

Tieto, usko ja noituus

[...] Viittasimme teoksemme alussa afrikkalaisen filosofian huonoon maineeseen sekä pulmallisuuksiin tuon filosofian ja sen välillä, mitä yleisesti kutsutaan perinteiseksi afrikkalaiseksi kulttuuriksi. On helppo ymmärtää, kuinka afrikkalaiset itse ovat kyllästyneet pyrkimykseen kaavamaistaa perityt ajattelujärjestelmät jäykiksi kulttuuri-ideologioiksi, joita sitten nimitetään ”filosofiaksi”. Filosofian nimissä tehdyt yritykset ”analysoida” afrikkalaisia käsite- ja uskomusjärjestelmiä ovat tuottaneet epäkypsää spekulatiota, joka on lopulta tärvellyt koko alan ja lanistanut uudet kokeilut. Tämän johdosta liikkeellä on lukemattomia malleja siitä, minkälaista afrikkalaisen filosofian ei pitäisi olla suhteessa perinteiseen ajatteluun, ja ainakin meidän mielestämme vain harvoja esimerkkejä siitä, millaista sen tulisi olla.

Onko tämä kirja afrikkalaista filosofiaa vai kirja afrikkalaisesta filosofiasta? Kysymys voi vaikuttaa turhalta, mutta meille se ei sitä ole. Vastauksemme pitääkin muotoilla huolellisesti: ensin metodologisesti ja sitten sisällöllisesti. Laajimmassa mielessä soveltamamme menetelmä on muuan käsiteanalyysin laji, joka siis lähestymistapana kelpaa hyvin nykyiselle yliopistofilosofialle. Sen sijaan kahnauksia syntyy niin Afrikka-tutkimuksessa kuin filosofiassakin, kun kysytään, kuka analyysissa erittelee tai kellä on siihen oikeus.

Filosofia on totutusti *toisen kertaluokan* oppiala. Miten tämä sitten määritelläänkään, termillä on tavallisimmin tarkoitettu sitä, että filosofi on varsin harvinaislaatuinen ja ainutkertainen olento, jonka päätehtävänä on pohtia (”analysoida”) ja kritisoida asioita, joita useimmat muut ihmiset pitävät itsestäänselvinä. Ensimmäisen kertaluokan aines ja käsittelytavat (esimerkiksi ajatus sielun kuolemattomuudesta) käy käytännössä yksiin muunlaisten ainesten ja käsittelytapojen (esimerkiksi tieteellisten totuuksien) kanssa. Mutta filosofin ei odottaisi filosofina perustavan uskontoa tai neuvovan kuolevaisille, miten pärjätä arjen ongelmissa.

Mainittu pulma, joka on noussut työstämme *onisegunien* [eli kaakkoisen Nigerian rannikolla elävien jorubalaisten ”poppamiesten”] parissa, juontuu siitä, että olemme mahdollisesti loukanneet tätä toisen kertaluokan ajatusta vastaan kahdella tavalla. Ensinnäkin keskustelumme heidän kanssaan vaativat kenttätyötä – siirtymistä campukselta kyliin ja koteihin. Tarvitaan nolostuttavan kokemusperäistä tietojen keruuta siitä, mitä tarkoittavat tietyt valikoidut osat heidän käsitejärjestelmässään. Tämä ensimmäisen kertaluokan toiminta voi olla omiaan kielitieteilijälle tai antropologille, jotka on koulutettu siihen.

tuurin jäsenistä oikein olisivat kaikkein soveliaimpia hänen tavattavikseen. Tässä riittää, kun tunnustetaan eräs tärkeä, alustava seikka. Jotta oppisi tuntemaan suullisen perinteen kulttuureja, tarvitsee kohtaamia kulttuurin edustajien kanssa, sillä suullinen tieto sattuu tulemaan suista. Se, tapasimmeko *onisegunit* heidän kotonaan vai saapuivatko he tapaamaan meitä yliopistolle (olisiko tämäkin ”kenttätyötä?”), päätettiin enemmänkin diplomaattisen harkinnan ja molemminpuolisen kunnioituksen perusteella kuin metodologian sanelemana (joskin tällaisten ihmisten tapaaminen rentoutuneesti ja *in situ* on jonkin verran helpompaa).

