki Huhtinen, Matti Itkonen, Kimmo Jylhä, Samuli Kaarre, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Reijo Kupiainen, Petteri Linnell, Susanna Lindberg, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Markus Partanen, Sami Pihlström, Arto Repo, Esa Saarinen, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tere Vadén, Juha Varto, Matti Vilkkä, Mika Vuolle, Jussi Vähämäki

Toimituksen osoite

niin&näin
PL 730
33101 Tampere

niin & näin ilmestyy vuonna 1994 kolme kertaa.
Irttonumero 36 mk, kolme seuraavaa numeroa 100 mk, ulkomaille 140 mk.

Tilaus- ja osoiteasiat

Kimmo Jylhä
puh. 931-2617595
PL 730
33101 Tampere
Maksut ps-tili 800011-1010727

Ilmoitukset

Samuli Kaarre
puh. 931-656841

Julkaisija Suomen fenomenologinen instituutti
Taitto Tommi Wallenius
Sisäsivujen kuvat Kimmo Jylhä
Painopaikka Tammer-Paino Oy, Tampere 1994
ISSN 1237-1645

Pääkirjoitus	2
Kuusi totuutta totuudesta	
Päivi Mehtonen, <i>Totuuden alkuperät keskiajalla</i>	3
Reijo Kupiainen, <i>Heidegger ja totuus paljastumisena</i>	6
Erna Oesch, <i>Totuus ja metodi hermeneutiikassa</i>	9
Mikko Lahtinen, <i>Gramsci totuudesta ja vallasta</i>	13
Samuli Kaarre, <i>Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi</i>	18
Sami Pihlström, <i>Putnamin episteemisestä totuuskäsityksestä</i>	23
Tekniikan filosofia	
Vesa Jaaksi, <i>Tekniikka ja olemisen paluu: suomentajan johdanto</i>	30
Martin Heidegger, <i>Tekniikan kysyminen</i>	31
Martin Heidegger, <i>Paluu</i>	41
Kolumnit	
Juha Siltala, <i>Ajattelutilan säilyttämisestä</i>	46
Heikki Patomäki, <i>Paluu vuosisadan vaihteeseen?</i>	49
Juha Varto, <i>Maa kuusta nähtynä</i>	51
Haastattelu	
Marjo Kylmänen ja Tapio Mäkelä, <i>Terry Eagletonin haastattelu</i>	52
Opettamisen filosofia	
Veli-Matti Värri, <i>Menonin paradoksi "neliulotteisessa" kasvatustodellisuudessa</i>	58
Mika Saranpää, <i>Suomentajan johdanto isokraattiseen mainoksen taitoon</i>	60
Isokrates, <i>Sofisteja vastaan</i>	61
Otteita ajasta	
Päivi Rantanen, <i>Eurokuntoisia rotusuomalaisia</i>	63
Marjo Kylmänen, <i>Sukupuolieron filosofia</i>	64
Mika Ojakangas, <i>Filosofian manifesti</i>	65
Kirjat	
Luc Ferry, <i>Uusi ekologinen järjestys</i> (Heikki Mäki-Kulmala)	71
Roland Barthes, <i>Tekijän kuolema — tekstin syntymä & Barthes, Tekstin hurma</i> (Mika Vuolle)	72
Philippe Lacoue-Labarthe, <i>Etiikasta: Lacan ja Antigone</i> (Tommi Wallenius)	72
Paul Virilio, <i>Katoamisen estetiikka</i> (Reijo Kupiainen)	73
Didier Eribon, <i>Michel Foucault</i>	
David Macey, <i>The Lives of Michel Foucault</i> (Juha Varto)	74
Peter Eisenhardt ja muut (toim.), <i>Modern Concepts of Existentialism</i>	
Kari Palonen, <i>Politik als Vereitelung</i> (Olli-Pekka Lassila)	75
Jan-Otto Andersson ja muut, <i>Hyvinvointivaltio ristiaallokossa</i>	
Tuovi Allén ja muut (toim.), <i>Täyskäännös? Taloutemme valintojen edessä</i>	
Jari Heinonen, <i>Kattotarinnasta monikärkiseen pohdintaan</i>	
Pekka Parkkinen, <i>Sukupolvien perinnöt Suomessa</i> (Juha Romppanen)	76
Kirsi Ailus ja muut, <i>Etiikka, laatu, valinnanvapaus: terveydenhuollon tulevaisuus</i> (Päivikki Koponen)	79
<i>Humanismin paluu tulevaisuuteen: komiteamietintö</i> (Mikko Lahtinen)	80
Jaana Venkula, <i>Tiedon suhde toimintaan & Venkula, Tiede, etiikka, viisaus</i> (Yrjö Uurtimo)	81
Pirkko Pitkänen (toim.), <i>Näkökulmia elämäntutkimuksen muodostamiseen</i> (Mikko Lahtinen)	82
Arja Jokinen ja muut, <i>Diskurssianalyysin aakkoset</i> (Päivi Rantanen)	83
Veijo Teittinen, <i>Vangin filosofia</i> (Juha Varto)	84
Mircea Eliade, <i>Ikuisen myytin paluu</i> (Juha Varto)	85
Pierre Klossowski, <i>Roberte, tänä iltana</i> (Juha Varto)	85
Kirjoittajat	86
Ohjeita kirjoittajille	87
Kalenteri	88

Pääkirjoitus

Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteellinen tiedekunta pääsi runsas vuosi sitten hesarijulkisuuteen (hs 18.4.93) suositellensa dekaaninsa **Kalle Lyytisen** johdolla väitöskirjojen julkaisukieleksi "jotakin kansainvälisistä tieteen kielistä". "Erityisperustein voidaan väitöskirja esittää hyväksyttäväksi tiedekunnassa suomen kielisenä. Tällaisia erityisperusteluita ovat aiheen erityinen kansallinen merkitys, riittävän suuri kansallinen tiedeyhteisö väitöskirjan alueella sekä väittelijän ammatillinen suuntautuminen (väittelijä pätevytyy lähinnä ammatillisista syistä). Kun väitöskirja esitetään tiedekunnalla tarkastettavaksi, on kotimaisen kielen valinnan erityisperustelut tuotava esille." (Lyytisen ja opintosihiteeri Maija Salon kirje jatko-opiskelijoille 29.3.93)

Lyytinen ja Salo ovat ainakin omalla kohdallaan onnistuneet suomen kielestä irtautumisessa, kun jo kirjoittavatkin suomenkielisen "suomen kieliseksi". Heidän ajattelutavassaan myös "kansainvälinen" ja "kansallinen" repeytyvät omiksi maailmoiksi. Lyytisen epädialektista logiikkaa seuraten kansallista merkitystä on väitöskirjalla, jossa tutkitaan Jyväskylän kaupungin ja maalaiskunnan yhdistämisen mahdollisuuksia, kun taas filosofisella väitöskirjalla **Hegelistä** ei ole kansallista merkitystä. Hegel ei ole kansallisesti merkittävää tutkimusta, koska tämä preussilainen on kansainvälisen tiedeyhteisön tutkimuksen kohde. Hegel-tutkimusta tuleekin tehdä kansainvälisiä Hegel-spesialisteja varten. Tällöin Suomi kielineen ei ole Hegel-harrastuksen haaste ja kannustin vaan rasite ja mielen masennin. Napapiirinkin tuntumasta lähteneen Hegel-tutkijan risti ja kirkastus on kansainvälisellä tieteen kielellä kirjoitettu tutkimus, joka saa Hegel-piireissä myönteistä huomiota osakseen.

Kansainvälinen tunnustus parantaa yksilön menestymisen mahdollisuuksia kansallisissa viran- ja rahan- jaossa. Esimerkiksi professori on henkilökohtainen palkinto kansainvälisten asiantuntijoiden suomasta tunnuksesta: ykkössija ehdollepanossa. Professoriin ei sisälly kansallisia kollektiivisia vaateita ja velvoitteita, kuten esimerkiksi suomenkielisen filosofian viljelyä. Kansainvälisyys on automaatti, joka markkinavoimien lailla tuottaa itsestään selvästi ja idioottivarmasti kansallista yhteishyvää. Kaupankäynnin ja pääomien kasaamisen mallin mukaan tieteen tulee olla kansainvälistä toimintaa, jota eivät kansalliset velvoitteet rasita. Palkittavalta ei edellytetä, että hän olisi käyttänyt ja varsinkaan tulisi käyttämään kansainvälisiä ansioitaan ja suhteitaan kansallisen kulttuurielämän ja yhteiskunnan parhaaksi. Päinvastoin, tällainen "paikallinen" toiminta paikallisella kielellä katsotaan viaksi ja heikoudeksi.

* * *

Lyytisen kaltaisten kosmopoliittien logiikka toteutuu Jyväskylän yliopiston loppusuoralla olevassa käytännöllisen filosofian professorin täytössä. Neljästä asiantuntijasta kolme oli suomea taitamattomia kansainvälisen tiedeyhteisön jäseniä, ja ainoa suomalainenkin, **Lars Hertzberg**, puhuu äidinkielenään ruotsia. Heti alkuun he raakasivat pois ne tutkimukset, jotka oli kirjoitettu suomeksi — miten englantilainen **D.W. Hamlyn**, norjalainen **Audun Oefsti** tai tanskalainen **Hans-Jørgen Schanz** olisi voinut niitä ymmärtääkään, vaikka aihe olisi ollut miten kansainvälinen tahansa? He kuitenkin puolustautuvat toteamalla, että "tulee kuitenkin muistaa, että juuri kyvyttömyyttä julkaista muilla kuin suomen kielellä voidaan pitää hakijan tieteellisen pätevyyden heikkona kohtana (flaw: vika, virhe, puutteellisuus, heikko kohta)" (Asiantuntijalausunto 18.2.94, s. 2). Suomenkielisten tutkimusten huomiotta jättämisestä aiheutui tietenkin se, että kansainvälisillä kielillä, varsinkin englanniksi, kirjoitettujen tutkimusten merkitys korostui voimakkaasti. Siis käytännössä kielen merkitys korostui; mutta ei kielen merkitys ajattelun ja kulttuurin elimellisenä ja itsessään arvokkaana osana vaan kielen, joka ymmärretään ajatusten mekaaniseksi välittäjäksi.

Heikkoutta oli asiantuntijoiden mukaan myös se, että useat hakijat olivat taipuvaisia julkaisemaan työnsä mieluummin laitossarjoissa ja muissa "paikallisissa (local) julkaisuissa" kuin esittämään ne laajemmalle filosofiselle yhteisölle. Laajempi yleisö viitanee tässä juuri suomea taitamattomiin kansainvälisiin filosofeihin, eikä esimerkiksi suomalaisten ei-filosofisten "maallikoiden" yhteisöön.

* * *

Lausunto vahvistaa sen, että filosofia(kin) ymmärretään nykypäivänä omaksi ja erilliseksi maailmakseen, jossa pitkälle erikoistuneita tutkimuksiaan tekevät specialistit kommunikoivat toisilleen kansainvälisillä foorumeilla. Hakijoiden opetuksellisista ansioista ei lausunnossa puhuta halaistua sanaa tai arvioida heidän kykyjään tulevien sukupolvien kasvattajana ja kansallisen kulttuurin edistäjinä. Näyttääkin siltä, että yhtä jalkaa Euroopan yhdenytymisen kanssa tiede irtoaa kulttuurisesta maaperästään, tieteen tekijät luopuvat intellektuaali-vaikuttajan roolistaan, ja kansainvälisyys tarkoittaa kansallisesti vastuutonta kosmopolitismia.

* * *

Martin Heideggerin tekniikkaa koskevien ajatusten ohella tämänkertaisen niin & näin keskeinen teema on totuus. Toivottavasti nämä kuusi totuutta totuudesta, **Terry Eagletonin** haastattelulla ryydytettynä, myös auttavat huomaamaan, että filosofian professorillakin täyttöineen on vaikutusta siihen, millainen filosofia kulloinkin on totuuden väarti.

Mikko Lahtinen

Ps. Asiantuntijat asettivat turkulaisen **Eerik Lagerspetzin** (s. 1956) ensimmäiselle sijalle, kuten myös tiedekunta virkaehdotuksessaan (28.4.94). Onnittelut — hullumminkin olisi voinut käydä...

"Tosi tulee totuudesta; samoin todellinen. Totuus on suurempi kuin tosi, koska totuus ei ole peräisin siitä, mikä on tosi, vaan tosi on peräisin totuudesta". Tämä niukkuudessaan suorastaan triviaalilta näyttävä sanakirjamääritelmä löytyy kirkkoisä **Isidorus Sevillalaisen** (n. 560-636) mittavasta ensyklopediasta *Etymologiarum*¹. Isidorus kuittaa muutamalla rivillä filosofisen ongelman, jota myöhemmän keskiajan filosofeista **Anselm Canterburylainen** (1033/34-1109) ja **Tuomas Akvinolainen** (1225-1274) käsittelevät kirjainmittaisissa tutkimuksissaan.

On selvää, ettei Isidoruksen määritelmä tällaisenaan kelvannut tai riittänyt myöhemmille totuudesta kirjoitettaville keskiajan oppineille. Sen voi kuitenkin ottaa tässä lähtökohdaksi, jonka avulla saadaan keskiajan totuuskäsitteiden tarkasteluun aikalaista väriä, joka filosofian historioiden helposti peittyä kanonisoitujen merkkihenkilöiden ja niin kutsuttujen suurten (lue: ylihistoriallisten) filosofian kysymysten varjoon. Nykyään Isidorus Sevillalaisen nimeä tuskin löytyy edes filosofian historioiden marginaaleista. Länsi-Euroopan latinankielisen keskiajan näkökulmasta hänen sanakirjansa oli kuitenkin kunnioitettu auktoriteetti. Se oli jo itsessään totuuksien lähde, josta ammennettiin määritelmien muotoon puettua viisautta kaikilla tiedonaloilla, myös filosofiassa. Siten esimerkiksi vielä yli 600 vuotta myöhemmin, 1200-luvun puolivälissä laadittu johdatus filosofiaan siteeraa Isidorusta muiden auktoriteettien joukossa filosofiaa ja sen tehtävää määritellesään. Filosofia on varmaa tietoa inhimillisistä ja jumalallisista asioista, yhdistettynä hyvän elämän opiskeluun².

Sanojen alkuperiä

Isidorus Sevillalaisen määritelmää totuudesta voi purkaa moneen suuntaan. Kun nykyiset sanakirjat pyrkivät vaihtelevalla menestyksellä edustamaan anonyymia asiatietao tai "faktatotuutta", Isidoruksen kohdalla suuri merkitys on myös sillä metodilla, jota määritelmät noudattavat. Teoksen nimen mukaisella tavalla ne ovat etymologioita, selityksiä sanojen alkuperistä. Siten myös totuuden määritelmän voi lukea suppeana etymologiana: sana 'tosi' tulee sanasta 'totuus'.

Isidorusta huomattavasti laajemman etymologian totuudelle antaa **Johannes Salisburylainen**, 1100-luvulla vaikuttanut englantilainen monioppinut ja kirkonmies, joka oli opiskellut filosofiaa Ranskassa kuuluisan **Abelardin** (1079-1142) johdolla. Logiikan puolustukseksi laaditussa teoksessaan *Metalogicon* Johannes Salisburylainen aloittaa totuuden määrittelyn etymologialla, joka laajenee tarinaksi totuuden antiikkisista ja kristillisistä taustoista. Koska sanojen

merkityksiin ja samankaltaisuuksiin sidotun etymologisen selityksen mieltä on lähes mahdotonta säilyttää käännoksessä, toistan seuraavassa vain sen pääpiirteet.

Johannes toteaa latinan sanan 'tosi' (*uerum*) tulevan kreikan sanasta *heron*, joka merkitsee varmaa ja pysyvää. Tämä puolestaan liittyy myös maata tarkoittavaan sanaan (*heram*) ja sen pysyvyyteen. Siten "heeroksiksi" tai puolijumaliksi kutsuttiin antiikin mytologiassa niitä, jotka olivat saavuttaneet varmuuden ja pysyvyyden tilan liittyessään jumaliin. Kristityt eivät kuitenkaan nimitä ketään puolijumaliksi, vaan käyttävät mieluummin sanaa 'pyhimys'. Se tarkoittaa niitä, jotka siirtyvät tämän maailman muuttuvaisuudesta totuuden varmuuteen. 'Tosi' ja 'totuus' viittaavat sellaiseen varmaan perustaan, jonka pohjalta järki voi vakaasti toimia³.

Johannes purkaa sanan merkitystä viittaamalla sitä muistuttaviin sanoihin ja niiden käyttöyhteyksiin. Johannes Salisburylainen etymologiasta voi saada aavistuksen siitä, miksi tällaisen määrittelyn merkityksen vakavasti ottavaa filosofiaa on usein väheksytty. Monet keskiajan etymologiat näyttävät etenevän paremminkin assosiaatioiden, samankaltaisuuksien ja väkinäisten yhteyksien varassa kuin (modernissa mielessä) tieteellisissä tai todistuvissa päätelmäketjuissa. Saman asian voi tietysti ilmaista myös positiivisin painotuksin: etymologia ei kartoita asioiden ilmeisimpiä ja todennäköisimpiä kytkentöjä, vaan etsii samankaltaisuuksien kautta sanoille uusia ja odottamattomia merkitysyhteyksiä. Tässä merkityksessä etymologiaa voi löytää myös uudemmassa filosofiasta, esimerkiksi **Martin Heideggerilta**.

Johannes Salisburylainen etymologiassa yksittäisten latinan ja kreikan sanojen kautta päädytään eri asiayhteyksiin, joihin totuus liittyy. Näin etymologiasta voi lukea pähkinänkuoressa monia tärkeitä kysymyksiä, joihin keskiajan filosofit etsivät vastauksia: kristillisen totuuden suhde antiikin traditioihin, tai ihmistiedon ja -ymmärryksen suhde ikuisiin totuuksiin.

Yhtä tärkeää on tässä yhteydessä se, että metodina etymologia liitettiin usein totuuden palvelukseen. 1100-luvun kirjoittajat saattoivat viitata itse termin etymologos klassiseen merkitykseen: *ethimos* on yhtä kuin 'tosi', *logos* puolestaan tarkoittaa 'sanaa'. Siten etymologian avulla ajateltiin löydettävän sanojen tosia ja alkuperäisiä merkityksiä⁴.

Yhtä tärkeää on tässä yhteydessä se, että metodina etymologia liitettiin usein totuuden palvelukseen. 1100-luvun kirjoittajat saattoivat viitata itse termin etymologos klassiseen merkitykseen: *ethimos* on yhtä kuin 'tosi', *logos* puolestaan tarkoittaa 'sanaa'. Siten etymologian avulla ajateltiin löydettävän sanojen tosia ja alkuperäisiä merkityksiä⁴.

Metafyysisiä alkuperiä

Artikkelin alussa siteerattu Isidorus Sevillalaisen määritelmä on luettavissa paitsi etymologiana myös yksinkertaisena metafyyysisenä totuusteorianana. "Tosi tulee totuudesta", toisin sanoen ilman yleistä totuutta ei ole olemassa yksityistapauksiin liitettävää attribuuttia

TOTUUDEN ALKUPERÄT KESKIAJALLA

Päivi Mehtonen

“tosi”. Kristillisen filosofian näkökulmasta tämä teema liittyi nimenomaan jumalallisen totuuden ja totuuden muiden ilmenemismuotojen keskinäiseen suhteeseen. Johannes Salisburlainen kirjoittaa totuudesta, “joka näkee kaikki asiat. Alkuperäinen totuus, toisin sanoen perimmäinen varmuus, pysyvyys ja selkeys, on Jumalan olemuksessa, ja tästä on tavalla tai toisella peräisin kaikki, mitä voi luotettavasti kutsua ‘todeksi’”⁵.

Jos etymologioiden kohdalla “alkuperäisyys” ja “totuus” näyttivät erottamattomasti liittyvän toisiinsa, vielä suuremmassa määrin sama pitää paikkansa totuuden metafysisen alkuperän tutkimisessa.

Vastaava argumentti — mikään “tosi” ei voi olla olemassa ilman perimmäistä totuutta (*verum non potest esse sine veritate*) — on keskeisessä asemassa myös Anselm Canterburlaisen todistuksessa totuuden ikuisesta luonteesta, toisin sanoen totuudesta vailla alkua ja loppua. Anselmin tutkimus *Totuudesta (De veritate)* on peräisin noin vuosilta 1080-1085 ja sitä pidetään ensimmäisenä pelkästään totuuden tarkasteluun keskittyvänä keskiaikaisena tutkimuksena⁶.

Opettajan ja Oppilaan välisenä etenevän dialogin ensimmäisessä luvussa Oppilas esittää kysymyksen, johon teos kokonaisuudessaan pyrkii vastaamaan. Koska Oppilas muiden kristittyjen tapaan uskoo, että Jumala on Totuus ja koska totuutta sanotaan olevan myös monissa muissa asioissa, tuleeko kaikissa yhteyksissä myöntää totuuden olevan Jumala?

Jos olettaisimme totuudelle alku- ja loppupisteen, Anselm päättelee, silloin voisimme olettaa myös tilanteen “ennen totuutta” ja “totuuden jälkeen”⁷. Tällöin olisi totta (*verum*), ettei totuutta ollut ennen totuuden alkua, tai tule olemaan sen lopun jälkeen. Koska mikään ei kuitenkaan voi olla totta ilman oletusta yleisestä totuudesta, oletus totuuden alusta ja lopusta on kestävä ja johtaa ristiriitaan, toisin sanoen ajatukseen “totuudesta ennen totuutta tai totuudesta totuuden jälkeen”. Siten Anselm kiistää ajatuksen totuuden äärellisyydestä.

Totuuden ikuisuuden perustelu on Anselm Canterburlaiselle lähtökohta hänen edetessään tarkastelemaan muun muassa merkityksen tai proposition, mielipiteen, tahdon, toiminnan ja aistihavainnon totuutta. Vaikka Anselm aloittaa traktaattinsa totuudesta merkitysteoreettisilla pohdintoilla tutkimalla merkityksen ja proposition totuutta tai epätotuutta, hän toisaalla kritisoi edeltäjiensä ja aikalaistensa suurta intoa nimenomaan merkityksen totuutta kohtaan: “Kaikki puhuvat merkityksen totuudesta, mutta harvat tutkivat totuutta, joka on asioiden olemuksessa”⁸. Anselmin kritiikin voi ymmärtää tuonaikaisten traditioiden valossa. Merkityksen tai proposition totuutta ei tutkittu ainoastaan keskiaikaisen logiikan (“dialektiikan”) traditioissa, vaan se liittyi esimerkiksi 1100-1200-lukujen kulttuurissa tapoihin, joilla filosofian, kirjallisuuden ja *Raamatun* tekstejä luettiin. Erilaiset merkitysteoriat ja tulkintastrategiat palvelivat totuuden päämääriä pyrkiessään paljastamaan inhimillisen kielen “takaa” tai “alta” syvempiä merkityksiä ja totuuksia⁹.

Anselm Canterburlainen etsii kuitenkin totuudelle niin yleistä määritelmää, että se pätsisi kaikkiin totuuden ja toden eri ilmenemismuotoihin. Totuuden metafysisen ja ikuisen perustan kannalta riittää todeta, että keskeisellä sijalla Anselmin totuusteoriassa on termi *rectitudo*, “oikeellisuus”. Asioiden oikeellisuus tai totuus merkitsee sen päämäärän toteutumista, joka sisältyy

niiden luonteeseen tai tehtävään, toisin sanoen siihen, mitä niiden “kuuluu tehdä”. Ajatus oikeellisuudesta edellyttää yleisen tai perimmäisen mallin, johon nähden yksittäisten asioiden tai olemusten totuus suhteutuu. Anselm Canterburlaisella oikeellisuus liittyy siten olennaisesti sellaisiin käsitteisiin kuin ikuinen totuus, olemassaolo ja Jumala. Kunkin asian (proposition, mielipiteen, toiminnan, jne.) totuus on pohjimmiltaan sopusointua ylimmän totuuden kanssa.

Kulttuurisia alkuperiä: totuuden traditiot

Raamatun ja omien kirjoitustensa lisäksi Anselm Canterburlainen ei juuri tarjoa suoria viittauksia muihin antiikin tai keskiajan traditioihin. Äänenlauseuttuja keskiaikaisia totuuden konventioita jäljitteäessä huomattavasti vuolassanaisemmaksi osoittautuu myöhempi samanniminen tutkimus totuudesta, Tuomas Akvinolaisen mittava *De veritate* (noin vuosilta 1256-59). Esimerkiksi muotoillessaan vastausta kysymykseen “Mitä totuus on?” Tuomas erottaa häntä edeltävistä perinteistä seuraavat kolme tapaa määritellä totuus tai tosi:

1. *Totuus määriteltynä sen mukaan, mikä edeltää totuutta ja on totuuden perusta*. Esimerkkeinä Tuomas siteeraa muun muassa **Augustinusta** (354-430) ja **Avicennaa** (980-1037). Augustinuksen mukaan totta on se mikä on “olemassa”, kun taas Avicennalle kunkin asian totuus on sen olemassaolon aktin ominaisuus.

2. *Totuus määriteltynä sen mukaan, miten sen päämäärä tai tehtävä on formaalisti täytetty*. Tuomaan esimerkkeinä ovat joskus vuosien 845 ja 940 välillä elänyt **Isaac Israeli**, Anselm Canterburlainen ja “Filosofi” eli **Aristoteles** (384-322 eKr.). Israelille totuus merkitsi asian ja ajatuksen yhteensopivuutta. Anselm taas ajatteli totuuden olevan oikeellisuutta, joka on ainoastaan mielellä havaittavaa.

3. *Totuus määriteltynä sen seurausten mukaan*. Esimerkkeinä Tuomas mainitsee muun muassa Augustinuksen, jolle totuus on sitä, minkä mukaan arvioimme alempia asioita.¹⁰

Jos jaottelua luetaan filosofisten totuuden kriteerien näkökulmasta, Tuomas Akvinolaisen totuusteorian kannalta tärkeä on toinen kohta. Siihen sijoittuu yksi keskiajan kuuluisimmista ja monien keskiajan filosofian tutkijoiden mukaan myös yksi kaikkien aikojen väärinymmärryimmistä totuusteorioista: *adaequatio intellectus et rei*, “ajattelun ja asian yhteensopivuus”. Opillinen väärinymmärryksen perinne ei juuri rohkaise selitysyhteyksiin artikkelin rajallisissa puitteissa ja tyydyn vaatimattomampaan lähtökohtaan.¹¹

Ehkä turvallisemmalta pohjalta jaottelua voi lukea dokumenttina siitä, mitkä keskiajan traditiot olivat Tuomaksen kannalta mainitsemisen arvoisia. Isidorus Sevillaista ei listasta löydy, tosin Tuomas viittaa hänen teologisiin kirjoituksiinsa muissa yhteyksissä, esimerkiksi tarkastellessaan jumalallisen totuuden ja uskon välistä suhdetta¹². Tuomas Akvinolaisen edellä mainitsemat määritelmät ovat kuitenkin hyvä otos keskiaikaisten traditioiden kirjosta: varhaiset kirkkoisät ja kristilliset filosofit (Augustinus, **Hilarius**, Anselm Canterburlainen), keskiajan juutalainen filosofia (Isaac Israeli) ja arabikommentaattorien välityksellä 1100-1200-luvulla virinnyt aristotelinen ajattelu (Avicenna, Aristoteles). Luettelo on jo itsessään moniääninen muistuu-

tus liian suoraviivaista ja eurohenkistä "länsimaisen filosofian" historiaa vastaan.

Lopuksi

Palattakoon vielä kirkkoisä Isidorus Sevillalaisen varhaiskeskiaikaiseen ensyklopediaan. Olen artikkelisani käyttänyt Isidoruksen määritelmää totuudesta paremminkin rajaavana näkökulmana kuin myöhempien totuuskäsitysten suoranaisena lähteenä. Silti vielä 1100-1200-lukujen kirjoittajat (ja vielä paljon myöhemmätkin) tarkastelivat eri tiedonalojen erityiskysymyksiä ja niiden historiaa *teste Isidoro*, toisin sanoen viitaten Isidoruksen sanakirjaan tai hänen teologisiin kirjoituksiinsa.

Näiden huomioiden tarkoituksena ei ole julistaa Isidorusta, usein epäoriginellina ajattelijana mainittua tiedon kokoilijaa, filosofian unohdetuksi neroksi. Paremminkin haluaisin lopuksi kohdistaa huomion vielä yhteen keskiajan kulttuurin piirteeseen, jota nähdäkseni voi pitää paitsi keskiaikaisena, myös varsin modernina totuuskäsityksenä: kirjoitetun tekstin auktoriteetti. Monien muiden antiikin ja varhaiskeskiajan kirjoittajien joukossa Isidorus edusti myöhemmän keskiajan kulttuurille juuri sitä. Sokean auktoriteettiuskon merkitystä, vastakohtana järjen ja ymmärryksen pohjalta lähtevälle filosofiselle totuudenetsinnälle, kyseenalaistettiin jo keskiaikaisissa filosofioissa¹³. Silti filosofiankin historian kannalta tärkeitä ovat myös ne aikalaiskaanonit ja -auktoriteetit, jotka kulloinkin edustivat yleistä tietämystä.

Tässä mielessä Isidorus Sevillalaisen kompilatorista pyrkimystä ja sen tulosten keskiaikaista auktoriteettiasemaa voi pitää totuuskäsityksenä, joka hallitsee myös tietokoneajan kulttuuria. Kun nykyajattelussa jumalat ja ikuiset totuudet on sulkeistettu, vaatimattomampien totuuksien etsintää ja siihen väistämättä liittyvää tekstijulkaisujen ehtymätöntä virtaa näyttää (ainakin määrällisessä mielessä) hallitsevan aikaisempien auktoriteettien siteeraaminen, kokoileminen ja järjestäminen. Kyseessä on isidoriaaninen projekti, ainoastaan ilman perimmäistä toivoa kaiken tietämyksen mahdolluttamisesta yksin kansiin.

Viitteet

1. *Etymologiarum* X, 275; Migne, *Patrologia latina* 82, 396. Mignen sarja (jatkoissa PL) on monilta osin vanhentunut ja uudempien tekstieditioiden syrjäyttämä, mutta tätä kirjoittaessani olen joutunut turvautumaan siihen. PL-viittauksissa ensimmäinen numero osoittaa sarjan osan, toinen numero vittaa palstaan (ei sivuun).
2. 1200-luvun johdatuksia filosofiaan on editoinut Lafleur 1988, katso s. 258. Isidoruksen filosofian määritelmä: *Etymologiarum* II, xxiv; PL 82, 142.
3. *Metalogicon* IV, 34; Webb 1929, s. 202. Johannes tarkastelee totuutta erityisesti luvussa IV, 33-42 (Webb 1929, s. 201-219).
4. Myös Isidorus Sevillalainen antaa selityksen käyttämälleen metodille: etymologia on sanojen alkuperän tutkimista ja tuntemista, joka selkeyttää kaikkien asioiden käsittämistä (*Etymologiarum* I, xxxix, 1; PL 82, 105).
5. *Metalogicon* IV, 36; Webb 1929, s. 208.
6. Esim. Aertsen 1984, s. 5.
7. *Dialogus de veritate* I; PL 158, 469.
8. *Dialogus de veritate* IX; PL 158, 478.

9. Olen tutkinut lähemmin 1100-1200-lukujen filosofisia ja kirjallisia tulkinnan menetelmiä lisensiaatintutkimukseni *Totuudellisuuden taito: Sepitteiden asema 1100-luvun ja 1200-luvun alun latinankielisessä kirjallisuusteoriassa* (Tampereen yliopiston Yleisen kirjallisuustieteen julkaisu 26, Tampere 1992).
10. *De veritate* I, i.; Mulligan 1952-54, osa I, s. 6-7.
11. **Etienne Gilson**, yksi tämän vuosisadan alkupuolen nimekkäistä keskiajantutkijoista, totesi *adeaquatio*-määritelmän modernia ymmärtämistä vaikeuttavan meidän (Descartesin jälkeen yleistyneen) "valitettavan taipumuksemme" edetä aina ajattelusta asioihin päin. Tällainen taipumus helposti sulkeistaa oletuksen perimmäisestä totuudesta ja todellisuudesta, joka keskiajan filosofeille oli keskeinen (katso Gilson 1956/1936, s. 235-239). Myöhemmistä tutkijoista myös **Jan Aertsen** toteaa, että Tuomas Akvinolaisen määritelmän taustalla toimiva ontologinen totuuskäsitys, totuuden ja olemisen erottamattomuus, on monilta osin vieras nykyajattelulle (Aertsen 1984, s. 9 ja passim.). Aertsenin tutkimus on tiivis johdanto *adeaquatio*-määritelmän problematiikkaan, siitä tehtyyn tutkimuksiin ja yhteyksiin nykyajattelussa (esim. Heidegger).
12. Esimerkiksi *De veritate* XIV, viii; Mulligan 1952-1954, osa 2, s. 244.
13. Katso esimerkiksi Tuomas Akvinolaisesta Mulligan 1952-54, osa 1 (Johdanto), s. xvi-xvii.

Kirjallisuus

- Jan Aertsen, *Medieval Reflections on Truth*. 1984.
- Anselm Canterburlainen, *Dialogus de veritate*. Teoksessa: J.-P. Migne, *Patrologiae latinae*, osa 158. Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholt 1853.
- Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. (Gifford Lectures 1931-1932). Translated by A.H.C. Downes. Sheed & Ward, London 1950/1936.
- Isidorus Sevillalainen, *Etymologiarum*. Teoksessa: J.-P. Migne, *Patrologiae latinae*, osa 82. Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholt 1850.
- Johannes Salisburlainen, *<Ioannis Saresberiensis> Metalogicon*. Ed. C.C.I. Webb. Clarendon, Oxford 1929.
- Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*. Textes critiques et étude historique. Institut d'études médiévales, Montréal & Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1988.
- Tuomas Akvinolainen, *<St. Thomas Aquinas> The Disputed Questions On Truth*. Translated from the definitive Leonine text by R.W. Mulligan. 3 volumes. Henry Regnery Company, Chicago 1952-1954.

Totuus on saksalaiselle **Martin Heideggerille** (1889-1976) koko hänen filosofiansa keskeisimpiä kysymyksiä. Kärjistetysti koko Heideggerin mittavan tuotannon läpi nousee esiin vain kaksi kysymystä: kysymys olemisesta ja kysymys totuudesta. Lisäksi nämä kaksi kysymystä liittyvät olennaisesti yhteen.

Heideggerin kysymysten taustalla vaikutti viime vuosisadan lopun idealismi-realismi kiista ja edelleen vuosisatamme alkuun ulottuva keskustelu inhimillisen tietokyvyn luonteesta ja toden tiedon mahdollisuudesta. Keskusteluun osallistui myös Heideggerin opettaja, fenomenologian perustajaksi kutsuttu **Edmund Husserl** (1859-1938), joka pyrki välittämään idealismin ja realismin vastakkainasettelun intentionaalisuuden käsitteellään, jota Heidegger piti edelleen liian kaksinapaisena.

Kysymys oli siis siitä, miten subjekti saa tietoa objektista. Idealismi johti skeptiseen relativismiin, jossa objekti alistetaan subjektin ajattelukykyyn ja realismi universaaliin objektivismiin, jossa inhimillisen tietokyvyn ajallisuudelle ja paikallisuudelle ei anneta sijaa. Heidegger katsoi, että välittävä tekijä löytyisi ihmisen olemassaolosta, tasolta, jossa ihminen maailmassa ollessaan rakentaa itseään ja maailmaansa, tasolta jossa hänen tietosuhteensa muodostuu. Tämä taso on ontologian taso ja kysymys olemisesta.

Heidegger huomaa, että **Aristoteles** oli jo tulkinnut totuuden liittyvän tähän olemisen kysymykseen, jota hän nyt systemaattisesti ryhtyy tarkastelemaan.

Perinteisen totuuskäsityksen kritiikki

Heidegger ryhtyy aluksi purkamaan subjekti-objekti-suhteen mukanaan tuomaa perinteistä totuuskäsitystä, joka on esitettävissä kahdessa pääteessissä: 1) Totuuden "paikka" on lause (propositio). 2) Totuuden olemus on lauseen yhtäpitävyydessä objektin kanssa.

Tämä totuuskäsitys on ollut vallalla nykypäiviin asti ilman vakavia vasta-argumentteja. Se hyväksyttiin keskiajalla monien teologien ja filosofien keskuudessa, **René Descartes** ja **Immanuel Kant** allekirjoittivat sen ja nykyfilosofiassa se tunnetaan korrespondenssiperiaatteena. Kysymys totuudesta on näin kysymys suhteesta, joka yhdistymisen periaatteen mukaan muodostuu inhimillisen intellektin tiedon ja sen kohteena olevan objektin välisen suhteen yhdenmukaisuudessa (lat. *adaequatio intellectus ad rem*). Tietoani on siis vastattava jokin todellinen olio tai asiointila, jotta tietoni ja lausumani oliosta tai asiointilasta olisi tosi. Olennaista on, että tosi tietoni manifestoituu predikatiivisessa tapahtumassa. Tietoa ja nimenomaan totta tietoa ei ole ilman, että se on artikuloitu, lausuttu väitteenä.

Heidegger myöntää periaatteessa tämän perinteisen totuuskäsityksen oikeellisuuden, mutta pitää sitä liian

formaalina ja esittää sen sisältävän joitakin ongelmia.

Heidegger päätyy nyt kysymään mitä tarkoitetaan yhtäpitävyydellä. Propositio, joka väittää jotakin maailmasta asetuu yhtäpitävyyteen maailman kanssa. Mutta miten? Se ei voi tulla identtiseksi maailman kanssa. Vuoden 1930 luennossa *Vom Wesen der Wahrheit* Heidegger esittää esimerkkinä lauseen "kolikko on metallista". Tämä lause väittää jotakin aineellisesta oliosta, mutta ei itse ole aineellista. Kolikko on pyöreä, mutta lauseella ei ole mitään tekemistä tilallisuuden kanssa. Kolikolla voi ostaa jotakin, mutta lause ei ole maksuväline.²

Miten vastaavuus sitten toimii? Heidegger esittää, että vastaavuus on mahdollista ainoastaan representaationa (*Vorstellung*). Tämä merkitsee sitä, että tietokykymme asettaa tietämisen voimasta eteensä objektiksi. Näin meillä on tietokykymme kohteesta tietty mielikuva tai käsitys, joista äärimmäisinä esimerkkeinä ovat idealisoidut ajatuskokeet. Tämä asetelma on subjekti-objekti-suhteen perusta.

Subjekti-objekti-suhteen yhtenä ongelmana on, että kun ihminen on perinteisesti rajattu tietoa kerääväksi subjektiksi, joka ikään kuin maailmasta irrallaan olevana tarkastelee maailmaa ja tekee siinä tarvittavia muutoksia, niin tuloksena on ollut maailmasta riippumaton, kaikkivoipa, universaali ja itsერიittonen sielu. Tällainen "leibnizilainen monadi" on luonut oman tiedonmaailmansa itsensä ja todellisuuden väliin.

Toisena ongelmana on, että kun objekti otetaan tietyllä tavalla haltuun, esimerkiksi luonto energiavara-
rastona tai kulttuurin rakennusaineena, sitä luonnollisesti ei nähdä koko maapallon tulevaisuuteen vaikuttavana kokonaisuutena. Luonnon hyötykäyttö on rajannut luonnon tietynlaiseksi ja samalla unohtanut sen kokonaisuutena, jossa ja jota mekin olemme.

Totuus paljastumisena

Heidegger päätyy nyt hylkäämään totuuden käsittelemisen yhtäpitävyytenä ja suhteena. Hän huomaa nimittäin, että väitelause toimii myös aivan muulla tavoin kuin representoimalla objektin subjektin eteen.

Heidegger tarkastelee lausetta "Kuva seinällä on vinnossa". Missä mielessä tämä lause on tosi?

"Lause on tosi, tarkoittaa: se paljastaa olevan itsensä. Se sanoo, se osoittaa, se "antaa nähdä" (*apophasis*) olevan paljastuneisuudessaan. Lauseen *oleminen totena* (totuus) pitää ymmärtää *paljastuneena olemisena*. Totuudella ei siis ole mitään yhtäpitävyyden rakennetta tietoisuuden ja objektin välillä siinä mielessä, että kysymys on olevasta (subjekti) ja toisesta olevasta (objekti) yhtäläisyytenä."³

HEIDEGGER JA TOTUUS PALJASTUMISENA

Reijo Kupiainen

Lause "Kuva seinällä on vinossa" vain paljastaa sen tosiasian, että kuva on vinossa. Tämän huomion sisältö on melko triviaali. Kysymys ei ole subjektin ja objektin suhteesta, jossa tarvittaisiin yhtäpitävyyttä vaan hyvin yksinkertaisesta huomioista, joka koskee tiettyä ilmiötä.

Heidegger viittaa totuutta tarkoittavaan kreikankieliseen termiin *aletheia*, joka tarkoittaa paljastunutta (saks. *Unverborgen*), ei enää peitettyä (*a-léthe, Un-verborgen*).

Aletheia ei voi käsittää yhdistymisen periaatteeksi vaan tavaksi, jolla todellisuus tulee ilmi ja vasta toisijaisesti tavaksi, jolla se on ilmaistu. Ennen kuin voin lausua väitteen jostakin asiasta tai olevasta, on tämän asian tai olevan oltava minulle ensin paljastunut. Jotta voin sanoa "Kuva seinällä on vinossa", minun on yksinkertaisesti huomattava, että kuva on vinossa. Totuus liittyy juuri tähän "paljastukseen", siihen, että tämä tosiasia, "totena oleminen" on paljastunut minulle.

Maailmassa oleminen

Ennen kaikkea paljastuminen on pakotonta. Kysymys ei ole enää subjektista lähtevästä representaatiosta vaan todellisuuteen itseensä liittyvästä ilmitulemisesta, tavasta, jolla todellisuus paljastaa itse itsensä. Tämä liittyy läheisesti ihmisen maailmassa olemiseen. Heideggerin mukaan totuus paljastumisena on mahdollista vain maailmassa olemisen kautta.⁴

Nyt totuus ja oleminen nähdään yhdessä. Ihmisen oleminen on maailmassa olemista yhdessä kakkien muiden olevaisten kanssa, olevaisten, joita siis luonnehtii ennen kaikkea se, että ne ovat. Maailmassa oleminen perustuu Heideggerin ihmiskäsitykseen ihmisestä elimellisenä osana maailmaa. Ihminen on yhtä kaiken todellisuuden kanssa, ei taivaissa leijaileva sielu ja irrallinen subjekti. Ihminen voi ymmärtää maailmaa vain osana maailmaa, joka tarjoaa tälle ymmärrykselle tietynlaisen taustan.

Tätä taustaa vasten ymmärrän esimerkiksi vasaran funktion ja tiedän mikä vasara on. (Vasara on yksi Heideggerin lempiesimerkeistä.) Vasara sinänsä on täysin käsittämätön esine. Jos marsilaiset olisivat kädettömiä ja joutuisivat tekemisiin vasaran kanssa, tietäisivätkö he heti mikä vasara on ja mihin sitä käytetään? Oletan, vähättelemättä heidän älyään, että tuskin. Ihmisen ollessa tällä maapallolla tietynlaisissa olosuhteissa, tietynrakenteisena ja tietynlaisella tietoisuudella varustettuna, hän on oppinut käyttämään kättä pidempää, myös vasaraa. Sukupolvien ajan ihmiset (varsinkin länsimaalaiset) ovat kasvaneet maailmassa, johon vasara kuuluu ja jonka käyttöön he ovat oppineet. Jo pikkulapsi oppii käyttämään vasaraa ja tunnistamaan sen hakatessaan muovivasaralla vanhempiensa polvilumpioita.

Vasara ikään kuin on ennen meitä. Sen oleminen yhdessä muiden esineiden, olioiden ja meidän itsemme kanssa on merkitysyhteys, jossa tunnistamme vasaran vasaraksi ja tiedämme mitä sillä tehdään. Vasara paljastuu vain olemisessaan, siinä että se on. Samalla tavalla ymmärrän kuvan olevan vinossa ja sen, mitä vinossa oleminen ylipäätään tarkoittaa. Samoin maailma kokonaisuudessaan tulee tietomme kohteeksi, herättää kysymyksiä, uteliaisuuttamme, filosofisen perusvireemme ja tieteenme.

Kielen paljastava voima

Me toimimme maailmassa hyvin paljon myös kielen tasolla, mikä paljolti liittyy myös mahdollisuuksiimme ymmärtää toisiamme. Totuus ei ole tässä suinkaan kielestä riippumaton tekijä, vaikka kysymys ei enää ole kielen ja todellisuuden suhteesta.

Kielellä on nyt erityinen ja keskeinen asema totuuden kysymyksessä. Tämä kielen asema liittyy läheisesti maailmassa olemiseen ja ihmisten yhdessä olemiseen.

Kieli ei ole Heideggerille väline, jolla osoitetaan jotakin asiointilaa tai olevaa ja jonka kautta kieli saa merkityksensä. Totuus ei ala kielestä, jota vertaillaan asiointilaan ja jonka nojalla päätetään oliko jokin lause tosi tai epätosi.

Heideggerille ihminen on jo kielessä yhtäläillä kuin maailmassa. Ihminen elää merkityksellisessä maailmassa, jossa kaikki on merkityksellisessä suhteessa häneen. Tässä mielessä kieli on Heideggerille enemmän kuin vain puhuttu ja kirjoitettu kieleemme. Kieli liittyy juuri merkityksellisyyteen, jossa maailma olioineen tulee artikuloituksi tavalla tai toisella. Sellainen ilmaus kuin "Tämä maalaus puhuttelee minua" kertoo jotakin tästä kielen ja merkityksellisyyden nivoutumisesta. Maalaus on siinä mielessä kieltä, että se puhuttelee ja samalla artikoloituu merkityksellisenä. Puhe ja lauseet ovat kielen yksi erikoistapaus, eivät koko kieli.

Ihminen on kielen laajassa merkityksessä puhuva olento, jota maailma jatkuvasti puhuttelee. Näin ihminen on kielessä, eikä vain käytä kieltä välineenä. Ihminen on jatkuvassa dialogissa maailman kanssa eikä vain itse aktiivisena. Nimenomaan tässä vastavuoroisessa dialogissa maailma, oleva ja oliot paljastuvat. Heidegger sanookin⁵, että puhuminen tarkoittaa: "antaa paljastua".

Totuus asettuu kieleen tässä "antaa paljastua" mielessä. Niinpä sanoessani, että "taulu on vinossa", minä yksinkertaisesti paljastan tämän tosiasian puhutussa kielessä samalla kun olen huomannut taulun olevan vinossa. Ehkä maalaus puhuttelee minua juuri siinä mielessä, että se on vinossa. Kysymys ei ylipäätään ole lauseeni ja taulun suhteesta vaan tämän tosiasian ilmaantumisen ja paljastumisesta.

Totuus ja sosiaalisuus

Kieli ja merkityksellisyys ovat paljolti intersubjektiivisuutemme takuita, sen takuita, että ymmärrämme toinen toisiamme. Mutta kieli on aina ennen meitä. Me olemme ikään kuin heitettyjä kieleen ja maailmaan. Tätä maailmaamme määrittää pitkälti ihmisten yhteinen todellisuus, maailma ihmisten keskellä. Synnytyämme kasvamme aina jossakin kulttuurissa yhdessä muiden ihmisten kanssa. Suhteemme maailmaan muodostuu tässä merkitysyhteydessä. Opin tuntemaan vasaran ja kaiken siihen liittyvän työkalujen ja materiaalien "verkoston" toimimalla sosiaalisessa yhteisössä, jossa vasaraa jo käytetään.

Maailmassa oleminen ei ole vain tiettyjen luonnonlain omaisten ehtojen alla olemista (etten esimerkiksi leiju ja että kesä on erilainen kuin talvi) ja biologisten yms. ehtojen rajaamaa vaan myös yhdessä olemista. Minä jaan maailmani muiden ihmisten kanssa, olen yhdessä muiden kanssa, vaikka ketään ei konkreettisesti olisikaan läsnä. Muut ihmiset ovat aina toimin-

nassani mukana, suhteessani maailmaan.

Toiset ihmiset liittyvät olennaisesti maailman ja minun rakentumiseeni, maailman ja minun konstituutioon. He ovat mukana merkitysyhteydessä, jossa käsitykseni maailmasta muodostuu.

Totuudella on näin aina oma sosiaalinen kontekstinsa, joka antaa tietyn liikumavapauden. Universaalia totuutta ei ole, mutta silti kysymys ei ole relatiivisuudesta, koska kysymys on juuri yhdessä olemisesta ja maailmassa olemisesta, jotka antavat tietyn paikan jokaiselle yksilölle ja kulttuurille.

Totuuden olemukseen kuuluu näin ollen kolme tasoa: 1) Totuus vaatii maailman näkyäkseen. 2) Kieli paljastaa totuuden. 3) Totuus liittyy sosiaaliseen toimintaan. Näillä kolmella tasolla Heideggerin totuuskäsitys eroaa perinteisestä totuuskäsityksestä.

Filosofia totuuden tieteenä

“Filosofia on alusta asti asettanut totuuden yhteen olemisen kanssa.”⁶ Tämä on siis se lähtökohta, johon Heidegger pyrkii filosofian palauttamaan. Heidegger hylkää totuuden suhdekäsitteenä ja näkee totuuden paljastumisena, joka toteutuu kolmella tasolla: maailma, kieli ja sosiaalinen todellisuus. Missä mielessä filosofia nyt on tiedettä totuudesta?

Filosofia perinteisesti eroaa arkikokemuksesta ja Heidegger muistuttaakin luennossaan *Wom Wesen der Wahrheit*, että perinteisesti filosofia ja terve järki asetuvat vastakkain. Mutta Heideggerin käsitys tästä vastakkainasettelusta on, että se on tapahtunut filosofian sisällä. Terve järki kuuluu tässä tapauksessa sellaisen filosofian piiriin, joka on saanut alkunsa sofismina, joka “vetoaa kiistämättömän olevan epäilemättömyyteen ja osoittaa jokaisen ajattelevan kysymyksen hyökkäykseksi tervettä järkeä ja sen onnetonta ärtyisyyttä vastaan”⁷.

Tervejärkisyys sofismina on rakentanut valmiin maailman, jossa tietyt kysymykset ovat tarpeettomia. Tällaista tilaa on myöhemmin kuvailtu totaliteettina, jossa koko maailma on asetettu rajatun maailman kuvan sisälle riippumatta siitä, sopiiko jokin ilmiö kyseiseen maailmankuvaan ja muottiin ollenkaan. Tämä rajaaminen ja kehystetyn totaliteetin ehdottomuus ja yksioikoisuus on maailman pakottamista subjektin alle, sanalla sanoen totuuden, pakottoman paljastumisen unohtamista.

Heidegger kuvailee⁸ tätä tilaa ja siitä vapautumista **Platonin** luolavertauksen avulla. Luolavertauksessa luolassa olevat vangit näkevät luolan perällä vain varjoja, jotka muodostuvat heidän takanaan suoritettusta puuhailusta, jonka luolassa oleva valo heijastaa. Vankien koko maailma on noissa varjoissa. Tämä maailma on sellaisena paljastunut ja siis tosi siinä maailmassa, siinä merkitysyhteydessä ja siinä sosiaalisessa yhdessäolossa, jota he toteuttavat. Tällaisena vankien maailma on yksiulotteinen totaliteetti, kokonainen maailma, jossa ei tehdä eroa itseyden ja toiseuden välillä, ei varjojen ja varjojen aiheuttajan välillä, pimeyden ja valon välillä.

Platonin luolavertauksessa vangit vapautetaan. Heidegger tulkitsee luolavertauksella niin, että kysymys on nyt enemmän todesta, enemmän paljastumisesta. Totuudella voi siis olla asteita, jotka merkitsevät paljastumisen tapaa, ei sen määrää. Totuus ei ole joka

suhteessa muuttumaton ja universaali vaan jokaisella totuudella on aikansa.

Totuus tulee nyt esille suhteessa varjoihin. Tällä tasolla vangit tulevat tietoisiksi itsestään ja toisista, erottavat itsensä ja varjonsa, valon ja pimeyden. Vanki tulee nyt tietoisiksi laajemmasta horisontista ja asetuu maailmaan tiettyksi paikaksi ja näkökulmaksi, yksilöksi, joka elää yhdessä muiden kanssa.

Vapautumisessa maailma muuttuu suhteelliseksi ja vapautettu näkee, että oleva voi paljastua eri muodoissa eri aikoina, eri historiallisina välähdyksinä, jotka eivät muodosta totaliteetteja.

Eri paljastumiset ja välähdykset viittaavat kuitenkin yhteen ja samaan: paljastumisen prosessiin ja siinä mielessä totuuden olemukseen tällaisena prosessina. Kolmas askel luolavertauksessa koskee tätä prosessia, kaikkein tosinta, totuutta itseään.

Heideggerille filosofia on luolavertauksen tie kohti paljastumisen prosessia, joka aukeaa totuuden ja olemisen kysymisestä. Totuuden ylimmällä portaalla kulkija luottaa ajattelemisensa ja puhumisensa paljastavan voimaan niiden lukuisten metodien ja teorian suomien apuvoimien sijasta, jotka ohjaavat totaliteettien rakentamiseen. Keskeisintä on jatkuva totuuden tapahtuminen ja jatkuva totuuden etsiminen, jossa näkökulmat vaihtelevat. Kysymys ei ole mistään universaalista totuudesta. Totuuden tien kulkija on päinvastoin jatkuva totaliteettien purkaja, jatkuvasti liikkeessä ja tiellä oleva nomadi (ei siis monadi), jonka Heideggerin mukaan pitää kokea “paljastumisen väri-semätön ydin”⁹, itse paljastumisen prosessi.

Viitteet

1. SZ, s. 214.
2. Wm, s. 180-181.
3. SZ, s. 218-219.
4. SZ, s. 219.
5. US, s. 200.
6. SZ, s. 212.
7. Wm, s. 196.
8. Platonin luolavertauksista Heidegger käsittelee Freiburgissa talvella 1931/32 pitämässään luennossa, jotka on julkaistu otsikolla *Vom Wesen der Wahrheit, zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. (Gesamtausgabe, Band 34)
9. Katso SD, s. 75.

Kirjallisuus

Martin Heideggerin esseet, esseekokoelmat ja teokset:

- SZ: *Sein und Zeit* (1927). Max Niemeyer, Tübingen 1986.
 US: *Unterwegs zur Sprache* (1957). Neske, Pfullingen 1990.
 Wm: *Wegmarken* (1967). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978.
 SD: *Zur Sache des Denkens* (1969). Max Niemeyer, Tübingen 1988.
Vom Wesen der Wahrheit. Gesamtausgabe Band 34. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988.

“Sinä siis kuitenkin olet kuningas?” Pilatus sanoi. Jeesus vastasi: ”Itse sinä sanot, että olen kuningas. Sitä varten minä olen syntynyt ja sitä varten tullut tähän maailmaan, että todistaisin totuuden puolesta. Jokainen, joka on totuudesta, kuulee minua.” “Mitä on totuus?” Kysyi Pilatus. (Joh. 18, 37-38)

Yllä olevassa lainauksessa huomio kiinnittyy erityisesti **Pilatuksen** kysymykseen “Mitä on totuus?”, koska kysymyksen kohteena ei niinkään näytä olevan totuuden sisältö kuin itse totuuden olemus. Tähän totuuden olemusta koskevaan kysymykseen on länsimainen filosofia koko historiansa ajan pyrkinyt löytämään vastauksen, ja annettujen vastausten mukaisesti on totuuden käsite käynyt läpi joukon muodonmuutoksia, kuitenkin niin, että tietty intuitiivinen perusidea totuuden olemuksesta on mielestäni säilynyt erilaisissa totuuskäsitteissä. Tarkoitukseni on tässä artikkelissa keskittyä hermeneuttiseen totuuden käsitteeseen, mutta otan lähtökohdakseni eräät **Francis Baconin**

(1561-1626) ajatukset, koska toisaalta merkittävä murtuma totuuden historiassa on jäljitettävissä hänen filosofiaansa, toisaalta hermeneuttinen totuuden käsite on monilta osiltaan muotoutunut kriittisestä mutta myös ristiriitaisesta suhteesta baconilaiseen tieteenihanteeseen.

Miksi Baconin ajatukset ovat merkittäviä? Baconin nimeen on viime aikoina liitetty lähinnä negatiivisia määreitä, joiden taustalla on nähtävissä myös pinta-puolisia yleistyksiä, joita hänen ajatteluunsa liitetään. Hänen sanontansa: “Tieto on valtaa” on muodostunut fraasiksi ja monien aikamme ekologisten ongelmien eräänä lähtökohdانا on nähty Baconin esineellistävä ja välineellistävä suhde luontoon. Tämäntapaisen kritiikin puuttena on kuitenkin, ettei se tarkastele Baconin ajattelua oman aikansa tuotteena, eikä siksi pyri erittelemään hänen käyttämäänsä retoriikkaa, vaikka hänen puheensa luonnon kiduttamisesta ja muut viittaukset inkvisition vähemmän lempeisiin toimintatapoihin tulisivat paremmin ymmärretyiksi sitä yhteiskunnallista ja kulttuurista taustaa vasten, jossa Bacon yritti tehdä tunnetuksi uutta ajatteluaan.

Totuuden historian kannalta Baconin ajattelu on merkittävää, koska siinä totuus ja metodi tulevat kiedotuiksi toisiinsa tavalla, jolla on kauaskantoisia vaikutuksia filosofiaan ja tieteeseen. Bacon kävi taistoon aikansa luutuneita ajatustottumuksia vastaan kahdella rintamalla, toisella avoimemmin, toisella peitetymmin. Hänen avoimen kritiikkinsä kohteena on **Aristoteleen** logiikka, jonka keskiössä on deduktiivinen metodi ja syllogistinen päättely, sillä Bacon katsoo, että deduktiivinen päättely nojautuu pelkkien satunnaisten havaintojen pohjalta tehtyihin yleistyksiin

eikä koskaan aseta kyseenalaiseksi ensimmäisiä premissejään. Peitetymmän kritiikin Bacon kohdistaa keskiajalta periytyvään teologiseen ajatteluun, jonka ytimessä on ajatus ikuisesta, muuttumattomasta, jumalallisesta totuudesta, jota oleva heijastaa. Tätä totuutta hän ei aseta kyseenalaiseksi, mutta korostaa, että inhimillisen ymmärryskyvyn ylittävänä se ei voi tarjota lähtökohtaa luonnon tutkimukselle. Baconin oman, uuden metodin perustana on induktiivinen päättely, tosiasioiden huolellinen havainnointi ja näistä tosiasioista lähtevä asteittainen eteneminen kohti

luonnonlakien paljastamista.¹ Näin sekä Totuudelle että tosiasioille osoitetaan omat alueensa. Baconin ajatteluun kohdistetun kritiikin ei tulisi antaa sumentaa hänen teostensa valankumouksellisuutta ja niiden kykyä raivata tietä uudelle ajattelulle. Teoksen *Novum Organum* aforismeissa hän toistuvasti tuo esille pyrkimyksensä mennä asioihin itseensä, siis pyrkimyksen, joka on — joskin erilaisista lähtökohdista ja erilaisin päämäärin —

leimannut myös oman vuosisatamme ajattelua. Mutta miksi Bacon olisi tärkeä hermeneuttisen totuuskäsitteen muotoutumiselle?

Totuus ja metodi

Hermeneutiikan historia on luonnollisesti johdettavissa antiikkiin, jossa tulkinnan ongelmat ensimmäistä kertaa aktualisoituivat,² ja kirjoituksiin keskittyvällä keskiajalla tulkinnan merkitys oli niin suuri, että sitä voitaneen oikeutetusti kutsua tulkinnan aikakaudeksi. Juuri keskiajan tekstikeskeisyyttä Bacon lähtee vastustamaan luodessaan uutta tiedettään. Niinpä hän antaakin tuleville sukupolville kehoituksen tutkia luontoa, ei kirjaa. Baconin läheisyydestä keskiajan perinteeseen puhuu kuitenkin omaa kieltään se tosiasia, että *Novum Organum* saa alaotsikon *oikea suuntautuminen koskien luonnon tulkintaa*. Uskonpuhdistus tuo hermeneutiikan perinteeseen merkittävän muutoksen, joka heijastuu myös totuuden käsitteeseen. Keskiajalla kehitettiin allegorisen tulkinnan menetelmä, jonka lähtökohdانا oli ajatus, että pyhille kirjoituksille voidaan antaa erilaisia kirjaimellisia, hengellisiä ja allegorisia tulkintoja, mutta kaikkien näiden tulkintojen tuli heijastaa universaalia totuutta, jonka perustana oli pyhien kirjoitusten jumalallinen lähtökohta. Pyhien kirjoitusten tulkitseminen oli keskiajalla tiukasti sidottu kirkon dogmaattiseen traditioon. Tätä kirkon itseoikeutettua dogmia ja tradition korostamista reformistit halusivat vastustaa. He ottivat lähtökohdakseen yksilöllisten tulkintojen puolustamisen *Raamatun* tekstistä itsestään käsin. Muun muassa

TOTUUS JA METODI HERMENEUTIIKASSA

Erna Oesch

Tzvetan Todorov katsoo, että reformistisen hermeneutiikan merkittävin uudistus oli totuuden ja merkityksen erottaminen toisistaan. Totuuden katsottiin nyt kuuluvan järjen alueelle ja sen etsimisen rationaalisen toiminnan piiriin. Merkitys sen sijaan kuului ymmärtämisen alueelle ja siksi pyhiin kirjoituksiin sisältyvä merkitys oli kenen tahansa tavoitettavissa.³ Sama ajatus tulee ilmaistua myös **Martin Lutherin** lauseessa: *“Scriptura ipsius interpres”* (Pyhät kirjoitukset ovat oma tulkitsijansa). Hermeneutiikka nykyisessä merkityksessään kuitenkin syntyy vasta 1800-luvun alussa, kun **Friedrich Schleiermacher** (1768-1834) alkaa kehittää modernia hermeneutiikkaa. Hänen ajattelussaan kysymys totuuden ja metodin suhteesta tulee esille aivan uudella tavalla.

Wilhelm Diltheyn (1833-1911) mukaan tarvittiin Schleiermacherin filologinen virtuositeetti ja filosofinen nerous, jotta moderni hermeneutiikka saattoi syntyä. Ottamatta kantaa Schleiermacherin nerouteen, voidaan ainakin sanoa, että hänen kykynsä yhdistää luovasti filologinen, filosofinen ja teologinen tietämyksensä loi perustan hermeneutiikan yleisten periaatteiden tarkastelulle. Lähtökohtansa hän kiteyttää lauseeseen: “Tällä hetkellä ei ole olemassa yleistä hermeneutiikkaa ymmärtämisen taitona vaan ainoastaan joukko erityisheremeneutiikkoja”⁴. Mainitsemillaan erityisheremeneutiikoilla Schleiermacher viittaa erilaisiin normijärjestelmiin, jotka ohjaavat tulkintaa teologian, laintulkinnan ja kirjallisuuden tulkinnan alueella. Kiinnostavaa on kuitenkin, mitä hän tarkoittaa yleisellä hermeneutiikalla ja minkä vuoksi sen luominen on tarpeellista.

Schleiermacherin ideaa yleisestä hermeneutiikasta voidaan pitää ensimmäisenä askeleena siinä prosessissa, joka liittyy hengentieteiden aseman määrittelyyn yhä kehittyvien luonnontieteiden rinnalla ja pyrkimykseen luoda hengentieteille sellainen tietoteoreettinen perusta, joka oikeuttaisi niiden käyttämät metodit ja asettaisi ne tasavertaiseen asemaan luonnontieteiden kanssa. Luonnontieteisiin verrattuna hengentieteet asettavat kuitenkin aivan erityisen kysymyksen, johon niiden on pyrittävä vastaamaan. Tämä kysymys, joka koskee yleisen ja yksilöllisen välistä suhdetta, muodostaa sen taustan, jota vasten niin 1800-luvun modernin hermeneutiikan kuin 1900-luvun filosofisen hermeneutiikan projekteja voidaan tarkastella. Schleiermacher vastaa kysymykseen sisällyttämällä hermeneutiikkaansa joukon dikotomioita, joiden pitäisi vastata edellä mainittuja yleisen ja yksilöllisen alueita.

Ensimmäisen, joskin hieman epämääräiseksi jäävän erottelun hän tekee ymmärtämisen ja tulkinnan välillä. Ymmärtäminen on kaksivaiheinen tapahtuma, jossa puhe ymmärretään toisaalta suhteessa kieleen toisaalta puhujan yksilöllisen sielunelämän ilmaukseksi. Ymmärtäminen on taito, joka sisältää kaksi elementtiä, joista toinen tulee hyvin lähelle taitoa siinä merkityksessä, johon Aristoteles viittaa termillä *“tekhne”*, siis taito, joka voidaan oppia ja opettaa. Ymmärtämisen taidon toinen elementti voidaan johtaa romantiikan perinteestä, johon Schleiermacher kuuluu ja johon sisältyy ajatus luovasta nerosta, jota voidaan ymmärtää vain inspiroituneen tulkinnan kautta. Näitä ymmärtämisen osa-alueita vastaa kaksi tulkinnan menetelmää, joita Schleiermacher kutsuu kieliopilliseksi ja tekniseksi tai psykologiseksi tulkinnaksi. Teknisen tulkinnan hän jakaa edelleen komparatiiviseen ja divinatoriseen tasoon. Näiden menetelmien esittelemisen ei ole

tarpeellista käsillä olevan kirjoituksen kannalta. Riittää kun mainitaan, että kieliopilliselle tulkinnalle voidaan luoda selkeitä sääntöjä, kun taas tekninen tulkinta jakaantuu enemmän tai vähemmän säännömukaiseen komparatiiviseen menetelmään ja intuition perustuvaan divinaatioon. Siirtyminen tulkinnan tasolta toiselle luonnollisesti vastaa yleisen ja yksilöllisen välillä tapahtuvaa liikettä.

Mutta mikä on totuuden asema tässä menetelmien hierarkiassa? Itse asiassa ajatus hermeneuttisesta totuudesta on monella tapaa ongelmallinen, sillä hermeneutikot puhuvat mieluummin merkityksestä ja käyttävät termiä *“totuus”* hyvin säästeliäästi. Kuitenkin ajatus merkityksiin kätkeytyvästä totuudesta on läsnä heidän kirjoituksissaan. Koska Schleiermacher puhuu hermeneutiikkaa käsittelevissä kirjoituksissaan Pyhään henkeen liittyvästä universaalista totuudesta ja sen välittymisestä *Raamatun* teksteihin, on hänen filosofiaansa liitetty hyvin yksipuolinen näkemys metafyyisistä totuudesta. Hänen luomiensa tulkinnan tasojen taustalta voidaan kuitenkin löytää paljon rikkaampi totuuden käsite, joka liittyy tärkeään dialogisuuden periaatteeseen.

Modernin hermeneutiikan ytimessä on ajatus yksilöllisestä tietoisuudesta, joka pyrkii ymmärtämään toisen yksilöllisen tietoisuuden tuottamia objektivaatioita. Schleiermacher korostaa kielen merkitystä välittäjänä, jossa yleinen ja yksilöllinen leikkaavat toisiaan. Koska hermeneutiikan keskeinen tehtävä on pyrkiä välttämään väärinyymmärtämistä, on tärkeää, että kieliopillisen menetelmän avulla tekstistä pyritään selvittämään kaikki kielelliset vaikeudet ja hämäryydet. Tämän lisäksi tarvitaan komparatiivista menetelmää, joka tuo esille tekstin yksilölliset piirteet vertaamalla sitä saman tekijän tai saman aikakauden muihin teksteihin. Nykyterminologiaa käyttäen näitä toimintoja voitaisiin ehkä kutsua tekstuaalisten tosiasioiden paljastamiseksi.

Schleiermacher on kuitenkin kiusallisen tietoinen, että itse yksilöllinen jää edelleen tavoittamatta. Sillä kuten hän sanoo: *“Yleisen ja erityisen on tunkeuduttava toisiinsa ja tämä tapahtuu vain divinaatiossa”*⁵. Divinaatio on usein tulkittu jonkinlaiseksi mystiseksi tapahtumaksi, jossa totuus välähdyksenomaisesti näyttäytyy. Tällöin siihen liittyy voimakas uskonnollinen tai metafyyisinen elementti. Mielestäni divinaatio voidaan kuitenkin tulkita myös maanläheisemmin, sillä Schleiermacher korostaa siihen liittyvää yhteistä kokemusta. Divinaatio on totuudentapahtuma, jossa yksilö kykenee itseymmärryksensä kautta ymmärtämään toisen yksilöllisyyttä ja oivaltamaan toisen välittämän totuuden omassa kokemuksessaan. Näin tulkittuna Schleiermacherin hermeneutiikka tulee eräiltä osiltaan hyvin lähelle oman vuosisatamme filosofista hermeneutiikkaa.

Totuuden ja metodin yhteenkietoutuminen on Schleiermacherin luoman yleisen hermeneutiikan leimallinen piirre. Mutta vaikka hän luo perustan hengentieteiden itseymmärryksen kehittymiselle, jää hengentieteiden ja luonnontieteiden selkeä erottaminen toisistaan hermeneutiikan Baconiksi kutsutun Wilhelm Diltheyn tehtäväksi. Dilthey ylistää Schleiermacheria siitä, että tämä luo hermeneutiikalle tieteellisen perustan osoittamalla ne välttämättömät ehdot, jotka ovat kaiken ymmärtämisen taustalla. Dilthey haluaa kuitenkin kulkea pidemmälle ja valitsemalla Schleiermacherin ymmärtämisen

käsitteen välineekseen, hän luo hengentieteille oman, luonnontieteistä irrallisen alueensa. Tässä erottelussa luonnontieteiden menetelmäksi tulee selittäminen ja hengentieteiden menetelmäksi ymmärtäminen. Tekevästään erottelusta huolimatta Dilthey tuntuu kuitenkin katselevan haikeasti luonnontieteiden suuntaan, mikä tulee selkeästi esille baconilaisia vivahteita kantavasta huomautuksesta, jonka mukaan ihmisen ymmärtämisen kyky kasvaa yhtä asteittaisella, järjestelmällisellä ja työläällä tavalla kuin hänen kykynsä tietää ja hallita luontoa.⁶ Kuitenkin itse ymmärtäminen näyttää hiljalleen jäävän taka-alalle, Diltheyn hioessa tieto-opillisia ja metodologisia lähtökohtiaan.⁷

Jos Baconin merkitys on siinä, että hän rajasi luonnontieteille selkeän kohteen — yksittäiset luonnonilmiöt — kulki Dilthey pitkän tien ennen kuin hengentieteiden oikea objekti löytyi. Kysymys objektin määrittelemisestä oli Diltheylle tärkeä, sillä siitä riippui hengentieteiden tieteellisen aseman määrittäminen luonnontieteiden rinnalla. Vaikka hengentieteiden alueena on yksilöllinen kokemus tarvitsi Dilthey jotain pysyvää, joka mahdollisti metodin soveltamisen ja takasi, että tietty peruskokemus olisi aina uudelleen kenen tahansa koettavissa. (Tässä voidaan vain muistuttaa luonnontieteisiin sisältyvästä ajatuksesta kokeiden toistettavuudesta.) Diltheylle tekstit edustavat hänen etsimäänsä objektivoitunutta elämäkokemusta, sillä ainoastaan kieli tarjoaa lujan ja pysyvä perustan ymmärtämisen metodien kehittämiseksi. Samalla hermeneutiikasta näyttää tulevan eräänlainen hengentieteiden kattotiede.⁸ Niinpä Baconin ohje näyttääkin kääntyvän Diltheylla ylösalaisin — kehoitukseksi: Lukekaa kirjaa, jos haluatte ymmärtää ihmistä.

Myöskin Dilthey puhuu mieluummin metodista, ymmärtämisestä ja merkityksestä kuin totuudesta. Kuitenkin häneltä voidaan löytää hyvin selkeä totuuden käsite. Vaikka Dilthey korostaakin erilaisten maailmankatsomusten relatiivisuutta ja keskinäistä kilpailua, on hänellä kuitenkin ajatus suurista teoksista, jotka edustavat niin filosofiaa, tiedettä, uskontoa kuin taidetakin ja joiden merkitys on siinä, että ne ovat totuudellisia itsessään ja pystyvät siksi välttämään elämän merkityksellisuuden sukupolvelta toiselle. Diltheyn hermeneutiikasta voidaan siis löytää ajatus metafysisestä totuudesta, joka heijastaa ihmiselämän alati pysyvää, muuttumatonta peruskokemusta. Mutta niin Diltheyn kuin Schleiermacherinkin ajattelussa jää modernin hermeneutiikan keskeinen kysymys, joka koskee totuuden ja metodin perimmäistä suhdetta, lopultakin avoimeksi.

Totuus — ei metodi

Moderni hermeneutiikka otti erääksi tehtäväkseen hengentieteiden aseman selkiyttämisen luonnontieteiden rinnalla. Paradoksaalisesti ne kuitenkin samalla lähentyvät luonnontieteitä katsoessaan tärkeimmäksi tehtäväkseen hengentieteiden tieto-opillisten perusteiden selvittämisen ja painottaessaan metodia koskevien kysymysten keskeisyyttä. Tässä prosessissa luonnontieteille ominainen objektivoiva ajattelu alkaa hiljalleen hallita myös hengentieteitä. Modernille hermeneutiikalle syntyykin 1900-luvulla eräänlainen vastaliike, jonka taustalla vaikuttaa **Martin Heideggerin** filosofia ja siihen sisältyvä ontologian merkityksen korostumi-

nen. Tämä ajattelusuuntaus alkaa kutsua itseään filosofiseksi hermeneutiikaksi ja sen merkittävin edustaja on **Hans-Georg Gadamer** (synt. 1900). Hän nostaa uudelleen esille ymmärtämisen humanististen tieteiden lähtökohtana mutta häntä eivät kiinnosta ymmärtämisen tieto-opilliset tai metodiset ehdot, vaan perustavanlaatuinen kysymys: *“Wie ist Verstehen Möglich?”*⁹ (Kuinka ymmärtäminen on mahdollista?) Gadamerin teosta voidaan lukea eräänlaisena hermeneuttisen järjen kritiikkinä. Heideggeria seuraten Gadamer kääntää katseensa ontologiaan ja olemisen ymmärtämiseen ja samalla totuuden käsite korostuu metodin kustannuksella.

Gadamerin suurteoksen, *Wahrheit und Methode*, nimi vaikuttaa harhaanjohtavalta, sillä hän näyttää käsittelevän näitä käsitteitä toisensa poissulkevin. Miksi? Kysymykseen voidaan vastata ottamalla käyttöön etäännyttämisen (*Verfremdung*) ja kuulumisen (*Zugehörigkeit*) käsitteet. Tieteen peruslähtökohtana on ajatus, että metodi edellyttää kohteen etäännyttämistä tai objektiivomista. Tämä luonnontieteille ominainen lähtökohta muuttuu kuitenkin ongelmalliseksi, tultuaan sellaiseen omaksutuksi myös humanististen tieteiden piirissä, sillä se kätkee näkyvistä sen tosiasian, että kuulumme todellisuuteen, jonka objektiivomme tutkimuksen kohteeksi. Metodologinen lähtökohta tuottaa objektiivisuuden harhan, joka Gadamerin mukaan on kohtalokas humanistisille tieteille. Mutta jos totuus tarjoaa vaihtoehdon metodille, on kysyttävä, miten totuus on ymmärrettävä. Tämän kysymyksen suhteen Gadamer on yhtä arvoituksellinen kuin hermeneutikot yleensä, sillä teoksensa nimestä huolimatta hän käyttää termiä “totuus” vain muutaman kerran. Kuitenkin on selvää, että kysymys yleisen ja yksilöllisen suhteesta on keskeinen Gadamerin totuuden käsitteelle.

Gadamerin totuuden käsitteen täydellinen ymmärtäminen vaatisi tutustumista hänen kieltä ja traditiota koskeviin ajatuksiinsa, jotka ylipäättään kannattavat hänen hermeneutiikkaansa. Tässä käytettävän tilan vuoksi lähestyn totuutta koskevaa kysymystä kuitenkin suppeammasta näkökulmasta ja tarkastelen sitä Gadamerin Aristoteleelta lainaaman *fronesis*-käsitteen kautta. Aristoteles katsoo¹⁰, että sielu pitää totuutta hallussaan viidellä perustavalla tavalla, jotka ovat taito, tieteellinen tieto, käytännöllinen järki (*fronesis*), viisaus ja intuitiivinen järki. Näistä viisaus, tieteellinen tieto ja intuitiivinen järki liittyvät yhteen siten, että viisaus pitää sisällään sekä tieteellisen tiedon, joka suuntautuu yleisiin ja välttämättömiin arvostelmiin että intuitiivisen järjen, jonka kohteena ovat alkupremissit. Taito ja käytännöllinen järki sen sijaan toimivat eri tavalla. Taidolla Aristoteles tarkoittaa tekemisen, esimerkiksi talon rakentamisen, taitoa. Käytännöllinen järki puolestaan koskee harkinnanalaisia inhimillisiä asioita. Sille on ominaista ettei se sisällä pelkästään yleisiä totuuksia, vaan sen tulee sisältää myös erityistapauksien tuntemisen. Ei siis ole olemassa mitään sellaista yleistä totuutta, jota voidaan sellaisenaan soveltaa, vaan jokainen tapaus vaatii erityistä harkintaa.

Frönesis-käsite antaa Gadamerille mahdollisuuden kritisoida sellaista hermeneutiikan perinnettä, joka on ymmärtänyt itsensä lähinnä tulkinnan taitona ja tekniikkana ja jonka hän liittää leimallisesti Schleiermacherin ja Diltheyn nimiin. *Frönesis* tuo hermeneutiikkaan eettisen ulottuvuuden, joka vaatii meitä asettumaan dialogiseen suhteeseen kohtaamamme

inhimillisen todellisuuden kanssa. Kysymys ei siis ole pelkästään siitä, että me asetamme kysymyksiä esimerkiksi historian välittämälle perinnölle. Myös se esittää meille kysymyksiä, joihin meidän on pyrittävä vastaamaan. Esimerkkinä voidaan mainita vaikkapa klassisen taideteoksen kohtaaminen. Voimme tietysti etäännyttää tällaisen teoksen vaikkapa esteettisen tai teoreettisen tarkastelun kohteeksi. Tällä tavoin emme kuitenkaan voi ymmärtää sitä totuutta, jonka teos pyrkii meille välittämään. Jos kuitenkin asetamme teoksen kanssa dialogiin ja pyrimme löytämään sen kysymyksen, johon teos on syntyajankohtanaan pyrkinyt antamaan vastauksen ja samalla kuuntelemme niitä kysymyksiä, joita teos asettaa meille omassa lähtökohdassamme, voimme kokea totuuden tapahtuman, jossa menneisyyden kokemus koskettaa omaa kokemusmaailmaamme. Gadamerille kieli ja kielen kannattama traditio, jossa elämme, tarjoavat meille aina uusia mahdollisuuksia elää menneisyyden suuria teoksia omassa elämässämme.¹¹ Kieli ja traditio siis muodostavat sen alueen, jolla yleinen ja yksityinen alati leikkaavat toisiaan. Ehkä siksi voidaan sanoa, että totuus on Gadamerille olennaisesti traditiossa olemisen totuutta, joka ei kuitenkaan ole muuttumatonta, vaan aukeaa loputtomasti Pilatuksen kysymyksenä: "Mitä on totuus?"

Mutta gadamerilaista totuuden käsitettä voidaan lähestyä myös toisenlaisesta ja ehkä ajankohtaisemmasta näkökulmasta, sillä myös luonnontieteitä voidaan kritisoida olemisen totuuden unohtamisesta. Nykypäivän ihminen on hyvin pitkälle antautunut esimerkiksi teknologian kehitykselle ikään kuin siitä olisi tullut itseään säätelevä prosessi, joka ei olekaan ihmistoinnin tuotetta. Jokainen on kuullut väitteen, jonka mukaan kehityksen pyörää ei voi kääntää taaksepäin eikä oikeastaan edes hidastaa. Tiedeuskoa on omiaan lisäämään se, että tieteeseen liitetään hyvin yksipuolinen ajatus edistyksestä ja tieteen kaikkinaista hyvää tuottavasta runsaudensarvesta. Olisiko silti mahdollista, että Gadamerin ajatus hermeneuttisen ongelman universaalisuudesta voitaisiin ulottaa myös luonnontieteiden päämäärien pohdintaan. Tämä tarkoittaa, ettei tieteen tarjoamia mahdollisuuksia tarkasteltaisi pelkästään tieteen edistymisen näkökulmasta vaan suhteessa ihmisen olemassaoloon ja ihmisen kykyyn ymmärtää itseään omassa olemisessaan. Ehkä joutuisimme näin luopumaan ikuisen nuoruuden ja terveyden haaveistamme tai uskostamme yhä kasvavaan luonnon ja ihmisten hallintaan mutta vastalahjaksi voisimme löytää uudelleen oman paikkamme osana luontoa ja maailmaa ja kykymme ymmärtää totuutta, joka kätkeytyy omaan olemassaoloomme.

Viitteet

1. Baconin mukaan hänen metodinsa on helppo selittää, vaikka sitä onkin vaikea harjoittaa. (Bacon 1984, s. 33-34) Aivan näin yksinkertainen ei asia kuitenkaan ole, sillä hänen selitysyhteyksistään huolimatta jää uusi metodi monin paikoin hämäräksi. Sen sijaan oivallisia ja hauskoja esimerkkejä tästä metodista voidaan löytää esseistä, joissa Bacon kirjaa havaintojaan lähes kaikesta maan ja taivaan välillä. Niinpä esimerkiksi matkustamista käsittelevä essee *Of Travel* ei ilmestymisajankohdastaan huolimatta (1597) mitenkään kovin radikaalisti poikkea hengeltään oman aikamme katseleville ja havainnoiville ryhmämatkusturisteille tarkoitetuista oppaista. (Bacon

- 1964, s. 60-62) Mutta esseillä on myös syvempi ulottuvuus, sillä selkeämmin ja puhuttelevammin kuin esimerkiksi *Novum Organum*, ne kertovat Baconin ajatuksista koskien ihmistä ja ihmisen suhdetta maailmaan.
2. Termin "hermeneutiikka" taustalla on Hermes jumala, jonka tehtävänä oli toimia välittäjänä jumalien ja ihmisten välillä. Esimerkiksi **Platon** pohtii *Kratylos*-dialogissaan viehättävän ironisesti sitä, miten Hermes on saanut nimensä. Huomionarvoista *Kratyloksessa* on, ettei siinä eroteta puhetta ja tulkintaa toisistaan. Kiinnostavia ovat myös ne määreet, joita Hermes-jumalalle siinä annetaan. Sanoohan Platon ettei Hermes ole vain sanansaattaja ja tulkki, vaan myös varas, petollinen puheisaan ja taitava kaupantekijä. Puheen mahti on siis kahतालainen, sekä kertoa totuus että vääristää ja pettää. Täysin vastakkainen Platonin irrottelulle on Aristoteleen teos *Peri Hermeneias* (*Tulkinnasta*), jossa Aristoteles tarkastelee lauseiden totuutta, ei siis tulkintaa sen nykyisessä merkityksessä.
3. Todorov 1978, s. 131.
4. Schleiermacher 1974, s. 75.
5. Schleiermacher 1974, s. 104.
6. Dilthey 1960, s. 332.
7. Haluan painottaa, että tässä annettu Dilthey tulkinta on erittäin yksipuolinen ja rakentuu vain hänen myöhäisille kirjoituksilleen, erityisesti pienelle tutkielmalle *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900). Diltheyn kirjoituksia tulisi tulkita kokonaisuutena, jolloin painottuisivat myös hänen tärkeät elämän ja maailmankatsomuksen käsitteensä. Juuri näiden käsitteiden kauttahan Dilthey vaikuttaa voimakkaasti muun muassa **Edmund Husserlin** ja Martin Heideggerin filosofioihin. Yksipuolinen tulkintani tässä kirjoituksessa auttaa kuitenkin selkeyttämään niitä syitä, jotka aiheuttivat hyvin kriittisen reaktion modernia hermeneutiikkaa kohtaan niin sanotussa filosofisessa hermeneutiikassa. Joskaan tämäkään kritiikki ei ole yksitulkintaista.
8. Dilthey 1960, s. 333.
9. Gadamer 1965, s. xv.
10. Aristoteles 1981, s. 94.
11. Tätä Gadamerin ajatusta on kiinnostavaa pohtia eräitä julkisuudessa viime aikoina esitettyjä puheenvuoroja vasten. Huomiotani kiinnitti erityisesti virolaisen **Viivi Luikin** kirjoitus Helsingin sanomissa, jossa hän kyseenalaisti kirjallisuuden klassikkojen kyvyn puhua nykyajan ihmistä kiinnostavista kysymyksistä. Itse en kykene näkemään tällaista katkoa menneisyyden ja nykyisyyden merkityksellisten kysymysten välillä. Luikin kirjoitus on kuitenkin mielenkiintoinen, koska se kyseenalaistaa erään Gadamerin peruslähtökohdista, tradition, joka ei ole meille jotain, jonka me valitsemme, vaan jossa me aina jo välttämättä olemme.