Väitämmekin, että tällaisen toiminnan kutsuminen ”kenttätyöksi” on joutavaa ja harhauttavaa liioittelua. Tekninen oppisana ”kenttätyö” jääköön antropologiaan, selvityksiin ja analyysiin, jotka nojaavat osallistuvaan havainnointiin ja sen sellaiseen. Me kuvaamme kernaammin omaa lähestymistapaamme ”yhteistoiminnalliseksi erittelyksi tai analyysiksi”, mutta ennen kuin pääsemme tätä selittämään, meidän täytyy tarkastella pätevää erittelijyyttä.

Tavattoman sitkeäksi ja arvostelua hylkiväksi on osoittautunut tuo kaava kuva afrikkalaisten ajattelujärjestelmien kriitikköistä, harkinnattomasta, ”suljetusta” luonteesta. Yksi ilmeinen syy tähän on vallitsevan todistusaineiston vahva tuki. Meikin olemme samalla kannalla tiettyyn rajaan saakka. Keräämämme lisäaineisto kuitenkin antaa mahdollisuuden esittää, että (ainakaan) kaikki jorubalaiset yhteiskunnat eivät sovi kaavaan. ”Löydettyämme” tämän seikan se johti meidät epäilemään, että lähestymistapamme eroaa eräissä suhteissa muuten samalla tavoin suuntautuneista akateemisista tai ammattimaisista tutkimusotteista. Uskomme myös, että kunhan filosofit soveltavat menetelmällisiä ratkaisujamme edelleen, tavoitetaan uusia mielenkiintoisia löydöksiä, ei ainoastaan jorubalaisten vaan muidenkin afrikkalaisten etnisten ryhmien ajattelujärjestelmistä.

Eräät filosofikollegamme Afrikassa ovat jo arvioineet lähestymistapaamme aiempien metodologisten julkaisujen ja hankkeemme varhaisten raporttien perusteella. Arvio eroaa monin kohdin siitä, kuinka itse ymmärrämme tekemisemme.

Lähestymistapamme on palkittu varsin mauttomalla (vähintäänkin ikävän kuuloisella) nimityksellä ”filosofinen tietäjäys [*philosophical sagacity*]”. Vahvin vastaväite tietäjän filosofisuudelle kuuluu näin:

”Voidaan kyllä osoittaa, että Afrikassa on filosofiseen vuoropuheluun kykeneviä ihmisiä. Kokonaan toinen juttu on osoittaa, että on olemassa afrikkalaisia filosofeja siinä mielessä, että nämä olisivat sitoutuneet järjestäytyneisiin ja järjestelmällisiin pohdintoihin kansansa ajatuksista, uskomuksista ja käytännöistä.” (Bodunrin, ”The Question of African Philosophy”, s. 170. *Philosophy in Africa*. Ife: University of Ife Press, 1985.)

Jako yhtäältä viisaaseen tietäjään, joka pystyy *jotenkin* osallistumaan filosofiseen keskusteluun ja toisaalta tekniseen, analyttiseen, akateemiseen filosofiaan nivoutuu seuraavaan kantaan: ”filosofin lähestymistavan tähän tutkimukseen [perinteisistä afrikkalaisista kulttuureista ja uskomuksista] täytyy olla kriittinen, mikä ei tarkoita kielteistä arvostelua, vaan järkipäätä, puolueetonta ja selkeää arviota, oli se sitten kielteinen tai myönteinen” (ibid. 173). Ja kuvaan kuuluu tämäkin: ”jos osoittaa, miksi ihmisillä on tietty uskomus, ei ole vielä osoittanut, että tuo uskomus on järkevä” (ibid. 175).

Sanoimme jo, että paras tapa vastata kysymykseen käsillä olevan kirjan afrikkalaisuudesta on luoda katsaus menetelmiin ja sisältöihin. Yllä on silmätty metodologiaa. Siirrymme nyt *onisegunien* kanssa tekemämme työn sisältöön, koska sen pohjalta on paras vastata kysymykseen heidän filosofisista kyvyistään.

Tunnistettakoon ensin nykyisen analyyttisen taso. Luvut 2 ja 3 [jotka vertaavat joruban- ja englanninkielisiä käsitteitä] näyttävät toteen, että syvään juurtuneet oletukset merkitysten (”tieto”, ”usko”, ”noita”) universaalisuudesta ja niiden mukana syntynyt tapa tuottaa vääristyneitä käännoiksi joruban sanoista, joiden väitetään viittaavan ”samoihin” asioihin, ovat johtaneet perin pohjin virheellisiin tulkintoihin ja analyysiin jorubalaisesta ajattelusta. Eräissä tapauksissa nämä väärintulkinnat on yleistetty kuvaamaan kaikkea afrikkalaista ajattelua.

Afrikkalainen filosofia, siinä määrin kuin se ulottuu afrikkalaisten kielten (tai merkitysten) erittelyyn ja afrikkalaisten kulttuurien uskomusten arviointiin, ei voi edes alkaa, ennen kuin tällaiset seikat ymmärretään oikein ja käännetään tarkoin. Esityksemme saa osan voimastaan siitä tosiasiaista, että se käsittelee epätosien ja tosien merkitysten dialektiikkaa kääntämisessä; jorubalaisia kun arvostellaan tiettyjen informaatiolajien luokittelemisesta tiedoksi, vaikka he eivät näin teekään.

Mutta moista puuhaa ei taatusti yhdistettä filosofiaan eikä ammattifilosofin koulutukseen.

Toiseksi ammatillinen suhteemme *onisegunieihin* voidaan myös kyseenalaisistaa. Jos suhtaudumme heihin (ja he meihin) kuin kollegoihin, kuin filosofeihin siinä missä muihinkin filosofeihin, voidaanko tämä oikeuttaa pitäen mielessä, ettei heillä ole koulutetun filosofin ammattipätevyyttä? Ja jollei tämä ole oikeutettua, mikä suhteemme oikein onkaan? Jos he ovat pelkkiä tietolähteitä, olemme jälleen ensimmäisen kertaloukan työssä, johon yliopistofilosofian ammattilaisen ei kuuluisi ryhtyä.

Väitämme, että [jorubalaisen ja englantilaisen tietosanaston vertaamisesta saatu] todistusaineisto ja argumentit kiistävät kaiken tämän. Jorubat eivät yleensä pidä suullista perinnettä tietona, mikä näkyy heidän tavassaan luokitella se *imon* [lähinnä: ”tiedon”] sijasta *igabagoksi* [lähinnä: ”uskomukseksi”]. Ylimalkaan heidän käyttämänsä ehdot ja määrittelytavat osoittavat, että tuollaista toisen käden tietoa tarkastellaan hypoteettisesti ja kriittisesti. Suullisen perinteen kulttuurit, jotka ovat riippuvaisia suusanallisista taltioimismuodoista, saattavat muistamisen taakkaa helpottaakseen ilmaista uskomuksiaan sananparsina tai muuten näennäisen järkeistämättömästi. Mutta tämän ei tarvitse merkitä, että näissä erilaisissa kulttuureissa olisi vallalla erilainen älyllinen asenne tietoa kohtaan.