Kirjallisuus

- Francis Bacon, *Selections (With Essays by Macaylay & Gardiner)*. Clarendon Press, Oxford 1964.
- Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*. The Library of Liberal Arts, Indianapolis 1984.
- Wilhelm Dilthey, *Die Geistige Welt; Einleitung in die Philosophie des Lebens, (Gesammelte Schriften V)*. B.G.Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1960.
- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965.
- Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik (Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmmerle)*. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1974.
- Tzvetan Todorov, *Symbolism and Interpretation*. Cornell University Press, (USA) 1986.

Italialaisen **Antonio Gramscin** (1891-1937) *praksiksen filosofia* (*filosofia della prassi*) ei ole sanan perinteisessä mielessä “filosofiaa”. Hän ei spekuloi tyylipuhtaaseen filosofiseen tapaan, onko todellisuus perimmäiseltä olemukseltaan henkeä vai materiaa tai mikä ihmisen olemus on. *Vankilavihkojensa* (1929-1935)¹ tuhansilla sivuilla Gramsci ei edes pyri rakentamaan filosofista *systemiä*.

Tällaisen “oikean filosofian” puuttuminen ei kuitenkaan merkitse, että Gramscia ei kannattaisi ottaa vakavasti filosofiassa. Päinvastoin, hänen filosofinen merkityksensä piilee nimenomaan hänen *epäfilosofisessa* tavassaan lähestyä filosofisia kysymyksiä ja niihin esitettyjä ratkaisuja. Yleispäteväksi tarkoitettun käsitteenmäärittelyn sijasta Gramsci erittelee niitä historiallisesti muuttuvia yhteiskunnallisia *edellytyksiä*, joiden vallitessa kulloisetkin todellisuutta koskevat käsitykset ovat saaneet konkreettisen sisältönsä. Tämä edellyttää huomion suuntaamista niihin todellisuudessa vaikuttaviin käytäntöihin, joissa tätä määrittely- ja tulkintakamppailua esimerkiksi “totuudesta” käydään.

Gramscin lähestymistapaa ei kuitenkaan pidä mennä määrittämään “yhteiskunnalliseksi” tai “tiedonsosiologiseksi”. Tällaiset määritelmät sisältävät oletuksen, että totuuden tai filosofian yhteiskunnallinen tarkastelu olisi *vain yksi erityinen* näkökulma tai jokin rajattu opinala. Praksiksen filosofiassa yhteiskunnallisuus tai historiallisuus ovat kaikkea tietämistä *perustavia* tekijöitä, joiden huomiotta jättäminen merkitsee samalla totuuden ja vallan elimellisen suhteen (tiedostettua tai tiedostamatonta) peittämistä.

Edinburgh ja Lontoo

Vihkon 11 muistiinpanossa *Niin sanottu “ulkoisen maailman todellisuus”* Gramsci siteeraa **Bertrand Russellia** (1872-1970):

“Se osa maapallon pintaa, missä Edinburgh sijaitsee, on sen osan pohjoispuolella, missä Lontoo sijaitsee, vaikka ei olisi olemassa yhtään ihmisolentoa, jolla olisi tietoa pohjoisesta tai etelästä, ja vaikka ei olisi olemassa ensinkään mitään tietoisuutta maailmankaikkeudessa.”²

Gramscin mielestä Russellille voidaan esittää seuraava vastaväite:

“Ei voida ylipäättään ajatella mitään tosiasiaa tai suhdetta, joka olisi olemassa vaikka ihminen ei olisi olemassa. Mitä merkitsisivät pohjoinen-etelä, itä-länsi ilman ihmistä?”³

Russellin väittämän ongelma sisältyy tapaan, jolla hän

käyttää ilmansuuntia kuvaavia ilmauksia. Hän näyttää olettavan, että “pohjoinen” ja “etelä” olisivat olemassa, “vaikka ei olisi olemassa yhtään ihmisolentoa, jolla olisi tietoa pohjoisesta ja etelästä”. Gramscin mielestä on kuitenkin mahdotonta kuvitella, mitä nämä ilmaukset voisivat merkitä ihmisestä riippumatta. Pohjoinen ja etelä, itä ja länsi eivät valmiina odota löytäjänsä vaan ihminen itse luo ne vastaamaan käytännön tarpeitaan. Ilmansuunnat ovat sopimuksenvaraisia (*convenzionali*) historiallisia rakennelmia (*costruzioni*).⁴

Gramsci ei kuitenkaan kiistä ilmansuuntien *mielekkyyttä*. Vaikka niiden olemassolo on riippuvainen ihmisestä, niin tästä huolimatta — tai paremminkin tämän ansiosta — ne ovat *järjellisiä* luomuksia:

“[ne] tekevät mahdolliseksi matkustaa maalla ja merellä ja saapua juuri sinne, mihin oli päätetty saapua, ‘ennustaa’ tulevaisuutta, objektiivoida todellisuus ja ymmärtää ulkomaailman objektiivisuus. Järjellinen ja todellinen samastuvat.”⁵

Totuudellisuuden mitta on käytäntö, ilmansuuntien kohdalla matkustaminen.⁶

Äkkiseltään Gramscin näkemys näyttäisi olevan varsin lähellä pragmatistista totuusteoriaa. Onhan kummassakin totuuden mittana juuri käytäntö. Praksiksen filosofiassa tämä pragmatistinen johtopäätös on kuitenkin vain eräs

analyysin lähtökohta. Praksiksen filosofian erityislaatu, *differentia specifica*, käy ilmi kun katse suunnataan tiedon *historiallisuuteen*.

Vihkossa 16 Gramsci korostaa, että joukkoilmiöiden (*fenomeni di massa*) kohdalla on epäviisasta ymmärtää “keinotekoinen” ja “sopimuksenvarainen” kielteisiksi ja turhanpäiväisiksi asioiksi. Vaikuttaessaan monien tietoisuudessa ne ovat mitä vaikuttavinta historiallista todellisuutta, ne ovat monille “totta”.⁷ Näin ajateltuna itä ja länsi eivät lakkaa olemasta “objektiivisesti todellisia” (*oggettivamente real*), vaikka ne ovatkin sovinnaisia eli historiallis-kulttuurisia rakennelmia.⁸

Itää ja länttä koskevat käsitykset eivät ole kuitenkaan *kenen tahansa* käsityksiä. Ne eivät ole myöskään “puoleettoman päältäkatsojan” neutraaleja näkemyksiä. Gramsci kysyykin, “kuka voisi asettua katsomaan asioita ‘maailmankaikkeudesta sinänsä’, ja mitä merkitsisi tuollainen näkökulma?”⁹ Ilmansuuntien kohdalla se merkitsisi, että itse Jumala on ne säätänyt. Näin onnellisesti asiat eivät kuitenkaan ole vaan ilmansuunnissa kiteytyy *Euroopan sivistyneiden luokkien* hallitseva, hegemoninen näkökulma:

“[itä ja länsi] eivät ole kiteytyneet jonkin hypoteettisen melankolisen ihmisen näkökulmasta yleensä, vaan Euroopan sivistyneiden luokkien näkökulmasta, jotka ovat saattaneet ne kaikkialla yleiseen käyttöön maailmanvaltansa kautta. Japani ei ole kaukaisin itä ainoastaan eurooppalaiselle, vaan ehkä myös Kalifornian amerikkalaiselle ja japanilaiselle

GRAMSCI TOTUUDESTA JA VALLASTA Mikko Lahtinen

itselleenkin, joka englantilaisen poliittisen kulttuurin välityksellä voi kutsua Egyptiä Lähi-idäksi.”¹⁰

Tässä tiivistetty Gramscin kaksoisperspektiivi: *Toisaalta* todellisuutta koskevat käsitykset eivät ole neutraaleja, “objektiivisia” totuuksia vaan ne kytkeytyvät historiallisesti muodostuneisiin valtasuhteisiin. *Toisaalta* tästä kytköksestä valtasuhteisiin seuraa, että kyse ei ole yksilöiden henkilökohtaisista, “subjektiivisista” totuuksista. Paradoksaalista tässä on se, että juuri hegemoniset käsitykset takaavat, että asiat hoituvat, että riittävän moni toimii samalla, ennakoitavalla tavalla. Jos jokaisella merenkulkijalla tai kauppaalivastolla olisi oma, subjektiivinen ilmansuuntajärjestelmänsä, niin epäilemättä seuraukset olisivat katastrofaaliset. Standardoitujen järjestelmien ansiosta öljytankkerit eivät harva se päivä törmäile toisiinsa, mikä onkin erinomainen asia. Kulttuurikriittinen tarkastelu tuo kuitenkin päivänvaloon näiden sinänsä oivallisten standardien kiusalliset hegemoniset ulottuvuudet.¹¹

Etelän kysymys

Näkemyksistä hegemonisesta tiedosta saa lisävalaistusta, kun tarkastellaan Gramscin huomioita niin sanotusta *etelän kysymyksestä* (*questione meridionale*). Sardi niasta kotoisin olevan Gramscin mukaan pohjoisitalialaiset olettavat, että Italian yhtenäisyys perustuu pohjoisen (*Alta Italia*) ja etelän (*Mezzogiorno*) periaatteelliseen tasa-arvoon. Pohjoisitalialaiset eivät näe, että heidän taloudellisesti-teollinen kasvunsa kytkeytyy välittömästi heidän harjoittamaansa etelän riistoon, joka on aiheuttanut etelän talouden ja maanviljelyn näivetty mistä. He eivät ymmärrä, että kurjuuden syyt johtuvat historiallisesti kehittyneistä taloudellis-poliittisista tekijöistä. Sen sijaan he pitävät kurjuuden syynä etelän väestön *luontaista* kyvyttömyyttä, pelokkuutta, laiskuutta, barbaarisuutta, pahuutta yms.¹²

Nämä uskomukset kytkeytyvät laajalti levinneisessä vitseissä ja kaskuissa, joissa kerrotaan esimerkiksi vetelehtivistä napolilaisista (*lazzaronismo napoletano*). Etelän huonommuuden luonnollistaminen ei kuitenkaan rajoitu vain vitseihin. Positivistisen koulukunnan sosiologit vahvistavat ja auktorisoivat tällaisia arkiajat telun (*senso comune*) uskomuksia antamalla niille “tieteellisen totuuden” voiman näinä tieteellisen taikauskon aikoina.¹³ Sosiologiset “totuudet” peittävät etelän kurjuuden historialliset synty syyt ja lujittavat hegemonisen aseman saavuttanutta uskoa eteläitalialaisten luontaiseen huonommuuteen. Erityisen kiinnostavaa tässä on se, että pohjoinen on näin onnistunut vierittämään syyn *itse aiheuttamastaan* etelän kurjuudesta ja siitä aiheutuvista koko Italiaa koskevista ongelmista eteläitalialaisten harteille, mikä kiteytyy esimerkiksi sanonnassa “etelä on kahle pohjoisen jalassa”.¹⁴

Näistä lähtökohdista Gramsci kritisoi myös “pirandelomaista”¹⁵ tapaa nähdä “pahan” sijaitsevan ihmisen *sisällä*:

“Tällöin ‘pahan’ ongelmaa ei pidetä poliittisena tai taloudellisesti-sosiaalisena kysymyksenä vaan ‘moraalisena’ tai ‘moralistisena’. Ulkomaailman suhteiden muuttamisella ei ole tällöin mitään merkitystä: tärkeä on individualisista-moraalinen ongelma. Jokaisessa on ‘juutalainen’ ja ‘kristitty’, egoisti ja altruis-

ti: kunkin täytyy kamppailla itsensä kanssa... surmata itsessään vaikuttava juutalaisuus.”¹⁶

“Humanisteille” niin tyypillinen moralistinen näkökulma on mahdollista jättää taakse vain jos tiedostetaan, että “ihmisluonto” ei ole yksilön sisällä vaan ihmisen ja materiaalien voimien ykseydessä: siksi materiaalien voimien hallitseminen on tärkein tapa hallita persoonallisuutta.¹⁷ Kuten “kansanluonne” on pelkkä abstraktio, jos sitä tarkastellaan erillään kansainvälisten suhteiden kokonaisuudesta, niin myös “yksilöpersoonaa” jää tyhjäksi fraasiksi, jos se erotetaan sosiaalisten suhteiden kokonaisuudesta.¹⁸

Esimerkiksi katoliset oppineet pitävät yllä epähistoriallisen moralismin hegemoniaa määrittelemällä “ihmisluonnon” ikuisesti muuttumattomia ominaisuuksia. Arvovaltaisissa paimenkirjeissä rikkaiden ja köyhien välistä eroa oikeutetaan ja luonnollistetaan julistamalla köyhyyden autuaaksitekevyyttä, pitämällä yksityisomistusta luonnonoikeutena, väittämällä varallisuuden epätasaisen jakautumisen olevan peräisin itse Jumalasta jne. Historialliset kysymykset muunnetaan moraaliseksi ja uskonnolliseksi kysymyksiksi, joihin tarjotaan ratkaisuksi kristillistä huolenpitoa (*carità cristiana*) ja uskonnollisia moraalisaantöitä, kun taas vaateet taloudellisista ja sosiaalisista uudelleenjärjestelyistä tuomitaan tai vaietaan kuoliaaksi.¹⁹

Gramsci ja Buharin

Gramscin kritisoimaa sokeaa uskoa tieteeseen valaisee myös arvostelu, jonka hän kohdistaa **Nikolai Buharinin** (1888-1938) näkemyksiin. Buharin ymmärtää vaikutusvaltaisessa *Kansantajuudessa tutkielmassaan*²⁰ “historian ja politiikan oppinsa” sosiologiaksi, joka tulee rakentaa luonnontieteiden kokeellisen metodin mukaan. Hän spekuloi erilaisilla luonnontieteistä mallinsa otavilla teorioilla, kuten esimerkiksi “materian objektiivisilla liikelaeilla”. Siinä missä idealistit vetoavat “henkeen” Buharin “jumalallistaa materian”²¹. Gramscin mukaan “materian” käsitettä ei tule kuitenkaan johtaa luonnontieteistä vaan päinvastoin, “luonnontiedettä tulee pitää olennaisilta osiltaan historiallisena kategoriana, inhimillisenä suhteena”²².

Vain tällöin on mahdollista eritellä historiallisesti ihmisen ja luonnon välistä suhdetta ja tämän muutosta ilmentävää luonnontieteiden kehitystä. Voikin tiivistää, että kun Buharin pyrkii tarkastelemaan historiaa luonnontieteellisesti, niin Gramsci tarkastelee luonnontieteitä historiallisesti. Luonnontieteellisetkään totuudet eivät ole objektiivisia vaan luonnontieteiden käsitykset ovat historiallisesti muodostuneita ja rajoituneita. Huomio tulee suunnata niihin historiallisiin ja yhteiskunnallisiin tekijöihin, jotka vaikuttavat kulloistenkin luontoa ja materiaa koskevien käsitysten muodostumisessa, eikä spekuloida sillä, mitä “luonto” tai “materia” “objektiivisesti” merkitsevät. Esimerkiksi sosiologien “totuudet” eteläitalialaisten viheliäisestä luonteesta menettävät tieteellisen sädekehänsä, kun ne suhteutetaan Apenniinien niemimaan historialliseen kehitykseen.

Mielivaltaisesti Buharin katsoo, että luonnontieteistä omaksuttu kausaliteetin käsite selittäisi yleis- pätevästi ihmiskunnan historian kulun tai moderni atomiteoria olisi vääjäämätön todiste individualistisia

ihmiskäsityksiä vastaan. Nämä ja muut Buharinin “ultramaterialistiset” käsitykset edustavat “abstraktin idealismin barokkista muotoa”. Niissä luonnontieteen faktisista käsityksistä tehdään ylihistoriallisia historian selittäjiä, vaikka niitä itseään tulisi selittää historiallisesti:

“On ilmeistä, ettei atomiteoria selitä ihmiskunnan historiaa vaan päinvastoin, niin atomiteoria kuin kaikki muutkin luonnontieteelliset hypoteesit ja mielipiteet ovat päällysrakenteita”²³.

Tätä ei kuitenkaan pidä tulkita niin, että “päällysrakenteet” olisivat vain “perustan” heijastus tai jonkinlainen illuusio. Gramsci torjuu päättäväisesti perustan ja päällysrakenteen mekaanisen erottelun pitäen sitä yhtenä materia ja hengen mekaanisen erottelun muotona. Sen sijaan hän korostaa perustan ja päällysrakenteiden tosiasiallista yhteyttä (*unità reale*) hahmotuksen sitä historiallisen blokin (*blocco storico*) käsitteen avulla. Päällysrakenteita ei tule ymmärtää erilliseksi “ajattelun ja ideoiden sfääriksi” vaan niin taloudelliseksi, poliittiseksi kuin kulttuurisiksikin “materiaaliseksi” instituutioiksi ja käytännöiksi, joissa ajatukset ja ideat muodostuvat.²⁴

Edelliseen liittyen Gramsci arvostelee Buharinin tapaa asettaa kysymys “ulkomaailman todellisuudesta” (*realtà del mondo esterno*):

“Koko polemiikki subjektivistista todellisuuskäsitystä vastaan ‘kauheine’ kysymyksineen ‘ulkomaailman objektiivisesta todellisuudesta’, on huonosti asetettu ja suureksi osaksi tuloksetonta ja turhanpäiväistä [...] *Kansantajuudessa tutkielmassa* koko ongelman käsittely on pikemminkin älyllistä hiuksenhalkomista kuin looginen välttämättömyys.”²⁵

Buharinin kysymyksenasettelu on perinteisen filosofisen idealismi - materialismi -erottelun mukainen: jos todellisuus ei ole “ihmishengen luomus”, niin sen on oltava olemassa “ihmisestä riippumatta”. Näin “todellisuus” kuitenkin repeää irti “ihmisestä” ja abstrahoituu esimerkiksi “materiaksi” tai “objektiksi”.

Subjektiviisen ja objektiivisen, ihmisen ja todellisuuden vastakkaisuus voidaan ylittää vain seuraavasti. “Todellisuuden sinänsä” sijasta tarkasteltaviksi otetaan *ihmisten käsitykset* todellisuudesta sekä kulloinenkin konteksti, jossa nämä näkemykset muodostuvat. Tällöin objektiivinen kadottaa *mystisen* merkityksensä²⁶. Se tulee kytketyksi ihmisten välisiin kamppailuihin ja ristiriitoihin sekä niiden voittamista koskeviin kysymyksiin:

“Objektiivinen merkitsee aina ‘inhimillisesti objektiivista’, mikä voi vastata täsmälleen ‘historiallisesti subjektivistista’, eli objektiivinen merkitsisi ‘subjektivistisesti universaalinen’. Ihmisen tieto on objektiivista siinä määrin kuin se on todellista yhtenäiseen kulttuurijärjestelmään historiallisesti yhdistetylle ihmishuonolle.”²⁷

Praksiksen filosofia

Gramscin mielestä **Antonio Labriola** (1843-1904)²⁸ on ollut ainoa, joka on yrittänyt rakentaa muista filosofioista riippumatonta praksiksen filosofiaa.²⁹ Labriolan ajattelu tuleeekin “herättää henkiin”³⁰, mikäli pyrkimyksenä on “uudistaa läpikotaisin itse tapa käsittää filosofia”³¹. Tämä uudistustyö edellyttää myös luopumista filosofian sisäisestä näkökulmasta totuuteen. Totuutta koskevat kysymykset tulee suhteuttaa “ei-filosofisen” arjen uskomuksiin ja käytäntöihin. Tämä mahdollistaa siirtymisen Buharinin edustamasta filosofisesta dialektiikasta filosofian ja sen “ulkopuolen” väliseen “vallankumoukselliseen dialektiikkaan”:

“Niinpä filosofiaa ei voi erottaa politiikasta, ja voidaan jopa osoittaa, että myös maailmankatsomuksen valinta ja kritiikki on poliittinen teko.”³²

Tätä voi luonnehtia myös sanomalla, että kyse on “*filosofis-teoreettisten*” ja “*organisatoris-käytännöllisten*” kysymysten yhteydestä. Filosofisia ja teoreettisia kysymyksiä totuudesta ei tule irrottaa yhteiskunnan taloudellista, poliittista ja kulttuurista organisaatiota koskevista kysymyksistä, mikäli lähtökohtana ja päämääränä on “ajatuksen ehdoton maailmallistaminen (*mondanizzazione*) ja maanpäällisyys (*terrestrità*)”, kuten Gramsci muotoilee pyrkimyksensä³³.

Poliittisena toimintana kritiikki edellyttää teoreettisen ja käytännöllisen toiminnan yhteyttä. On jäljitettävä olemassa olevien tieteellisten ja arkiymmärryksen “totuuksien” maailmallinen ja maallinen syntyperä. Tämä suuntaa arvostelua totuuksia tuottaviin yhteiskunnan instituutioihin ja käytäntöihin. Pelkkä “kirjallinen” kritiikki ei tässä riitä vaan tulee myös miettiä ja toteuttaa käytännöllisen intervention strategioita. Millä tavalla “totuuksia” tuottaviin instituutioihin olisi mahdollista tunkeutua, muuttaa niitä ja perustaa uusia instituutioita ja käytäntöjä?³⁴

Kyse on *vastahegemonisesta* toiminnasta, olemassa olevien “välttämättömyyksien” ja “luonnollisuuksien” kyseenalaistamisen politiikasta. Gramscin mukaan tämä edellyttää sellaista politiikan taitoa (*arte politica*), jossa pitkän tähtäimen muutospäämäärät, “suuri politiikka” (*grande politica*), niveltyy “pieneen politiikkaan” (*piccola politica, politica del giorno per giorno*), kykyyn toimia ja vaikuttaa olemassa olevassa vaikuttavassa todellisuudessa (*realtà effettuale*).³⁵

“Kun tahto suunnataan todella olemassa olevien ja toimivien voimien uuden tasapainotilan luomiseen [...], se merkitsee aina, että liikutaan vaikuttavan todellisuuden maaperällä, kuitenkin vaikuttavan todellisuuden hallitsemiseksi ja ylittämiseksi (tai ainakin siihen pyritään). ‘Pitää olla’ on siis jotakin konkreettista, se on jopa ainoaa realistista ja historistista todellisuuden tulkintaa, ainoaa teoissa toteutuvaa historiaa ja filosofiaa, ainoaa politiikkaa.”³⁶

On kuitenkin pidettävä mielessä, että vastahegemonisella projektillakaan ei ole halussaan mitään viisasten kiveä, absoluuttista Totuutta. Gramsci korostaa kerta kerran jälkeen arvostelukykyyn (*buon senso*) ja tilanneanalyysien (*analisi delle situazioni*) merkitystä. Absoluuttinen totuus tai kyyninen nihilismi eivät ole ainoita vaihtoehtoja. Järkevän mutta muutosvoimaisen

politiikan mahdollisuus sisältyy nimenomaan totuuden historiallisen luonteen tiedostamiseen myös ja ennen kaikkea omalla kohdallaan. Vastahegemoninen toiminta ei saa itse kivettyä lukkoon lyödyksi ohjelmaksi tai hurahtaa utopistiseksi haaveiluksi. Päinvastoin, omia vaihtoehtoisia ajattelun ja toiminnan tapoja on kyettävä jatkuvasti uudelleenarvioimaan, samoin kuin toiminnan seurauksia on pyrittävä alati ennakoimaan ja tämän ennakoinnin pohjalta suuntaamaan uudelleen.

Tähän liittyen Gramsci arvosteleeekin voimakkaasti aikansa poliittisia liikkeitä kivettyneisyydestä ja dogmaattisuudesta. Näissä yhteyksissä hän käyttää metaforaa *cadornismi*.³⁷

Tällä hän viittaa italialaiseen kenraaliin **Luigi Cadornaan** (1850-1928). Cadorna johti Italian armeijaa ensimmäisessä maailmansodassa vuosina 1915-17, mutta joutui eroamaan suuret määrät ihmishenkii vaatineen Caporetton tappion johdosta. Gramsci nimitää Cadornaa ”strategian byrokraatiksi”, joka abstraktin toimintastrategian sokaisemana uhrasi lukuisten ihmisten hengen. Lyötyään kerran lukkoon ”loogisesti välttämättömän” strategiansa Cadorna ei piitannut todellisuudesta ja sen muutoksista, vaikka tuhannet ihmiset saivatkin tästä kärsiä.

Politiikassa *cadornismi* merkitsee tiettyihin tapoihin ja tottumuksiin jumiutunutta, itsearvoksi muodostunutta peliä. Todelliset päämäärät, kuten vapaus, ollaan valmiita uhraamaan pelissä pärjäämiseksi tai ne surkastuvat tyhjäksi juhlapuheretoriikaksi ja politikoinnin välineiksi: ”on syntynyt urheilullinen mielenlaatu, joka on tehnyt vapaudesta jalkapallon”³⁸.

Gramscin omassa käytännöllis-teoreettisessa toiminnassa ”totuuksien” kyseenalaistaminen liittyi saumatonta pyrkimykseen arvostella ja purkaa yhteiskunnassa vaikuttavaa ”korkean” ja ”matalan”, eliittien kulttuurin ja ”tavallisten ihmisten” uskomusten välistä juopaa. Kyse ei ole kuitenkaan vain siitä, että myös suuret joukot pääsisivät ”nauttimaan” eliittien työn tuloksista. Myös eliittien toimintaa on syytä arvostella, jos ne eivät kykene tuottamaan ”kansallispopulaaria” (*nazionale-popolare*) tiedettä ja taidetta. Vaikka intellektuellit esittäisivätkin omissa piireissään kuinka ”valistuneita” näkemyksiä tahansa, näiden näkemysten käytännölliset seuraukset jäävät yleensä olemattomiksi. Kansaan vaikuttaessaankin eliittien ote on holhoava ja tavallisten ihmisten intellektuaalisia edellytyksiä vähättelevä. Gramscin ajan Italian vaikutusvaltaisimmat intellektuellit **Benedetto Croce** ja **Giovanni Gentile** käyvät tästä esimerkkinä. Croce antaa ymmärtää, että filosofia turmeltuu kansanjoukkojen käsissä poliittiseksi demagogiaksi ja ideologiaksi³⁹. Gentile esittää huimapäisiä spekulaatioita universaalien egon maailmaa luovista akteista ja materiaalisesta ulkomaailman illusoriisuudesta, mutta korostaa samaan hengenvetoon ”terveen ihmisen” uskoa Jumalaan⁴⁰.

”Edistyksellisen” ja kriittisen intellektuaalisuudenkin seuraukset ja vaikutukset arkiymmärrykseen jäävät kovin vähäisiksi niin kauan kuin intellektuellien ja ”tavallisen kansan” väliset käytännöllis-organisatoriset yhteydet ovat sattumanvaraisia. Huonoimmassa tapauksessa intellektuellit vaalivat mustasukkaisesti ”erityistietoaan” ja osoittavat ylimielisyyttään aliarvioimalla tavallisen kansan filosofisia valmiuksia. Tätä edesauttaa se, että intellektuellit ilmaisevat asiansa tavalla, joka herättää ”suuren yleisön” keskuudessa

hilpeyttä: ”filosofian kielestä on tullut ammattislangia, joka saa filosofit näyttämään pelleiltä”. Seurauksena on ”tieteen ja elämän välinen kuilu”, minkä seurauksena tavalliset ihmiset naureskelevat intellektuellien kummallisuuksia ja intellektuellit vähättelevät tavallisten ihmisten älyllisiä edellytyksiä.⁴¹

Praksiksen filosofia sanan vaativassa merkityksessä voi päästä tavoitteisiinsa vain jos siinä pystytään ”harvojen” ja ”monien”, intellektuellien ja ”yksinkertaisten” (*semplici*) välistä kuilua kaventaen kehittämään kansallis-populaaria kulttuuria:

”Jos se [Praksiksen filosofia] julistaa vaatimusta intellektuellien ja yksinkertaisten välisestä yhteydestä, se ei tee sitä rajoittaakseen tieteellistä toimintaa eikä pitääkseen yhtenäisyyttä joukkojen alhaisella tasolla, vaan nimenomaan luodakseen intellektuaalis-moraalisen blokin, mikä poliittiseksi tekisi intellektuaalisen kehityksen mahdolliseksi joukoille eikä enää vain harvoille intellektuellien ryhmille.”⁴²

Lopuksi

Suunnilleen 60 vuotta sitten Gramsci kirjoitti totuudesta ja vallasta tavalla, joka on ”keksitty” viime vuosikymmeninä varsinkin **Michel Foucault’n** (1926-1984) tutkimusten myötä. Foucault’sta ammentavan ”diskursiteorian” ja Gramscin väliä voikin halutessaan löytää monia yhtymäkohtia. Sekä Foucault että Gramsci paljastavat vakuuttavalla tavalla totuuden ja vallan likeiset suhteet: missä on totuus, siellä lymyy myös valta.

Varmaankin Foucault menee analyyseissään pitemmälle kuin Gramsci, joka ei tietenkään voinut tehdä Mussolinin vankilassa konkreettista tutkimusta vaan saattoi vain laatia vihkoihinsa suunnitelmia ja muistiinpanoja tulevien tutkimusten varalta.⁴³ Kuitenkin Gramscin ajattelu avaa sellaisia *ainutlaatuisia* näkökulmia vaikuttavaan todellisuuteen, jotka eivät vain auta erittelemään *teoreettisesti* totuuden ja vallan historiallisia suhteita, vaan opastavat myös toteuttamaan vastarinnan strategioita *käytännössä*.

Viitteet

1. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Giulio Einaudi Editore, Torino 1975 (sit.=Q); Antonio Gramsci, *Vankilavihkot - valikoima 1*, toimittanut Mikael Böök, Kansankulttuuri, Helsinki, 1979 (sit.=VV1); ja *Vankilavihkot - valikoima 2*, toimittanut Mikael Böök, Kansankulttuuri, Helsinki 1982 (sit.=VV2). Suomenosvalikoimat kattavat noin 10 prosenttia yli 2300 sivuisista *Vankilavihkoista*.
2. Bertrand Russell, *Filosofian ongelmat*, Helsinki 1969 (*The Problems of Philosophy*, 1912), 114; Q, 1419; VV1, 76.
3. Q, 1419; VV1, 76.
4. Q, 1419; VV1, 75.
5. Q, 1420; VV1, 76.
6. **Arvo T. Inkilä** osoittaa mainiossa artikkelissaan "Vuorokauden opetus ja ilmansuunnat vanhojen juvalaisten tietämyksessä" (*Virittäjä* XLII, 1938), kuinka paikalliset, näennäisen sekavat aika- ja ilmansuuntajärjestelmät täyttivät käytännön asettamat vaatimukset hyvin vanhasa, agraarisessa kulttuurissa.
7. Q, 1878.
8. Q, 1419; VV1, 75.
9. Q, 1415; VV1, 73.
10. Q, 1419-20; VV1, 76. Hieman toisenlainen tapaus on ilmaisu "ryssä". Se, mihin "ryssällä" viitataan, vaihtelee suuresti tilanteen mukaan. Toisinaan "ryssiksi" on laskettu kaikki entisen Neuvostoliiton alueella asuvat ja jopa Neuvostoliittoon myötämielisesti suhtautuvat ihmiset. Välistä taas korostetaan hyvinkin voimakkaasti muun muassa "virolaisten" ja "ryssien" välistä eroa. Monitahoinen epämääräisyys tekeekin "ryssästä" erityisen mielenkiintoisen tapauksen hegemonia-analyysin kannalta.
11. Tyypillinen esimerkki on modernin länsimaisen kulttuurin ajan käyttöä koskeva kuringpito ja hegemonisoiva toiminta muissa kulttuureissa.
12. Historiallisen kuvauksen rikkaudesta huolimatta **Giuseppe Tomasi di Lampedusa** valitettavasti syyllistyy romaanissaan *Tiikerikissa* (Helsinki 1960, alkuteos *Il Gattopardo*, Torino 1958) tämäntyyppisiin naturalistisiin määritelmiin.
13. Q, 2022; katso myös Antonio Gramsci, "Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici", *critica marxista* 3/1990, erit. 55. Tämän pitkän esseen kirjoitustyö jäi kesken, kun Mussolinin fasisitit tuomitsivat Gramscin vankilaan yli 20 vuodeksi marraskuussa 1926. Esseen kriittinen laitos julkaistiin vasta vuonna 1990 *critica marxistassa*. Aiempien editioiden pohjalta tehty suomennos "Eräitä näkökohtia etelän kysymyksessä" on ilmestynyt teoksessa *Työväenluokan yhtenäisyys*, Moskova 1976, 291-327.
14. Tällaisen ajattelun hegemonia on hämmästyttävän vahva. Vieläkin esimerkiksi Pohjoisen liitto (*Lega nord*) käyttää sitä kohtalaisella menestyksellä hyväkseen propagandassaan.
15. **Luigi Pirandello** (1867-1936) oli aikansa yksi vaikutusvaltaisimmista italialaisista näytelmäkirjailijoista ja novelleista.
16. Q, 1937. Tässä on myös kyse **Sigmund Freudin** (1856-1939) näkemysten epäsuorasta kritiikistä, sillä juuri hänen ajatuksillaan oli suuri vaikutus Pirandelloon. Suoranaisesti Gramsci viittaa *Vankilavihkoissa* Freudiin ja psykoanalyyysiin seuraavissa kohdissa: Q, 26, 799, 1264-5, 1833-4, 1942, 2139 ja 2163. Gramsci on kiinnostunut psykoanalyyseista, mutta arvostelee Freudia muun muassa siitä, että tämä ei teorioissaan ota huomioon sosiaalisista ja historiallisista tekijöistä johtuvaa ihmisten erilaisuutta (Q, 1833-4).
17. Q, 1785.
18. Q, 1962.
19. Q, 2087-88.
20. Gramscilla ei ollut vankilassa käytössään Buharinin teosta, mutta hän viittaa ulkomuistista sen neljänteen ranskankieliseen painokseen: Nicolai Ivanovich Boukharine, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, traduction de la 4ème édition, suivie d'une note sur La position du problème du matérialisme historique, Éditions Sociales Internationales, Paris 1927.
21. Q, 1447.
22. Q, 1442.
23. Q, 1445; katso myös Q, 1321: "Jos ihmiset tulevat tietoisiksi sosiaalisesta asemastaan ja yhteiskunnallisista tehtävistään päällysrakenteiden maaperällä, niin se merkitsee, että rakenteen ja päällysrakenteen välillä on olemassa välttämätön ja elävä sidos"; ja "Perusta' ja 'päällysrakenne' ovat vain anatomisia metaforia kuten 'liha' ja 'nahka'".
24. "Praksiksen filosofialle ideologiat ovat kaikkea muuta kuin mielivaltaisia luomuksia; ne ovat reaalisia historiallisia tosiasioita". Toisin kuin yleensä ideologiateorioissa on ajateltu, ideologia ei ole vain tietoisuuden ilmiö. Ideologiat liittyvät elimellisesti ihmisten toimintaa ja tietoisuutta tuottaviin ja muokkaaviin päällysrakenteiden käytäntöihin ja instituutioihin (Q, 1319; katso myös Q, 436).
25. Q, 1412; VV1, 68.
26. Q, 1415; VV1, 73.
27. Q, 1415-16; VV1, 73-4.
28. Roomassa filosofian professorina toimineen **Labriolan** vaikutus 1900-luvun italialaisen filosofian muotoutumisessa on merkittävä. Muun muassa **Benedetto Croce** (1866-1952) ja **Giovanni Gentile** (1875-1944) olivat hänen oppilaitaan. Croce tutustui historialliseen materialismiin juuri Labriolan johdolla. Labriolan toiminta ei rajoittunut yliopistoon varsinkaan elämänsä kahtena viimeisenä, mutta radikaaleimpana(!) vuosikymmenenä. Hän kävi laajaa kirjeenvaihtoa useiden maiden työväenliikkeiden johtavien intellektuellien kanssa (erityisen mielenkiintoisia luettavia ovat hänen kirjeenvaihtonsa **Friedrich Engelsin**, **Karl ja Louisa Kautskyn** sekä **Georges Sorelin** kanssa) ja osallistui aktiivisesti Italian sosialistisen puolueen (Psi) toimintaan. Tästä kertoo jotakin se, että hän saattoi yhden vuoden aikana puhua työläisille parissa sadassa tehtaassa ja muussa työpaikassa.
29. Q, 1507; VV1, 89.
30. Q, 1509; VV1, 91.
31. Q, 1436; VV1, 80.
32. Q, 1379; VV1, 39.
33. Q, 1437; VV1, 81.
34. Tässä erityisesti Gramscin näkemykset "nykyajan ruhtinaasta" (*il principe moderno*) sekä intellektuelleista ja kansalaisyhteiskunnasta ovat keskeisiä ja uraa uurtavia.
35. Q, 1563, 1577-8, 1832, 1898-9 ja 2028.
36. Q, 1578; VV2, 58. Katso myös Mikko Lahtinen, "Lyotard, Gramsci ja intellektuellit", *Filosofinen aikakauskirja Pohdin* 7, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. xxxi, Tampere 1992, erit. 25-34; ja "Machiavelli ja 'vaikuttava todellisuus'", teoksessa *Politiikka ja etiikka*, Tampereen yliopiston Poliittikan tutkimuksen laitoksen julkaisuja, vol. 123, Tampere 1993, erit. 78-83.
37. Q, 1613-16 ja 1753.
38. Q, 1341.
39. Benedetto Croce, *Elementi di politica*, teoksessa *Etica e politica*, Editori Laterza, edizione economica, Bari 1981. Gramsci ei kuitenkaan yksioikoisesti tuomitse Crocen näkemyksiä vaan myös osoittaa arvostavansa esimerkiksi Crocen "sankarillista" (*eroica*) fasismin vastaista toimintaa (esim. Q, 1355-6).
40. Q, 1399-1400; VV1, 62-3.
41. Q, 1412; VV1, 69.
42. Q, 1384-5; VV1, 45.
43. Gramsci itse ei koskaan päässyt toteuttamaan suunnitelmiaan, sillä hän menehtyi vankilavuosien heikentämänä 27.4.1937 vain muutamia päiviä sen jälkeen, kun fasisitit olivat hänet armahtaneet.

Michel Foucault'n viisikymmenluvun puolesta-
välistä alkanut ja aina hänen kuolinvuoteensa
1984 jatkunut tuotanto voidaan jakaa karkeasti,
joskaan ei ongelmattomasti, kahteen kauteen: *tiedon*
arkeologiaan ja *vallan genealologiaan*. Käytettäessä näin
yleistävää kategorisointia niin monimuotoisesta ja
omaperäisestä ajattelijasta kuin Michel Foucault
muutama selittävä sana on paikallaan. Näitä kausia ei
tule ymmärtää epäjatkuvuuskohtien erottamiksi itse-
näisiksi vaiheiksi, joilla on vähän tai ei lainkaan yh-
teyksiä toistensa kanssa tai joissa valittu ajattelun-
suunta ja välinearsenaali olisi kohdannut niin ylitse-
käymättömiä vaikeuk-
sia, että se oli pakko
korvata toisella. Kuten
kaikki ajattelijat Michel
Foucault'kin kohtasi
työssään uusia ongel-
mia ja haasteita, joihin
hänen oli reagoitava.
Tästä huolimatta tietyt
keskeiset kiinnostuk-
sen kohteet ja metodo-
logiset pyrkimykset
luonnehtivat koko
hänen tuotantoansa.
Mainitut kaudet tulee
nähdä yhtenäisenä
kehityskaarena, jossa
tietyt painotukset vaih-
tuvat ja mielenkiinnon
kohteet korvautuvat
toisilla. Puhuttaessa
Foucault'n tuotannosta ja varsinkin sen viimeisistä
kehityskuluista tulee muistaa, että hän ei saattanut
työtään loppuun. Hänen ajattelunsa oli käymistilassa
aina viimeisiin päiviin asti.

Tiedon arkeologia

Kirjansa *Les Mots et les choses*¹ Foucault aloittaa
kuvauksella ja tulkinnalla **Velasquezin** maalauksesta
Las Meninas. Tulkinnassaan Foucault pyrkii valaise-
maan sitä murrosta ja ajattelutapojen muutosta, joka
tapahtuu klassisen aikakauden vaihtuessa moder-
niksi ajaksi. Lienee aluksi syytä vastata lyhyesti kysy-
mykseen, mitä Foucault tarkoittaa klassisella aikakau-
della. Foucault'n käsityksen mukaan klassista aikaa
leimasi tietty representaation ongelmattomuus. "Ihmi-
sen tehtävä oli selvittää maailman järjestys. (...) Ratkaiseva seikka oli, että representaation väline oli
luotettava ja läpinäkyvä. Ajattelijan tehtävä oli keino-
tekoisesti kuvata järjestystä, joka oli jo olemassa. (...)
Ihminen selvitti, mutta hän ei luonut."² Representaa-
tion väline oli tietysti kieli. Kieleen ja sen käyttöön ei
liittynyt ongelmia, koska kieli perimmältään oli läpinä-
kyvä. Kieli ja sen kuvaukset maailmasta ja siinä vallit-
sevasta luojan luomasta järjestyksestä välittivät ja säi-
lyttivät totuuden ongelmattomasti. "Koska oli itsestään-
selvyys, että kieli luonnostaan mahdollisesti onnistuneen
representaation, ihmisen toimintaa representaatioiden
ja asioiden yhdistäjänä ei voitu itsessään problemati-
soida."³ Oli siis mahdollista luoda täydellinen ja oikea
kuvaus olemassa olevasta ja samalla selvittää ihmisen
paikka tässä kuvauksessa suhteessa muuhun luoma-

kuntaan. Klassiselle diskurssille on kuitenkin ominais-
ta, että tämä kuvaus ei kuitenkaan kykene kuvaamaan
ihmisen roolia tuon kuvauksen tekijänä tai ihmistä
subjektina, jolle tämä kuvaus on kuvaus jostakin. Juuri
tämä asia problematisoituu Foucault'n mukaan Velas-
quezin maalauksessa.⁴

Moderni aikakausi merkitsee Foucault'lle aikaa,
jolloin ihmisen suhde representaatioon ja kieleen sen
välineenä muuttuu ongelmalliseksi. Kielen läpinäkyvyys
ei takaa representaation totuutta. "Ihminen ilmenee nyt
oliona, jota rajoittaa hänen suhteensa kieleen, joka ei
ole enää läpinäkyvä väline vaan suunnaton verkko, jolla

on oma selittämätön
historiansa."⁵ Ihmi-
sestä tulee subjekti
aivan uudessa merki-
tyksessä. Ihminen,
subjekti joutuu mui-
den tiedon kohteiden
rinnalla tarkastele-
maan itseään ja omia
representaatioitaan.
Foucault'n sanoin:
"[I]hminen tulee ilmi
kaksimielisessä ase-
massaan tiedon objek-
tina ja tietävänä sub-
jektina: orjuutettuna
hallitsijana, tarkkailtu-
na tarkastelijana..."⁶

Foucault'n mukaan
vasta moderni dis-
kurssi, jonka alun

hän sijoittaa **Immanuel Kantiin** (1724-1804) ja hänen
filosofiaansa, teki ihmisen ilmaantumisen, ja siten myös
ihmistä tutkivat tieteet, mahdollisiksi. Edellä mainittu
kaksijakoinen paradoksi määrittelee näin modernin
synnyttämää subjektia, ihmistä, ja samalla myös ihmis-
tieteitä.

Foucault antoi teokselleen *Les Mots et les choses*
alaotsikon "ihmistieteiden arkeologia". Foucault näkee
ihmistieteitä vaivaavan humanistisen diskurssin, joka
juontaa juurensa edellä kuvattuihin modernin ajan
synnyttämän ihmisen paradokseihin. Arkeologiallaan
Foucault pyrkii sekä tunnistamaan että ylittämään
tämän humanismin ja sen luonnehtimien ihmistietei-
den ongelmat ja ristiriitaisuudet. Toisaalta ihmistä
määrittelee hänen rajallisuutensa. Toisaalta, varsinkin
Kantin jälkeen, rajallisuus tulee merkitsemään kaiken
positiivisen tiedon ehtoa ja mahdollisuutta. "Tässä
kaksoisvalotuksessa nähtynä ihminen näyttäytyy (1)
tosiasiana muiden empiirisesti tutkittavien tosiasioiden
joukossa ja kuitenkin kaiken tiedon mahdollisuuden
transendentiaalisena ehtona; (2) sen ympäröimänä, mitä
hän ei saa selväksi (...) ja kuitenkin potentiaalisesti
kirkkaana *cogitona*, joka on kaiken ymmärrettävyyden
lähde; ja (3) pitkän historian tuotteena, jonka alkua hän
ei voi koskaan saavuttaa ja kuitenkin, paradoksaali-
sesti, juuri tuon historian lähteenä."⁷ Arkeologiassaan
Foucault haluaa välttää nämä kaksijakoisuudet ja näin
herättää meidät antropologisesta unestamme.⁸

Tiedon arkeologian keskeisiä käsitteitä ovat lausu-
mat⁹, diskursiiviset muodostumat ja diskursiiviset
käytännöt. Lausumat voidaan ymmärtää vakaviksi tai
ainakin vakavasti otetuiksi puheakteiksi. Foucault ei
kuitenkaan ole kiinnostunut näiden puheaktien totuu-

FOUCAULT HISTORIAN, TOTUUDEN JA VALLAN FILOSOFI

Samuli Kaarre

denmukaisuudesta tai mielekkyydestä tai siitä, miten nämä puheaktit on ymmärretty aiemmin, vaan niistä suhteista, joita näiden puheaktien välillä vallitsee ja siitä tavasta, jolla näistä puheakteista syntyy diskursiivisia muodostumia.¹⁰ Diskursiivinen käytäntö on tapa, jolla lausumia tuotetaan tai jolla lausumat järjestetään diskursiiviseksi muodostumiksi, joissa puheaktit voidaan käsittää vakaviksi. “Kun puhutaan muodostumisen järjestelmistä ei tarkoiteta vain heterogeenisten elementtien rinnakkainasettelua, samanaikaisuutta tai vuorovaikutusta, vaan myös diskursiivisen käytännön niiden välille luomaa suhdetta.”¹¹ Valikoidessaan, säädellensä, poissulkiessaan ja tuottaessaan lausumia diskursiivinen käytäntö tuottaa myös kohteensa ja totuutensa. Totuudesta on mielekästä puhua vain tietyn diskursiivisen muodostuman sisällä. Tutkittaessa lausumia kysymys ei voi kuulua, ovatko ne tosia tai edes mielekkäitä, koska diskursiivinen käytäntö säätelee toisaalta sitä tapaa, jolla lausumat liittyvät yhteen ja toisaalta sitä, mikä on totta, mielekästä tai vakavasti otettavaa tietyssä diskursiivisessa muodostumassa. Arkeologia, joka tutkii lausumia, diskursiivisia muodostumia ja diskursiivisia käytäntöjä, ei voi esittää totuutta tai mielekkyyttä koskevia väitteitä, koska oleellisesti juuri diskursiivinen käytäntö määrittelee lausuman totuuden ja mielekkyyden. Toisaalta puhe totuudesta vaatisi viittauksellista suhdetta todellisuuteen tai joihinkin kohteisiin tai tosiasioihin. Kuitenkin diskursiivinen käytäntö valitessaan, tuottaessaan ja poissulkiessaan lausumia tuottaa, hyvin radikaalissa mielessä, todellisuutensa ja kohteensa, joita se käsittelee. Esimerkkinään Foucault esittää melisairauden, joka oli hänen teoksensa *Folie et déraison* aiheena.

“[M]ielisairauden muodostivat kaikki se, mitä oli sanottu kaikissa niissä lausumissa, jotka nimesivät sen, jakoivat sen osiin, kuvailivat sitä, selittivät sitä, hahmottelivat sen kehitystä, osoittivat sen riippuvuussuhteet, arvioivat ja tuomitsivat sen ja mahdollisesti antoivat sille vuorosanat artikuloimalla sen nimissä ne diskurssit, joita pidettiin sen omina.”¹²

Tiedon arkeologia pyrkii olemaan puhtaasti kuvailevaa. Muita mahdollisuuksia ei jää jäljelle, koska arkeologia ei voi vedota totuuteen tai merkitykseen. “‘Totuus’ täytyy ymmärtää järjestettyjen käytäntöjen systeeminä lausuntojen tuottamista, säätelemistä, levittämistä, jakamista ja käyttöä varten.”¹³ Arkeologia ei voi ryhtyä tähän totuuden leikkiin, jos se haluaa välttää kohteidensa sisäisen logiikan. Arkeologi on täysin irrallinen tarkastelija, joka pyrkii ainoastaan kuvailemaan mykkiä diskursiivisia muodostumia ja niitä muovaavia diskursiivisia käytäntöjä.

“Lausumien analyysi on siis historiallista, mutta kaikkea tulkintaa välttävää analyysiä: se ei paljasta lausutuista asioista sitä, mitä ne salaavat, sitä, mitä ne todella tarkoittavat itsestään huolimatta, sitä mykkää elementtiä, jonka ne kätkevät, sitä ajatusten, mielikuvien ja fantasioiden runsautta, joka niitä asuttaa; vaan päinvastoin se kyseenalaistaa ne olemassaolon muotona, mitä tarkoittaa, että ne ovat olemassa, (...) mitä tarkoittaa, että ne ovat ilmaantuneet juuri silloin ja siellä, missä ovat ilmaantuneet — juuri ne eivätkä mitkään muut.”¹⁴

On helppo ymmärtää, että arkeologinen metodi ei ole suinkaan mitenkään ongelmaton tapa tutkia historiaa. Esimerkiksi oletukset toisaalta arkeologista tutkijana, joka kykenee asettumaan kaikkien käytäntöjen ja teorioiden ulko- tai yläpuolelle niiden vaikutuksen ulottumattomiin, tai toisaalta puhtaan, kaikista tulkinna ja totuuden elementeistä vapaan kuvailun mahdollisuudesta, ovat äärimmäisen ongelmallisia. Ei ole lainkaan selvää, kykeneekö Foucault itse välttämään kuvailemansa antropologismien sisäiset ristiriitaisuudet ja heräämään antropologisesta unestaan. Ongelmista huolimatta Foucault ei kuitenkaan hylkää arkeologista metodia. Tiedon arkeologia säilyy olennaisena, joskin alisteisena osana uutta metodologista lähestymistapaa, jota Foucault kutsuu genealogiaksi. Tässä vaiheessa Foucault hahmottaa oman positionsa radikaalisti uudella tavalla: arkeologin kaikista käytännön ja teorian vaikutuksista irrotettu positio käy sietämättömäksi ylläpitää. “Foucault käsittää ja tematisoi sen tosiasian, että hän itse — kuten kuka tahansa tutkija — on toisaalta sitoutunut tutkimiinsa sosiaalisiin suhteisiin ja on toisaalta pitkälle näiden suhteiden tuottama.”¹⁵ Vallasta ja vallan suhteesta totuuteen tulee Foucault’lle keskeinen kiinnostuksen kohde.

Vallan genealogia

Sana genealogia juontaa juurensa kreikan kielen sanoihin γενος ja λογος, joista ensimmäinen tarkoittaa sukua ja jälkimmäinen muun muassa sanaa ja oppia. Sana genealogia voitaisiin kääntää siis esimerkiksi opiksi suvuista. Historiatieteessä genealogia viittaakin lähinnä sukututkimukseen. **Friedrich Nietzsche** (1844-1900) mainitsee genealogian teoksessaan *Moraalin alkuperästä*.¹⁶ Tämä teos koostuu kolmesta tutkimuksesta, joissa Nietzsche tutkii hyvän ja pahan, hyvän ja huonon; syyllisyyden ja huonon omantunnon ja askeettisten ihanteiden alkuperää. “Sanottakoon se, tämä uusi vaatimus: tarvitsemme moraalisten arvojen kritiikkiä, näiden arvojen arvo itse on tehtävä kerrankin kyseenalaiseksi...”¹⁷ Nietzschealle ainoa mahdollinen kritiikin muoto oli näin genealogia: Kantin kriittinen järki ei riitä, koska siinä kriittisen järjen kohteeksi asettuu kaikki muu paitsi itse kriittinen järki. *Moraalin alkuperästä* oli Nietzschen yritys uudelleenkirjoittaa ja oikeinkirjoittaa Kantin *Puhtaan järjen kritiikki*.¹⁸

“Meidän on näet tästä lähtien paremmin varottava vanhaa käsitetarua, joka on määritelty ‘puhtaan, tahdottoman, kivuttoman, ajattoman tiedon subjektin’, meidän on varottava sellaisten kontradiktisten käsitteiden kuin ‘puhdas järki’, ‘absoluuttinen henkisyys’, ‘tieto sinänsä’ lonkeroita: niissä vaaditaan aina ajattelemaan katsetta, jota ei ensinkään voida ajatella, katsetta, jolla ei saa olla mitään suuntaa, jossa pitää estää, josta pitää puuttua ne aktiiviset ja tulkitsevat voimat, joiden vaikutuksesta näkeminen vasta muodostuu jonkin näkemiseksi, niissä vaaditaan katseelta aina järjettömyyttä ja käsittämättömyyttä. On olemassa vain perspektiivistä näkemistä, vain perspektiivistä ‘tietämistä’ ...”¹⁹

Foucault määrittelee oman suhdettaan Nietzscheen ja genealogiaan artikkelissaan “Nietzsche, Genealogy,

History”. Tarkastellessaan Nietzschen *Moraalin alkupe-rän* esipuhetta Foucault huomaa Nietzschen käyttävän sanoja *Herkunft*, *Entstehung* ja *Ursprung* tavalla, joka ei voi olla sattumanvarainen. Kaikki kolme sanaa tarkoittavat suomeksi lähes samaa: alkuperää, synty-perää, syntyä. Kuitenkin, Foucault’n tulkinnan mukaan, siinä missä *Herkunft* ja *Entstehung* määrittävät genealogian todellisia päämääriä, *Ursprung* asettuu niitä vastaan.²⁰

Miksi Nietzsche kyseenalaistaa *Ursprungin* genealogian päämääränä? Foucault vastaa:

“... koska [*Ursprungin* tutkiminen] on yritys vangita asioiden eksakti olemus, niiden puhtaimmat mahdollisuudet, ja niiden tarkoin varjellut identiteetit; koska tämä tutkimus olettaa sellaisten liikkumattomien muotojen olemassaolon, jotka edeltävät sattuman ja peräkkäisyyden ulkoista maailmaa. Tämä tutkimus on suunnattu ‘siihen, joka oli jo täällä’, mielikuvaan alkuperäisestä totuudesta, joka täysin vastaa luontoaan ja joka tekee välttämättömäksi jokaisen naamion poistamisen paljastaakseen lopulta alkuperäisen identiteetin.”²¹

Tällaisenaan *Ursprungin* tutkiminen on selvästi metafysiikkaa, joka pyrkii tuottamaan sisällöllisiä totuuksia ja jossa totuuden ja aidon olemuksen paikka on syntymän hetki.

Käsitteet *Herkunft* ja *Entstehung* kuvaavat paremmin niitä päämääriä, joita Foucault katsoo genealogialla olevan. *Herkunftin* voi kääntää, periytymiseksi tai polveutumiseksi. “Polveutumisen tutkiminen ei ole perustusten luomista: päinvastoin se liikuttaa sitä, mitä aikaisemmin pidettiin liikkumattomana; se pilkkoo sen, mitä oli ajateltu yhtenäiseksi; se osoittaa sen heterogeenisyyden, joka aikaisemmin kuviteltiin ristiriidattomaksi itsessään.”²² *Entstehung* tarkoittaa ilmaantumista tai esiintulon periaatetta. Foucault’n mukaan kaikki syntymät tai ilmaantumiset ovat erilaisten voimien vaikutuksen tulosta. *Entstehungin* tutkimuksen tarkoituksena on hahmotella näiden voimien vuorovai-kutusta, sitä taistelua, jota nämä voimat käyvät toisiaan ja olosuhteita vastaan.²³ *Herkunftin* ja *Entstehungin* tutkiminen, siis genealogia, on vaikuttavaa ja todellista historiaa, *wirkliche Historie*,²⁴ joka kontrastoituu perinteistä historian tutkimusta vasten.

Perinteinen historian tutkimus ja sitä ylläpitävät metafysiikka pyrkivät löytämään totuuden ihmisluonosta ja ihmisen olemuksesta. Totuus, joka pyritään löytämään, on ikuinen ja ajaton. Tarkastelun, joka tällaisen totuuden voi saavuttaa, on oltava ylihistoriallinen ja mihinkään perspektiiviin sitoutumaton. “Historioitsijan historia löytää tukensa ajan ulkopuolelta ja se teeskentelee perustavansa arvostelmansa ilmestyksenomaiselle objektiivisuudelle. Tämä on mahdollista vain johtuen sen uskosta ikuiseen totuuteen, sielun kuolemattomuuteen ja tietoisuuden aina itselleen identtisestä luonteesta.”²⁵ Teoksessaan *Tarkkailla ja rangaista* Foucault sanoo haluavansa kirjoittaa vankilan historian, jossa kysymyksessä on “koko vallan harjoittama ruumiin teknologia”. Tavoitteena ei ole “nykyhetken historian kirjoittaminen” vaan “...menneisyyden historian kirjoittaminen nykyajan ilmaisuja käyttämällä.”²⁶ Genealogi, joka tällaista historiaa yrittää kirjoittaa, ei voi perustella nykyhetkeä metafysisellä välttämättömyydellä tai historian suurilla jatkumoilla

vaan on aina sidottu omaan aikaansa ja omaan aikaansa, sanalla sanoen omaan perspektiiviinsä. Kaikki ihmisessä, tunteet, vaistot, ruumis, sielu, subjektiiviteetti, omatunto, jopa ruuansulatus, ovat historiallisten prosessien tulosta ja niillä on ollut eri muotoja historiassa. Genealogia kohdistaa huomionsa niihin seikkoihin, jotka on ajateltu historiattomiksi ja niihin voimiin, jotka nämä seikat ja niiden historiattomuuden ovat synnyttäneet. “Vaikuttava’ historia [genealogia] eroaa traditionaalisesta historiasta siinä, ettei sillä ole vakioita. Ei mikään ihmisessä — ei edes hänen kehonsa — ole tarpeeksi vakaa palvellakseen itsetuntemuksen tai muiden ihmisten ymmärtämisen pohjana.”²⁷

Vaikka genealogia tutkii historiallisia tapahtumia, niin koko tapahtuman käsite saa siinä uuden merkityksen. Genealogille tapahtuma ei ole ensisijaisesti vaikkapa päätös, sopimus, hallituskausi tai taistelu, “vaan voimasuhteiden päällelleen kääntyminen, vallan anastus”²⁸. Foucault’lle historia on siis olennaisesti vallan, voiman ja niiden muodostamien suhteiden, verkostojen ja kenttien historiaa. Valtaa ja voimia ei hallitse kohtalo tai mikään muukaan säätelevä mekanismi vaan “satunnaiset konfliktit”, toisiaan vastaan kääntymiset ja yhteen törmäykset.²⁹ Foucault haluaa tehdä kuitenkin tarkennuksia vallan käsitteeseen. Hänelle valta ei ole vain “laki, joka sanoo ei”³⁰. Valtakäsitys, joka perustuu kiellon, riiston ja alistamisen ajatuksille, ei kykene tarttumaan vallan muihin piirteisiin. Foucault’lle valta on ennen kaikkea tuottavaa; valta tuottaa ja muovaa todellisuutta ja meitä sen keskellä. “Se, mikä saa vallan pätemään, mikä tekee sen hyväksytyksi, on se yksinkertainen tosiasia, että valta läpikäy ja tuottaa asioita, saa aikaan nautintoja, muotoilee tietoa, luo diskurssin.”³¹ Valta tuottaa tarpeidensa mukaisen totuuden ja todellisuuden: totuus on valtaa hyvin käytännöllisessä mielessä. Vallan, totuuden ja niiden vastavuoroisen suhteen tematisoiminen on genealogian tärkeimpiä piirteitä. “Totuus’ on kehämäisessä suhteessa sekä vallan systeemeihin, jotka tuottavat sen ja ylläpitävät sitä, että vallan vaikutuksiin, jotka se saa aikaan ja jotka laajentavat sitä.”³² Tajuttuaan vallan ja totuuden kaikenkattavan yhteyden ja luovuttuaan metafysisestä uskostaan genealogi huomaa, että asioiden takaa ei löydykään “... ajatonta ja olemuksellista salaisuutta, vaan salaisuus, että niillä ei ole olemusta ...”³³ Hieman toisin sanoin: “Salaisuus, jonka genealogia paljastaa, on se, ettei ole olemassa mitään löydettävissä olevaa alkuperäistä olemusta tai ykseyttä.”³⁴

Muuttumaton identiteetti ja aito olemus eivät selviytyneet jo Kantia kohdanneesta metafysiikan kriisistä. Tämän vuoksi on mahdotonta paljastaa historian yhtenäistä jatkumoa, joka auttaisi yksilön tai ihmiskunnan todellisen olemuksen paljastamisessa. Perspektiivinsä ja perspektiivisyytensä vuoksi genealogia ei tule koskaan muotoilemaan mitään lopullisia propositioita, jotka vastaisivat todellisuudessa vallitsevia asiointiloja ja määrittäisivät siten viimekädessä totuutena sen pisteen, johon genealogi voisi työnsä lopettaa. Genealogi, genealogia ja sen kohde ovat jatkuvassa tulemisen tilassa, jatkuvasti muotoutumassa uudelleen. Genealogia peittää paljastaessaan ja paljastaa peittäessään. Genealogin totuus tapahtuu yhdessä näkökulmassa ja yhdessä ajallis-paikallisessa situaatiossa. On selvää, ettei genealogia voi olla tieteellinen metodi, ainakaan missään perinteisessä mielessä. Genealogia pyrkii olemaan metateoreettinen käytäntö, joka pyrkii välttä-

mään tietyt filosofian tai filosofian historian ongelmat ja virheet. Genealogiassa on kyseessä koko elämä, ei vain sen yksi sirpaloitunut osa. Seuraavassa paneudumme siihen, miten Foucault yrittää muotoilla filosofisen elämän mahdollisuuden.

Itsen kriittinen ontologia

Michel Foucault'ta ja hänen tuotantoaan on yritetty lokeroida monin tavoin. Yleensä hänen on katsottu kuuluvaan jälkistrukturalisteihin tai postmoderneihin ajattelijoihin. Vaikka Foucault itse kiisti jyrkästi kuuluvansa mihinkään liikkeeseen tai koulukuntaan, ei tällainen luokittelu ole täysin vailla pohjaa. Tosin Foucault ei puhu historian tai suurten kertomusten lopusta mutta niitä vastaavat teemat ovat selvästi esillä hänen töissään. Tästä voidaan mainita useita esimerkkejä.

Vaikuttava historia on suunnattu perinteistä historian tutkimusta vastaan, joka objektiivisuuteen vetoamalla pyrkii ylihistorialliseen tarkastelupisteeseen ja historian jatkumoihin. Foucault kritisoi voimakkaasti sitä metafysiikkaa ja totalisointia, joka näkyy pyrkimyksessä tuottaa sisällöllisiä ja ikuisia totuuksia muuttumattomasta ihmisluonnosta ja ihmisen olemuksesta; Foucault kritisoi naiivia totuus-käsitystä, joka ei ymmärrä totuuden ja vallan välttämätöntä yhteyttä ja totuuden viimekädessä tuotettua ja sattumanvaraista luonnetta; tietyt antihumanismin ja subjektin kuoleman teemat tulevat myös hyvin esille hänen tuotannossaan³⁵.

Mutta eräässä ratkaisevassa kohdassa Foucault eroaa edellä mainituista ajattelusuunnista. Postmodernismin tai jälkistrukturalismin erityisen kritiikin kohteena on ollut valistusajattelu, jolle moderni aika perustuu ja jonka postmoderni hylkää tai ylittää. Varsinkin viimeisinä vuosinaan Foucault esitti yllättäviä arvioita suhteestaan valistukseen ja sitä seuranneeseen ajatteluun.

Michel Foucault kuoli vuonna 1984, tasan kaksi sataa vuotta Kantin artikkelin "Was ist Aufklärung" (Mitä on valistus?)³⁶ julkaisemisen jälkeen. Myöhemmin samana vuonna ilmestyneessä nekrologissaan **Jürgen Habermas** (synt. 1929) kertoo saaneensa Foucault'ltä kutsun yksityiseen seminaariin, jossa eräiden amerikkalaisten kollegojen kanssa olisi keskusteltu Kantin kaksisataa vuotta täyttävän tekstin pohjalta. Foucault'n äkillisen kuoleman takia tätä seminaaria ei koskaan pidetty. Nekrologissaan Habermas käyttää tilaisuutta hyväkseen ja asettaa edesmenneelle Foucault'lle joukon kysymyksiä. Habermas viittaa Kantin kirjoituksiin valistuksesta ja ikuisesta rauhasta ja kysyy

"... eikö jokaisen rivin täydy herättää valtateoreetikko Foucault'n halveksunta? Eikö historia ole, arkeologi Foucault'n stoalaisen katseen alla, jäänyt vuoreksi, jota peittävät satunnaisesti kristallisoituneet diskurssimuodostumat? (...) Eikö tällä jäävuorella, genealogi Foucault'n kyynisen katseen alla, ole täysin toisenlainen dynamiikka kuin aktualisoituvan modernin ajattelu välittää tunnustaa — nimittäin nimettömien alistamisprosessien mieltä vailla oleva edestakainen liike, jossa valta ilmenee alati vaihtuvissa vaelepuvuissa?"³⁷

Habermasin vyörytys voidaan kiteyttää kysymykseksi:

"Miten Foucault voi ylipäättänsä legitiimisti väittää edustavansa Kantin perinnettä?"³⁸

Habermasin kysymys ei motivoidu tyhjästä. Eräässä viimeisimmistä teksteistään Foucault sanoo suoraan kuuluvansa samaan jatkumoon **Hegelin**, Nietzschen, **Weberin** ja **Frankfurtin koulun** kanssa; jatkumoon, joka sai alkunsa Kantista. Foucault'n mukaan tämä Kantista alkuaan saava filosofian muoto on perustanut sen reflektion muodon, jolla hän on työskennellyt.³⁹ Edellä mainittu Kantin lyhyt teksti valistuksesta ei ollut Foucault'lle suinkaan yhdentekevä. Päinvastoin se merkitsi hänelle tärkeää partikulaarista ja singulaarista pistettä länsimaisen ajattelun historiassa. Ymmärtääksemme, miksi Foucault katsoi edustavansa edellä mainittua traditiota ja miksi hän todennäköisesti ei olisi pitänyt Habermasin kysymystä aitona ongelmana itselleen, on meidän syvennyttävä Foucault'n tulkintaan Kantin tekstistä "Mitä on valistus?"

Foucault katsoo, että Kantin teksti eroaa, suhteessaan nykyhetkeen ja aikalaisuuteen, edeltäjistään: "... Kantin esseessä filosofi filosofina ensi kertaa käsittää, että hänen ajattelunsa kumpuaa hänen historiallisesta tilanteestaan ja on yritys vastata sen haasteisiin."⁴⁰ Tässä tekstissä filosofi kysyy ensimmäisen kerran kysymyksen siitä nykyisyydestä, johon hän kuuluu, johon hänen täytyy suhteuttaa olemassaolonsa ja jossa hänen täytyy paikallistaa itsensä. Nykyisyys problematisoituu uudella tavalla filosofisena ongelmana.

"Minusta näyttää siltä kuin tämän *Aufklärungia* käsittelevän tekstin myötä nähdään filosofian — enkä usko liioittelevani, jos sanon ensimmäistä kertaa — problematisoivan oman diskursiivisen aktualisuutensa: aktualisuuden, jota se tutkii tapahtumana, jonka merkitys, arvo ja filosofinen erityisyys sen tulee paljastaa ja jossa sen täytyy löytää sekä oman olemisensa perusteet että perusteet sille, mitä se sanoo."⁴¹

Aktualisuuden, nykyhetkisyuden kautta filosofian ja sitä kautta yksityisen filosofin täytyy kohdata oma itsensä, tuottaa oman olemisensa perusteet ja erityisyys sekä toisaalta kohdata filosofian diskursiivisuus ja historiallisuus ja sitä kautta poliittisuus. Tässä politiikka ja poliittisuus täytyy ymmärtää sanan laajimmassa mahdollisessa merkityksessä eräänlaisena yhteisöllisyyden, tiedon ja vallan ehtojen tarkasteluna. Nykyhetki ja sitä tarkasteleva filosofia palautuvat tästä tekstistä lähtien viimekädessä politiikan asiaksi. Mitä on moderni filosofia? Foucault'n mukaan moderni filosofia on yritys vastata yli kaksi sataa vuotta sitten esitettyyn kysymykseen 'mitä on valistus?'⁴²

Foucault myöntää, että Kantin valistusartikkeli ei ole täydellinen tai edes historioitsijaa tyydyttävä kuvaus valistuksesta, valistus oli toki paljon muutakin kuin Kantin mielipide siitä. Mutta Foucault katsoo, että tämän lyhyen tekstin ja Kantin kolmen suuren kritiikin välillä vallitsee tärkeä yhteys. Kant kuvailee valistusta tapahtumana, jossa ihmiskunta pääsee alaikäisyyden tilasta käyttämällä rohkeasti omaa järkeään. Tämä järjen käyttö on olennaisesti kriittistä. Foucault'n mukaan Kantin teksti "Mitä on valistus?" muodostaa historiallisen pisteen, jossa kritiikki, siinä merkityksessään kuin Kant termiä käyttää, ja historiallinen reflektio kohtaavat. Foucault tunnistaa tässä alkupisteen: pisteen, jossa saa ensimmäisen määritelmänsä se, mitä

Foucault kutsuu moderniksi asenteeksi.⁴³ Erottaakseen tämän asenteen pelkästä subjektiivisesta tilasta ja painottaakseen sitä, että modernisuus merkitsee enemmän asennetta kuin aikakautta tai historiallista suhdannetta, Foucault kutsuu tätä asennetta eetokseksi.⁴⁴

Mikä tämän uudenlaisen asenteen, modernin eetoksen sisältö oikein on? Mitä tarkoittaa puhe eetoksesta? Me tiedämme, että tämä eetos on toisaalta kriittistä ja toisaalta se on reflektiota, joka kohdistuu ajattelijan omaan nykyhetkeen, mutta tämä ei ole vielä kovin valaisevaa. Foucault ottaa esimerkikseen runoilija **Charles Baudelairen**. "Baudelairelle moderni ihminen ei ole ihminen, joka yrittää löytää itsensä, salaisuutensa ja kätkeyn totuutensa; hän on ihminen, joka yrittää keksiä itsensä. Tämä modernisuus ei 'vapauta ihmistä olemisessaan'; se pakottaa hänet kohtaamaan itsensä tuottamisen tehtävän."⁴⁵ Täysi-ikäisyyden ongelmana ei ole enää löytää yksilön tai ihmiskunnan tosi olemus, *telos* ja olemisen perusteet. Itsestä tulee taide-teos, jonka tekemisen tehtävä on kohdattava. Foucault kritisoi projektia, joka "identifioi täysi-ikäisyyden niiden universaalien inhimillisten olemassaolon rakenteiden hyväksymiseksi, jotka länsimainen filosofia paljastaa"⁴⁶.

Tätä projektia vasten asettuu moderni eetos, jota Foucault kuvaa käsitteellä itsen kriittinen ontologia. "Itsen kriittistä ontologiaa ei tule ajatella teoriana, oppina eikä edes pysyvänä ja kasaantuvana tiedon kokonaisuutena; se tulee käsittää asenteena, eetoksena, filosofisena elämänä, jossa sen kritiikki, mitä me olemme, on samalla kertaa niiden rajojen historiallista analyysiä, jotka meille on asetettu, sekä niiden rajojen kokeilua, johon sisältyy mahdollisuus ylittää ne."⁴⁷ Tällä itsen kriittisellä ontologialla on kaksi puolta: toisaalta se kohdistuu itsen ja itsen tuottamisen tehtävään sekä toisaalta sisältää nykyhetken analyysin, vaatimuksen vastata ajan vaatimuksiin.⁴⁸ Foucault'n tarkoituksena on muuntaa Kantin kritiikki, joka edustaa eräänlaista välttämättömän rajoituksen muotoa, käytännölliseksi kritiikiksi, joka edustaisi mahdollisen rikkomisen tai ylittämisen muotoa.

"[K]ritiikkiä ei enää käytetä etsittäessä muodollisia rakenteita, joilla on universaalia arvoa, vaan sitä käytetään historiallisena tutkimuksena tapahtumista, jotka ovat saaneet meidät konstituimaan itsemme ja tunnistamaan itsemme sen subjekteina, mitä teemme, ajattelemme ja sanomme. (...) Se on muodoltaan genealogista ja metodiltaan arkeologista."⁴⁹

Viitteet

1. Englanninnoksen nimi *The Order of Things*; katso Foucault 1970.
2. Dreyfus & Rabinow 1983, 20.
3. Dreyfus & Rabinow 1983, 20.
4. Foucault 1970, 16.
5. Dreyfus & Rabinow 1983, 28.
6. Foucault 1970, 312.
7. Dreyfus & Rabinow 1983, 31.
8. Dreyfus & Rabinow 1983, 44.
9. *Énoncé*
10. Dreyfus & Rabinow 1983, 48-49.
11. Foucault 1972, 72.
12. Foucault 1972, 32.
13. Foucault 1984b, 74.
14. Foucault 1972, 109.

15. Dreyfus & Rabinow 1983, 103.
16. Nietzsche 1969. Huomaa alkuteoksen nimi *Zur Genealogie der Moral*.
17. Nietzsche 1969, 10.
18. Ojakangas 1992, 283.
19. Nietzsche 1969, 116-117.
20. Foucault 1984b, 80.
21. Foucault 1984b, 78.
22. Foucault 1984b, 82.
23. Foucault 1984b, 83-84.
24. Käsite *wirkliche historie* on käännetty englanniksi termillä *effective history*. Saksan sana *wirkliche* tarkoittaa toisaalta varsinaista ja todellista, toisaalta vaikuttavaa: kantasanana on verbi *wirken*, vaikuttaa.
25. Foucault 1984b, 87.
26. Foucault 1980, 38-39.
27. Foucault 1984b, 87-88.
28. Foucault 1984b, 88.
29. Foucault 1984b, 88.
30. Foucault 1984b, 60.
31. Foucault 1984b, 61.
32. Foucault 1984b, 74.
33. Foucault 1984b, 78.
34. Davidson 1986, 224.
35. Katso esimerkiksi Foucault 1984b.
36. Katso Kant 1990.
37. Habermas 1986, 106.
38. Dreyfus & Rabinow 1986, suomentajan esipuhe.
39. Foucault 1984b, 39.
40. Dreyfus & Rabinow 1986, 111.
41. Foucault 1984a, 35.
42. Foucault 1984b, 32.
43. Foucault 1984b, 37-38.
44. Dreyfus & Rabinow 1986, 117.
45. Foucault 1984b, 42.
46. Dreyfus & Rabinow 1986, 112.
47. Foucault 1984b, 50.
48. Foucault 1984a, 39 ja Dreyfus & Rabinow 1986, 112.
49. Foucault 1984b, 45-46.

Kirjallisuus

- Arnold I. Davidson (1986), "Archaeology, Genealogy, Ethics". Sivut 221-233 teoksessa: David Couzens Hoy (toim.), *Foucault: a Critical Reader*. Blackwell, Oxford 1986.
- Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago 1983.
- Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow (1986), "What is maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment'". Sivut 109-121 teoksessa: David Couzens Hoy (toim.), *Foucault: a Critical Reader*. Blackwell, Oxford 1986.
- Michel Foucault (1970), *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. Tavistock/Routledge, London 1970.
- Michel Foucault (1972), *The Archaeology of Knowledge*. Routledge, London 1972.
- Michel Foucault (1980), *Tarkkailla ja rangaista. (Surveiller et punir — Naissance de la prison, 1975.)* Suom. Eevi Nivanka. Otava, Helsinki 1980.
- Michel Foucault (1984a), "Un cours inedit". *Magazine litteraire*, n° 207, mai 1984; sivut 35-39.
- Michel Foucault (1984b), *The Foucault Reader*. Toim. Paul Rabinow. Pantheon Books, New York 1984.
- Jürgen Habermas (1986), "Taking Aim at the Heart of the Present". Sivut 101-108 teoksessa: David Couzens Hoy (toim.), *Foucault: a Critical Reader*. Blackwell, Oxford 1986.
- Friedrich Nietzsche (1969), *Moraalin alkuperästä. (Zur Genealogie der Moral, 1887.)* Suom. J.A. Hollo. Otava, Helsinki.
- Immanuel Kant (1990), "Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?". Suomentanut Tapani Kaakkurinniemi. Sivut 32-39 teoksessa: Kari Kantasalmi (toim.), *Yliopiston ajatus-ta etsimässä*. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Mika Ojakangas (1992), "Genealogiasta". *Tiede ja edistys* 4/92, s. 283-296.

Totuuden korrespondenssiteoria muotoillaan tavallisesti teesinä, jonka mukaan propositio, lause, väite, uskomus, teoria tai muu "totuudenkantaja" on tosi, jos sen ja todellisuudessa vallitsevan asiointilan välillä on vastaavuus- eli korrespondenssisuhde. Ongelmaksi jää kielellisen ilmaisun ja sen viittauksen kohteena olevan olion tai tosiasian välisen *vastaavuuden* täsmentäminen. Monenlaisia yrityksiä on tehty: esimerkiksi **Ludwig Wittgensteinin** *Tractatus*-teoksessa (1921) esittämä "kielen kuvateoriaksi" kutsuttu näkemys on yksi korrespondenssiteorian eksplikaatio. Tällaiset yritykset eivät kuitenkaan yleisesti ottaen ole osoittautuneet aivan tyydyttäväksi, vaikka korrespondenssiteoria näyttää olevan arki-intuitioidemme kanssa sopuissa.

Itse vastaavuussuhteen täsmentämisen lisäksi korrespondenssiteoreetikko joutuu pohtimaan, mikä on sen *todellisuuden* luonne, jonka kanssa kielellinen ilmaisu voi olla vastaavuussuhteessa. Näyttää mahdolltomalta, että voisimme koskaan verrata käsitteitä tai teorioitamme puhtaaseen, käsitteistä täysin riippumattomaan todellisuuteen. Esimerkiksi **Antti Hautamäki** tiivistää artikkelissaan 'Epistemologinen relativismi' korrespondenssiteorian ongelman:

"Puhe korrespondenssista väitteen ja todellisuuden sinänsä välillä on tyhjää. Korrespondenssia voidaan ajatella vain jos todellisuus on jotenkin käsitteellistetty. Mutta käsitteellistetty todellisuus ei ole tietenkään mikään todellisuus meistä riippumatta. Näyttää siltä, että korrespondenssi vallitsee vain väitteen ja meistä riippuvan todellisuuden välillä ..."¹

Tämä vastaväite ei sellaisenaan kumoa korrespondenssiteoriaa, sillä voidaan ajatella, ettei korrespondenssuhteen tarvitse olla tunnistettavissa, löydettävissä tai ilmaistavissa, vaikka sen vallitseminen olisi totuuden edellytys². Monet korrespondenssiteorian kannattajat tyytyvät toteamaan tämän seikan.

Amerikkalainen filosofi **Hilary Putnam** on kuitenkin 1970-luvun lopulta lähtien kehittämissään "sisäisestä realismista" (*internal realism*) esittänyt yhden vakavimmista haasteista totuuden korrespondenssiteorialle. (Myös Hautamäki viittaa mainitussa artikkelissaan Putnamin ajatuksiin.) Putnam rakentaa synteesiä tieteellisestä realismista ja pragmatismista. Hän kutsuukin sisäistä realismia myös "pragmaattiseksi realismiksi"³. *Pragmatismia* voidaan yleisesti luonnehtia käsitykseksi, joka ottaa vakavasti inhimillisen käytännön ensisijaisuuden ja korostaa kaikkein teoreettisimpienkin pyrkimystemme taustalla piileviä käytännöllisiä päämääriä ja niiden relevanssia.

Puolustamansa sisäisen realismin vastakohtaa, "metafyysisistä realismia", Putnam kritisoi kiivaasti. Metafyysinen realisti ajattelee Putnamin mukaan, että

(1) todellisuus koostuu tietystä kiinteästä ihmismielestä riippumattomasta oliojoukosta, (2) tämä todellisuus on periaatteessa kuvattavissa täydellisesti ja "absoluutisesti" täsmälleen yhdellä todella teoriolla ja (3) totuus on ei-episteeminen vastaavuussuhde sanojen tai ajatusten ja olioiden tai oliojoukkojen välillä. Sisäinen realisti kieltää nämä teesit ja väittää puolestaan, että (1') olioista ja niiden olemassaolosta voidaan mielekkäästi puhua vain jonkin kuvauksen, teorian tai käsitysjärjestelmän sisällä, (2') todellisuus voidaan kuvata "oikein" tai todesti usealla erilaisella tavalla ja (3') totuus on episteeminen käsite, jonkinlaista "ideaalista rationaalista hyväksyttävyyttä".⁴

Tässä esityksessä keskityn totuuden käsitteen ongelmiin.

Episteeminen totuuskäsitys on vain yksi elementti Putnamin pragmaattisessa realismissa, mutta se johdattaa ehkä syvimmälle Putnamin ja muiden realistien välisiin erimielisyyksiin. Juuri episteeminen totuuskäsitys on nähdäkseni sisäisen ja metafyysisen realismin välisen erottelun polttopisteessä.

Internalistinen totuuskäsitys

Putnamin "kääntymys" metafyysisestä realismista sisäiseen realismiin vuoden 1976 lopulla⁵ on yksi viime vuosikymmenten dramaattisimmista filosofisista "takinkäänöksistä". Putnam on toki muuttanut mieltään monissa muissakin filosofisissa kysymyksissä. Esimerkiksi mielen filosofiassa hän on siirtynyt funktionalismin kannattajasta sen vastustajaksi.⁶

Vielä ennen "kääntymystään" Putnam argumentoi, että *tieteellinen realismi*, jonka mukaan tieteellisten teorioiden postuloimat teoreettiset entiteetit (kuten elektronit) ovat todella olemassa, teorit viittaavat niihin, teorioiden totuus on korrespondenssia todellisuuden kanssa ja "kypsien tieteiden" teorit ovat tyyppillisesti likimain tosia, on ainoa tieteenfilosofinen käsitys, joka ei tee tieteen menestyksestä "ihmettä"⁷. Totuuden ymmärtäminen korrespondenssiksi selittää sekä tieteen että koko kielellisen käyttäytymisemme toimivuuden ja menestyksellisyyden. Se, että saavutamme monenlaisia päämääriämme, selittyy sillä, että monet uskomuksemme ovat tosia korrespondenssiteorian mielessä.⁸ Se, joka yrittää korvata korrespondenssin käsitteen jollakin muulla totuuskäsitteellä, syyllistyy Putnamin mukaan "idealistiseen virhepäätelmään" (joka on analoginen **G.E. Mooren** muotoilemalle "naturalistiselle virhepäätelmälle"): tarjottiinpa mitä tahansa (esimerkiksi pragmaattista tai instrumentalistista) predikaattia P predikaatin "tosi" korvikkeeksi, voidaan aina löytää väite S, jolle pätee, että S:llä voisi olla ominaisuus P, vaikkei S olisi tosi⁹.

Putnam on kuitenkin luopunut korrespondenssiteoriasta. Hän on päätenyt korostamaan Hautamäen edellä siteeratun huomion tapaan, ettei meillä ole

PUTNAMIN EPISTEMISESTÄ TOTUUSKÄSITYKSESTÄ

Sami Pihlström

mahdollisuutta verrata käsitteitämme käsitteellistämätömään todellisuuteen¹⁰. Jotta voisimme spesifioida juuri sen uniikin vastaavuussuhteen, joka tekee väitteitämme ja uskomuksistamme tosia, meidän pitäisi ikään kuin astua kaikkien käsitejärjestelmiemme ulkopuolelle ja tavoittaa meistä täysin riippumattomat “oliot sinänsä”. Mutta tämä on mahdotonta. Putnam on jopa väittänyt, ettei “olion sinänsä” käsitteellä ole lainkaan mieltä¹¹. Korrespondenssiteorian ongelma ei varsinaisesti ole se, ettei kielen ja maailman välillä olisi vastaavuussuhteita, vaan se, että niitä on *liian monta*. Putnam ihmettelee, kuinka korrespondenssiteoreetikko pystyy oikeuttamaan väitteensä, jonka mukaan käsitteen, lauseen tai symbolin ja maailmassa olevan objektin tai asiointilan välillä vallitsee *yksi tietty* totuuden determinoiva korrespondenssisuhde.¹² Tämä kritiikki näyttää osuvan myös suhteellisen hienostuneisiin versioihin totuuden korrespondenssiteoriasta. Ainakin tieteellisen realistin on syytä ottaa se vakavasti.

Ajatus siitä, että maailma itse jollakin tavalla “valitsisi” oikeat korrespondenssisuhteet, on Putnamin mielestä silkkää metafyyistä spekulointia. Korrespondenssiteoria näyttää edellyttävän “maagisen” käsityksen siitä, kuinka kieli viittaa todellisuuteen. Putnam, joka itse 1970-luvulla kehitti niin sanottua *kausaaalista referenssiteoriaa*¹³, on voimakkaasti kritisoinut sellaisia tämän teorian muotoja, jotka redusoiivat kielen ja maailman väliset viittaussuhteet fyysikaalis-kausaalisiin relaatioihin¹⁴.

Luovuttuaan korrespondenssiteoriasta Putnam muotoilee oman “internalistisen” (sisäisen realismin mukaisen) totuuskäsityksensä seuraavasti:

“Totuus” on internalistisen näkemyksen mukaan jonkinlaista (idealisoitua) rationaalista hyväksyttävyyttä — jonkinlaista uskomustemme ideaalista koherenssia keskenään ja kokemuksemme kanssa *sellaisena kuin tuo kokemus itse on representoitu uskomusjärjestelmässämme* — eikä korrespondenssia mielestä tai diskurssista riippumattomien “asiointilojen” kanssa. Emme voi tuntea emmekä hyödyllisesti kuvitella “Jumalan silmän näkökulmaa”; on vain aktuaalisten henkilöiden erilaisia näkökulmia, jotka heijastelevat erilaisia intressejä ja tarkoituksia, joita heidän kuvauksensa ja teorianensa palvelevat.¹⁵

“Totuus ainoassa elävässä ja toimivassa merkityksessä on rationaalista hyväksyttävyyttä (tai paremmin rationaalista hyväksyttävyyttä riittävän hyvien episteemisten olosuhteiden vallitessa ...)”¹⁶

“... sen väittäminen, että jokin lause on tosi — eli että se on tosi omalla paikallaan, kontekstissaan, käsitejärjestelmässään — on karkeasti sanottuna sen väittämistä, että *se voitaisiin oikeuttaa, jos episteemiset olosuhteet olisivat riittävän hyvät ...* tosi väite on sellainen, joka voidaan oikeuttaa, jos episteemiset olosuhteet ovat ideaaliset.”¹⁷

Totuus on Putnamin mukaan “idealisoitua episteemistä oikeutusta” (*idealized epistemic justification*), “idealisoitua rationaalista hyväksyttävyyttä” (*idealized rational acceptability*) tai “idealisoitua oikeutettua väitettävyyttä” (*idealized warranted assertability*). Tällaiset luonnehdinnat ovat hyvin lähellä klassisten amerikka-

laisten pragmatistien **William Jamesin** ja **John Deweyn** totuuskäsityksiä. Erityisesti Jamesin *pragmatistinen totuusteoria* vaikuttaa Putnamin teorian edelläkävijältä¹⁸ — vaikkei aatehistoriallisia kausaaliväitteitä Jamesin vaikutuksesta Putnamiin voidakaan esittää. (Pikemminkin on niin, että vasta sisäiseen realismiin ja episteemiseen totuuskäsitykseen kääntynyt Putnam on ryhtynyt toden teolla tutkimaan klassisia pragmatisteja ja löytänyt heidän filosofiastaan uusia ideoita.) En tässä voi ryhtyä analysoimaan Jamesin käsitystä totuudesta. On kuitenkin syytä huomata, että se on paljon sofistikoituneempi (ja ehkä myös “realistisempi”) teoria kuin usein annetaan ymmärtää, jos sitä luonnehditaan vain naiiviksi totuuden ja hyödyllisyyden käsitteiden identifioinniksi.¹⁹

Putnamin teoriassa “ideaaliset episteemiset olosuhteet” on käytännöllinen fiktio — verrattavissa esimerkiksi fyysikkohen idealisaatioina postuloimiin kitkattomiin pintoihin. Putnam ei väitä, että ideaaliolosuhteet kaikkien lauseiden osalta voitaisiin aktuaalisesti saavuttaa. Kuitenkin voi olla parempia ja huonompia episteemisiä olosuhteita suhteessa partikulaarisiin väitteisiin²⁰. Jos kyse on väitteen “Työpöytäni on ruskea” totuudesta tai epätotuudesta, episteemisen tilanteeni hyvyyteen tai huonouteen vaikuttaa muun muassa työhuoneeni valaistus sekä se, onko näkökykyäni normaali vai olenko ehkä värisokea tai alkoholin vaikutuksen alainen.

Yksi ratkaiseva taustatekijä Putnamin siirtymisessä pragmatismia ja verifikationismia muistuttavaan episteemiseen totuuskäsitykseen on **Michael Dummettin antirealistinen totuuskäsitys**. Dummett katsoo, että totuuden käsite tulee analysoida viitaten inhimillisiin kykyihin, joiden avulla väitteitä tunnustetaan tosiksi. Väitteen merkitys puolestaan perustuu inhimillisiin kykyihimme määrätä sen totuusarvo — verifioida tai falsifioida se.²¹ Dummettin filosofiaan puuttuminen veisi liian kauas tämän katsauksen aiheesta. Mutta Putnamin näkemyksen ymmärtämiseksi on välttämätöntä ymmärtää, missä Putnam lähtee eri tielle kuin Dummett.

Totuus ja oikeuttaminen

Putnam ei suinkaan suoraviivaisesti hyväksy Dummettin ajatuksia, vaikka omaksuukin tältä sen, että totuuden käsite kietoutuu erottamattomasti yhteen väitteen (inhimillisiin kyvyin tapahtuvan) oikeutettavuuden kanssa. Hän korostaa, että oikeutus ei kuitenkaan ole totuuden riittävä kriteeri. Pelastuakseen relativismilta hän introdusoi “episteemisten ideaaliolosuhteiden” ja “ideaalisen oikeuttamisen” käsitteet. Totuus on riippuvaista oikeuttamisesta ja siten kielen käyttäjien episteemisistä kyvyistä, mutta se on riippumattonta “tässä ja nyt” tapahtuvasta aktuaalisesta oikeuttamisesta.²² Tämä on sisäiseen realismiin sisältyvän totuuden episteemisen “idealisaatioteorian” ydin. Putnam ei Dummettin tavoin usko, että voisimme koskaan efektiivisesti spesifioida, mitä luonnollisen kielen lauseiden oikeuttamisen ehdot ovat. Lause, joka nyt on oikeutettu, voi osoittautua myöhemmin epätodeksi.²³ Juuri sen vuoksi, että totuuden käsite on erottamaton osa inhimillistä (kielellistä) käytäntöä, se jää osittain hämäräksi ja epämääräiseksi käsitteeksi²⁴.

Metafyysisen realistin tyypillinen vastaväite Putnamil-

le on, että faktuaalinen totuus maailmasta (korrespondenssina todellisuuden kanssa) ylittää kaiken ihmisen saatavilla olevan oikeutuksen ja evidenssin ja on siten ei-episteeminen käsite. Sillä, että jokin väite on tosi, ei tarvitse olla mitään tekemistä sen kanssa, voimmeko (edes ideaaliolosuhteissa) oikeuttaa kyseisen väitteen vai emme.

Esimerkiksi **Ilkka Niiniluoto** on kritisoinut Putnamin sisäistä realismia korrespondenssiteorian pohjalta. (Valitsen tässä Niiniluodon kannan esimerkiksi sofistikoituneesta realismin muodosta, jossa hylätään Putnamin perusnäkemys.) Niiniluoto hyväksyy tosin sisäisen realistin ajatuksen siitä, ettei meillä ole ontologisesti ”valmiiksi” jäsentynyttä maailmaa — vaikka jonkinlainen ihmismielestä riippumaton todellisuus onkin oletettava olemassaolevaksi, jos halutaan välttää idealismi. Ihmisen luomien käsitteiden ja kielellisten järjestelmien avulla todellisuutta voidaan ”viipaloida” eri tavoin, ja erilaisten maailmaa koskevien kuvausten joukosta ei tarvitse metafysisen realistin tapaan tavoitella sitä absoluuttisen oikeaa. Mutta tästä ei seuraa, että ei-episteeminen totuuskäsitys pitäisi hylätä ja että totuus pitäisi määritellä pragmaattisin, episteemisin tai metodologisin termein. Erilaisten käsitteellisten ”viipalointitapojen” sisällä maailma itse (se, millainen maailma on), ”päättää”, ovatko ihmisen valitsemassa kielessä muotoillut lauseet faktuaalisesti tosia vai eivät. Niiniluoto väittää näin ollen, ettei Putnamin dikotomia sisäisen ja metafysisen realismin välillä ole tyhjentävä. Järkevä tieteellinen realisti hyväksyy osia sekä sisäisestä että metafysisestä realismista.²⁵

Tämäntapaisten realististen argumenttien valossa sisäinen realismi näyttäytyy helposti *relativistisena* tai *idealistsena* oppina. Niiniluodon korrespondenssiteoria perustuu **Alfred Tarskin** (1944) ”semanttiseen totuuskäsitykseen” — jonka yksityiskohtia en voi tässä tarkastella — ja tarskilaisesta näkökulmasta voidaan kysyä, ovatko totuus ja se, mitä Putnam kutsuu ”ideaaliseksi rationaaliseksi hyväksyttävyydeksi”, ekstensionaalisesti ekvivalentteja käsitteitä. Voisiko siis olla tosia lauseita, jotka eivät ole edes ideaaliolosuhteissa rationaalisesti hyväksyttäviä tai joille mitään oikeuttamisen ideaaliolosuhteita ei voida periaatteessaakaan spesifioida? Niiniluoto²⁶ ajattelee, että kaikenlaiset episteemis-pragmatistiset totuuskäsitteet joutuvat kehään rikkoessaan erottelun totuuden määritelmän ja kriteerien välillä: lopulta ne kuitenkin edellyttävät realistisen totuuskäsitteen.

Putnamin näkemys ei kuitenkaan ole relativistinen. Putnam ei naiivisti ajattele, että jokainen (yksilö tai yhteisö) voisi valita ”oman käsitejärjestelmänsä” tai ”oman kielipelinsä” ja muotoilla sen sisällä ”omia totuuksiaan”. Se, että maailma voidaan kuvata usealla oikealla tavalla, ei implikoi sitä, että *kaikki* tavat kuvata sitä olisivat oikeita. Itse asiassa Putnam on kiivaasti kritisoinut radikaalia relativismia, joka kieltää kielen tai kulttuurin ulkopuoliset standardit totuudelle ja rationaalisuudelle²⁷.

Putnam ei myöskään hyväksy Tarskin totuusmääritelmän inspiroimaa *totuuden redundanssiteoriaa*, jonka mukaan tarskilainen totuusmääritelmän materiaalisien adekvaattisuuden takaava ekvivalenssi ”p’ on tosi jos ja vain jos p” (usein esimerkkinä käytetty instanssi tästä on ekvivalenssi ”Lumi on valkoista’ on tosi jos ja vain jos lumi on valkoista”) kertoisi kaiken, mitä totuuden käsitteestä voidaan kertoa. Redundanssiteoriassa

”lainausmerkkien poistaminen” riittää totuuskäsitteen eksplikaatioksi. Tällainen näkemys, joka sisältyy esimerkiksi **W.V.O. Quinen** ja **Richard Rortyn** totuuskäsityksiin²⁸, on Putnamin mielestä tuhoisa: se tekee totuudesta puhtaasti kielen sisäisen asian ja vie totuuden käsitteeltä *normatiivisen* elementin, joka siihen väistämättä liittyy, kun se kytketään rationaalisuuden ja oikeutetun väitettävyyden käsitteisiin²⁹. Jos totuus on ”immanenttia”, joudutaan tekstualistiseen käsitykseen, jossa ”tekstin ulkopuolella ei ole mitään”³⁰. Redundanssiteoria johtaa solipsistiseen kuvaan kielestä³¹. Relativismi ja redundanssiteoria ovat lähisukulaisia. Tässä olen — ilman täsmällisempää argumentaatiota — Putnamin kanssa samaa mieltä. Tarvitsemme realistisen totuuskäsitteen.

Mutta korrespondenssiteoreetikko ei myöskään hyväksy relativismia tai redundanssiteoriaa. Kuten Putnam, hän vaatii ”substantiaalista” totuuskäsitystä, jossa totuudelle pyritään antamaan relevantti filosofinen luonnehdinta. Hän vain väittää, että totuus transsendoi kaiken oikeutuksen.

Kielipelit, ymmärtäminen ja inhimillinen praxis

Näyttää siltä, että sisäisen realismin ja kriittisen metafysisen realismin (esimerkiksi Niiniluodon kannattaman ”kriittisen tieteellisen realismin”) ratkaiseva ero on erilaisissa totuuskäsityksissä. Putnam ja Niiniluoto hyväksyvät kumpikin sen, ettei maailmalla ole ontologisesti annettua struktuuria — kuten myös sen ontologisen realismin perusoletuksen, että maailma on olemassa ihmisestä ja hänen käsitteistään riippumatta³². Putnamkaan ei ajattele, että ihmismielen käsitteellinen toiminta olisi luonut dinosaurukset menneisyyteen. Putnam on myös yhä selvemmin koettanut erottaa oman näkemyksensä Dummettin kannattamasta antirealismista. Tässä yhteydessä hän tarkastelee muun muassa menneisyyteen viittaavien väitteiden — jotka ovat yksi antirealismien keskeinen lähde — totuusarvon ongelmaa:

”Jos väite on sellainen, ettei *yksikään* ihminen koskaan missään kuviteltavissa olevissa olosuhteissa voisi sitä verifioida, alamme todellakin ihmetellä — tai jotkut meistä alkavat — *onko* väitteellä lainkaan totuusarvoa. Mutta väite, että Caesar ajoi partansa sinä päivänä, jona hän ylitti Rubiconin, on väite, jonka ainakin yksi ihminen, Julius Caesar itse, pystyi aivan hyvin verifioimaan. En epäile sitä, että tällä väitteellä on totuusarvo, yhtään enempää kuin sitä, että väitteellä omasta parranajostani tänä aamuna on totuusarvo.”³³

Putnamin totuusteoriaa leimaa *humanismi* — kuten pragmatistista totuusteoriaa myös sen vanhemmassa, jamesilaisessa muodossa. Kyse ei ole abstraktista vastaavuussuhteesta kielen ja maailman välillä, vaan inhimillisestä käytännöstä, kielipelien pelaamisesta, elämänmuodostamme. Tämä lähtökohta tarjoaa myös mahdollisuuden hylätä jyrkkä verifikationismi ja relativismi: se, että monilla kiistanalaisilla propositioilla on mielestämme totuusarvo, on syvälle juurtunut osa käytäntöämme, elämänmuotoamme³⁴. Putnam on valmis ulottamaan verifioitavuus- ja oikeuttamisvaatimuksensa soveltamisen *kaikkiin ihmisiin*, myös niihin

menneisyyden henkilöihin, joiden toimista meillä ei ehkä enää voi olla minkäänlaista evidenssiä. Onko tämä ihmiskeskeistä *spesismiä*, kuten Niiniluoto (keskustelussa) on kysynyt? Entä meille kaukaisten eläinten toimiin, joista emme voi mitään tietää, viittaavien lauseiden totuusarvo? Episteeminen totuus käsitys on toki eräässä mielessä selvästi *antroposentrinen*. On kuitenkin ymmärrettävää puhua ideaalisesta episteemisestä oikeuttamisesta suhteessa fysikaalista maailmaa — sen spatio-temporaalisesti kaukaisuakin osia, kuten universumin alkuhetkiä — koskeviin väitteisiin. Miksei tämä olisi ymmärrettävää myös eläimiä koskevien väitteiden tapauksessa? Mahdolliset ihmisistä älykkäämmät olennot ovat luonnollisesti asia erikseen.

Episteeminen totuus käsitys alkaa itse asiassa vaikuttaa varsin ”realistiselta”, kun Putnam³⁵ tunnustaa, että voi olla sekä sellaisia totuuksia, jotka eivät enää ole ihmisen saavutettavissa, että jopa sellaisia, jotka eivät *edes periaatteessa* ole ihmisen saavutettavissa. Mutta tässä hänen pragmatistinen humanisminsa ottaa ratkaisevan askeleen: meidän tulee olla kiinnostuneita *totuuksista, joita ihmiset voivat ymmärtää*. Tällaiset totuudet ovat periaatteessa ihmisen saavutettavissa jonakin ajankohtana, vaikka eivät välttämättä kaikkien saavutettavissa kaikkina ajankohtina.³⁶

Putnam toteaa realistiseen tyyliin, että esimerkiksi väitteellä ”Maan ulkopuolella ei ole älyllistä elämää” on (melkein varmasti) totuusarvo. Voimme ajatella sitä mahdollisena kontingenttina totuutena siksi, että se on empiirisen väitteen negaatio. Putnam lieventää näin muotoiluun totuudesta ideaalisena oikeuttamisena tai hyväksyttävyytenä. Uskomus ja sen episteeminen oikeuttavuus liittyvät kiinteästi toisiinsa, mutta muita episteemisiä asenteita (kuten spekulatio ja otaksuma) ja sellaisia monimutkaisia väitteitä, jotka eivät koske mitään tiettyä referenssin kohteena olevaa objektia (kuten ”Maan ulkopuolella ei ole älyllistä elämää”), tarkasteltaessa totuutta ei aina yksinkertaisesti voida identifioida ideaalisen oikeuttamisen kanssa.³⁷

Olen taipuvainen sympatisoimaan Putnamin episteemistä totuus käsitystä — mutta en totuus määritelmänä. Putnam itsekin korostaa useaan otteeseen, ettei hän halua määrittellä totuuden käsitettä. Hän pyrkii vain ”epäformaaliin luonnehdintaan”. Ja vaikka totuus on hänen mukaansa episteeminen käsite, hän ei pyri redusoimaan sitä muihin episteemisiin käsitteisiin. Pikemminkin totuus kietoutuu monimutkaiseen episteemisten käsitteiden verkostoon, on osa sitä käsittekoosta, jonka avulla jäsenämme uskomustemme suhdetta maailmaan — niiden oikeutettavuutta, hyväksyttävyyttä ja rationaalisuutta. Totuus ja rationaalisuus ovat *molemmipuolisessa riippuvuussuhteessa*. Myös episteemisen tilanteen hyvyys tai huonous on riippuvainen monien tätä tilannetta kuvaavien lauseiden totuudesta.³⁸

Tämä vie pohjan kysymykseltä, ovatko totuus ja ”idealisoitu rationaalinen hyväksyttävyyttä” ekstensionaalisesti ekvivalentteja. Putnamin tarkastelu tarttuu pikemminkin *intensionaaliseen* problematiikkaan. Putnam on kiinnostunut siitä, mitä on inhimillinen kielen käyttäminen, ymmärtäminen ja kielessä tapahtuva totuuksien (ja epätotuuksien) ilmaiseminen. Hän edellyttää, että kielen ja maailman välillä on aitoja referenssisuhteita, mutta puhe totuudesta tai referenssistä ihmisestä riippumatta olisi absurdia. Juuri me, ihmiset, viittaamme sanoillamme maailmaan ja me-

dostamme tosia tai epätosia väitteitä maailmasta.

Episteemisen ja ei-episteemisen totuus käsityksen vastakkainasettelun ongelmia ei tietenkään voida tässä ratkaista. On ilmeistä, ettei Putnam kuitenkaan ole tarjonnut täysin riittäviä argumentteja korrespondenssiteoriaa vastaan. Hän ei ole osoittanut, että korrespondenssiteoria johtaisi metafyyssisen realismin mukaiseen oletukseen ”valmiiksi viipaloidusta” maailmasta tai että se edellyttäisi, että maailma voitaisiin periaatteessa kuvata yhdellä ainoalla oikealla tavalla. Kuten Niiniluoto on korostanut, myös korrespondenssiteoreetikko voi sallia, että erilaisten kielten sisällä muotoillaan erilaisia totuuksia maailmasta — kuitenkin sen mukaisesti, millainen maailma itse on.

Episteemisen totuus käsityksen puolustajan onkin syytä valita vaatimattomampi strategia. Korrespondenssiteorian pitävä kumoaminen ei ole järkevä tavoite. Korrespondenssiteoria ei ehkä ole epäkoherentti, kuten Putnam toisinaan tuntuu kuvittelevan. Sisäinen realisti voi sen sijaan William Jamesia seuraten todeta, että korrespondenssiteoreetikko etsii tarpeetonta metafyyssistä kytkentää kielen ja maailman välillä. Totuus on toki myös pragmatismissa tai ”pragmaattisessa realismissa” kielen ja maailman välinen suhde, mutta se jäsenyy vain inhimillisen tiedon ja toiminnan kautta, episteemisenä suhteena. Pragmatisti voi sanoa: ”Episteeminen totuus on kaikki, mitä totuus inhimillisestä näkökulmasta on. Ja meillä on vain inhimillinen näkökulma.” Näin episteeminen totuus käsitys voidaan ymmärtää *negatiivisena teesinä*, joka väittää, *ettei totuuden käsite ole palautettavissa ei-episteemisiin käsitteisiin*. (Tämä ei estä luonnehtimasta sitä episteemisten ja ei-episteemisten käsitteiden yhdistelmien avulla.) Totuuden korrespondenssiteoria on joko kyseenalaista metafyyssikkaa — tai sitten ”vastaavuussuhde” kielen ja maailman välillä on niin heikko käsite, että se kaipaakaan episteemistä analyysia saadakseen sisältöä.

Kukaan ei kiistä Alfred Tarskin formaalin työn arvoa. Sellainen korrespondenssiteorian kannattaja, joka nojautuu Tarskin syntaktisesti spesifioiduille formaalikielille annettavaan totuus määritelmään, joutuu kuitenkin ajattelemaan, että luonnollisessa kielenkäytössä tarvittaville kielille, jotka ovat semanttisesti suljettuja (eli joissa voidaan muotoilla valehtelijan paradoksin kaltaisia semanttisia paradokseja) ja joihin tarskilainen totuus predikaatti ei näin ollen sovellu, ei yksinkertaisesti ole olemassa adekvaattia totuus käsitettä. Sisäisen realistin näkökulmasta juuri tämä johtopäätös osoittaa Tarskin määrittelemän totuus predikaatin riittämättömyyden filosofisena totuus käsittönä. Koska olemme ihmisiä — ja tämä on empiirinen, biologisiin ja sosiaalisiin tosiasioihin perustuva premissi, jolla ei ole mitään metafyyssistä perustaa — olemme sitoutuneet praksikseen, jossa erilaiset, erilaisten käsitejärjestelmien avulla muotoillut seikat (myös normatiiviset) ovat oikeita ja vääriä, tosia ja epätosia. Tästä praksiksesta luopuminen olisi ihmisenä olemisesta luopumista. Putnamin³⁹ mukaan relativisti kieltää ihmisyytensä ja tekee ”mentaalisen itsemurhan” hylkäämällä oman ajattelunsa (tai kulttuurinsa) ulkopuoliset normatiiviset standardit totuudelle ja rationaalisuudelle. Putnamin näkemys totuuden käsitteen välttämättömyydestä inhimillisessä praksiksessa ja sen analysoimisesta episteemisenä käsitteenä voidaan näin tiivistää keskeiseen premissiin, jonka mukaan *elämänmuotomme on olen naisesti normatiivinen*, normatiivisen diskurssin läpi-

tunkema.

Se totuuskäsite, jota normatiiviseen ja yleisemmin luonnolliseen kieleen — joka lopulta on “ainoa kieli, joka meillä koskaan tulee olemaan”⁴⁰ — hedelmällisesti voidaan soveltaa, ei siis ole tiukasti määritelty tarkkilainen totuuspredikaatti eikä tämän avulla täsmennetty korrespondenssiteoreettinen totuuspredikaatti, vaan väljempi ja epämääräisempi episteeminen totuuspredikaatti. Kieli on ihmisen luoman praksiksen verkosto. Myös kielen viittaaminen maailmaan on osa inhimillistä praksista. Kielen käyttäjän on William Jamesia⁴¹ seuraten kysyttävä: “Kuinka totuus realisoidaan? ... Mikä ... on totuuden käteisarvo kokemuksen termein?” Ehkä **Jaakko Hintikka** pystyy osoittamaan, kuinka “riippumattomuusystävällisissä” (*independence-friendly*) kielissä totuus voidaan määritellä kielessä itsessään ilman tarkkilaisia rajoituksia⁴². Tämän mahdollisuuden seuraukset putnamilaiseen totuuskäsitteeseen jätän avoimiksi. Mutta on vaikea nähdä, kuinka se voisi horjuttaa pragmatistista teesiä kielen viittaussuhteista inhimillisen käytännön kautta jäsenyteinä. Kielen sisällä annettu totuusmääritelmä olisi edelleen pelkkä formaali määritelmä, kaukana kielen käyttöön liittyvistä episteemis-praktisista tekijöistä.

Kielen ja maailman välillä voi tietenkin vallita monenlaisia ei-episteemisiä (esimerkiksi kausaalisia) suhteita, mutta olisi mielivaltaista poimia jokin näistä uniikkiksi totuusrelaatioksi. Kielen ja maailman suhde voidaan, kuten itse maailma, kuvata monella tavalla⁴³. Tämä pätee nähdäkseni myös totuuskäsitteeseen. Ensimmäisen kertaluvun predikaattikalkyylin teoreemojen totuus on ehkä ymmärrettävä toisin kuin luonnontieteellisen teorian totuus tai luonnollisella kielellä esitetyn moraalisen arvoarvostelman totuus, puhumattakaan filosofisen näkemyksen mahdollisesta “totuudesta”. Wittgensteinilaisin termein voidaan sanoa, että tällaiset totuudet liittyvät toisiinsa vain “perheyhtäläisyyksin”⁴⁴. Wittgenstein on itsekin esittänyt, ettei mikään klassisista totuusteorioista (korrespondenssi-, koherenssi- ja pragmatistinen teoria) riitä kuvaamaan sanan ‘totuus’ merkitystä kokonaisuudessaan⁴⁵.

Silti meidän ei Putnamin mukaan tarvitse hyväksyä relativistista kantaa totuudesta puhtaasti wittgensteinilaisen kielipelin sisäisenä käsitteenä. Kun sanomme, että jokin on totta, astumme kielipelin ulkopuolelle kommentoimaan emmekä tee varsinaista “siirtoa” kyseisessä kielipelissä.⁴⁶ Putnamin näkemys voidaan siis ymmärtää varsin hienovaraiseksi yritykseksi luovia realismin ja relativismin välimaastossa kohti “inhimillisesti katsoen objektiivista”⁴⁷ totuuskäsitystä.

Kenen rationaalisuus, kenen maailma?

Kaksi suurta ongelmaa jää kuitenkin jäljelle. Ensinnäkin Putnamin käyttämä “ideaalisen rationaalisen hyväksyttävyyden” käsite kaipaa lisäselvitystä — kuten jo spesismisyytökseen viitatessani vihjasin. Kuka on rationaalisen hyväksyttävyyden subjekti? Mitkä ovat ihmisen tietokykyjen rajat, jotka omalta osaltaan määrittävät ihmisen ymmärrettävissä olevan totuuden rajoja? Ja ellei mitään rajoja ole, miten totuus “ideaalisen rationaalisen hyväksyttävyydenä” eroaa metafyyssisen realistin olettamasta “Jumalan näkökulmasta”⁴⁸? Jumalalle ideaalinen oikeutus ja totuus korrespondenssina kai olisivat yksi ja sama asia.

Richard Rorty on äskettäin (jälleen) vastannut Putnamin häntä vastaan esittämään kritiikkiin huomauttamalla muun muassa, että Putnamin tulkinta hänen näkemyksistään “relativistisina” perustuu osittain väärinymmärryksiin⁴⁹. Tähän kysymykseen en nyt puutu — en myöskään Rortyn minimalistiseen, antirepresentationalistiseen totuuskäsitteeseen, jossa luovutaan aidoista kielen ja maailman välisistä viittaus- ja totuus-suhteista ja jonka putnamilaisista syistä hylkään. Kaikista sekavuuksistaan ja hämähäyksistään huolimatta Rorty⁵⁰ kuitenkin tarttuu keskeiseen ongelmaan kysyessään, mitä muuta Putnamin “ideaalinen rationaalinen hyväksyttävyyden” voisi olla kuin “etnosentristä” “hyväksyttävyyttä ideaalisessa yhteisössä” eli “hyväksyttävyyttä meille parhaimmillamme” (*acceptability to us at our best*). Onhan meidän aina kysyttävä, kenelle jokin on rationaalisesti hyväksyttävää, ellemmä usko väistämättömään peircelandaiseen konvergenssiin kohti uniikkia totuutta. Rorty, kuten Putnam, haluaa rajoittaa rationaalisen hyväksyttävyyden soveltamisen inhimilliselle alueelle. Hän väittää, että sanalla ‘tosi’ on arkisen käytönsä ja “lainausmerkkien riisumisen” lisäksi vain “varoittava” (*cautionary*) käyttötapa, joka viittaa “parempiin meihin”. Putnam vaatii totuudelta jotakin “mystistä lisää” tai “ei-lokaalia ja muuttumatonta oikeellisuutta, jonka uskonto ja realistinen filosofia meille tarjosi”.⁵¹

Rortyn terävät huomiot ovat — hänen filosofisen kokonaisnäkemyksensä hämmästyttävyydestä ja kestävämmästä⁵² huolimatta — osaksi oikeutettuja. Putnam joutuu humanisminsa vuoksi turvautumaan jonkinlaiseen rortylaiseen käsitteeseen “me”, jonka viittauskohde jää epämääräiseksi. Tätä käsitettä pitäisi pystyä laajentamaan, ehkä edelleen idealisoimaan, edeten kohti koko (menneen, nykyisen ja tulevan) ihmiskunnan kattavaa rationaalisen hyväksyttävyyden subjektiä. Pragmaattinen realismi totuuden käsitteen suhteen vaatii tuekseen *arvoteariaa* siitä, kuinka tämä laajentaminen tehdään. Mikä esimerkiksi on tulevien ihmisten osuus sen määräämisessä, mikä on ideaalisesti rationaalisesti hyväksyttävää? Tarvitsemme täsmällisempiä luonnehdintoja “meistä” kuin Rortyn adjektiivit “koulutettu”, “sofistikoitunut”, “tolerantti” ja “liberaali” tai hänen määritelmänsä, jonka mukaan “me” olemme (ovat) yksinkertaisesti “sellaisia ihmisiä, joita sekä Putnam että minä parhaimmillamme toivomme olevamme”⁵³. Rationaalinen hyväksyminen ja episteeminen oikeuttaminen lähtevät aina liikkeelle jostakin ihmisryhmästä, meistä. Mutta kuinka pitkälle idealisaatio voidaan viedä ja kuinka demokraattiseksi totuuden käsite voidaan ulottaa relativismiin joutumatta? Toisaalta: kuinka suppea “meidän” ryhmämme voi olla? Episteeminen totuusikäsitteeseen kannattajan on kohdattava tämänlaisia kysymyksiä.

Toiseksi episteeminen totuusikäsite näyttäisi edellyttävän ontologiaa, jossa luovutaan ainakin eräistä (tieteellisen) realismin olennaisista tunnuspiirteistä⁵⁴. Putnam ilmeisesti pitää lauseen

(1) “Lumi on valkoista” on tosi jos ja vain jos lumi on valkoista

kaltaisia instansseja tarkkilaisesta T-ekvivalenssista neutraaleina, kaikissa järkeissä totuusteorioissa hyväksyttävänä. (Tarskin teoriassa edellytetään, että kaikki muotoa (1) olevat instanssit seuraavat objekti-kielelle annettavasta totuusmääritelmästä.) Jos nyt

Putnamin episteeminen totuus käsitys pitää paikkansa ja jos (yksinkertaisuuden vuoksi) ajatellaan vaikkapa "ideaalista rationaalista hyväksyttävyyttä" sanan "tosi" synonyyminä tai eksplikaationa (kiinnittämättä huomiota Putnamin varaukseen, ettei kyseessä ole totuusmääritelmä), voidaan sanoa, että

(2) "Lumi on valkoista" on tosi jos ja vain jos "Lumi on valkoista" on ideaalisesti rationaalisesti hyväksyttävä.

T-ekvivalenssin nojalla seuraa

(3) Lumi on valkoista, jos ja vain jos "Lumi on valkoista" on ideaalisesti rationaalisesti hyväksyttävä.⁵⁵

Putnamin episteeminen totuus käsitys — kuten kaikki muutkin teorit totuudesta — liittyy erottamattomasti ontologiaan. Se, miten maailma on, on lopulta sisäisessä realismissa ihmisestä ja hänen käsitteistään jollakin tavalla riippuvaista. Tämä johtopäätös mitä ilmeisimmin seuraa, jos se, onko lumi valkoista, on riippuvaista siitä, mikä meille on ideaalisesti rationaalisesti hyväksyttävää. "The trail of the human serpent is ... over everything", kirjoitti William James⁵⁶ klassisessa teoksessaan *Pragmatism*. Toisaalta ihminen ei käsitteillään ja kielenkäytöllään sanele ontologian lopullista luonnetta. Episteemisesti ideaaliset olosuhteet, joiden vallitessa rationaalisesti hyväksyttävä on totta, ovat maailmassa vallitsevia asiointiloja. Emme voi tehdä joistakin olosuhteista ideaaliolosuhteita vain päättämällä, että ne ovat sellaisia.

Vaikka Putnamin episteeminen totuus käsitys olisikin rekonstruoitavissa kestäväksi filosofiseksi näkemykseksi, kuten uskon, on siis vielä kohdattava realismin ja idealismin (tai radikaalin pragmatismien) rajankäynti ontologiassa. Realismin ongelman polttopiste on lopulta "maailman sinänsä" käsitteessä: siinä, missä mielessä todellisuuden voidaan sanoa olevan olemassa riippumatta käsitteistämme. Tämä on vaikea kysymys, johon tässä ei voida syventyä, mutta johon "pragmatista realismia" (niin kuin tietenkin myös korrespondensiteoriaa) kannattavan on pakko rohkeasti tarttua — siitäkin huolimatta, ettei Putnam nähdäkseni tyydyttävästi pysty sitä ratkaisemaan.

Viitteet

1. Hautamäki 1985, s. 25.
2. Katso esim. Niiniluoto 1980, s. 110.
3. Katso Putnam 1987.
4. Katso esim. Putnam 1981, luku 3; vertaa Tuomela 1983, s. 50.
5. Katso Putnam 1978, osa IV.
6. Katso Putnam 1988.
7. Putnam 1978, s. 18.
8. Sama, s. 100-103.
9. Sama, s. 108-109.
10. Katso esim. Putnam 1981, s. 73.
11. Katso Putnam 1987, s. 36.
12. Putnam 1981, s. 51, s. 72-73.
13. Katso sama, luvut 1 ja 2.
14. Sama, luku 2; 1983, johdanto ja luku 4; 1990, luku 5; 1992a, luku 3.
15. Putnam 1981, s. 49-50.
16. Putnam 1983, s. 231.
17. Putnam 1990, s. vii.

18. Katso Pihlström 1993a.
19. Katso James 1907, luku 6.
20. Katso esim. Putnam 1983, s. xviii; 1990, s. viii.
21. Katso esim. Dummett 1976, 1982.
22. Katso esim. Putnam 1981, s. 56.
23. Katso Putnam 1983, s. xvi-xvii, 85.
24. Sama, s. xvii.
25. Katso Niiniluoto 1990, luku 2; 1992; 1993; vertaa myös esim. Field 1982, Hacking 1983, Wolterstorff 1987 ja Devitt 1991.
26. Niiniluoto 1980, s. 110; 1984, s. 38-39.
27. Katso esim. Putnam 1981, luku 5; 1990, luku 1; 1992a, luku 6.
28. Katso esim. Quine 1981; Rorty 1991, 1992, 1993.
29. Katso Putnam 1985, 1991; vertaa myös Putnamin (1992c) vastauksia Rortyn kritiikkiin.
30. Putnam 1985, s. 71.
31. Putnam 1991, s. 12.
32. Katso varsinkin Putnam 1992a, luku 6.
33. Putnam 1992a, s. 75.
34. Sama, s. 77; vrt. 1992b, s. 357, 363.
35. Putnam 1992b, s. 364.
36. Sama.
37. Sama, s. 364 - 365, 374.
38. Katso Putnam 1988, s. 115.
39. Putnam 1981, s. 122.
40. Putnam 1983, s. 284.
41. James 1907, s. 200.
42. Katso Hintikka 1991.
43. Vertaa Putnam 1992a, s. 117.
44. Katso Wittgenstein 1953.
45. Katso Wittgenstein 1980, s. 75.
46. Putnam 1992a, s. 176.
47. Vertaa Putnam 1981, s. 55.
48. Vertaa Putnam 1981, luku 3.
49. Katso Rorty 1993.
50. Sama, s. 451-452.
51. Sama, s. 460-461.
52. Katso Pihlström 1993b.
53. Sama, s. 451-452.
54. Vertaa Devitt 1991.
55. Vertaa myös Devitt & Sterelny 1987, s. 195-196.
56. James 1907, s. 64.

Kirjallisuus

- Michael Devitt (1991), *Realism and Truth* (2. painos). Basil Blackwell, Oxford & Cambridge.
- Michael Devitt & Kim Sterelny (1987), *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*. Basil Blackwell, Oxford.
- Michael Dummett (1976), 'What Is a Theory of Meaning? (II)'. Teoksessa Gareth Evans & John McDowell (toim.), *Truth and Meaning: Essays in Semantics*. Clarendon Press, Oxford; s. 67-137.
- Michael Dummett (1982), 'Realism'. *Synthese* 52; s. 55-112.
- Hartry Field (1982), 'Realism and Relativism'. *The Journal of Philosophy* 79; s. 553-567.
- Ian Hacking (1983), *Representing and Intervening*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Antti Hautamäki (1985), 'Epistemologinen relativismi'. *Ajatus* 42, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki; s. 22-40.
- Jaakko Hintikka (1991), *Defining Truth, the Whole Truth and Nothing But the Truth*. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, Helsinki.
- William James (1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Longmans, Green & Co., London & New York.
- Ilkka Niiniluoto (1980), *Johdatus tieteenfilosofiaan: Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Otava, Helsinki, (2. painos) 1984.
- Ilkka Niiniluoto (1984), *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Otava, Helsinki.
- Ilkka Niiniluoto (1990), *Maailma, minä ja kulttuuri*. Otava, Helsinki.

PUTNAM

- | | |
|--|--|
| <p>Ilkka Niiniluoto (1992), 'Totuuden kakkua viipaloimassa: vastaus Martin Kuschille'. <i>Tiede & Edistys</i> 17; s. 211-215.</p> <p>Ilkka Niiniluoto (1993), 'Queries about Internal Realism'. Ilmestyy teoksessa <i>Proceedings of the Beijing Conference on Realism</i>. Kluwer, Dordrecht (Esitelmä Pekingissä kesäkuussa 1992, julkaisematon käsikirjoitus.)</p> <p>Sami Pihlström (1993a), <i>Hilary Putnamin sisäinen realismi pragmatismien muotona</i>. Teoreettisen filosofian lisensiaattitutkimus, Helsingin yliopisto, filosofian laitos.</p> <p>Sami Pihlström (1993b), 'Richard Rortyn "postfilosofia" ja realismin ongelma'. <i>Tiede & Edistys</i> 18:3; s. 225-240.</p> <p>Hilary Putnam (1978), <i>Meaning and the Moral Sciences</i>, Routledge & Kegan Paul, London.</p> <p>Hilary Putnam (1981), <i>Reason, Truth and History</i>. Cambridge University Press, Cambridge.</p> <p>Hilary Putnam (1983), <i>Realism and Reason: Philosophical Papers, vol. III</i>. Cambridge University Press, Cambridge.</p> <p>Hilary Putnam (1985), 'A Comparison of Something with Something Else'. <i>New Literary History</i> 17; s. 61-79.</p> <p>Hilary Putnam (1987), <i>The Many Faces of Realism</i>. Open Court, La Salle.</p> <p>Hilary Putnam (1988), <i>Representation and Reality</i>. The MIT Press, Cambridge.</p> <p>Hilary Putnam (1990), <i>Realism with a Human Face</i>. Harvard University Press, Cambridge.</p> <p>Hilary Putnam (1991), 'Does the Disquotational Theory Really Solve All Philosophical Problems?'. <i>Metaphilosophy</i> 22; s. 1-13.</p> <p>Hilary Putnam (1992a), <i>Renewing Philosophy</i>. Harvard University Press, Cambridge & London.</p> | <p>Hilary Putnam (1992b), 'Replies'. <i>Philosophical Topics</i> 20; s. 347-408.</p> <p>Hilary Putnam (1992c), 'Truth, Activation Vectors, and Possession Conditions for Concepts'. <i>Philosophy and Phenomenological Research</i> 52; s. 431-447.</p> <p>Willard Van Orman Quine (1981), <i>Theories and Things</i>. Harvard University Press, Cambridge & London.</p> <p>Richard Rorty (1991), <i>Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, vol. 1</i>. Cambridge University Press, Cambridge.</p> <p>Richard Rorty (1992), 'Putnam on Truth'. <i>Philosophy and Phenomenological Research</i> 52; s. 415-418.</p> <p>Rorty, Richard (1993) 'Putnam and the Relativist Menace'. <i>The Journal of Philosophy</i> 90; s. 443-461.</p> <p>Alfred Tarski (1944), 'The Semantic Conception of Truth'. Teoksessa Leonard Linsky (toim.), <i>Semantics and the Philosophy of Language</i>. University of Illinois Press, Urbana, 1952/1972; s. 13-47.</p> <p>Raimo Tuomela (1983), <i>Tiede, toiminta ja todellisuus</i>. Gummerus, Helsinki.</p> <p>Wittgenstein, Ludwig (1953) <i>Filosofisia tutkimuksia</i>. Suom. Heikki Nyman (alkuteos <i>Philosophische Untersuchungen</i>). WSOY, Helsinki 1981.</p> <p>Ludwig Wittgenstein (1980), <i>Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932</i>. Toim. Desmond Lee. Rowman and Littlefield, Totowa.</p> <p>Nicholas Wolterstorff (1987), 'Are Concept-Users World-Makers?'. Teoksessa James E. Tomberlin (toim.), <i>Philosophical Perspectives, 1, Metaphysics</i>. Ridgeview, Atascadero; s. 233-267.</p> |
|--|--|

Tekniikka ja olemisen paluu: suomentajan johdanto

Messkirchissä eteläisessä Saksassa syntynyt **Martin Heidegger** (1889-1976) on keskeisiä hahmoja tämän vuosisadan mannermaisessa filosofiassa. Heideggerin varhaisista vuosista kerrottaessa muistetaan yleensä mainita tapaaminen, jossa Messkirchin kirkkoherra, Heideggerin perheen tuttu, antaa nuorelle Martinille luettavaksi **Franz Brentanon** (1838-1917) kirjan *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (*Olevan monista merkityksistä Aristoteleella*). Näihin aikoihin, vuonna 1907, Heidegger oli suuntautunut teologisiin opintoihin Freiburgissa, mutta vuonna 1909 hän luopuu niistä ja siirtyä opiskelemaan filosofiaa.

Brentanon kirja on Heideggerin filosofisen kehityksen kannalta merkittävä, koska se suuntaa Heideggerin ajatukset kreikkalaiseen maailmassaolemisen kokemiseen ja näin samalla filosofian alkuun. Tästä Heideggerin alusta kypsyy ajan kuluessa olemisen historian filosofia. Sen perusajatuksena on olemisen unohtuminen filosofian historian kuluessa. Näin myös kysymykset olemisesta ja olemisen merkityksestä on unohtettu. Koska nämä on unohtettu, filosofian tehtäväksi tulee niiden uudelleen mieleen palauttaminen.

Tähän on suomennettu kaksi toisiinsa liittyvää artikkelia *Tekniikan kysyminen* (*Die Frage nach der Technik*) ja *Paluu* (*Die Kehre*). Näissä artikkeleissa olemisen mieleen palauttamisen tehtävä kiinnittyy läheisesti kysymykseen tekniikasta.

Heidegger ymmärtää tekniikan **Aristoteleen** sille antamassa merkityksessä: tuoda esiin se, mikä ei tuo itse itseään esiin. Tämän määritelmän kautta tekniikka asettuu luonnon rinnalle toisena mahdollisena tapana tuoda esiin tai paljastaa se, mikä on.

Peittoon jäänyt, mikä ei ole tuonut itseään esiin, voi olla mikä hyvänsä esine tai tavara, jonka ihminen tekee ja joka ei voi olla olemassa ilman ihmistä. Vaikka tekniikka onkin totuttu ajattelemaan ensisijaisesti inhimillisten tekeleiden tekemisenä, Heideggerin ajatuksen mukaan sen perimmäinen tehtävä ei kuitenkaan ole tässä.

Tekniikan kuvittelemisen keinoksi johonkin inhimilliseen tarkoitukseen estää ihmistä käsittämästä omaa suhdettaan tekniikkaan. Tämä kuvitelma

synnyttää tekniikkaa koskevilla käsitksissä ristiriidan. Toisaalta halutaan korostaa tekniikan siunauksellista luonnetta ihmisen elämälle ja sen parantamiselle. Toisaalta kuitenkin muistetaan lukuiset tekniikan synnyttämät ongelmat, jotka nykyään ovat vieläkin ilmeisempiä kuin Heideggerin kirjoittaessa näitä esitelmiään. Tekniikan nimiin vannotaan näiden ongelmien ratkaisijana, mutta toisaalta tekniikasta halutaan sanoutua kokonaan irti ja näin luopua siitä. Kumpikaan asenne ei kuitenkaan johda mihinkään, koska ne estävät ihmistä näkemästä suhdettaan tekniikkaan. Umpikujasta voidaan kuitenkin päästä, kun tekniikan luonne ja tehtävä ymmärretään oikein.

Tekniikan luonteen käsittämiseksi on luovuttava niistä kuvitelmista, jotka saavat meidät pitämään tekniikkaa vain inhimillisenä keinona. Tutkielmassaan Heidegger palauttaa ensiksi tekniikan kausaalisuuteen ja sen uudelleentulinnan kautta paljastamiseen ja edelleen mainittuun esiintuomiseen. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä tekniikan käsittämiseksi. Tekniikka ei ole vain inhimillisten tarpeiden sanelemaa tekemistä ja esiintuomista. Tekniikka ei lähde vain ihmisestä. Ihminen ei yksin päättä, mihin tekniikkaa käytetään, vaan ihmistä ohjataan tässä käytössä koko ajan.

Nykyihminen on johdatettu ja haastettu kuvittelemaan luonto laskettavana voimakenttänä. Samalla ihmistä tarvitaan siihen, että luonto olisi tällainen laskettava ja teknisesti hallittava mekanismi, jonka säilymisestä ja koossapysymisestä ihmisen tulee olla huolissaan. Kuitenkaan ihmistä eivät tee tarpeelliseksi pelkästään tämän luontokoneen ja sen osien ja kappaleiden koossapitäminen. Ei, vaikka siltä näyttääkin nähdesämme ihmisten huolehtivan ja olevan huolissaan siitä, että nämä tekeleet kestäisivät ja pysyisivät koossa. Ilman ihmistä ne eivät todella kestäisikään, ja juuri siksi ihmisen on huolehdittava tästä koneistosta. Kuitenkin jos huoli kohdistuu ainoastaan luontokoneen säilymiseen, ihminen on vaarassa unohtaa oman tehtävänsä. Heideggerin mukaan tämä tehtävä on olemisen säilyttäminen, koska unohtunut oleminen ei tule esiin ilman ihmisen apua. Siksi tekniikan merkitys ei ole ainoastaan järjestellä ja ohjailta luonnon energioita, niin kuin nykyisin kuvittelemme, vaan "valmistaa (rakentaa) olemisen olemukselle olevan keskellä jokin paikka, jossa se ottaa itsensä ja olemuksensa puheeksi" (*Paluu* s. 40.).

Tästä määrittäyty samalla filosofia taitoksi ajatella olemisen siinä, missä se ei ole muuten läsnä, missä se on peittyneet kaiken muun alle, hautautunut ja unohtunut; taitona ottaa olemisen puheeksi siinä, missä se ei muuten ole mukana. Samalla tekniikan kysyminen liittyy olennaisena osana siihen "metafyysisen perinteen" ylittämiseen, josta Heidegger on tunnettu.

Artikkeli *Paluu* liittyy suoraan tekniikan kysymiseen. Ongelmaksi nimittään jää se, että johdettuna ja ohjattuna

paljastamisena tekniikka on johdettu unohtamaan oman tehtävänsä. Miten tämä on mahdollista? Miksi ihminen on johdettu ja ohjattu määräämään luonnon energioita tavalla, joka estää olemisen itsensä paljastamisen? Tämä kysymys liittyy olennaisella tavalla teknisen maailman mielen kysymiseen. (Vertaa Muistopuhe teoksessa *Silleen jättäminen*.)

Jos oleminen on unohtunut itse, unohtanut itse itsensä, se voi palata takai-sinkin ainoastaan näyttämällä itsensä uudelleen ihmiselle. Paluu koskee juuri tätä olemisen paluun mahdollisuutta, jossa oleminen kääntää välähtävän katseensa uudelleen ihmiseen ja näin ohjaa ihmistä kääntämään katseensa olemiseen.

Esitelmäsarjalleen tästä olemisen katseesta Heidegger on antanut nimen *Einblick in das was ist* (Katsaus siihen, mikä on). Esitelmäsarja pidettiin Bremnessä vuonna 1949. Se koostui neljästä esitelmästä, joiden otsikot olivat *Das Ding* (Olio), *Das Gestell* (Puite), *Die Gefahr* (Vaara) ja *Die Kehre* (Paluu). Kun Heidegger esittää näistä Puitteen uudelleen laajennetussa muodossa 1955, se saa otsikon *Die Frage nach der Technik*. Oheinen suomennos *Tekniikan kysyminen* perustuu tähän laajennettuun esitelmään, joka on julkaistu teoksessa *Vorträge und Aufsätze*. Myös *Das Ding* on julkaistu samaisessa teoksessa. Esitelmistä kolmas, *Die Gefahr*, on edelleen julkaisematon.

Neljäs esitelmä *Die Kehre* on julkaistu alkuperäisessä muodossaan teoksessa *Die Technik und Die Kehre*. Suomennoksen sivunumerot viittaavat tähän teokseen.

Kustannusyhtiö **Klett-Cotta** on ystävällisesti myöntänyt julkaisuluvan näille suomennoksille.

Vesa Jaaksi

Kirjallisuus

Franz Brentano, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960.

Martin Heidegger, *Silleen jättäminen*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta (XIX), Tampere 1991.

Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. Verlag Günther Neske, Stuttgart 1962.

Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Verlag Günther Neske, Stuttgart 1954 (6. painos 1990).

S euraavassa kysymme tekniikkaa. Kysyminen rakentaa tien. Siksi on soveliasta ennen kaikkea huomata tie eikä tarrautua yksittäisiin lauseisiin ja aiheisiin. Tämä tie on ajattelemisen tie. Kaikki ajatuksen tiet kulkevat kielessä, enemmän tai vähemmän havaittavasti, tavalla, joka ei vastaa tottumuksiamme. Tekniikan *kysymisellä* haluamme valmistella siihen vapaata suhdetta. Suhde on vapaa, kun se avaa olemassaolomme tekniikan olemukselle. Kun vastaamme tähän, pystymme kokemaan teknisen rajallisuudessaan.

Tekniikka ei ole sama kuin tekniikan olemus. Kun etsimme puiden olemusta, huomaamme, että se, mikä hallitsee läpikotaisin kaikkia puita puina, ei itse ole puu, joka voidaan tavata muiden puiden joukossa.

Niinpä tekniikan olemukseen ei suinkaan ole teknistä. Siksi emme milloinkaan saa tietää suhdettamme tekniikan olemukseen, mikäli vain kuvittelemme¹ ja joudutamme teknistä, tyydymme siihen tai vältämme sitä. Jäämme kaikkialla tekniikan kahleisiin, riippumatta siitä, miten kiihkeästi vahvistamme tai torjumme sitä. Olemme kuitenkin pahimmin tekniikan armoilla, jos tutkiskelemme sitä neutraalina. Tämä nykyisin erityisen suosittu kuvitelma tekee meidät täysin sokeiksi tekniikan olemukselle.

Vanhan opin mukaan olemuksena pidetään sitä, *mitä* jokin on. Kysymme tekniikkaa, kun kysymme, mitä tekniikka on. Jokainen tuntee ne kaksi väitettä, joilla vastataan kysymykseemme. /6/ Joko tekniikka on keino johonkin tarkoitukseen tai se on ihmisen toimintaa. Nämä tekniikan määritelmät kuuluvat yhteen. Ihmistoimintaa on tavoitteiden asettaminen, keinojen hankkiminen ja käyttäminen tavoitteiden saavuttamiseksi. Mitä tekniikka on, siihen kuuluu työkalujen, laitteiden ja koneiden valmistaminen ja käyttäminen, itse tämä valmistettu ja käytetty sekä tarpeet ja tarkoitukset, joita ne palvelevat. Tekniikka on näiden järjestyksen kokonaisuus. Se itse on järjestely, latinaksi sanoen: *instrumentum*.

Tätä kelpo kuvitelmaa voidaan siis kutsua tekniikan instrumentaaliseksi ja antropologiseksi määritelmäksi, jonka mukaan tekniikka on keino ja ihmistoimintaa.

Kukapa haluaisi väittää, että tämä määritelmä ei ole oikea? Se myötäilee selvästi sitä, mitä on silmiemme edessä, kun puhumme tekniikasta. Tekniikan instrumentaalinen määritelmä on jopa niin oudosti oikea, että se pätee myös moderniin tekniikkaan, josta tosin tietyllä oikeudella väitetään, että se olisi vanhaan käsitystekniikkaan verrattuna jotain täysin toista ja siksi uutta. Myös voimalaitos turbiineineen ja generaattoreineen on ihmisen valmistama keino johonkin ihmisen asettamaan tavoitteeseen. Myös suihkukone, myös suurjännitekone ovat keinoja joihinkin tarkoituksiin. Luonnollisestikaan tutka-asema ei ole niin yksinkertainen kuin tuuliviiri. Luonnollisesti korkeajännitekoneen valmistamiseen tarvitaan teknis-teollisen tuotannon erilaisten työvaiheiden yhteistoimintaa. Luonnollisesti

saha unohdetussa Schwarzwaldin laaksossa on keinona alkeellinen Rein-joen vesivoimalan rinnalla.

Määritelmä pitää edelleen paikkansa: myös moderni tekniikka on keino johonkin tarkoitukseen. Siksi kuvitelma tekniikan instrumentaalisuudesta määrää jokaisesta yritystä saattaa ihminen /7/ oikeaan suhteeseen tekniikan kanssa. Kaikki on kiinni siitä, että tekniikka on keinona sopivalla tavalla käsillä. Kuten sanotaan, tekniikka halutaan "saada henkisesti käsiin". Sitä halutaan isännöidä. Halu isännöidä tulee sitä epätoivoisemmaksi, mitä enemmän tekniikka uhkaa luisua ihmisen herruudesta.

Jos nyt kuitenkin oletetaan, että tekniikka ei ole pelkkä keino, niin miten tämä suhtautuu haluun isännöidä tekniikkaa? Kuten totesimme, tekniikan instrumentaalinen määritelmä on oikea. Aivan. Oikea toteaa aina jotakin osuvasti siinä, mikä on esillä. Ollakseen oikea, toteamuksen ei kuitenkaan tarvitse millään tavalla paljastaa esillä olevaa olemuksessaan. Vain siellä, missä paljastuu salaisuus, tapahtuu tosi. Siksi pelkkä oikea ei vielä ole tosi. Vasta tosi saattaa meidät vapaaseen suhteeseen sen kanssa, mikä meitä olemuksestaan koskettaa. Siksi

tekniikan oikea instrumentaalinen määritelmä ei vielä näytä meille tekniikan olemusta. Jotta saavuttaisimme sen tai vähintäänkin sen läheisyyden, meidän on etsittävä oikeasta sitä, mikä on totta. Meidän on kysyttävä: Mitä itse instrumentaalisuus on? Mihin keino ja tarkoitukset kuuluvat? Keino on sellainen, jolla jokin saadaan aikaan ja näin saavutetaan. Millä on vaikutus seuraukseen, sitä nimitetään syyksi. Syy ei kuitenkaan ole pelkästään se, millä jokin muu saadaan aikaan. Syynä pidetään myös tarkoitusta, josta keinot määräytyvät. Missä pyritään tavoitteeseen, siellä käytetään keinoja, missä instrumentaalisuus hallitsee, siellä vallitsee syy-yhteys, kausaalisuus.

Vuosisatojen ajan filosofia on opettanut, että syitä on neljä: 1. *causa materialis*, materiaali, aine, josta esimerkiksi hopeinen malja tehdään; 2. *causa formalis*, muoto, hahmo, johon materiaali siirtyy; 3. *causa finalis*, tarkoitus, esimerkiksi uhripalvelus, joka määrittelee tarvittavan maljan muodoltaan ja aineeltaan; 4. *causa efficiens*, joka saa aikaan efektin, valmiin todellisen maljan — hopeaseppä. /8/ Mitä tekniikka on kuviteltuna keinoksi, paljastuu, kun palautamme instrumentaalisuuden tähän nelitahoiseen kausaalisuuteen.

Entä jos puolestaan jää hämäräksi se, mitä kausaalisuus on? Vuosisatoja on tosin toimittu kuin oppi neljästä syystä olisi taivaasta pudonnut päivänselvä totuus. Lienee kuitenkin aika kysyä, minkä vuoksi on juuri neljä syytä? Mitä oikeastaan kutsutaan syyksi suhteessa näihin mainittuihin neljään? Mistä määräytyy neljän syyn syyluonne niin yhtenevästi, että ne kuuluvat yhteen?

Ellemme puutu näihin kysymyksiin, jää kausaalisuus ja sen mukana instrumentaalisuus ja tämän myötä

TEKNIIKAN KYSYMINEN

Martin Heidegger

koko tekniikan kelpo määritelmä hämäräksi ja perusteettomaksi.

Vanhastaan on ollut tapana kuvitella, että syy saa jotakin aikaan. Tällöin vaikuttamiseksi kutsutaan pyrkimistä tuloksiin, efekteihin. *Causa efficiens*, yksi neljästä syystä, määrittää ratkaisevalla tavalla kaikkea kausaalisuutta. Tämä menee niin pitkälle, että finaalisuutta, *causa finalis*, ei enää edes lasketa kausaalisuuteen. *Causa, casus* kuuluu verbiin *cadere*, pudota, ja merkitsee sitä, mikä saa aikaan, että jokin tuloksessa jollakin tavoin jää pois. Oppi neljästä syystä palautuu **Aristoteleeseen**. Kuitenkaan millään, mitä tulevat aikakaudet etsivät kreikkalaisilta ja heidän ajattelustaan kuvitelmasta ja nimikkeestä ”kausalisuus”, ei ollut yksinkertaisesti mitään tekemistä vaikuttamisen ja aikaansaamisen kanssa. Mitä me nimitämme syyksi ja minkä roomalaiset nimesivät sanalla *causa*, sitä kreikkalaiset kutsuivat sanalla *αιτιον* (aition): se, mikä syyllistää jonkin muun. Neljä syytä ovat keskenään yhteenkuuluvia syyllisyyden tapoja. Esimerkki voi selkeyttää tätä.

Hopea on se, mistä hopeamalja on tehty. Se on aineena (υλη, hyle) myötäsyyllinen maljaan. Malja on velkaa, toisin sanoen kiitollinen hopealle, josta se syntyy. Mutta uhriastia /9/ ei jää velkaa pelkästään hopealle. Hopealle velallinen näyttäytyy maljana maljan näköisenä eikä jonakin solkena tai sormuksena. Uhriastia on siis samalla velkaa maljamaisuuden ulkonaölle (ειδος, eidos). Hopea, johon maljan näkö on pakotettu, näky, jossa hopeinen näyttäytyy, ovat kumpikin omalla tavallaan myötäsyyllisiä uhriastiaan.

Ennen kaikkea jokin kolmas jää kuitenkin syyksi uhriastiaan. Tämä syy rajoittaa maljan edeltäkäs-

vihkimiseen ja uhraamiseen. Näin malja määritetään uhriastiaksi. Määrävä päättää olion. Tämän päättymisen myötä olio ei lakkaa, vaan tästä se alkaa sinä, joka siitä valmistamisessa tulee. Kreikan *τελος* (telos) on tässä merkityksessä päättävä, lopullistava. Liian usein se käännetään sanoilla ’tavoite’ tai ’tarkoitus’ ja näin tulkitaan väärin. *Τελος* (telos) syyllistää ne, jotka sen myötä syyllistyvät uhrimaljaan aineena ja muotona.

Lopulta on vielä neljäs myötäsyyllinen valmiin uhrimaljan olemiseen esillä valmiina käytettäväksi: hopeaseppä; mutta ei sen kautta, että hän saa vaikuttamalla aikaan valmiin uhrimaljan luomisen efektinä. Hän ei ole *causa efficiens*.

Aristoteleen oppi ei tunne tämän nimistä syytä eikä käytä mitään vastaavaa kreikkalaista nimeä.

Hopeaseppä harkitsee ja kokoaa mainitut kolme syyllisyyden tapaa yhteen. Harkintaa kutsutaan kreikassa sanalla *λεγειν, λογος* (legein, logos). Se perustuu esiintuomiseen (*αποφαινεσθαι*, apofainesthai). Hopeaseppän myötäsyyllisyys on siinä, että uhrimalja ottaa ja pitää hänessä esiintuomisensa ja riippumattomuutensa ensimmäisen lähteen. Kolme edellämainittua syyllisyyden tapaa kiittävät hopeaseppän harkintaa siitä, että ne tulevat esille ja siitä, miten ne tulevat esille ja mukaan uhrimaljan esiintuomiseen. /10/

Uhrimalja on valmiina esillä ja sitä vallitsevat siis neljä syyllisyyden tapaa. Ne ovat keskenään erilaisia, mutta kuuluvat kuitenkin yhteen. Mikä yhdistää niitä edeltäkäsien? Missä neljän syyllisyyden tavan yhteispeli käy leikkiään? Mistä on peräisin neljän syyn ykseys? Mitä kreikaksi ajatellen merkitsee tämä syyllisyys?

Nykyisin olemme liian taipuvaisia ymmärtämään syyllisyyden joko moraalisesti hairahduksena tai tulkit-

semaan sen vain vaikuttamisen lajiksi. Kummassakin tapauksessa tukimme itseltämme tien sen alkupe- räiseen merkitykseen, jota myöhemmin nimitetään kau- saalisuudeksi. Ellei tämä tie avaudu, emme myöskään näe, mitä kausaaliseen kuuluva instrumentaalisuus oikeastaan on.

Suojellaksemme itseämme mainituilta vääriltä tavoilta ymmärtää syyllisyys, selvitämme tarkoin nämä neljä tapaa siltä kannalta, minkä ne syyllistävät. Esimerkin mukaan ne syyllistävät sen, että hopea- malja on esillä valmiina uhrimaljana. Esilläoleminen ja valmiinaoleminen (υποκεισθαι, hypokeisthai) luonnehtivat läsnäolevan läsnäolemista. Neljä syyllisyyden tapaa tuovat jonkin näkyviin. Ne antavat sen ilmestyä läsnäolemiseen. Ne päästävät sen sinne ja näin lähettävät sen lopulliseen saapumiseensa. Syyllisyydelle on luonteenomaista tämä saapumiseen lähettäminen. Tämän lähettämisen mielessä syyllisyys on aiheutta- mista. Pitäen silmällä sitä, mitä kreikkalaiset kokivat syyllisyydessä (αιτια, aitia), annamme nyt sanalle ‘aiheuttaa’ laajemman merkityksen, niin että se nimeää kreikkalaisittain ajatellun kausaalisuuden olemuksen. Sanan ‘aiheuttaa’ nykyinen ja kapea merkitys sitä vastoin sanoo vain saman kuin sysäys tai laukaisu, ja merkitsee vain yhtä osasyyn lajia kausaalisuuden kokonaisuudessa.

Entä missä neljän aiheuttamisen tavan yhteispeli sitten käy leikkiään? Ne antavat sen, mikä ei vielä ole läsnä, tulla läsnäolemiseen. Tämän mukaan niitä hal- litsee yhteisesti tuominen /11/, joka tuo läsnäolevaa esille. Mitä tämä tuominen on, sen **Platon** kertoo meille *Pitöjen* yhdessä lauseessa²:

η γαρ τοι εκ του μη οντος εις το ον ιοντι οπωρουν αιτια πασα εστι ποιησις.

“Jokainen aiheuttaminen, joka siirtyy ja tapahtuu ei-läsnäolevasta läsnäolemiseen, on aina esiintuo- mista (ποιησις, poiësis).”

Kaikki perustuu siihen, että ajattelemme esiintuo- misen koko laajuudessaan ja siis kreikkalaisten merkityksessä. Esiintuominen (ποιησις) ei ole vain käsin tekemistä tai vain taiteellis-runollista kuviksi ja hah- moiksi tuomista. Myös itsestään ylösnouseva (φυσις, fysis) on esiintuomista (ποιησις, poiësis). φυσις (fysis) on jopa ποιησις (poiësis) täysimmässä merkityksessä. Nimit- täin läsnäoleva φυσει (fysei) sisältää esiintuomisen läh- tökohdan, esimerkiksi kukan puhkeamisen kukkaan, siinä itsessään (εν εαυτω, en eauton). Sitä vastoin käsi- työnä ja taiteellisesti esiintuodussa, esimerkiksi hopea- maljassa, esiintuomisen lähtökohta ei ole siinä itses- sään, vaan toisessa (εν αλλω, en allōn), käsityöläisessä tai taiteilijassa.

Aiheuttamisen tavat, neljä syytä, kisailevat siis esiintuomisessa. Tämän kautta saavat kulloinkin niin luonnon kasvusto kuin myös käsityön ja taiteen teokset ilmiasunsa.

Entä miten esiintuominen tapahtuu, on se sitten luonnossa, käsityössä tai taiteessa? Mitä on esiintuo- minen, jossa aiheuttamisen nelitahoisuus kisailee? Aiheuttaminen koskee sen läsnäolemista, joka kulloin- kin tulee esille esiintuomisessa. Esiintuominen tuo peittyneisyydestä esiin tänne peitteettömyyteen. Esiintuominen tapahtuu vain, mikäli peittyneisyys tulee peitteettömäksi. Tällä tulemisella on perustansa siinä, mitä nimitämme paljastumiseksi³. Kreikkalaisilla on sitä

varten sana αληθεια (alêtheia). Roomalaiset kääntävät sen *veritas*. Me /12/ sanomme ‘totuus’ ja ymmärräm- me sen tavallisesti virheettömäksi kuvitelmaksi.

Mihin me olemme harhautuneet? Tekniikan kysymise- sä olemme nyt päätyneet paljastumiseen (αληθεια, alêtheia). Mitä tekniikalla on tekemistä paljastumisen kanssa? Vastaus: Kaikki. Nimittäin jokainen esiintuo- minen perustetaan paljastumisessa. Paljastumiseen kokoontuvat neljä aiheuttamisen tapaa, siis kausaali- suus, ja paljastuminen hallitsee niitä läpikotaisin. Näiden alueelle kuuluvat keinot ja tarkoitukset, instru- mentaalisuus. Juuri tätä pidetään tekniikan peruspiir- teenä. Jos kysymme askel askeleelta, mitä tekniikka oikeastaan on kuviteltuna keinoksi, niin päädyimme paljastumiseen. Siihen perustuu kaiken valmistavan tekemisen mahdollisuus.

Tekniikka ei siis ole pelkkä keino. Tekniikka on paljastumisen tapa. Kun huomaamme tämän, meille avautuu kokonaan toinen alue tekniikan olemukseen. Se on paljastumisen, toisin sanoen totuuden alue.

Tämä näkyvä oudoksuttaa meitä. Niin sen pitääkin, pitää mahdollisimman pitkään ja niin ahdistavasti, että lopultakin, edes kerran otamme vakavasti vilpittömän kysymyksen, mitä nimi ‘tekniikka’ sanoo. Sana periy- tyy kreikan kielestä. Τεχνικον (tekhnikon) tarkoittaa sitä, mikä kuuluu sanaan τεχνη (tekhnê). Tämän sanan merkityksen suhteen meidän on huomattava kaksi asiaa. Ensinnäkään τεχνη (tekhnê) ei ole pelkästään käsin tekemisen ja osaamisen, vaan myös korkean taidon ja kaunotaiteiden nimitys. τεχνη (tekhnê) kuuluu esiintuomiseen (ποιησις); se on jotakin poeettista.

Toinen asia, jota on ajateltava sanan τεχνη (tekhnê) kohdalla, on vielä tärkeämpää. Varhaisista ajoista aina Platoniin saakka sana τεχνη (tekhnê) on kulkenut yhdessä επιστημη (epistêmê) -sanan kanssa. Molemmat sanat ovat nimiä tuntemiselle laajimmassa mielessä. Ne tarkoittavat jostakin perillä olemista, jonkin osaa- mista. /13/ Tunteminen antaa avaimet tietoon. Avaa- vana se on paljastumista. Aristoteles erottaa eräässä tutkielmassa⁴ toisistaan sanat επιστημη (epistêmê) ja τεχνη (tekhnê) siinä suhteessa, mitä ja miten ne paljastavat. Τεχνη (tekhnê) on yksi paljastumisen (αληθειειν, aletheuein) tapa. Se paljastaa sellaisen, joka ei itse tuo itseään esiin eikä ole vielä esillä ja voi näyttää milloin miltäkin tai olla näyttäytymättä. Se joka rakentaa talon tai aluksen tai takoo uhrimaljan, paljastaa esiintuotavan neljään aiheuttamisen tapaan nähden. Tämä paljastaminen kokoaa edeltäkäsin aluk- sen ja talon ulkonäön ja aineen edeltä täydellisenä nähtyyn valmiiseen oloon ja määrää tästä valmistami- sen luonteen. Lopulta τεχνη (tekhnê) ei siis suinkaan ole tekemistä ja työstämistä, ei keinojen käyttämistä, vaan mainitua paljastamista. Τεχνη (tekhnê) on esiintuomis- ta paljastamisena mutta ei valmistamisena.

Näin siis viittaus siihen, mitä sana τεχνη (tekhnê) sanoo ja miten kreikkalaiset sitä määrittivät, johtaa meidät siihen samaan yhteyteen, joka meille avautui, kun yritimme selvittää kysymyksestä, mitä instrumentaa- lisuus itsessään todella on.

Tekniikka on paljastamisen tapa. Tekniikka oleske- lee alueella, jossa paljastuminen ja peitteettömyys, jossa αληθεια (aletheia), jossa totuus tapahtuu.

Tätä tekniikan olemuksen alan määrittämistä vastaan voidaan huomauttaa, että se tosin pätee kreikkalaiseen ajatteluun ja sopii parhaassa tapauksessa käsityötek-

niikaan, mutta moderniin konetekniikkaan se ei osu. Kuitenkin juuri se, se yksin herättää levottomuuden, joka ajaa meidät tekniikan kysymiseen. Modernin tekniikan sanotaan olevan verrattomasti erilaista kaikkeen aikaisempaan nähden, koska se perustuu nykyaikaiseen täsmälliseen luonnontieteeseen. Nyttemmin on kiistatta havaittu, että myös /14/ päinvastainen pätee: kokeellisena nykyaikainen fysiikka on riippuvainen teknisistä laitteista ja laiterakennuksen kehityksestä. Toteamus tästä tekniikan ja fysiikan välisestä vastavuoroisesta suhteesta on oikea. Mutta se jää pelkäksi historialliseksi toteamukseksi tosiasioista, eikä sano mitään siitä, missä tämän vastavuoroisuuden perusta on. Ratkaisevaksi kysymykseksi jää, millainen on olemukseltaan moderni tekniikka, niin että se voi sortua käyttämään eksakteja luonnontieteitä?

Mitä on moderni tekniikka? Myös se on paljastamista. Vasta kun annamme katseemme levätä tässä peruspiirteessä, meille näyttäytyy se, mikä modernissa tekniikassa on uutta.

Modernia tekniikkaa läpikotaisin hallitseva paljastaminen ei nyt kehitykään esiintuomiseksi samassa merkityksessä kuin ποιησις (poiësis). Modernissa tekniikassa vallitseva paljastaminen on haaste. Se asettaa luonnolle vaatimuksen luovuttaa energiaa, jota voidaan sellaisenaan ottaa esiin ja varastoida. Eikö tämä kuitenkin päde myös vanhaan tuulimyllyyn? Ei. Sen siivet tosin pyörivät tuulessa, jonka puuskien haltuun ne välittömästi jäävät. Tuulimylly ei kuitenkaan vapauta ilmapurtojen energiaa varastoidakseen sitä.

Sitä vastoin jokin seutu haastetaan hiilen ja malmien tuotantoon. Maa paljastuu nyt hiilikaivoksena, mantu malmiesiintymänä. Toiselta näytti pelto, jota viljelijä muinoin hoiti⁵, silloin kun viljely vielä tarkoitti hellien hoivaamista. Talonpoikainen työ ei haastanut pelto- maata esiin. Viljan kylvössä se jättää kylvön kasvuvuomien armoille ja vaalii sen menestymistä. Nyttemmin on myös maatalous ajautunut toisentyypin hoitamisen imuun, hoitamisen, joka *asettaa* luonnon. Se asettaa luonnon esiin haastamisen mielessä. Maanviljely on nyt motorisoitua elintarviketeollisuutta. Nyt ilma asetetaan typen luovuttajaksi, /15/ maa malmien, malmi esimerkiksi uraanin, tämä ydinenergian, joka

voidaan vapauttaa joko tuhoamiseen tai rauhanomaiseen käyttöön.

Luonnon energiat esiin haastava asettaminen on tuottamista kahdessa merkityksessä. Se tuottaa avatessaan ja asettaessaan esille. Tuotanto on kuitenkin edeltä käsin asetettu tuottamaan siitä jotain muuta, toisin sanoen pyrkimään eteenpäin suurimpaan mahdolliseen hyötyyn pienimmillä mahdollisilla kuluilla. Hiilikaivoksesta nostettua hiiltä ei aseteta vain yleensä olemaan jossakin käsillä. Se varastoidaan, jolloin se on paikalla luovuttamaan siihen varastoituneen auringon lämmön.

Tämä pakotetaan esiin kuumuudeksi, joka on määrätty tuottamaan vesihöyryä, jonka paine pyörittää pyörästä, joka pitää tehtaan käynnissä.

Vesivoimala on asetettu Rein-virtaan. Vesivoimala asettaa virtaan vedenpaineen, joka pistää pyörimään turbiinit; pyöriminen pyörittää koneita, joiden pyörästä tuottaa sähkövirtaa kaukovoimakeskukselle ja sen sähköverkoille, joka on määrätty sähkönsiirtoon. Tässä sähköisen energian määräämisen piirissä, toisiinsa kietoutuneiden seurausten joukossa myös Rein näyttää joltakin määrättyltä. Vesivoimala ei ole rakennettu Reiniin niin kuin vanha puusilta, joka on vuosisatoja sen rantoja yhdistänyt. Pikemminkin virta on padottu voimalaan. Virta on voimalan olemuksesta se, mikä se virtana nyt on, nimittäin vesivoiman tuottaja. Mittailaksemme edes etä-

sesti sitä suunnatonta, mikä tässä vallitsee, kiinnittäkäämme vielä hetkiseksi huomio siihen vastakohtaan, joka puhuu näistä kahdesta nimestä: 'Rein' padottuna **voimalaitokseen** ja 'Rein' lausuttuna *taideteoksesta Hölderlinin* samannimisessä hymnissä. Kuitenkin Rein pysyy virtana maisemassa, vastataan. Saattaa ollakin, mutta miten? Ei muutoin kuin matkaseurueen nähtävyydeksi määrättävänä objektina, /16/ jonka loma-teollisuus on sinne järjestänyt.

Modernia tekniikkaa läpikotaisin hallitseva paljastaminen on luonteeltaan asettavaa haastamisen mielessä. Tämä tapahtuu niin, että luontoon kätkeytyneet energiat avataan, avattu muutetaan, muutettu varastoidaan, varastoitu jaetaan edelleen ja jaettu muutetaan uudelleen. Avaaminen, muuttaminen, varastointi, jakaminen ovat paljastamisen tapoja. Tämä kaikki ei

kuitenkaan yksinkertaisesti lopu eikä eksy epämääräiseen. Paljastuminen paljastaa itselleen omat, monin tavoin kietoutuneet tiensä suuntaamalla niiden kulun. Suuntaaminen puolestaan varmistetaan kaikkialla. Suuntaaminen ja varmistaminen tulevat jopa haastavan paljastamisen peruspiirteiksi.

Millä tavalla se, joka syntyy haastavalla asettamisella, on peitteeton? Se on kaikkialla määrätty pysymään paikallaan saatavilla, jotta se itse olisi edelleen määräyksille määrättävissä. Näin määrättyllä on oma asemansa. Me nimitämme sitä varannoksi. Sana sanoo tässä enemmän ja olennaisempaa kuin pelkkä 'varanto'. Sana 'varanto' kohoo nyt otsikon asemaan. Se on tuntomerkinä, ei vähemmälle kuin sille tavalle, jolla kaikki se oleskelee läsnä, mihin haastava paljastaminen kohdistuu. Mikä pysyy varannon mielessä, ei ole enää meitä vastapäätä kohteena⁶.

Silti kiitoradalla oleva lentokone on kohde. Toki. Voimme kuvitella koneen kohteeksi. Mutta silloin siinä peittyi se, mitä ja miten se on. Paljastettuna se on kiitoradalla vain varantona, sikäli kuin se on määrätty varmistamaan kuljetuksen mahdollisuus. Tätä varten täytyy sen itse, koko rakenteeltaan, jokaiselta varannon osaltaan, olla valmiina määrättäväksi, olla toisin sanoen lähtövalmiina. (Tässä olisi sopiva paikka /17/ pohtia Hegelin määritelmää koneesta itsenäisenä työkaluna. Käsityön työkalun kannalta nähtynä hänen luonnehdintansa on oikea. Mutta kone ei ole tällainen ajateltuna tekniikan olemuksesta, johon se kuuluu. Varannosta katsoen kone on täysin epäitsenäinen; sillä on asemansa ainoastaan määrättävissä olevan määräämisestä.)

Kun koetamme ilmaista modernin tekniikan haastavana paljastamisena, mieleen tunkeutuvat sanat 'asettaa', 'määrätä' ja 'varanto' ja näin kasautuvat kuivalla, yksitoikkoisella ja siksi kiusallisella tavalla. Tällä kaikella on perustansa siinä, mikä tulee puheeksi.

Kuka suorittaa haastavan asettamisen, jonka kautta se, mitä nimitetään todellisuudeksi, paljastetaan varantona? Ilmeisesti ihminen. Missä määrin ihminen kykenee tällaiseen paljastamiseen? Ihminen voi toki kuvitella, hahmottaa ja hoitaa mitä hyvänsä miten vain. Kuitenkaan ihminen ei määrää peitteettömyydestä, jossa todellisuus kulloinkin näyttäytyy tai vetäytyy pois. Ei ole Platonin syytä, että todellisuus on näkynyt hänen ajoistaan idean valossa. Ajattelija on vain vastannut siihen, mikä häntä puhutteli.

Tämä määräävä paljastaminen voi tapahtua vain sikäli, kun ihminen pakotetaan jo omalta osaltaan ottamaan esiin luonnon energioita. Kun ihminen on tähän pakotettu, määrätty, eikä silloin myös hän kuulu luontoakin alkuperäisemmin varantoon? Jatkuva puhe ihmismateriaalista, sairaalan potilasmateriaalista puhuu tämän puolesta. Metsässä hakattua puuta mittaava metsänvartija, joka samaisella metsätiellä astelee näköjään samoin kuin isoisänsä, on tänään puunjalostusteollisuuden määräämä, tiesi hän sen tai ei. Hänet on määrätty selluloosan määrättävyyteen, jonka puolestaan on pakottanut esiin tarve saada paperia, /18/ jota toimitetaan sanoma- ja aikakauslehdille. Nämä asettavat yleisen mielipiteen nielemään painetun, jotta yleinen mielipide olisi määrätyn mielipidemuokkauksen määrättävissä. Ihminen ei koskaan tule pelkäksi varannoksi, koska hänet on luonnonenergioita alkuperäisemmin haastettu määräämiseen. Kun ihminen harjoittaa tekniikkaa, hän ottaa osaa määrää-

miseen paljastumisen tapana. Kuitenkaan itse peittymätön, jossa määrääminen kehkeytyy, ei koskaan ole inhimillinen tekele, yhtä vähän kuin alue, jota ihminen koko ajan jo tarkastelee, kun hän subjektina viittaa objektiin.

Missä ja miten paljastuminen tapahtuu, jos se ei ole pelkästään ihmisen tekele? Meidän ei tarvitse etsiä kaukaa. On välttämätöntä vain ennakkoluulottomasti kuunnella sitä, mikä on aina jo vaatinut ihmisen, ja niin lopullisesti, että hän voi vain tällä tavalla vaadittuna kulloinkin olla ihminen. Missä hyvänsä ihminen avaa-kin silmänsä ja korvansa, avaa sydämensä, vapauttaa itsensä hartaimmalle halulleen, luomaan ja muokkaamaan, pyytämään ja kiittämään, hän löytää itsensä kaikkialla jo tuotuna peitteettömään. Tämä peitteettömyys on jo tapahtunut aina kun se kutsuu ihmisen esiin hänen osakseen tulleisiin paljastamisen tapoihin. Kun ihminen paljastaa omalla tavallaan peitteettömyydessä läsnäolevan, niin silloin hän ainoastaan vastaa peitteettömyyden kutsuun, sielläkin, missä hän sitä vastustaa. Kun siis ihminen tutkien ja tarkastellen korvaa luonnon kuvitelmillaan, silloin häntä on puhuttellut yksi paljastumisen tapa, joka haastaa hänet lähestymään luontoa yhtenä tutkimuksen kohteena, kunnes myös kohde häviää varannon kohteettomuuteen.

Näin siis moderni tekniikka määräävänsä paljastumisen ei ole pelkästään inhimillistä toimintaa. Siksi meidän täytyy /19/ ottaa myös haaste, joka asettaa ihmisen määräämään todellista varantona, sellaisena kuin se näyttäytyy. Tuo haaste kokoaa ihmisen määräämiseen. Tämä kokoava keskittää ihmisen määräämään todellista varantona.

Mikä alunperin poimuttaa vuoren vuorijonoksi ja ulottuu läpi jonon poimuksen ykseyden, on kokoava, jota me kutsumme vuoristoksi.

Nimitämme sitä alkuperin kokoavaa, josta kehittyvät tavat, joiden mukaan meitä jokin jollakin tavalla mielittää, mieleksi.

Nimeämme nyt sen haastavan vaatimuksen, joka kokoaa ihmisen määräämään paljastuvan varantona — *puite*⁷.

Me uskallamme käyttää tätä sanaa tähän saakka täysin tuntemattomassa merkityksessä.

Tavanomaisen merkityksen mukaan sana 'puite' tarkoittaa kehystä tai kehikkoa, joka asettaa jollekin rajan. Puite on esimerkiksi taulun kehys tai ovenkarmi. Puiteeton näyttää kuitenkin olevan meiltä nyt vaadittu sanan 'puite' käyttö, puhumattakaan siitä mielivaltaisuudesta, jolla kypsän kielen sanoja näin käytetään väärin. Voiko omituisuus mennä tämän pidemmälle? Varmasti ei. Kuitenkin tämä omituinen on ajattelun vanha tapa. Nimittäin tähän ajattelijat taipuvat juuri siinä, missä on ajateltava korkeinta. Me myöhänsyntyneet emme enää kykene täysin arvioimaan, mitä tarkoittaa, että Platon uskalsi käyttää sanaa εἶδος (eidos) siitä, mikä kaikessa ja jokaisessa olekelee. Nimittäin jokapäiväisessä puheessa εἶδος (eidos) merkitsee näköä, jonka näkyvä olio tarjoaa näköaistillemme. Platon kuitenkin muutti tämän sanan täysin epätavalliseksi nimeämään juuri sen, mikä ei ole eikä koskaan tule näköaistilla havaittavaksi. Mutta näinkään epätavallinen ei vielä riitä. ἰδέα (idea) nimittäin ei nimeä vain aistimin /20/ näkyvän ei-aistittavaa näkyä. ἰδέα (idea), näky merkitsee ja on myös sitä, mikä muodostaa olemuksen kuultavassa, tuntoaistilla havaittavassa

tuntuva, kaikessa siinä, mikä on jotenkin saavutettavissa. Verrattuna siihen, mitä Platon vaatii kieleltä ja ajattelulta tässä ja muissa tapauksissa, on nyt sanan 'puite' uskallettu käyttö modernin tekniikan olemuksen nimenä lähes harmiton. Kuitenkin nyt vaadittu kielenkäyttö on vaativaa ja mahdollista ymmärtää väärin.

Puitteeksi kutsutaan kokoavaa siinä asettumisessa, joka asettaa ihmisen, toisin sanoen haastaa hänet määräämällä paljastamaan todellisen varantona. Puitteeksi kutsutaan paljastumisen tapaa, joka vallitsee modernin tekniikan olemuksessa eikä itse ole mitään teknistä. Tekniseen sitävästoin kuuluu kaikki, minkä me tunnemme tangostona ja työstönä ja telineistönä ja mikä on varannon osa sille, mitä nimitämme asennukseksi. Tämä kuitenkin lankeaa mainittujen varannon osien kanssa teknisen työn alueelle, joka vastaa aina vain puitteen haastetta, mutta ei kuitenkaan koskaan itse muodosta sitä tai varsinkaan vaikuta siihen.

Sana 'puite' ei tarkoita pelkästään haastamista. Sen on määrä samalla säilyttää kytkentä toiseen 'asettamiseen', josta se on peräisin, nimittäin siihen esiinpalauttamiseen ja esittämiseen, joka sanan ποιησις (poiësis) mielessä antaa läsnäolevan tulla esiin peitteettömään. Tämä esiintuova esiinpalauttaminen, esimerkiksi veistoksen pystyttäminen temppeelialueelle, ja nyt ajateltu haastava määrääminen ovat tosin perin erilaisia mutta ovat silti olemukseltaan sukua. Kumpikin on paljastumisen (αληθεια, aletheia) tapa. Puitteessa tapahtuu peitteettömyys, jonka mukaan modernin tekniikan työ paljastaa todellisen varantona. Siksi tämä työ ei ole vain inhimillistä toimintaa eikä vain pelkkä keino tässä toiminnassa. Pelkkä instrumentaalinen, /21/ pelkkä antropologinen tekniikan määritelmä käy periaatteessa riittämättömäksi: sitä ei voi täydentää sen taakse kytkettyneistä metafysisistä ja uskonnollisista selityksistä.

Joka tapauksessa on totta, että teknisen aikakauden ihminen on erityisen silmään pistävällä tavalla haastettu paljastumiseen. Tämä koskee lähinnä luontoa energiavarannon päävarastona. Vastaavasti ihmisen määräävä asenne näyttäytyy ensimmäisenä nykyaikaisen eksaktin luonnontieteen nousussa. Sen kuvittelu-tapa korvaa luonnon laskettavalla voimakentällä. Nykyinen fysiikka ei ole kokeellista sen vuoksi, että se asentaa laitteita luonnon kysymiseen, vaan päinvastoin: koska fysiikka asettaa jo puhtaana teoriana luonnon esiintymään edeltäkäsien laskettavissa olevana voimien kenttänä, niin tarvitaan kokeita sen kysymiseen, ilmoittaako näin asetettu luonto itsestään ja miten se sen tekee.

Matemaattinen luonnontiede on kuitenkin syntynyt jo lähes kaksisataa vuotta ennen modernia tekniikkaa. Miten muka se on jo tuolloin asettunut modernin tekniikan palvelukseen? Tosiasiat puhuvat tätä vastaan. Moderni tekniikka pääsi toki vauhtiin vasta silloin, kun se saattoi tukeutua täsmälliseen luonnontieteeseen. Historiallisesti laskien tämä pitää paikkansa. Historian suhteen ajatellen se ei ole totta⁸.

Nykyaikainen fysikaalinen luonnontiede ei ole vain tekniikan, vaan myös modernin tekniikan olemuksen tienraivaaja. Nimittäin määräävään paljastamiseen haastava kokoaminen vallitsee juuri fysiikassa. Mutta nimenomaan siinä se ei vielä tule näkyviin. Nykyaikainen fysiikka on alkuperältään vielä tuntematon puitteen sanansaattaja. Modernin tekniikan olemus katkey-

tyy pitkäksi ajaksi vielä sielläkin, missä jo on keksitty moottorit, /22/ sähkötekniikka asettunut raiteilleen ja atomitekniikka saatu käyntiin.

Ei vain modernin tekniikan oleskelu, vaan kaikki oleskelu pitäytyy pitkään salassa, kaikkialla. Yhtä kaikki se on valtansa suhteen sellaista, joka edeltää kaikkea: varhaisinta. Tämän tiesivät jo kreikkalaiset ajattelijat, kun he sanoivat: mikä on varhaisempaa suhteessa vallitsevan ylösnousemiseen, se tulee meille ihmisille ilmeiseksi vasta myöhemmin. Alkuperäinen varhainen näyttäytyy ihmiselle vasta viimeisenä. Siksi pyrkimys ajatella alunperin ajateltu vielä alkuperäisemmin ei ajattelun kohdalla ole mieleetöntä halua uudistaa mennyttä, vaan maltillista valmiutta hämmästellä tulevan uuden aamun edessä.

Historialliselle ajanlaskulle nykyaikaisen luonnontieteen alku on 1600-luvulla. Sitävästoin moottoritekniikka kehittyi vasta 1700-luvun toisella puoliskolla. Kuitenkin historiallisesti myöhäisemmäksi todettu moderni tekniikka on suhteessa siinä vallitsevaan olemukseen historialtaan aikaisempaa.

Kun modernin fysiikan on yhä enemmän sopeuduttava siihen, että sen kuvittelema alue ei ole havainnollinen, niin tähän alistuminen ei ole minkä tahansa tutkijoiden komission saneltavissa. Alistumiseen on pakottanut puitteen valta, joka vaatii luonnon määrättävyyttä varantona. Vaikka fysiikka onkin perääntynyt vain kohteisiin suuntautuneista kuvitelmistaan, jotka ovat tähän saakka yksin olleet mittana, niin puitteen vallan vuoksi fysiikka ei koskaan voi luopua yhdestä kuvitelmasta: siitä, että luonto ilmenee jossakin laskien todettavassa muodossa ja pysyy määrättävissä olevana informaation systeeminä. Tämä systeemi määritetty silloin vielä kerran muuttuneesta kausaalisuudesta. Siinä ei näy nyt esiintuovan aiheuttamisen leimaa eikä se ole luonteeltaan *causa efficiens* eikä myöskään *causa formalis*. Otaksuttavasti kausaalisuus kutistuu haastavaksi /23/ ilmoitukseksi yhdessä varmistettavien varantojen kanssa, joko samaan aikaan tai toisiaan seuraten. Tämä vastaisi lisääntyvän mukautumisen prosessia, jota **Heisenberg** esitelmässään vaikuttavasti kuvaa⁹.

Koska modernin tekniikan olemus perustuu puitteeseen, sen on käytettävä täsmällisiä luonnontieteitä. Tästä syntyy petollinen harha, että moderni tekniikka on soveltavaa luonnontiedettä. Tämä harha voi pysyä niin kauan, kun ei kysytä riittävästi nykyisen tieteen olemuksen alkuperää eikä modernin tekniikan olemusta.

Kysymme tekniikkaa valaistaksemme omaa suhdettamme sen olemukseen. Modernin tekniikan olemus näyttäytyy siinä, mitä nimitämme puitteeksi. Kuitenkaan viittaus tähän ei vielä mitenkään vastaa tekniikan kysymiseen, jos vastaaminen tarkoittaa: vastata sen olemusta, mitä kysytään.

Mistä löydämme itsemme, jos ajatlemme nyt vielä yhden askeleen pidemmälle, mitä itse puite on? Se ei ole mitään teknistä, mitään koneenkaltaista. Se on tapa, jonka mukaan todellisuus paljastuu varantona. Kysymme edelleen: tapahtuuko tämä paljastuminen jossain inhimillisen toiminnan tuolla puolen? Ei. Mutta se ei tapahdu myöskään vain ihmisessä eikä ratkaisevasti hänen kauttaan.

Puite kokoaa sen asettumisen, joka määräämällä asettaa ihmisen paljastamaan todellista varantona.

Näin haastettuna ihminen pysyy puitteen olemuksen alueella. Hän ei voi mitenkään vasta jälkikäteen ottaa suhdetta siihen. Siksi kysymys, miten saavuttaisimme suhteen tekniikan olemukseen, /24/ tulee tässä muodossa aina liian myöhään. Mutta koskaan ei ole liian myöhäistä kysyä, koemmeko me itsemme varsinaisesti niinä, joiden teot ja tekemättä jättämiset kaikkialla, osin ilmiselvästi, osin peitetysti, ovat puitteen haastamia. Ennen kaikkea ei ole liian myöhäistä kysyä, laskemmeko me itsemme varsinaisesti sinne, missä puite itse oleskelee ja miten me sen teemme.

Modernin tekniikan olemus opastaa ihmisen sille paljastamisen tielle, jonka kautta todellinen kaikkialla, enemmän tai vähemmän havaittavasti, tulee varannoksi. Tielle opastamista kutsutaan kielessämme johtamiseksi. Nimitämme *johdatukseksi* sitä kokoavaan ohjausta, joka ensimmäisenä opastaa ihmisen paljastamisen tielle. Tästä määrittyy kaiken historian olemus. Se ei ole vain historiatieteen kohde eikä vain inhimillisten toimintojen täytöntöönpanoa. Ne tulevat historiallisiksi vasta taitavina tekoina.¹⁰ Vasta johdatus havainnollistaviin kuvitelmiin tekee historian historiatieteelle saavutettavaksi kohteeksi ja vasta tästä lähtien historian näppärä samaistaminen historialliseen on mahdollista.

Koska puite haastaa määräämään, se johdattaa paljastumisen tapaan. Puite on johdatuksen ohjaus kuten kaikki paljastumisen tavat. Johdatus mainituksa merkityksessä on myös esiintuominen (ποίησις, ποιήσις).

Aina sen peitteettömyys, mitä on, kulkee paljastumisen tietä. Alati ihmistä hallitsee paljastumisen johdatus. Mutta koskaan se ei ole pakon sanelemaa, sillä ihminen vapautuu vasta, kun hän kuuluu johdatuksen alueelle ja tulee näin kuulijaksi vaan ei kuulijaiseksi.

Vapauden olemus ei *alkuperäisesti* sijaitse tahdossa tai vain inhimillisen tahtomisen kausaalisuudessa.

Vapaus hoivaa vapaata valaistun mielessä, /25/ toisin sanoen paljastuneen mielessä. Vapaus on lähimmässä ja sisimmässä sukulaisuussuhteessa paljastumiseen eli totuuden tapahtumiseen. Kaikki paljastuminen kuuluu suojaamiseen ja peittämiseen. Mutta peitetty, ja aina itse peittyen, on vapauttava, salaisuus. Kaikki paljastuminen tulee vapaasta, menee vapaaseen ja tuo vapaaseen. Vapaan vapaus ei ole mielivallan vallattomuutta eikä pelkkien lakien sitovuutta. Vapaus on valaisten peittävä, jonka aukeamassa hulmuu harso, joka verhoaa kaiken totuuden oleskelun ja antaa harson näkyä peittäen. Vapaus on johdatuksen alue ja se opastaa kulloinkin paljastumisen tiellensä.

Modernin tekniikan olemuksen perusta on puitteessa. Tämä kuuluu paljastumisen johdatukseen. Nämä lauseet sanovat toista kuin usein kuultava puhe, että

tekniikka on aikakautemme kohtalo, missä kohtalo tarcoittaa peruuttamattoman kulun välttämättömyyttä.

Kuitenkin kun mietiskelemme tekniikan olemusta, koemme silloin puitteen paljastumisen johdatuksena. Näin me pidämme itsemme jo johdatuksen avoimuudessa, mikä ei suinkaan sulje meitä hämäämään pakkoon harjoittaa sokeasti tekniikkaa tai, mikä on sama asia, pakkoon avuttomasti kapinoida sitä vastaan ja kirotta sitä paholaisen työnä. Päinvastoin: kun me aidosti avaudumme tekniikan *olemukselle*, huomaamme aavistamatta olevamme vapauttavan vaadittuja.

Tekniikan olemuksen perusta on puitteessa. Sen valta kuuluu johdatukseen. Koska se joka ainoa kerta opastaa ihmisen paljastamisen tielle, ihminen astelee matkallaan alinomaan sen mahdollisuuden äärellä, että hän seuraa ja harjoittaa vain määräämisessä paljastunutta ja ottaa siitä mitan kaikelle. Näin sulkeutuu toinen mahdollisuus, että ihminen yhtyi aidommin, runsaammin ja alkuperäisemmin peitteettömään ja sen peitteettömyyden olemukseen /26/ kokeakseen olemuksenaan tarvitun kuuluvuuden paljastumiseen.

Näiden mahdollisuuksien välissä ihminen on johdatuksen vaarantama. Paljastumisen johdatus on sellaisenaan kaikissa muodoissaan ja siksi välttämättä *vaara*.

Millä tavalla paljastumisen johdatus sitten vallinnee, kaiken sen peitteettömyys, mitä kulloinkin on paljastunut, piilottaa sen vaaran, että ihminen erehtyy peitteettömän suhteen ja ymmärtää sen väärin. Näin voi kaikkialla, missä läsnäoleva esiintyy syy-vaikutus-yhteyden valossa, myös Jumala menettää etäisyytensä salaperäisyyden kaikkea pyhää ja korkeaa koskevalle kuvitelmalle. Kausaalisuuden valossa Jumala voi vajota yhdeksi syyksi, *causa efficiens*. Hänestä tulee silloin myös teologiassa filosofien Jumala, nimittäin niiden, jotka määrittävät tekemisen kausaalisuuden mukaan peitteetöntä ja peittyntä miettimättä koskaan tämän kausaalisuuden olemuksen alkuperää.

Samaten voi peitteettömyys, jossa luonto esiintyy laskettavana voimien vaikutuskenttänä, tosin sallia oikeita toteamuksia. Mutta juuri näiden menestysten vuoksi jää vaara, että kaikessa oikeassa sivuutetaan tosi.

Paljastumisen johdatus ei ole itsessään mikä hyvänä, vaan *tämä* vaara.

Kun johdatus vallitsee kuitenkin puitteen muodossa, silloin se on suurin vaara. Tämä näyttäytyy meille kahdessa suhteessa. Heti kun paljastunut ei enää kosketa ihmistä edes kohteena vaan yksinomaan varantona, ja ihminen on tässä kohteettomassa enää vain varannon järjestelijä, niin silloin ihminen kulkee absurdiuden äärimmäisellä rajalla, nimittäin siellä, missä häntä itseäänkin pidettäisiin enää vain varantona. Kuitenkin juuri näin uhattu ihminen mahtaillee maan

herrana. Näin /27/ tulee vallitsevaksi vaikutelma, että kaikki kohdattu pysyy vain, mikäli se on ihmisen tekelettä. Tämä vaikutelma kypsytää viimeisen peittävän näyn. Sen mukaan näyttää siltä, että ihminen kohtaa kaikkialla enää vain itsensä. Heisenberg on aivan oikein viitannut siihen, että tämänpäivän ihmisen täytyy kuvata todellinen näin¹¹. *Kuitenkaan tänään ihminen ei kohtaa enää juuri missään itseään, toisin sanoen olemustaan.* Ihminen seuraa niin lopullisesti puitteen haasteen jälkiä, ettei hän kuule tätä vaatimuksena, että hän ei näe itseään puhuteltuna ja näin myös jättää huomiotta jokaisen tavan, jolla hän on olemuksestaan olemassa puhuttelun alueella ja siksi *ei voi milloinkaan* kohdata vain itseään.

Kuitenkaan puite ei vaaranna vain ihmistä suhteessa itseensä ja kaikkeen, mitä on. Johdatuksena se ajaa paljastamiseen, joka on luonteeltaan määräämistä. Missä tämä johdatus hallitsee, se karkoittaa kaikki muut paljastumisen mahdollisuudet. Ennen kaikkea puite peittää sen paljastumisen, joka sanan ποιησις (poiêsis) merkityksessä antaa läsnäolevan ilmestyä tänne esiin. Tähän verrattuna haastava asettaminen painostaa suhtautumaan päinvastoin siihen, mitä on. Missä puite vallitsee, varannon suuntaaminen ja turvaaminen leimaa kaikkea paljastumista. Ne eivät siis anna oman peruspiirteensä, nimittäin tämän paljastumisen tulla esiin enää sellaisenaan.

Niinpä haastava puite ei siis peitä ainoastaan aikaisempaa paljastumisen tapaa, esiintuomista, vaan se peittää paljastumisen sellaisenaan ja tämän mukana sen, missä peitteettömyys, toisin sanoen totuus tapahtuu.

Puite sivuuttaa totuuden loiston ja vallan. Määräämään ohjaava johdatus on siten äärimmäinen vaara. Vaarallisuus ei ole tekniikassa. Ei ole /28/ tekniikan demonia, sitävastoin kylläkin sen olemuksen salaisuus. Tekniikan olemus on vaara paljastumisen johdatuksena. Sanan 'puite' muutettu merkitys tulee meille nyt ehkä jo vähän tutummaksi, kun ajattelemme puittetta johdatuksen ja vaaran merkityksessä.

Ihmistä eivät uhkaa vasta tekniikan mahdollisesti kuolettavasti vaikuttavat koneet ja laitteet. Varsinainen uhka on koskenut ihmistä jo hänen olemuksessaan. Puitteen herruus uhkaa mahdollisuudella, että ihmiselle voisi olla kiellettyä päästä sisälle alkuperäiseen paljastumiseen ja näin kokea alkuperäisen totuuden puhuttelu.

Näin siis siellä, missä puite hallitsee, on mitä suurimmassa merkityksessä *vaara*.

“Mutta missä on vaara,
kasvaa myös pelastus”

Mietiskelkäämme Hörderlinin sanoja huolellisesti. Mitä on 'pelastaa'? Tavallisesti ajattelemme sen merkitsevän vain vetämistä pois suoraan uhkaavan tuhon alta ja tähänastisen jatkumisen turvaamista. Mutta 'pelastaa' sanoo enemmän. 'Pelastaminen' tarkoittaa olemukseltaan tavoittamista ja olemuksen tuomista vasta näin varsinaiseen loistonsa. Kun tekniikan olemus, puite on äärimmäinen vaara, ja jos Hörderlinin sanat samalla sanovat toden, niin silloin puitteen herruus ei voi loppua siihen, että se vain sivuuttaisi kaiken selkeyden jokaisessa paljastumisessa, kaiken totuuden loisteen. Silloin pikemminkin pelastuksen kasvamisen on suojauduttava juuri tekniikan olemukseen. Mutta eikö

silloin voisi riittävä katse siihen, mitä puite paljastumisen johdatuksena on, tuoda pelastus näkyviin ylönousemisessaan.

Missä määrin myös pelastus kasvaa siellä, missä on vaara? Missä jokin kasvaa, sinne se juurtuu, siinä se menestyy. Molemmat tapahtuvat salassa ja hiljaa ja ajallaan. /29/ Runoilijan sanojen mukaan emme kuitenkaan saa suoraan odottaa, että voisimme välittömästi ja valmistautumatta saavuttaa pelastuksen siitä, missä vaara on. Siksi meidän täytyy edeltäkäsin miettiä, mikä on perimmäinen vaara ja missä määrin puitteen vallitessa pelastus jopa syviten juurtuu ja menestyy. Miettiäksemme tätä on välttämätöntä tiemme viimeisellä askeleella vielä kirkkaammin silmin katsoa vaaraa. Vastaavasti tekniikan kysyminen on tehtävä vielä kerran, sillä sanotun mukaan pelastus juurtuu ja menestyy sen olemuksessa.

Miten voisimme nähdä pelastuksen tekniikan olemuksessa, jos emme mieti, missä 'olemuksen' merkityksessä puite oikeastaan on tekniikan olemus?

Tähän saakka olemme ymmärtäneet sanan 'olemus' tavanomaisessa merkityksessä. Filosofian oppisanastossa 'olemuksiksi' kutsutaan sitä, mitä jokin on, latinaksi: *quid. Quidditas*, mikä antaa vastauksen kysymykseen olemuksesta. Mikä esimerkiksi tulee kaikkien pulajien, tammien, pyökkien, koivujen, jalokuusien, osaksi, on sama puumaisuus. Tämän alle kuuluvat yleisenä luokkana, 'universaalina' kaikki todelliset ja mahdolliset puut. Onko nyt tekniikan olemus, puite, yhteinen luokka kaikelle tekniselle? Mikäli tämä pitäisi paikkansa, silloin esimerkiksi höyryturbiinit, radiolähettimet, syklotronit olisivat puite. Mutta sana 'puite' ei tarkoita nyt kojeita tai jonkinlaisia laitteita. Vielä vähemmän se tarkoittaa tällaisten varantojen yleistä käsitettä. Koneet ja laitteet ovat yhtä vähän puitteen lajeja ja tapauksia kuin ihminen kojetaulun ääressä tai insinööri suunnittelutoimistossa. Toki nämä kaikki kuuluvat varaosana, varantona, määrääjänä kukin omalla tavallaan puitteeseen, mutta tämä ei koskaan ole tekniikan olemus luokan mielessä. Puite on ohjaava paljastumisen tapa, nimittäin haastava. Tällainen ohjaava tapa on myös /30/ esiintuova paljastuminen, ποιησις (poiêsis). Nämä tavat eivät kuitenkaan ole lajeja, jotka lankeavat rinnastettuina paljastumisen käsitteen alle. Paljastuminen on tämä johdatus, joka jakautuu kaikkialla ja kaikelle ajattelulle selittämättömästi esiintuovaan ja esiinhaastavaan paljastamiseen ja johon ihminen osallistuu. Esiinhaastavalla paljastamisella on esiintuovassa neuvokas alkuperänsä. Samalla ποιησις (poiêsis) kuitenkin puitteen ohjaamana sivuutetaan.

Näin siis puite on paljastumisen johdatuksena tekniikan olemus, mutta ei kuitenkaan olemus luokan ja *essentian* mielessä. Kun me huomaamme tämän, kohtaamme jotakin hämmäntävää: tekniikka vaatii meitä ajattelemaan toisenlaisessa merkityksessä sitä, mitä 'olemuksella' tavallisesti ymmärretään. Mutta millaisessa merkityksessä?

Jo kun sanomme 'talous', 'valtiolaitos', emme tarkoita yleistä luokkaa, vaan tapaa, jolla talous ja valtio vallitsevat, hallitsevat, kehittyvät ja rappeutuvat. Se on tapa, jolla ne oleskelevat. **Goethen** erityisesti rakastamassa runossa "Kanderin kadun aave" **J. P. Hebel** käyttää vanhaa sanaa *die Weserei*. Se merkitsee raatihuonetta sikäli, kun se on yhteisön kokoontumispaikka ja paikallinen olemassaolo toimii, toisin sanoen

oleskelee. Vasta verbistä *wesen* 'oleskella' on johdettu substantiivi. Verbiksi ymmärrettynä *wesen* 'oleskella' on sama kuin *währen* 'kestää', ei vain merkitykseltään, vaan myös äänteelliseltä muodostukseltaan. Jo Sokrates ja Platon ajattelivat jonkin olemuksen kestävä merkityksessä. He kuitenkin ajattelivat kestävä jatkuvasti oleskelevana (αει ον, aei on). Jatkuvan he kuitenkin löytävät siitä, mikä selviää muuttumattomana kaikessa, mitä tulee esiin. Tämän muuttumattoman he taas löytävät näyssä (ειδος, ιδέα, eidos, idea), esimerkiksi ideassa 'talo'.

Ideassa näyttäytyy kaikki se, mitä jokainen joksikin muotoutunut on. Yksittäiset todelliset ja mahdolliset talot ovat sitä vastoin muuttuvia ja /31/ katoavia idean muunnelmia ja kuuluvat siksi siihen, mikä ei kestä.

Koskaan ei kuitenkaan ole millään tavalla perusteltu, että kestävä pitäisi olla yksinomaan siinä, mikä Platonin ajattelussa saa nimen ιδέα (idea), mikä Aristoteleen ajattelussa on το τι ην ειναι (to ti ên einai; se, mitä jokin on aina jo ollut), minkä metafysiikan erilaisissa selityksissä ajateltiin olevan *essentia*.

Kaikki oleskelu kestää. Mutta onko kestävä vain jatkuvaa? Kestääkö tekniikan olemus idean jatkuvan oleskelemisen mielessä, idean, joka leijuu kaiken teknisen yllä niin, että tästä käsin syntyy vaikutelma, että nimi 'tekniikka' tarkoittaa myyttistä abstraktiota? Miten tekniikka oleskelee, se on nähtävissä vain tuossa jatkuvassa, jossa puite tapahtuu paljastumisen johdatuksena. Goethe käytti kerran¹² sanan *fortwähren* 'jatkua' asemasta salaperäistä sanaa *fortgewähren* 'suoda jatkuvasti'. Hänen korvansa kuulivat tässä sanat *währen* 'kestää' ja *gewähren* 'suoda' sanomattoman samansävyisinä. Jos kuitenkin nyt mietimme entistä pohtivammin, mikä oikeastaan kestää ja ehkä yksin kestää, silloin meidän on sanottava: *Vain suotu kestää. Alusta alkaen varhaisesta kestävä on se, mikä suo.*

Tekniikan oleskeluna puite on se, mikä kestää. Vallitseeko tämä jopa sen merkityksessä, mikä suo? Jo kysymys näyttää olevan ilmeinen erehdys. Puite on toki kaiken sanotun mukaan johdatus, joka kokoaa haastavaan paljastumiseen. Haastaminen on kaikkea muuta kuin suomista. Tältä näyttää niin kauan, kun emme ota huomioon, että myös haaste, joka haastaa hoitamaan todellista varantona, pysyy yhä vielä ohjauksena, joka opastaa ihmisen paljastamisen tielle. Tänä johdatuksena tekniikan oleskelu laskee ihmisen sellaiseen, mitä hän ei voi itsestään keksiä saati /32/ sitten tehdä; sillä ei ole ihmistä, joka yksin itsestään on ihminen.

Koska tämä johdatus, puite, on kuitenkin perimmäisin vaara, ei vain ihmisen olemukselle, vaan myös kaikelle paljastumiselle sellaisenaan, niin onko vielä silloinkin syytä kutsua tätä ohjausta suomiseksi? Kyllä, ja erityisesti silloin, kun pelastuksen pitäisi kasvaa tässä johdatuksessa. Jokainen paljastumisen johdatus tapahtuu suomisesta ja suomisena. Vasta tämä antaa ihmiselle paljastumisessa sen osan, jota paljastumisen tapahtumapaikka¹³ tarvitsee. Näin tarvittuna ihminen on omittu totuuden tapahtumapaikalle. Mikä suo, mikä jollain tavalla lähettää paljastamaan, se on sellaisenaan pelastus. Nimittäin tämä antaa ihmisen nähdä ja asettua asumaan olemuksensa korkeimpaan arvokkuuteen. Tämä arvokkuus on peitteettömyyden ja sen kanssa aina edeltäkäsikin kaikkeen oleskeluun peittyneen kaitsemista tämän maan päällä. Juuri puitteessa, joka uhkaa temmata ihmisen määräämään,

muka ainoana paljastumisen tapana, ja näin sysää ihmisen vaaraan uhrata oman vapaan olemuksensa, juuri tässä perimmäisessä vaarassa ilmenee ihmisen sisin, murtumaton kuuluvuus siihen, mikä suo, edellyttäen kuitenkin, että alamme omalta osaltamme ottaa tekniikan olemuksen huomioon.

Näin siis tekniikan oleskeluun suojautuu se, mitä me vähiten odotimme, pelastuksen mahdollinen ylösnouseminen.

Siksi kaikki riippuu siitä, että mietiskelemme ja muistaen kaitsemme tätä ylösnousemista. Miten tämä käy? Ennen kaikkea niin, että me näemme tekniikan oleskelun, sen sijaan, että tuijotamme vain tekniseen. Niin pitkään kun kuvittelemme tekniikan instrumentiksi, jäämme kiinni haluun hallita sitä. Menemme tekniikan olemuksen ohi.

Jos sen sijaan kysymme, miten instrumentaalisuus oleskelee kausaalisuuden lajina, silloin koemme tämän oleskelun paljastumisen johdatuksena. /33/

Jos lopulta mietimme, että olemuksen oleskelu tapahtuu siinä, mikä suo, mikä tarvitsee ihmistä osaltaan paljastumiseen, silloin näyttäytyy:

Tekniikan olemus on täydessä merkityksessä kaksimielinen. Tällainen kaksimielisyys viittaa kaiken paljastumisen, toisin sanoen totuuden salaperäisyyteen.

Yhtäältä puite haastaa mielettömään määräämiseen, joka sivuuttaa jokaisen näkymän paljastumisen omistamiseen ja näin pohjimmiltaan vaarantaa suhteen totuuden olemukseen.

Toisaalta puite tapahtuu omalta osaltaan siinä, mikä suo, mikä antaa ihmisen säilyä siinä, tähän saakka kokemattomana, mutta ehkä vastaisuudessa kokeenempänä, että häntä tarvitaan totuuden olemuksen säilymiseen¹⁴. Näin näyttäytyy pelastuksen ylösnouseminen.

Määräämisen malttamattomuus ja pelastavan maltti ohittavat toisensa kuin kahden tähden rata tähtitaivaalla. Kuitenkin tämä niiden ohittaminen on kätkeytynyt puoli niiden läheisyyttä.

Kun katsomme tekniikan kaksimerkityksiseen olemukseen, niin näemme tähtikuvion, salaisuuden tähdenkulun.

Tekniikan kysyminen on kysymys tähtikuvioon, jossa paljastuminen ja peittyminen, jossa totuuden oleskelu tapahtuu.

Mitä meitä kuitenkaan auttaa katsominen totuuden tähtikuvioon? Katsomme vaaraan ja näemme pelastuksen kasvamisen.

Näin emme vielä pelastu. Mutta meitä pyydetään jäämään pelastuksen kasvavaan valoon. Miten tämä voi käydä? Tästä ja nyt ja ainakin niin, että me hoivaamme pelastusta sen kasvaessa. Tämä sisältää sen, että me pidämme aina silmällä äärimmäistä vaaraa. /34/

Tekniikan oleskelu uhkaa paljastumista sillä mahdollisuudella, että kaikki paljastuminen sulautuu määräämiseksi ja kaikki esiintyy vain varannon peitteettömyydessä. Ihmistoiminta ei koskaan voi vastustaa tätä vaaraa välittömästi. Inhimilliset saavutukset eivät voi yksin karkoittaa vaaraa. Toki ihmisen mieli voi miettiä, että kaiken pelastavan on oltava olemukseltaan korkeampaa kuin vaarannettu mutta samalla sille sukua.

Voisiko ehkä silloin alkuperäisemmin suotu paljastuminen saada pelastuksen ensi kertaa loistamaan keskellä vaaraa, se paljastuminen, joka teknisenä

aikakautena mieluummin peittyä kuin näyttäytyä?

Kerran pelkästään tekniikka ei kantanut nimeä τέχνη (tekhnê). Kerran nimellä τέχνη (tekhnê) kutsuttiin myös sitä paljastumista, joka tuo totuuden säteilevänsä esiin.

Kerran nimellä τέχνη (tekhnê) kutsuttiin myös toden tuomista esiin kauniissa. Myös kaunotaiteiden ποιησις (poiêsis) oli τέχνη (tekhnê).

Taiteet nousivat Kreikassa, länsimaiden kohtalon alussa, niille suodun paljastumisen korkeimpaan korkeuteen. Ne selkeyttivät jumalien läsnäolon, inhimillisen ja jumalallisen kohtalon keskustelun. Kuitenkin taidetta kutsuttiin vain: τέχνη (tekhnê). Se oli yksi ainoa, runsas paljastuminen. Se oli hurskas, προμος (promos), toisin sanoen suojele totuuden vallitsemiselle ja säilymiselle.

Taiteet eivät polveudu taiteellisesta. Taideteoksista ei nautittu esteettisesti. Taide ei ollut kulttuurin osa-alue.

Mitä taide oli? Ehkä vain lyhyen, mutta tärkeän ajan? Miksi se kantoi vaatimatonta nimeä τέχνη (tekhnê)? Koska se oli paljastamista, joka toi tänne esiin ja siksi kuului siihen, mikä oli ποιησις (poiêsis). Tämä nimi säilyi lopulta sen paljastamisen erisnimenä, mikä hallitsee kaikkia kauniin taiteita läpikotaisin, runotaidetta, runollista. /35/

Sama runoilija, jolta kuulumme sanat:

“Mutta missä on vaara,
kasvaa myös pelastus”

sanoo meille:

“...runoten asustaa ihminen tällä maalla.”

Runollinen tuo toden siihen kuulautteen, mitä Platon nimitti *Phaidroksessa* nimellä το εκφανεστατον (to ekfanestaton), puhtaimmin esiinkajastava. Runollinen

oleskelee kauttaaltaan kaikessa taiteessa, kaikessa oleskelun paljastumisessa kauniiksi.

Pitääko kaunotaiteiden olla kutsuttuja runolliseen paljastamiseen? Pitäisikö paljastumisen ottaa ne alkuperäisemmin käyttöön, että ne näin omalta osaltaan erityisesti hoivaisivat pelastuksen kasvua, herättäisivät ja loisivat uudestaan katseen ja luottamuksen siihen, mikä suo?

Onko taiteelle äärimmäisen vaaran keskellä suotu tämä olemuksensa korkein mahdollisuus, sitä kukaan ei voi tietää. Voimme kuitenkin hämmästyä. Mitä? Toista mahdollisuutta, että tekniikan mielettömyys tyyntyy kaikkialla, kunnes eräänä päivänä totuuden tapahtumapaikassa oleskelee tekniikan olemus kaiken teknisen läpi.

Koska tekniikan olemus ei ole mitään teknistä, täytyy todellinen mielen antaminen tekniikalle ja ratkaiseva selvittely tekniikan kanssa käydä jollakin alueella, joka toisaalta on sukua tekniikan olemukselle ja on toisaalta perin erilaista kuin se.

Taide on yksi tällainen alue. Tosin vain silloin, kun taiteellinen mieli ei puolestaan sulje sitä totuuden tähtikuviota, johon me *kysymme*.

Kysyen me siis todistamme hädästä, että pelkän tekniikan vuoksi emme vielä saa tietää tekniikan oleskelua, että /36/ emme enää kaitse taiteen oleskelua pelkkänä estetiikkana. Mitä kysyvämmin me kuitenkin mietiskelemme tekniikan olemusta, sitä salaperäisemmäksi tulee taiteen olemus.

Mitä enemmän lähestymme vaaraa, sitä kirkaammiksi selkenevät pelastuksen tiet, sitä kysyvämmin me tulemme. Koska kysyminen on ajattelun hurskautta.

Suomentanut Vesa Jaaksi

(Viitteet ja kirjallisuus ovat seuraavan artikkelin jäljessä.)

Puitteen olemus on siihen itseensä kerääntynyttä asettumista, joka korvaa oman olemuksensa totuuden unohduksella. Korvaaminen sivuutetaan sillä, että se kehittyy kaiken läsnäolevan hoitamiseksi varantona, tässä järjestyys ja tällaisena hallitsee.

Puite oleskelee vaarana. Osoittautuuko vaara kuitenkin vielä näin vaaraksi? Ei. Vaarat ja hädät tosin ahdistavat ihmisiä kaikkialla määrättömästi joka hetki. Kuitenkin vaara, nimittäin olemuksensa totuudessa vaaralle altistava oleminen itse pysyy salatuttuna ja sivuutettuna. Tämä sivuuttaminen on vaarassa vaarallisinta. Vaaran sivuuttaminen puitteen määräyksillä saa vieläkin ja yhä uudelleen näyttämään siltä, kuin tekniikka olisi keino ihmisen käsissä. Kuitenkin ihmisen olemus on tosiasiasa määrätty ojentamaan auttava kätensä tekniikan olemukselle.

Tarkoittaako tämä, että ihminen on hyvinä ja huonoina aikoina tekniikan armoilla voimaton? Ei. Se tarkoittaa täysin päinvastaita, eikä vain tätä, vaan olenaisesti enemmän, jotain muuta.

Jos puite itse on olemisen olemuksen johdatus, niin meidän täytyy otaksua, että puite muuttuu yhtenä monista olemisen olemuksen tavoista, sillä johdatuksen neuvokkuus on siinä, että se tyytyy aina kulloiseenkin ohjaukseen. Tyytyminen tarkoittaa valmistautumista taipumaan osoitettuun neuvon, jota odottaa toinen, vielä salattu johdatus. Neuvokkuus kulkee kulloinkin kohti jotakin tiettyä hetkeä, joka johdattaa sen toiseen johdatukseen, johon se ei kuitenkaan yksinkertaisesti huku ja hautaudu. /38/ Olemme vielä liian tietämättömiä ja ajattelemattomia ajatellaksemme historian olemusta johdatuksesta ja ohjauksesta ja tyytymisestä. Koska olemme tottuneita siihen, taivumme vielä liian helposti kuvittelemaan neuvokkuuden tapahtumisesta käsin ja tämän historiallisesti todettavien sattumien kulkuna. Me asetamme historian sille alueelle, miten on käynyt, sen sijaan, että ajattelisimme historiaa sen olemuksen alkuperän mukaan johdatuksesta. Johdatus on kuitenkin olemukseltaan olemisen johdatus, tosin niin, että oleminen itse ohjautuu ja oleskelee kulloinkin johdatuksena ja vastaavasti muuttuu neuvokkaasti. Kun olemisessa, nyt siis puitteen olemuksessa, tapahtuu jokin muutos, niin tämä ei todellakaan tarkoita, että syrjäytetään tekniikka, jonka olemus perustuu puitteeseen. Sitä ei kukisteta eikä murskata.

Jos tekniikan olemus, puite joka on vaarana olemisessä on samalla itse oleminen, niin tekniikkaa ei voi koskaan isännöidä pelkän itseriittoisen inhimillisen toiminnan kautta, ei positiivisesti eikä negatiivisesti. Ihminen ei voi koskaan ylittää tekniikkaa, jonka olemus on oleminen itse. Ylittäminen tarkoittaisi, että ihminen on olemisen herra.

Koska tekniikan olemus on kuitenkin olemisena tyytynyt puitteeseen, kuuluu olemisen olemukseen myös ihmisen olemus, ainakin sikäli, kun olemisen olemus tarvitsee ihmisen olemusta, jotta se säilyisi oman olemuksensa mukaan olevan keskellä ja jotta se näin oleskelisi olemisena. Tämän yhteyden vuoksi tek-

niikan olemusta ei voi ohjailta johdatuksensa muuttamiseen ilman ihmisen olemuksen apua. Näin ihminen ei kuitenkaan ylitä tekniikkaa. Sen sijaan tekniikan olemus selviytyy vielä salattuun totuuteensa. Tämä selviytyminen on samanlaista kuin ihmisen selviytyminen kivusta ja säyrystä. Selviytyminen jostakin olemisen johdatuksesta, tässä puitteesta selviytyminen, tapahtuu kuitenkin aina jonkin toisen johdatuksen saapumisesta /39/. Tätä johdatusta ei voi laskea edeltä loogis-historiallisesti eikä rakentaa metafyyysisesti menneisyyden prosessien seurantona. Nimittäin koskaan ei historia eikä myöskään historialliseksi kuviteltu tapahtuminen määrää johdatusta, vaan joka kerta se, miten käy ja sille osoitettu varantojen kuvit-

teleminen on jo olemisen jonkin johdatuksen neuvokkuutta.

Tekniikan olemuksen selviytymiseen tarvitaan joka tapauksessa ihmistä. Ihmistä tarvitaan tässä kuitenkin hänen tätä selviytymistä *vastaavalta* olemukseltaan. Näin ihmisen olemuksen täytyy ensin avautua tekniikan olemukselle, mikä ominaisesti on jotain täysin toista kuin se, että ihminen kehittää tekniikkaa ja sen keinoja ja

luottaa niihin. Jotta ihmisolemus kuitenkin kiinnittäisi huomion tekniikan olemukseen, jotta tekniikan ja ihmisen väliin, suhteessa niiden olemukseen, kiinnittyy olemussuhde, nykyihmisen täytyy ennen kaikkea löytää takaisin olemusavaruutensa laajuuteen. Tämä ihmisolemuksen olemusavaruus saa sitä määräävän ulottuvuutensa yksin *suhteesta*, sellaisena kuin itse olemisen säilyminen on ominut ihmisen olemuksen sellaisena kuin sitä tarvitsee. Ainoastaan asettumalla ensiksi asumaan olemusavaruuteensa ja ottamalla siitä asunnon ihminen kykenee johonkin todelliseen tässä nyt vallitsevassa johdatuksessa. Tätä mietiskellen me huomaamme **Mestari Eckhartin** sanat, kun me ajattelemme ne perustastaan. Ne kuuluvat: "Ne jotka eivät ole olemiseltaan suuria, mitä työtä työstävätkin, siitä ei mitään tule."¹⁵

Ajattelemme, että ihmisen laaja olemus kuuntelee olemisen olemusta ja että tämä tarvitsee ihmistä säilyttämään olemisen olemus totuudessaan.

Siksi on ensinnäkin välttämätöntä etukäteen ajatella olemisen *olemus* ajattelemisen arvoisena, että näin edeltä tätä /40/ ajatellen saamme tietää, missä määrin meidän on ensimmäisinä kutsuttu avaamaan uraa tälle tiedolle ja raivaamaan sitä tähän saakka raivaamattomaan.

Tähän kaikkeen kykenemme vain, jos me *ennen* läheisimmältä vaikuttavaa ja ainoaa kiireelliseltä näyttävää kysymystä "Mitä meidän pitäisi tehdä?" mietiskellemme sitä, *Miten meidän on ajateltava?* Nimittäin ajatteleminen on varsinaista toimintaa, kun toiminnaksi kutsutaan auttavan käden ojentamista olemisen olemukselle. Tämä sanoo: valmistaa (rakentaa) olemisen olemukselle olevan keskellä jokin paikka, jossa se ottaa itsensä ja olemuksensa puheeksi. Vasta puhe antaa kaikelle harkinnanhalulle tien ja polun. Ilman puhetta puuttuu kaikesta tekemisestä ulottuvuus, jossa harkinta voisi kysellä ja vaikuttaa. Tällöin puhe

PALUU

Martin Heidegger

ei koskaan ole vasta ajattelemisen, tuntemisen ja tahtomisen ilmaus. Puhe on alkuperäinen ulottuvuus, jossa ihmisolemus yleensä edes kykenee vastaamaan olemista ja sen vaatimusta ja vastaamisesta kuuluvaan olemiseen. Tämä erikoisesti täytetty *alkuperäinen vastaus on ajattelemisen*. Vasta ajatellen opimme asumaan alueella, jossa tapahtuu selviytyminen olemisen johdatuksesta, puitteesta.

Puitteen olemus on vaara. Vaarana olemisen palaa olemuksensa unohtuneisuuteen, pois tästä olemuksesta ja näin samalla palaa kohti olemuksensa totuutta. Vaarassa vallitsee tämä vielä ajattelematon palautuminen. Siksi vaaran olemuksessa on salattu mahdollisuus paluuseen, jossa olemisen olemuksen unohtuneisuus kääntyy niin, että *tämän* paluun myötä olemisen olemuksen totuus saapuu nimenomaan olevaan.

Otaksuttavasti kuitenkin *tämä* paluu, paluu olemisen unohtuneisuudesta olemisen olemuksen säilymiseen, tapahtuu vain, jos vaara paluun salatussa olemuksessaan edes kerran tulee valoon nimenomaan vaarana, joka se on. Ehkä olemme jo *tämän* paluun saapumisen /41/ varjossa, jonka se on edelleen heittänyt. Milloin ja miten se neuvokkaasti tapahtuu, sitä ei tiedä kukaan. Ei ole myöskään välttämätöntä tietää tätä. Tämänlaatuinen tieto olisi ihmiselle suorastaan turmiollista, koska hänen olemuksensa on olla odottava, odottaa olemisen olemusta, samalla kun hän sitä ajatellen paimentaa. Vain kun ihminen olemisen paimenena odottaa olemisen totuutta, hän voi odottaa olemisen johdatuksen saapumista sortumatta pelkkään tiedonhaluun.

Entä miten on siellä, missä vaara tapahtuu vaarana ja näin on vaara vasta peitteettömänä?

Kuullaksemme vastauksen tähän kysymykseen, huomaamme viittauksen, joka on **Hölderlinin** sanoissa kaiken varalta talletettu. "Patmos"-hymnin myöhäisversion alussa¹⁶ runoilija sanoo:

"Mutta missä on vaara,
kasvaa myös pelastus"

Kun nyt ajattemme näitä sanoja vielä syvemmin kuin runoilija ne runoili, kun ajattemme niitä pohjaan saakka, niin ne sanovat: Missä vaara on vaarana, siellä kasvaa jo myös pelastus. Ne eivät saavu rinnakkain. Pelastus ei ole vaaran rinnalla. Kun vaara on vaarana, se itse pelastaa. Vaara pelastaa, mikäli se tuo pelastuksen salatun paluun olemuksestaan. Mitä on 'pelastaa'? Se sanoo: irrottaa, päästää irti, vapauttaa, varoa, suojella, ottaa turvaan, säilyttää. **Lessing** käytti sanaa *Rettung* 'pelastus' vielä korostuneella tavalla puolustuksen merkityksessä: palauttaa oikeaan, olemukselliseen, säilöä siihen. Todellinen pelastus on säilyttävä, se on säilyminen.

Entä missä vaara on? Mikä on sen paikka? Mikäli vaara on olemisen itse, se on kaikkialla eikä missään. Sillä ei *ole* itselleen mitään paikkaa jonakin toisena. Se itse on /42/ kaiken läsnäolemisen paikaton paikka. Vaara on olemisen vaihe, oleskellen puitteena.

Kun vaara on vaarana, nimenomaan silloin tapahtuu sen olemus. Vaara kuitenkin on korvaaminen, sellaisena kuin olemisen itse puitteen tavoin syrjäyttää olemisen säilymisen unohtuessa. Korvaamisessa olemisen saa totuutensa pois tolaltaan unohtukseen, nimitäin niin, että olemisen kieltää olemuksensa. Kun siis vaara on vaarana, nimenomaan silloin tapahtuu korvaaminen, jossa olemisen itse korvaa totuutensa unohtuessa. Nimenomaan kun tapahtuu tämä *unohtuessa korvaaminen*, silloin sisäistetään unohtuessa sellaisenaan. Näin sisäistettynä, riistettynä kadotuksesta se ei enää ole unohtus. Tässä sisäistämisessä olemisen säilyttämisen unohtaminen ei enää ole olemisen unohtamista, vaan sisäistyksen se palautuu olemisen säilymiseen. Kun vaara on vaarana, tapahtuu olemisen säilyminen unohtuessa paluun myötä, tapahtuu maailma¹⁷. Että maailma tapahtuisi maailmana, olio olioisi, se on olemisen olemuksen itsensä etäistä saapumista.

Unohtuessa korvautuvaan olemisen totuuden itsensäkieltämiseen suojautuu vielä suomaton suosionosoitus, että tämä korvautuminen palautuu mieleen, että tällaisessa palautumisessa unohtus taittuu olemisen olemuksen säilymiseksi, sen sijaan, että se antaisi tämän olemuksen sivuutettuna hukkaa. Vaaran olemuksessa oleskelee ja asustaa suosionosoitus, nimittäin suosionosoitus olemisen unohtamisen palautumisesta olemisen totuuteen. Vaaran olemuksessa, missä se on vaarana, on paluu säilymiseen, on säilyminen itse, on olemisen pelastus.

Kun vaarassa tapahtuu palaaminen, tämä voi käydä vain välittömästi. Olemisella ei nimittäin ole vertaista rinnallaan. Siihen ei toinen voi vaikuttaa, eikä se itse vaikuta. /43/ Olemisen ei nyt eikä koskaan kulje kulkuaan kausaalisessa vaikutusyhteydessä. Tapaa, jolla olemisen itse ohjautuu, ei edellä olemisena johonkin vaikuttava eikä seuraa olemisena mikään vaikutus. Tiukasti omasta peittyneisyyden olemuksestaan olemisen

tapahtuu vaiheeseensa. Siksi meidän on huomattava:

Vaaran paluu tapahtuu äkkiä. Paluussa kirkastuu nopeasti olemisen olemuksen aukeama. Äkillinen kirkastuminen on välähtämistä. Se tuo itsensä omaan, mukanaan tuomaansa kirkkauteen. Kun vaaran paluussa välähtää olemisen totuus, kirkastuu olemisen olemus. Silloin sisäistetään olemisen olemuksen totuus.

Mihin sisäistäminen tapahtuu? Ei mihinkään muualle kuin tähän saakka totuutensa unohtumisesta oleskelevaan olemiseen itseensä. Olemisen itse

kuitenkin oleskelee tekniikan olemuksena. Tekniikan olemus on puite. Sisäistäminen unohduksen paluun tapahtumapaikkana palaa siihen, mikä nyt on olemisen vaihe. Mikä oikeastaan on, se ei missään tapauksessa ole tämä tai tuo oleva. Mikä varsinaisesti on, toisin sanoen, mikä nimenomaan asuu ja oleskelee siinä, mikä on, se on yksinomaan oleminen. Vain oleminen 'on', vain olemisessa ja olemisena tapahtuu se, mitä 'on' nimeää; se, mitä on, on oleminen olemuksesta.

“Välähtäminen” on katse¹⁸. Katseessa ja katseena olemus astuu omaan selkeyteensä. Osassa selkeyttään katse suojaa näkemänsä takaisin katseeseen. Selkeydessä katse kuitenkin samalla säilyttää alkuperänsä kätkeytyntä hämäryyttä valaisemattomana. Olemisen totuuden välähtämisen sisäistäminen on katsaus. Ajattelimme olemisen totuutta maailman maailmoimisessa taivaan ja maan, jumalien ja kuolevaisten neliyhteyden peilipelinä¹⁹. Kun unohdus palaa, kun maailma olemisen olemuksen säilymisensä sisäistetään, silloin tapahtuu maailman välähdys /44/ olioiden huonoon hoitoon. Huono hoito tapahtuu puitteen heruutena. Maailman välähdys puitteeseen on olemisen totuuden välähdys totuudettomaan olemiseen. Välähdys on tapahtumapaikka olemisessä itsessään. Tapahtumapaikka on omistaen näyttäytynyt.

Katsaus siihen, mikä on — tämä otsikko nimeää nyt paluun tapahtumapaikan olemisessä, olemuksensa kieltämisen paluun säilymisensä tapahtumiseen. Katsaus siihen, mikä on, on tapahtumapaikka itse, sellaisena kuin olemisen totuus on ja suhtautuu totuudettomaan olemiseen. Katsaus siihen, mikä on — tämä nimeää tähtikuvion olemisen olemuksessa. Tämä tähtikuvio on ulottuvuus, johon oleminen vaarana oleskelee.

Aluksi ja lähes loppuun näytti siltä kuin “Katsaus siihen, mikä on” merkitsisi vain katsetta, jonka me ihmiset heitämme siihen, mikä on. Mikä on, sen olemme tottuneet ottamaan olevana. Nimittäin olevasta sanotaan “on”. Kuitenkin nyt kaikki on palannut mieleen. Katsaus ei nimeä meidän tutustumistamme olevaan. Katsaus välähdysensä on paluun tähtikuvion tapahtumapaikka olemisen olemuksessa itsessään nimenomaan puitteen aikakaudella. Mikä on, se ei ole missään tapauksessa oleva. Nimittäin olevasta sanotaan “se on” ja “on” sanotaan vain sikäli kuin olevasta puhutaan suhteessa sen olemiseen. “On” sanotaan olemisesta; mikä siinä merkityksessä “on”, että se muodostaa olevan olemisen, on olemista.

Puitteen määrääminen asettuu olion edelle, jättää sen oliona huomaamattomaksi, totuudettomaksi. Näin puite sivuuttaa oliossa lähentyvän maailman läheisyyden. Puite sivuuttaa vieläpä tämän sivuuttamisensa, niin kuin jonkin unohtaminen unohtaa itsensä ja vetäytyy unohduksen imuun. Omistettu unohdus ei anna vain hävitä peittyneeseen, vaan tämä häviäminen itse häviää peittymisessä, joka jää itse vielä tässä putoamisessa pois. /45/

Ja kuitenkin — kaikessa puitteen sivuuttamassa kirkastuu maailman valopilkku, välähtää olemisen totuus, ainakin silloin, kun puite kirkastuu olemukseltaan vaarana, toisin sanoen pelastumisena. Koska puite on olemisen olemuksen johdatus, siinä oleskelee vielä olemisen välähtämisen valo. Joskin puite on verhottu, on se kuitenkin katse, ei sokea johdatus täysin verhotun riippuvuuden mielessä.

Katsaus siihen, mikä on — näin kutsutaan olemisen

totuuden välähtämistä totuudettomaan olemiseen.

Kun katsaus tapahtuu, silloin on ihminen kohdannut olemisen välähtämisen olemuksessaan. Ihmiset ovat katsauksessa nähtyjä.

Vasta kun ihmisolemus katsauksen tapahtumapaikassa tämän näkemänä luopuu inhimillisestä itsepäisyydestä ja heittäytyy kohti katsausta, pois itsestään, ihminen vastaa olemuksessaan katsauksen vaatimusta. Näin vastaten ihmiselle on omistettu se, että hän huomatussa osassa maailmaa katsoo kuolevaisena kohti jumalallista.

Muuten ei; sillä myös jumala on, silloin kun hän on, jokin oleva, on olevana olemisessä ja sen olemuksessa, joka tapahtuu maailman maailmoimisesta.

Vasta kun katsaus tapahtuu, tekniikan olemus puitteena kirkastuu, vasta silloin tunnistamme, miten varannon hoitamisessa olemisen totuus maailmana pysyy kiellettyinä, vasta silloin panemme merkille, että kaikki pelkkä määräämistä mukaileva tahtominen ja tekeminen pitävät tiukasti kiinni huonosta hoidosta. Näin siis jää myös kaikki puhtaasti universaalihistoriallisiksi kuvitellun maailman järjestely totuudettomaksi ja perusteettomaksi. Kaikki pelkkä tulevaisuuden jahtaaminen, sen kuvien laskeskelu niin, että puoliksi ajateltu nykyinen venyy verhottuun tulevaan, liikkuu itse vielä teknis-laskennalliseen kuvittelemiseen tukeutuen. Kaikki yritykset laskea pysyvää todellista morfologisesti, psykologisesti rappiona ja onnettomuutena, koettelemuksena ja katastrofina, /46/ tuhona, ovat vain teknistä menettelyä. Ne operoivat oireiden laskemisen laitteilla, oireiden, joiden varanto lisääntyy loputtomasti ja joita voi yhä uudelleen muunnella. Nämä tilanneanalyysit eivät huomaa, että ne toimivat vain teknisenä erotteluna ja näin luovuttavat tekniselle tietoisuudelle sen mukaisen historiallis-teknisen esityksen siitä, miten käy. Mutta mikään historian kuvittelu historiallisesti tapahtuneena ei tuo sopivaan suhteeseen johdatuksen kanssa eikä varsinkaan sen olemuksen alkuperään olemisen totuuden omistamisessa.

Mikään vain tekninen ei pääse tekniikan olemukseen. Se ei kykene tuntemaan edes sen esikartanoita.

Siksi emme etsimässämme kuvaile ajan tilannetta, kun pyrimme sanomaan katsauksen siihen, mikä on. Olemisen tähtikuvio sanoutuu meille.

Mutta emme kuule vielä, me, joilta elokuva ja radio hävittävät kuulemisen ja näkemisen tekniikan herruuden alla. Olemisen tähtikuvio on maailman kieltämistä olioiden huonona hoitona. Kieltäminen ei ole eimitään, se on puitteen herruudessa olemisen korkein salaisuus.

Elääkö jumala vai pysyykö kuolleena, se ei ratkea ihmisen uskonnollisuudella ja vielä vähemmän filosofian ja luonnontieteen teologisilla toiveilla. Onko jumala jumala, se tapahtuu olemisen tähtikuvion ja olemisen tähtikuviossa.

Niin pitkään kun emme ajatellen saa tietää, mitä on, emme voi kuulua sille, mitä tulee olemaan.

Tapahtuuko katsaus siihen, mikä on?

Tavoitetaanko meidät nähtyinä olemisen olemuskatseeseen, niin ettemme enää välty siltä? Pääsemmekö näin läheisyyden olemukseen, läheisyyden, joka oliossa olioiden lähentää maailmaa? Asustammeko kotoperäisesti läheisyydessä, niin että kuulumme /47/ alkuperäisesti taivaan ja maan, jumalien ja kuolevaisten neliyhteyteen?

Tapahtuuko katsaus siihen, mikä on? Vastaam-

meko me katsaukseen katseella, joka katsoo tekniikan olemukseen ja huomaa siinä olemisen itsensä?

Näemmekö olemisen välähdyksen tekniikan olemuksessa? Välähdyksen, joka tulee hiljaisuudesta itsensä? Hiljaisuus hiljaa. Mitä se hiljaa? Se hiljaa olemista maailman olemukseen.

Että maailma, maailmoiden, että lähintä on kaikki lähentyminen, joka lähentyy, silloin kun se lähentää olemisen totuutta ihmisolemukseseen ja näin omistaa ihmisen tapahtumapaikalle.

Suomentanut Vesa Jaaksi

Viitteet

Tähdellä (*) merkityt ovat suomentajan huomautuksia.

- * Saksan kielen sana *vorstellen*, jota Heidegger tässä käyttää, on perusmerkitykseltään 'esitellä' tai 'esittäytyä', 'asettaa eteen tai esille'. Sen substantivoitu muoto *Vorstellung* tarkoittaa erityisesti mielessä olevaa kuvaa tai mielikuvaa, kuvitelmaa. Tästä motivoituu suomenos 'kuvitella', rakentaa mielessään kuvia. Siinä säilyy ainakin jossain määrin myös eteen asettumisen ajatus, koska kuvitelma mielessä olevana kuvana estää meitä näkemästä todellisuutta sellaisena kuin se on tästä kuvitelmasta riippumattomana. Se on läheisessä yhteydessä sanaan *nachstellen*, 'asettaa jälkeen', 'jäljittää', 'vainota', 'pyydystä'. Pyrkinessään näillä kuvitelmilla jäljittämään todellisuutta, kuvitelmat lopulta korvaavat todellisuuden. Näin sana *nachstellen* saa merkityksensä 'korvata'.
- Platon, *Pidot*, 205b.
- * Nimetessään tässä jaksossa esiintuomisen (*Hervorbringen*) Heidegger käyttää sanaa *Entbergen*. Se on Heideggerin muodostunut sanasta *bergen* 'piiloutua, suojautua, pelastaa, kätkeä' ja etuliitteestä *ent-* 'vapauttaa yms.'. Olen käyttänyt sille suomenosta 'paljastaa' merkityksessä 'ottaa peitto pois'. Samakantaisia ovat myös sanat *Verbergen* 'peittää', *Verborgen* 'peittyneisyys', *Verborgenheit* 'peittyneisyys' ja *Unverborgen* 'peitteetön' ja *Unverborgenheit* 'peitteettömyys'.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, VI kirja, luvut 3 ja 4.
- * Saksan sana *bestellen* tarkoittaa mm. 'viljellä, järjestää, tilata', mutta myös 'hoitaa'. Tässä jaksossa Heidegger käyttää sitä monessa merkityksessä. Aluksi se saa merkityksen 'hellen hoivata' (*hegen und pflegen*), jolla kuvataan aiempaa viljelyn tapaa. Tämän vastakohtaksi asetettu *Feldbestellung*, jonka olen kääntänyt sanalla 'maatalous'. Tässä *bestellen* saa merkityksensä sanasta *herausfordern* 'haastaa' tai 'pakottaa, vaatia esiin'. Tässäkin olen suomentanut sanan *Bestellen* 'hoitaminen', koska muutoksen voidaan ajatella tapahtuneen hoitamisen tavassa. myöhemmin tämä täsmentyy olioiden huonoksi hoidoksi (*Verwahrlosung des Dinges*). Käyttämällä tässä sanaa *Bestellung* Heidegger pyrkii korostamaan viljelyssä tapahtunutta muutosta. Hoivan ja huolenpidon lisäksi se tarkoittaa virkanimitystä tai määräystä.
- * *Gegenstand* on tässä suomennettu 'kohteeksi'.
- * 'Puite' suomentaa tässä sanan *Gestell*. Sen normaali merkitys on teline tai hylly tai luuranko. Tavuttamalla sanan Heidegger korostaa sitä, että sanaan kokoontuu jotakin (ge) ja toisaalta sitä, mikä siihen kokoontuu (stellen). Suomen kielessä on vaikea rakentaa samanlaista yhteyttä niin, että se toimisi tekstissä. Puite tavoittaa jollakin tavalla sanan kummatkin puolet. Toisaalta siihen on kokoontunut haaste, joka asettaa ihmisen määräämään ja toisaalta se nimeää jollakin tavalla myös sen mihin asettaminen tapahtuu: Maailma asetetaan joihinkin rajoihin tai puitteisiin, joissa sen on ilmestyttävä. Tieteen kohdalla tämä tarkoittaa laskennallista puitetta.
- * Suomen kielessä on lähes mahdoton tehdä sitä eroa, joka on saksan sanoilla *Historie* ja *Geschichte*, jotka kummatkin voivat tarkoittaa sekä historiaa tieteenä että tarinaa tai kertomusta. *Historie* on korostuneemmin historiatiede ja *Geschichte* tieteen tutkima kohde, historia tai menneisyys. Menneisyys ei kuitenkaan toimi, koska *Vergangenheit* vastaa sitä merkitykseltään lähemmin. Käännöksessä ero jää vain vihjeenomaiseksi, esimerkiksi historiallinen ajanlasku on *historische Zeitrechnung*.
- Heisenberg s. 43 alkaen.
- Vertaa Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* s. 16 alkaen.
- Heisenberg s. 60.
- Goethe, *Die Wahlverwandschaften* II. osa, 10. luku, novellissa "Die wunderlichen Nachbarskinder".
- * Tapahtumapaikka kääntää sanan *Ereignis*. Se on johdos verbistä *sich ereignen* 'tapahtua'. Päätteen -nis merkityksestä katso huomautus 14.
- * Sana *Wahrnis* on käännetty 'säilyminen'. Myöhemmin Heidegger johtaa sen merkityksen verbistä *wahren* 'säilyttää' lisäämällä tähän päätteen -nis, joka merkitsee saavuttamista tai jonkin tapahtumisen paikkaa. Sana tarkoittaisi siis sitä, mikä on saatu säilymään (jossakin paikassa).
- Eckhart, *Reden der Unterscheidungen*, n:o 4.
- Hölderlin, *Sämtliche Werke*, 2. osa, s. 173.
- Vertaa Heidegger, "Das Ding" s. 163.
- * Saksan kielessä sanoilla *blitzen* 'välähtää' ja *blicken* 'katsoa' on sama kanta. Heidegger hakee tässä niiden yhteyttä käyttämällä niitä samassa merkityksessä. Samalla sanoista rakentuu nelikenttä, jossa toisina osapuolina ovat *Einblick* 'katsaus' ja *Einblitz* jonka olen kääntänyt 'välähdys'.
- Vertaa Heidegger, "Das Ding" s. 163.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuutila. Helsinki, Gaudeamus 1989.
- Goethe, "Die Wahlverwandschaften". *Goethes Werke*. Band VI. Wegner, Hamburg 1962. (Suomennettu teoksessa *Vaaliheimolaiset*, Otava, Helsinki 1967, 2. painos.)
- Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. Klostermann, Frankfurt 1943.
- Martin Heidegger, "Das Ding", teoksessa *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1954.
- W. Heisenberg, "Das Naturbild in der heutigen Physik", teoksessa *Die Künste im technischen Zeitalter*. München 1954.
- Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Toimittanut Friedrich Beissner. W. Kohlhammer, Stuttgart 1953.
- Meister Eckhart, *Deutsche Werke*. Bd. 5. Traktate. Toimittanut ja kääntänyt Josef Quint. W. Kohlhammer, Stuttgart 1963.

Lama on nostanut välineelliset arvot perimmäisiksi tarkoituksiksi ja tehnyt pääoman arvonlisäyksestä ylimmän arvon, jolle hyvä elämä, sivistys ja luonto on alistettu. Ihmiset ovat saaneet havaita olevansa turhia loisia hyvin toimivassa taloudessa ja heidät on karsittu pois. Olemme eläneet lyhyessä ajassa läpi paradigman muutoksen ja siirtyneet historiassa edistyvästä ihmiskunnasta tai kansallisvaltiosta markkinavoimiin ajatamina luonnonlakeina. Markkinavoimat ovat kuin kultainen vasikka, jonka vielä toivotaan elättävän, kunhan ensin uhraamme niille kaiken, mitä ne vaativat — mukaanlukien kansallisen sivistysvaltioprojektin. Nykyään kuulostaa hullulta puolustaa minkään sellaisen olemassaoloa, joka ei suoranaisesti edistä vientiä.

Kuitenkin myös vientiretoriikka on peräisin kansallisen kilpailukyvyyn ajoilta, vaikka suuryhtiöiden voitot eivät enää kotiudukaan Suomeen eivätkä tuota investointeja, veroja, työpaikkoja, niin kuin uskotaan. Kansallisvaltio tahdotaan riisua markkinoille vahingollisena ja sankariyrittäjää liiaksi holhoavana ja pakottaa yksilöt nuorallantanssiin ilman turva-verkkoa. Kuitenkin samaan aikaan vaaditaan uhrauksia yhteiselle hyvälle, jota entisessä mielessä ei tunnusteta olevan olemassa. Tämä osoittaa arvojen ja puhemaailmojen sekaannuksen samoin kuin sellaisen tutkimuksen tarpeellisuuden, joka ei ole välittömästi hyötysidonnaista.

Lama on merkinnyt juuri ajattelun vaatiman rauhan ja vapaan tilan tyypistämistä aivan kuin pelättäisiin, että kriittinen ajattelu pajastaisi todellisuudessa kauheita vääryyksiä. Pelokas lapsi luulottelee elävänsä oikeudenmukaisessa maailmassa, jossa hyvät vanhemmat antavat kaikille ansionsa mukaan. Se ei tahdo havaita, että hyviä vanhempia, yhteisedusta huolehtivia markkinavoimia, ei ehkä ole olemassakaan, että lapsi kenties on hylätty oman onnensa nojaan ja voi ajaa etuaan vain yhdessä saman kohtalon kokeneiden kanssa eikä lepyttämällä imaginaarisia jumaluuksiaan.

Psykoanalyttinen tutkimusote lähtee siitä, että välttämättömyydet paljastuvat usein itse tahdotuiksi. Niin ehkä myös yhden vaihtoehdon talouspolitiikka. Liian monimutkaiseksi muutunutta maailmaa tahdotaan paeta helpommin hahmotettavaan menneisyyteen. Moderniteettishokkiin reagoidaan turvautumalla vanhoihin selvitysmekanismiin. Kasvaneesta keskinäisestä riippuvuudesta pyritään yksin pärjäävien sankareiden yhteiskuntaan, jossa hävijät putoavat eikä heitä liiemmin hoivailla. Putoaminen yksilöidään joidenkin oma-kohtaiseksi heikkoudenosoitukseksi huolimatta siitä, että esimerkiksi työttömyys tulee ennemmin tai myöhemmin jokaisen kohdalle.

Tietotulvasta ja jatkuvan uudistumisen tarpeesta paetaan sulkeutumalla tiedolta. Kirjastojen hankintamäärärahat on juhlapuheista huolimatta paikoin nolattu, vaikka valtionosuus kattaisi kirjastomenoista

suurimman osan. Tieteelliset keskuskirjastot eivät pysty täyttämään tehtäväänsä vaan muuttuvat tiedon- arkeologisiksi museoiksi keskellä pimeää aikaa.

Helsingin yliopiston kirjaston asia olisi autettu viidellä miljoonalla, mutta säästötavoitteista pidetään itsepäisesti kiinni: kaikkien täytyy kärsiä, jotta epäjumalat leppyisivät. Kuitenkin viisi miljoonaa on pikkuraha verrattuna pankkituen kuuteenkymmeneen miljardiin tai edes niihin satoihin miljooniin, joita on kylvetty vaikka kannattamattomiksi tiedettyihin matkailuyrityksiin parin työpaikan toivossa.

Oikeat työpaikat liittyvät luonnon muokkaukseen eivätkä symboleilla leikkimiseen. Jälkiteollisesta yhteiskunnasta haikaillaan siis esiteolliseen. Kun uudet selvitysmistaidot ovat pettäneet, turvataan vanhoihin: mies on se, joka ottaa armottomalta luonnolta osansa. Sankarille ei sovi liiallinen pehmoilu eikä itsetutkiskelu vaan toiminta, jonka päämääriä ei tarvitse pohtia. On myös vaadittu, että uusia oivalluksia tuottavat

ammattiryhmät lakkaisivat loisimasta apurahoilla ja menisivät kunnialliseen työhön. Kasvottomien markkinoiden kimpuun ei voi käydä. Helpompi on viedä elämisen edellytykset liian pitkälle erikoistuneilta ammattiryhmiltä, jotka edustavat modernin yhteiskunnan pelottavaa käsittämättömyyttä ja läpinäkymättömyyttä. En ymmärrä naapurini työstä mitään, mihin

sellaisiakin ihmisiä oikein tarvitaan, leikataan pois vain.

Apuraha jo sinänsä herättää mielikuvan palkkatyöstä vapautetusta puuhastelusta ja almuista. Todellisuudessa apurahan saaja uhrautuu työskentelemään minimipalkkaa pienemmällä korvauksella työssä, joka vaatii myös kaiken vapaa-ajan eikä vielä sittenkään anna rauhallista omaatuntoa. Työssä, jossa panoksena on koko elämä toisin kuin vierasmääräytyneessä työssä, jossa oman elämän voi siirtää vapaa-aikaan eikä tulosten arvostelu murskaa minuutta. Apurahan saaja ei saa eläkettä eikä ansiosidonnaista sairauslomaa tai vanhempainlomaa.

Apurahojen verottaminen pelkästä kateudesta tai niitä myöntävien yleishyödyllisten säätiöiden verottaminen siksi, että verotuksen tulisi valtionvarainministeriön mielestä olla matemaattisen eleganttia ja vailla kiusallisia rönsyjä, merkitsee leikkaamista paikasta, jossa minimipanostusta pienemmällä panostuksella saavutetaan maksimaalisia tuloksia. Yhtä hyvin kansakunta voisi ampua aivonsa tohjoksi kuin lopettaa sen tiedonprosessorin ja merkitystuotannon, jota apurahojen turvin harjoitetaan. Suomi menettäisi otteensa maailmasta ja mediat uutisaiheensa. Valtakunta siirtyisi tyhjäkäynnille, jossa ainoana tiedon lähteenä olisi toimittajien piirittämä **Esko Ahon** puhuva pää.

Julistetaan sellun ja metallin evankeliumia ja tuomitaan muu lievimmillään akkojen puuhasteluksi, pahimmillaan akkojen loisimiseksi elättävän vientiteollisuusperheenisän kustannuksella. Bulkkitavaraa jokainen

AJATTELUTILAN SÄILYTTÄMISESTÄ

Juha Siltala

voi tuottaa periaatteessa samalla tavalla, siinä ei ainutkertaista neroutta tarvita. Kannattaako pienessä ja kaukaisessa maassa kilpailla suurten sarjojen massatuotannossa vai pitäisikö panostaa kustomoituun merkitystuotantoon? Mutta kustomoitu tuotanto edellyttäisi eläytymistä asiakkaan maailmaan ja maailmankuvaan, mikä ei onnistu, jos ollaan vieraannuttu omistakin tarpeista ja tunteista eikä niille anneta mitään arvoa ylhäältä tulevien tulosmittojen rinnalla.

Kansallisen kulttuurin toimintaedellytysten kaventaminen on verrattavissa aistien sokaisemiseen muuttuvassa maailmassa. Snellmanilainen sivistysvaltioprojekti näki Suomen pelastuksen siinä, että kaikkia ihmiskunnan kulttuurin merkityksiä kyettiin ilmaisemaan äidinkielellä ja niitä rikastamaan omilla vivahdeilla. Suomalaiset tulisivat omassa ominaislaadussaan ymmärretyiksi. Suomalaisuusprojekti ei merkinnyt sulkeutumista eurooppalaisilta vaikutteilta vaan päinvastoin niiden ottamista omaksi. Se takasi Suomen aseman maailmassa paremmin kuin juridiikka tai asevoimat. **Snellmanin** mielestä Suomella oli toivoa, jos suomen kieli säilyisi kulttuurikielenä lähimmät kaksisataa vuotta. Niin ei ehkä käy, sillä nyt ollaan ilmeisesti luopumassa uskosta, että suomalaisilla olisi nimenomaan suomalaisina jotakin annettavaa, jopa myytävää maailmalle.

Snellmanilaisen kansanvalistusprojektin läpiajamisella parissa sukupolvessa oli hintansa. Rahvaan todellinen minä leimattiin alempiarvoiseksi viettiluonoksi, jota ei saanut paljastaa, jos mieli saavuttaa kulttuurisen kompetenssin. Täytyi puhua siveellisen kokonaisuuden edustajana eikä omista tarpeistaan käsin. Paradoksaalisesti kansa menetti kosketuksen itseensä saadessaan itseilmaisunsa välineeksi maailman ilmaisuvoimaisimman kirjakielen. Sitä puhuttiin virallisissa yhteyksissä ylhäältä alaspäin, sen puhuminen merkitsi sitoutumista ikään kuin korkeampaan ihmisyyteen ja erottumista flegmaattisesta talonpoikaisuudesta. Siitä ehkä johtuu suomalaisten kaksijakoinen suhde koulutukseen ja kulttuuriin: yhtäältä niitä on yliarvostettu, toisaalta ne on nähty keinotekoisena herrasteluna. Tämä selittää osaltaan, miksi suomalaisten täysin ymmärrettävä herraviha suuntautuu helpommin köyhiin apurahataiteilijoihin kuin rikkaisiin keinottelijoihin, vaikka keinottelejatkin manipuloivat symboleita eivätkä tee känsäkouraista työtä. (Olisi ollut ehkä kaikille parempi, jos kasinosankarit olisivat kirjoittaneet runokirjoja valtion rahoituksella sen sijaan että toteuttivat itseään reaali maailmassa tunnetuin seurauksin.) Kun markkinatalouden vihastuneita jumalia koetetaan nyt lepytellä uhraamalla turha ylellisyys, joutuu kulttuuri kuin itsestään uhrialtarille: sehän on narsistista herrastelua ja oikean työn vastakohta.

On vastenmielistä argumentoida markkinavaatimukseen vedoten, mutta se on ajan henki. Joten: markkinat eivät sinänsä vaadi persoonallisuuden köyhdyttämistä. Päinvastoin viimeisinä saneerataan ulos ne, jotka keksivät myydä sellaista mitä muut eivät ole vielä keksineet. Yksilöityneet työurat edellyttävät fantasiaa ja eläytymiskykyä eikä työpäivän pidennyksiä ja raadantaa vierasmääräytyneessä tahdissa. Sen sijaan, että taiteilijat pantaisiin tehdastyöhön voitaisiin tehdastyössä sallia enemmän taiteellista vapautta. Suomalaisen perusmyytin mukainen käsitys työstä on kuitenkin se, että työ ja vastuullinen aikuisuus on yhtä kuin huo-

lettoman lapsuuden loppu. Elämä on ikävää raadantaa vieraan palveluksessa vain rahan vuoksi. Joka ei raada vierasmääräytyneessä työssä, ei ole vastuullinen aikuinen vaan loisiva lapsi, jonka lapsuus täytyy väkisin lopettaa. Voi kuitenkin kysyä, onko itserankaisuksi mielletty työ ja mielikuvituksen julistaminen pannaan paras vastaus kriisiin.

Tasa-arvo tietysti toteutuisi, jos kaikki toistaisivat pakkoliikkeitä eivätkä tarkastelisi todellisuutta ulkopuolelta. Mutta haluaako elinkeinoelämäkään rutiineihin kouristuksenomaisesti turvautuvia mekaanisia suorittajia, eikä se yhä enemmän toivo kopioijien tilalle innovatiivista ja joustavaa työvoimaa? Kokiessaan kansallisen olemassaolonsa uhatuksi Suomi riistää itseltään juuri sen omaperäisen merkitystuotannon, jota tarvittaisiin moderniin tilanteeseen sopeutumiseen.

Suomea ei pelasta sivistysvaltioprojektista luopuminen vaan sen vieminen loppuun niin, että kansan luova hulluus pääsisi myös työssä oikeuksiinsa ja ilmenemään yhteisellä kielellä. Silloin kulttuuri ei ole enää snobistinen lyömäase, jolla itsetunto otetaan pois alemmilta, vaan itsetunnon lähde kaikille. Terve itsetunto pohjautuu tunnistetuksi tuloon omana itsenä, ja aikuisella se tapahtuu kielen kautta. Suomen kansallisesta kohtalosta huolestuneet voisivat ulkomaailmalta sulkeutumisen ja sotilaallisten uhkakuvien rakentelun sijasta vaatia satsaamista suomalaiseen kulttuuriin. Jos maailmankulttuuri lakkaa olemasta Suomessa edustettuna ja tehdään vain sitä, minkä arvelaan täällä massamitassa kannattavan kansainvälisen työnjaon puitteissa, päädytään pian kaikkien kansallismielisten pelkäämään uhkakuvaan eli siihen, että on lopulta samantekevää, minkä kielinen tai hintainen työvoima puupellosta sellun raaka-aineet korjaa — ellei tehtävää sitten uskota japanilaisille teollisuusrobooteille. Riippumatta EU:iin liittymisestä tai liittymättä jättämisestä suomalaisten "eurokunto" tai kansainvälinen selviämiskyky riippuu siitä, että kaikki maailman tieteen ja taiteen merkitykset ovat edustettuna suomalaisella kulttuurialueella. Harvinaisia erikoistoimintoja, kuten tekniikan museota tai assyriologian professoria, voi pitää turhana päällekkäisyytenä — mitpä sellaisia meillä ylläpitämään, kun maailmalla on suuremmat resurssit. Mutta päädyimme varmasti banaalitasavallaksi tai pelättyyn asemaan laitapuolen B-valtiona, jos kaikkia merkityksiä ei voida ilmaista suomeksi ja muokata edelleen. Sen vuoksi on vastoin katugalluppeja tuettava juuri käyttäjämäärältään vähäisiä erikoistoimintoja, kuten kirjastojen kaukopalvelua, pieniä teatteriryhmiä tai erikoismuseoita ja jätettävä vähemmälle suuret laitostenot, järjestöjen pyörittäminen ja pelkästään järjestäjiensä kunnianhimoa pönkittävien kesätapahtumien pitäminen.

Rikas kansallinen kulttuuri on psykoanalyttisesti katsoen siirtymätila, jossa vieraana päällekaatuva maailma yhdistetään omiin mielikuviin ja jossa elämä tulee merkitykselliseksi. Jos kansallinen kulttuuri poistetaan, se on kuin poistettaisiin maapallon ilmakehä. Kylmä tai polttavan kuuma avaruus tappaisi elämän. On ymmärrettävää, että ihmiset turvautuvat muutos-paineissa kansallisvaltion antamaan narsistiseen suojakehikkoon — kansallisvaltion jäsenenä jokaisella on syntymäoikeus tiettyyn kunnioitettavuuteen toisin kuin yksilöllisessä kilpailussa anonyymeilla maailmanmarkkinoilla. Onnetonta sitä vastoin olisi, jos kansallisajattelu suuntautuu vieraita kulttuurivaikutteita

vastaan tai kulttuuria vastaan yleensä. Silloin kulttuuri on pettänyt tehtävässään muuttaa kaoottinen maailma mielekkääksi merkitysjärjestelmäksi, jossa voi yksilönä suunnistaa kuitenkin kuuluen yhteen muiden kanssa. Kulttuuri voi tuntua vain ulkoiselta sopeutumisvaatimukselta, tunkeilulta omaan rauhaan, jossa on voitu olla tyytyväisiä itseensä. Jos kulttuuri ei voi täyttää tehtävänsä suunnanantajana muuttuvassa maailmassa, sen sijaan astuu barbaria — symbolisen yhdenmukaisuuden vaatimus poliittisessa tai uskonnollisessa muodossa. Se ei ole enää yksilön väline liittyä maailmaan vaan yksilöllisyyden lopettamista maailman pelossa. Kulttuurimäärärahat voi toki leikata pois, mutta on hyvä muistaa, että kulttuurin jättämä tyhjiö täyttyy nopeasti. Maanpuolustusargumenttia mukailen: joka maassa on kulttuuri, oma tai vieras — oman mielen mukaan taipuvien merkitysten järjestelmä tai ulkoista sopeutumista vaativien, käsittämättömien pakkojen järjestelmä. Kumman kautta haluamme maailman kohdata?

*Juhlapuhe Väinö Tannerin Säätiön
apurahajuhlassa 12.3. 1994*

Intelligentsia on se intellektuellien luokka, joka kykenee tekemään kulttuurillisia erotteluja ja ottamaan poliittisen aloitteen. Intellektuelli, “älykkö”, on henkilö, jolla on tietoa ja kyky järkeillä ja ajatella. Nämä tiedot ja kyvyt ovat kasattuja voimavaroja, joiden merkityksestä käydään kamppailua. Minkätyyppinen tieto on olennaista? Minkälainen järkeily ja ajattelu on relevanttia?

1990-luvun intelligentsiaan on tuonut lisäväriä humanistinen suuntaus, jossa ajattelun ja toiminnan voimavaroja etsitään vuosisadan alusta. **Perti Joenniemi** on artikkelissaan *Suomen kaksinaisuusluonne: Herderin vai Hegelin maa* esittänyt, että Suomi-projektin peruslähtökohtina ovat toimineet herderiläiset ja hegeliläiset “lataukset”. Autonomian aikana Suomi seurasi **Herderin** oppeja: Suomi ei ollut lähtökohdiltaan *Reich* eikä *Land*, vaan ennen kaikkea *Nation*, kansakunta. **Hegelin** mukaan kansa toteuttaa perimmäistä tarkoitustaan muodostamalla valtion. Suomi oli puhtaasti hegeliläinen projekti maailmansotien välisen ajan. Toisen maailmansodan jälkeisessä kulttuurissa on molempia elementtejä. Nyt tulevaisuus voidaan nähdä menneisyytenä: Suomen kansa on luopumassa valtiosta.

Myös “nuorsuomalaiset” **Jaakko Tapainen, Janne Jutila,** ja **Risto E.J. Penttilä**

hakevat ajattelun ja toiminnan voimavaroja vuosisadan vaihteesta — nuorsuomalaisuudesta siten kuin he sen ymmärtävät. Heidän tehtävänä on Suomen ja suomalaisuuden määrittäminen. Kirjan *Ultimatum isänmaalle* kirjoittajien mielestä ongelmana on, että valtio ja kansakunta on samaistettu toisiinsa “jo kauan”. He haluavat määritellä suomalaisuuden uudelleen, yksilön vapauden ja vastuun kautta. Tilaa valtiolle jää sen verran, että tulevaisuudessakin saadaan ylläpidettyä jonkinlaista “turvaverkkoa” niille, jotka eivät pärjää kapitalistisen markkinatalouden kilpailussa.

Aatehistorian valikoivaa tulkintaa

Sekä Joenniemi että “nuorsuomalaiset” tulkitsevat aatehistoriaa valikoivasti. Joenniemen tapauksessa Herderin ja Hegelin vastakkainasettelu on otettu **Habermasilta**, joka keskustelelee näistä ajattelijoina kokonaan toisessa yhteydessä. Joenniemi ei viittaa suoraan Herderiin tai laajempaan Herder-keskusteluun, eikä edes väitä kenenkään suomalaisen nimenomaisesti nojanneen Herderiin. Pikemminkin Joenniemi vain käyttää Herderiä nimilappuna yksinkertaistetulle kulttuurisuomalaisuudelle.

Herder oli toki lähes pasifistinen ajattelija, joka vastusti paitsi valtioiden väkivaltakoneistoja niin myöskin kolonialismia. Silti valtiomyönteisyyden tulkitseminen yksinomaan Hegelin kautta — ja Herderin vastaisuutena — unohtaa kaikki muut valtiokäsitykset. Demo-

kratiasta, kapitalistisen talouden kontrolloinnista, tai kollektiivisten voimavarojen tuottamisesta ja jakamisesta ei sanota sanaakaan. Joenniemen dikotomisessa vastakkainasettelussa herderiläisyys on etuoikeutettu puoli ja ymmärretään yksinomaan yleisenä valtionvastaisuutena. Vaikka Joenniemi ei sitä ääneen sanokaan, on näin ymmärretyn herderiläisyyden etuoikeuttaminen yhteensopiva uusliberalististen reformien — joiden tavoitteena on “vapaiden” markkinoiden alan laajentaminen ja syventäminen — kanssa.

Myös Penttilän, Tapanisen ja Jutilan vastakkainasettelut ovat aatehistoriallisesti hämähäisiä. *Ultimatum Isänmaalle* kirjan perustava vastakkainasettelu on yksilön ja valtion välillä. Tämä vastakkainasettelu on selvä sekä sisä- että ulkopoliittikan erittelyssä. Kaikki muut paitsi nuorsuomalaiset — siis vasemmisto ja vanhasuomalaiset — ovat yksilön alistamisen asialla; vain nuorsuomalaiset ovat selkeästi yksilökeskeisen ‘lännen’ kannal-

la. Näissä vastakkainasetteluissa sotketaan keskenään kylmän sodan läntinen identiteetti, 20- ja 30-lukujen valtiollinen politiikka, ja nuorsuomalaisen puolueen aatemaailma, jotka kaikki ymmärretään hyviksi asioiksi. Pahaa on valtiokeskeisyys, joka tässä tulkinnassa oli erityisen voimakasta Kekkonen kaudella.

Mikä mielenkiintoisinta, vuosisadan alussa demokratiaa

ajaneet nuorsuomalaiset liberalistit sijoittivat itsensä kuitenkin usein vasemmistoon. Hajanaisista nuorsuomalaisista siirtyi helposti kannattajia sosialisteihin ja tolstoilaisiin anarkisteihin. “Nuorsuomalaisuuden” määrittäminen pelkäksi yksilökeskeisyydeksi on harhaanjohtavaa. Jotta yksioikoisista vastakkainasetteluista päästäisiin, on tarpeen muistuttaa sadan vuoden takaisen nuorsuomalaisuuden kytkennöistä vasemmistoon, hälventää ja sekoittaa näitä äärimmillen yksinkertaistettuja kuvioita. Se ei kuitenkaan yksin riitä. Tarvitaan myös toisenlaista näkökulmaa, vaihtoehtosten tulkintamahdollisuuksien esittelyä.

Vasemmistolainen vaihtoehto: “vapaus, veljeys ja tasa-arvoisuus”

Vasemmisto voidaan ymmärtää sitoumuksena edistää radikaalia projektia, siis pyrkimyksenä luoda sellaisia institutionaalisia järjestelyjä, jotka kykenevät paremmin vapauttamaan käytännölliset ja intohimoiset suhteemme ennaltamäärätyistä ja vastaanhangoittelevista sosiaalisen työnjaon ja hierarkian rakenteista. Radikaali projekti ei ole yksilö- tai valtiokeskeinen *a priori*. Pikemminkin sen yleisenä tavoitteena on yhteiskunnallisissa suhteissa olevien persoonien tekeminen kykenevämmiksi toimimaan ja muokkaamaan suhteitaan, avaamaan uusia olemisen ja toiminnan mahdollisuuksia.

Myöhäismodernina aikana vasemmiston slogania

PALUU VUOSISADAN VAIHTEESEEN?

Heikki Patomäki

“vapaus, veljeys ja tasa-arvoisuus” ei enää voi — eikä pidä — sotkea mihinkään tiettyyn utooppiseen yhteiskuntamalliin. Se on nimenomaan projekti, joka saa erilaisia muotoja erilaisissa konteksteissa. Tällaisen projektin kannattaja voi hyvin myös ymmärtää niitä huolenaiheita, joita Joenniemi ja “nuorsuomalaisilla” 1990-luvun Suomessa on. Yhtäältä sosialidemokraattisella hyvinvointivalttiolla ja Kekkonen linjalla on ollut tarkoittamattomia sivuvaikutuksia. Toisaalta Euroopan integraatio ja kapitalistisen maailmantalouden globalisaatio ovat vähentäneet kansallisvaltioiden liikkumatilaa ja hallitusten parlamentaarista vastuuta. Valtiokeskeiset vasemmistoprojektit ovat selvästi joutuneet vaikeuksiin. Joenniemen ja “nuorsuomalaisen” johtopäätös tilanteesta on kuitenkin väärä.

Kuinka radikaalia projektia sitten voitaisiin edistää 1990-luvun Suomessa ja Euroopassa? Markkinoiden alan ja kaiken hyödykkeistämisen sijasta tavoitteena pitäisi olla demokratian alan laajentaminen ja sen sisällön syventäminen. Poikkikansallistuneiden markkinoiden työnjako on suurelta osin lähes kaikkien persoonien vaikutusvallan ulkopuolella, samoin taloudellisten organisaatioiden hierarkiat. Vapautta ja veljeyttä voidaan edistää vain kyseenalaistamalla ‘yksityisen’ ja ‘julkisen’ jakoa, saattamalla nyt ‘yksityiseksi’ mää-

riteltyä suoran demokraattisen tahdonmuodostuksen piiriin. Toisaalta poikkikansallistuneessa maailmassa yhteiset, jaetut poliittiset huolet rikkovat yhä useammin kansallisvaltion rajoja. Monia asioita voidaan tehdä vain mikäli kyetään kuvittelemaan uusia poliittisen yhteisön muotoja ja sisältöjä ja toimimaan demokraattisesti niiden sisällä.

Valtioita ja ylikansallisia hallinnollisia organisaatioita tarvitaan paitsi kontrolloimaan ja ohjaamaan kapitalistista taloutta, niin myöskin kohdentamaan voimavaroja siten, että tasa-arvosta pidetään huolta. Kaupunginosien olosuhteiden jyrkkä eriytyminen; kouluttamattomat, väkivaltaisiin slummeihin poissuljetut ihmiset; tai maaseudulla vaeltelevat nälkäänäkevien laumat ovat osoitus radikaaliprojektin täydellisestä epäonnistumisesta — tai sen unohtamisesta. Joenniemen ja “nuorsuomalaisen” ottama riski piilee juuri tässä: tietoisesti rakennettujen vastakkainasettelujen taakse unohtuvat radikaalin projektin muut huolenaiheet kuin ne, jotka liittyvät valtiokeskeiseen nationalismiin ja repression. On muistettava intelligentsian vastuu. Jopa hiljaa ja vaatimattomasti esitetty nostalginen ajatus paluusta valtiottomaan kulta-aikaan voi saada meidät sulkemaan silmämme 2000-luvun alun ongelmilta ja mahdollisuuksilta.

Suomalaisessa sivistyneessä keskustelussa on tullut viime vuosien aikana esille outo tilanne: filosofisista kysymyksistä ovat kiinnostuneita melkein kaikki muut paitsi filosofit. Kysymykset, jotka koskevat käsitteiden, historian, vallan, diskurssien ja etiikan filosofisia teemoja, tulevat esille kaikissa tieteissä, ihmistä koskevissa käytännöissä ja yleisessä keskustelussa, joka koskee sitä, mikä koetaan tärkeäksi.

Mallina tälle on olemassa Italiassa, Ranskassa ja Saksassa käytävä keskustelu, joka tulvehtii Suomeenkin juuri ihmistieteiden uusien virtausten mukana.

Mutta tämä ei ole ollut ongelmattonta: heti alkuun saatoimme huomata, että suurimmalta osalta emme tunne niitä taustoja, joihin keskustelu nojaa, ja keskustelussa mainitut ajattelun lähteet ovat täällä koko lailla tuntemattomia. Kieli- ja lukutaitoiset ihmiset kuitenkin pian alkoivat ottaa selvää siitä, mitä nämä lähteet olivat ja mitä ne sanoivat. Samalla yritettiin yhteyttä suomalaisiin filosoifeihin, joilta toivottiin apua vaikeiden ja hienovaraisten analyysien kohdalla.

Mutta hyvin nopeasti oli huomattavissa, että filosofit olivat yhtä lailla hämmästyneitä. Se tapa puhua, keskustella ja tutkia, joka nyt tuli Euroopasta, oli täällä tuntematon myös filosoifiassa, ei ainoastaan tieteenharjoittajien parissa.

Meillä oli lähes viidenkymmenen vuoden katkos suhteessa eurooppalaiseen filosofiseen keskusteluun. Koko sen ajan suomalaiset olivat etsineet filosofista ja metodista viisautta englanninkielisestä maailmasta, vanhasta Cambridgestä ja Uuden Maailman yliopistoista.

Nämä suomalaisen filosofisen opin lähteet olivat vaikuttaneet hyviltä ja dynaamisilta: niissä korostettiin tehokkaasti 1800-luvun eksaktin tieteen ideaalia ja annettiin välineet filosofiankin eksaktistamiselle. Vähän kiinnitettiin huomiota niihin huvittuneisiin kommentteihin, joita Euroopasta kantautui: *eurooppalainen filosofia menee Cambridgeen kuollakseen siellä*, tai, *Uuden Maailman yliopistoihin kelpaa jokainen epäonnistunut eurooppalainen tohtori*.

Kielikin oli tärkeä. Epäonnisten Saksa-siteiden vuoksi, Venäjältä muistuttavien ranskalaisten vaikutusten välttämiseksi oli paras suuntautua sinne, missä näytti olevan tulevaisuus.

Suomalaiset yliopistofilosofit ovat kunnostautuneet tässä tulevaisuudessa: joillain filosofian aloilla kärki muodostuu suomalaisista.

Rakennelman yksipuolisuus on kuitenkin ollut jo pitkään nähtävänä. Nyt sen ovat osoittaneet ne paineet, jotka tulevat nuorilta tieteenharjoittajilta: suomalainen filosofinen keskustelu ja varsinkin valmius keskustella avoimesti, ilman auktoriteetin kilpeä, on todettu ole-mattomaksi. Avoimuus on ymmärretty relativismina, ei suinkaan kiivailuna selkeyden tai merkityksellisen perään.

Filosofikunnassa tämä on aiheuttanut tahattomasti koomisia reaktioita. Yhä useammat filosofit ovat kiin-

nostuneet "taiteen filosofiasta" tai "yhteiskuntafilosofiasta" ilman, että he pystyisivät osoittamaan mitään aihetta tällaiseen filosofian jakamiseen. Nämä aiheet, sekavan moraalifilosofian ja ekofilosofian ohessa, ovat ikäänkuin osoittamassa, että *eräillä* filosofian alueilla voidaan lähentää toisiinsa tieteellistä filosofiaa ja eurooppalaista keskustelua. Lopputuloksella ei yleensä ole mitään tekemistä taiteen, yhteiskunnan, moraalien, ekologian tai filosofian kanssa.

Sama tietenkin koskee niitä yrityksiä, joilla on pyritty kuroma umpeen sivistyksen suuri viisikymmenvuotias kuilu. Yhtäkkinen ja hieman pakonomainen eurooppalaisen filosofian harrastus on tuottanut yliopistoissa oudon arkaaisen tuloksen: **Nietzsche** on uusi nimi. Pian noissa sfääreissä paljastuu, että **Sokrates** on kuollut; siinä sitä onkin tulkitsemista!

Nykyinen tilanne tarkoittanee käytännössä, että yliopistofilosofit tullaan syrjäyttämään täysin siinä uudessa keskustelussa, jonka erityisesti ihmistieteiden edustajat ovat Suomessa aloittaneet.

Kukaan ei kaipaa relativismia eikä auktoriteettia tähän keskusteluun.

Päinvastoin, koko uusi keskustelu on syntynyt tuottamaan uudenlaista avoimuutta suomalaisen kulttuuriin. Tämä uusi avoimuus etsii ainakin puheissa tiedon ja auktoriteetin sijasta merkityksellisyyttä, avaimia ratkaisuihin, joista tulevaisuutemme on kiinni. Keskustelun alku ei kuitenkaan herätä erityisen paljon uskoa tulevaan. Syykin onyksinkertainen: harvalla hyvää yrittävällä riittää perussivistys. Vaikka filosofian perustavat ongelmat ovat kaikkien ulottuvilla ilman koulutusta ja harjoitusta, eurooppalainen keskustelu tieteissä ja taiteissa ei suinkaan enää kulje näissä perusongelmissa.

Euroopassa on tätä meille nyt tihkunutta keskustelua käyty **Feuerbachista** alkaen, yli sata vuotta. Tällaisessa ajassa edellytetään jo kehitystä ja muutosta sekä erityisesti tämän kehityksen ja muutoksen tunnistamista keskustelun eri kysymyksissä eri tavoin.

Monet ovat uskoneet, että meillä on varaa keskittyä — pienenä kansana — vain yhdenlaiseen filosofiseen sivistykseen. Tätä on perusteltu, esimerkiksi Suomen Akatemian humanistisen toimikunnan kokouksissa, sillä, että laveampi tutkimus ja muunkin kuin anglo-amerikkalaisen perinteen suosiminen johtaisi siihen, että me emme olisi etujoukoissa maailman tieteen ja filosofian kehityksessä.

Kummasti on kuitenkin käynyt, jälleen kerran: oma kehityksemme onkin johtanut siihen, että emme tunnista, mitä maailmassa tapahtuu ja kauppaamme filosofiassakin, samalla tavalla kuin metsäteollisuudessa, bulkia, jota maailma on jo täynnä. Filosofiasia kuitenkin yhä useampi — ja nyt nimenomaan tiedeyhteisössikin — huomaa jo, että keisarilla ei olekaan vaatteita, pelkkiä toiveita vain.

MAA KUUSTA NÄHTYÄ Juha Varto

KIRJALLISUUSTEORIA POLITIIKKANA

Terry Eagletonin haastattelu 8.4.1994

Oxfordin yliopiston kirjallisuuden professori **Terry Eagleton** vieraili Tampereella huhtikuussa. Hän luennoi Tampereen yliopiston taideaineiden laitoksen järjestämässä *Matala ja korkea* -seminaarissa. Eagletonin mielestä korkea- ja populaari-kulttuurin välisen jaon kyseenalaistamisen (jota seminaarissa varsin innokkaasti peräänkukulutettiin) merkityksellisyys tai "radikaalius" riippuu täysin siitä kontekstista, jossa se tapahtuu. Korkeakulttuuri ei sinänsä ole mitenkään konservatiivista eikä populaari edistyksellistä — eikä päinvastoin, Eagleton totesi.

Terry Eagleton on tullut tunnetuksi paitsi tuoteliaana kirjallisuusteorian, estetiikan ja länsimaisen kulttuurin perusteita kriittisesti tarkastelevana kirjoittajana myös teräväsanaisena intellektuellina, joka on jaksanut väsymättä puhua yhteiskunnallisen vaikuttamisen

ja yhteiskuntakriittisyyden puolesta. Hänen mukaansa todellisen intellektuellin tuntee siitä, että hän uskaltaa sekä rikkoa rajoja akateemisen maailman sisällä että astua tarvittaessa ulos tutkijankammioistaan. Eagleton itse on tehnyt molempia, viimeksi mainittua esimerkiksi käsikirjoittamalla (vastikään Suomessakin esitetyn) elokuvan *Wittgenstein* ja kirjoittamalla näytelmiä irlantilaisille teatterintekijöille.

Seuraavassa haastattelussa Eagleton pohtii tämän hetken kulttuurifilosofisen ja intellektuaalisen keskustelun keskeisiä teemoja, kuten kulttuurintutkimusta, nomadismia, samuuden ja eron problematiikkaa sekä intellektuellin roolia länsimaisessa kulttuurissa. Hän miettii myös kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen rajaamiseen, määrittelyyn ja funktioihin liittyviä kysymyksiä.

KIRJALLISUUDENTUTKIMUS: KONSERVATIIVISTA HUMANISMIA?

Marjo Kylmänen: Olet puhunut usein — esimerkiksi teoksessasi *Kirjallisuusteoria* (1983; suom. Vastapaino 1991) — humanismin ja humanististen tieteiden konservatiivisesta roolista länsimaisessa kulttuurissa. Kirjallisuudentutkimus on osa humanistisia tieteitä; millaisena näet kirjallisuudentutkimuksen roolin nykyään?

Terry Eagleton: Mielestäni kirjallisuudentutkimus on yhä tavallaan tienristeyksessä. Olen edelleen samaa mieltä kuin teoksessani *Kirjallisuusteoria*, jossa esitin, että kirjallisuudentutkimuksen on valittava kahdesta vaihtoehdosta. Ensimmäinen vaihtoehto on, että se

määrittelee itsensä kokonaan akateemisilla ehdoilla, akateemisten instituutioiden ehdoilla. Siinä tapauksessa se varmasti kehittyi edelleen, mutta samalla sillä on yhä vähemmän ja vähemmän relevanttia sanottavaa kaikille niille, jotka ovat akateemisen maailman ulkopuolella. Toista vaihtoehtoa kutsun kirjallisuudentutkimuksen "traditionaaliseksi rooliksi" — vaikka minun varmaankin odotetaan kutsuvan sitä "radikaaliksi" tai "edistykselliseksi". Rooli, jota tarkoitan, voi tietysti olla radikaali tai edistyksellinenkin, mutta samalla se on huomattavasti *perinteisempi* kuin mainittu akateeminen rooli. Traditionaalinen rooli kirjallisuudentutkimuksella oli ennen kuin se lokeroitui yliopistojen sisälle, silloin kun sen harjoittajien voitiin vielä olettaa kantavan jonkinlaista yhteiskunnallista vastuuta. Kyse oli kirjallisuudentutkimuksen suurista,

tärkeistä vaiheista länsimaisessa kulttuurissa. Tuolloin kirjallisuudentutkijat huomasivat pohtivansa monia kysymyksiä, jotka ylittivät yksittäisen kaunokirjallisen teoksen tarkastelemisen. Tämän tradition minä haluaisin löytää ja luoda uudelleen.

Sellaisia ihmisiä, joiden mielestä meidän on tutkittava *ainoastaan* kaunokirjallisia teoksia, ei ole ollut kovinkaan kauan kirjallisuudentutkimuksen piirissä. Itse asiassa juuri *he* ovat muodikkaita ja moderneja, *me* olemme vanhanaikaisia traditionalisteja! Me olemme niitä, jotka haluavat palata ”vanhoihin kunnon” traditioihin, vanhoihin hyviin aikoihin!

Mielestäni kirjallisuusteoria ja kirjallisuudentutkimus ovat ensisijaisesti diskursseja, joita on vaikea määritellä täsmällisesti. Tämä on pikemminkin etu kuin haitta. Juuri se, että kirjallisuudentutkimuksella ei ole tarkkoja rajoja, voi olla meille hyödyllistä: voimme viedä tutkimusta moniin eri suuntiin.

Akateemisen tutkimuksen alueena humanistiset tieteet ilmaantuivat historiallisesti keskelle kriisiä. Ne ilmaantuivat tilanteessa, jota luonnehtivat muun muassa teollistumisen varhaisvaiheet ja Ranskan vallankumous. Yhteiskunta kuohui, oli tarvetta pitää yllä tiettyjä arvoja — mikä kävi yhä vaikeammaksi jokapäiväisessä elämässä. Siksi tarvittiin jokin paikka, johon nämä arvot voitiin siirtää. Tällaiseksi paikaksi muodostui nimenomaan kulttuuri. Mielestäni juuri kulttuurin ja yhteiskunnan välinen rakenteellinen erottaminen toisistaan on huolestuttavaa. Toisaalta juuri näiden erityisten alueiden (kulttuurin ja humanististen tieteiden) olemassaolo merkitsee ainakin sitä, että niihin liitettyjä arvoja halutaan yhä tutkia, pohtia ja ylläpitää — mikä on sinänsä myönteistä. Tarvitsemme sellaisia *paikkoja* kuin kulttuuri ja humanistiset tieteet; tarvitsemme näitä suhteellisen erityisiä *tiloja* osittain — ei pelkästään — siksi, että ne arvot ja merkitykset, joita kulttuurin ja humanististen tieteiden alueilla yritetään säilyttää ja ymmärtää, on karkotettu muusta yhteiskunnasta ja siirretty marginaaliin.

MITÄ KULTTUURINTUTKIJAT TUTKIVAT?

M.K.: Mikä on mielestäsi kulttuurintutkimuksen merkitys? Entä kuinka näet kulttuurin- ja kirjallisuudentutkimuksen suhteen? Onko kyseessä jonkinlainen konflikti, vai onko suhde hedelmällinen?

T.E.: Käsitteet ”kulttuuri” ja ”kulttuurintutkimus” ovat suunnattoman laajoja, niin laajoja, että ne vaikuttavat toisinaan miltei käyttökelvottomilta. Tietyissä määrittelyissä ”kulttuuri” kattaa lähes kaiken paitsi järvet ja vuoret... Itse asiassa se kattaa myös ne, mikäli puhumme tavastamme nähdä järvet ja vuoret! Sanan ”kulttuuri” määrittelyyn liittyy siis ongelmia.

Konflikti vai ei... Kyllä, kyseessä on konflikti. Tai ainakin akateemisten instituutioiden sisällä on meneillään poliittinen konflikti. Tämä konflikti liittyy siihen, kuinka määrittelemme sen, mitä olemme tekemässä — siis tutkimuskohteemme. Kaikkein tärkein keskustelu käydään nyt nimenomaan tutkimuskohteen määrittelystä — ei teorioista. Mielestäni on olemassa todellinen konflikti kahden joukon välillä: niiden, jotka haluavat pitää kirjallisuudentutkimuksen kentän hyvin kapeana ja kirjallisena, ja niiden, jotka haluavat olla laaja-alaisempia ja suurisuuntaisempia. Viimeksi maini-

tut haluavat tarkastella monia erilaisia kulttuureja ja monia erilaisia merkitseviä käytäntöjä.

Toisaalta koko konfliktia ei ole periaatteessa edes olemassa — onhan kirjallisuus yksi merkitsevien käytäntöjen joukko toisen, suuremman joukon sisällä. Ei todellakaan ole mitään syytä siihen, miksi ihmiset eivät saisi tutkia kirjallisuudeksi kutsuttua erityistä symbolisen olemisen muotoa siinä missä mitä tahansa muutakin kulttuurin osa-aluetta. Käsittääkseni kyse on vain siitä, että nyt halutaan miettiä uudelleen kirjallisuuden paikka, sijoittaa se uudelleen laajalle kentälle. Tämä ei merkitse vastakkainasetteluja eikä vihamielisyyttä kirjallisuutta kohtaan, mutta se saattaa merkitä vastakkainasettelua tai vihamielisyyttä suhteessa tiettyihin konventioihin ja traditioihin.

Tapio Mäkelä: Olet kritisoinut kirjallisuudentutkimusta siitä, että se on kadottanut yhteiskunnallisen funktionsa. Kulttuurintutkimuksen piirissä on ollut selkeitä pyrkimyksiä yhteiskunnalliseen osalistumiseen ja yhteisöllisyyden korostamiseen, sekä teoriassa että käytännössä. Toisaalta esimerkiksi tutkija Janet Wolff on vastikään kritisoinut kulttuurintutkimusta siitä, että sosiaalisesta on kulttuurintutkimuksessa tullut lähinnä ”tekstuaalista sosiaalista”. Wolff väittää myös, että vaikka jälkistrukturalismi ja diskurssiteoria ovat pyrkineet paljastamaan sosiaalisen diskursiivisen luonteen, ne ovat sen myötä samalla oikeuttaneet todellisen sosiaalisen kieltämisen. Kuinka hahmotat kirjallisuuden ja kulttuurintutkimuksen suhteessa näihin kysymyksiin?

T.E.: On olemassa vaara, että kulttuurintutkimuksesta tulee pelkkä jatke tietynlaiselle kirjallisuudentutkimuksen traditiolle. Toisin sanoen kulttuurintutkimukseen tuodaan tiettyjä tekniikoita ja tapoja tarkastella asioita, vaikka nämä tavat todellisuudessa kuuluisivat perinteiseen kirjallisuudentutkimukseen. On selvästi tapahtumassa eräänlaista kolonisaatiota: kirjallisuudentutkimus tavoittelee ja kolonisoii, tekstuaalisoi muita kulttuurin alueita. Perinteisiä kirjallisuudentutkimuksen suuntauksia ei ole koskaan todella ”valloitettu”; ne vain laajentavat vähitellen valtaansa suuremmalle alueelle. Mutta tämä ei ehkä ole kaikkein mielenkiintoisin näkökulma kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen suhteeseen.

Ilmeisesti kulttuurintutkijat ovat joko samaa tai eri mieltä asioista sen mukaan, kumpaa napaa kohti he kallistuvat, tekstuaalista vai sosiaalista. Uskoisin, että ne tutkijat, jotka tukeutuvat enemmän sosiaaliseen, ovat oikeassa siinä mielessä, että kulttuurintutkimuksen piirissä tutkittavat ilmiöt eivät ole pelkkiä tekstejä (sanan kirjaimellisessa merkityksessä). Kulttuurintutkijat tutkivat ilmiöitä, tapahtumia, prosesseja, aktiviteetteja, pukeutumista, instituutioita ja niin edelleen. Tässä mielessä he ovat oikeassa korostaessaan asioiden sosiaalista ulottuvuutta. Mikäli kulttuurintutkimus määrittelee itsensä pelkäksi tekstien tutkimukseksi, tällöin kyse on vain kirjallisuudentutkimuksen perinteisen kentän laajentamisesta — ei sen muuttamisesta.

Toisaalta voidaan ajatella, että tekstuaalisuuden puolestapuhujat ovat hekin tietyllä tavalla oikeassa, koska se mitä he ehkä tarkoittavat käsitteellä ”teksti” — tai mitä ainakin jotkut heistä tekstillä tarkoittavat — ei ole sama asia kuin kaunokirjallinen teos, vaan

kyseessä on pikemminkin tietty tapa tarkastella ilmiötä. Tietyn ilmiön kutsuminen tekstuaaliseksi, vaikkapa historian luonnehtiminen tekstuaaliseksi, ei tietenkään tarkoita, että historiaa pidettäisiin sananmuokaisesti kaunokirjallisenä tekstinä. Tekstuaalisuuden ottaminen huomioon merkitsee pikemminkin sen korostamista, että tutkittava ilmiö on tietyllä tavalla kompleksinen, että sillä on tietynlainen historia, että se on ehkä jossain mielessä epäyhtenäinen ja niin edelleen. Tässä mielessä tekstuaalisuuden korostaminen merkitsee myös suoraa konfliktia eräiden tekstikäsitysten kanssa. Mikäli ne, jotka vaativat, että kulttuurintutkimuksen tulisi olla tekstuaalista, tarkoittavat *tällaista* tekstuaalisuutta, se sopii minun puolestani. On aivan toinen asia vaatia, että meidän tulisi tutkia vain "kirjallisia" tekstejä.

T.M.: Entä kirjallisuudentutkimus — pitäisikö sen laajentua?

T.E.: Mielestäni ongelma on siinä, että molemmat alueet, sekä kirjallisuuden- että kulttuurintutkimus, ovat periaatteessa rajattomia. Tietyissä mielessä — kuten jo aiemmin totesin — tämä on etu. Toisaalta, käytännöllisessä ja toiminnallisessa mielessä, meillä on oltava edes jonkinlainen tuntuma siihen, mitä tutkimusalue pitää sisällään — mikä merkitsee samalla jonkinlaista kuvaa siitä, mitä tuohon alueeseen ei kuulu — jotta voisimme tietää, mitä teemme ja kuinka edistämme siinä mitä teemme. Voi olla vaarallista laajentaa sanaa "kulttuuri" — jopa sanaa "kirjallisuus" — siihen pisteeseen, jossa niillä ei enää ole juurikaan merkitystä, vaikutusta eikä voimaa. Yksi tapa suhtautua tähän ongelmaan on sanoa tutkivansa jotakin sellaista kuin "merkitsevät käytännöt". Kyseessä on tietysti vieläkin suunnaton joukko tutkimuskohteita, joihin voi lukeutua kaikkea mahdollista Madonnasta muumioihin. Tutkimuskenttä voi tietysti edelleenkin jäädä hallitsemattoman laajaksi. Mutta puhumalla "merkitsevistä käytännöistä" voi tehdä yhden tärkeän erottelun: tällainen raja osoittaa, että tutkija ei ole erityisen kiinnostunut esimerkiksi jalkapallon taloudellisesta infrastruktuurista — vaikka voi hyvinkin olla kiinnostunut jalkapallosta symbolisena käytäntönä. Tai että tutkimuskohteisiin eivät lukeudu ihmiskehoon pesiytyneet virukset, vaikka kohteiksi voidaan ottaa ne lääketieteelliset diskurssit, joissa viruksista puhutaan. Tutkimuksen alue on silti edelleenkin suunnaton, ja käytännöllisistä syistä sitä on tietysti karsittava ja valikoitava; siitä on suljettava jotakin pois — mutta niinhän muutkin diskurssit toimivat.

INTELLEKTUELLI

M.K.: Olet usein puhunut kriittiseen sävyyn tieteellisen toiminnan merkityksestä yhteiskunnassa. Ovatko yliopistot instituutioina — ja intellektuellit niiden myötä — menettäneet valtaansa länsimaissa yhteiskunnissa, vai onko intellektuelleilla yhä keinoja vaikuttaa asioihin? Onko heillä jotakin sanottavaa "tavallisille ihmisille"?

T.E.: Heti alkuun haluan erottaa toisistaan intellektuellin ja akateemisen tutkijan — useimmiten tähän eroon ei kiinnitetä huomiota. Monet kollegoistani ovat

erittäin lahjakkaita akateemisia tutkijoita. Aniharvat heistä kuitenkaan ovat intellektuelleja. Intellektuellin ja akateemisen tutkijan välillä on ero. Aivan ensimmäiseksi aionkin selvittää, mikä tuo ero on ja kuinka se toimii. Sanoisin, että kaksi asiaa erottaa toisistaan intellektuellin ja akateemisen tutkijan. (Tällä erotteulla ei ole mitään tekemistä älykkyyden kanssa! Tarkoitan, että ihminen voi olla typerä ja silti intellektuelli, tai vastaavasti hyvin lahjakas ja samalla tutkija. Kyseessä on kategorinen, ei laadullinen erottelu.) Ensimmäinen erottava tekijä on se, että intellektuelli on kiinnostunut ajatusten suhteesta kulttuuriin ja yhteiskuntaan. Intellektuelli on ihminen, jonka voi olettaa ottavan jonkinlaisen vastuun — viime kädessä poliittisen vastuun — omien ajatustensa ja ympäröivän maailman suhteesta, jopa sellaisessa tilanteessa, jossa suhdetta omien ajatusten ja todellisuuden välille on vaikea luoda, esimerkiksi silloin kun ideat ovat hyvin monimutkaisia tai esoteerisia.

Toiseksi, edelliseen liittyen: kyetäkseen kytkemään ajatuksensa ympäröivään todellisuuteen intellektuelli joutuu ylittämään perinteisten oppialojen välisiä rajoja. Kun ajattelee aikamme tärkeimpiä ja vaikutusvaltaisimpia intellektuelleja, vaikkapa sellaisia kuin **Noam Chomsky, Edward Said, Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu...** Kun ajattelee esimerkiksi **Raymond Williamsia** (etenkin hänen myöhempiä vaiheitaan) tai **Julia Kristevaa**, huomaa, että heissä kaikissa on jotain samaa. Toisaalta heitä luonnehtii se, että heidän ajatuksillaan on aina jonkinlainen yhteys ympäröivään yhteiskuntaan. Toisaalta on vaikea keksiä nimiä sille kaikelle, mitä he ovat tehneet tai mitä he ovat tekevässä. Heidän tuotantonsa on "melkein" filosofiaa, "melkein" kielitiedettä, "melkein" yhteiskuntateoriaa, "melkein" kirjallisuudentutkimusta. Elämme kiehtovassa tilanteessa, jossa meillä on kokonainen diskursiivinen alue, jolla ei sananmukaisesti ole nimeä! Tämä nimetön alue on syntynyt viimeksi kuluneen kahden tai kolmen vuosikymmenen aikana. Kukaan ei tiedä, miksi sitä pitäisi kutsua. Minä en aio menettää yöuniäni sen takia; en aio käyttää elämäni etsimällä epätoivoisesti sille nimeä... Halusin vain tuoda esiin intellektuellin ja akateemisen tutkijan välisen eron. Akateemisella tutkijalla on aina suhteellisen yksiselitteinen nimi sille, mitä hän milloinkin tekee.

Nyt palaan esittämäsi kysymykseen — siihen, onko intellektuellilla mahdollisuuksia toimia läheisessä suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan. Me emme elä sellaista aikakautta, joka olisi suotuisa tässä mielessä — mikäli vertaamme omaa aikaamme esimerkiksi 1930-lukuun. (Olen nyt hiukan nostalginen... Usko tai älä, mutta minä en ollut vielä silloin edes syntynyt!) 1960-luvulla intellektuellien vaikutusmahdollisuudet elpyivät, tosin vain jossain määrin ja ainoastaan joillakin alueilla. Nykyään vaikuttaminen on hyvin vaikeaa. Tietysti mahdollisuudet ovat eri yhteiskunnissa erilaisia.

Yhdysvalloissa yksi kaikkein hälyttävimmistä ja masentavimmista seikoista on se, että yliopistomaailman ja muun kulttuurin välillä on suunnaton kuilu. Tuo kuilu on miltei ylittämätön. Tämä merkitsee, että intellektuellit — jopa radikaalit intellektuellit — rakentavat pakostakin identiteettinsä kampuksilla. Tämä ei ole hyvä merkki, minkä monet heistä myös varsin hyvin tiedostavat. Omasta yhteiskunnastani eli Isosta-Britanniasta voin sanoa, että myös siellä on tietysti olemassa kuilu intellektuellien ja muiden ihmis-

ten välillä, mutta mielestäni brittiläisessä yhteiskunnassa on enemmän julkisia alueita, joilla intellektuellit voivat vaikuttaa. Ehkä on olemassa myös sellaisia yhteiskuntia (esimerkiksi niin kutsutuissa kolmannen maailman maissa), joissa kuilu on vieläkin pienempi, joissa intellektuelleilla on vahva ääni politiikassa, hallinnossa, kulttuuripolitiikassa ja niin edelleen. Tilanne siis vaihtelee yhteiskunnasta toiseen. Silti uskon, että kyseessä on nimenomaan meidän aikamme ongelma.

Intellektuellit, erityisesti radikaalit intellektuellit, tuntevat usein melkoista syyllisyyttä siitä etäisyydestä, siitä rakenteellisesta etäisyydestä, joka heillä on suhteessa ”tavallisiin” ihmisiin. Mutta ennen kuin he alkavat liiaksi syyttää itseään, takoa rintaansa ja repiä hiuksiaan, heidän tulisi muistaa, että tuo etäisyys ei ole heidän omaa syytään. Me emme itse ole erottaneet itseämme muusta kulttuurista. Kyseessä on poliittinen ongelma, joka voidaan ratkaista ainoastaan poliittisesti. Ongelmaa ei voida ratkaista sillä, että yksittäiset intellektuellit haluavat tai päättävät, että heidän pitäisi mennä ja tehdä jotakin hyödyllistä. Poliittinen ongelma vaatii poliittisen ratkaisun.

M.K.: Mitä käsitys ”nomadisesta intellektuellista” oikeastaan pitää sisällään? Merkitseekö ”nomadius” sitä, että intellektuellin odotetaan toimivan perinteisten tieteenalajakojen ja perinteisten tieteellisten diskurssien ulkopuolella? Onko ”nomadius” nykyisin suorastaan intellektuellin tunnusmerkki?

T.E.: Intellektuelleista on 1900-luvulla tullut lähes kirjaimellisesti nomadeja. Jo modernismin huippukautena taiteilijat ja intellektuellit ylittivät jatkuvasti sekä kirjallisia että maantieteellisiä rajoja. Lisäksi he ylittivät erilaisten ryhmien ja kulttuurien välisiä rajoja — jopa eri taidemuotojen välisiä rajoja. Oman aikamme kulttuuriteorioiden ovat usein pyrkineet samaan, tosin hieman eri keinoin. Lähes kaikki merkittävät modernit ranskalaiset intellektuellit ovat olleet tavalla tai toisella marginaalissa suhteessa ranskalaiseen yliopistoinstituution esimerkiksi etnisen taustansa, kansallisuutensa, sukupuolensa tai seksuaalisen suuntautumisen vuoksi. Tavalla tai toisella heidät on voitu luokitella marginaaliin kuuluviksi.

Nomadius ei suinkaan ole mikään intellektuellin merkki; se ei ole mikään edellytys. Silti monet intellektuellit ovat eläneet ja elävät paikassa, joka on yhtäaikaan kulttuurin sisällä ja sen ulkopuolella. Näin elävät myös monet nykytaiteilijat. Tällaisessa paikassa on kuitenkin hyvin epämukava elää; minusta sitä ei saisi liiaksi ihannoida. Tällaisesta positioista vallitsee tiettyjä, melko naiiveja ja romantisoituja mielikuvia, vaikka tällainen asema on itse asiassa äärimmäisen vaikea. Ajatelkaamme vaikkapa Edward Saidia tai **Gayatri Spivakia**, jotka liikkuvat jatkuvasti eri kulttuurien välillä. Toisaalta, vaikka tällainen positio on epämukava, se saattaa samalla olla varsin luova tila, sekä teoreettisesti että taiteellisesti.

On siis selvästi olemassa tiettyjä pyrkimyksiä ylittää rajoja — mutta ennen kuin ryhdymme liian affirmatiiviseksi tämän suhteen, meidän olisi syytä muistaa, että tällä samalla aikakaudella, jolla on tapahtunut ja tapahtuu jatkuvasti vastaavanlaisia intellektuaalisia rajanylityksiä, kaikkein selvimmin rajoja ylittää *pääoma*. Tiettyssä mielessä intellektuellien kierto muistuttaa kulutustavaroiden kiertoa. Markkinat ovat globaalit.

Pääoma on sokeaa kansallisuuksille. Pääoma menee sinne missä se tuottaa eniten voittoa, sitä ei sido mikään. Se on aivan yhtä vapaata kuin olivat tyypilliset modernisti-intellektuellit — **James Joyce**, **Ezra Pound** tai **Gertrude Stein**. Näin ollen meidän on ehkä syytä olla hieman skeptisiä — sen sijaan että suhtautuisimme ”nomadiseen tilaan” täysin myönteisesti. Nomadius on ambivalentti ilmiö.

SAMUUS VAI ERO?

T.M.: **Bengalilaissyntyinen kirjallisuuden- ja kulttuurintutkija Gayatri Spivak työskentelee puolet vuodesta yliopistossa Yhdysvalloissa, toisen puolen hän viettää tekemällä työtä maansa vähäosaisten hyväksi. Eikö tämän kaltainen akateemisen ja muun maailman välisten rajojen ylittäminen ole jonkinlainen osoitus siitä, että yksilön identiteetti voi olla jo alun alkaen jollain lailla epäyhtenäinen — sillä ei ole yhtä alkuperää missään tiettyssä kulttuurissa tai yhteisössä. Tiettyssä mielessä tämän kaltainen toiminta perustuu eroille. Puhuit esitelmässäsi kriittisesti eroista ja korostit muun muassa yhteisen perustan etsimisen merkitystä. Eikö tämä ole nimenomaan samuuden politiikkaa, jota viime vuosina on voimakkaasti kritisoitu?**

T.E.: Olen kanssasi samaa mieltä siitä, että erot ovat ensiarvoisen tärkeitä. En ole väittänyt, että eroilla ei ole merkitystä. Sanoin eilen, että ero ei mielestäni ole riittävä perusta radikaalille politiikalle. Se ei mielestäni ole riittävä perusta myöskään radikaalille etiikalle. Olen samaa mieltä kuin se tutkija, joka totesi, että **”Derrida on kiinnostunut erosta. Poliittisesti se ei johda meitä pitemmälle kuin liberaaliin pluralismiin.”** Tutkija, joka näin sanoi, on Gayatri Spivak, joka — jos kukaan — tietää paljon eroista. Minusta poliittinen yhtenäisyys ei merkitse samuutta. Solidaarisuus ja yhtenäisyys ovat taatusti välttämättömiä jokaiselle radikaalille liikkeelle. On idealistista uskoa, etteivät ne olisi välttämättömiä.

Se postmodernistinen käsitys, jonka mukaan yksimielisyys, yhteisymmärrys, solidaarisuus ja yhteistyö ovat jotenkin liian radikaaleja ja merkitsevät yhdenmukaisuutta kielteisessä mielessä, on mielestäni täysin dogmaattinen — ja poliittisesti tuhoisa. Jos Etelä-Afrikassa olisi noudatettu tätä linjaa, siellä ei olisi saavutettu nykyisen kaltaista kehitystä! Yhtenäisyyden täytyy tietysti ylittää keskinäiset erot, muutoin meillä ei olisi edes yhteistä kieltä, jonka avulla voimme tietää, mitä esimerkiksi yhtenäisyys merkitsee käytännössä. Teoreettisella tasolla emme tällä hetkellä edes tiedä mistä puhumme, koska emme ole sellaisessa poliittisessä tilanteessa, jossa voisimme alkaa tutkia mitä kaikkea yhtenäisyys, yhteisöllisyys ja solidaarisuus voisivat merkitä. Nämä käsitteet eivät lännessä suinkaan ole merkinneet erojen marginalisoimista.

Yksinkertainen ykseyden idea on pelkkä illuusio. Mutta myös ajatus puhtaasta erosta on yhtäläillä illusorinen. Ei ole mitään puhdasta eroa. Se olisi aivan yhtä tylsää kuin samuuskin. Puhdas ero on tarpeeton; se on pelkkä vastareaktio puhtaan ykseyden etsimiselle. Meidän pitäisi dekonstruoida molemmat kategoriat, mutta en usko että sitä on mahdollista tehdä yksinomaan teoreettisella tasolla. Sitä ei voida toteuttaa

kuvittelemalla. Meidän on yritettävä luoda sellaiset materiaaliset olot, joissa me voimme päästä molempien — puhtaan ykseyden ja puhtaan eron — tuolle puolen. Näin voisimme hylätä koko vastakohtaparin. Me emme vielä tiedä, mitä se merkitsisi.

Jos me yritämme nyt, nykytilanteessa, korostaa esimerkiksi yleistä ihmisyyden ideaa, me todennäköisesti annamme aseita konservatiiveille. Tämä epäilemättä selittää niiden pelon ja ahdistuksen, jotka haluavat luottaa eroihin ja lakata puhumasta vallanpitäjien kieltä. Haluan sanoa tästä kaksi asiaa. Ensiksikin uskon, että eron puolustajat ovat oikeassa. Toisaalta on kuitenkin niin, että joskus konservatiiveja ei yksinkertaisesti voi välttää. Joudumme väistämättä huomamaan, että meidän oma diskurssimme saattaa rohkaisista vihollisiamme, koska me aina väistämättä jaamme tiettyjä asioita heidän kanssaan. Muutoin emme olisi konfliktissa heidän kanssaan! Jos mitään yhteistä ei ole, ei ole mahdollista puhua konfliktista. Jos konservatiivi ei ole kanssani samaa mieltä siitä, että puhumme kapitalismista (vaikka hän pitääkin sitä hyvänä ja minä pidän sitä pahana), välillämme ei voi olla konfliktia. Siinä tapauksessa todellisuutemme ovat yhteismitattomat.

Yhtenäisyys on siis aina tietystä mielessä sidoksissa yhteiseen perustaan — ja vastakkainasetteluun. Siksi sanoisinkin, että vaikka meidän on varottava rohkaisemasta vastustajiamme, emme kuitenkaan voi koskaan täysin välttää sitä. Niin kauan kuin he voivat ymmärtää meidän kieltämme, he voivat pitää puheitamme osana omaa tilannettaan. Kieli, jota he eivät voi ymmärtää, ei vaaranna heidän asemaansa millään tavalla. Tämä on kaiken radikaalin kritiikin perusongelma.

Ymmärrän kyllä, että jotkut haluavat välttää sellaisia käsitteitä kuin yhtenäisyys, identiteetti ja solidaarisuus — kunnes olemme käyneet kokonaan läpi erojen tutkimisen prosessin. En haluaisi olla liian ”varhaiskypsiä” näissä asioissa, koska se voisi tehdä jo ennalta tyhjäksi meneillään olevan erojen tutkimisen. En ole kuitenkaan aivan varma, mitä siitä ajattelen. Ymmärrän erojen pohtimisen mielekkyyden, mutta samalla näen siinä myös vaaroja.

Todellisessa poliittisessa tilanteessa me usein todella tarvitsisimme mahdollisimman paljon solidaarisuutta, erityisesti nousevan fasismin ja rasismin edessä. Puheet yhtenäisyydestä pelkkänä yhdenmukaisuutena vaikuttavat tietyllä tavalla etuoikeutetuilta... ikään kuin ihmiset eivät olisi koskaan kuulleetkaan demokraattisista yhteiskunnallisista prosesseista — ehkä he eivät sitten ole kuulleet. On siis löydettävissä argumentteja sekä eron korostamisen puolesta että sitä vastaan.

TAKAISIN LUONTOON?

M.K.: Puhuit eilen ”kulturalismista” ja viittasit siihen, että biologiaa ja luontoa ei tulisi käsitteinä hylätä, vaan ne tulisi ottaa keskustelun kohteiksi. Vastikään Suomessa vierailut filosofi Rosi Braidotti on puhunut paljon juuri tästä kysymyksestä. Braidotti on sitä mieltä, että meidän olisi dekonstruoitava yksinkertaistava vastakohtapari biologinen/sosiaalinen (tai biologinen/kulttuurinen). Hänen mukaansa meillä ei ole mitään ”puhdasta” biologiaa, koska meillä ei ole pääsyä biologiaan muutoin kuin kulttuurin kautta (ruumis Braidot-

tille merkitysten kenttä). Mitä mieltä olet tästä käsituksesta?

T.E.: En usko, että meidän tulisi dekonstruoida kah-tiajakoa luonto/kulttuuri. Me olemme tuo dekonstruk-tio. Ihmiskunnan historia, ihmiset ovat eräässä mie-lessä näiden käsitteiden dekonstruktiota. Me liikumme luonnon ja kulttuurin välisellä määrittelemättömällä rajalla. On aivan totta, että emme voi lähestyä biologiaa muutoin kuin kulttuurin ehdoilla. Mutta minusta myös vastakkainen argumentti tulisi esittää. Me olemme kulttuurisia mahdollisuuksia; kaikki se, mitä me voimme rakentaa, mitä me voimme nähdä ja tehdä, kaikki tämä tapahtuu sen tosiasian puitteissa, että me olemme — muiden ominaisuuksiemme ohessa — luonnonolioita. Me olemme osa luontoa. ”Kulturalismi” merkitsee usein juuri tämän tärkeän asian unohtamista. Kuten eilen korostin, tuotantonsa varhaisvaiheessa Marx yritti luoda materialistisen tulkinnan siitä, mitä merkitsee olla luonnonolio; mitä merkitsee se, että me olemme materiaalisia olentoja; mitä merkitsee se, että me olemme työtä tekeviä, suhteessa toisiin eläviä sosiaalisia olentoja. Nämä ovat perustavanlaatuisia tekijöitä, vaikka nämä tekijät tietysti saavat erilaisia muotoja kulttuurista riippuen.

1970-luku oli aikaa, jolloin kaikki puhe biologiasta luokiteltiin yhtäkkiä biologismiksi. Samaan aikaan kaikki puhe empiirisestä muuttui empirismiksi. Kaikki puhe luonnosta muuttui naturalismiksi. En varmasti totta, että monet empiirisestä puhuvat ovat empiristejä, monet biologiasta kiinnostuneet ovat biologisteja ja niin edelleen, mutta nämä käsitteet ovat mielestäni aivan liian arvokkaita hukattaviksi näin helposti. Emme voi hylätä biologiaa vain lisäämällä siihen ”ismin”! Tarkoitan, että vaikka ajatus biologiasta saataisiinkin näin häivyttettyä, *meitä* ei voida häivyttää samalla kons-tilla — eikä luontaisia rajoituksiamme.

Noiden aikojen jälkeen, ekologisen liikkeen myötä — ja osaksi myös tiettyjen psykoanalyysin osa-alueiden vaikutuksesta (koska psykoanalyysin on otettava huomioon esimerkiksi ihmislapsen luontainen avuttomuus) — on tapahtunut tervetullut käännös taaksepäin. On palattu pohtimaan, voimmeko arvioida uudelleen sellaisia käsitteitä kuin biologia tai ihmisluonto — ilman näiden käsitteiden perinteisiä negatiivisia konnotaatioita. Kun olemme käyneet läpi ”kulturalismin” aika-kauden, uskon, että voisimme jo alkaa katsoa taaksepäin sen sijaan, että vain yksinkertaisesti hylkäisimme nämä käsitteet.

M.K.: Luullakseni monet feministit (ei niinkään Rosi Braidotti, johon äsken viittasin) pelkäävät, että puhe luonnosta saattaa johtaa puheisiin ”naisen todelli-sesta luonnosta” ja niin edelleen. Luullakseni tämä pelko on erityisen voimakas juuri feministien kes-kuudessa.

T.E.: Tuo pelko on hyvin ymmärrettävä. On hyvin ymmärrettävää, että jos puhumme meille kaikille yhteisestä ”ihmisluonnosta”, monet ihmiset, jotka on suljettu sen ulkopuolelle, alkavat pitää sitä keinona erilaisuutensa kieltämiseen. Mutta pelon ymmärrettä-vyys ei kuitenkaan merkitse välttämättä sitä, että se tulisi päästää valloilleen. Olen nimittäin sitä mieltä, että totuudella on aina merkitystä. Radikaali politiikka ei koskaan voi olla tehokasta, ellei se perustu totuudelle.

Siksi meidän on — kuten jo aiemmin totesin — kyseenalaistaa käsityksiämme; emme välttämättä aina tiedä mistä puhumme. Meidän tulee ajatella “luonnollisuuttamme” uusilla tavoilla. Jotkut saattavat tietysti pitää tätä “luonnollistamisena” sanan kielteisessä merkityksessä. Myös vasemmiston tulisi pyrkiä tuottamaan omia — ehkä kumouksellisiakin — käsityksiä luonnosta. Kun 1700-luvun lopun radikaalit puhuivat siitä, mikä oli luontaista ihmiselle, kuninkaat ja papit kokivat sen uhkaksi. Tämän me unohdamme liian helposti. Luonto on ennenkin ollut aivan yhtä radikaali käsite kuin se on nykyään — ja siitä voi jälleen tulla sellainen. Yksinkertaistusten sijaan meidän olisi pohdittava uudelleen luonnon käsitettä.

VASEMMISTOLAISUUDEN TILA JA TULEVAISUUS

T.M.: Meillä Suomessa idän ja lännen vastakkainasettelun mureneminen, oikeistolaistuminen, taloudellinen lama ja monet muut tekijät ovat johtaneet hyvinvointivaltion murenemiseen ja siihen, että poliittinen vasemmisto on menettänyt valtaansa. Lisäksi yliopistot ovat menettäneet suuren osan taloudellisesta tuestaan; rahaa suunnataan lähinnä teknologian kehittämiseen. Millaiset strategiat olisivat nyt, tällaisessa tilanteessa, poliittisesti relevantteja?

T.E.: Tämä on erittäin tärkeä kysymys, mutta samalla hyvin vaikea kysymys. Luultavasti ei ole olemassa yhtä strategiaa. Kuten jo totesin, kulttuurin ja estetiikan tehtävä on vallitsevan käsityksen mukaan tiettyjen, hyötyajattelun yläpuolelle korotettujen arvojen säilyttäminen — toisenlaisen rationaalisuuden ylläpitäminen. Meillä ei ole mitään syytä hyökätä näitä arvoja vastaan. On tärkeää pystyä edes säilyttämään jälkiä tästä toisenlaisesta rationaalisuudesta, toisista arvoista. Tarvitsemme erityisesti tässä tilanteessa paikan, josta käsin voimme pitää yllä, levittää ja rohkaista ajatusta vaihtoehtojen olemassaolosta. Se ei ehkä ole paljon, se ei ehkä ole muuta kuin viivytystaktiikkaa, mutta se on silti jotakin. Se on parempi kuin tilanne, jossa nämä mahdollisuudet ovat kadonneet kokonaan muististamme. Tulevaisuuden ohessa radikaalin on aina huolehdittava myös menneisyydestä. Näillä kahdella tehtävällä on sisäinen yhteys. **Walter Benjamin** sanoi kerran, että kuolleetkaan eivät ole turvassa viholliselta, koska vihollinen voi kirjoittaa heidät ulos historiankirjoista. Me kirjoitamme evakuoidaksemme heidät historiaan.

Kuulun niihin, jotka katsovat kirjallisuuden olevan aina syvässä mielessä poliittista. Mielestäni me voimme sanoa, että olemme voittaneet väittelyn, vaikka emme olekaan voittaneet tosiasioita — kuten huomaa! Mielestäni voimme sanoa ilman erityisempää ylimielisyyttä, että liberaaleilla ja konservatiiveilla ei ole ollut adekvaattia teoreettista kapasiteettia voittaakseen meidät väittelyssä. Toki heillä on suunnaton instituutio-naalinen valta, mutta en usko, että intellektuaaliset vallan keskukset — sanokaamme vaikka akateemiset kustantajat — tunnustavat heidän valtaansa. Kaikkein kiinnostavimmat ja kiehtovimmat tutkimukset ovat myös viime aikoina tulleet radikaalin vasemmiston suunnalta. Siten voidaan sanoa, että tietyt “valtaukset” ovat onnistuneet. Tämä ei suinkaan ole merkityksetön

asia! Kukaan ei tosissaan väitä voivansa ohittaa esimerkiksi feminismiä. Sillä on ollut lähtemätön vaikutus; se on muuttanut sekä tietoisuuksia että käytäntöjä. Se ei ole merkityksetöntä! Vaikutusmahdollisuudet riippuvat kuitenkin aina historiallisista olosuhteista, ja tässä mielessä emme todellakaan elä hyviä aikoja.

Silti yliopistot voivat muuttua yhdessä yössä konservatismiin linnakkeista radikalismiin kasvualustoiksi. Jos suuri joukko nuoria ihmisiä pistetään yhteen ja jos heillä ei ole muuta tekemistä kuin lukea kirjoja, se voi olla vaarallista! Tietysti se, mitä yliopistoissa tapahtuu, on aina riippuvaista muusta yhteiskunnasta. Vanha kunnan sosialistien periaate on, että jatkaamme huonoina aikoina samaa mitä teimme hyvinä aikoina. Tarkoitin, että “hyvän sään sosialisti” on kanssasi hyvinä aikoina, mutta kun ukkospilviä nousee taivaalle, hän hiipii pakoon ja keksii itselleen muuta tekemistä. Jos **Lenin** olisi menetellyt näin, bolshevikkien vallankumousta ei olisi koskaan tapahtunut.

T.M.: Millaista on pitää puheita tämän päivän Britanniassa? Joudutko miettimään sopivaa retoriikkaa, keksimään uuden kielen muotoillaksesi ajatuksesi? Vai voitko yhä käyttää “vasemmistolaista” kieltä?

T.E.: Mielestäni meidän on oltava jossain määrin strategisia. Mielestäni meidän on aina jossain määrin mukauduttava oman aikamme kieleen. On tilanteita, joissa en edes uneksi keskustelemani marxismista, enimmäkseen näin on puhuessani itäeurooppalaisten ihmisten kanssa. Siinä ei yksinkertaisesti ole mitään mieltä! Yhtä järjetöntä olisi väitellä Neitsyt Mariasta vakaumuksellisen ateistin kanssa! Se olisi silkkaa tuhlausta! Riittävää yhteistä pohjaa ei yksinkertaisesti ole olemassa. Toisaalta nykyään esimerkiksi Britanniassa on alueita, joilla tietty sosialistinen kieli merkitsee yhä jotakin. Kaikki riippuu siitä missä on. Opetan joka vuosi New Yorkissa paikassa, jonka nimi on New Yorkin marxilainen koulu (*Marxist School of New York*). Se on pieni aikuiskoulutukseen keskittynyt yhteisö. New Yorkissa on elävä, mutta pikkuruinen marxilainen kulttuuri, keskellä käärmeen pesää! En siis halua antaa mitään absoluuttista vastausta kysymykseesi. Toisaalta en ole samaa mieltä kuin ne, jotka ajattelevat, että meidän tulisi jotenkin kääntää diskurssimme diskoteekkien kielelle. Toisaalta en myöskään ajattele samoin kuin ne, jotka uskovat, että meidän tulisi yhä edelleen itsepintaisesti puhua siitä, mitä **Trotski** teki vuonna 1904 — se ei kiinnostakaan enää ketään, paskat siitä! Molemmat positiot ihmetyttävät minua, koska ne ovat epätodellisia; meidän on pidettävä kiinni siitä, mihin uskomme, mutta samalla mukauduttava tilanteeseen. Tämä on ikivanha radikaali positio. On lähdettävä liikkeelle sieltä, missä ihmiset ovat — vaikka vain siksi, että heidät saadaan pois sieltä missä he ovat. Tämä on läpikotaisin materialistinen positio.

OPETTAMISEN FILOSOFIA

Veli-Matti Värri

MENONIN PARADOKSI "NELIULOTTEISESSA" KASVATUSTODELLISUUDESSA

Menon, thessalialainen ylimysnuorukainen, kysyi **Sokrateelta**: "Osaatko sanoa, Sokrates, voiko hyvettä opettaa? Tai voiko siihen harjaantua? Vai syntyykö se ihmiseen luonnostaan tai jotenkin muuten, ei siis harjaannuksella eikä oppimalla?"¹ Vielä kysyessään Menon uskoi tietävänsä, mitä hyve on, vain opettamistekniikka oli ongelma. Sokrateen ironinen tunnustus omasta tietämättömydestään hämmästytti Menonia. Hän tarttui Sokrateen ovelasti heittä-mään dialektiseen syöttiin, ja ryhtyi itse määrittämään hyveen olemusta. Sokrateen myötätuntoinen ironia, satiirinen leikinlasku ja 'tietämättömät' kysymykset johtivat Menonin varsin pian käsitteelliseen umpikujaan. Menonin ajautuminen täydelliseen tietämättömyyden tilaan sai hänet vertaamaan Sokratesta sähkörauskuun, joka koskettaessaan tainnuttaa kosketun. Tajuttomuudestaan ärtyneenä hän esitti Sokrateelle kysymyksen, joka on sittemmin tunnettu Menonin paradoksina: "Miten sinä muka aiot tutkia sellaista, mistä et edes tiedä mitä se on? Millaista tavoittelet, kun etsit sellaista, mitä et tunne? Ja jos löydät sen, mistä tunnustat sen siksi, mistä et mitään tiedä?"²

Hyvän elämän ideaali kasvatuksen ehtona ja ongelmana

Menonin paradoksi on vieläkin, noin 2370 vuotta myöhemmin, kasvatuksen tärkein ongelma. Kasvatuksen käsite on lähtökohtaisesti sitoutunut hyvän elämän ideaaliin. Sitä ei voi edes määritellä viittaamatta arvoihin, hyvään, jota kasvatuksessa on noudatettava (nykyisyys) ja pyrittävä toteuttamaan (tulevaisuus) kasvatettavan parhaaksi. Kuitenkin jo kasvatuksen käsitteen luonnosmainen määrittely osoittaa, että tietämisen ja tietämättömyyden paradoksi kuuluu kasvatuksen olemukseen. Se on sekä teoreettinen että käytännöllinen ongelma, joka koskee yhtä hyvin hyveiden opettamista kuin kasvatuksen päämääriäkin. Se koskee niitä siksi, että emme ole Sokratesta tai Menonia viisaampia

määrittämään, mitä hyve on, ja millainen on kasvatuksen päämääränä oleva hyvä elämä? Sittenkin — jotta kasvatusta olisi mahdollista ja eettisesti perusteltua — kasvattajalla on oltava näkemys hyvästä elämästä, vaikka hän ei lopulta tiedäkään, mitä se varsinaisesti on.

Itse asiassa Menonin paradoksin tiedostaminen on kasvatuksen avain. Kasvatettavan hyvän elämän, vastuuseen kasvamisen ja itseksi tulemisen ideaalit saavat eettisen merkityksensä nimenomaan siitä, että emme kasvattajina voi määrittellä kasvatettavan puolesta kasvatustiedäkkeiden täsmällistä sisältöä, emmekä voi deduktiivisesti johtaa ideaalien käytännöllisiä merkityksiä jostakin määrätystä 'hyvän elämän premissistä'. Kasvatusta on kasvatettavan itseytymistä ja vastuuseen kasvamisesta auttavaa vain, jos tunnustamme ideaalien heuristisen (ei siis absoluuttisen) merkityksen rajoituneelle käsityskyvyllemme. Vaikka kasvattajalla olisikin runsaasti elämänkokemusta ja jäsentyneempi maailmankuva kuin hänen kasvatettavallaan on, maailma on viime kädessä *mysteeri* niin hänelle kuin kasvatettavallekin. Tämä tosiasia ei eliminoi *kasvatustiedäkkeitä*, vaan tekee eksplisiittiseksi sen, että kasvattajalla ei ole eettistä eikä metafysisistä oikeutta alistaa kasvatettavan kokemuksia oman maailmankuvansa mukaisiksi.

Kasvatustieteen merkityssuhteiden kokonaisuus on luonnollisesti hänen kasvatustieteellisen orientoitumisensa lähtökohta. Merkityssuhteet eivät ole kasvatustieteeseen nähden mikään ulkoinen totaliteetti vaan avoin ja elävä kokonaisuus, jonka merkityksellinen jäsen kasvatettava kasvattajalle on. Kasvatustieteen käsitteet (muun muassa ihmiskäsitys, yhteiskuntakäsitys, käsitys kasvatustieteen päämääristä) konkretisoituvat ja elävät kasvatustieteessä, jossa niiden tulisi mukautua kasvatettavan yksilöllisyyttä³ myötäileviksi ja edistäviksi. 'Mukautuva hyvä' ei ole vain jotain kasvattajan omistamaa vaan se on kasvattajan ja kasvatettavan 'välissä olevaa', *aktuaalisessa kasvatustieteen dialogissa* toteutuvaa. Kasvatustieteen päämäärät ovatkin eettisiä vain suhteessa nykyisyydessä vallitsevaan eettisyyteen: jos hyvän elämän nimissä laiminlyödään ja tukahdutetaan lapsen nykyhetkisiä tarpeita ja oikeuksia, 'hyvän' teleologinen merkitys katoaa ja kuihtuu tyhjäksi ja epäeettiseksi abstraktioksi.

Kasvatustieteen edeltää kaikkia käsitteellisiä, teoreettisia ja filosofisia perusteluja. Maailmaan syntynyt lapsi on omana itsenään, ihmisarvonsa vuoksi, kasvatustieteen (jota voidaan tässä yhteydessä kutsua myös auttamisvastuiksi) välitön perustelu, eikä muita perusteluja tarvita.⁴ Hän on eettisessä merkityksessä toinen persoona, Sinä, jo ennen kuin hän osaa artikuloida omia tarpeitaan ja merkityksiään. Alaston ja 'kieletön' vastasyntynyt on mysteeri, jonka olemukselle kasvattaja voi tehdä oikeutta vain rakastamalla⁵ häntä. Kasvatustieteen esikielellisessä alkuvaiheessa 'hyvä' toteutuu lapsen hoivaamisena ja huolehtimisena, siis hänen tarpeisiinsa vastaamisena. Käsitteellisenä ongelmana "hyvä" aktualisoituu silloin, kun lapsi osaa kielellistää maailmasuhteitaan ja alkaa etsiä vastauksia elämän peruskysymyksiin. Kasvatustieteen vastuu edellyttääkin perustarpeista huolehtimisen lisäksi *vastaamista* kasvatettavan etsintään. Vastaamisen mieli ei ole absoluuttisten vastausten antamisessa vaan lapsen *vastaanottokykyä* (mm. ikä, kyvyt, terveys) ja yksilöllisyyttä myötäilevässä, hermeneuttis-dialogisessa orientoinnissa *yhteiseen maailmaan*.⁶ Orientoinnin tavat vaihtelevat aktiivisesta ohjaamisesta *välittävään* (vs. välittämättömän) vapauden sallimiseen. Kasvatustieteen pääperiaatteena on kasvun auttaminen ja rohkaiseminen: lapsen sallitaan oman "reviirinsä" laajentamiseksi kokea maailman vastusta, jota vastuuseen kasvaminen edellyttää.

Jopa dialogisuuden ideaalia noudattavassa kasvatustieteessä on mahdotonta välttää ohjausta, estämistä ja jopa ajoittaista pakottamista. Jokainen kasvattaja tietää, että joskus on sanottava "ei", ja tehtävä toisin kuin kasvatettava tahoo, koska kasvatettavan tahdonmukainen toiminta olisi hänen laiminlyöntiään (tai lapsi- ja puberteettityrannian sallimista). 'Hyvän elämän' ja 'hyvän kasvatustieteen' ideaalit saavatkin käytännöllisen merkityksensä vapauden ja pakon rajanvedossa kasvattajan joutuessa tekemään kasvatettavansa puolesta valintoja oikean ja väärän tai järkevän ja ejärkevän välillä. Dialogisen ja autoritaarisen (yksinomaan funktionaalinen) kasvattajan ero piirittyy tässä rajanvedossa siten, että dialoginen kasvattaja ymmärtää estävän, pakottavan ja funktionaalisen toimintansa tilapäiseksi — päämääränä on kasvatettavan vastuu ja

itsensäätely. Sitä vastoin autoritaarinen kasvattaja ei reflektoi tekonsa perusteita, eikä perustele niitä kasvatettavallekaan, koska hän pitää omaa voimankäyttöään ja valtaansa itsestäänselvänä ja jatkuvana.

Kun dialogisuus ja funktionaalisuus vaihtelevat jopa hyvässä kasvatuksessa, tarvitsemme kriteerit, joilla arvioida kasvatuksen etiikkaa ja erottaa selkeästi hyvä kasvatus (dialogisuusideaalia noudattava) huonosta (yksinomaan funktionaalinen, epäjohtomukainen tai välinpitämätön). Samasta syystä meillä on oltava kriteerit myös kasvun arvioimiseksi. Näiden kriteerien avulla voidaan näet tulkita, mihin nähden kasvua tulkitaan, ja toteutuvatko kasvatuksessa todella ne periaatteet, joita sen uskotaan ja väitetään noudattavan. Esitän lopuksi näitä tarkoituksia varten kasvatuksen maailmaa jäsentävän 'neliulotteisen' kasvatustodellisuuden käsitteen, joka havainnollistaessaan kasvatussuhteen kompleksisuutta tuo samalla esille sen hermeneuttiset ehdot.

Kasvatussuhteen hermeneuttiset ehdot

Itsetietoisuuden, vastuun ja kommunikaatiokyvyn kehittyminen ovat tärkeimpiä kasvun kriteerejä. Itsetietoisuuden kehittymistä voidaan arvioida sen perusteella, kuinka kompleksisia merkityssuhteita kasvatettava kykenee, tietoisena omien tekonsa merkityksestä (vastuu), maailmasta hahmottamaan. Kasvattaja tulkitsee kasvua kasvatettavan antamien 'vastausten'⁷ perusteella. Seuraava 'neliulotteisen' kasvatustodellisuuden konseptio auttaa ymmärtämään, mihin nähden kasvattaja tai kasvatustodellisuuden tulkitsevat kasvatettavan *vastausten* laatua (tasoa, kehitystä) ja *vastaavuutta* (korrespondenssia). Samalla konseptio on sekä kasvattajan itsereflektion (hänen merkityssuhteidensa tulkinna) että kasvatustutkimuksen tulkittakehys, jolla voi jäljittää niin kasvatettavan vapauden ehtoja kuin kasvatussuhteen ideologisia sitoumuksia ja valta-asetelmiakin.

'Neliulotteinen' kasvatustodellisuus koostuu neljästä tasosta, jotka ovat:

1. Kasvattajan merkityssuhteiden kokonaisuus
2. Kasvatettavan merkityssuhteiden kokonaisuus
3. Kasvattajan ja kasvatettavan yhteiset merkitykset
4. 'Yhteinen maailma' (*Mit-Welt*), johon sekä kasvattaja että kasvatettava osallistuvat, ja jota varten kasvatuksellinen orientointi tapahtuu

Kasvatustodellisuuden kasvatettavan tulkitsemisen *vastaavuuden* arviointi paljastaa kasvatustodellisuuden luonteen ja eettisyyden tason. Se osoittaa, minkä arvon kasvattaja tai kasvatustodellisuus antavat kasvatustodellisuuden dialogisuudelle ja kasvatettavan omalle merkityksensä. Samalla arviointi paljastaa kasvat-

tajan asenteen Menonin paradoksia kohtaan: mitä autoritaarisempaa ja funktionaalisempaa kasvatus on, sitä selvemmin kasvattaja väittää (ainakin implisiittisesti) tietävänsä, mitä hyve ja hyvä elämä ovat.

'Hyvän elämän' ja kasvun arvioinnin kriteerit edellyttävät kasvattajalta hermeneuttista asennoitumista: kasvattajan oman esiyymmärryksen analyysia ja kasvatettavan maailmasuhteen tulkitsemistä. Kasvatustodellisuuden (dialogisuuden tai funktionaalisuuden arvioinnin) kriteeri määrittäytyy siitä, miten kasvattaja käsittää *Mit-Weltin* ja muiden tasojen suhteen kasvatustodellisuudessa ja miten hän soveltaa käsitystään kasvatustodellisuudessa. Joka tapauksessa kasvattaja tulkitsee kasvatettavan merkityssuhteiden laatua (kehittyneisyyttä tai kehittymättömyyttä) lähtökohtanaan oma käsityksensä kasvatettavan *vastausten* ja *Mit-Weltin*⁸ ideaalisesta vastaavuudesta. Koska tulkitsemisperusteena oleva *Mit-Welt* on aina kasvattajan tulkitsema, *Mit-Weltin* ja vastaavuuden suhde on syvä filosofinen ja hermeneuttinen ongelma, jonka ratkaisun käytännölliset seuraukset kasvatettava saa "tuntea nahoissaan".

Kasvatustodellisuuden laatu ja kasvatettavan vapaus (tai sen puute) riippuvat oleellisesti kasvattajan merkityssuhteiden laadusta, ennen kaikkea hänen ihmiskäsityksestään⁹ ja maailmankuvastaan. Viisas kasvattaja ymmärtää oman maailmankuvansa (siis tulkitsemansa *Mit-Weltin* rakenteen) 'suhteellisuuden', ja osaa suhtautua joustavasti niin kasvatettavan vastauksiin kuin niiden tulkitsemisperusteena olevaan *Mit-Weltiin*. *Mit-Welt* ei ole hänelle absoluuttinen ja vakioitu, kasvatettavan sopeutumista vaativa mitta vaan se on kasvatustodellisuuden yhteisissä merkityksissä ja kasvatettavan itsellisessä kasvussa hahmotettava ja jatkuvasti täydentyvä merkityksen maailma. Tällöin kasvatus ja kasvu toteutuvat dialogisessa prosessissa, jossa kasvatettavan kulloinkin merkityksen taso saa ontologisen arvon olematta puutetta johonkin kasvattajan määrittämään absoluuttiseen todellisuuteen nähden.

Dogmaattisesti maailmankuvaansa suhtautuva kasvattaja ei salli kasvatettavalleen keskeneräisyyttä, rajojen koettelua ja improvisointia. Mitä tiukemmin *Mit-Weltin* rakenne ja kasvatustavoitteet on määrätty, sitä olemattomammaksi kasvatettavan vapaus kutistuu — kasvatus on pelkkää funktionaalista sopeuttamista ja kasvu on sopeutumista *Mit-Weltin* vaatimuksiin. Kutistajana voi olla yksittäinen kasvattaja tai kasvatustodellisuus, joka omine päämäärineen asettaa normit myös kasvattajan roolille ja oikeuksille.

'Neliulotteisen' kasvatustodellisuuden konseption avulla on mahdollisuus kuvata kasvatustodellisuuden funktionaalisuutta, valtasuhteita sekä ideologis-poliittisia ja metafysisiä sitoumuksia. Se saattaa paljastaa, että ne kasvatustahot, jotka ehdottomimmin väittävät tietävänsä, mitä hyvä elämä tai 'oikeat' kasvatustavoitteet

määrät ovat, eivät ehkä ansaitsekaan kasvattajan nimeä.

Viitteet

1. *Menon* 70a, teoksessa Platon, *Teokset II*. Otava, Helsinki 1978.
2. *Menon* 80d.
3. Tarkoitan tässä yksilöllisyydellä sekä tietyn lapsen ainutkertaisuutta että hänen kasvunsa auttamista itseksi tulemisen ideaalin mukaisesti.
4. Voidaan tietysti viisastella, että ihmisarvo on pelkkä konstruktio, joka estää esimerkiksi väestöongelman tehokasta ratkaisemista. Jos ajatella näin, meillä ei ole eettistä kriteeriä Intian ja Kiinan köyhien talonpoikien tuomitsemiseksi heidän aprikoidessaan, hukuttaako ylimääräinen tyttövauva vai tukehduttaako hänet puhdistamattomalla riisillä. Tässä katsannossa ylimääräisten suiden (joina kehitysmaissa lähes poikkeuksetta pidetään tyttöjä) tukahduttaminen olisi pelkästään rationaalista, taloudellisten realiteettien sanelemaa toimintaa. Saman logiikan mukaan voitaisiin lopettaa kehitysvammaisista ja vajaamielisistä huolehtiminen, koska "hyödyttömiä" olentojen hoito aiheuttaa turhia kustannuksia.
5. Rakkauten dialogisuusfilosofien (mm. **Martin Buber**, **Gabriel Marcel** ja **Emmanuel Levinas**) mukaan ainoa keino mysteerin, jollainen pieni lapsi on, kohtaamiseksi. Rakkauten mahdollistama välitön kohtaaminen estyy ja rajoittuu, jos annamme esiyymmärryksemme kategorioiden määrätä suhdettamme lapseen. Kategorisoituna tulkitsemme mysteerin jo jonakin tiettyä, jotain tiettyä tarkoitusta varten olevana (funktionaalisenä, ei-ainutkertaisena).
6. Yhteiseen maailmaan orientointi on hyvän elämän (hermeneuttinen) perusongelma, jonka yritän tuoda esille "neliulotteisen" kasvatustodellisuuden käsitteellä.
7. Tarkoitan kasvattajan *vastauksilla* sekä hänen kielellisiä että ei-kielellisiä maailmasuhteensa ilmauksia.
8. Tulkinna avaimena on siis kasvattajan oma käsitys *Mit-Weltin* olemuksesta ja sen vaatimista kasvatustavoitteista.
9. Ihmiskäsitys "määrää", ovatko kasvatettava ja hänen hyvä kasvunsa itsetarkoituksia, vai ovatko kasvattajan tulkitsemat *Mit-Weltin* funktionaaliset vaatimukset kasvatustodellisuuden normina, joihin kasvatettava pitäisi sopeutua.

Suomentajan
johdanto isokraattiseen
mainoksen taitoon

Aikamme kasvat- ja kouluinstituu-
tioita kuvaa mainos: mainos itsesäilytyk-
sen vuoksi, mainos yksikön puolesta.
Instituutiot päiväkodeista korkeimpiin
kouluihin kamppailevat omasta olemas-
saolostaan. Päiväkodit joutuvat teke-
mään itseään periaateessa tärkeiksi,
ettei niitä kokonaan lakkautettaisi;
koulut koettavat rakentaa myyviä kou-
lukohtaisia opetussuunnitelmia, profiloi-
tua, olla parhaita ja houkutelua lahjak-
kaimpia nuoria; yliopistot yrittävät
myydä tuloksellisuudellaan, mainosar-
voa tihkuvilla paradigmoillaan. Kaikkien
yhteinen huoli on oma totuus, sen yli-
vertaisuus muihin nähden — ja samalla
raha, maksukykyinen asiakas, valtioli-
set kansalaiset kasvun ja sivistyksen
puutteessa.

Tilanne ei historiallisesti ajateltuna
ole kovin uusi. Tuttu fraasi historian
itseään toistavasta luonteesta tulee ka-
niinisti todeksi kasvatuksen kohdalla.
Jo antiikin Ateenassa 400-300 eaa
kamppailtiin kasvattajien totuudesta.
Välittömät syyt ja kamppailun tavat oli-
vat tietenkin toiset, mutta periaate sama:
rahaa totuudella, totuutta rahalla.

Antiikin Ateenan yhteisön poliittisen
toiminnan erityispiirre oli sen kietoutu-
minen puheen ympärille. Julkisia ja
yhteisiä asioita hoidettiin *agoran*, torin,
julkisen tilan puitteissa. Asioita hoidet-
tiin puhumalla. Puhe vaikutti *agoraan*
kokoontuneeseen ihmisjoukkoon, joka
päätti sodasta ja rauhasta, veroista ja
vapautuksista. Torilla ratkaistiin koko
kansaa koskevia kysymyksiä. Joka täs-
sä tilanteessa pystyi puhumaan vakuut-
tavasti ja vaikuttavasti, omasi poliittista
valtaa.

Oli siis olemassa tilaus puheen opet-
tajille. Sanankäyttöä piti opiskella, jotta
sai valtaa — tai että edes kykeni hoita-
maan omia asioitaan, mikäli joku sattui
haastamaan oikeuteen. Komediakirjailija
Aristofanes kuvaa näytelmässään *Pilvet*
miestä, joka haluaa poikansa opettajien,
sofistien oppiin. Poika on hävinnyt isän-
sä rahoja hevoskilpailuissa ja nyt olisi
selviydyttävä ankarista velkojista, vie-
läpää oikeuden edessä. Sofistit, tässä
tapauksessa väittelytaidon, *eristiikan*
taitajina, lupaavat opettaa oikeuden-
käynnin taitoa niin, että pystyy puhu-
maan välillä oikean väräksi ja välillä
väärän oikeaksi. Siis kyse on sanai-
lusta, sanan pyörittämisestä, joka on

meille tuttu amerikkalaisista oikeussa-
hidraamoista. Tällaisen taidon opettami-
sesta mies on valmis maksamaan vält-
tyäkseen velkojien raatelulta.

Myös poliittisia puheita opetettiin.
Osa opettajista lupasi opettaa julkisten
asioiden hoidossa välttämätöntä puhu-
misen tapaa. Pitkien puheiden taito,
miten ne tuli muodostaa ja millaisia
sanoja käyttää, oli yksi maksullisen
opetuksen laji. Toisaalta opetettiin väit-
telytaitoa. Millaiset argumentit parhaiten
kumoavat toisen. Tässä yhteydessä
nostetaan usein esiin **Sokrateen** nimi.
Platon kuvaa dialogeissaan Sokrateen
käymiä keskusteluita, joissa pyritään
saamaan totuus esiin erilaisista asiois-
ta. Kysymisen- ja vastaamisenmenetel-
mät olivat Sokrateen alaa. Tätä vastaan
taistelivat pitkien puheiden pitämisen
kannattajat, *reettoriit*. Sokrates esittelikin
uudenaista retoriikan tapaa, *dialektiik-
kaa*, keskustelutaitoa.

Puheiden sekamettelissä ilmestyi
Isokrateen teksti *Sofismia vastaan*.
Siinä hän hyökkää kriittisesti aikansa
puheenopettajien, sofistien kimppuun —
koettaen samalla mainostaa itseään.
Hän esittelee opetuslupauksensa, ope-
tussuunnitelmansa, siis sen, mitä hän
olisi valmis opettamaan ja millainen
opetus ei ainakaan tule kuuloon. Enem-
män Sokrates puhuu kieltämisen kaut-
ta: hän kritisoi muita, mutta vihjaa
kuitenkin myös omaa paremmuuttaan.

Isokrateella oli oma kasvatustitu-
tionsa samoihin aikoihin, jolloin
Platonin akademia vaikutti Ateenassa.
Isokrateen ja Platonin kouluilla oli ilmei-
nen taistelu totuudesta. Kun Sokra-
teen silmissä muiden (kenties Platonin)
totuus näyttäytyy yleisenä ja objektiivise-
nä, ennustavana, kaikkiin tilanteisiin
sopivana, on hänen oma totuutensa
näkemyksen tyyppinen, aina tietystä
ajassa ja paikassa paljastuva. Sokrates
rakentaa näin ristiriitaa *doksan*, katso-
muksellisen, aikaan sidotun tiedon ja
epistemen, 'ajattoman' tiedon välille.

Isokrateella oli koulunsa, tietty paik-
ka Ateenassa, jossa hän opetti. Osa
sofisteista piti kuitenkin tapanaan kier-
rellä ympäri Hellasta poliksesta toiseen
ja opettaa missä vain sattuvat olemaan.
Liikkuvien opettajien totuus on Isokra-
teellekin liian liikkuva. Hän kritisoi kier-
televiä opettajia siitä, ettei näiden ole
mahdollista todella tietää jonkun *polik-
sen* asioista, elleivät he itse ole tuon
poliksen jäseniä. Sidonnaisuus tiettyyn
polikseen kuvaa Isokrateen totuutta —
sidonnaisuus Ateenaan. Ateenalaisuuden
ylistämisen kautta Sokrates pyrki
ajamaan panhellenismin asiaa, kaikkien
polisten liittoa persialaisia vastaan.
Tässäkin totuuden pisteessä oli siis
poliittinen kytkös.

Sokrates korostaa moraalin kysymyksiä
opetuksessa. Oikea ja väärä on aina
otettava huomioon, kun opetetaan puhu-
mista, olipa opetus sitten millaista taha-
nsa. Moraalin kysymykset kietoutuvat
kysymykseen rahasta. Ne jotka polkevat
opetuksessa hintoja, myyvät Isokrateen
mukaan arvottomia asioita. Itse hän
pyytää kurssistaan 1000 minaa, kun

jotkut kilpailijoistan tyytyvät kolmeen tai
neljään minaan. Hinta näyttäisi siis
ratkaisevan opettavan asian arvon.

Isokrateen koulun perustaminenkin
liittyy avoimesti rahaan. Eräässä toises-
sa tekstissään hän kertoo elämänsä
kulusta. Sokrates syntyi varakkaaseen
luokkaan ja sai periä omaisuutta, mut-
ta peloponnesolaissota hävitti häneltä
lähes kaiken. Uudessa taloudellisessa
tilanteessaan, rahattomuudessa, Sokra-
tes tarvitsi uuden ja paremman ansait-
semisen keinon: hän ryhtyi opettajaksi,
perusti koulun selviytyäkseen taloudel-
lisesta ahdingostaan. Aiemmin hän oli
toiminut puheiden tekijänä, *logografina*,
joka maksua vastaan kirjoitti oikeuden-
käynteihin puheita syyttäjille ja puolus-
tajille.

Toisaalta Isokrateella olisi syntyperän-
sä perusteella ollut mahdollisuus itse
puhua ja vaikuttaa poliittisessa elämäs-
sä. Mutta hän valitsi toisenlaisen tien:
tähän pakotti ruumiillinen vajaavaisuu-
tensa. Isokrateen ääni oli niin heikko,
ettei hän olisi metelöivissä kansankou-
kouksissa saanut ääntänsä kuuluviin.
Sokrates siis tyytyi vain kirjoittamaan ja
vaikuttamaan omalla tavallaan. Hänen
toimintansa paikka oli takana, kätkö-
ssä, kirjoittajana — ja kuitenkin esillä,
omien tekstiensä julkaisijana.

Nykyaikaiselle lukijalle Isokrateen
'mainos' aukeaa monista suunnista.
Yhtäläillä kuin kasvatuksen kysymyk-
sien kautta, voi tekstiä lukea myös poli-
tiikan, miksei jopa joukkoviestimien
vaikutuksen kautta, ylipäänsä vaikutta-
misen ja vakuuttamisen instituutioiden
kautta. Isokrateen ja muiden ateenalais-
ten käymä kamppailu totuudesta on
ajankohtainen nyt, kun mieleisiään tut-
kimuksia voi tilata yliopistoilta ja oppi-
arvoja voi Euroopassa ostaa kovalla
rahalla. Käymme nykyään samaa kamppai-
lua totuuden vaivaisista rahoista.

Mika Saranpää

Kirjallisuus

- Isokrates, *Isokrates in Three Volumes, I*.
General introduction (ix-li). Harvard
University Press, Massachusetts
1967.
- Isokrates, Kata twn sojistwn. Teoksessa:
Isokrates in three volumes, II, s. 159-
177. Harvard University Press, Mas-
sachusetts 1967.
- Hartmut Erbse, *Platons Urteil über
Isokrates*. Teoksessa: Friedrich Seck
(toim.), *Isokrates*, s. 329-352.
Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt 1976.
- Christoph Eucken, *Isokrates. Seine
position in der Auseinandersetzung
mit den zeitgenössischen Philosophen*.
Walter de Gruyter, Berlin 1983.
- Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of
Greek Culture, vol. III*. Oxford Univer-
sity Press, New York 1986.
- Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff,
Platon und Sokrates. Teoksessa: *Plat-
on: Beilagen und Textkritik*, s. 106-
125. Weidmann, Zürich 1992.

Isokrates

SOFISTEJA VASTAAN

ELI MITEN OPETTAJA
MAINOSTAA ITSEÄÄN

Jos kaikki opettajat puhuisivat totta, eivätkä asettaisi turhia odotuksia, opettajilla ei olisi niin huono maine julkisessa yhteisössä kokemattomien ja tietämättömien keskuudessa.

Ajattelemattomasti ja väärin perustein lupailevat opettajat luovat vaikutelman, että on muka parempi olla välinpitämätön ja laiska kuin elää viisautta haluten.

Siis kukapa ei inhoten tuomitsisi kaiken kumoavassa väittelyssä aikaansa kuluttavia, eristikkoja? He teeskentelevät etsivänsä totuutta, mutta jo alkajaisiksi opetuslupauksissaan yrittävät valehdella.

Nähdäkseni on selvää, että tulevien asioiden ennalta ymmärtäminen ei ole meidän luontomme. Tällaista viisautta emme koskaan saavuta. **Homeros**, jota on pidetty suurimpana näkemysten viisaudessa, on runoten kuvannut jopa jumalat aivan samanlaisina. Homeros ei tietenkään tiedä asiaa jumalten kannalta. Hän vain haluaa syyttää osoittaa, millä tavalla ihmiset ovat kyvyttömiä.

Sitä vastoin opettajat yrittävät ylimielisyydessään vakuuttaa nuorukaisemme jopa siitä, että jos nämä tulevat oppilaiden, he ohjaavat välttämättömien käytäntöjen luo ja tämän tiedon kautta saattavat onnellisuuteen.

Ja kuitenkin kaikkein parhaimpien asioiden opettajat eivät pidä rumana sitä, joka pyytää tästä toimesta vain ja ainoastaan kolme tai neljä minaa! Jos opettajat myisivät jotain muuta näin pienellä osalla sen arvosta, he eivät vastustaisi suurta nokkeluuttaan. Mutta he polkevat juuri urheuden ja onnellisuuden hintaa — ja silti ymmärryksen omaavina johdattavat toisia muka arvokkaihin asioihin! Ja sanovat vielä, etteivät edes halua palkkioita ja omaisuutta. Jopa varoittavat rikkauksista, hopeasta ja kullasta. He tavoittelevat vain pieniä voittoja ja silti — lupaavat tehdä kanssajoukkoistaan jumalten kaltaisia, kuolemattomia.

Kaikkein naurettavinta on kuitenkin se, että opettajat eivät luota palkkansa maksajiin. He epäilevät

oppilaita, joille aikovat ojentaa oikeudenmukaisuuden perintöä — opettajat pelkäävät oppilaidensa lähtevän luotaan maksamatta. Siksi opettajat vaativat oppilailtaan palkkion etukäteen. Sen he uskovat opetuksen ajaksi henkilölle, joka ei koskaan ole tullut oppilaiden. Näin opettajat haluavat taata saatavansa. Mutta samalla toimien omaa opetuslupaustaan vastaan.

Luulisi, että kasvattajat tutkivat tarkoin kiistan aiheet? Mikäänhän ei estä joissakin toisissa mahdeissa kouluttautuneita olemasta epärehellisiä, kun kyseessä ovat sopimukset.

Urheuden ja suhteidentajun palveluksessa työskentelevät — eikä ole järjetöntä, etteivät he eniten luota omiin oppilaisiinsa? Eivät kai kaikissa muissa asioissa oikein, kauniisti ja oikeudentuntoisesti toimivat tekisi vääryyttä opettajille, jotka ovat heidät niin hyväksi saattaneet.

Kun julkisessa yhteisössä kokematon ja tietämätön kokooa tämän kaiken sanotun yhteen ja havaitsee,

että viisauden opettajat ja onnellisuuden ojentajat tarvitsevat paljon, mutta pyytävät oppilailta vähän,

että he tarkkailevat ristiriitaisuuksia puheissa, mutta eivät huomaa ristiriitaisuuksia teoissa, että he väittävät tietävänsä tulevaisuudesta, mutta eivät mitään hyödyllistä kykene sanomaan läsnä-olevasta, eivätkä kykene sitä kohtaamaan,

että näkemysten käyttäjät ovat paljon vakaampia ja menestyvämpiä, kuin opettajat, jotka opetuslupauksissaan kertovat omistavansa tiedon,

— eikö tällöin, olettaisin, julkisessa yhteisössä kokematon ja tietämätön tuomitse näin elävät ja pidä tätä mitättömänä hölynä, eikä huolena sielusta.

Mutta eivät yksin nämä vaan myös julkisten asioiden hoitoa opettavat joutuvat arvosteltaviksi. He eivät välitä vähääkään totuudesta vaan pitävät puhumisen tapaansa taitavan taiteena, jos vain houkuttelevat puoleensa eniten ihmisiä palkkansa pienuudella sekä hallintansa ja alansa valtavuudella ja kykenevät ottamaan ihmisiltä jotain itselleen.

Opettajat valmistelevat ja kirjoittavat huomionpuheita kuin idiootit yhtäkkiä suoltavat. Ja kui-

tenkin he ottavat asiakseen tehdä seuraajistaan ja kanssajoukoistaan puhujia, joilta ei mikään käytännön asiaan kätkeytyvä mahdollisuus jäisi huomaamatta. Opettajat ovat kyllin typeriä pitääkseen toisia näin helposti huijattavina.

Puhumisen kyvyllä ei ole muka mitään tekemistä oppilaiden kokemukseen tai luonnon kanssa. He väittävät ojentavansa samalla tavalla tiedon puhumisesta kuin aakkosten alkeet esiopetuksessa — kuin omistaisivat kumpaisenkin opin paneutumatta ja tarkasti tutkimatta.

Julkisten asioiden hoitoa opettavat uskovat, että liioittelemalla hallitsemaansa alaa, he herättävät ihmetystä, ja että puhumaan kasvattamista pidettäisiin näin yhä suuremmassa arvossa. Mutta huonostipa tuntuvat tietävän, että taitavan taidetta ei tee suuremmaksi sen kanssa ympäriinsä kiertävä ja sitä kulkurina pyörittelevä vaan jokainen, joka kykenee löytämään kaiken siihen kuuluvan.

Minä olisin toki valinnut tämän kaiken, jos viisaudenhalulla olisi niin suuri kyky ja voima, kuin jotkut opettajat väittävät. Luultavimmin ei minua olisi siitä kauimmaksi karkoitettu, enkä olisi vähiten hyötynyt siitä. Mutta koska sillä ei ole tällaista voimaa, haluaisin lopettaa tyhjänjauhamisen. Huomaan toki, että samaan liemeen ei sekoiteta pelkästään pahaan puheeseen syyllistyviä, vaan kaikki muutkin tällä alueella elävät syyllistettyinä.

Joudun ihmetyksen valtaan pohiessani julkisten asioiden hoitoa opettavia, jotka arvioivat ja arvostelivat oppilaita. He asettavat järjestyneen tekniikan runollisen käytännön malliksi, tätä itseään huomaamatta. Kukapa ei tietäisi, paitsi nämä opettajat, että aakkoston alkeet ovat liikkumattomat ja täten muuttumattomat. Käytämme aina samoja samoihin tarkoituksiin. Puheen laita on aivan päinvastainen.

Toiselle puhujalle ei ole mitään hyötyä toisen jo sanomasta. Taiteessaan taidokkain on hän, joka puhuu käytännön asian arvon mukaisesti, tavalla johon kukaan toinen ei kykene.

Suurin ero näiden kahden välillä onkin seuraava: puheen on mahdollista olla kaunis, ellei se ole aikaansa ja paikkaansa sopiva sekä tuore — ominaisuuksia joita ei koskaan vaadita aakkosilta.

Teknisten mallien käyttäjien lieneekin oikeutetumpi maksaa kuin saada. Toisten kasvattamiseen omistautuvat tarvitsisivat paljon suurempaa huolenpitoa.

Jos minun ei tule luokitella vain muita vaan myös selkeyttää omia ajatuksiani, huomauttaisin monien viisautta halunneiden pysyneen yksityisen alueella. Toisaalta monet, jotka eivät ole koskaan tulleet sofistien vaikutuspiiriin, puhuvat ja hoitavat julkisia asioita aivan pätevästi. Tästä järkevät lienevät kansani samaa mieltä.

Kyvykkyys puheessa ja muussa toimissa toteutuu parhaiten asioihin luonnostaan suhteen omaavilla, jotka harjaannuttavat itseään käytännössä.

Kasvatus tekee tällaisista oppilaista taiteessaan taidokkaampia ja valmiimpia etsimään. Se opettaa heidät ottamaan käsillä-olevasta, kun he nyt ottavat sieltä täältä ja vaeltelevat minne sattuu. Niitä, joilta puuttuu luontainen kosketus asiaan, ei hyvin julkisesti esiintyvää tai puheiden tekijä voi saattaa loppuun asti — joskin hän voi saada oppilaansa viemään itse itseään eteenpäin ja tulemaan hivenen järkevämmiksi.

Haluan nyt, kun olen tähänkin asti tullut, puhua hieman aiempaa yksityiskohtaisemmin. Mielestäni ei ole kovin vaikeaa saada tietoa perusasioista, joista kaiken puheen keräämme ja yhteen saatamme. On vain antauduttava asiasta tietävien huostaan, ei niiden, jotka kevytmielisesti lupailevat kaikenlaista.

Mutta valita puheen perusasioista jokaiseen käytännön tilanteeseen

sopiva, sekoittaa ne toinen toiseensa, järjestää sopivasti, eikä hukata oikeaa mittaakaan, vaan täyttää vaihtelevaisesti koko puhe sekä päätelmin että rytmillisin ja musikaalisin nimisanoin — tämä vaatii suurinta huolta ja on miehisen ja näkemyksenkään sielun työtä!

Pelkästään luontainen suhde asiaan ei kuitenkaan riitä: on välttämättä opittava puheen lajit ja harjoitettava itseään niiden käytössä. Opettajan on käytävä täsmällisesti läpi kaikki mikä on opetettavissa niin, ettei mitään jää huomauttamatta. Muusta opettajan on säilytettävä itsessään mallia, niin että oppilaat, jotka ovat hänen alaisuudessaan toimineet ja kyenneet häntä jäljittelemään, ilmentävät kenet tahansa kohdattaessaan kukoistavinta ja tyylikkäintä puhuntaa.

Ja lopulta, kun kaikki tämä on yhteen saatettu, viisautta haluavat saavuttavat kykynsä päämäärän. Mutta jos jotain tässä sanotusta uupuu, opettajan seuraajat ovat välttämättä alennustilassa.

Juuri nyt on noussut sofisteja ja viimeaikoina he ovat juhlineet teeskentelyillään — mutta jos he nyt liioittelevatkin, he myös tietävät tulevaisuutensa alas näkemykseni mukaisesti.

Tarkastelematta ovat enää meitä ennen eläneet opettajat, jotka rohkenivat tehdä niin kutsuttuja 'kirjoitettuja tekniikoita'. Näitä ei voi tässäkään heittää ruotimatta pois.

Tekniikoiden kirjoittajat lupasivat opettaa oikeudenkäymisen taitoa. Niin he opettivatkin — valitsemaan ongelmallisimmat nimisanat, joilla toimivat ja puhuvat pahantahtoiset, eivät asiaa suojelevat.

Tällainen käytäntö, jos se ylipäänsä on opetettavissa, ei ole avuksi sen enempää oikeuden hakemisen puheissa kuin missään muussakaan.

Oikeuspuheiden opettajat olivat paljon huonompia, kuin kaiken kumoavan väittelytavan kanssa puuhastelevat eristikot, jotka käyvät läpi järkeilyn pikku säännöstöjään. Vaikka säännöstöihin turvautuva onkin käytännön asioissa heti rumuuden alamainen, eristikot silti edes lupauksissaan ottavat huomioon urheutta ja suhteentajua.

Muinaiset opettajat yllyttivät hoitamaan julkisia asioita mutta eivät vähääkään välittäneet hyvästä ja oikeasta, jotka kuuluvat julkisten asioiden hoitoon. Opettajan valepukuun kätkeytyi kaikkiin toimiin pyrkivä, ahne kiertolainen.

Ne jotka haluavat seurata johtajaa viisaudenhalussa, päätyvät ennemmin kohtuuteen kuin puheen tarjoamaan hyötyyn.

Kenenkään ei siis pidä luulla, että minä väitän oikeudentunnon olevan opetettavissa. Ei ole olemassa tekniikkaa, jolla luonnostaan ruman voisi tehdä urheaksi, suhteita tajuavaksi ja oikeudentuntoiseksi. Ja kuitenkin ajattelen, että huoli julkisten asioiden hoidosta voimakaimmin kutsuu esiin ja harjoittaa näitä ominaisuuksia.

Mutta etten näyttäisi vain moitittavan toisia ja kuitenkin itsekin yli mahdollisuuksieni puhuvan, väitän ja tiedän, että se, millä minut tästä vakuutettiin, asettaa asian selkeästi paikoilleen myös toisille.

*Isokrates, κατά των σοφιστών
Suomentanut Mika Saranpää*

OTTEITA AJASTA

Päivi Rantanen

EUROKUNTOISIA ROTUSUOMALAISIA

Suomessa on ryhdytty vaalimaan suomalaisten rotujen puhtautta. Tehtävää hoitaa geenipankki, joka on perustettu jo 1984, mutta jonka toimintaa on viime vuosina tehostettu suomalaisrotujen uhanalaisen aseman vuoksi. Geenipankki kerää ja pakastaa suomalaisrotujen spermaa ja alkioita sekä vastaa rodunvalvonnasta päättämällä pakasteidensa käytöstä (*Aamulehti* 4.7.1993).

Geenipankki ei ole IKL:n suomalaistamisohjelman tehostamiseksi perustettu fasistinen rodunvalvontalaitos, vaan Maatalouden tutkimuskeskuksen yksikkö, jonka tehtävänä on suomalaisrotujen pelastaminen sukupuutolta. Geenipankin toiminnasta kerrottiin viime kesänä *Aamulehden* 5-osaisessa artikkelisarjassa "Tuntematon kotieläin", jossa esiteltiin suomalaisrodut: suomalainen maatiaissika, -lehmä ja -kana sekä suomenlammas ja suomenhevonen¹.

Analysoin artikkelisarjan strategioita suomalaisrotujen kuvaamisessa. Lähtökohtanani on ajatus siitä, että suomalaisuus ei ole valmis ominaisuus, joka siirtyisi geenien välityksellä muuttumattomana yksilöltä toiselle. Suomalaisuus on merkityksellistämisen väline, jonka avulla artikkelisarjassa tuotetaan esiteltäville kotieläimille erityisiä, suomalaisiksi kutsuttuja ominaisuuksia.

Selvitän, mitä ominaisuuksia eläimiin liitetään ja mitä näiden ominaisuuksien nimeäminen suomalaisiksi palvelee. Analyysini pontimena on epäily siitä, että *homo sapiens* -rotuisten suomalaisten katsotaan olevan epäkelpoja suomalaisuutta edustamaan — maatiaisrodut tekevät sen paremmin.

Alkusuomalaiset

Syyksi siihen, että suomalaisroduista ja geenipankin toiminnasta julkaistiin peräti viiden lihavan artikkelin sarja, mainitaan suomalaisrotujen uhanalainen asema, jonka tunnetuksi tekemisellä pyritään lisäämään yleisön kiinnostusta suomalaisrotuihin, niiden jalostukseen ja geenipankin toimintaan. Suomalaisroduissa todetaan olevan "paljon arvokasta, minkä takia ne kannattaa

säilyttää" (*AL* 25.7.1993).

Artikkelissa haastateltu pirkkalalainen karjatilallinen, Anja Ollila, puhuu oman lehmäkatraansa puolesta: "Mistäpä tietää, koska maatiaislehmän ominaisuuksia taas tarvitaan" (sama). Ollila osuu ajan hermoon. Suomalaisroduilla on kysyntää juuri tällä hetkellä, kun ajatus suomalaisten (ihmisten) yhtenäisestä geeniperimästä ja kulttuurin homogeenisuudesta on pahemman kerran ryvetynyt.

Viime vuosina lisääntynyt maahan- ja maastamuutto on nostanut esiin kansan sisäisiä, muun muassa sukupuoleen, sosiaaliluokkaan ja alueelliseen jakoon perustuvia eroja, jotka osoittavat, että ajatus suomalaisesta monokulttuurista on paitsi irvokas, myös kansan eri osaryhmiä sortava. Yhtenäisen suomalaisen kulttuurin ideasta ei kuitenkaan ole haluttu luopua, vaan sitä viritellään nyt eläinmaailmassa.

Eläinyhteisö ei suomalaiseksi nimetyn ihmisyyteen tavoin ole sekään homogeeninen, sillä suomalaisrodut koostuvat lehmistä, kanoista, hevosista, sioista ja lampaista. Kun heti kättelyssä on tullut selväksi, etteivät suomalaisrodut ole *homo sapiensia* yhtenäisempi ryhmittymä, miten niiden esittelemisen suomalaisiksi sitten palvelee suomalaisia kulttuuria?

Varvas-, sorkka- ja kaviojoukolle yhteiseksi nimittäjäksi asetettu suomalaisuus esitetään perinnölliseksi ominaisuudeksi, jonka katsotaan toteutuvan kaikissa 'luonnontilassa' olevissa yksilöissä. Suomalaisuus ilmenee eläimillä muuttumattomassa muodossa, koska se perustuu vaistonvaraiseen käyttäytymiseen, jota eläimet eivät voi itse hallita tai säädellä.

Suomalaisrotujen avulla luodaan kuva suomalaisuuden juuriin tunkeutumisesta. Mielikuvaa täydentää suomalaisuuden liittäminen maaseudun eläimiin, sillä maaseutu edustaa paluuta paratiisinkaltaiseen, turmeltumattomaan alkutilaan. Suomalaisrotujen suomalaisuus yhdistetään paitsi aitouteen ja alkupe räisyyteen, myös teeskentelemättömyyteen, mikä saa vahvistusta eläinten alemmasta evolutiivisesta kehitystasesta: ne toimivat geeniansa mukaan eivätkä merkityksellistä omaa toimintaansa.

Suomalaisuuden myötäsyttyisyyttä korostettaessa vihjataan, että suomalaisiksi nimetyt ihmisrodun edustajat ovat

toimineet "luontoaan" vastaan ja tarveleet luontaiset suomalaiset ominaisuuksensa. Artikkelisarjassa ilmaistaan moraalista paheksuntaa sen johdosta, että ihmiset ovat olleet vähällä tuhota suomalaisuuden muistakin luontokappaleista.

Suomenhevosta koskevan artikkelin mukaan lajin jyhkeimmät tyypit, työhevokset hävitettiin lähestulkoon sukupuuttoon sodan jälkeisen kaupungistumis- ja koneellistumiskehityksen myötä, joka vaikutti maatalouden arvostuksen laskuun. Työhevosten sijaan ruvettiin jalostamaan virtaviivaisia ravureita toivoitusten toivossa. Nyt kun helpon rahan ajat ovat ohi ja tarvittaisiin raskaan työn raatajia, on työhevostantaa jouduttu elvyttämään geenipankin ja työhevosityhdistyksen voimin.

Välinpitämättömyys suomalaisuutta ja suomalaisrotuja kohtaan leimataan tekstissä itsekkääksi oman edun tavoitteluksi, jonka myötä ihmiset ovat hylänneet oman suomalaisen luontonsa ja juurensa. Nousukauden uhon sijaan artikkelisarjassa tarjotaan vihreitä arvoja ja kansallisia perinteitä, joiden katsotaan ilmenevän suomalaisroduissa puhtaimmillaan.

Juurihoitoa

Suomalaisrotuiset eläimet esitetään alkuperäisyydessään ihanteellisiksi suomalaisiksi, joiden geeniaineista keräämällä ja tutkimalla voidaan tunkeutua suomalaisuuden juuriin ja tavoittaa sen puhdas ilmenemismuoto. Ihmis- ja eläinyhteisöjen välille tuotetun analogian kautta (molemmat ovat suomalaisia) annetaan ymmärtää, että nämä ominaisuudet koskisivat myös suomalaisia ihmisiä, mikäli nämä alkaisivat vaalia kansallisuuttaan.

Eläimet osoittautuvat kuitenkin monin tavoin isäntiään ja emäntiään etevämmiksi. Siinä missä karjanomistajat yrittävät todistella maatalouskulttuurinsa eurokuntoisuutta, röhkivät maatiaissiat Eurooppaan pelkästään suuren maha-laukkunsa ja tehokkaan ruoansulatusjärjestelmänsä ansiosta. Maatiaisrotuja on artikkelisarjassa muutenkin siunattu joukolla ominaisuuksia, joista suomalaiset (ihmiset) voivat vain haaveilla. Esimerkiksi suomalaisessa maatiaiskannassa sanotaan tiivistyvän "eri rotujen

parhaat ominaisuudet” (AL 11.7.1993).

Lausumalla, jonka mukaan suomalaisuus tiivistää eri rotujen parhaimmiston, on kääntöpuolensa. Se ilmaisee, että suomalaisrotujen arvokkaat ominaisuudet ovat sekoitus, eivätkä suomalaisrodut näin ollen edusta puhdasta ja alkupe- räistä suomalaisuutta. Kääntöpuoli peitetään artikkelissa ilmoittamalla, että eri roduista saadut parhaat ominaisuudet ovat vuosituhsien kuluessa tiivistyneet suomalaisiksi.

Lausumasta tulee julki, että suomalaisuuden juurien jäljittämiseksi ei tarvitse tehdä suomalaisrotujen kantakirjaselvitystä, sillä suomalaisuus ei ole ominaisuutena perinnöllinen, vaan tuotettu. Suomalaisuus ei kerro maatiaisrotujen sukujuurista, vaan ihmisten halusta liittää eläimet osaksi omaa merkityksellistämistäjärjestelmäänsä. Eläinmaailmassa ei tällaisia kansallisuuksien välisiä merkityksellistämiseröjä tehdä — se on universaali yhteisö, jonka jäsenet ymmärtänevät toisiaan myös eri lajien kesken.

Hyödyn aikakausi

Suomalaisrodut ovat kysytyjä vientiar- tikkeleita ja niitä viedään eri puolille maailmaa eläinkantoja ”parantamaan” (AL 4.7.1993). Se, lieneekö eläinrotujen suomalaistamisen syynä ihmisrotuisten suomalaisten mustasukkaisuus maail- malla pärjäävistä eläinkumppaneistaan, on pitkälti spekulointia, jolle ei ole teks- tuaalista evidenssiä.

Tekstissä mainittu suomalaisrotujen tuottavuutta parantava funktio sen sijaan vihjaa todistettavasti, että suoma- laisiksi nimetyissä ominaisuuksissa on kyse hyödystä: hyvästä sikiävydestä, rehunkäyttökyvystä, vetotekniikasta jne. Suomalaisuus valjastetaan eläimiin palvelemaan kansallisia pyrkimyksiä suomalaisten kohottamiseksi kansojen kärkijoukkoon.

Hyötynäkökulmaa peitetään korosta- malla eläinten arvoa itsessään, suoma- laisina eläiminä. Niitä ei kuvata pelkäs- tään työn ja elannon välineinä, vaan myös lemmikin roolissa. Näin eläimet vieroitetaan niistä karjataloudellisin keinoin irrotettavasta hyödystä: hevos- voimista, fileistä ja maitolitroista. Tarkoi- tusperien kaunistelua ohjaa pelko suo- malaisuuden muuttamisesta markkina- perusteiseksi tuotteeksi. Huoli ilmais- taan artikkelisarjan avaussanoissa: ”kotieläimet [suomalaisrodut] ovat tulleet monille niin vieraiksi, etteivät he tapaa niitä kuin lihataiskilla” (AL 4.7.1993).

Teksteissä pyritään korostamaan suomalaisuuden henkistä luonnetta erotuksena materialismista, joka palaut- taa suomalaisuuden sinivalkoiseksi tuotemeriksi. Henkisyden korosta- mista artikkeleissa tosin vastustaa se, että suomalaisuus liitetään sielunelä- mältään varsin yksitotisiin lehmänkant- turoihin.

Suomalaisuuden liittämisen evolutii- visesti alempiin eläimiin palvelee kuiten- kin paitsi eläinrotujen parhaimpien

ominaisuuksien omimista suomalaiseen merkitysvarastoon, myös suomalaisuu- den ideaalisten ilmentymien konkretisoi- mista. Arkiajattelussa suomalaisuuteen liitetyt määreet konkretisoidaan maan- läheisesti kotieläimiin, jotka saavat luvan ammu, määkiä ja kotkottaa ahkeruuden, sitkeyden ja sisukkuuden puolesta. Suomalainen maatiaiskana on munijana ahkera (AL 11.7.) ja suomen- lammass luonteeltaan ujo (AL 18.7.).

Esimerkkeinä mainituista, arkiajatte- lussa perinteisesti suomalaisuuteen liitetyistä määreistä, ahkeruus ja ujous, tehdään rodullisia ominaisuuksia. Samalla ajatus suomalaisuudesta rotu- ja yhdistävänä tekijänä rinnastaa ihmi- set ominaisuuksiltaan maatiaiseläimiin. Eläinyhteisön ’suomalaistamisen’ voi katsoa palvelevan ideaalien konkretisoi- misessa, mutta se ei välttämättä tee suomalaisuudelle oikeutta. Miten suh- tautua vakavalla mielellä kansaan, joka on ominaisuuksiltaan rinnastettavissa hurppakorvaisen, älykäsksantoiseen maatiaissakaan?

Mikäli esittämäni kysymykseen etsi- tään vastausta analysoimani artikkelis- arjan hengessä, kuuluisi se jotakuinkin tähän tapaan. Lajien välisessä kamppai- lussa uhattuna ovat paitsi suomalaisrod- ut, myös Suomen kansalaiset. Väestö- tieteilijöiden mukaan Suomen väkiluku saavuttaa huippunsa vuonna 2001, jolloin suomalaisia on 5,1 miljoonaa. Sen jälkeen seuraa huima pudotus ja vuon- na 2388 suomalaisia on enää 42 100².

Jos suomalaiset eivät toteuta suo- malaisiksi nimettyjä ominaisuuksia ja perinteitä sen paremmin määränsä puolesta kuin laadullisestikaan ja mikäli suomalaisuuden konstruktio kuitenkin halutaan itseisarvoisesti pitää pystyssä (kuten geenipankin perustaminen suo- malaisrotujen säilyttämiseksi vihjaa), on tukea haettava muualta kuin ihmis- yhteisöstä. Analyysini johtopäätökseksi voin esittää, että suomalaisuuden maineen ylläpitämiseksi ovat kaikki — eläimillisimmätkin — keinot sallittuja.

Viitteet

1. 4.7. ”Sika — se on mainio epeli”, 11.7. ”Maatiaiskana jätti turhat kotkotukset”, 18.7. ”Suomenlam- masta on villoihin katsominen”, 25.7. ”Suklaasilmät lumoavat yhä” ja 1.8. ”Hevosvoiman tehopakkaus”. Artik- kelisarja on toimittaja Jukka Manni- sen käsialaa.
2. Suomen itsenäisyyden 75:n juh- lavuoden 1992 esite 4 kesäkuussa 1992. Julkaisija: Valtioneuvoston asettama Suomi 75 vuotta -toimi- kunta. Vastaava päätoimittaja: Pasi Natri.

n & n

Marjo Kylmänen

SUKUPUOLIERON FILOSOFIA

Feministifilosofi **Rosi Braidotti** vieraili Tampereen yliopistossa helmikuussa. Utrechthin yliopistossa naistutkimuksen professorina toimivaa Braidottia voi luonnehtia vaeltajaksi — sekä ajattelus- saan että elämässään. Braidotti syntyi Italiassa, asui lapsuutensa Australiassa ja opiskeli Pariisissa. Lähiaikoina Brai- dottin matka jatkuu Yhdysvaltoihin. Ajattelussaan Braidotti vaeltaa euroop- palaisen nykyfilosofian alueella. Jälki- strukturalisteista hän suosii erityisesti **Gilles Deleuzea, Michel Foucault’a, Luce Irigarayta ja Hélène Cixousia**, mutta korostaa käyttävänsä erilaisia teorioita ja käsitteitä omiin tarpeisiinsa — kuin työkalupakkia.

Tampereella Braidotti veti kaksipäiväi- sen tutkijaseminaarin ja kaksi yleisö- luentoa. Luennot liittyivät temaattisesti sekä Braidottin vastikään suomennet- tuun teokseen *Riitasointuja* (Vastapaino, 1993) että hänen lähiaikoina ilmesty- vään kirjaansa *Nomadic Subjects* (Columbia University Press).

Jälkistrukturalistina Braidotti ei ole kritiikitön subjektin kuoleman kuu- luttaja; *Riitasoinnuissa* hän kuittaa puheet subjektin ”kuolemasta” 1960- luvun ranskalaisen filosofisukupolven johtomotiiviksi, joka on antanut uusia teoretisoinnisen mahdollisuuksia. Brai- dotti ei kuitenkaan kokonaan hylkää jälkistrukturalistien ”kriisin diskurssia”, keskustelua subjektin kuolemasta, ratio- naalisuuden kriisistä ja suurten kerto- musten lopusta. Se on usein ”kaapattu hyödyntämään löyhärakenteista uus- humanismia”, jonka mukaan ”jokainen subjektia koskeva epäily vaarantaa ihmisen”.

”Sukupuolieron” teoreetikkona Brai- dotti toisaalta hyväksyy ”kriisin filoso- fien” käsityksen, jonka mukaan moder- ni subjektii ei ole rationaalinen eikä yhtäpitävä tietoisuutensa kanssa, mut- ta toisaalta hän peräänkuuluttaa uuden- laista subjektiiutta, joka perustuu aja- tukselle positiivisesti määritellystä suku- puolierosta. Tämä lähtökohta ottaa huomioon subjektin ruumiillisen koke- muksen ja pitkän ”sukupuolittamisen” historian, joka on kiinnittänyt sukupuol- let vastakkaisiin, hierarkkisiin ja staat- tisiin positiioihin. Nämä positiot määrit- tävät edelleenkin meitä ja ruumiillista kokemustamme. Ruumis on merkitys- kenttä ja merkitysten leikkauspiste, jossa näkyvät erilaiset valtasuhteet ja diskurssit.

Braidottin mielestä pyrkimys suku- puolieron mitätöimiseen ja naissubjek- tin dekonstruointiin (joka näkyy esimerkiksi **Jacques Derridan** ajattelus- sa) on johtanut lähinnä naiseuden meta- forisaatioon, naisen ja ”määrittelemättö- män” tai logosentrisen järjestelmän ”toisen” samastamiseen. Tämä johtaa väijäämättä siihen, että naisilla ei ole jälkistrukturalistisessa filosofiasa puhe- valtaa eikä subjektiiutta. Konkreettisesti

tämä näkyy myös siinä, että miespuoliset "suuret jälkistrukturalistiajattelijat" eivät ota huomioon naispuolisten jälkistrukturalistien tekstejä.

Luennoissaan Sukupuoliero poliittisena projektina Braidotti toi selkeästi esiin oman feminismitähtäyksensä. Hän ei halua kokonaan hylätä perinteistä tasa-arvofeminismia, mutta pitää sen ongelmana naisten erityisyyden huomiotta jättämistä. Myös feminismin "perusdikotomia", jako biologiseen ja sosiaaliseen sukupuoleen, on Braidottin mielestä problemaattinen. Hänen mukaansa emme voi puhua "puhtaasta" biologiasta tai "puhtaasta" sosiaalisesta — nämä kategoriat ovat pelkkiä abstraktioita. Ruumis ei ole "vain" biologiaa; ja puhuminen pelkästään sosiaalisesta sukupuolesta johtaa helposti (sukupuolitetun ja sukupuolistetun) ruumiin merkityksen mitätöintiin. Siksi tarvitsemme sukupuolieron filosofiaa, joka ottaa huomioon naisten erityisen historian ja kokemuksen.

Luennoissaan Feministisestä nomadismista Braidotti kritisoi niitä teoreetikkoja, joiden mukaan postmodernit käsitteet suurten metakertomusten romahdamisesta ja identiteetin epäyhtenäisyydestä vievät pohjan pois poliittiselta toiminnalta ja sitä kautta myös feministiltä. Braidottin mukaan postmoderni nomadinen feminismi merkitsee sitä, että meidän ei tarvitse allekirjoittaa perinteistä subjektikäsitystä ollaksemme poliittisia. Nomadisesta näkökulmasta poliittisuus on nimenomaan tietoisuutta subjektin pirstaleisuudesta ja sen perustavanlaatuisesta yhteydestä valtaan.

Braidottin mukaan nomadius ei merkitse vastuuttomuutta suhteessa yhteisöllisyyteen. Hän korostaa, että nomadinen tietoisuus on pikemminkin tietoisuutta siitä, ettei mikään identiteetti ole pysyvä. Nomadius ei ole vapaata kellumista vailla rajoja vaan se on pikemminkin "akuuttia tietoisuutta siitä, että rajat eivät ole lukkoonlyötyjä".

n & n

Mika Ojakangas

FILOSOFIAN MANIFESTI

Qu'est-ce que la philosophie? Mitä filosofia on? Tämä on kysymys, jonka Gilles Deleuze yhdessä Felix Guattarin kanssa asettaa ajattelulle viimeisessä yhteisessä teoksessaan¹, tai paremminkin, ajattelu asettaa itselleen siinä vaiheessa, kun se on saapunut pisteeseen, jossa se kysyy itseltään, mitä minä olen kaikki nämä vuodet tehnyt — ja saa vastaukseksen — filosofiaa. Mitä on Deleuze'in filosofia? Vastaus on selkeä. Se on *käsitteiden luomista* ja tarkemmin ilmaistuna, käsitteiden luomisen kautta saatavaa tietoa. Luoda käsitteitä,

siinä filosofin todellinen ja ainut tehtävä. Neljäkymmentä vuotta ja kaksikymmentä teosta, tuhansia sivuja kristallinkirkasta filosofiaa, voimien ja suhteiden, reaalisesta virtuaalisesta, eron ja toiston, ajattelun kuvien, virtojen ja katkosten, rihmastojen ja liikkeiden, taitteiden ja tasojen lakkaamatta hajoavia ja uudelleen muodostuvia järjestelmiä, alueita ja niiden romahduksia, kertosaiteja, satakoneita, abstrakteja koneita, halukoneita, ruumiita ilman elimiä, konsistenssin tasojen, immanenssin tasojen — listaa voitaisiin jatkaa loputtomiin. Jos filosofia on, kuten Deleuze esittää, "oppiala, joka koostuu käsitteiden luomisesta", niin hän jos kuka on todellinen filosofi. Mutta millainen filosofi?

Deleuze'in filosofiaan liittyy neljä keskeistä elementtiä. Hän on myötäsyntyinen *empiristi* ja *pluralisti*. Maailma on läsnäoleva ja reaalin *moneus*, mutta *moneus* on tällöin ymmärrettävä yksinäisyyden ilmauksena. Niinpä hänen filosofiansa on kiistattomasti ja ennen kaikkea *immanenttia* ja sikäli hän kytkeytyy pitkään luonnofilosofian perinteeseen **Lucretiuksesta Bergsoniin**. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että hänen filosofiansa olisi perustavaa, että hänen immanenssinsa lähenisi ylikoodaavaa Jumalaa, ennemminkin se on kuvailtavaa, *deskriptiivistä metafysiikkaa*.² "Ei ole universaaleja, ei transsendenteja, ei Yhtä, ei subjektia (eikä objektia), ei Järkeä, on vain prosesseja, yhdistymisen, subjektivaation, rationalisaation prosesseja eikä mitään muuta."³ Se, mitä Deleuze ei koskaan ole voinut sietää, on perustava transsendenssi, joka kiteytyy dialektiikassa, toisin sanoen negaation ja ylityksen kautta kulkevasa ajattelussa eli ajattelussa, joka ei kykene ymmärtämään erilaisten aineiden yhtäaikaista läsnäoloa samassa tilassa. Deleuze'in mukaan negatiivista on tuskin lainkaan, ja jos on, niin ainoastaan väärin ongelmanasetteluiden kautta, toisin sanoen silloin, kun kysytään yleiskäsitteiden, kuten Olemisen, Totuuden tai Järkeä mieltä tai luonnetta. Aivan samalla tavalla myös erilaiset tyhjät kysymykset kuten voiko olemisen olla tai väärät ongelmat kuten onko filosofia mahdollista, ovat pelkkiä filosofian kompastuskiviä. Deleuze'in empirismiä ei pidä kuitenkaan sekoittaa mihinkään, mikä vastustaisi käsitteitä tai kannattaisi eletyn kokemuksen voimaa, sillä deleuze'iläinen empirismi on eräänlaista "käsitteen mystisismia".⁴ Empirismi, sellaisena kuin Deleuze sen ymmärtää, on käsitteen käsittämistä asiana, jolloin asia on ymmärrettävä vapaana ja villinä, kaikkien antropologisten periaatteiden tuolla puolen olevana. Käsite on nyt tässä ja ei missään, *now-here* ja *now-where*.

Enemmän kuin viisauden ystävä filosofi on siis käsitteen ystävä, mahdollisuus tai kyky käsitteeseen (*en puissance de concept*) ja tähän ystävyys, ja tällöin ystävyydellä on ymmärrettävä jotakin ajatteluun sisäisesti kuuluvaa. On tietenkin väitetty, että filosofia olisi muutakin, että filosofia olisi esimerkik-

si kontemplaatiota, käsitteiden mietiskelyä (eidetiikkaa). Tämä kuitenkin edellyttäisi, että käsitteet olisivat olemassa ennen niiden luomista, että olisi olemassa jokin käsitteiden taivas. Deleuze'in mukaan kontemplaatio on kuitenkin pelkkää objektiivista idealismia, sillä mieltämät ovat ainoastaan "yhtä kuin itse asiat omien käsitteidensä luomisessa nähtyinä". Filosofiaa ei pidä sekoittaa liioin reflektioon (kriittikköön), joka sellaisenaan on pelkkää subjektiivista idealismia. Jos vastaväitteet ovat Deleuze'ille vastenmielisiä ("jos yrität uida purossa, saat pallon jalkoihisi"), niin reflektio on sitäkin vastenmielisempää, sillä se merkitsee takaisin palaamista, tilien tekemistä selväksi itsensä kanssa. Sitä paitsi, kuten Deleuze korostaa, "ilman filosofiaakin voi reflektoida ihan mitä tahansa". Filosofia ei ole myöskään kommunikaatiota (fenomenologiaa), sillä kommunikaatio on aina alisteista mielihiteille ja abstrakteille yleiskäsitteille, jotka itsessään eivät selitä mitään vaan kaipaavat itse selitystä. Toisin sanoen kommunikaatio on alisteista *doksalle*, jossa se luo lakkaamatta "yhteisymmärrystä". Kommunikaatio, länsimainen ajatus "demokraattisesta keskustelusta ystävien kesken", ei Deleuze'in mukaan ole ikinä tuottanut ensimmäistään käsitettä. Sitä paitsi kommunikaatio on välittömästi sidoksissa markkinoiden intersubjektiiviseen idealismiin, kapitalismin aksiomaattiseen pääoman logiikkaan.⁵ Deleuze'in mukaan filosofia ei ole kontemplaatiota, reflektiota eikä kommunikaatiota vaan *käsittekonstruktioismia*.

Mutta miksi on määriteltävä filosofian tehtävä? Mikä tekee niin keskeiseksi filosofian luonteen määrittämisen? Yksi syy tähän on varmastikin ne lukuisat syytökset, jotka kohdistuvat Deleuze'in filosofiaan ja pitävät sitä liian tieteellisenä. Jopa hänen opettajansa olivat 1960-luvulla tätä mieltä, eikä hän ole myöhemminkään näiltä syytöksiltä säästynyt. Kenties juuri siksi rajanveto suhteessa tieteesen nousee teoksessa niin keskeiseksi. Eikä tässä vielä kaikki. Deleuze pyrkii osoittamaan, että ainoastaan käsittekonstruktioismin avulla filosofia voi muodostua omaksi alueekseen, sillä esimerkiksi logiikka ja fenomenologia puhuessaan asioiden tiloista (lauseiden totuusarvoista tai eletyn kokemuksesta) liukuvat aina tieteen helmoihin sikäli kuin tiede tarkastelee asioiden tiloja ja filosofia, sellaisena kuin Deleuze sen näkee, tarkastelee ainoastaan käsitteitä. Näin hän kääntää häneen (useimmiten fenomenologien taholta) kohdistuneet syytökset päällelleen ja osoittaa, kuinka hänen kriittikkonsa lankevat kritisoimansa tieteellisen ajattelun alueelle. Logiikan ja fenomenologian erottaa tieteestä ainoastaan se, että ne koskevat pelkkiä mielipiteitä ja ovat siten eräänlaista alemman tason tiedettä.

Käsite ja tapahtuma

Mikä sitten on Deleuze'in mukaan käsite? Ensinnäkin käsite on aina moneus (*multiplicité*). Ei ole olemassa käsitteitä, joilla olisi ainoastaan yksi osa tai komponentti. Jokainen käsite on vähintään kaksinainen. Ei ole myöskään käsitettä, jolla olisi kaikki komponentit, käsitettä, joka käsittäisi kaiken, sillä se olisi puhdas Kaaos. Käsitteiden luominen onkin aina jonkinlaista säännöttömien ääriivujen piirtämistä, ääriivivojen, joiden tehtävänä on yhtäältä koota käsitteen komponentit yhteen ja toisaalta tuottaa järjestystä kaikkialla vaanivaan henkiseen Kaaokseen. Käsitteet ovat siis Kaaokseen viritettyjä moneuksia, eräänlaisia värähtelykeskuksia (*centres de vibrations*), jotka koostuvat niille kuuluvista komponenteista, jotka voivat vuorostaan olla käsitteitä. Näin ollen käsitteet eivät koskaan ole täydellisesti sulkeutuneita itseensä vaan viittaavat myös toisiin käsitteisiin, tai pikemminkin, resonoivat niiden kanssa, ovat niiden kanssa naapuruussuhteessa. Itseasiassa ne jatkuvat äärettömiin.

Toiseksi käsite on aina Tapahtuma (*événement*). Se ei ole sen enempää yleinen kuin yksityinenkään tapahtuma vaan puhdas ja pelkkä singulaarisuus (*singularité*), jokin: "Käsite on määrältään äärellisten, erisntyisten, tiettyssä pisteessä äärettömällä nopeudella absoluuttisesti ylilentään lävistettyjen komponenttien erottumattomuutta." Sikäli kuin käsite on Tapahtuma on se aina myös virtuaalinen (*virtualité*), toisin sanoen reaalin olematta aktuaalinen ja ideaalinen olematta abstrakti.⁶ Virtuaalinen on se, joka kaikessa asettumisessa saa asettumaan asettamatta itsensä mitään. Se on voima, joka saa tiedostamaan tulematta itse tiedostetun alueelle (mikäli halutaan puhua psykanalyttisin käsittein). Tapahtuma on konsistenssiksi tullutta virtuaalisuutta, toisin sanoen se osa "kaikkea tapahtuvaa, jonka onnistuu välttää oma aktuaalisuutensa". Tapahtuma ei siten ole mikään asioiden tila. Tosin se aktualisoituu asiointiloissa, ruumiissa ja elämässä, mutta siinä on aina tietty varjoinen ja salainen osansa, joka on joko enemmän tai vähemmän kuin tämä aktualisoituminen.

Tapahtumaa voitaisiin ehkä kutsua transsendentiksi sikäli kuin se lentää asiointilojen yli, mutta sen kyky lentää itsensä yli on peräisin kuitenkin puhtaasta immanenssista. Transsendentti on sen sijaan asiointila, jossa se aktualisoituu, sillä Tapahtuma on aina "immateriaalinen, ruumiiton ja elämätön". Se ei ole ajallinen eikä sillä ole paikkaa, sillä se sijoittuu jonnekin ajan itsensä väliin, jonnekin joka ei ole ikuisuutta mutta ei enää aikaakaan, vaan tulemista. Ajan sisäpuolena Tapahtuma on aina kuollutta aikaa, sitä jossa ei tapahdu mitään.⁷ Se on äärettömästi menneen odotusta, aina jo äärettömästi menneen odotusta. Tapahtuma on virtuaalinen, mutta virtuaalisessa ei tapahdu eikä kulu mitään. Mitään ei tapahdu, mutta

kaikki tulee.

Se, että käsite on virtuaalinen merkitsee ensinnäkin sitä, ja tämä on tässä kaikkein keskeisintä, että *käsitteellä ei ole referenssiä*. Käsite ei koske asioiden tilaa, sillä käsite viittaa vain itseensä, asettaa itse itsensä ja kohteensa samalla kun se luodaan. Käsite on vain-olemisessaan. Käsite ei siis ole propositio. Juuri tässä on Deleuze'in mukaan logiikan lapsellisuus. Se kuvittelee, että filosofiset käsitteet olisivat propositioita ja samalla intensionaalisia. Propositiot määräytyvät kuitenkin ainoastaan referenssiensä kautta, mutta referenssi ei ole Tapahtuma, vaan suhde asiointilojen välillä.

Historia ja tuleminen

Jokaisella käsitteellä on oma historian, joka suhteuttaa käsitteen sitä ympäröivään aikakauteen, kuten jokainen käsitehistorioitsija hyvin ymmärtää, mutta Deleuze'in mukaan jokaisella käsitteellä on myös oma historian tulemisensa, joka on absoluuttinen. Käsitteet eivät ole ainoastaan historiallisia vaan myös absoluuttisia (tämä ei tietenkään tarkoita, että ne olisivat ikuisia vaan ennemminkin epäajanmukaisia tai paremminkin, ajattomia). Juuri absoluuttisen säilyttäminen on Deleuze'in filosofialle jotakin hyvin luonteenomaista. Absoluuttisella hän ei kuitenkaan viittaa mihinkään kokonaisuuteen, joka olisi yksi vaan äärettömyyteen tai pikemminkin Yksi-Kaikkeen (*Un-Tout*), joka on moneus.⁸

Deleuze'in mukaan se, missä esimerkiksi **Heidegger** teki virheen, **Hegeliä** seuraten, oli se, että hän palautti filosofian historiaan, Olemisen merkityksen kysymyksen Olemisen historiaan (liike joka Hegelillä oli tietenkin vieläkin ilmeisempi). Sikäli kuin Hegelille ja Heideggerille historia on sisäisyyden historiaa, jossa käsite kehittyy tai paljastaa kohtalonsa, he pysyvät historisteina. On toki selvää, että filosofialla on historiansa, mutta edellistä ei voida palauttaa jälkimäiseen. Tarvitaan myös toisenlaista filosofiaa, nimittäin *Maan*-läheistä filosofiaa eli filosofiaa, joka lävistää muun muassa **Nietzschen** koko myöhäistutannon. Tällainen filosofia vapauttaa historian välttämättömyyden palvonnan ja nostaa arvoon satunnaisuuden, aivan kuten se vapauttaa ajattelemaasta alkuperää siirtyen ympäristön vaikutuksen korostamiseen. (Deleuze'in mukaan filosofialla ei esimerkiksi ole mitään välttämätöntä ja analyttista syytä, mikä yhdistäisi sen Kreikkaan — jos joku syy on, se on satunnainen ja synteettinen.) Filosofiaa ei siis voida palauttaa sen omaan historiaan, sillä se vapautuu tästä lakkaamatta luodakseen uusia käsitteitä, jotka — vaikka aina palaavatkin historiaan — eivät ole peräisin siitä. Käsitteen on *tultava*, ja se tulee kuin salama, mutta se ei tule historiasta. Tuleminen (*devenir*) ei ole historiallista, vaikka ilman historiaa se jäisikin täysin määrittelemättömäksi, vaille ehtoja.

Mikään tapahtuma ei olisi mahdollinen ilman tulemistä, jonka se tarvitsee historiattomaksi elementtikseen, eräänlaiseksi "armon hetkeksi", kuten Deleuze asian esittää. Tuleminen onkin kuin käsite itse. Se syntyy historiasta ja palaa siihen, mutta ei ole sitä. Sillä ei itsessään ole alkua eikä loppua, vain ympäristönsä, miljöönsä: "Historia tuntee tapahtumasta vain sen toteutumisen asiointiloissa tai elämässä, mutta tulemisessaan, omassa jatkuvuudessaan, itseasetumisessaan (*auto-position*) käsite pakenee historiaa".

Vaikka filosofia on käsitteiden luomista, tämä ei kuitenkaan tarkoita, että uudet käsitteet kumoaisivat vanhoja, että filosofia olisi kumoaksellista. Vallankumouksia saattaa olla tieteessä, sikäli kuin tiede on edistävää, mutta filosofia ei ole vallankumouksia, koska se ei edisty — filosofia on käsitteiden rauhannaista rinnakkaiseloja. Vallankumoukset edellyttävät historiallista aikaa, Kronosta, mutta filosofian aika ei ole historiallista vaan stratigrafista (*temps stratigraphique*). Tällaisessa ajassa ennen ja jälkeen viittaavat ainoastaan päällekkäisyysuhteisiin. Filosofian historia ei ole käsitteiden vallankumoaksellista historiaa, jossa jälkeen tulevat käsitteet kumoavat myöhemmin tulevia. Ennenminkin se on historiaa, jossa käsitteet majoilevat vieri vieressä, ovat jatkuvassa naapuruussuhteessa toisiinsa ja resonoivat toistensa kanssa. Jos käsitteet ovat toisilleen vieraita, ei tämä johdu siitä, että niiden välillä olisi taistelu vaan siitä, että ne ovat toistensa suhteen välinpitämättömiä. Itse asiassa filosofian historia ei olekaan historiaa sanan varsinaisessa mielessä vaan tasojen kerrostunutta aikaa, jossa tasot ovat toistensa päällä tai alla. Siksi Deleuze korostaa, että filosofia on tulemistä, ei historiaa. Se on tasojen samanaikaisuutta, ei järjestelmien peräkkäisyyttä. Filosofisten käsitteiden omin paikka ei ole historian näyttämöllä, vaan Yksi-Kaikessa. Tätä Yksi-Kaikkea, joka on kuin **Spinozan** substanssi, Deleuze kutsuu *immanenssin tasoksi* (*plan d'immanence*).

Yksi-Kaikki

Filosofiset käsitteet muodostavat siis aina kokonaisuuden, eräänlaisen rajattoman ja äärettömän Yksi-Kaiken eli immanenssin tason.⁹ Jokaisen käsitteen luominen edellyttää tällaisen tason pystyttämisen. Sitä ei siis ole olemassa ennen käsitettä ja sen luomista. Immanenssin taso on käsitteellisten tapahtumien absoluuttinen horisontti, puhdas virtuaalisuus: "Käsitteet ovat saaristo tai luusto, pikemminkin selkäranka kuin kallo, kun taas taso on se hengitys, jossa nuo pikku saaret uivat". Taso on kuin autiomaa, jonka ainoita alueita ovat käsitteet, mutta toisaalta taso on käsitteiden ainoa asukas.

On huomattava, että immanenssin taso ei ole käsite, ei edes kaikkien käsitteiden käsite, vaan *ajattelun kuva* (*image de la pensee*).¹⁰ Ajattelun kuva ei

ole asiaintiloissa, sillä se koskee ainoastaan *oikeuksia* (*quid juris?*). Ajattelu tai ajattelun kuva eivät ole aivojen toimintaa siinä mielessä kuin tiede aivot näkee, sillä ajattelun kuva sisältää vain sellaista, mikä ajattelulle oikeuden mukaan kuuluu. Mistä ajattelu Deleuze'in mukaan sitten muodostuu? *Liikkeestä* (*mouvement*). Ajattelu vaatii ainoastaan liikettä, eikä mitä tahansa liikettä vaan äärettömän liikettä. Ajattelu ei edellytä subjektia, ei edes objektia, eikä sitä voida palauttaa aikaan tai paikkaan. Ajattelussa, äärettömän liikkeessä, liike on vallannut kaiken, tai toisin ilmaistuna, itse horisontti, taso absoluuttisena horisonttina on liikkeessä.¹¹ Äärettömän liike on vuorostaan liikettä äärettömällä nopeudella, toisin sanoen nopeudella, joka samalla kertaa saavuttaa sekä lähtöpisteensä että päätepisteensä, jotka kuten näemme, ovat yksi ja sama, tai ei niinkään Sama¹², vaan kaksi puolta, jotka sisäisen differentoitumisen¹³ kautta muodostavat ruumiin ja hengen, jotka eivät kuitenkaan ole erillisiä substansseja vaan toistensa taitteita¹⁴: "Liike ei voi olla ajattelun kuva olematta samalla olemisen materiaa". Tällaiset äärettömän liikkeet "kutovat immanenssin tasoa lakkaamatta kuin jättimäistä verkkokangasta". Sen sijaan, että äärettömän liikkeet rikkoisivat immanenssin tason Yksi-Kaiken, ne konstruoivat siitä kaartuvan, onteloisen ja kupruilevan pinnan, fraktaalisen planomeenin. Immanenssin taso on äärettömästi taittuvan äärettömyyden fraktalisoitumista. Siksi immanenssin taso on myös alituisen muuttuva.

Immanenssin tasoa ei kuitenkaan pidä sotkea sitä asuttaviin käsitteisiin. Käsitteitä voidaan vain luoda, tasot on sen sijaan pystytettävä. Immanenssin taso on siten tietyllä tavalla esifilosofinen ja sen pystyttämistä on pidettävä esifilosofisena toimintana. Se on oletettava intuition avulla. (Tätä voidaan verrata, mikäli halutaan, Heideggerin olemisen esiontologiseen ymmärtämiseen, joka deleuze'iläisittäin implikoi olemisen materian suhteessa ajattelun kehitysuuntaan.) Esifilosofinen, toisin sanoen immanenssin taso, ei edellä (ajallisesti tai loogisesti) filosofiaa, vaan on sen, käsitteiden luomisen, sisäisesti edellyttämä: "Immanenssin taso on filosofian absoluuttinen perusta, sen Maa" toisin sanoen se pohja, jolla se käsitteensä luo, mutta tätä Maata ei ole ennen luomista. Immanenssin taso on Kaaoksen poikkeileikkaus, kun taas se akti, joka viiltää rikki tai leikkaa Kaaoksen lihan, liittyy käsitteiden luomiseen.

Immanenssin tasossa keskeistä on se, että se ei ole koskaan immanenssi jollekin tai jonkin immanenssi, sillä tällöin käsitteestä tulisi transsendoiva yleiskäsite ja tasosta tämän käsitteen ominaisuus: "Aina kun immanenssi tulkitaan immanentiksi Jollekin (asialle) voidaan olla varmoja, että tämä Joku palauttaa kuvaan transsendenttisen" — immanenssi on mitä se on, sellaisenaan. Tämä kyvyttömyys ajatella immanenssia sellaisenaan vaivaa Deleuze'in mukaan lähes

kaikkeaa fenomenologiaa, sillä sikäli kuin immanenssista tulee eletyn immanenssia (**Husserl**), tulee siitä "välttämättä immanenssia subjektille". Deleuze'in mukaan immanenssi ei kuitenkaan voi olla immanenssia millekään muulle kuin itselleen. Immanenssin tasosta puhuminen merkitsee radikaalia empirismiä. Taso ei ilmaise subjektille immanenttia elämysvirtaa, joka yksilöllistyi minälle kuuluvassa vaan päinvastoin vain Tapahtumia ja Toisia. Deleuze'in mukaan ensimmäinen filosofi, joka käsitti, että immanenssi ei ole mitään muuta kuin immanenssia, ollen siis ensimmäinen radikaali empiristi, oli Spinoza, "kaikkien filosofien ruhtinas".

Käsitteelliset henkilöt

Käsitteitä ympäröivät toiset käsitteet, mutta tietyssä mielessä niitä ympäröivät myös ne komponentit, joista ne koostuvat, sillä vaikka kysymyksessä ovat sisäiset komponentit, ne eivät kuitenkaan muodosta käsitteen sisäisyyttä vaan sen sisäisen ympäristön, jonka yli käsitteellinen tapahtuma lentää absoluuttisella nopeudella. Käsitteet eivät silti ole itse-riittoisia. Ne tarvitsevat immanenssin tason eli ajattelun kuvan, esifilosofisen autiomaan, jota käsitteet asuttavat. Tässäkö kaikki? Deleuze'in mukaan ei. Tarvitaan vielä jotakin muuta ja tämä muu on *käsitteellinen henkilö* (*personnage conceptuel*). Käsitteellinen henkilö on jotakin käsitteen ja esikäsitteellisen tason välillä olevaa. Deleuze'in mukaan filosofia synnyttää tai paremminkin herättää jatkuvasti henkiin käsitteellisiä henkilöitä.

Sokrates oli **Platonin** käsitteellinen henkilö, aivan kuten **Zarathustra** tai **Dionysos** Nietzschen. On kuitenkin huomattava, että käsitteelliset henkilöt eivät ole filosofin edustajia. Ennenmminkin filosofi on käsitteellisten henkilöidensä edustaja, eräänlainen vaippa. Juuri käsitteelliset henkilöt ovat filosofian todellisia subjekteja, ja filosofi itse, hänen henkilöillisyytensä, on ainoastaan käsitteellisten henkilöiden salanimi. Kuitenkin filosofeilla näyttää olevan vahva taipumus tulla omiksi käsitteelliseksi henkilöikseen, muuttua kolmanneksi persoonaksi. Ei ole niin, että Nietzsche tahtoi ikuista paluuta vaan niin, että Zarathusta, ikuisen paluun todellinen agentti, veti yhä kiivaammiin herra Nietzscheä puoleensa.

Käsitteellisiä henkilöitä ei pidä sekoittaa esimerkiksi myyttien henkilöihin tai kirjallisuuden hahmoihin, mutta ei myöskään historiallisiin yksilöihin tai psykososiaalisiin tyyppeihin. Psykososiaaliset tyypit ovat todellisia henkilöitä, ruumiita ja sieluja, mutta käsitteelliset henkilöt ovat ainoastaan ajattelijoita. Käsitteellinen henkilö, esimerkiksi **Kantin** lainsäätäjä, ei ole yksityinen eikä edes julkinen henkilö, puhumattakaan siitä, että kyse olisi oikeudellisesta asemasta vaan jotakin, joka kuuluu itseoikeutetusti ajattelulle itselleen. Kun historialliset henkilöt ovat empiirisiä

tosiasioita, joita voidaan kuvata tieteen keinoin ja kun julkiset asemat ovat abstraktioita, joita voidaan pystyttää vallan avulla, ovat käsitteelliset henkilöt "ajatellun puhemiehiä".

Deleuze'in mukaan filosofia sisältää siis kolme elementtiä, jotka liittyvät toisiinsa mutta joita on silti tarkasteltava myös erikseen. Ensinnäkin on olemassa esifilosofinen taso, joka filosofian on piirrettävä (immanenssin taso). Toiseksi tulevat filosofian edusmiehinä toimivat käsitteelliset henkilöt, jotka sen on keksittävä tai synnyttävä (instanssi). Kolmanneksi ovat filosofiset käsitteet, jotka sen on luotava (konsistenssi).¹⁵ On kuitenkin muistettava, että nämä elementit eivät palaudu toisiinsa, vaan ne on tavallaan sovittava yhteen. Juuri tätä sovittamista, Kantia ainakin terminologisesti seuraten, Deleuze kutsuu Mauksi (*goût*), sikäli kuin tason piirtämistä voidaan kutsua Järjeksi, käsitteellisten henkilöiden keksimistä Mielikuvitukseksi ja käsitteiden luomista Ymmärrykseksi.¹⁶ Maku sääntelee tässä tapauksessa eri kykyjen keskinäissuhteita ollen itse eräänlainen kolmoisikyky. Filosofinen Maku on pohjimmiltaan "käsitteeseen kohdistuvaa rakkautta". (On siis huomattava, että filosofia ei koostu tietämisestä eikä sen innoittajana ole totuus, sillä "sen onnistumisen tai epäonnistumisen määräävät sellaiset kategoriat kuin Kiinnostava, Huomatava ja Tärkeä".)

Tiede ja filosofia

Filosofia, vaikka sen tehtävänä onkin luoda käsitteitä, ei millään muotoa tee siitä ensisijaista ajattelun tai luomisen tapaa, sillä kuten Deleuze korostaa, myös tieteellä ja taiteella on omat tapanensa luoda ja ajatella. Kun filosofia luo käsitteitä, luo tiede funktioita: "Tieteen kohteena eivät ole käsitteet vaan funktiot, jotka esiintyvät propositiiona diskursiivisissa järjestelmissä." Tässä tehtävässään tiede ei millään tavalla tarvitse filosofiaa. Tosin filosofia voi käsitteellistää tieteellisiä funktioita mutta se ei tarkoita, etteivätkö tiedemiehet kykenisi luomaan totuuksia ilman filosofiaa. Tämä voidaan ymmärtää jo siitä, että Deleuze'in mukaan käsitteiden ja funktioiden välillä on ratkaiseva luonne-ero.

Esimerkiksi filosofian ja tieteen suhde Kaaokseen on aivan erilainen. Kaaosta ei Deleuze'in mukaan luonnehdi niinkään järjestyksen puute kuin se ääretön nopeus, jolla kaikki sen puitteisissa hahmottuvat muodot katoavat. Filosofian kysymys on, miten säilyttää nämä äärettömät nopeudet samalla kun niille annetaan konsistenssi, tietty jäähmeys, virtuaaliselle ominainen jäähmeys. Tiede sen sijaan lähestyy Kaaosta melkein päinvastaisella tavalla. Se kiistää äärettömyyden ja äärettömät nopeudet ja etsii *referenssiä*, joka kykenisi *aktualisoidaan virtuaalisen*. Tieteessä on kyse aina jonkinlaisesta hidastuksesta. Tiede tekee virtuaalisesta pysäytetyn kuvan ja

pysäyttäänsä se aktualisoi sen. Hidas-tus merkitsee tietyn rajan vetämistä Kaaokseen, jonka puitteissa kaikkien nopeuksien on kuljettava. Rajat ovat tieteen nollapisteitä, jotka tarjoavat funktiolle sen sisäisen referenssin ja mahdollistavat sen laskennallistamisen. **Planckin** vakio, Big Bang, absoluuttinen nollapiste tai valon nopeus ovat tällaisia rajoja: "Tällaisten rajojen merkitys ei ole niiden empiirisissä arvoissa, joita ne saavat vain koordinaatioissa; ne toimivat ennen kaikkea alkuperäisen hidastumisen ehtona". Tiedemiehet eivät jäsenä Kaaosta (kuten filosofit), he pystyttävät sinne paradigmoja, eräänlaisia tieteellisiä *Urdoxia*. Funktioissa on Deleuze'in mukaan aina jotakin uskonnollista, sillä sikäli kuin ne koskevat asioiden kuvaamista, ovat ne eräänlaista ikonografiaa tai ideografiaa. Tosin on totta, että uskonnot eivät voi hyödyntää tiedettä pidemmän päälle, sillä tieteen kuvat on rakennettava, nähtävä ja luet-tava funktioiden avulla (toisin sanoen niiden rajojen, muuttujien ja koordinaa-tistojen, jotka tekevät tieteen kuvat mahdolliseksi ja joita ilman koko kuva romahtaa kasaan — tai jää leijumaan uskonnollisena kuvana). Tieteellä on ehtonsa, jotka ovat jotakin muuta kuin uskonnon ehdoton usko.

Filosofisten käsitteiden konsistens-sina ovat siis Tapahtumat (filosofia ymmärtää vain Tapahtumia), kun taas tieteellisten funktioiden referenssinä ovat *asiintilat (états de choses)*, tai niiden seokset (tiede ymmärtää vain asiain-tiloista eräänlaista jatkuva tapahtu-maa, kun hymyä ilman kissaa, kun taas tiede funktioillaan aktualisoi tapahtu-man referoituvassa asiaintilassa, asia-sa tai ruumiissa." Kuitenkin nämä kak-si moneuden tyyppiä menevät todellisuudessa lakkaamatta ristiin toistensa kanssa — käsitteet ja funktiot, tapahtu-mat ja asiaintilat. Mutta ne eivät ole "saman linjan kaksi osaa, vaan kaksi erillistä linjaa". On tosin totta, että funk-tiolla voi olla käsite mutta se on olemas-a ainoastaan mikäli filosofia kykenee sen luomaan. Filosofia ja tiede ovatkin Deleuze'in mukaan eräänlaisia elämän-muotoja, jotka toteutuvat joko virtuaali-sessa tai aktuaalisessa, käsitteiden parissa immanenssin tasolla tai funk-tioiden parissa referenssin tasolla.

Kun filosofialla on käsitteelliset hen-kilönsä, niin tieteen vastaavat henkilöt ovat *osittaisia havaintsijoita (observateur partiel)*, **Leibnizin** monadeja. Osittaiset havaintsijat ovat suhteessa funktioihin referenssijärjestelmässä aivan kuten käsitteelliset henkilöt ovat suhteessa immanenssin tasolla piirtyviin fragmen-taarisiiin käsitteisiin. Tieteelliset havait-sijat ovat osittaisia, koska totaalisen perspektiivin mahdollisuus on varattu ainoastaan Jumalalle tai, kuten Deleu-ze esimerkin asettaa, **Laplacen** demonille. Osittaiset havainnoitsijat eivät muodosta tiedon rajaa eivätkä ne ole edes lausumien subjekteja. Perspektiivi "asettaa osittaisen havaintsijan ikään kuin silmäksi kartion huipulle, mistä

tämä voi nähdä ääriiviivat pystymättä näkemään pinnan muotoja ja laatua, jotka aina edellyttävät toista havainto-asemaa". Siten tieteellinen perspektivismi tai relativismi ei koskaan merkitse relativisuutta suhteessa subjektiin. *Kyse ei ole toden suhteellisuudesta vaan päinvastoin suhteellisen totuudesta.*¹⁷ Niinpä hyvin määritelty havaintsija toki erottaa kaiken minkä voi erottaa, kaiken mikä kulloisessakin järjestelmässä on erotettavissa. Osittaisen havaintsijan roolina on havaita ja kokea, vaikka hänen havaintonsa ja tuntemuksensa eivät olekaan ihmisen havaintoja ja tunteita tavanomaisessa mielessä, vaan kuuluvat hänen tutkimillean asioille. Niinpä Deleuze korostaakin, että ennem-min kuin subjekteja, osittaiset havaintsijat ovat voimia, havaitsevia ja kokevia voimia: "Geometriset kuviotkin ovat samalla tuntemuksia ja havaintoja."

Logiikka ja fenomenologia

Vaikka tiede on tavallaan filosofian kil-pailija siinä mielessä, että molemmat koskiskelevat Kaaoksen äärettömyyttä, joskin eri keinoin, niin silti niitä yhdistää (yhteisen "objektin" lisäksi) tietty rohkeus, ajattelun ja luomisen rohkeus. Tätä samaa ei voida sanoa logiikasta ja fenomenologiasta, kahdesta filosofian todellisesta vastustajasta, jotka kaihta-vat Kaaosta ja tukeutuvat kilpaa Kosmoksen turvalliseen järjestelmään. Logiikka ja fenomenologia eivät itseasia-sa olekaan mitään filosofian kilpailijoita vaan ennemminkin sen hautakiviä.

Logiikan, aivan kuten eräällä tapaa myös fenomenologian, ongelmana on se, että se pyrkii tekemään käsitteestä funk-tion, eikä mitä tahansa tieteellistä funk-tiota vaan propositionaalisen funktion, joka voidaan ilmaista luonnollisen kielen lausein. Logiikassa lauseen to-tuusarvo määräytyy suhteessa referenssiin ja siten sen hyödyntämä propositio-naalinen käsite (jos käsitteestä tässä yhteydessä voidaan edes puhua) kehiti-ty kokonaan referenssin piirissä. Pro-positionaaliseksi muuttuessaan käsite menettää kuitenkin kaikki filosofiset ominaisuutensa, sillä propositiolla ei ole itsereferenssiä eikä näin ollen edes itse-konsistenssia (voimaa olla vain omassa olemisessaan), joskin lauseen sisäinen ristiriidattomuus voidaan määritellä konsistenssiksi.

Logiikalle, toisin kuin tieteelle, refe-renssi itsessään on tyhjä. Se on pelkkä totuusarvo. Logiikka ei luo käsitteitä, se lainaa niitä muualta testatakseen niiden totuusarvoja ja näin tehdessään se joutuu turvautumaan tieteen kieleen tai arkipuheen itsestäänselviin propositioihin tai mielipiteisiin. Kaikkia tällaisia propositiotyypppejä, kuten Deleuze koros-taa, punnitaan ainoastaan informaatio-arvon mukaan. Näin ollen logiikka on tieteen ja uskonnon jälkeen kolmas paradigmatyyppejä, joka koostuu toden tunnistamisesta informatiivisissa propo-sitioissa. Deleuze'in mukaan tunnistami-nen (proposition tunnistaminen todeksi

tai epätodeksi) on kuitenkin kaikista ajattelun liikkeistä "ilman muuta se, joka kantaa kaikkein lyhyimmälle ja on köy-hin ja mitäänsanomattomin". Niinpä logiikka Deleuze'in mukaan muistuttaa-kin enemmän TV-visailuja kuin shakkia tai kielipelejä.

Filosofia ei voi jäädä logiikkaan, ajat-telun kuvan köyhimpään leiriin, vaan sen on "noustava sitä tietä, mitä tiede laskeutuu ja jonka alapäähän logiikka leirinsä pystyttää". Filosofian on nous-tava virtuaalisen alueelle, jonka voi tosin vain osoittaa — ei koskaan tietää. Tästä alueesta logiikka kuitenkin vaikenee ja Deleuze'in mukaan logiikka onkin kiin-nostavaa vain vaietessaan — "yhtyes-sään paradigma paradigmatla tietynlai-seen zenbuddhismiin". Logiikka tappaa käsitteen kahteen kertaan — samas-taessaan funktiot ja käsitteet ja tehdes-sään tieteellisistä funktioista loogisia funktioita, eräänlaisia toisen asteen loogisia käsitteitä, jotka todellisuudessa eivät vähääkään edes muistuta mitään filosofista käsitettä. Käsite ei ole tieteel-linen funktio eikä looginen propositio — se ei liity mihinkään diskursiiviseen jär-jestelmään ja on referenssiton: "Käsite asettuu esille, eikä ole muuta kuin oma esilleasettamisensa".¹⁸

Logiikka ei kuitenkaan ole se kaikkein epäilyttävin filosofian kilpailija, sillä sellaisenaan se kuitenkin on lähempänä tiedettä kuin filosofiaa. Logiikka ei sen-tään operoi pelkkin subjektiiivisten mielipiteiden alueella. Tästä maastosta nousee sen sijaan esille filosofian toinen vastustaja: fenomenologia. Suurin virhe, jonka fenomenologia tekee, on se, että sen käsitteille on edelleen olemassa tiet-ty referenssi, elämisisällöt tai eletyn tilat (*états vécus*). Deleuze'in mukaan filoso-fian ei kuitenkaan tarvitse, eikä sen tule, vedota elettyyn, johon nähdn käsitteet olisivat jotenkin kuvitteellisia tai vähä-verisiä, ulkoisia tai toissijaisia. Filosofi-nen käsite ei tarvitse eletyn kinalosau-voja, sillä se koostuu sellaisten Tapahtumien luovasta synnyttämisestä, Tapahtumien, jotka jäävät leijumaan yhtä lailla kaiken eletyn kuin kaikkien asiaintilojenkin yläpuolelle.

On tosin totta, että eletyn analyysi eroaa tieteellisestä asiaintilojen analyysistä, mutta ainoastaan siinä suhteessa, että eletyn analyysissä edetään kohti sisäisiä tuntemuksia, eräänlaisia "su-meita joukkoja" ja sikäli se on vain vähemmän eksaktia kuin tiede tai logiikka ja sellaisenaan vähäpätöisempää kuin jälkimmäiset. Elettyä koskevat lausumat eivät ole loogisia propositioita tai tieteel-lisiä lausumia vaan subjektin puhtaita ja silkköja mielipiteitä, "subjektiiivisia arvoarvostelmia tai makutuomioita". Väite, että filosofia olisi omimmillaan nykyään juuri tällä alueella, on Deleu-ze'in mukaan kohtalokas. Silloin filoso-fia olisi ainoastaan logikan ja tieteen jälkeen jäävä jakojäännös, ikäänkuin piiraaseen leivottu koriste, tai lintu, joka syö sarvikuonon loisia. Fenomenologia haluaa luovuttaa käsitteen tieteelle, mutta säästää itselleen ei-tieteellisten käsitteiden pienen maaperän, toisin

sanoen eletyn funktiot ja merkitykset, jotka eivät tarkasti ottaen olisi tieteellisiä (tätähän fenomenologit usein haluavat korostaa). Deleuze'in mukaan filosofia ei kuitenkaan ole, eikä voi olla, pelkkää eletyn analyysia, sillä jokainen eletyn analyysi on myös (subjektiivisten) asiointilojen analyysia ja sikäli perustuu funktioihin eikä käsitteisiin.

Filosofista käsitettä ei Deleuze'in mukaan koskaan voida samastaa pelkkään elettyyn, sillä eletty on ainoastaan muuttuja, jonka funktioita filosofiset käsitteet ovat samaan tapaan kuin tieteelliset käsitteet ovat asiointilojen funktioita. Sitä paitsi monet fenomenologiset käsitteet kuten "maailmassa-Oleminen", "liha" tai "ideaalisuus" (Deleuze viittaa ilmeisesti Heideggeriin, Merleau-Ponty'in ja Husserliin) eivät ole pelkästään solipistiselle subjektille immanentteja elämissäältyjä vaan myös eletylle transsendentaalisen subjektin referenssejä. Sellaisenaan ne eivät ole ainoastaan arvostelmia (elettyä koskevia empiirisiä mielipiteitä — "sumean joukon funktioita", löyhiä makutuomioita) vaan alku-uskomuksia, *Urdoxia*, "propositioina esiintyviä alkuperäisiä mielipiteitä".

Mielipide ja kommunikaatio

Mielipide on Spinozan mukaan kaikkein alhaisin tietämisen muoto. Tässä suhteessa Deleuze yhtyy Spinozaan ja sikäli kuin fenomenologia operoi pelkästään subjektiivisten mielipiteiden kentässä, se ei koskaan voi kohota tieteen saati sitten filosofian tasolle. Mielipiteet ovat aina taistelun ja vaihdon alaisia ja mielipiteiden vaihdossa on kyse "suositusta demokraattisesta länsimaisesta filosofiakäsityksestä, joka tarjoaa meille mahdollisuuden käydä miellyttäviä tai kiivaita päivälliskeskusteluja herra **Rortyn** luona". Pitopöydän ääressä kilpailevat keskenään mielipiteet. Eikö tämä ollut myös kreikkalaisille ominainen filosofoinnin tapa? Deleuze'in mukaan ei, sillä Kreikassa filosofit nimenomaan kiivailivat mielipidettä vastaan ja asettivat niiden vaihtoehtoksi episteemin (*épistémē*) filosofialle sopivana tiedon muotona.

Mielipide on abstraktia ajattelua, ja sen abstraktiossa on väistämättä aina jotakin herjaavaa, sillä mielipide ilmaisee erityisten olioiden yleisiä funktioita: "Se erottaa havainnosta tietyn abstraktin ominaisuuden ja tunteesta tietyn yleistetyin kyvyn: tässä mielessä kaikki mielipiteet ovat pakosti poliittisia."¹⁹ Mielipide on ajattelua, joka liittyy oleellisesti määrättyyn tunnistamisen muotoon: ominaisuuden tunnistamiseen havainnossa (kontemplaatio), ryhmän tunnistamiseen tunteessa (reflektio), kilpailijan tunnistamiseen muiden ryhmien ja muiden ominaisuuksien mahdollisuudessa (kommunikaatio). Mielipiteiden maastossa, toisin sanoen fenomenologiassa ja kaikkialla muualla jossa arkiajattelaan, "tosi on sellainen mielipide, joka käy yksin sen ryhmän mielipiteen kanssa, johon ihminen sen lausussaan liittyy". Olen samaa mieltä teidän

kanssanne — me olemme totuuden veljeskunta. Kun tarpeeksi kauan hoetaan tiettyä mielipidettä tietyssä ryhmässä, alkaa tämä mielipide tulla todeksi: "Mielipide on olemukseltaan enemmistön tahtoa ja puhuu aina enemmistön nimissä." Juuri tästä filosofit sofisteteja arvostelivat — ei siitä, että he kannattivat mielipiteitä vaan siitä, että he eivät kyenneet tavoittamaan mielipiteen sisältämää "totta", vaan jäivät eletyn variaatioiden vangeiksi. Deleuze'in mukaan mielipiteiden vaihto, kommunikaatio, on aina joko ennenaikaista tai liian myöhäistä, ja keskustelua on aina liikaa suhteessa luomiseen. Filosofia "kommunikatiivisena rationaalisuutena" on Deleuze'in mukaan täydellistä harhaa. Se kritiikki, jota filosofit esittävät toisilleen "pyöreiden pöytien" äärellä on hänen mukaansa aina yli- ja ohipuhumista, joka ei ylitä useinkaan "juuston mausta kiistelyä". Todellinen filosofi kammoaa keskusteluja, sillä hänellä on aina muuta tekemistä.

Taide

Filosofian ja tieteen lisäksi myös taide on luovaa ajattelua, mutta toisin kuin edelliset, jotka kasaavat ja kumoavat, taide säilyttää: "Taide säilyttää; vain se maailmassa säilyttää." Taideteos on sama kuin säilyvä esine. Se on *aistimusblokki* (*bloc de sensations*), toisin sanoen tietty "perseptien ja affektien sommitelma", kompositio. Kun filosofia luo käsitteitä ja tiede funktioita, niin taide luo perseptejä ja affekteja. Kun affektit ovat ihmisen tulemista ei-inhimilliseksi, niin perseptit ovat luonnon ei-inhimillisiä maisemia. Perseptit eivät siis ole asia kuin havainnot, sillä ne ovat riippumattomia ne kokevan tilasta. Affektitkaan eivät ole sama asia kuin ne tunteet, joita ne kuitenkin välittävät: "Aistimukset, perseptit ja affektit, ovat itseisarvoisia olentoja, jotka ovat enemmän kuin kaikki eletty," sillä ne eivät ole ihmisen havaintoja ja tuntemuksia, vaan sijaitsevat ihmisen poissaolossa.²⁰ Tällainen aistimusolento on olemassa itsessään. Tällaisia olentoja ja tällaisista olennoista käsin taiteilija suorittaa luomistyötään, toisin sanoen tekee taideteoksia. Näiden teosten ainoana kriteerinä, säilyttämisen funktion mukaisesti, on, että sen on pysyttävä pystyssä aivan itse. Taideteoksen säilyvyys, sen kyky säilyttää, on tietenkin sen materiaalin kestävyuden armoilla — kuitenkin, vaikka materiaali kestäisi vain sekunnin tai pari, se "ehtisi jo antaa aistimukselle voima olla olemassa ja säilyä itsessään, ikuisuudessa joka on yhtä kuin tämä ohimenevä hetki, tämä kesto." Taiteilija on affektien synnyttävä, keksijä ja luoja.

Taideteos ei kuitenkaan aktualisoi virtuaalista tapahtumaa kuten tiede eikä se anna sille omaa konsistenssia kuten filosofia, sillä se enemminkin ruumiilistaa tai inkarnoi sen — se antaa virtuaaliselle ruumiin ja elämän, sanalla sanoen kaikkeuden (*univers*): Tällaiset

kaikkeudet eivät ole virtuaalisia eivätkä aktuaalisia vaan *mahdollisia* ja näin mahdollisesta tulee Deleuze'illä esteettinen kategoria.

Kaaos ja kosmos

Deleuze'in mukaan ajattelua uhkaavat kaksi luonnollista voimaa, Kaaos ja Kosmos, puhdas mentaalinen sekasorto (tai "*homo naturan* kaamea perusteks-ti", kuten Nietzsche asian esittää) ja vallitseva mielipide. Niiden tapa uhata ajattelua on kuitenkin hyvin erilainen. Kun Kaaos uhkaa työntää ajattelun äärettömyyden valtamerelle ilman aintakaan merimerkkiä, niin Kosmos uhkaa pysäyttää ajattelun liikkeen alkuunsa. Filosofia, tiede ja taide ovat Deleuze'in mukaan ne kolme muotoa, ajattelun ja luomisen muotoa, jotka kykenevät sukeltamaan Kaaokseen, äärettömyyden valtameren hukkumatta siihen, ja vastustamaan Kosmosta, mielipidettä, kiinnittymättä tähän vastustuksen dialektiikkaan. Ajattelu ei ole, kuten hyvin ymmärrämme, kuitenkaan mitään helppoa ja juuri ajattelun vaikeus saa meidät ajautumaan hulluuteen tai kiinnittymään pysäytettyihin mielipiteisiin, Kosmoksiin. Ajatusten jatkuva itseään pakeneva virta saa meidät etsimään suojaavia sääntöjä, yhdennäköisyyttä, syysuhteita voidaksemme muodostaa itsellemme mielipiteitä kuin päivänvarjoksi Kaaosta vastaan. Juuri mielipiteet ovat Kaaoksen vastustajia, mutta filosofia, tiede ja taide, ne eivät vastusta Kaaosta vaan virittävät tasonsa (immanenssin, referenssin, komposition) Kaaokseen. Ne eivät ole kuin uskonnot, jotka jumaliin vedoten kirjoavat päivänvarjoon tietyn pysyvät taivaankannen, mielipiteidemme lähtökohtina toimivia Urdoksen kuvia: "Filosofia, tiede ja taide vaativat meitä repimään tämän taivaankannen rikki ja sukeltamaan Kaaokseen." Kaaos on voitettava, mutta sitä ei voida voittaa siltä suojautumalla, sillä se on uskallettava kohdata ja luoda siihen hieman järjestystä. Kuitenkin tämä taistelu Kaaoksen kanssa on vain yksi väline syvällisemmässä taistelussa mielipidettä vastaan, sillä nimenomaan se on "ihmisen onnettomuuksien alku ja juuri", kuten Deleuze korostaa. Kaaoksen ja Kosmoksen väliin jää vapauden tila, Kaosmoksen tila, jossa filosofian, tieteen ja taiteen on pysyteltävä omalla voimallaan, sillä ainoastaan tässä tilassa ne ovat mahdollisia. Kuitenkin niillä on hyvin erilainen tapa toimia, erilainen tapa taistella mielipiteitä vastaan ja välttyä sekasorrolta.

Aivot ja voimat

Se missä nämä kolme, tiede, taide ja filosofia kohtaavat, on aivot. Jälkimmäiset eivät kuitenkaan ole edellisten ykseys, vaan saumakohta tai sarana. Ei kuitenkaan pidä luulla, että ajattelu olisi riippuvaista orgaanisista yhteyksistään ja integroinneista koostuvista aivoista,

kuten aivobiologia ja hahmopsykologia asian yrittävät esittää, mutta se ei myöskään ole riippuvaista maailmassa-Olemisesta, kuten fenomenologia yrittää vakuuttaa hokiessaan, että ihminen ajattelee, ei aivot. Fenomenologinen muotoilu ei poista meitä mielipiteen alueelta, vaan ”johtaa alkuperäisenä mielipiteenä eli merkityksen merkityksenä asetettuun *Urdoxaan*”.

Ennemminkin on niin, että aivot itsessään ovat subjekti — ”mieleni tekevi, aivoni ajattelevi” — ihminen on ainoastaan aivojen ”älyllinen kristallisaatio”. Filosofia, tiede ja taide eivät ole objektiivisten aivojen mentaalisia objekteja, vaan ne kolme aspektia, joiden alaisina aivoista tulee subjekti eli ”ne kolme eritasoista lauttaa, joilta se sukeltaa kaaokseen ja kohtaa tämän”. Ajattelussa ei ole kyse havaitusta muodosta vaan muodosta itsestään (*forme en soi*). Kysymys on muodosta tai voimasta (*force*), joka on, mutta ei tee mitään eikä toimi, vaan on vain läsnä ja säilyttää. Ajattelusubjekti on kuin Bergsonin intuitio, tai ruotsalaisen **Hans Larssonin**, jolle intuitio on lepoa, ”mutta se on voiman lepoa”.²¹ Se on puhdasta suihkuamista, singulaarisen individuaatiota ilman yhtäkään ulkoista kiinnekohtaa. Se on eläimeksi-tulemista...

Viitteet

1. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Minuit, Paris 1991.) *Mitä filosofia on?* (Gauthier, Helsinki 1993.) Suomentanut Leevi Lehto. Kaikki lainaukset ilman viitettä ovat kyseisestä teoksesta.
2. Deleuze, kuten hän itse korostaa, ei ole koskaan ollut kiinnostunut sellaisista kysymyksistä kuten filosofian loppu tai metafysiikan kuolema. Hänen mukaansa tällaiset kysymykset korkeintaan jarruttavat filosofin luovaa työtä.
3. Deleuze, *Pourparlers* (Minuit, Paris 1990), s. 199.
4. Deleuze, *Différence et répétition* (PUF, Paris 1968), s. 3.
5. Pääoman logiikasta, joka, vapauttaessaan sosiaalisen kaikista koo-deistaan, palauttaa kaiken yhteen aksioomaan eli itseensä. Katso Deleuze & Guattari, *L'anti-Cédipe* (Minuit, Paris 1972).
6. Esimerkiksi menneisyys on virtuaalinen, mutta tällöin menneisyyttä ei pidä sekoittaa johonkin, joka on mennyt, sillä menneisyys on jatkuvasti läsnä mutta se ei ole läsnä nykyisyydessä sikäli kuin nykyisyys merkitsee aktuaalista, sillä menneisyys, kokonaisuudessaan, omassa absoluuttisuudessaan, on samanaikaisesti läsnä nykyisyyden kanssa. Tästä ja yleensäkin Deleuze'n virtuaalisuuden käsitteen alkuperästä katso Deleuze, *Le bergsonisme* (PUF, Paris 1966), erityisesti s. 45-70.
7. Deleuze'in mukaan Kant suisti ajan saranoiltaan esittäessään, että aika ei olekaan alisteinen liikkeelle, vaan

päinvastoin, liike, kaikki mikä liikkuu ja muttuu, on alisteista ajalle. Aika antaa muodon mille tahansa liikkuvulle ja muuttuvulle, mutta se on itsestään liikkumaton ja muuttumaton Muoto. Kantin aikakäsityksestä katso Deleuze, ”Neljä poeettista muotoilua, jotka saattaisivat koota yhteen kantilaisen filosofian”, teoksessa Deleuze, *Autioma* (Gauthier, Helsinki 1991), s. 69-70. Sikäli kuin Tapahtuman aika on ajan sisäpuolista aikaa ja sikäli kuin sen muoto ei ole ajan muotouttama, vaan päinvastoin, jotakin, jolle aktuaaliset muodot ovat väistämättä ulkoisia, on Tapahtuma lopulta ajattomuuden läpituokema.

8. Deleuze'in Yksi-Kaikki (joka suomen-noksessa on käännetty Kaikkeudeksi), ei viittaa Yhteen, jonka ilmauksia Kaikki olisivat, vaan moneuksien sommitelmann, moneuksien, jotka on ymmärrettävä Deleuze'in filosofian substantiaalisina alku- ja päätepisteinä. Moneuksista katso esimerkiksi Deleuze, ”Rihmasto”, teoksessa *Autioma*, s. 28-30.
9. Käsitteiden immanenssin taso filosofiaan on kuin Ruumis ilman Elimiä osa-objekteille psykoanalyysissa, kuten Deleuze & Guattari **Melanie Kleinin** käsitteistöä lainatessaan asian teoksessa *L'anti-Cédipe* ilmaisivat, s. 7-58. Se on kuten Luonnon konsistenssin taso (*plan de consistance*) teoksessa *Mille plateaux*, eli taso, jolla ei ole muotoja eikä subjekteja, ei orgaaneja eikä funktioita, ei organisaatiota eikä kehittymistä, vaan ainoastaan muodottomien elementtien välisiä puhtaita nopeuksia (*vitesses*) ja hitauksia (*lenteurs*). Katso Deleuze & Guattari, *Mille plateaux* (Minuit, Paris 1980), esim. s. 89-94, 318-331, 632-634.
10. Ajattelun kuva ei ole jokin, joka on aina sama vaan se muuttuu sikäli kuin ajattelu ja käsitteet muuttuvat, sillä käsitteet eivät ole tälle kuvalle ulkoista vaan ne sisäisesti edellyttävät sitä. Ajattelun kuvasta katso esim. *Différence et répétition*, s. 169-217.
11. Deleuze & Guattari nimittivät tätä liikkeiden seosta myös Rihmastoksi (Rhizome), katso *Autioma*, s. 20-52.
12. Jota esimerkiksi **Alain Babiou** teoksessaan *L'être et l'événement* (Seuil, Paris 1988) korostaa.
13. Kysymys on tiettyssä mielessä erosta itsestään, substantiaalisesta erosta, jota ei voida palauttaa mihinkään yhteismitallisuuteen, kuten Deleuze teoksessaan *Différence et répétition* on asian ilmaissut. Tämän eron kautta katoaa kaikki negatiivinen ja kaiken dialektiikan mahdollisuus luoden tilan positiiviselle filosofialle, mikä on Deleuze'in filosofian kenties keskeisin lähtökohta. Minä en ole erilainen kuin sinä, sillä minä olen erilainen sellaisenaan, ”minä on toinen”.
14. Sangen vaikeasta taitteen (*pli*) käsitteestä Deleuze'illä katso *Le pli*,

Leibniz et le baroque (Minuit, Paris 1988) ja *Foucault* (Minuit, Paris 1986), s. 101-130.

15. Deleuze'in käsitteelliset henkilöt ovat kuin Spinozan attribuutteja, toisin sanoen näkökulmia, jotka ilmaisevat ääretöntä substanssia olematta kuitenkaan sen ulkopuolella. Käsitteitä voitaisiin pitää moodeina tai äärellisinä muotoina, äärettömän substanssin ilmauksien (attribuuttien) ilmaistuna. Deleuze'in Spinoza-tulkinnasta katso *Spinoza et le problème de l'expression* (Minuit, Paris 1968).
16. Deleuze'in Kant-tulkinnasta katso hänen *La Philosophie critique de Kant* (PUF, Paris 1963) ja *Autioma* s. 69-76.
17. Katso tarkemmin *Le pli*, s. 26-28.
18. Käännöstä muutettu.
19. Mielipiteen ilmaisu on aina jonkinlaista käskytien jakamista. Käskysanoista (*mots d'ordre*) Deleuze'in tuotannosta katso esim. *Mille plateaux*, s. 95-139.
20. Tässä ei tule ilmi ainoastaan Deleuze'in näkemys taiteesta vaan myös hänen käsityksensä ihmisestä jonakin poliittisesti ja eettisesti epäilyttävänä sommitelmana, sekä hänen antihumanisminsa, jossa on mukana, kuten kaikissa antihumanismeissa, melko paljon ”aivan liian inhimillistä”. Deleuze'in ihmiskäsityksestä katso esim. ”Philosophical Concept” teoksessa Eduardo Cadava ja muut (toim.) *Who Comes after the Subject* (Routledge, New York 1991), s. 94-95, sekä *Mille plateaux*, s. 205-234, 285-380. Keskeisempiä käsitteitä kuin ihminen tai subjekti ovat individuaation ja subjektivaation prosessit, *esiyksilölliset singulaarisuudet* ja *persoonattomat individuaatiot*, eläimeksi-tulemiset — *devenir-animal*, *devenir végétal*... *devenir de l'écrit-vain*, kuten hän uusimmassa teoksessaan *Clitique et clinique* (Minuit, Paris 1993), s. 11-17, artikkelissa kirjallisuudesta ja elämästä kirjoittaa.
21. Bergsonin ja Larssonin intuitio-käsitteiden yhtäläisyyksistä ja eroista katso **J.A. Hollo**, ”Intuitiivinen elämä”, teoksessa *Kasvatuksen maailma* (WSOY, Porvoo 1927), s. 266-313.

KIRJAT

HAUSKAA — JA NAURETTAVAA

Luc Ferry, *Uusi ekologinen järjestys — puu, eläin, ihminen. (Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme, 1992.)* Suomentanut Juhana Lehtinen. Expertise, Espoo 1993. 230 s.

”Kun sain kirjasi käsiini, nauroin katkakseni. Ehkä jonakin päivänä luenkin sitä.” Näin **G. Marx** kiitteli erästä koomikkoystäväänsä, joka oli lahjoittanut hänelle uuden kirjansa tekijäkappaleen. Minä sain **Luc Ferryn** kirjasta *Uusi ekologinen järjestys* luettavakseni arvostelijakappaleen, ja se tarjosi minulle monta hupaisaa hetkeä.

Hauskinta kirjassa olivat tarinat (yliopisto)intellektuellien toinen toistaan lystikkäämmistä yrityksistä olla mahdollisimman radikaaleja — länsimaisen sivilisaation kaikkein armottomimpia vihollisia. Kun itä ei ole enää niin salaperäisen punainen, on katseet käännetyt luontoon — sen syvään vihreyteen. Tämän lehden lukijoille lienee turha mainitakaan, että antihumanismi on nyt ”in”. Kaikki tietävät, että ihminen on vain yksi laji miljoonien muiden eläinten joukossa, eikä hänelle kuulu tässä joukossa mitään erioikeuksia. Jos niin kuvittelet, sinä olet tietysti spesisti ja spesistit ovat yhtä suuria paskoja (ei: suurempia!) kuin rasistit ja seksistit.

Mutta Ferryn kirjasta käy selville, ettei paremmissa piireissä tämä enää riitä. Mitä erioikeuksia eläimillä muka on kasvi- ja sienikuntaan nähden? Ei niin mitään! On siis taisteltava puiden, ruohojen, sienien ja kaiken mahdollisen elollisen tasavertaisten oikeuksien puolesta. Kaikella mikä elää on sielu! Jos lammas syö ruohoa ja susi lampaan, niin on oltava yhtä aikaa kaikkien puolella.

Mutta ei riitä tämäkään. Mitä oikeutta on elollisella elottomaan nähden? Ei niin mitään! Myös puroilla, vuorilla, kivillä ja pilvillä on oltava samat oikeudet kuin ihmisillä tai muilla elollisilla olioilla. Niilläkin on sielu, ehkä hyvinkin korkea tietoisuus (ei: niiden tietoisuus on monin verroin syvempi ja korkeampi kuin omamme). Meidän on opeteltava vain ajattelemaan vuorien tavoin, on joku radikaali todennut.

Kaikesta tästä Luc Ferry kirjoittaa terävästi ja veikeästi.

Valitettavasti en löytänyt kirjasta selostusta muutaman amerikkalaisen ekofeministin tempauksesta. He kun uhkasivat muuttaa simpanssin mat-

riarkaalisin laumoihin, ellei tahti ihmisten parissa muutu ja kirottu patriarkaat- ti murene heti. (Kuten tunnettua myös *Ultimaatum isänmaalle* -pamfletti päättyy uljaaseen uhoon, jossa kirjan tekijät uhkaavat sanoa yhteiskuntasopimuksensa Suomen kanssa ylös, ellei heidän vaatimuksiinsa suostuta.)

Luc Ferry sekä kirjan suomalaisen laitoksen esipuheen kirjoittaneet **Jaakko Pöyry** ja **Esa Saarinen** tuskittelevat sitä, kuinka syväekologien antihumanistinen asenne saattaa johtaa ihmisvihamielisyyteen ja kaikkeen muuhun hirveään. Mutta ei syytä huoleen. Ei koko showssa ole perimmiltään kyse sen enempää luonnosta kuin (anti)humanismistakaan. Intellektuelleja ja heiksi pyrkiviä on yksinkertaisesti vain liikaa. Siksi jokaisen on keksittävä jotain mahdollisimman erikoista ja rajua erotautuakseen muista. On päivänselvää, että antihumanisti saa osakseen enemmän huomiota kuin humanisti. Ja mikä ihaninta: antihumanisti pystyy usein vielä saamaan yleisössään aikaan pelonsekaisen kohahduksen. (Kuten maolaiset kultaisella kuusikymmenluvulla!) Kaikki antihumanistit rakastavat kuitenkin ihmisiä, sillä vain ihmisistä koostuva yleisö voi aplodeerata.

Mutta sitä autuutta kestää vain niin kauan, kuin tuo paras A-ryhmä on sopivan harvalukuinen. Siksi intellektuellin tai sellaiseksi pyrkivän on kilpapyöräilijöitten tai -juoksijoiden tapaan pakko käyttää muita, olla valmis nykäsemään sopivan hetken tullen. Monta onnistunutta nykäystä tehnyt Esa Saarinen olisi voinut kirjoittaa esipuheessa tästä enemmän.

Kirja on myös erittäin hyvä ympäristö- ja oikeuspoliittinen pamfletti. Mutta se ei ole ”ympäristökysymyksen perusteisiin porautuva maailmankatsomuksellisesti-filosofinen analyysi”, kuten Pöyry ja Saarinen esipuheessaan väittävät. Jos kirjaa sellaisena yrittää lukea, se ei ole enää hauska vaan pikemminkin naurettava.

Ferry kirjan ympäristö- ja oikeuspoliittinen viesti ja väite on se, että luonnonolioita (eläimiä, kasveja, vuoria, maisemia) ei voida pitää *oikeussubjekteina*, eli niiden kanssa ei koskaan voida neuvotella ja tehdä sopimuksia. Oikeusjärjestelmän puitteissa ne pysyvät — ja ne on syytä pitää — *oikeusobjektin* asemassa, mikä merkitsee käytännössä sitä, että ihminen määrittelee ne rajat joissa

olioita viljellään ja varjellaan tai käytetään hyväksi. Ferry väittää — mielestäni täysin perustellusti — että kaikki muut yritelmät vievät hämärille vesille. (Mitä tapahtuisikaan, jos amerikkalaiset asianajajat pääsisivät edustamaan eläimiä, kasveja jne. oikeudenkäynteihin — ja kuittailemaan niiltä asianajopalkkioita!)

Mutta sitten Ferry syöksyy naurettavuuksiin. Hän koplaa tämän ajatuksensa yhteen vanhan kartesiolaisen metafysiikan kanssa: Meidän on pakko väittää Ferry, ajatella itsemme kartesiolaisiksi subjekteiksi (”antiluonnoksi”, *res cogitans*) ja luonto taas vain ulotteiseksi substanssiksi (*res extensa*). Muuten me suistumme kaikkiin edelläkuvattuihin hullutuksiin. Ja vielä pahempiin. Me *emme* totta viekään saa problematisoida **Descartesin** dualismia, tuntuu Ferry julistavan.

Ekologisen keskustelun perusteokseksi kaupitelu kirja siis haluaa sensuroida kaiken todella tärkeän filosofisen problematiikan. Hän haluaa julistaa asian jo loppuun käsitellyksi.

Jos ajatellaan vaikka sellaisia merkittäviä ajattelijoita kuin **Spinoza**, **Hegel**, **Merleau-Ponty** tai **Heidegger**, niin jokainen heistä on omalla tavallaan purkanut kartesiolaisen dualismin ja heidän kaikkien ajattelussa ihmisen ja luonnon yksinkertainen antagonismi kumoutuu.

Piileekö siinä jokin kohtalokas ristiriita, jos ihminen pitää lainsäädännössään luonnonolioita ”vain” oikeusobjekteina, vaikka hän toisaalta pitäisikin (**Linkolan** tavoin) elokheää tai (Spinozan tapaan) substanssia perimmäisenä todellisuutena tai arvojen arvona. Tai päinvastoin: vaikka me kokisimme olevamme (**Kailan** tavoin) vain ”silmänräpäisölentoja” hahmottuvan maailman pohjattomien syvyyksien pinnalla, niin siitä huolimatta me voimme lainsäädännössämme puhua luonnosta tai luonnonolioista vain oikeusobjekteina.

Tai vielä Heideggerin tapaan kysellen: mikä oikeastaan sopisi paremmin ihmisen osaan olemisen suojelijana ja paime- nena kuin se, että juuri hän säätää lakeja, joiden tarkoituksena on taata metsille, eläimille tai puroille oikeus silleen jäämiseen...

Heikki Mäki-Kulmala

HURMAN FILOSOFIA

Roland Barthes, *Tekijän kuolema — tekstin syntyminen*. Suomentaneet Lea Rojola ja Pirjo Thorel. Vastapaino, Tampere 1993. 252 s.

Roland Barthes, *Tekstin hurma*. Suomentanut Raija Sironen. Vastapaino, Tampere 1993. 108 s.

Suurista ranskalaisista jälkistrukturalisteista juuri **Roland Barthes** on jostain kumman syystä jäänyt vuosien varrella vähemmälle huomiolle, ainakin jos huomiota mitataan suomennosten valossa. Barthes'n viimeiseksi teokseksi jäänyt valokuvaa ja sen teoriaa puntaroiava *Valoisa huone* ilmestyi suomeksi jo vuonna 1985, mutta sen jälkeen on ollut hiljaista. Viime vuonna Vastapaino teki kuitenkin arvokkaan kulttuurityön julkaisemalla kaksi mielenkiintoista teosta Barthesilta.

Alkupalala

Ensiksi kirjapainosta ulos ehti aforistinen *Tekstin hurma* ikään kuin alkupalaksi. Nimi kertoo teoksesta jo paljon: kysymyksessä on innoittunut, kaunokirjallinen rakkaudentunnustus, jonka mestariajattelija on koonnut julistukseksi lopullisesta uskoontulostaan. *Le plaisir du texte* ilmestyi alun perin vuonna 1973, jolloin Barthes oli selvästi siirtynyt strukturalismista jälkistrukturalismiin. Monet jälkistrukturalistisen ajattelun oivallukset tulevat korostettuihin esiin Barthes'n ajatelmissa, voimakkaana ehkä senkin vuoksi, että Barthes rehellisenä totuudenetsijänä kirjoittaa enemmän itselleen kuin lukijalle — jäsentääkseen omaa ajatteluaan.

Filosofiaa on olemassa kahta laatua: systemaattista ja intuitiivista. Barthes tekee jälkimmäistä ja jättää **Friedrich Nietzschen** tyylisiin systemaattisen työn tulkitusjoihilleen. Se on suuren tyylin ajattelua, visionääriin työtä, jonka tulokset valkenevat lopullisesti vasta seuraaville sukupolville. *Tekstin hurma* oikeastaan vastustaa systemaattisuuden mahdollisuuttakin, sillä teksti on Barthes'n mukaan kudelmää, eritetä tai kudontaa, erittämistä — tapahtuma, jota subjekti ei voi täysin ohjata. Juuri ohjaamattomuuden tunne sekä marginaalit ja säröt tekstissä aiheuttavat mielihyvää. Se on tekstin hurmaa.

”Tekstin mielihyvä ei tunnusta mitään ideologiaa toisen yli. Tämä tahdittomuus ei johdu kuitenkaan liberalismin, vaan perversiosta: teksti, sen lukeminen ovat hajonneet. Niistä on karkoitettu, rikottu se *moraalinen ykseys*, jota yhteiskunta vaatii jokaiselta inhimillisen toiminnan tuotteelta.” (s. 44)

Pääruoka

Tekijän kuolema — tekstin syntyminen

puolestaan on Vastapainon tarjoilema pääruoka, joka on keitetty kokoon Barthes'n tuotannon keskeisistä, eri yhteyksissä ilmestyneistä artikkeleista. Se sisältää samalla historiallisen ja intellektuaalisen läpileikkauksen strukturalistista, joka 1960-luvun kuluessa ajatteli itsensä jälkistrukturalistiksi.

Teoksen artikkeleihin on artikkelikoelmaan toimittaja Lea Rojola liittänyt lyhyen johdannon siteeksi artikkelin ja sen ilmentymisajankohdan ranskalaisen keskustelun välille. Tämänlaisen tavan soisi yleistyvän tämäntyyppisissä kokoelmateoksissa. (Suomentajat Rojola ja Thorel saivat tällä teoksella vuoden 1993 J.A. Hollo -palkinnon.)

Tekijän kuolema — tekstin syntyminen paneutuu analyttisemmin pitkälti samaan kysymykseen kuin *Tekstin hurman*: kysymykseen mitä teksti on. Vaikka Barthes pohtii pääasiassa kielen ja kirjallisuuden olemusta, artikkeleista nousevat esiin yleiset kulttuuria ja ihmistä koskevat teoriat, sillä kielen strukturi esimerkkitapauksena valottaa myös muita struktuureja. *Tekijän kuolema* ei merkitse pelkästään kirjallisuustieteellistä kirjoittajan aseman uudelleenarviointia, vaan yleisempää subjektin kritiikkiä, jonka johdosta kaikki inhimillinen toiminta joutuu uuteen valoon. Siirtyminen tekijästä tekstiin ja lukijaan on ennen muuta poliittinen liike, joka hyökkää totaalisuuden ihanteita vastaan.

Kielen toteutuminen kokonaisuudessaan, vapautuneena voi tapahtua vain ”kaunokirjallisuudessa” kirjoittamisessa, sillä sitä eivät kahlitse vallan mekanismit kuten puhetta tai tieteellistä diskursia. Kielen toteutuminen kokonaisuudessaan merkitsee samalla ihmisen vapautumista, koska Barthes'n mukaan kieli on valtaa. Kielen rajojen tutkiminen merkitsee kaikkien inhimillisten valtarakenteiden dekonstruoimista. Tämä idealistinen ajatus tulee uskottavammaksi, kun muistaa ranskalaisen käsityksen kielestä: ”Kieli” voi viitata kaikkiin struktuureihin ja ”kirjoittaminen” yleiseen selviytymisstrategiaan elämän verkostoissa.

Barthes osaa kirjoittaa herkullisesti ja houkuttelevasti. Hänen tapansa kirjoittaa ja ajatella on kiehtova, mutta tavallaan mutkaton. Tietty helppouden tunne, jota tuntee näitä kirjoja lukiessa, johtuu osoittain varmasti Barthes'n tavasta rakentaa sattuvia metaforia ja toisaalta utopistisesta sävystä, joka korostuu varsinkin *Tekstin hurmassa*. Barthes onnistuu monia kollegoitaan paremmin osoittamaan lukijalle punaisen langan, joka on ollut useimmiten kadoksissa **Platonin** jälkeen. Arkielämän ja teoreettisen ajattelun välillä voi vallita suoranaisten yhteys.

Mika Vuolle

11 & 11

ETIIKKAA ANTIGONESTA

Philippe Lacoue-Labarthe, *Etiikasta: Lacan ja Antigone*. (*De l'éthique: À propos d'Antigone*, 1990.) Suomentanut Jaana Jalkanen ja työryhmä. Loki-Kirjat, Helsinki 1993. 39 s.

Helsingin ”Lacan-piiri” julkaisi **Philippe Lacoue-Labarthen** viime lokakuista Helsingin vierailua silmällä pitäen pienen kirjasen johon on suomennettu Lacoue-Labarthen artikkeli *Etiikasta: Lacan ja Antigone*. Tässä artikkelissaan Lacoue-Labarthe tarjoaa maistiaiset Lacan-luennastaan sekä käsittelee *Antigonea* ja ”psykoanalyysin est-etiikkaa”. Nämä olivat myös lokakuisen seminaarin aiheena. Tässä kontekstissa *Etiikasta* tulee ymmärrettävämmäksi, sillä muuten voisi hieman ihmetellä tämän alun perin suullisen, Lacan-kollokviossa vuonna 1990 pidetyn, esitelmän suomennamista. Toki *Etiikasta* sisältää monia mielenkiintoisia ajatuskuvioita ja pyrkii pohtimaan etiikka ja sen alkuperää omalaatuudesta perspektiivistä.

Lacoue-Labarthen artikkelin lisäksi *Etiikasta* sisältää Hannu Siveniuksen lyhyet alkusanat ja Jaana Jalkasen kokoaman tiivistelmän **Sofokleen** murhenäytelmästä *Antigone*.

Lacoue-Labarthe (s. 1940) on Strasbourgin yliopiston filosofian professori. *Antigonea* hän kuuli jo iltasatuna äidiltään, joka oli kreikan kielen opettaja. Seurauksena tästä oli se, että Philippe on sittemmin muun muassa tehnyt oman teatteriohjauksensa *Antigonestä* ja vielä 50-vuotiaana hän pohtii Labdakoksen suvun traagista kohtaloa.

Etiikka-artikkelissa Lacoue-Labarthen lähtökohtana on **Jacques Lacanin** *Antigone*-luenta, jonka Lacan esitti psykoanalyysin etiikkaa koskevassa seminaarissaan. Siitä ammentain Lacoue-Labarthe kysyy:

”Miksi etiikka tarvitsee teatteria? Ja miksi etiikka, eettinen pyrkimys, ei halua tietää siitä mitään?” (s. 17)

Etiikasta arkkietiikkaan

Lacoue-Labarthen mukaan vuosisatamme on unohtanut kysymyksen etiikasta. Tämä kysymys on nyt kysyttävä uudelleen ja kokonaan uudella tavalla. Etiikan kysymisen on tapahduttava pitäen silmällä koko länsimaisen etiikan historiaa ja etiikan kysymisen uudelleenmuotoilun on pyrittävä siihen, mitä Lacoue-Labarthe kutsuu ”arkkietiikaksi”. Kysymys on yhtäältä etiikan alkuperän kysymisestä ja toisaalta ”alkuperäisen etiikan” etsinnästä.

Kysymys alkuperäisestä etiikasta on löydettävissä erilaisissa muodoissa muiltakin ajattelijoilta kuin Lacoue-Labarthelta. Ajateltakoon vaikka **Friedrich Nietzschen** pyrkimyksiä päästä käsitteellisen hyvän ja pahan tuolle puolen, **Martin Heideggerin** olemisen analyysistä kumpuavaa alkuperäistä etiikkaa tai esim. **Emmanuel Levinasin**

etiikan merkitystä etsivää ja Toisen ihmisen kasvojen välittömään kohtaamiseen perustuvaa projektia, jota on kutsuttu "etiikan etiikaksi", "ultraetiikaksi" tai "protoetiikaksi". Yhteistä näissä kaikissa on eettisten konstruktioiden hylkääminen ja "perustan" etsiminen muualta kuin tiedollisesta todistusvoimasta tai argumentaation näppäryydestä ja muodollisesta pätevyydestä.

Perinteiset "filosofiset etiikat" eivät kelpaa myöskään Lacanille tai Lacoue-Labartheille, koska ne perustuvat *hyvän* käsitteelle. Lacoue-Labarthe ymmärtää hyvän kovin absoluuttisesti ja totalitaristisesti huomauttaessaan sinänsä terävästi, että "moraalisen hyvän ylläpito synnyttää vaihtoehdotonta politiikkaa" (s. 20). Arkiymmärryksessä (ja filosofiasakin) hyvä usein ymmärretään Lacoue-Labarthen viittaamaan tyyliin ja tällöin hyvästä todellakin tulee väkivallan väline ja ylläpitäjä sekä 'vaihtoehdottomuuden' legitimoija. Toinen — myös filosofien tietoisesti tai tiedostamattomasti käyttämä — tapa ymmärtää hyvää on ymmärtää se subjektiivisesti mielihyvänä.

Näin ollen hyvä ei kelpaa Lacoue-Labarthen arkkietiikan lähtökohdaksi. Hän hakee apua Lacanista ja hänen *Antigone*-luentansa inspiroimasta "psykoanalyysin traagisesta etiikasta". Siihen päästäkseen on otettava heideggerilainen "askel taaksepäin" hyvän etiikkaa 'edeltävään' ja sen mahdollistavaan alkupeiräiseen etiikkaan, joka on "hyvän etiikan tuolla puolen".

Filosofisen etiikan ylittämässä on kysymys linjan tai raja-aidan ylittämisestä. Tämä raja-aita on historiallinen ja tiedollinen raja-aita. Historiallinen se on siksi, että tragedia "edeltää" **Platonian**, siis filosofiaa, joka pyrki asettamaan tragedian itseään vastaan ja tuomitsemaan sen pelkäksi "mimetologiaksi". Etiikan historiallisuus kietoutuu tiedostamattoman historiallisuuteen ja juuri tiedostamaton on se, joka rajan tuolla puolen lymyilee. Lacanin mieli halajaa "hyvän maailman tuolle puolen", tiedostamattomaan, ei-tietoon ja tragediaan.

"Etiikaksi tai arkkietiikaksi ymmärretyt psykoanalyysin tehtävät on paitsi osoittaa tämän linjan tuolle puolen myös yrittää päästä sinne" (s. 21). Mutta herää kysymys miten ei-tietoon hypätään? Tällöin on kysymys toivosta ja jos sitä ei ole, on loppu lähellä, kuten Lacan asian ilmaisi. Toivon esille ottaminen on filosofisen etiikan kannalta uskaliaista, sillä eihän nykyään monikaan itsensä vakavasti ottava moraalifilosofi voi toivon varaan mitään kestävästä laskea.

Tragedia ja etiikka

Lacanin *Antigone*-luentaa seuraten Lacoue-Labarthe vihjaa, että "etiikka tarvitsee tuekseen estetiikkaa" ja on rakennettava "jotain, jota voisi kutsua *est-etiikaksi*" (s. 29). *Antigonea* lukemalla voimme tarkastella "jääkö tragedia mielihyvän talouden vangiksi ja siten alistaiseksi hyvän etiikalle" (s. 23) vai

pääseekö se rajan yli.

Näin myös Lacoue-Labarthe pyrki saattamaan filosofian loppuunsa ja täydellistymiseensä, mikä tapahtuisi tragedian avulla. Tragedia on filosofian koetinkivi tai mahdollisuus toisenlaiseen ajatteluun. Tästä herää kaksi kysymystä. Voiko filosofiaa ylipäättensä saattaa loppuunsa, ja onko tähän edes mitenkään järkevää pyrkiä? Entä miksi tämä täydellistyminen tapahtuisi juuri teatterin avulla?

Tästähän Lacoue-Labarthe lähti liikkeelle. Pääsiko hän loppuun asti? Ainakin hän nytkähti liikkeelle, sillä vaikka emme tragedian avulla pääsisikään rajan yli filosofian tuolle puolen, muistuttaa tragedia meitä siitä ylijäämästä tai filosofian hämärtämästä alueesta, johon filosofia ei ole päässyt käsiksi mutta jota ei silti ole syytä unohtaa. Kuitenkaan hän ei pystynyt minulle täysin selvittämään miksi etiikka tarvitsisi tähän juuri tragediaa. Eikä myöskään, miksi eettisen pyrkimyksen pitäisi kovasti teatterista piitata eli miksi filosofian ja teatterin tulisi olla ystäviä. Mutta kyllä Lacoue-Labarthe esittää kiintoisia ajatuksia etiikan, teatterin ja psykoanalyysin välisistä suhteista.

Helsingissä esitelmöidessään Lacoue-Labarthe kritisoi Heideggeria siitä, että tämä mytologisoi **Hölderliniä** tekemällä runoilijasta sankarin. Tämä johtaa umpikujaan ja arkkietiikka jää näin Heideggerilla saavuttamatta. Myytin poistamisen lisäksi pitäisi Lacoue-Labarthen mukaan poistaa myös tragedia, olisi päästävä pois traagisen ajattelun piiristä. Olisi päästävä eroon tarinasta — luomatta uudentyyppistä tarinaa.

Tuolle puolen?

On tärkeää ottaa huomioon filosofian tuolla puolen oleva ja filosofian ulkopuoli, mutta pystyykö filosofia tai etiikka menemään rajan yli tuolle puolen, esimerkiksi tragediaan. Voisiko etiikka pyrkiäkin ("metafyysikan sulkeuman" sijaan) pääsemään tälle puolen: sosiaalisuuteen ja praksikseen eikä teatteriin ja teoriaan, juhmalliseen päältäkatseluun. Miksi etiikan tarvitsisi olla hyvän tuolla puolen sankaritarinoina ja runoudessa, kun se voisi olla myös hyvän tällä puolen. Länsimaisen hyvän etiikan tradition vankina jään kaipaamaan olemisen etiikan (*est-etiikan*) sijaan *olevan* etiikkaa. Vaikka Lacoue-Labarthe Lacania lainaten sanoo, että kysymys on "siitä, mitä tapahtuu maailmassa, jossa elämme" (s. 20), jää tämä maailma ainakin tässä tekstissä ulkopuolelle, teatterin näyttämön varjoon.

Toisaalta mitä sitten voisi olla tämä hyvän tuolla puolen oleva etiikka korkeampine käskyineen? Voiko tällaisella etiikalla olla muuta kohtaloa kuin Antigonen kohtalo, siis hirttäytyminen hautaholvissaan?

Lacoue-Labartheille Antigonen (ja Oidipuksen) teoissa ilmenee hyvän etiikkaa edeltävä *ethos*, vaikka he eivät kelpaakaan mallikuviksi. Lacanin liike kohti

sankaruutta on Lacoue-Labartheille liian traaginen ja kohtalonomainen, hän itse kaipaa *rohkeutta* sankaruuden sijaan. Arkkietiikan tärkein ominaisuus onkin rohkeus.

Lacoue-Labarthe ihmettelee miksi Lacan "oli niin kiintynyt romantiikan uuden mytologian ohjelmaan" (s. 36) ja kysyy miksi "*täytyy olla myytti*" ja päättää artikkelinsa arvoituksellisesti: "Tämän päivän etiikka voi olla vain traagista (ylevää) etiikkaa. Tästä ovat ensimmäisinä selvillä aikamme suuret taiteilijat. Luulen kuitenkin, ettei se ole mikään syy estetisoida etiikkaa. Se täytyisi, täytyy tietää." (s.36) Niinpä niin.

Tommi Wallenius

n & n

VAUHTI JA KUOLEMA

Paul Virilio, *Katoamisen estetiikka*. (*Esthétique de la disparition*, 1980). Suomentanut Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1994. 134 s.

On itse asiassa hämmästyttävää miten maalaisia filosofit ovat. Eräät vetäytyvät vuoristoon, toiset vuonoille, jotkut eivät poistu koskaan kotiraitiltaan. Jopa suurkaupunkien filosofit kurottavat toisella jalallaan maaseudun rauhaan. Ehkä osasyynä filosofien maalaisuuteen on akateeminen todellisuus, jossa lähestulkoon aina eletään vuosikymmeniä jäljessä muusta todellisuudesta. Akateeminen kaupungistuminen on vasta alussa.

Ranskalainen **Paul Virilio** ei ole poikkeus, vaikka esittäytyykin urbaanina filosofina. Virilio kylläkin kiinnittää erityistä huomiota kaupungin sykkeeseen, mutta ei ainakaan *Katoamisen estetiikka*ssa ole silmänä väkijoukossa, kuten **Charles Baudelaire**, vaan pikemminkin silmänä ohikulkevassa autossa. Virilio-kaan ei viihdy kaupungissa, vaan astuu autoon ja lähtee maalle katsomaan maisemia.

Virilion vauhdin tiede, *dromotologia*, tutkii vauhtia, automobiilista ja kinemaattista vauhtia, joka ulottuu yhteiskunnan, politiikan, tieteen ja ihmissuhteiden kaikille tasoille. Mutta Virilio ei näe vauhdissa juurikaan positiivisia asioita. Vauhti on sidottu teknologian murskaavaan totalitarismiin, vauhti turmelee demokratian, koska nopeassa päätöksenteossa ei ole aikaa keskustella ja tiedonvälitys on eliitin hallussa. Vauhdin nihilismi tuhoaa maailman totuudellisuuden luomalla elokuvallisen "valepäivän", joka on juhlaa vailla huomista, ikuista viimeisen päivän lykättyä toistamista. Se on poissaolaa, katoamisen estetiikkaa, joka kaappaa subjektin aika-avaruudellisen kontekstin ulkopuolelle, kuten Virilio ilmaisee.

Vauhdin kurimuksen myötä maailma paljastuu liikkeen vektorin kautta, jolloin olemme jälleen ja edelleen uuden ajan luonnontieteiden myötä syntyneessä tilanteessa: maailmalle on suotu vain inertiaalisuus. Ja mikä onkaan paras toteuttamaan inertiaalisuuden perus-idea paremmin kuin elokuvateollisuus ja sotakoneisto, "sekoitus, joka kytkee toisiinsa moottorin, silmän ja aseeseen" (s. 57). Katoamisen estetiikassa Virilio kiinnittää huomionsa erityisesti elokuvaan ja sen synnyttämään valepäivään, mutta viittaa elokuvan ja sodan samankaltaisuuteen, jotka molemmat tuottavat illuusioita ja käyttävät vauhtia harhauttamisen välineinä. Tämä samankaltaisuus oli tuttua jo natsseille, joille elokuvan tarjoama propaganda, poliittikan vauhdin estetiikka ja salamasota olivat yhtä.

Sota vaatii liikkeen ylituotantoa, jonka myötä sota muuttuu ikään kuin joutilaisuudeksi, jossa yhtyy vaara ja mukavuus, esittäen Virilio. Näin sodasta tulee ikään kuin metsästyksen tai autoilun kaltaista urheilua, jota harrastaa kenraalien eliitti, joka samalla kumoaa maanpäälliset mittasuhteet, ajan ja paikan.

Katoamisen estetiikka on julkaistu vuonna 1980 ja on osin jo vanhanlainen. Sillä paljon on vauhdin maailmassa tapahtunut 14 vuodessa: Persianlahden sota, cyperpunk, Silvio Berlusconi, Jurassic Park jne. jne. Käsissä on siis vihdoinkin filosofia, joka vanhenee, mutta jättää punaisen langan, jota seuraamalla voi palata vauhdin alkulähteille.

Virilio upottaa tähän lankaan sidottuja poijuja lähes kaikkialle siirtyen hetkessä Aleksanteri Suuresta Orson Wellesiin ja sähköshokista aerodynamiikkaan. Virilio luo itse kirjoitustyylillään vauhtia, jossa putoaa helposti kyydyistä. Virilio ei jää pohtimaan esittämiään argumentteja eikä tunkeudu yhä syvemmälle ja syvemmälle vaan vaihtaa nopeasti aiheesta ja teemasta toiseen. Tällä tavoin Virilion purkaukset ovat tietysti herkullisia jatkopohdintaan taipuvaisille.

Nyt voisi tietysti kysyä, onko järkevää kirjoittaa kirjaa tällä tavoin, ikään kuin muistiinpanonomaaisesti. Olisiko joku muu media sittenkin sopivampi? Vai onko kirjalla sinänsä mitään edeltä käsin annettua "muotoa"? Joka tapauksessa Virilion "itsensä" ajatuksista saa lopultakin paremman kuvan *Kosmopolikses-*sa (1/94) julkaistusta haastattelusta, jonka myös on suomentanut Mika Määttänen.

Tässä haastattelussa Virilio kaikesta pessimismistään huolimatta osoittaa vastarinnan mahdollisuutta. Tämä vastarinta koostuu mahdollisuudesta tulla tietoisesti teknologian totalitarismista ja mahdollisuudesta katsoa teknologiaa kasvoista kasvoihin. Toivo on tällöin vauhdin kehityksen ja sen seurausten hallinnassa. *Keep on rolling.*

Reijo Kupiainen

KETTU PROFESSORIN VAATTEISSA

Didier Eribon, *Michel Foucault*. (1991) Suomentanut Päivi Järvinen & Pertti Hynynen. Tampere: Vastapaino 1993.

David Macey, *The Lives of Michel Foucault*. London: Hutchinson 1993.

Paul-Michel Foucault (1926-1984) näyttää olevan välttämätön lähde joka keskustelussa ja joka tutkimuksessa, ainakin akateemisessa maailmassa. Vallasta, järjestä ja sairaudesta on mahdotonta puhua ilman viittausta tähän henkilöön ja hänen kirjoituksiinsa.

Mutta henkilöä ja kirjoittajaa on jo vaikeampi tavoittaa: yksikään Foucaultin teos ei sellaisenaan paljasta subjektia, joka johdonmukaisella tai yhteneväisellä tavalla pyrki vakuuttamaan lukijan. Päinvastoin, kirja toisensa jälkeen osoittaa uusia alkuja, uusia lähestymistapoja, toisia alkuja ja aivan toisia lähestymistapoja, ikäänkuin samalla nimellä kirjoittaisi joukko samanmielisiä mutta eri kokemuksilla siunattuja oppineita.

Takana on kuitenkin yksi mies, tämä Foucault, jonka oma elämä johti hänet peittämään jälkeensä, esimään nimettömiä syyllisiä ja vapauttamaan meidät ja itsensä vapautetulla ja retorisesti vuolaalla järjellä.

Uudemmassa ranskalaisessa filosofiassa on noudatettu hyvin **Edmund Husserlin** ajatusta tieteen erilaisten "tyylisuuntausten" analyysistä. Foucault rakentaa oman filosofiansa kokonaan tieteiden historiasta, näiden tyylien tavasta käydä asioiden ja ihmisten kimpuun. Jokaisella ajalla on omat tapansa, jotka eivät niinkään kerro siitä, mistä väittävät kertovansa, vaan paljastavat epäsuorasti ja vain myöhemmälle analyysille sen, mitä peittävät. Tieteenharjoittajien hurskas pyrkimys Totuuteen osoittautuu näin lukien heistä itsestään riippumattomaksi Todellisuuden peittämiseksi. Tutkiminen on kuvittelukykyä ja se väistää sen, mikä on todellista.

Foucaultilla oli kaksi stigmaa: hänet oli määritelty mielisairaaksi ja hän oli itse huomannut olevansa homo. Edellinen oli yhteisöllinen ja historiallinen stigma, johon hän saattoi ottaa välimatkaa. Jälkimmäinen oli omaan elämään liittyvä tosiasia, jota ei voinut etäännyttää. Nämä kaksi asiaa yhdessä kulkevat — jälkikäteen tarkastellen — käsi kädessä hänen tutkimusaiheissaan, poliittisessa toiminnassa ja filosofisissa kannanotoissa. Hän oli idealisti, joka pyrki löytämään henkilökohtaisen asenteen sairauteen ja historiallisen syyn poikkeavuuden ongelmaan. Tämän etsimisen tarkoituksena oli vapauttaa ihminen, ensin Paul-Michel ja sitten toisetkin, siitä satunnaisesta ja täysin mielivaltaisesta koneistosta, jonka mielipiteet muodostavat, kun niitä masinoidaan vallaksi.

Englantilainen älykkökirjailija **David Macey** kirjoitti viime vuonna kirjan *The Lives of Michel Foucault*, jonka päämääränä oli kerätä yhteen ne eri elämät, joita filosofi eli. Kirja on mielenkiintoinen

mutta tuomittu epäonnistumaan: Foucault ei ehkä onnistunut kadottamaan subjektiaan mutta hän näyttää todistanavan elämällään ja kirjoillaan elämän fragmentaarisuutta, jatkuvaa katkeilemista, eritasoisuutta, irrallisuutta, jota pitää yhdessä vain hänen oma sisäinen kokemisensa, jota oli useinkin pakko väkivalloin voimistaa; ilman kipua, ilman väkivaltaa kokeminenkin alkoi katkeilla.

Maceykin päälähte on **Didier Eribonin** kirja. Eribon oli Foucaultin ystävä, joka tunsi filosofin läheltä ja oli seurannut tämän kirjallista uraa juuri sillä likinäköisyydellä, jolla sen voi läheltä tehdä. Eribon tunsi hyvin sen sisäänlämpivän akateemisen maailman, jossa asiat hoidettiin veljessopimuksin, mutta oli itse sen ulkopuolella. Niinpä Eribonin kirja Foucaultista ei etsi yhtä luonnetta, ei esitä karriääriä eikä rakastajien luetteloa. Pikemminkin on kyse intellektuaalisen muutoksen historiasta, jossa oudot, arkipäiväiset ja usein jopa järjenvastaiset tapahtumat katkaisevat suunnitelmat ja muuttavat filosofin elämänkulun. Samalla muuttuu myös tutkimuksen kulku.

Eribon kuvaa erinomaisesti, kuinka juuri tämä satunnaisuus, elämän muu-oksessa toimiminen, on intellektuaalista elämää. Sen vastakohta, pitäytyminen itse luotuun, etukäteen suunniteltuun "kehitykseen", on pohjoisten maiden mielenvikaisuutta, jota tukee outo protestanttinen työmoraali, jossa ahkeruus voittaa ajattelun. Foucault osoittelee tätä eroa ja näkee sen lähelläänkin, esimerkiksi suhteessaan **Sartreen**. Ystävät kutsuivat Foucaultia ketuksi, joka tunnetusti on taipuvaisempi kuin susi ja karhu.

Eribonin kirja Foucaultista voisi olla mainio avaus vapaampaan intellektuaaliseen rooliin. Mutta pohjoista lukijaa taitaa kiinnostaa enemmän ympäristö, jossa kirjan sankari eli: sananmukaisesti *kuohuva* Pariisi, jossa jokainen täyspäinen ihminen vastustaa loppuun asti konsensusta, tuota ajattelua tappavaa tautia. Ajattelemisen ja toimimisen vapaus voidaan voittaa vain olemalla eri mieltä. Myös sukupuolinen erilaisuus, kun se on tietoista eikä vain viettien viemää, toimii tätä tautia vastaan. On parempi, että ihminen menehtyy immuunikatoon, joka on seurausta vapaasta sukupuolielämästä, kuin että hän kuolee pystyyn eikä pääse hautaan.

Didier Eribonin teos ja sen suomenos ovat kuin *Nuoren Wertherin Kärsimykset* 1990-luvulle: täynnä uutta, täynnä herätteitä, viljalti viisautta ja ihmisen kaunista heikkoutta, joista saat-
taa syntyä viisautta, kunhan ne itse elää.

Juha Varto

SARTROLOGIAA

Peter L. Eisenhardt, Kari Palonen, Leena Subra and Rainer E. Zimmermann (eds.), *Modern Concepts of Existentialism: Essays on Sartrean Problems in Philosophy, Political Theory and Aesthetics*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 102, University of Jyväskylä 1993. 168 s.

Kari Palonen, *Politik als Vereitelung: Die Politikkonzeption in Jean-Paul Sartres "Critique de la raison dialectique"*. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 1992. 266 s.

Aluksi pieni henkilökohtainen ja hieman nostalginen kommentti. Itse aloin puuhastella **Jean-Paul Sartren** (1905-1980) kanssa melko tarkalleen 30 vuotta sitten. Kyllä jotakin sisikunnassa läikähtää kun huomaa — jälleen kerran — että Sartre-tutkimus elää edelleenkin, Suomessakin. Kiitos **Kari Paloselle** ja hänen "tallilleen" Jyväskylässä! Tämä artikkelikokoelma osoittaa samalla, että Sartre-kaivauksia suoritetaan 1990-luvulla myös Saksassa, Yhdysvalloissa, Italiassa, jopa Ranskassakin.

Kuten kirjan *Modern Concepts of Existentialism* johdannossa huomauteaan (s. 7), osa yhteensä kymmenestä artikkelista on laaja-alaisia ja osin aatehistoriallisia analyyseja, osa taas suppeampiin erityiskäsitteisiin tai yksittäiseen teokseen pitäytyviä. Kirjan artikkeleista **Rainer E. Zimmermannin** ja Palosen tekstit puhuttelevat minua vakuuttavimmin. Kieli tai tarkemmin sanottuna sen kääntäminen muodostaa olennaisen lisäongelman erityisesti käsitteellisesti hankalan eksistentiaalisiin yhteydessä. On tavallaan takaperoinsta lukea esimerkiksi **Peter L. Eisenhardtin** sinänsä ansiokasta tietoisuus- ja eksistenssi-käsitteiden erittelyä englannin kielellä. Meidän on kai myönnettävä, että esimerkiksi joku **Heidegger** ei kertakaikkiaan käänny englanniksi, jos yleensä miksikään. Mieluummin olisin lukenut jutun (ilmeisesti alkuperäisellä) saksan kielellä. Mutta nämä ovat anglosaksisesti dominoitujen tiedeyhteisön ylipääsemättömiä globaaleja ongelmia, jotka ratkaisuiltaan jäävät aina jotakin tahoja kismittämään. Joka tapauksessa tämä esseekokoelma todistaa osaltaan Sartren ajattelun poikkiteieteellisestä, epäsovinnaisesta ja juuri siksi niin kiehtovasta relevanssista — kaikesta huolimatta. Pitäisikö Suomeenkin perustaa *Société sartrienne finlandaise*? Kyllä jäseniksi ehkä joitakin hulluja löytyisi.

Erään huomautuksen tekisin kirjan keskeiseen käsitteeseen "eksistentiaalismi". Sartre ei itse ollut ihastunut olemaan "eksistentiaalisti". Vuonna 1954 hän totesi: "Filosofiani on eksistenssi-filosofiaa. Eksistentiaalismi? Minä en tiedä, mitä se tarkoittaa." (Francis Jeanson, *Sartre dans sa vie*, (1974). Tietääkseni **Gabriel Marcel** lanseerasi käsitteen eksistentiaalismi. Tätä pikku nyanssia ei

löydy kirjasta, eikä esimerkiksi Eisenhardtin eritellessä **Søren Kierkegaardin**, **Karl Jaspersin** ja Heideggerin eksistenssi-tulkintoja. Myönnän että oma lähestymistapani Sartreen on ollut paljolti aatehistoriallinen ja moraalifilosofinen, mahdollisesti myös hieman teologisesti väritynyt. Silti arvostan myös näiden artikkeleiden kirjoittajien erityislöytöjä ja "kultakimpaleita" Sartre-järkälästä.

Teoksen toinen suomalainen kirjoittaja **Leena Subra** yhdistää epäaitoutta (*bad faith / mauvaise foi*) ja samastumista käsittelevässä jutussaan raikkaan haus-kalla tavalla kaksi klassista ja täysin erilaista Sartre-periskooppia: kuvaukset kahvilan tarjoilijan käyttäytymisestä (*L'être et le néant*) ja Bastillen valloituksesta (*Critique de la raison dialectique*). Ainakin minulle tämä oli eräs uusi silta "ensimmäisen" ja "toisen" Sartren välille.

Saattaa olla lopulta niin, että juuri tämän esseekokoelman tapaiset yksittäiset otokset Sartren filosofisesta korpuksesta ovat kaikkein mielekkäintä Sartren hyödyntämistä. Sartreltahan löytyy lähes ääretön määrä mielenkiintoisia näkökulmia ihmisen ja ihmisyhteisön ongelmiin. Kun tekijät ovat panneet kokoelman nimeksi *Eksistentiaalismin nykyisiä käsitteitä*, itse tulkitse sen positiivisena kunnianosoituksena Sartrelle ja joillekin muille. Olkoonkin että joidenkin mielestä eksistenssifilosofia lähinnä oli (on?) "harjoittelua olla-verbin väärinkäytön taidossa" (**A.J. Ayer**). Palonen ja kumppanit ovat pelastaneet jotakin tärkeitä sellaisesta ajattelusta, jossa ihminen ihmisenä on tärkeä. Siksi sanon vilpittömästi: *Merci!*

Toisen poispelaamisen politiikka

Palonen osoittaa laajahkolla monografiallaan *Politik als Vereitelung* hallitsevansa suverenisti paitsi hänelle niin rakkaan — ja kaikille raskaan — Sartren tuotteen *Critique de la raison dialectique*'in (CRD), myös CRD:iä ja poliittista Sartrea käsittelevän kirjallisuuden saksaksi, englanniksi ja ranskaksi. Hän on löytänyt kirjasta erään kielellisesti hankalan käsitteen "déjouer" (saks. "vereiteln"), joka voitaisiin kääntää (toisen aikeiden) "tyhjäksi tekemiseksi" tai vastapuolen "poispelaamiseksi". Jos politiikka on tätä, silloin se on enemmän vastapuolen kampittamista kuin omien hankkeiden rakentamista. Ja Palosen mukaan Sartren konseptio CRD:issä todella oli tällainen: "Tendenz zur Asymmetrie zugunsten von Negativbegriffen" (s. 245).

Palonen kuvailee — vakuuttavasti dokumentoiden — CRD:in poliittista konseptiota nimenomaan vastakkainasetteluna ja rajuna taisteluna antagonististen ryhmien välillä. Tämä selittyy osittain CRD:in historiallisesta tilanteesta. johon Palonenkin ohimennen viittaa. Sartre kirjoitti "kritiikkinsä" Algerian sodan varjossa ja tilanteessa,

jolloin Ranskassakin oli "kovat piipussa". Sartren asunnossakin räjähti kerran terroristien (OAS) pommi. Ihmekö siis, jos "toiseus" saa kovia muotoja ja nimikkeitä myös CRD:in sivuilla. Palonen päätyy tutkimuksensa lopussa toteamaan Sartren poliittisen ajattelun peliluonteen: "...ist eine Foge der Sartreschen Konzeption, das Politik primär aus Distanz betrieben wird [...] Die Politik aus Distanz bringt die indirekte Spielart in den Vordergrund" (s. 248).

Sartre tuntui yleensäkin viihtyvän erityisen hyvin kuumassa poliittisessa saumassa ja saunassa. Monet hänen mestarituotteensa syntyivät sotavuosien melkskeessä. Varmuuden vuoksi on sanottava, että CRD ei ole mestarituote vaan aika kaoottinen ja vaikeasti lähestyttävä opus, mitä toki Palonenkaan ei unohda mainita. Minun on vaikea kuvitella, että "poliitikko" Sartre olisi voinut istua jossakin Kansalliskokouksen sosiaalivaliokunnassa keskustelemassa eläkemaksujen suuruudesta, vaikka hän olisi johonkin puolueeseen mahtunutkin! Hän halusi kunnan kahinaa voidakseen tuntea elävänsä ja teroittaakseen jälleen peitsensä eli kynänsä. Mikä oli-kaan muuten Sartren mieliharrastus lukiossa: nyrkkeily! Olin opiskelemissa Pariisissa keväällä 1970, jolloin syntyi pienimuotoinen "hullun kevään" 1968 toisinto. Ja eikös Sartre siellä taas häärinty kadulla poliittisia pamflettejaan jakamassa, jo eläkeikäisenä, nuoren kansan kanssa barrikadeilla.

Palonen valaisee Sartrea ja erityisesti keskeistä "toiseuden" (*alterité*) käsitettä myös tekemällä vertailua *L'être et le néant*'iin ja postuumieihin *Moraalivihkosiin* (*Cahiers pour une morale*) 1940-luvun lopulta. Myönnän, että tartuin Palosen kirjaan hieman epäluuloisesti. Se osoittautui kuitenkin korkeatasoiseksi, kattavaksi ja huolellisesti tehdyksi tutkimukseksi. Jaksossa *Politik als Topik* Palonen vyöryttää esiin koko sen runsaan Sartre-aineiston, johon hän sanottavansa perustaa. Poliittisen filosofian erityistuntijat arvioitkoon sen antia omasta erityisvinkkelistään. Itse jäin kaipaamaan hieman enemmän tekstiä esimerkiksi Sartren yhteiskuntavisiosta ja anarkian teemasta, jossa vihollisena oli jokainen hierarkinen järjestelmä. Eikö tässä ollut eräs motiivi hänen Don Quijote -taistelulle olemassa olevia poliittisia ym. valtarakenteita vastaan? Loppujen lopuksi Sartrea, kuten **Platonin**, konkreettinen poliittinen menestys jäi kai melko heppoiseksi. Ehkä he olivat omalla tavallaan liian viisaita?

Olli-Pekka Lassila

OPERAATIO HYVINVOINTIVALTIO

Jan Otto Andersson, Antti Hautamäki, Riitta Jallinoja, Ilkka Niiniluoto ja Hannu Uusitalo, *Hyvinvointivaltio ristiaallokossa. Arvot ja tosiasiat*. WSOY, Helsinki 1993. 290 s.

Tuovi Allén, Visa Heinonen ja Mika Pantzar (toim.), *Täyskäännös? Taloutemme valintojen edessä*. Gaudeamus, Helsinki 1993. 155 s.

Jari Heinonen, *Kattotarinnasta monikärkiseen pohdintaan. Ajatuksia suomalaisesta sosiaalipolitiikasta*. Gaudeamus, Helsinki 1993. 198 s.

Pekka Parkkinen, *Sukupolvien perinnöt Suomessa*. Valtion taloudellinen tutkimuskeskus, keskustelualoitteita 58, Helsinki 1994. 59 s.

Uusliberalismin poliittiset juuret ulottuvat 1970-luvulle, öljykriisin jälkeiseen aikaan, jolloin usko valtion "näkyvään käteen" taloudessa oli horjunut. Toisesta maailmansodasta alkaneen suuren taloudellisen kasvun tien loppu häämötti, ja työttömyys lisääntyi. Valtioiden budjettivajeet kasvoivat. Kansainvälistä kauppaa vapautettiin, ja avoimien kansantalouksien mahdollisuudet ohjata talouksiaan kansallisella tasolla vähenivät. Alettiin kiinnittää enemmän huomiota alhaiseen inflaatioon ja vakaisiin valuuttoihin kuin työllisyyteen ja sosiaalisiin ongelmiin.

Markkinoille, "näkyvämmälle kädelle", annettiin enemmän valtaa. Monetarismi syrjäytti keynesiläisyyden; rahapolitiikasta tuli finanssipolitiikka keskeisempi talouspolitiikan tekijä; valtio siirtyi konservatiiveille niin Yhdysvalloissa (**Reagan**) kuin Englannissa (**Thatcher**), joissa uusliberalistinen ideologia nousi hegemoniseen asemaan 1980-luvulla.

Euroopassa usko markkinoihin johti 90-luvun alussa siihen, että EMS-raha-järjestelmä romahti, työttömyys kasvoi rajusti ja politiikasta kehkeytyi paranoidista ja reaktionaarista, nimettömien ja kasvottomien markkinavoimien hännystelyä. Markkinavoimista tuli kuin *Friday the 13th* -elokuviin metafysisen paha, jääkiekkomaalivahdin maskilla varustettu Jason, jota ei voi tuhota ja joka palaa aina uudestaan kostamaan viidakkoveitsellään elokuvan jatko-osissa. Jasonia kuitenkin tarvittiin, koska orwellilaisen markkina-ajattelun mukaan paha on pohjimmiltaan hyvä.

Myös Suomessa, jossa on ennen monetaristisia vaikutteita seurattu lähinnä tasapainotetun budjetin politiikkaa, alettiin pohtia pakkovaltioksi samastetun hyvinvointivaltion mielekkyyttä ja antaa markkinoille enemmän päätösvaltaa. Rahamarkkinat vapautettiin 1986, ja maassa uskallettiin jo juhlaa siirtymistä markkinatalouteen. Syntyi kuitenkin "villin lännen" mallinen kasinokapitalismi, jota ruokittiin niin kotimaisella kuin ulkomaisella lainarahalla. Itäkaupan romahdettua ja kansainväli-

sen laman iskettyä Suomessa laadittiin lohduton tilinpäätös talouden "hulluista vuosista": pankkikriisi, (jo hellittänyt) korkoloukku, ennätystyöttömyys ja ennätysuuri julkisen sektorin velka. Hyvinvointivaltio ajautui kriisiin.

Sittemmin on väitetty, että hyvinvointivaltio on syyllinen talouden omiin ongelmiin eli syylliset ovat syyttömiä. Tämä on uusliberalismin orwellilaista logiikkaa: julkinen sektori ja sen sekä kotimarkkinasektorin työntekijät saavat nyt maksaa markkina- ja muiden kokeilujen epäonnistumisista.

Uusliberalistinen reaktio jälkijunassa

Uusliberalismin poliittinen aalto tulee Suomeen tavallaan jälkijunassa. Yhdysvalloissa **Bill Clinton** korjaa nyt edeltäjiensä satoa, ja suunnan muuttaminen tuntuu vaikealta. Sielläkin on ymmärretty, että koulutuksen ja terveydenhuollon, sosiaalisen infrastruktuurin, heikentyminen vähentää merkittävästi myös kansantalouden kilpailukykyä kansainvälisillä markkinoilla. Kuten on nähty, pelastusta etsitään kansallisesta itsekkyydestä ja protektionistisista otteista.

Myös aatteellisessa keskustelussa uusliberalismi on menettämässä otettaan. Suomessa ollaan jälkijunassa: mikä on muualla vanhaa, on täällä uutta. Miedonnetun uusliberalismin aatteellisina kannattajina ovat viime aikoina olleet **uusnuorsuomalaiset** ja filosofi **Antti Hautamäki**. Heidät on tulkittu edelläkävijöiksi: Suomessa hyvinvointivaltion vastustajien, jotka haluavat kaventaa hyvinvointivaltion suojaverkkoja ja siirtää vastuuta markkinoiden ja kansalaisyhteiskunnan suuntaan, argumentit ymmärretään uuden aikakauden merkeiksi. Puolesta-puhujien argumentit taas edustavat vanhakantaisuutta.

Hautamäen oma argumentaatio teoksessa *Hyvinvointivaltio ristiaallokossa* on lähellä uusliberalismin poliittista retorikkaa ja poliitikkojen itseymmärrystä. Hänen mukaansa hyvinvointivaltion kriisin perussyö on "vahvan valtion politiikka" (s. 139). Suomeen rakennettiin kattava tulonsiirto- ja julkisten palvelujen järjestelmä, mutta "valtio eli koko julkinen hallinto on vähitellen kasvanut aivan liian suureksi yhteiskunnalliseksi tekijäksi" (s. 140).

Perusteluksi Hautamäki vyöryttää kotimaisia lukuja: veroaste on n. 40-45 prosenttia, julkisten menojen osuus bruttokansantuotteesta n. 55-60 ja kulutuksen osuus 25-30 prosenttia, julkisen sektorin työllistämien osuus työvoimasta n. 35-30 prosenttia, julkisen bruttovelan osuus n. 55-60 prosenttia, ja toteaa: "Kukaan taloustieteilijä ei katso hyvällä tällaisia lukuja."

Hautamäki tekee muuallakin tekstisään tällaisia perusvirheitä, joita logiikan ykköskurssilla opetellaan välttämään: vetoaa lukuihin, jota ikään kuin sellaisinaan, "eksakteina totuuksina", kertoi-

sivat laadullisesti jotakin hyvinvointivaltion liiallisesta suuruudesta, ja auktoriteetteihin, jotka ovat taloustieteilijöitä. Filosofi nostaa taloustieteen kuningas-tieteen asemaan!

Näin Hautamäki tekee erityistieteilijöiden usein tekemän virheen: esimerkiksi biologiassa on omaksuttu fysiikan periaatteita itsestäänselvyyksinä, psykologiassa biologian, vaikka nämä periaatteet voivat alkuperäistieteiden sisällä olla hyvinkin kiistanalaisia ja ristiriitaisia.

Jostakin syystä esimerkiksi kirjassa *Täyskäännös?* taloustieteilijät eivät juuri esitä Hautamäkeä myötäileviä kannanottoja. Hautamäki puhuu kuitenkin varsin usein koko taloustieteen nimissä, vaikka lähdevitteitä olisi vain yksi. Taloustieteestä hän noukkii mikroteorian täydellisen kilpailun tehokkuusperiaatteet, mutta kirjoittaa myös täydellisen kilpailun ehtojen täyttymättömyydestä, häikäilemättömän kilpailun pahuudesta, epätäydellisestä informaatiosta ja ulkoisvaikutuksista, ja siitä millaisissa tapauksissa kannattaa tuottaa julkisesti hyödykkeitä.

"Markkinatalouden teoria ei ole rikkaiden ideologia, vaan tavoitteiltaan tieteellinen teoria yhteiskunnan kehityksestä ja sen ehdoista. Jos annamme markkinoiden toimia, meidän on myönnettävä, että lopputulos ei ole kaikille yhtä suotuisa." (s. 177)

Eikö edellä olekin kyse rikkaiden ideologiasta vain miedonnetussa muodossa? Suurin silmänkääntötempu on kuitenkin se, että Hautamäki asettaa talusteoreettisen järjensä todellisuuden asemaan. Näin teoriasta, joka toimii vain teoriassa, tulee paikka paikoin todellisuutta tai ainakin sen tärkein selittäjä ja muutoksen ohjenuora.

"On syytä korostaa, että markkinatalous ja kapitalismi eivät ole sama asia. Kapitalismissa on kysymys pääomien kasaantumisesta, kun taas markkinatalous tarkoittaa vapaata vaihtokauppaa, kysynnän ja tarjonnan kohtaamista." (s. 179)

Tämä ei sivuuta sitä tosiseikkaa, että elämme poikkikansallistuneessa, kapitalistisessa maailmantaloudessa, jossa pääomat ja valta kasaantuvat suurimmille korporatioille. Vapaa markkinatalous tuntuukin edustavan teorian pyhää ja paratiisillista tasoa, kun taas kapitalismi markkinatalouden "inhorealista" käytäntöä, jota Hautamäkikin sanoo vastustavansa.

Hyvinvointivaltion traagiikka

Hautamäki epäilee mustavalkoisesti, että hyvinvointivaltiossa, joka lähti ajamaan vapauden, tasa-arvon ja solidaarisuuden ihanteita, yhteisöllisyys on tuhoutunut.

"Hyvinvointivaltion traagiikka on pitkälle siinä, että sympatian tunteet ohjattiin valtion vallan ja koneiston

kasvattamiseksi. [...] Moraali tuhoutui, yhteisöllisyys muuttui häikäilemättömäksi oman edun tavoitteluksi, vapaus muuttui totalitarismiksi, demokratia muuttui puoluevallaksi ja valtiokoneisto auktoriteetiksi.” (s. 142)

Hyvinvointivaltio on siis toiminut orwellilaisittain. Näinkö? Ainakaan Hautamällä ei ole minkäänlaista empiiristä näyttöä tarjottavanaan väitteensä tueksi. Yhtä hyvin voitaisiin esimerkiksi väittää, että kristillinen etiikka ei ole hävinnyt mihinkään: työn teon moraalinen merkitys näyttää vain hyvinvointivaltion kriisin ja ennätystyöttömyyden myötä vahvistuneen.

Yhteisöllisyyden ja solidaarisuuden muodot taas ovat (jälki)teollisessa yhteiskunnassa hiukan toiset kuin esimerkiksi agraariyhteiskunnassa, jossa perhe- ja kyläyhteisöt huolehtivat jäsenistään. Tämäkö sitten on sitä aitoa ja oikeata solidaarisuutta, johon Hautamäki pyrkii? Hänhän on jakamassa julkisen sektorin tehtäviä markkinoille ja kansalaisyhteiskunnalle.

Kuitenkin myös Hautamäen mukaan

“lama on osoittanut, että yhteiskunnasta löytyy vielä yhteisöllisiä voimavaroja ja sympatiaa. Kansalaisyhteiskunta on aktivoitumassa. Tämä näkyy erilaisten vapaaehtoisjärjestöjen toiminnan laajenemisena, palvelusten vastavuoroisena vaihtamisena, harmaana taloutena, talkoita, pienyritysten perustamisena, työttömien toimintapiireinä jne.” (s. 144)

Mitä Hautamäki haluaa siis lopulta sanoa hyvinvointivaltion tuhoavasta vaikutuksesta?

Vapaudesta

Hautamäki kirjoittaa vapaudesta: “Yksilön kannalta vapaus tarkoittaa vapautta tehdä itsenäisesti päätöksiä omista asioistaan. Mitä enemmän muut tekevät päätöksiä toisen puolesta, sitä vähemmän vapautta tällä on.” (s. 169) Hyvinvointivaltiossa vapaus on vähentynyt, koska valtio on ottanut päättäjän roolin ihmisen kustannuksella antaessaan heille oikeuksia ja tarjotessaan julkisia palveluja.

Samassa teoksessa **Ilkka Niiniluoto** osoittaa, että asia on juuri päinvastoin:

“[...]Perustuslakimme vapausoikeudet juuri turvaavat yksilön vapauden piiriä julkista valtaa vastaan. Kun vapaus tässä negatiivisessa mielessä tarkoittaa kieltojen poissaoloa, sen vastakohta on holhous, toimintojen liiallinen tai turha rajoittaminen sääteleyden ja määräysten avulla. Hyvinvointivaltiossa näihin tärkeisiin “negatiivisiin” oikeuksiin lisätään TSS-oikeuksia [taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä], joiden antamant elämän laadun takeet tähtäävät myös vapauten positiivisessa mielessä:

kansalaisten perusoikeudet ja julkiset palvelut eivät ole pakkovaltaa, vaan antavat ihmisille valinnan ja toiminnan mahdollisuuksia. Esimerkiksi oikeus työhön, toimeen tulon turvaan, terveydenhoitoon, kunnalliseen päivähoidon ja peruskoulutukseen eivät ole holhousta, vaan positiivista vapautta.” (s. 117)

Niiniluodon mukaan hyvinvointivaltion samastaminen jonkinlaiseen holhousvaltion paljastuikin sekaannukseksi positiivisen vapauden ja holhouksen välillä — tai sitten retorikkaksi, jonka taustalla on esimerkiksi naiivi uskomus, että markkinataloudessa ihmiset tekevät “vapaita” ja “oikeita” valintoja”.

Hautamäki tuntee vetoa vapauden käsitteeseen markkinataloudessa. **F. A. Hayekin** inspiroimana hän kirjoittaa, että

“tasa-arvo lain edessä on ainoa liberaalisen demokratian ja markkinatalouteen soveltuva tasa-arvon käsite. Lain tulee taata yksilöiden vapaus, omaisuuden suoja ja rajoittaa valtion toimivaltuuksia. Tarvitaan oikeus tuloihin, vaurauteen ja omaisuuteen sekä niiden vapaaseen käyttämiseen. Demokraattiset päätöksentekokeinimet eivät saa rajoittaa yksilöiden demokraattisia oikeuksia ja vapauksia”. (s. 154)

Tässä näkemyksessä markkinatalous ja demokratia ovat hyvin lähellä. Hautamäki kritisoikin vapaan markkinatalousajattelun oletukset hyvin sisäistäneenä tasaamiseen tähtäävää tulonjakopolitiikkaa, koska siitä koituu hänen mukaansa helposti tehokkuustappioita ja koska se pienentää yleistä tulotasoa ja lisää köyhyyttä työntöön ja yrittämisen kannustimien vähenemisen takia! Nämä ovat oletuksia *a priori* — mitään näyttöä ei anneta.

Koska historiallisena tendenssinä on nyt demokratian ja taloudellisen liberaalisen yhdistyminen, Hautamäen johtopäätös **Fukuyaman** inspiroimana on, että “taloudellinen vapaus johtaa ennemmin tai myöhemmin myös poliittiseen vapauteen ja demokratiaan” (s. 168). Siihen asti voimme kai totutella ajatukseen, että demokratia on vapaata markkinataloutta ja että tulevaisuudessakin demokratia määritellään talouden ehdoin.

Miten lukea Hautamäkeä?

Suuri ongelma Hautamäen 112-sivuisen jättiartikkelin lukemisessa on se, että kirjoittaja miedontaa kantojaan, tuo hyökkäystensä jälkeen esiin “lieventäviä asianhaaroja” hyvinvointivaltion puolesta ja syöksyy filosofiasta lasten päivähoidon, talusteoriasta toimeentulo- ja eläketurvan yksityiskohtaiseen järjestämiseen. Välillä tuntee lukevansa oikealle kallellaan olevan yleispuolueen poliittista ohjelmaa, johon on sisällytetty kaikki mahdollinen, niin että jokainen

voi hyväksyä ainakin osan ohjelmasta.

Hautamäki ehdottaa jopa kansalaispalkkaa työllisyyden yhdeksi parannuskeinoksi. Hän määrittelee myös erilaisia sosiaaliseen infrastruktuuriin liittyviä palvelumuotoja (koulutus, toimeentuloturva), jotka ovat perinteisesti kuuluneet valtiolle (s. 203). Toimeentulotukea hän ehdottaa nostettavaksi kansaneläkkeen tasolle (s. 234). Perusturva olisi säilytettävä kaikkien kohdalla, ja ansiosidonnaista turvaakin olisi kehitettävä (s. 216).

Myös Hautamäki ajattelee, että ilman kestävää taloutta ei voida pitää nykyisen kaltaista julkista sosiaaliturva- ja palvelujärjestelmää. Hän vain menee kansantalouden kriisin lamauttamana liian pitkälle johtopäätöksissään, että hyvinvointivaltio olisi tuhonnut itse itsensä ja heikentänyt ratkaisevasti taloutta, ja etsii maagista elinvoimaa markkinoista ja kansalaisyhteiskunnasta.

Talouden demokratisointi

Jan Otto Anderssonin ajattelun logiikka on helpompi seurata kuin Hautamäen. Jos Hautamällä markkinatalous ja demokratia ovat teorian tasolla harmoniassa keskenään, Andersson problematisoi niiden suhteen nykyisistä taloudellisista käytännöistä käsin. Hän asettaa hyvinvointivaltion kriisin osaksi laajempaa teollisen yhteiskunnan kehityssuuntaa fordismista mikroelektronikan vallankumoukseen, kansallistalouden kriisiä ja maailmantalouden globalisointi- ja liberalisointuuskäytännöistä, joka alkoi toisen maailmansodan jälkeen.

Anderssonin mukaan suuryritysten kansainvälistymisen (Suomessa ulkomaaninvestointien osuus bruttokansantuotteesta oli 80-luvun puolivälissä suurempi kuin Yhdysvalloissa, Länsi-Saksassa ja Japanissa) ja erilaisten tavara- ja valuuttakaupan liberalisointitoimenpiteiden kautta Suomen talous on nopeasti muuttunut monikansallisen maailmankaupan reuna-alueeksi. Jos alun perin Suomen taloutta kansainvälistettiin juuri hyvinvointivaltion vahvistamisen toivossa, nyt mahdollisuudet siihen ovat vähentyneet. Jäljelle jääneetkin mahdollisuudet käytetään markkinavoimien, kotimaisten ja ulkomaisten investoijien hännystelyyn. (s. 249-251)

Maailmankaupan laajentumisen ja avautumisen lisäksi siirtyminen fordismista teollisuustuotannon paradigmatista mikroelektronikkaan perustuvaan paradigmaan vaikuttaa helposti työttömyyttä lisäävästi, Andersson uskoo. Paradigman muutos voi olla luonnollinen kannalta hyvä, mutta monien ihmisten kannalta huono, koska mikroelektronisessa “vallankumouksessa” työntekijöiden korkeampi osaaminen nousee keskeisimpään asemaan. Vaarana on kouluttamattomien ja huonosti koulutettujen syrjäytyminen. (s. 262-263)

Uuden paradigman demokratialle ja hyvinvointivaltiolle aiheuttamien ongelmien takia Andersson haluaa kontrolloida markkinoita demokraattisesti. Yksi

keino kiristää demokratian otetta markkinoista on ulkomaisen lainan ehtojen tiukentaminen. Toinen on tuoda poliittika takaisin talouteen siten, että asetetaan valuuttatransaktioille suhteellinen maksu, vero, joka

“vähentäisi ulkomaankauppaa suhteessa kotimaiseen tuotantoon ja kulutukseen tuonti- ja vientituloja yksinkertaisemmalla tavalla samalla, kun se tämän lisäksi vaikuttaisi pääomaliikkeisiin. Siksi se tehokkaammin palauttaisi kansallisille raha- ja finanssipoliittisille viranomaisille suuremman liikkumatilan.” (s. 269-271)

Vapaan kaupan ja valuuttavaihdon kannattajille, ”markkinavoimille”, edelliset ideat näyttävät varmasti protektionistisilta ja menneisyshakuisilta. Kuitenkin Anderssonin mukaan valuuttatransaktiovero toimisi ylykkeenä, ei siis esteenä, maille, joilla on samanlaiset yhteiskuntaloudelliset tavoitteet ja kyky sovittaa yhteen taloudelliset tavoitteet. Valuuttaunionien perustaminen olisi mahdollista. (s. 271) Andersson etsii näin taloudelliselle toiminnalle myös demokraattista yhteisyyttä, joka puuttuu markkinoiden kosmopoliittiselta, anonyymiltä tasolta.

Muita demokraattisen hallinnan menetelmiä ovat Anderssonilla keskenään kilpailevat rahastot, joiden avulla merkittävää osaa Suomen tuotannosta voitaisiin hallita kansanvaltaisesti. Valtion tehtävänä olisi ainoastaan valvoa, että yksittäisten yritysten sijoitukset kohdistuvat kotimaahan. Valtio olisi kiinnostunut suurimmaksi osaksi pääoman tuotosta, jonka se voisi jakaa kansalaistulona asukkaalleen. Lisäksi työntekijät omistaisivat suuren osan yritysten pääomasta ”työntekijäosakeina”, joiden perusteella heidän päätösvaltansa määräytyisi. Näin voitaisiin yhdistää vapaa yrittäjyys ja kilpailu yhteisöllisyyden ja yhteistyön kanssa. (s. 271-272)

Selvää on, että edellisten emansipatoristen ideoiden toteuttaminen kohtaisi suurta vastustusta, koska ne pitkälle kyseenalaistaisivat nykyiset valtasuhteet länsimaisten demokraatioiden ja markkinoiden välillä. Anderssonia voidaan syyttää myös epärealistisuudesta. Olennaista on kuitenkin demokratian projektin sisällöllinen radikalisointi, joka puuttuu uusliberalisteilta.

Marginaali keskiöön

Anderssonin ennestään tutut emansipaation ideat ovat kansalaistulo ja -palkka, joiden toteuttaminen laman aikana on monien mielestä mahdotonta. Kansalaistulo, joka riittää perustoimeentuloon, annetaan kaikille yksilöille riippumatta muista tulonlähteistä ja halukkuudesta työhön. Näin riippuvuus, varsinkin nuorten ja naisten, työstä saatavista tuloista ja nopeasti muuttuvien markkinoiden häiriöistä vähenisivät. Tuloerot pienen-

tyisivät, ja työmarkkinoiden säätelyä ja valvontaa voitaisiin vähentää. (s. 264-265)

Jos kansalaistulon vastustus olisi suurta, kompromissin tai väliaikaisen ratkaisun tarjoaisi kansalaispalkka, jota annetaan niille, jotka ovat sitoutuneita tekemään yhteiskunnassa vapaayhteistyötä, huolehtimaan vammaisista, vanhoista tai nuorista perheenjäsenistä, tai opiskelemaan ja uudelleen kouluttautumaan. Samoin kansalaispalkkaa voisi saada, jos joutuu vammautumisen tai sairauden vuoksi tilapäisesti pois työelämästä. (s. 267-268)

Anderssonin ehdotus on äärimmäisen ajankohtainen, nyt kun työttömyydestä on tullut ikään kuin ”väistämätön” ongelma avoimissa kansantalouksissa. Talouskasvun puolesta saarnaamisen ja työttömyyden ”silleen jättämisen” sijaan voitaisiin keskittyä enemmän yhteiskunnan suuren ”marginaalin” kautta määriteltäviin sosiaalisiin innovaatioihin, joilla ongelmia voitaisiin aidosti yrittää ratkaista.

Jos Anderssonin ideoita yritettäisiin saada poliittiselle esityslistalle ja toteutetaan, odotettavissa olisi varmasti kovia poliittisia kamppailuja — ehkä täydellisen poliittinen tyrmäys jo ensimmäisessä erässä. Mitä sitten? Hyvinvointivaltion historiallista rakentamisen prosessia on juuri leimannut poliittisten ideoiden ja ajatusten valtakamppailu, kuten **Jari Heinonen** osoittaa kirjassaan *Kattotarinasta monikärkiseen pohdintaan*.

Olisiko ”marginaalista” sitten poliittiseksi voimaksi? Heinonen viittaa **André Gorziin**, jonka mukaan tuotantoteknologian korvattessa yhä enemmän työvoimaa palkkatyön lakkauttamisen, ei tuotannon demokratisoimisen, toteuttajana voisi olla ”ei-työläisten ei-luokka”, kapitalistisesta tuotannosta tilapäisesti tai pysyvästi syrjäytyneet. Tähän marginaaliryhmään kuuluvat myös ne, jotka eivät haluaisi tehdä palkkatyötä. (s. 127-129)

Voisivatko uudet (ja vanhat?) puolueet ja intellektuellit yhtä hyvin toimia muutosvoimina?

Perifeerisyys kunniaan

Heinonen ja **Mika Pantzar** ovat Suomea tarkastellessaan inspiroituneet kiinnostavalla tavalla ”marginaalista” ja perinteisten kehitysmaateorioista, joissa periferia perinteisesti ymmärretään johonkin keskukseen lukittuna, taantuvana ja reaktiivisina keskuksen ”pihdeissä”, ja näiden teorioiden kriittistä. Teoksessa *Täyskäännös* he kysyvät, kannattaako periferioita enää lähestyä perinteisellä tavalla.

“Historian pitkää aikaväliä tarkastelemalla voidaan kuitenkin väittää, ettei periferisointuminen ole mikään väistämätön deterministinen tila, johon ajaututaan ja jossa luonnonvoiman kaltainen pysähtyneisyys estää kehityksen. On ilmeistä, että taloudelliset ja poliittiset keskuks

eivät suinkaan aina ole olleet keskuksia. [...] Perifeerisyys on historiallisesti ollut usein voimavara, joka on edistänyt uuden syntyä.” (s. 120-121)

Yhtenä esimerkkinä periferian nousevasta voimasta Heinonen ja Pantzar mainitsevat vielä ennen toista maailmansotaa niin kaukaisen, suljetun ja eksoottisen Japanin, josta kasvoi ennen pitkää maailman tärkein talousmahti. Myös Euroopan keskeinen taloudellinen veturi Saksa oli pitkään maailmantalouden keskuksiin nähden periferiaa. Oman aikansa periferioista, Hollannista, Englannista ja Ruotsista, tuli aikanaan kauppakeskuksia ja suurvaltoja. (s. 121) Agraari-Suomikin oli vielä 1800-luvulla periferiaa, mutta toisen maailmansodan jälkeen ”irtaantuvan ja yhdentyvän” (teollistuminen, metsätuotteiden vienti) kehityksen kautta pääsi perifeerisistä piirteistään. Tuotanto monipuolistui, ja vientisektorin yhteydet ja hyvinvointivaikutukset muuhun yhteiskuntaan takasivat sen, että kehitysmaille tyypillisiä voimakkaita yhteiskunnallisia vastakkainasetteluja ei päässyt syntyämään. (s. 127-128)

Tarkoitus ei ole kuitenkaan osoittaa, että periferiat muuttuisivat automaattisesti keskuksiksi. Heinonen ja Pantzar ajavat takaa ajattelutapaa, jolla vapauttaisiin perinteisestä keskus-periferia-ajattelun deterministisestä logiikasta, jonka mukaan kehitysmaat ovat tuomitut alikehitykseen.

Suomessakaan ei tulisi tuudittautua ”provinsiaalisen periferian sopeutumisoppiin ja tukeutua periferiataloudelle tyypillisesti vain ulkoiseen vientimennestykseen ja heikkoon kansalliseen identiteettiin”, joka perustuu oman identiteetin kieltämiseen ”reaktiivisen kansainvälisyyden kautta”. (s. 131)

Olisi sitä vastoin ymmärrettävä, että kulttuurin muodot ja yhteiskunnalliset käytännöt saavat usein alkunsa periferiassa, ”alakulttuureissa”, mutta institutionalisoidut keskuksessa. (s. 130) ”Kansainvälinen kulttuuri- (ja talous-) vaihto perustuu erilaisuuksien vuorovaihtussuhteeseen, ei samankaltaisuuden vaihdon voimaan.” (s. 132) Tämä on muistettava, varsinkin kun taloudellinen menestyminen perustuu yhä useammin osaamiseen ja taitotietoon.

Heinonen ja Pantzar ylittävät keskus- ja periferiadualismin väittämällä, että elinvoimainen periferia on paradoksi, jonka mukaan irroitautuminen keskuksesta perustuu toisaalta yhtenäistävien instituutioiden (esim. Bryssel, Moskova) vastustamiseen ja toisaalta riippuvuuteen niiden ylijäämistä. Mutta myös keskuksat ovat riippuvaisia periferioiden innovaatioista. Tällöin ei tarvitsisi pyrkiä keskuksiksi ehdoin tahdoin ja pelätä periferisointumista.

Kansallisella tasolla periferisointuminen ilmenee julkisen ja palvelusektorin marginalisoinnissa, ikään kuin kansantalous ei tarvitsisi niitä. Kuitenkin ”erilaisten palvelujen tuottamisella on yhtä tärkeä osa kansallisen hyvinvoinnin luomisessa kuin perinteisellä teolli-

suudella”. (s. 133)

Näin periferia, marginaali voidaan nostaa keskiöön kansainvälisen tason lisäksi myös kansallisella tasolla, tilanteessa, jossa vienti on usein asetettu kotimaisen tuotannon, kilpailu yhteisöllisyyden, taloudelliset arvot kansalaisten hyvinvoinnin edelle. Heinosen ja Pantzarin ajattelussa tällaiset dualismit pystytään ainakin osittain ylittämään ja talous näkemään jännitteisenä kokonaisuutena.

On kuitenkin muistettava, että kokonaisuuden ei tule hukuttaa eroja alleen. Demokratiaprojektin ja oikeudenmukaisuuden kannalta keskustusten ja periferioiden todellisten erojen tietoinen huomioon ottaminen on siksi äärimmäisen tärkeää. Heinosen ja Pantzarin positiivista periferia-ajattelua voitaisiin täydentää esimerkiksi Anderssonin sosiaalisilla innovaatioilla, jotka auttaisivat ratkaisemaan periferian ja yleensä ”marginaalin” ongelmia.

Onko työstä vapautuminen mahdollista?

Hallituksen harjoittaman ”tyhjän kukkaron diktatuuriin” kannalta **Pekka Parkkinen** väitteet tuntuvat radikaaleilta. Parkkinen esittää kirjassaan *Sukupuolien perinnöt Suomessa*, että seuraava sukupolvi (edellisten tapaan) perisi moninkertaisesti vauraamman ja paremmat tulot ja suuremman vapaa-ajan tuottavan kansantalouden kuin edellinen sukupolvi, ja että yli varojen eläminen lakkaisi talouden kääntyessä yli kahden prosentin nousuun. (s. 24, 55)

Näin ainakaan pitkällä tähtäimellä ei pitäisi olla ratkaisevaa taloudellista estettä nostaa ”marginaali” keskiöön ja esimerkiksi toteuttaa Anderssonin ehdottamia sosiaalisia innovaatioita. On muistettava, että työttömyys- ja marginalisointiongelmat ovat keskeisiä yhteiskuntien ja kansantalouksien kannalta. Myös maailmantalouden tasolla periferisyyden merkitys olisi tunnustettava.

Löytyisikö sitten myös poliittista rohkeutta nostaa marginaali keskiöön, aina poliittiselle esityslistalle asti? Tarvitaanko siihen ”ei-työläisten ei-luokka”, kuten Gorz ajattelee, vai jokin muu sosiaalinen ei-luokka? Tämä jääköön avoimeksi poliittiselle kamppailulle ja kulttuurisille muutoksille, tulevaisuuden mahdollisuuksille, joita edellisissä puheenvuoroissa käsiteltiin. Puheenvuorojen esittäjät olivat selvästi poliittisesti profiloitavissa: he kannattavat muutosta.

Puheenvuorojen eräs lähtökohta on lisätä keskustelua ja tarjota vaihtoehtoja. Ilman vaihtoehtoja ei olisi inhimillistä toimintaa ja politiikkaa, vaan pelkkiä luonnon kovia lakeja, jotka pakottaisivat poliittikkoeläimetkin toimimaan tahdotomasti. Jopa valtionvarainministeriön kauppaama vaihtoehtottomuuden politiikka on poliittinen valinta.

Puheenvuorojen perusteella voi myös todeta, että hyvinvointivaltion kriisi on tarjonnut eri alan asiantuntijoille —

etenkin filosofeille, taloustieteilijöille ja sosiologeille — mahdollisuuden kohottaa omaa profiiliaan ja laskeutua alas norsunluutornista. Tämä pätee varsinkin ammattifilosofoihin, joiden harrastuksiin ei ole juuri kuulunut taloudellisten ja yhteiskunnallisten olosuhteiden pohtiminen. Hautamäki on hyvä esimerkki siitä, että filosofikin voi sortua taloustieteelliseen dogmatiikkaan ja suorastaan poliittiseen propagandaan.

Juha Romppanen

|| & ||

TERVEYDENHUOLLON TULEVAISUUS LÄÄKÄRIEN MÄÄRITTÄMÄNÄ

Kirsi Ailus, Jarkko Ihalainen, Vesa Jormanainen, Jari Kankaanpää, Ari Palomäki, Heikki Pärnänen: *Etiikka, laatu, valinnanvapaus. Terveystieteiden tulevaisuus*. Painatuskeskus, Helsinki 1993.

Nuorten Lääkärien Yhdistyksen hallituksen nimeämä projektiryhmä on arvioinut maamme terveydenhuollon lähitulevaisuuden suuntaviivoja, ennakoitua uhkia ja luonut mallin, joka ryhmän mielestä johtaisi mahdollisimman hyvään, mutta toteuttamiskelpoiseen terveydenhuoltojärjestelmään. Kirja on syntynyt projektiryhmässä esitettyjen alustusten ja käytyjen keskustelujen pohjalta. Esipuheessa todetaan, että kirjassa esitetyt ajatukset eivät silti välttämättä edusta yhdistyksen virallista kantaa. Kirjan esitetään olevan tähän asti laajin ja monipuolisin puheenvuoro aiheesta ja sen toivotaan herättävän keskustelua.

Keskustelun pohjaksi kirja sopiikin, mutta laajana ja monipuolisena sitä ei voi pitää, sillä kirjassa terveydenhuolto kapeutuu lääketieteen ja lääkäriprofession näkökulmaan. Muita mahdollisia eritieteenalajien, ammattiryhmien tai potilaiden ja väestön näkökulmia ei nosteta esiin tai niiden merkitys jää taustatiedoksi ja tueksi ensisijaiselle lääketieteen asiantuntemukselle.

Keskustelupuheenvuoron tyyli on kirjassa selvä ja paikoitellen kriittistä lukijaa häiritsevää. Tämä näkyy väittämänä, joita ei yritetäkään perustella sekä lähdeviitteiden puutteellisuudessa ja epätarkkuudessa. Lähteitä käytetään paikoitellen myös kriittittävästi yleistäten. Esimerkiksi sairauskäyttäytymisen malleja kuvataan yhdysvaltalaisen teorioiden pohjalta pohtimatta niiden sovellettavuutta Suomeen, jossa terveydenhuoltojärjestelmä ja kulttuuri ovat monin tavoin erilaisia.

Etiikka kapeutuu kirjassa eettisiksi toimintasäännöiksi. Terveystieteiden tulevaisuutta määritettäessä valintojen

perusteina ovat nämä eettiset toimintasäännöt ja objektiivisuutta korostava lääketieteellinen tieto. Asiantuntijoiden eli lääkäreiden ja potilaiden sekä poliitikkojen rooli nähdään selkeän erillisinä. Asiantuntijat tuottavat tietoa, jonka pohjalta poliitikot tekevät valinnat siitä miten palveluja tarjotaan, minkä pohjalta potilaat tekevät valinnat siitä mihin hakeutuvat hoitoon.

Kirja on mielenkiintoinen luettava, sillä se panee pohtimaan millaista arvo maailmaa se edustaa. Pääosaltaan korostuu liberalismi, jonka pohjalta kirja tukee ajatusta lisääntyvän yksityistämisen, kilpailuttamisen ja markkinoinnin tarpeesta ja hyödyllisyydestä terveydenhuollossa. Kirja välittää kuvan terveydenhuollosta, jossa yksittäinen potilas hakee apua yksittäiseltä asiantuntijalta lääketieteellisesti määritettävissä olevaan oireeseen tai sairauteen.

Terveystieteiden laajemmat merkitykset sekä monitieteellisen ja moniammatillisen terveyden edistämisen mahdollisuudet jäävät taustalle. Kirjassa sivutaan lyhyesti ohjelman *Terveyttä kaikille vuoteen 2000* tavoitteita ja merkitystä terveydenhuollon tulevaisuuden määrittämisessä. Lähes kaikissa artikkeleissa tämän valtakunnallisen ja kansainvälisen terveyspoliittisen ohjelman sanoma tuntuu kuitenkin unohtuneen täysin. Artikkeleissa korostuvassa näkökulmassa terveydenhuolto keskittyy lääketieteellisesti määritettävien ja priorisoitavien sairauksien hoitoon. Ehkäisevän terveydenhuollon ja laajemman terveyden edistämisen mahdollisuudet jäävät tässä mallissa taustalle.

Terveystieteiden laadun arviointi on kirjan esittämällä tavalla mittaamista, jossa potilaan ja eri ammattilaisten kokemuksella ei ole paikkaa. Laatu on ensisijassa teknisten toimenpiteiden suorittamiseen liittyvää laatua, jota mitataan kliinisiin koeasetelmiin perustuvissa tutkimuksissa. Tutkimus on mittaamista ja tiede on objektiivista tietoa, eikä näitä arvoja juurikaan kyseenalaisteta. Tämän mittaamisen ja objektiivisen tiedon pohjalta lääkärit ohjailevat terveydenhuollon kehittämistä kirjassa esitetyn mallin mukaan.

Ajankohtaisista kysymyksistä terveydenhuollossa yksityisen ja julkisen terveydenhuollon suhde ja näiden yhteensovittamisen ongelmat, markkinoiden mahdollisuudet sekä maksujen vaikutukset palvelujen käyttöön jäävät kirjassa pohtimatta. Esimerkiksi muiden maiden terveydenhuoltojärjestelmiä kuvattaessa markkinatalouden periaatteiden tuominen Englannin terveydenhuoltoon näyttää ongelmaton myönteiseltä kehitykseltä, jossa ei tuoda esiin laajalti raportoituja kielteisiä kokemuksia. Kilpailuttamista pidetään tavoiteltavana, eikä kirjassa kyseenalaisteta sitä, miten kilpailu on mahdollista kun samat lääkärit toimivat sekä yksityisryhtäjinä että julkisen sektorin palveluksessa.

Kirjassa esitetyssä tulevaisuuden visiossa terveydenhuoltomenot eriytetään muusta veronkannosta. Potilaalla

on vapaus valita sairausvakuutuksensa ja hoitopaikkansa. Potilaan maksama omavastuuosuus toimii niin sanottujen "turhien käyntien" karsijana, palvelut taataan sairauskohtaisesti priorisoituna ja varattomille toimeentulotukeen liitettyinä. Kirjassa ei kuitenkaan pohdita sitä miten nämä periaatteet sopivat yhteen terveystieteellisen ohjelman (*Terveyttä kaikille vuoteen 2000*) ja hyvinvointivaltion periaatteiden kanssa. Kirjassa ei näin oteta huomioon sitä, että valinnanvapaus ja terveys merkitsevät eri asioita erilaisissa elämäntilanteissa eläville. Jos biomedisiininen tieto ja terveystaloustieteelliset kustannus-vaikuttavuus-arvioinnit määrittävät terveydenhuollon kehityksen, tapahtuu tämä puhtaasti asiantuntijoiden, erityisesti lääkäriprofession ehdoilla. Muut terveydenhuollon ammattilaiset jäävät avustajan ja potilaat passiivisen kohteen rooliin. Malli ei myöskään riittävästi ota huomioon sitä mahdollisuutta, että terveys ja terveyspalvelujen käyttö eivät aina olekaan potilaan omista vapaista valinnoista riippuvaisia.

Kirjan lopussa esitetään huoli siitä, että terveydenhuollon tulevaisuudesta käydään keskustelua monella taholla ja tasolla niin, että keskustelijat eivät löydä toisiaan eikä kokonaisuutta hahmoteta. Kirjan tekijät toivovat keskustelun jatkuvan. Kirjassa esitetyllä mallilla etenevä terveydenhuollon kehitys ei valitettavasti tunnu antavan kovinkaan suurta arvoa toisenlaisille näkökulmille. Kirja on kuitenkin hyödyllinen yhden mahdollisen näkökulman esittely.

Päivikki Koponen

n & n

HUMANISMIMIETINTÖ

Humanismin paluu tulevaisuuteen. Humanistis-yhteiskuntatieteellisen yleissivistyksen komitean mietintö. Komiteanmietintö 1993:31. Painatuskeskus, Helsinki 1993. 143 s.

Komiteanmietinnöksi *Humanismin paluu tulevaisuuteen* on selkeästi ajateltu ja kirjoitettu. Saattaisi kuvitella, että myös komitean asettanut Valtioneuvosto jaksaisi politikoinnin lomassa perehtyä näihin Päiviö Tommilan (pj.), piispa Ambrosiuksen, Jorma Kaimion, Marja-Liisa Nevalan, Ilkka Niiniluodon, Antero Penttilän, Päivi Setälän, Pekka Sulkusen, Martti Ursinin ja Sirkka Ahosen (siht.) näkemyksiin.

Mietintö on informatiivinen paketti myös maallikolle, joka haluaa muodostaa yleiskuvan Suomen koulutusjärjestelmästä. On kuitenkin huomautettava, että mietinnössä ei käsitellä yliopisto- ja korkeakoulukoulutusta (poikkeuksena ainakin toistaiseksi yliopistossa tapah-

tuva opettajankoulutus). Toivottavasti tämä ei johdu siitä, että uskottaisiin humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen yleissivistyksen kuuluvan *itsestään selvästi ja kiistattomasti* akateemiseen opiskeluun. Tuohan komitea itsekin esille, että "suomalaiseen koulutuspolitiikkaan työntyi 1990-luvun taitteessa lähinnä anglosaksisista maista peräisin oleva uusliberalistiseen talous- ja yhteiskuntanäkemykseen pohjautuva ajatus koulutuksen alistamisesta markkinavoi- mille" (s. 11). Oireet viittaavat siihen, ettei akateemiseen koulutus ole tälle virukselle immuuni.

Tehtävät

Komitean tehtävänä oli

- 1) laatia arvio humanistis-yhteiskuntatieteellisen perussivistyksen opetuksen sisällöstä ja tasosta koulutusjärjestelmän eri asteilla,
- 2) arvioida, millaisia koulutustarpeita humanistis-yhteiskuntatieteellisen perussivistyksen tason kehittäminen ja sisällön uudistaminen aiheuttaa, sekä
- 3) laatia ehdotus humanistis-yhteiskuntatieteellisen opetuksen tehostamisen edellyttämistä toimenpiteistä yleissivistävässä ja ammatillisessa koulutuksessa, aikuiskoulutuksessa ja opettajien koulutuksessa." (s. 5)

Tehtävien toteuttaminen merkitsee sitä, että aluksi luodaan yleissilmäys suomalaisen yhteiskuntaan, humanistis-yhteiskuntatieteellisen yleissivistyksen luonteeseen ja sen asemaan Länsi-Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Tämän jälkeen, mietinnön pääluvussa (s. 47-118), tarkastellaan systemaattisesti Suomen koulutusjärjestelmän nykyistä tilaa peruskoulun ala-asteelta aikuis- ja opettajankoulutukseen. Samassa yhteydessä komitea esittää omat huomautuksensa ja kehittämisehdotuksensa. Viimeisessä luvussa keskeiset toimenpide-ehdotukset kootaan yhteen "sivistyskoulun" käsitteen alle.

Yleisivistys

Komitea ei yritä väkisin puristaa esiin tarkkoja sivistyksen, yleissivistyksen tai humanistis-yhteiskuntatieteellisen sivistyksen määritelmiä.

Sivistynyttä ihmistä luonnehditaan laveasti sellaiseksi, joka "on omaksunut kohtuullisen osan yhteisön perinnöstä ja kykenee hallitsemaan elämänsä. Toisaalta yksilön henkinen toiminta kasvattaa ja uudistaa yhteisön sivistysperintöä." (s. 15)

Yleissivistyksen sanotaan tukevan ihmisen yksilöllistä henkistä kasvua ja antavan elämälle sisältöä. Kansalaiselle yleissivistys mahdollistaa valistuneen vaikuttamisen yhteisten asioiden hoitoon sekä tukee ammatin hankkimista ja ammatissa toimimista. (s. 15-16) Yleisivistys on myös "monipuolista, ihmis-

tä, yhteiskuntaa ja luontoa koskevaa ja selittävää tietoa" sekä "tietoihin, taitoihin ja arvoihin perustuvaa kykyä vastata ajan ja ympäristön haasteisiin sekä kasvamista vastuuseen niin itsestä kuin lähimmäisistä ja ympäristöstä". (s. 17)

Humanistis-yhteiskuntatieteelliseen sivistyksen "ytimenä on ihmisen yhteiskunnallista ja kulttuurista toimintaa koskeva tieto, jolla on oma arvonsisältönsä, kohteensa ja tiedonmuodostuksen tapansa" ja se "perustuu käsitykselle ihmisestä tieteellistä, taiteellista ja sosiaalista kulttuuria luovana olentona". (s. 18-19).

Laveiden, inklusiivisten määritelmien ansiosta sivistys ja humanismi eivät irtoa arjesta ja muodostu erilliseksi korkeakulttuurin sfääriin. Irtautumista ehkäisee myös se, että "yhteiskuntatieteellinen" ja "humanistinen" kulkevat koko ajan rinnan mietinnössä. Tämän johdosta näkökulma humanismiin on maailmallinen ja käytännöllinen. Humanistis-yhteiskuntatieteellisen sivistyksen tulisi olla kriittisenä ja kokonaisena ulottuvuutena mukana *kaikilla* elämäntilanteilla ja *kaikessa* opiskelussa. Varsinkin kriittisyyden korostaminen on tässä paikallaan (esim. s. 16 ja 121). Komitea olisi kuitenkin voinut suhtautua nykyistä kriittisemmin itse sivistyksen. Yksipuolisen ja naiivin "yhtenäisyysretoriikan" sijasta olisi voinut vähemmän ylevästi korostaa, että sivistys on myös älyllistä ja moraalista yhtenäisyyttä ja yhdenmukaisuutta tuottava mahti. "Yhtenäisyydellä" ja "yhdenmukaisuudella" on kytköksensä yhteiskunnassa valitsevia voimasuhteita vahvistaviin arvoihin, normeihin ja asenteisiin. Kun tämä huomataan, niin toteamus "yhteisön jäsenillä tulee olla hallussaan yhteisiä arvokriteerejä, tietoja ja taitoja, jotka mahdollistavat keskinäisen kommunikoinnin ja yhdessä toimimisen" (s. 121) käy ilmeisen ongelmalliseksi.

Sivistyskoulut

Ruumiilliseen työhön kovin helposti rinnastuvan *ammattillisen koulutuksen* kehittäminen edellyttää komitean mielestä sitä, että ammatilliseen koulutukseen tulee sisällyttää yleissivistäviä, ihmisen toimintaa ja yhteiskuntaa tutkivia aineita. Tämä esitys on ilmeisestä idealistisuudesta huolimatta ehdottoman kannatettava. Sen osittainkin toteutuminen kaventaa monessa suhteessa vanhentunutta ja asenteellista ruumiillisen ja henkisen työn välistä eroa. Mietinnön peräänkuuluttama yleissivistävä opetus saattaa myös tarjota ammattikoululaiselle välineitä työn ja työelämän nykyistä laajempaan ja kriittisempään hahmottamiseen.

Ehdoton edellytys kuitenkin on, että yleissivistävä opetus ei rajoitu vain tiettyihin aineisiin vaan se lyö leimansa kaikkeen opetukseen. Muutoin teoriasa vastustettu ruumiillisen ja henkisen ero vain vahvistuu käytännössä. Toisaalta yleissivistävien aineiden opetuksen tulee olla laadultaan sellaista, että näi-

den yhteys ammatillisii aineisiin käy ilmeiseksi. Mietinnössä mainitaankin, että oppilaat ovat usein mieltäneet kansalaistiedon "huilausaineeksi", koska sen liittyminen tulevaan ammatinharjoittamiseen ei ole opetuksessa käynyt ilmeiseksi (s. 84).

Lukion kohdalla komitea tukee uusiin opetussuunnitelmiin jo kirjattua pyrkimystä edistää yhteistyötä alueen muiden kulttuurilaitosten kanssa. Esimerkkinä mainitaan vapaan sivistystyön laitosten kieliohjelmien opiskeleminen. Huomiota ei kuitenkaan kiinnitetä siihen, että yhteistyöhön vedoten voidaan myös oikeuttaa säästötoimia, kuten "harvinaisten kielten" lukio-opetuksen karsimista. Mahtaneeko työväenopistossa iltamyöhällä suoritettu turistiranskan kurssi korvata lukion lyhyen oppimäärän?

Komitea esittää myös klassis-humanististen lukioiden perustamista (s. 70 ja 125). Tämä on hyvä, mutta sopii toivoa, että tässä ei nuljahdeta takaisin oppikoulunaikaiseen, kapea-alaiseen ja harvinaistaiseen käsitykseen humanismista. Laaja-alaisen ja kriittisen kansallisen sivistyksen kannalta lienee olennaisempaa murtaa lukion ja ammatillisen koulutuksen raja-aitoja kuin haikailla antiikin kulttuuriperinnön perään.

Tärkeintä olisi kuitenkin pitää mielessä, että lukiolaisten kurssimäärät ovat paisuneet siinä määrin, ettei ole inhimillistä niitä enää lisää paisuttaa — edes humanistis-yhteiskunnallisilla oppiaineilla. Jäljelle jää kaksi vaihtoehtoa: joko on supistettava muista aineista tai siten vapaaehtoisuutta on edelleenkin lisäävä ja pakollisia aineita karsittava. Kumpikaan vaihtoehtoista ei vaikuta hyvältä. Kukapa nyt olisi valmis oman aineensa supistuksiin, vaikka kyseessä olisi lukiolaisriepujen (mielen)terveys. Oman aineen lisäyksiä ja laajennuksia sen sijaan esitetään tarmokkaasti — etenkin *Matemaattis-luonnontieteellisen perussivistyksen komitean* loppumietinnössä (komiteanmietintö 1989:45).

Valinnaisuuden lisääminen on varmasti järkevää, mutta sekin johtaa kiistelyihin siitä, mikä aine on niin tärkeä, että se pitää säilyttää pakollisena, mikä taas voidaan jättää oppilaan oman valinnan varaan. Tässä asiassa Humanistis-yhteiskuntatieteellinen komiteakaan ei päässyt yksimielisyyteen. **Christian Brand** vastustaa eriväissä mielipiteessään ylioppilastutkinnon valinnaisuuden lisäämistä, ja **Marja-Liisa Nevalan** mielestä ylioppilastutkinnon äidinkielen koetta ei pidä tehdä valinnaiseksi, kuten komitean muut jäsenet ehdottavat.

Peruskoulun kohdalla komitea on huolissaan erityisesti siitä, että 1990-luvun myötä talouskeskeiset ja teknokraattiset tavoitteet ovat asettuneet arvopohjaisten kasvatustavoitteiden rinnalle. (s. 52) Maaliskuun 14. päivän *Helsingin Sanomat* otsikoikin näyttävästi "yrittäjyyskasvatusta leviää peruskoulujen opetusohjelmiin". Vantaan peruskoulutoimenjohtaja sanoi tavoitteena olevan, "että lapsista tulisi yritteliäitä ja he kantaisivat vastuun omasta

elämästään". Surkuhupaisaa tässä on se, että samainen lehti oli edellisenä päivänä (13.3. 94) raportoinut yrittäjyyden kehdon USA:n kasvavista soppajonoista ja siteerannut bostonilaista köyhyyden tutkijaa, jonka mukaan "ongelma ei johdu pohjimmiltaan rahapulasta, vaan ajattelutavasta, joka korostaa omatoimisuutta ja hylkii eurooppalaista hyvinvointivaltioajattelua".

Komitea havaitsee myös opetussuunnitelmien kehityksessä "tiettyä sivistyskäsitteiden välineellistymistä". Oppilaan oikeudesta klassisen kulttuurin perintöosaan ei erityisesti huolehdita. Oppilaita valmennetaan kohtaamaan ensisijaisesti Euroopan talous ja politiikka kuin sen kulttuuri. (s. 64-65) Liekö kaunista katseltavaa, kun yrittäjyyskasvatuksen läpituokemat, itseymmärrykseltään ja historian tajultaan vesikasvia muistuttavat nuoret suomalaiset rynnistävät "Eurooppaan"?

Järkimiesrealismi

Humanismin paluu tulevaisuuteen on nimeään lukuunottamatta otteelta realistinen ja olemassa olevaan todellisuuteen tiukasti kiinnittyvä. Tietenkin tätä voi pitää hyvänä asiana, toisaalta utopistisempi ja visioivampi ote ei olisi ollut pahitteeksi. Vaikka suomalainen koulutusjärjestelmä näyttääkin väijäämättömästi muuntuvan arvomaailtaan yhä kovemmaksi, oppiaineiltaan yhä teknokraattisemmaksi ja kovia tieteitä suosivammaksi, niin eikö *juuri siksi* nykyistä ankarampi ja "idealistisempi" hanttiinperäinen olisi ollut paikallaan?

Järkimiesrealismin keskellä onkin syytä palauttaa mieleen viiden vuoden takainen **Risto Volasen** erivä mielipide matemaattis-luonnontieteellisen perussivistyksen komitean kovia arvoja uhkuvassa loppumietinnössä:

"Suomalaisessa perinteessä korkeakoululaitos on ollut keskeisesti tiede- ja ammattipainotteinen. Vastaavasti ihmisen persoonallisuuden, hyveiden ja viestintävalmiuksien kasvu on ollut yleissivistävän peruskoulun ja lukion tehtävä. Valmentautuminen tiede- ja ammattipainotteiseen korkeakoulutukseen on kuitenkin ohjannut lukiota pois tästä 'sivistyslukion' roolista. Samaan suuntaan vaikuttaa myös nykyinen koulun 'tiedonkäsitteellisen' käsitteenmuodostuksen lähtökohdista. Samoin vaikuttaisi heikentävästi kasvatuksellisen tehtävän toteutumiseen se humanistis-yhteiskunnallisen aineksen vähentyminen, joka olisi seurauksena komitean enemmistön ehdottamasta matemaattis-luonnontieteellisen aineksen lisäämisestä kolmella kurssilla." (s. 123)

Mikko Lahtinen

ATHENEN MURHEEN ARVOITUS

Jaana Venkula: *Tiedon suhde toimintaan. Tieteellisen toiminnan ulottuvuuksia I*. Yliopistopaino, Helsinki 1993. 144 s.

Jaana Venkula: *Tiede, etiikka, viisaus. Tieteellisen toiminnan ulottuvuuksia II*. Yliopistopaino, Helsinki 1993. 172 s.

Jaana Venkulan uusien kirjojen kansia elävöittää kuva vanhasta reliefistä. Reliefi esittää Sodan ja viisauden jumalattarta Pallas Athenea. Keihäaseen nojaavaa ja katseensa maahan luonutta jumalattarta on aikojen saatossa kutsuttu Murehtivaksi viisauden jumalattareksi. Venkula arvelee jumalattaren surevan sitä, että vain vähäinen määrä tiedostamme muuttuu toiminnaksi. Tietoa on, mutta se ei auta. Se ei jätä myönteisiä jälkiä ympäristöön tai ihmiseen itseensä. "Useimpien aikamme suurten ongelmien ratkaisuun on jo olemassa riittävästi tietoa, jota ei kuitenkaan tähän tarkoitukseen käytetä". (I, s. 1)

Näitä ongelmia Venkula lähtee selvittämään kirjaparissaan *Tieteellisen toiminnan ulottuvuuksia I-II*. Teokset koostuvat artikkeleista, joissa tarkastellaan tiedon ja toiminnan sekä tieteen ja etiikan suhteita. Nämä teemat jäsentävät myös esimerkiksi tiedon leviämisen vaikeuksien, tietoyhteiskunnan viipymisen sekä huumorin ja tieteen käsitteilyä.

Eriyisen polttava ongelma Venkulalle on, miksi tieto ei auta ihmisiä heidän vaikeuksissaan. Valaistakseen tätä kirjoittaja esittelee teosparin kantavan teeman: makroparadigmat ja niiden suhteet toisiinsa. Tiede on yksi makroparadigma, taide esteettisyyttä jäsentävän makroparadigmansa on toinen, arvopohjaisia tekijöitä jäsentävää puolestaan esimerkiksi uskonnon, ideologian tai etiikan makroparadigmat. Makroparadigma sisältää käsityksen todellisuuden luonteesta sekä näkemysten siitä, mikä on tätä todellisuutta koskevaa pätevää tietoa. Se kertoo, mitkä ovat tiedon pätevät hankintamenetelmät sekä tavat esittää tätä tietoa. Määrävin on ontologia, näkemys todellisuuden olemisavasta, koska erilainen todellisuuden näkemistapa johtaa välttämättä erilaiseen epistemologiaan, metodologiaan ja symbolijärjestelmään.

Erilaiseen ontologiaan perustuvasta makroparadigmasta ei voida siirtyä ongelmattomasti toiseen, koska makroparadigma on tai ainakin pyrkii olemaan sisäisesti kiinteä. Venkula osoittaa lyhyesti, mutta hyvin ymmärrettävässä muodossa, miksi siirtyminen makroparadigmasta toiseen epistemologiaa ja metodologiaa muuttamatta on usein järjetöntä. Filosofian historiassakin riittää esimerkiksi näistä ylityksistä Jumalan olemassaolon tieteellisinä todistuksina tai jumalattomuuden vakuutuksina.

Tiede ei ole monoliittinen kokonaisuus, ja Venkula erottaakin siitä kolme toisistaan eroavaa paradigmaa, nimittäin

empiristisen, hermeneuttisen ja pragmatistisen paradigman. Erityisesti Venkula kyseenalaistaa perinteistä empirististä näkemystä tiedosta. Juuri tämän tietokäsityksen piiriin hän identifioi tiedon, toiminnan ja etiikan väliset polttavimmat ongelmat. Empiristeille tieto koskee ihmisen ulkopuolista, objektiivisesti havaittavissa olevaa ainesta. Itse tieto koostuu osista, ja näiden osien lisääntyessä, kumuloituessa, tieto maailmasta kasvaa. Ongelmat kyetään ratkaisuun, kun tietoa on riittävästi. Tieto on ongelmattomasti siirrettävissä, koska se koskee faktoja eli tietäjistä riippumattomia asiantiloja.

Venkulan mukaan ei ole mikään ihme, jos tämännäköinen tieto ei auta ihmistä selvittämään elämälleen tärkeitä ongelmia. Se on ulkopuolista; se ei nouse kokemuksellisesta eikä nosta ihmisen kokemusainesta yleisemmälle tiedolliselle tasolle. Hyvin usein tiedon ja oman kokemuksen välille ei löydy edes kosketuspintaa. Tieto ei auta, jos se ei pysty jäsentämään sitä todellisuutta, jonka kanssa ihminen elämässään joutuu tekemisiin.

Lisäksi empiristinen kokonaisnäkemys on kirjoittajan mielestä johtanut absurdiin tiedon ylitarjontaan ja varsinaisen kulutusjuhlaan tyyliin *“fast food for thought”*: tietämällä vielä hiukan enemmän toimintamme kyllä muuttuu tai sitä voidaan muuttaa. Venkula kutsuu tätä tiedon kulutusmyytiksi.

Kirjoittaja pitää empirististä tiedonkäsitystä suorastaan epäinhimillisenä, ulkokohtainen käsitys tiedosta on hänen mukaansa vaarallinen. Ihmisen tehtävä on tiedon vastaanotto, muistaminen ja oikeiden vastausten tuottaminen. Näin luodaan passiivisia ulkokohtaisen tiedonhaltijoita.

Venkula tarjoaakin empirismin tilalle toiminnallista tietonäkemyksiä. Tiedon antamisen sijasta on kehitettävä ihmisen kykyä arvioida, kehittää ja myös puolustaa ymmärtämäänsä tietoa. Erityisesti tekemisen ja oman kokemuksen on oltava tiedonmuodostuksen perustana.

Päämääränä on oman toiminnan laadukkuus. Teosparin myötä käy selväksi, että tietokäsitys on Venkulalle itseasiassa mitä suurimmassa määrin eettinen kysymys. Jos lähestymme asioita toiminnallisesti, ei etiikan ja tiedon erottaminen ole järkevää, koska toiminta on eettisen aluetta. Näin toiminnallinen näkökulma näyttäisi huomioivan empirismiä kokonaisemmin sen kokemusaineksen, jonka kanssa joudumme tekemisiin.

Venkula kutsuukin paradigmaa toimintakaavioksi tai toimintaa ohjaavaksi näkökulmaksi. “Se mitä mallia, paradigmaa käytämme, määrää sen, kuinka käytännössä toimimme”. (I, s. 1) Esimerkiksi **Aristoteles** esittää *Nikomakhoksen etiikassa*, että käytännön toiminnan alue on eettisen harkinnan aluetta ja ihmisen eettinen luonne näkyy teoissa. Puhe tai ajatus ilman tekoa osoittaa, että ihmisellä ei ole tietoa asiasta kokonaisuudessaan. Tämä on paljastavaa,

koska toiminta ilmentää välttämättä ihmisen käsitystä todellisuudesta ja asiointilasta. Tietämisessä ei ole kyse ainoastaan mentaalista tapahtumasta, joka jää pään sisälle. Toiminta on Venkulalle se alue, jossa tietous ilmenee, ja Aristoteleen opastamana se on Venkulalle paikka, jossa ihminen todellistuu eettisenä olentona. Lähestymistapa ei ole uusi, mutta se on tinkimätön ja ilmeisesti aina radikaali.

Venkulan kirjat ovat artikkelikokonaisuuksia. Kirjoitukset ovat ilmestyneet aiemmin jollain toisella foorumilla. Tämännäköisissä teoksissa on aina epätasaisuuden vaara, eikä Venkulakaan siltä välty. Joissain kirjoituksissa lukija jää kaipaamaan tarkennuksia, lähdeviitteitä ja empiriaa. Venkula esimerkiksi käsittelee sitä, mikä eettisten toimikuntien kokoonpanossa on vikana viittaamatta yhteenkään konkreettiseen tapaukseen.

“Usein myös etiikkaan erikoistuneet filosofit tekevät hallaa omalle alalleen, sillä heidän julkiset kannanottonsa tuntuvat joskus näsäviisaalta hiusten halkomiselta, joka on kaukana eettistä ratkaisua vaativista arjen tai tieteen pulmista”. (II, s. 66)

Jo vain, mutta ajatukset eivät ole anonyymejä. Jos väitteiden tukena olisi lähteitä, nimiä, lihaa ja verta, käsittely olisi osuvampaa.

Venkulan esitelmöintiä seuraamaan päässyt tietää, että hän ei toden totta latele tavanomaisuuksia. Myös kirjoituksissaan Venkula kykenee yllätyksiin. Käsitteilytavassa näkyy elämä ja sen asettamat vaatimukset kirjoittamiselle. Pidemmälle ehtinyt lukija saattaa kokea ongelmaksi useimpien artikkeleiden alustuksenomaisuuden. Kuitenkin juuri käsitteilytavassa piilee yksi kirjoituksen voima ja viehätys: hyvin jäsenneilyt alustukset ovat avonaisia ajatuksille ja kritiikille. Suosittelen erityisesti henkilöille, joka kokee, että (akateeminen) tieto ei kohtaa elämää. Näistä teoksista on apua.

Yrjö Uurtimo

n & n

NÄKEMYKSETÖNTÄ TIETOA ELÄMÄNKATSOMUKSISTA

Pirkko Pitkänen (toim.): Näkökulmia elämänsäntomuksen muodostamiseen. Gaudeamus, Helsinki 1993. 174 s.

Äkkiseltään kirjava mutta lähemmin tarkasteltuna varsin samanlaatuinen joukko on antanut elämänsäntomusta koskevat artikkelinsa Joensuussa vaikuttavan **Pirkko Pitkäsen** toimitettavaksi. Tuloksena on kirja, jossa kahdek-

san yliopistoon ja valtakulttuurin enemmän tai vähemmän etabloitunutta skribenttiä esittää kuluneita fraaseja länsimaisen ihmisen elämänsäntomuksesta.

Faktaa

Kuvaavan harmaassa takakannessa ilmoitetaan, että “teos on suunniteltu elämänsäntomustiedon opettajia ja heidän koulutustaan ajatellen, mutta se on samalla ajankohtainen puheenvuoro eettisten kysymysten merkityksestä nyky-yhteiskunnassa”. “Puheenvuoro” tarkoittaa, että jaossa on jos jonkinlaista *faktaa* elämänsäntomuksista et:n opettajille ja edelleen oppilaille välitettäväksi ja opittavaksi. Kirjasta huokuva oppimismalli on lukijaa aliarvioiva ulkoluvun malli. **Seppo Knuutilaa** ja **Thomas Wallgrenia** lukuunottamatta kirjoittajat eivät artikkeleissaan opasta ja innosta lukijaa *oman* elämänsäntomuksensa muokkaamiseen ja pohtimiseen. Virkamiesmäisin manerein he luettelivat jo olemassa olevia elämänsäntomuksia päähänpäntättäväksi.

Omaa elämänsäntomustaan kirjoittajat eivät peittelemättä kerro, saati innostuneena tee tykö. Ote on käyttäytymis- ja luonnontieteistä tuttua “tutkimusobjektin” etäisenviileää havainnointia ja “objektiivista” raportointia. Ja juuri tällainen “tutkijan ote” paljastaakin rivien välistä kirjoittajien oman elämänsäntomuksen kaikessa ontoudessaan:

“Nuo ihmiset eivät puhu omaa tuntemaansa, omaa näkemäänsä, eivätkä selvittääkseen itse asiata itselleen, vaan laskettelevat ‘ajatuksiaan’ ja ‘mielipiteitään’ vain todistaakseen sivistyneisyyttään ja lukeneisuuttaan”.

Näihin **Volter Kilven** liki 80 vuoden takaisiin *Kansallisen itsetutkistelun* sanoihin on yhdyttävä **Seppo Sajaman** kaikkea innostuneisuutta karttavia ja ehkäiseviä arvoilosofoiden luokitteluja. Tai kun **Juhani Pietarinen** esittelee melkein 30 sivullista ympäristöetiikan lähestymistapoja kuin piirimyyjä pölynumereita. Myös tavallisesti pirteä **Jaana Venkula** tyytyy toistamaan puhkihinkattuja fraaseja: “humanistinen ajattelu jaetaan usein kolmeen valtasuuntaukseen”, “eksistentiaalismi on humanistisen filosofian eräs suuntaus” tai “brittiläinen[?!] pragmatismi voidaan filosofian suuntauksena tulkita humanismin vastakohdaksi, vaikka sekin on pohjimmiltaan ihmiskeskeinen, siis ‘humanistinen’ ajattelutapa”. (s. 9-10) **Mika Mannermaa** puolestaan esittelee tulevaisuuden tutkimuksen suuntauksia kieltä myöten *Tekniikan Maailman* tyyliin: “Yhteiskunnalliset systeemit ovat jatkuvassa epätasapainotilassa olevia dynaamisia, epälineaarisia systeemejä, joiden suurelta osin palautumattomista prosesseista koostuva kehitys tapahtuu omalla organisaatiotasollaan...” (s. 163). Samoin **Ilkka Niiniluodon** ylioppilasainemainen

kirjoitus rationaalisen maailmankatso- muksen ulottuvuuksista on uuvuttava. Vaarana on myös se, että Niiniluodon kapean "rationalistinen" käsitys ratio- naalisuudesta saa lukijan voimaan pahoin koko rationalismin edessä — kovin on kaukana nykyinen suomalai- sen filosofian paavinistuimen haltija edeltäjiensä syvähenkisydestä.

Valoa yössä

Virkeyttä tuberkuloottista väsähtänei- syyttä huokuvaan kirjaan tuovat Knuut- tilan ja Wallgrenin kirjoitukset. Niissä sentään edes yritetään muodostaa omakohtaisen vakavaa ja sitoutunutta mutta perusteltua näkemystä edistyksen aikakauden mahdollisista lopun ajoista.

Wallgren osoittaa älykkäällä ja kantaa ottavalla tavalla edistyksen ja kehityksen ideoiden yhteydet modernin länsimaisen sivilisaation vallan muotoihin. Se, mikä toisesta näkökulmasta katsottuna on edistyksestä, onkin toisin silmin näh- tynä tuhoa ja taantumaa. Wallgren ei kuitenkaan lankea edistyskritiikissään naiiviin "silleen jättämiseen". Päinvastoin hän näkee uhkana sen, että edistystä kohtaan tunnetun kiinnostuksen loppu- misen myötä ihmiset lakkaavat ajattele- masta myös muutosta. Ajattelumme jää yhä enemmän jälkeen kiihtyvällä nopeudella muuttuvan maailman me- nostä. (s. 127-8)

Kansatieteilijän ammattitaidolla Knuuttilla suhteuttaa ja vertaa kansan- omaisia käsityksiä maailmanlopusta ja paratiisista nykyihmisen tilanteeseen mainonnan fantasioiden ja ydinpommin puristuksessa. Lievästä esitystavallises- ta sekavuudesta huolimatta Knuuttilan oivallusrikas tapa käyttää rinnakkain hyvinkin erilaisia aineistoja (**Kiho- vauhkosen** ennustuksista **Bahtinin** ja **Sartren** pohdintojen kautta IBM:n mai- noksiin) on kiinnostava ja ajattelemaan paneva.

Mihin aikansa käyttää?

Yleisesti ottaen *Näkökulmia elämänkat- somuksen muodostamiseen* on tavatto- man turha kirja, jossa tyrkytetään sel- laisia tietämisen ja oppimisen malleja, joiden omaksuttamisesta lukuisat tv- visailut kyllä jo riittävästi huolehtivat. Vakavin puute kuitenkin on, että suur- rimmalla osalla kirjoittajista ei ole *elämäkatsomuksellista* annettavaa lu- kijoilleen. Miten voisikaan olla? Näillä valtakulttuurin ja valtarakenteiden hem- motteilla normaalitytettäjäillä! Wallgrenin ja Knuuttilan artikkeleita lukuunottamatta — nämä kaksi kannat- ta käydä kopioimassa — elämäkatsom- uksen mietiskelyyn liikenevä aikansa kannattaakin käyttää vaikkapa aina antoisaan *Don Quijoteen* tai *Seitsemään veljekseen*.

Mikko Lahtinen

AAKKOSET D:STÄ A:HAN

Arja Jokinen, Kirsi Juhila ja Eero Suoninen, *Diskurssianalyysin aakko- set*. Vastapaino, Tampere 1993. 238 s.

Diskurssianalyysin aakkosille on eri oppialoilla kysyntää kuin aapiselle ala-asteella. Metodisia apuvälineitä ja niksejä kaivataan, jotta päästäisiin osal- lisiksi muodikkaan teorian annista aja- tuksen ja hengen lentoa vauhdittavalla tavalla. Tikapuita taivaaseen etsineet saavat kuitenkin pettyä diskurssianaly- sin aakkosten suhteen, sillä se kieltää heti kättelyssä toteuttamasta messiaani- sia odotuksia — viitsa on väännettävä kuin Jukolan poikien lukkarin kou- lussa.

Diskurssianalyysiin sopii varsin huo- nosti ajatus valmiista metodipaketista, joka olisi sovellettavissa aineistoon kuin aineistoon, koska tulkintojen perustelta- vuutta ei ole mahdollista todentaa muulla tavoin kuin seurustelemalla aineistonsa kanssa riittävän tiiviisti ja raporttoimalla seurustelun kuluessa kehkeytyneet havainnot. Tämä merkit- see useita kymmeniä keskittyneitä luku-, kuuntelu- tai katselukertoja, jolloin ei tanssita ruusuilla ja kukka- silla, vaan niellään monta karvastakin marjaa.

Diskurssianalyysin aakkosten kirjoit- tajat haluavat omalta osaltaan helpottaa vitsan väntämistä kahdesta osasta koostuvassa kirjassaan. Ensimmäisessä osassa luodaan silmäys metodisiin ja metodologisiin kysymyksiin ja toisessa osassa tuotetaan kolme esimerkkiä käytännön tekstiyöskentelystä. Aakko- sten mottona on antaa tutkijoille välinei- tä omien tutkimuksellisten sovellutusten rakentamiseen kirjassa esitettyjen ideoi- den innoittamana.

Kirjaimisto

Aakkosissa ammennetaan monien eri teoreetikoiden, kuten **Jonathan Pot- terin** & **Margaret Wetherellin**, **Ian Parkerin** ja **Michel Foucault'n** teksteis- tä. Teoriavalinnat painottavat erityisesti sosiaalipsykologian, sosiologian ja so- siaalipolitiikan aloilla tuotettuja diskur- ssianalyysin suuntauksia, mutta lingvis- tisiä tutkimuksiakin on mahtunut jouk- koon (**Norman Faircloughin** tekstit).

Kirjoittajat tuottavat kirjavasta lähteis- töstään oman synteesisensä, joka toimii aineistosovellutusten teoriaperustana. Eri suuntausten erot ja yhtäläisyydet jätetään huomioon ottamatta pragmaat- tisten tavoitteiden nimissä. Pyrkimyksenä on tuottaa opas empiirisen tutki- muksen parissa puurtaville. Teoreettis- ten mutkien oikomisesta seuraa kuiten- kin se, että anti jää metodisella puolella varsin köykäiseksi ja toimii lähinnä johdatuksena asiaan perehtymättö- mälle.

Tutkimuksensa parissa painiskelevat asianharrastajat hyötyvät korkeintaan runsaasta lähdeviitteistöstä, sillä dis- kurssianalyttisen tutkimuksen anti on

ennen kaikkea omaehtoisten, luovien oivallusten varassa, joita ei synny valmiiksi pureskellun materiaalin ulko- luvusta. Kirjoittajat muistavatkin koros- ta esittämiensä teoreettisten lähtökoh- tien ja niiden pohjalta tekemiensä sovel- lutusten merkitystä mahdollisina, mutta ei normittavina diskurssianaly- sin lähestymistapoina, mistä heille täydet pisteet.

Kirjoittajien eksplikoinnit analyttisistä valinnoista ovat kirjan ruusuvisinta antia asianharrastajille. Ne tuottavat parhaimmillaan puhdistavan vaikutuk- sen, jonka seurauksena analyysin parissa pakertava voi olla pitkän aikaa entistä rauhallisempi ja tasapainoi- sempi huomattuaan, että oppialasta tai aineistosta riippumatta diskurssianaly- tikot painiskelevat samojen ongelmien kanssa. Miten välttyä antamasta kehä- päätelmän vaikutelma, jos tutkimuson- gelmassa lähdetään liikkeelle ilman ennakkositoumuksia? Tulisiko pitäytyä aineistovetoisessa tarkastelutavassa vai spekuloida luovasti ja mikä jälkimmäi- sessä tapauksessa oikeuttaa tutkijan tuottamaan kritikoimiensa diskurssien tilalle vaihtoehtoisia diskursseja?

Kirjoittajat tuottavat omat ratkai- sunsa tutkimuksenteon ongelmiin kes- kinäisissä vuoropuheluissaan, jotka höystävät aakkosten metodista osuutta. Samalla vuoropuhelut konkretisoivat prosessia, jossa analyysia ohjaavat oival- lukset syntyvät ja arkipäiväistävät sitä luovuuden konnotaatioillaan herättä- mää mystifioinnista. Oivallukset ovat tulosta komplementaarisesta, produkti- visuutta ruokkivasta suhteesta kahden tutkijan tai tutkijan ja hänen aineis- tonsa välillä.

Käsiteviidakko

Diskurssiteoreetikkojen ikuisena kiista- kapulana on käsitteistön määritteli- nen ja käyttö. Aakkosten kirjoittajien mielestä "diskurssia" rasittaa käsitteenä epämääräisyys ja he asettavat sen rin- nalle "tulkintarepertuaarin" ja "merkitys- systeemin" käsitteet käyttäen näitä paljolti synonyymisina. Kirjoittajat argu- mentoivat valintansa puolesta tote- malla, että tärkeää ei niinkään ole se, mitkä käsitteet valitaan, vaan miten ne määritellään.

Kirjoittajien esittämän toteamuksen valossa näyttää oudolta, että aakkosis- sa valittujen käsitteiden määrittely on useassa tapauksessa kuitattu lakonises- ti alaviitteellä. Alaviitettä arvokkaam- maksi ei esimerkiksi ole katsottu sitä merkityssysteemin käsitettä selvittävä seikkaa, jossa se erotetaan saussurelai- sesta, kielijärjestelmään viittaavasta merkityksenannosta, johon se on omiaan sekaantumaan.

Saussurelaisen "kielijärjestelmän" ja "puhunnan" välisen kahtiajaon nostami- nen näkyvämmiin esille olisi ehkäisyyt myös toista mahdollista 'väärinymmär- rystä', joka juontaa siitä, että kirjoitta- jat puhuvat diskursseista "kielen käyt- tönä". Ilmaisuu näyttää vaivaavan myös

kirjoittajia itseään, sillä he korostavat pariinkin otteeseen, että diskurssianalyysissä ei ole kyse pelkästään kielen käytön tutkimisesta. He pahoittelevat määritelmänsä suppeutta, mutta toteavat, että iskevemmän käsitteen keksiminen on vaikeaa.

Sen painottaminen, että merkityssysteemit/diskurssit asettuvat saussurelaisen, kielijärjestelmän ja puhunnan kahtiajaon 'väliin' säännöstöksi, joka ohjaa merkitysten tuottamista, olisi selvänyt sitä, että diskurssianalyttinen siirtymä pois rakenteellisesta kielijärjestelmän tutkimisesta ei merkitse suoraviivaista siirtymää kohti aktuaalisia puhuntoja, kielen käyttöä. Diskurssianalyysin keskipisteessä ovat institutionaaliset, historialliset ja sosiaaliset säännöt, merkityssysteemit, jotka ohjaavat ja rajoittavat merkitysten tuottamista kielen käyttötilanteissa.

Käsitteiden valinnan ja määrittelyn osalta jää myös ihmetyttämään, miksi kirjoittajat diskurssien valtasuhteista puhuessaan nostavat "ideologiset seuraukset" omaksi käsitteelliseksi kategoriakseen, kun jo diskurssien perustavassa määrityksessä todetaan, että ne ovat luonteeltaan seurauksia tuottavia. Kirjoittajat määrittelevät vielä "ideologian" diskurssin tavoin sosiaalista todellisuutta rakenteistavaksi käytännöksi ja lisäävät näin suotta yhdellä ylimääräisellä käsitteellä kirjaimistonsa painolastia sen sijaan, että yrkyksensä mukaisesti raivaisivat sotkuksaa kirjainviidakkoa, joka diskurssianalyysin kentälle on muotoutunut.

Hallitut oivallukset

Kirjan aineistosovellutukset, joissa tarkastellaan niin arkielämän, viranomaisen kuin poliitikkojenkin tuottamia merkityssysteemejä, ovat oivia esimerkkejä sellaisesta kekseliäästä analyysityöskentelystä, johon sitten lukijoita kannustetaan. Niissä tuotetaan brechttiläisen vieraannuttamisefektin tavoin arkisetkin asiat uuteen valoon, mikä mahdollistaa tavanomaisista tulkinnoista irrottautumisen.

Analyysissä "Mistä perheenäidit on tehty?" luetaan naistenlehtien hyödyn-tämää aihepiiriä, avioliittoa, sen kriisejä ja palkkatyön ja perhe-elämän yhteensovittamista koskevaa puhetta. Käytössä kuluneesta naistarinaasta paljastuu useita merkityksellistämisen tapoja realistisesta romanttiseen, joilla osoitetaan olevan kauaskantoisia seuraamuksia — viime kädessä on kysymys yhteiskunnallisten instituutioiden, kuten perheen tuottamisesta.

Kiinnittäessään huomiota merkityssysteemeihin produktiivisena, yhteiskunnalliset instituutiot ja käytännöt tuottavana toimintana perheenäidin puheen analyysi havainnollistaa, mistä paljon puhutussa yhteiskuntatieteiden "lingvistikissä käänteessä" on kysymys. Kun yhteiskunnallisen todellisuuden katsotaan rakentuvan kielellisessä toiminnassa, sitä on alettu tutkia yhä

enenevässä määrin tekstien kautta tai tekstinä.

Lingvistinen käänne ei ole maailmalla mikään uusi ilmiö, joten oli korkea aika saada siitä suomenkielinen sovellutus, jolla on mahdollisuus levitä opinnäyteitä laajemmalti eri alojen edustajien käsiin. Tekstilähtöisen diskurssianalyttisen tutkimuksen soveltaminen esimerkiksi hallintotieteissä organisaatiokulttuurin tutkimiseen avaisi mielenkiintoisia näkymiä työnantajien ja työntekijöiden välisten valtasuhteiden rakentumiseen jokapäiväisissä käytännöissä.

Mieluusti näkisin, että aakkosissa esitetty haaste diskurssianalyysin kehitytyöstä ottaisi eri suunnilla kipinää, sillä nyt esitetyt aakkoset eivät ole kirjaimiston päätepiste, vaan pikemminkin kehoitus ikioman aapisen tuottamiseksi joka pikku nököhampaalle.

Päivi Rantanen

n & n

MUURIT ITSEN YMPÄRILLÄ

Veijo Teittinen, *Vangin filosofia*. VAPK, Helsinki 1993.

Jean Genet on kirjoittanut vangin filosofian ja maailmankatsomuksen; erityisesti *Ruusun ihme* on kuvaus vangista, joka ei pyri olemaan normaali (normien mukainen kansalainen) vaan jonka itseys lähtee hänen omista teoistaan ja omasta ruumiistaan. Mitään anteeksiantoa tai sovitusta ei tämä vanki kaipaa. Hän on tietoisesti Toinen kaikelle sille, mitä me normaalit ihmiset pidämme Oikeana ja Hyvänä. Genet ei romantisoi vankia, hän vain rakentaa kokonaan toisen maailman, joka näyttää meidän perspektiivistämme vastamaailmalta, mutta tuskin Jeanin näkökulmasta.

Se, mikä on muuttunut *Ruusun ihmeen* jälkeen, sitten 1940-luvun, on kaikenläpäisevä yhteiskunnallistuminen, jokaiseen soluun tunkeutunut kansalaistuminen, joka tekee myös vangista kansalaisen, jolla ei voi olla toista maailmaa. On vain normaali maailma ja sen erilaiset muodot murin kummankin puolen. Tämä on se, mihin vankeinhoito on tähdännyt ja mikä varmastikin auttaa siviilielämään paluumista. Mutta samalla se tekee toisesta liian tuttua: vangin on vaikeampi käsittää suljetun maailman pieniä eroja, kieltoja, epäämisiä, kontrollia. Kun kaikki todellisesti on samaa, miksi sitten näitäkään eroja? Aiheellinen kysymys.

Tilannetta voi lähestyä käyttämällä apunaan kansalaistumisen tiedollista käsikassaraa, yhteiskunnallista ajattelua. Tämä 60-luvun hedelmä käy kaiken selittämisessä: mikään ei jää selittämättä, mitään ei tarvitse ajatella toiseen

kertaan, kaikelle on kolonsa... Tämä pettävä ja eroilta sokaiseva ajattelutotumus on syöpynt meihin kaikkiin ja me todella itse jo ajattemme yhteiskunnallisen mukaan. Me olemme siis antaneet jonkin luoda muurit itsemme ympärille ja päästämme esille, todeksi, vain sen, mikä tulee selitetyksi yhteiskunnallisesti.

Veijo Teittinen on kirjoittanut kokemuksestaan vankina ja samalla myös muista vangeista, joita tunsi. Tämä laaja esse sisältää erinomaisia lähtöjä todelliseen ilmiökuvaukseen: vanki kuvaamassa omaa kokemustaan elämän kannalta oudossa suljetussa tilassa. Tästä lähtökohdasta saattaisi syntyä uusi, menetelmällisestikin mielenkiintoinen vangin filosofia. Se ei sisältäisi muuta kuin koetun ja tarkastellun ilmiön kuvauksen. Kuvaus sinänsä paljastaisi lukijalle maailman, jonka vieraus tekisi mahdolliseksi dialogisen ajattelamisen: lukija keskustelisi ilmiön kanssa.

Teittisen kirja rakentuu kuitenkin toisin. Se on yhdistelmä ilmiön kuvaamista, ilmiön oletettujen syiden selittämistä ja tähän täysin liittymätöntä teoreettisten selitysten etsimistä. Kirjassa nojataan suuremmalla painolla oman vuosisatama yhteiskunnallisiin ja eksistentialistisiin ajattelijoihin kuin kokemukseen. Pitkät, mielenkiintoiset ja hyvin kirjoitetut kuvaukset kärsivät yhtäkkisistä teoreettisista ilmauksista, joiden välimatka kirjoittajan kokemukseen ja lukijan maailmaan on niin suuri, että koko kuvaus ontuu.

Teittinen on käyttänyt siis kahta, keskenään ristiriitaista, menetelmää: kuvausta ja selittämistä. Tämä ristiriita on varmasti monelle lukijalle hedelmällinen juuri siksi, että se vastaa sitä tapaa, jolla meidät on opetettu ajattelemaan: yksittäisen ja yleisen ristipaineessa. Vangin filosofiaan tämä ristiriita kuitenkin tuo sellaisen etäännytyksen, epäkohtaisuuden leiman, että me "kunnon" ihmiset voimme halki kirjan vain nyökytellä: mitään uutta ja uuteen orientoitumiseen vaativaa ei vanginkaan elämässä siis ole. Mitään toista ei siis ole sielläkään?

Juha Varto

n & n

MYTOMAANIN KLASSIKKO

Mircea Eliade, *Ikuisen paluun myytti*. (Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition, 1949.) Suomentanut Teuvo Laitila. Loki, Helsinki 1993.

Mircea Eliade on ollut jo vuosikymmenet monen oppineen salainen ase Suomessakin: ikuisesti ammennettava lähde tarinoita ja toisiaan täydentäviä

ja kumoavia katkelmia kulttuureista, joita ei enää ole. Tämä romanialainen tulivuori, joka **Ionescon** ja **Cioranin** tavoin muutti ajoissa Pariisiin, on kirjoittanut kirjavan kokoelman tutkimuksia, joita kaikki kulttuurintutkijat lukevat, mutta joista vain harvat ovat julkisesti innoissaan.

Eliade on eräänlainen mytomaani, joka on kerännyt, luokitellut ja luetellut suuren määrän todellista ja kaunokirjalista myyttiaineistoa. Tästä aineistosta hän on vapaalla mutta erittäin vaikuttavalla ja osittain hyvin vakuuttavalla tavalla luonut uudenlaisen myytin tutkimisen perinteen. Tässä uudessa tutkimustavassa myytin arkkityyppi on perusta, joka lähtee inhimillisestä kokemuksesta, rajaa ja täsmentää kokemuksen sisältöä ja tuottaa tulokseksi kertomuksen muodon, josta ei enää tunnista koko kokemuksesta, mutta joka muistuttaa jäljen tavoin siitä, mistä se syntyi.

Arkkityyppi ei tarkoita tässä jungilaista tyyppiä vaan eräänlaista elämän perusmallia, jonka avulla meistä itse kukin pystyy tunnistamaan omassa kokemuksessaan sisällöt niin, että ne eivät jää vain henkilökohtaisiksi. Kyse on ihmiskunnan kokemuksen muistista.

Ikuinen paluu on suuri myytti: se esiintyy lähes kaikissa kulttuureissa ja lähes kaikilla eri historiallisilla ja toiminnan tasoilla. Jopa muuten paluuta kaihtavat juutalaisuus ja kristinuskokin ovat saaneet siitä osansa. Elämän sykliisyys, inhimillisen tapahtumisen perustavanlaatuinen samuus ja mielettömyydessä ilmi tuleva toiston mieli ovat piirteitä, joiden avulla lukuisat kansantavat, selitykset, riitit ja diskurssimuodot voidaan saada mielekkäiksi. Tämä ei tarkoita, että nämä samalla selittyisivät: mitään inhimillistä kulttuuria yleisempää ei ole selityksen lähtökohtana. Kaikki on selityksenä samalla tasolla, mutta toiminnan motivoinnin, mielellisen syyn kannalta paluu on olennainen: se kertoo ihmiselämän olemuksesta.

Eliaden omat, usein romanialaisen brutaalit romaanit ja novellit käyttävät herkullisesti tätä arkkityyppiaineistoa. Niissä näkyy tapa, jolla juuri nyt mielettömältä tuntuva toiminta perimmiltään on aina vastausta johonkin vanhaan kokemukseen, sukupolvien takaa. Tämä vanha kokemus, jonka subjekteina me emme enää ole, purkautuu läpi uusien kulttuuristen rakenteiden ja panee meidät toimimaan, uskomaan ja ymmärtämään meille tapahtuvat asiat ikäänkuin ne olisivat rituaalista ihmisen elämän merkityksellistämistä.

Tässä katsannossa Eliade kerää yhteen juuri sitä ei-teknologista, ei-uskonnollista ihmismenneisyyttä, josta ainoastaan voimme oppia tunnistamaan omat myyttimme. **Roland Barthes** oli Eliaden innoittama, kun hän kirjoitti nykyajan myyttien kirjansa, kirjan, joka asetti meille nyt arkipäiväiset, viihteen ja teollisuuden arkkityypit klassisten myyttien rinnalle. Se oli paluun konkretisoinnista. Samalla se kuvasti, miksi irrallisina lähes irrationaaliset, ainakin koomiset, tyypit kuitenkin jäsentävät

maailmaamme.

Jatkuva luominen, tuho ja uudestaan tuhka nouseminen ovat läsnä lukuisissa riiteissä, joiden perustana on paluun myytti. Indoeurooppalaiset kansat ovat erityisen seikkaperäisesti pyrkineet turvaamaan jatkuvan uudistumisen: pelkkä kalenteri kertoo tästä ja kalenteriin liittyvät lukuisat menot, salaseurat, paluuta turvaavat kiellot ja käskyt, luonnon ja ihmisen eron korostaminen ja hävittäminen vuoden eri aikoina.

Viimeisin myyttinen tyyppi, totuutta etsivä tiede, on aggressiivisin vaihe tätä turvaamista. Me emme enää usko sykliisyyden autonomisuuteen, meidän on luotava väkisin. Eliaden antamien vertailuesimerkkien valossa uudet arkkityyppien muodot asettuvat osaksi omituista — nykyaikaista järkeä välttävää — hyvin merkityksellistä historiaa, jossa me emme ole minkään alku.

Eliaden ehkä laajimmin levinnyt teos, *Ikuisen paluun myytti*, on nyt kääntynyt suomeksi; kääntäjänä on erinomaisesti asiansa taitanut, joissain kohdin eliademaisen vapaasti tekstiä tulkinnut Teuvo Laitila, joka on kirjoittanut kirjaan myös arvokkaan johdannon. Tämä kirja on hyvä lähtökohta Eliadeen, mutta lukija kyllä huomaa, että hän on pudonnut keskelle päättymätöntä diskurssia: Eliade jatkaa vapaasti aina siitä, mihin on ajatuksissaan päätyntä ja vähät välittää lukijan orientaatiosta.

Juha Varto

n & n

SADISTISTA FILOSOFIAA

Pierre Klossowski, *Roberte, tänä iltana*. (Roberte ce soir.) Suomentanut Mika Määttänen. Loki, Helsinki 1993.

Nuoret filosofit ja sosiaalieteilijät ovat ihannoineet taas yhden sukupolven ajan ranskalaista älymystöä, sen lentoa ja vapautta. Yksi kuuluisimmista lentäjistä ja vapaista sieluista on epäilemättä **Pierre Klossowski**, mies monen idean takana, vaikka me tuntisimmekin nämä ideat **Foucault'n**, **Deleuze'in**, **Serresin** tai jonkun muun suulaamman jumalan sanoista.

Klossowski on oikeastaan kirjoittanut vain yhden Kirjan, *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969), joka oli käsikirjoituksena hyvin tunnettu jo ennen ilmestymistään, mutta huonosti tunnettu ilmestyttyään. Klossowskin **Nietzsche** vastaa hyvin sellaisen Nietzschen lukijan huutoon, joka on lukenut vain Nietzscheä ja jättänyt kaikki tulkitsijat omaan arvoonsa. Joka maassahan on joku armoitettu auktoriteetti, joka istuu Nietzschen naamalla eikä anna filosofille itselleen suunvuoroa. Klossowski onnistuu kirjassaan oudon dialogisella tavalla saamaan Nietzschenkin puhumaan ja keskustelun aiheeksi

paljastuu, mitä filosofi on ja onko sitä.

Muuten Klossowski on lähinnä pitänyt hauskaa. *Roberte, tänä iltana* on hyvä esimerkki tästä. Ehkä juuri tämä kirja pitäisi ottaa lukion ensimmäiseksi filosofian oppikirjaksi; ongelmana on, että opettajilla olisi tulkait paikat. Nuoret kyllä ymmärtäisivät.

Roberte tänä iltana on filosofinen vuoropuhelu, jossa ovat mukana — puhtaasti filosofisten olentojen lisäksi — *Roberte*, tämän mies Octave ja sukulaispoika Antoine, jolle etsitään sopivaa kotiopettajaa. Itse vuoropuhelu — kaikine hahmoineen — on tutkimus siitä, mitä tapahtuu, kun todellinen, lihaa ja verta oleva nainen törmää puhtaaseen henkeen. Tämä nietschemäisen naisen ja hegeliläisen hengen kohtaaminen tuo hyvin esille, missä määrin ihminen kärsii kahtalaisuudestaan ja kuinka voimakas on se Hengen veto (tai työntö), joka määrää omia käsityksiämme itsestämme. Objektiiivinen tarkkailija Octave ja tämän noidan oppipoika Antoine esittävät projektiiivisen suunnittelijan roolia tässä kuvaelmassa, jonka tarkoitus on osoittaa tapaustutkimuksena, mitä Korkea Filosofia saattaisi tarkoittaa, kun se saisi (tai kun se useinkin saa?) reaalisin hahmon.

Klossowski seuraa suuren oppi-isänsä, Jumalaisen Markiisin, jalanjäljissä kuvatessaan, kuinka juuri intohimossa, antautumisessa ja omistamisessa paljastuvat selkeimmillään ihmisen olemisen perustekijät: kahtalaisuus kaikessa, mahdollisuuksissa riippuminen ja luontainen päättämättömyys. On suuremoinen, että itse eläminen toteuttaa myös meissä todellisuuden: jos tämä jätettäisiin ihmisille, me hukkuisimme henkeen.

Mika Määttänen on tehnyt miehen työn kääntäessään kurvikasta Klossowskia; *Roberte tänä iltana* oli varmas ti paras aloitus. Seuraavaksi saamme, toivotaan toivotaan, loput samasta syklistä ja sitten Nietzsche. Määttänen on kirjoittanut kirjaan loppusanat, jotka eivät ole johdatus. Loppusanoina on iloa niille, jotka jo tuntevat Klossowskia, ja ne herättävät lievää ruokahalua saada lisää. Ehkä kustantaja ottaa Määttäselä Klossowski-johdatuksen omana niteenään?

Juha Varto

n & n

KIRJOITTAJAT

Terry Eagleton (katso sivu 52)
Martin Heidegger (katso sivu 30)
Isokrates (katso sivu 60)
Vesa Jaaksi, FK, tutkija, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Samuli Kaarre, fil. yo, Tampere.
Päivikki Koponen, THL, tutkija, Hoitotieteen laitos, Tampereen yliopisto.
Reijo Kupiainen, FK, tutkija, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Marjo Kylmänen, FK, vs. assistentti, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Mikko Lahtinen, YTL, fil. yo., vs. assistentti, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Olli-Pekka Lassila, TT, Genève.
Päivi Mehtonen, FL, tutkija, Suomen Akatemia, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto
Tapio Mäkelä, FK, toimittaja, Turku.
Heikki Mäki-Kulmala, FK, tutkija, Työelämän tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto.
Erna Oesch, FL, tutkija, Suomen Akatemia, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Mika Ojakangas, VTK, tutkija, Yleisen valtio-opin laitos, Helsingin yliopisto.
Heikki Patomäki, VTT, vs. yliassistentti, Turun yliopisto.
Sami Pihlström, FL, tutkija, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Päivi Rantanen, FK, tutkimusapulainen, Suomen Akatemia, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Juha Romppanen, valt. yo, toimittaja, Turku.
Mika Saranpää, FK, Tampere.
Juha Siltala, FT, dosentti, Renvall-instituutti, Helsingin yliopisto.
Yrjö Uurtimo, YTL, tutkija, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto.
Tommi Wallenius, fil. yo, Tampere.
Juha Varto, FT, dosentti, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Mika Vuolle, fil. yo, toimittaja, Tampere.
Veli-Matti Värrä, FL, tutkija, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, käännös-artikkelita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita. *niin & näin* noudattaa julkaisupolitiikassaan referee-menettelyä. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle ja niihin liitetään erillisille kansilehdelle kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdolliset faxnumerot ja sähköpostiosoitteet. Julkaistaviin kirjoituksiin pyydetään myös lyhyet kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat-palstalla*.

Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5") ja kolmena paperikopiona. Kirjoitukset voi lähettää Macintosh tai MS-DOS -formaattissa. Samalla on ilmoitettava, mitä ohjelmaa on käytetty (mieluiten Word) ja missä muodossa dokumentti on tallennettu. Mikäli mahdollista, dokumentti tulisi tallentaa muutamassa eri muodossa. Tekstiä ei muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia, yms.) ja korostukset tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnissa käytettävä lyhyitä ja ytimekkäitä otsikoita.

Mahdolliset kuvat tai taulukot toimi-

tetaan erillisille papereille puhtaaksi piirrettyinä. Ne otsikoidaan ja nureroidaan juoksevasti.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli ne ovat välttämättömiä) numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviitteisiin merkitään kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla Kirjallisuus. Lähdeluettelo laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Merleau-Ponty, Maurice: La prose du monde. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen nimi, teoksen toimittajan nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Alich, Rainer: Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa: W.F. Haug (toim.) Deutsche Philosophen

1933. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi ja etunimi, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Finelli, Roberto: La libertà e uguaglianza e differenza. Critica marxista n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

Arvosteltavista kirjoista sovitaan etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirja-arvostelut otsikoidaan lyhyesti. Arvosteltavista kirjoista on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etunimi ja sukunimi, kirjan nimi alaotsikoineen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi, sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), Kestävyyskoe, kirjoituksia 90-luvun Suomesta. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, Mitä filosofia on? (Qu'est-ce que la philosophie, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

niin & näin

TULEVIA TEEMOJA MUUN MUASSA:

Englantilainen filosofia

Don Quijote

Venäläinen ajattelu

Filosofian oppikirjat

Dialogisuus

Kolme seuraavaa numeroa 100,-

Tilaukset numeroon 931-3466812 tai sähköpostiin fitowa@uta.fi

KALENTERI

Yhteiskuntapolitiikan III kesäkoulu Jyväskylässä 13.6.-23.6. 1994.

Luennot päivittäin klo 12-13 (Mattilanniemi MaB 2. kerros):

Ma 13.6. Risto Eräsaari, *Riskiteorian ajankohtaisuudesta*

Ti 14.6. Raija Julkunen, *Fragmentoituva sosiaalipolitiikka — esimerkkinä työ-aika*

Ke 15.6. Mirja Satka, *Historia sosiaalityön rekonstruktion välineenä*

To 16.6. Pirkkoliisa Ahponen, *Psyykkö-kulttuuri*

Pe 17.6. Jouko Nätti, *Kohti riskialtista alityöllisyyttä?*

Ma 20.6. Marita Husso, Tuomo Kokkonen, Ulla Kosonen ja Marja Kaskisaari, *Seksuaalinen ero: esimerkkejä ruumiin käsitteellistämistä sosiaalitieteissä*

Ti 21.6. Jussi Kotkavirta, *Yksilöllisyys ja vapaus hyvinvointivaltiossa*

Ke 22.6. Marja Järvelä, *Globalisaatio ja ympäristösosiologia*

To 23.6. (klo 9-11 ja 12-14) Ulrich Beck, *Reinvention of Politics in reflexive modernisation* ja Elisabeth Beck-Gernsheim, *Planning a Safe Future; Strategies for living in an individual society.*

Lisätietoja antaa Risto Eräsalo (941) 603112 tai kesäkoulun sihteeri Pirkko Kilpua (941) 603100. Maksuton. Ilmoittautumien kesäkoulun sihteerille 9.6. mennessä.

Karl-Werner Brand vieraillee Suomessa

Karl-Werner Brand luennoi Jyväskylän yliopistolla 2. ja 3. 6. (Mattilanniemi) aiheesta *Cultural perspective to environmental movements* ja *Institutionalization of environmental conflict*. Lisätietoja antaa Esa Konttinen (941) 602 295.

Kesäkoulu ympäristö-ongelmista ja -liikkeistä

Lapin yliopisto järjestää 8.-9.6. 1994 International Summer School in arts and Social Sciences -kesäkoulun workshopin *Environmental conflicts and movements*. Ohjelma koostuu luennoista (Brand, Esa Konttinen, Tapio Litmanen) ja ryhmätyöskentelystä. Lisätietoja antaa Martti Siisiäinen puh. (960) 324673, fax, (960) 324600.

Seminaari filosofian opettamisesta

Suomen fenomenologinen instituutti järjestää Karkussa 29.-31.7. 1994 jatkokoulutusseminaarin *filosofian opettamisesta*. Seminaari on tarkoitettu lähinnä lukion filosofian opettajille, ja se koostuu luennoista ja ryhmätyöskentelystä. Luennoitsijoina mm. Reijo Wilenius, Juha Varto, Pekka Elo, Maija Lehtovaara. Lisätietoja ja ilmoittautumiset 15.6. mennessä: Mikko Lahtinen (puh. 931-2534851) tai Mika Saranpää (puh. 931-562431).

Mielen filosofiaa

Suomen Filosofinen Yhdistys järjestää Helsingissä 22.-24.8. 1994 yhdessä Historiallisen Yhdistyksen kanssa kansainvälisen symposiumin *Hellenistic philosophy of Mind*. Lisätietoja ja ohjelmaa saa Juha Silvolalta, puh. (90) 1912997.

Yhdeksän sanovat muusia olevan.
Miten vähämielistä!
Katso! Lesboksen Sapfo! Kymmenes!

Ei sinua veistänyt Praksiteles,
ei rautainen taltta:
niin siinä seisot kuin tuomiomme.

Aika kaiken kantaa.
Ikävä ikääntyminen
vaihtaa nimen ja muodon,
jumalten suosion ja luonnon.

Katso minua, haaksirikkoista,
jonka tappava meri häpesi riisua alasti;
katso minua, jolle huokaileva meri
soi viimeisen vaatteen.
Ryöstäjän käsin minut jätti ihminen.
Vähän hyötyi, voitti paljon pahaa.
Näin pukeutuneena kulki myös Hadekseen.
Ryösyissäni näki hänet Minos.

Platon

Tässä on suomennettuna neljä antiikin kreikkalaisen runoilijan, Platonin kirjoittamaa runoa. Paremminkin kyseinen Platon tunnetaan filosofina, joka halusi karkoittaa runoilijat ihannevaltiostaan — hän kirjoitti runoja ja halusi karkoittaa runoilijat? Mistä tämä kertoo? Runouden ja filosofian ikivanhasta riidasta, josta Sokrateskin puhuu Platonin *Valtiossa*? Riidasta, joka tapahtuu Platonissa — siis epäloogisuudesta? Joka tapauksessa Platonin nimissä on säilynyt lähes kolmekymmentä runoa. Eikä näitä ole suomennettu Platonin *Teoksiin* — teosten olemus ei ilmeisesti edellytä runoja, siis nimen ”Platon” olemus ei vaadi runoutta. Miksi?

Mika Saranpää