Jos jokin kulttuuri vaalii abstrakteja merkityksiään ja uskomuksiaan suullisessa muodossa, ja jos akateeminen filosofi päättää kiinnostua niistä, hänellä tuskin on muuta mahdollisuutta kuin mennä tapaamaan tuon kulttuurin edustajia. Palaamme myöhemmin siihen, ketkä kult-

Me olemme koettaneet ryhtyä *onisegunien* kanssa ymmärtämään jälleen uudella tavalla joruban merkityksiä. Toivotavasti enää yhtäkään abstraktia merkitystä ei pidetä itsestäänselvyytenä, sillä kuten Quine on huomauttanut, juuri siitä syntyy usein väärinymmärrystä. Lukujen 2 ja 3 ytimessä on joruban merkitysten yksityiskohtainen analyysi, jonka *onisegunit* suorittivat yhtä lailla tai enemmänkin kuin me. Uskomme, että tämän osoittamiseen heidän omat lausumansa riittävät yltäkylläisesti. Keskusteluja ”johdettiin” siinä mielessä, että me tavallisesti valitsimme oppisanan, josta olimme kiinnostuneet keskustelemaan ja pyysimme selvennystä epämääräisiltä näyttäneisiin näkökohtiin. Mutta *onisegunit*, joiden kanssa olimme tekemisissä, eivät suostuneet alistumaan johdatteleviin kysymyksiin. He olivat johtajia, ja vaikka he kunnioittivat meitä yliopisto-opettajina, keskusteluissa meidän osanamme oli intellektuaalisen pörriäisen rooli: herätellä yhteisölle harvinaislaatuisia kysymyksiä ja palata ehtimiseen yksityiskohtiin, kunnes ymmärrys saavutetaan ja uteliaisuus tyydytetään.

Emme ole missään vaiheessa väittäneet, että tämä asetelma tekee *onisegunista* huomionarvoisia filosofeja ammattimaisessa akateemisessa mielessä. Näissä keskusteluissa me yliopistofilosofit hoidamme oman osamme, valitsemme aiheen, esittelemme sen, viemme sitä eteenpäin, puemme sen järjestelmälliseen muotoon ja vertaamme sitä mahdollisiin vastineisiin toisissa käsitejärjestelmissä. Mutta mikään tällainen ei voisi tapahtua ilman *onisegunien* panosta, joka on *analyttisesti erittelevä* (eikä vain esittelevä). [...]

Kritiikki on toinen, kahtalainen asia. Se voi tarkoittaa sitä, että *onisegunit* yhtäältä harkiten tarkistavat tai torjuvat jonkin osan käsitejärjestelmässä, koska pitävät sitä sopimattomana, tai sitten sitä, että he luovat ja vertailevat vaihtoehtoisia käsitteitä tunnistaakseen niistä sopivimman. Tällaiselle ajattelulle meidän aineistomme antaa vain rajallista tukea.

Ensin mainittua kriittisyyttä tavataan, kun *onisegunit* tietyn oppisanan määrittely- ja käyttöehtoja selittäessään selvätkin panevat merkille noiden ehtojen arvon ja niiden hylkäämisestä aiheutuvat vahingot. [...] Jälkimmäisen kriittisyyden lajin varasimme heti alkuun omaksi tehtäväksemme. Jahka riittävä ymmärrys abstraktien joruban merkitysten valikoimasta oli saatu, toivoimme ja yritimme kehittää mielenkiintoisia vertailuja

niiden ja englanninkielisten vastineiden välillä.

Palataan nyt ”filosofiseen tietäjyyteen”. Sanat ”filosofia” ja ”tietäjä” eivät meidän mielestämme sovi yhteen. ”Tietäjä” viittaa viisaaseen mieheen ennen kaikkea viisauden arkaaisessa (”perinteisessä”) mielessä. Se merkitsee laajaa tietämystä oman kansan uskomuksista, ei niinkään erityisesti tai tarkoituksellisesti kriittisyyttä noita uskomuksia kohtaan. Jos filosofin tehtävänä on eritellä/arvostella, silloin filosofin ja tietäjän liitossa on jotakin epäjohdonmukaista.

Palataan sitten ”yhteistoiminnalliseen erittelyyn”. Yhteistyöllä tähdenämme sitä, että *onisegunit* osallistuivat julki lausutusti, harkitusti ja ”johdattelematta” oman käsite- ja ajatusjärjestelmänsä erittelyyn. Kirjallisuudessa, joka luokitellaan otsikon ”afrikkalainen filosofia” alle, voidaan lähteä yhdestä ääripäästä, jossa ”tietäjä” ilmaisee abstraktin järjestelmän *täysin* omin päin, ja päätyä toiseen ääreen, jossa ulkopuolinen havainnoitsija kieltää afrikkalaiselta kansalta *kaikki* merkittävät kyvyt käsiteanalyysiin ja hoitaa itse homman täysin omin neuvoin. Meidän lähestymistapamme sijaitsee jossakin tällä välillä. Erittelytapah-tumaan ottavat osaa niin me kuin *onisegunitkin*. He ovat sekä terävä-älyisiä ihmisiä että tavattoman taitavia käytännön toimissa. Tältä pohjalta työskentelemme heidän kanssaan ja tässä mielessä viittaamme heihin perinteisinä kollegoinamme.

Yhä odottaa käsittelyään kysymys tämän kirjan ja afrikkalaisen filosofian suhteesta. Kuten otsikko osoittaa, näemme koko hankkeen kokeiluna, sen menetelmät ja sisällön muutoksille ja tarkistuksille avoimina. Olemme vasiten hiukan ironisia, kun käytämme Quinen esittämää kääntämisen epämääräisyysteisiä älyllisenä rakennelmana, joka mahdollistaa argumentin aitojen jorubalaisten käsitevaihtoehtojen puolesta. Abstraktin tason epämääräisyys kääntämisessä synnyttää myös syvällistä herkkyyttä vaihtoehtoisille merkityksille, mikä on tähdel-listä kulttuurisen vuorovaikutuksen tutkijalle.

Jotakin on nimittäin tapahtunut. ”Tiedoksi” oletettua informaatioluokkaa ei enää ole. Ei ole enää ”noitiakaan”. Kulttuurienvälisestä näkökulmasta uskomme tämän kirjan esittelevän uuden ulottuvuuden filosofiaan (ei vain *afrikkalaiseen* filosofiaan) näyttämällä, että ehdot, jotka säätelevät tiettyjen käsitteiden soveltamista perin juurin erilaisiin kielijärjestelmiin,

voivat aidosti olla filosofisesti merkityksellisiä. On sangen radikaalia väittää, että propositionaaliset asenteet saattavat olla kulttuurisesti suhteellisia. Mutta se on meidän väittämämme, ja luulemmepa tulevien *ristiinkulttuuristen* käsitteellisten vertailujen tuovan vahvempaa tukea merkitysten moninaisuudelle ja suhteellisuudelle kuin tuolle tutulle, siunatulle propositionaaliselle universaalisuudelle.

Lopuksi pari ehdotusta. Kun kerran jorubat osoittautuvat näin kovin omin-takeisiksi käsitteellisyydessään, on syytä epäillä, että muutkin afrikkalaiset käsitejärjestelmät säilyttävät oman omalaatuisuutensa. Olisi korkea aika hankkiutua eroon nimityksestä ”afrikkalainen filosofia” ainakin niissä yhteyksissä, kun sitä käytetään viittaamaan johonkin muodotomaan, näennäisfilosofiseen, kaikille afrikkalaisille kansoille kotoperäiseen uskomusten kokonaisuuteen. Toisekseen pitäisimme parempana, jos pääsisimme irti myös afrikkalaisille ajatusjärjestelmille annetusta laatumääreestä ”perinteinen”. Sen käyttö altistaa tieteilijät olettamaan yhtä ja toista sellaista, mikä lietsoo virheellisiin kuvauksiin afrikkalaisista merkityksistä ja asennoitumisista.

Tämä riittää. Yksi kokeilujakso on päätöksessä. Työ ei lopu.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori