



Vesa Oittinen

Filosofiset kulttuurit – Venäjä ja Neuvostoliitto Evert van der Zweerden haastattelu

Väitöskirjasi (*Soviet Philosophy – The Ideology and the Handmaid*, Nijmegen 1996) lähestyi aihettaan poikkeuksellisesti: et keskittynyt yksittäisiin doktriineihin ja ajattelijoihin, vaan analysoit neuvostofilosofiaa erityisenä *filosofisena kulttuurina*. Filosofia ei näin ole puhtaasti ”henkinen” tai ”aatteellinen” ilmiö, vaan sitä tuotetaan kulttuurisessa kontekstissa ja sitä tukevat tietyt instituutiot, kuten yliopistot, tutkimuslaitokset, seminaarit, kirjastot, aikakauslehdet. Käsite tuntuu hedelmälliseltä, mutta se kärsii tietystä epämääräisyydestä. Miten pitäisi ymmärtää *filosofisen* kulttuurin suhde kulttuuriin ylipäätään?

Jos käytetään ’filosofisen kulttuurin’ tapaista käsitettä, ei riitä, että osoitetaan sen yhteydet sukulaiskäsitteisiin, tässä tapauksessa ’kulttuuriin’ yleensä tai ’filosofiaan’ yleensä, vaan myös itse käsitteen käyttö on oikeutettava. Jos käsite on epämääräinen, silloin filosofin tehtävänä on sen selvittäminen – mutta tähän on aihetta vain, mikäli

käsitteeseen on alun perinkin ollut tarvetta. Mielestäni se on tarpeellinen, ja yritän jatkossa argumentoida sen puolesta. Mutta analyttisiin käsitteisiin – tai, kuten mieluummin sanoisin, käsitteellisiin instrumentteihin – pätee englantilainen sananlasku: *the proof of the pudding is in the eating*: on katsottava, selventääkö käsite todella asioita, auttaako se meitä ymmärtämään jotain ”todellisuutta”, jota emme muuten kykenisi tavoittamaan, helpottaako se eritaustaisten filosofien välistä vuoropuhelua.

Nähdäkseni filosofisen kulttuurin käsite on hyödyksi kaikissa näissä kolmessa asiassa. Avaimena ovat kaksi muuta käsitettä, jotka minun tapauksessani tulevat Hegeliltä: *konkreettisuus* ja (erityisen filosofinen) *refleksiivisyys*.

Ihannetapauksessa asianmukaisesti kehitelty filosofisen kulttuurin käsite mahdollistaisi siis filosoifeille – jotka itse jo määritelmän mukaisesti osallistuvat johonkin filosofiseen kulttuuriin – toimintansa mielen selvittämisen ja tilanteensa kartoittamisen. Mikä on se konkreettinen filosofinen kulttuuri, johon he osallistuvat, mikä on heidän oma paikkansa siinä ja mikä sen suhde

muihin filosofisiin kulttuureihin. Mutta samalla tapa, jolla filosofit ajattelevat ja puhuvat omasta konkreettisesta tilanteestaan, on sekä osa tuota tilannetta että osa heidän kulttuurilleen ominaista ”filosofina olemisen” traditiota. On perustavanlaatuisen ero yhtäältä filosofisen kulttuurin *filosofisen* tutkimuksen, toisaalta sosiologisen tai historiallisen tutkimuksen välillä. Kahden jälkimmäisen lähestymistavan ei näet tarvitse ottaa huomioon refleksiivisyyttä. Filosofisen kulttuurin tutkiminen sosiologisesta näkökulmasta on, erässä hyvin olennaisessa mielessä, samaa kuin sammakkopopulaation tutkiminen biologisesta näkökulmasta, ja sen tutkiminen historiallisesta näkökulmasta taas on, yhtä olennaisessa mielessä, samaa kuin jonkin muinaisajan uskonnon tutkimus. Filosofian näkökulmasta tällainen etäisyyden otto ei käy päinsä.

Jos pitää paikkansa, että filosofiseen ajatteluun kuuluu aina myös sen itsensä ajattelu, silloin filosofin itserefleksio omasta toiminnastaan ei ole vain todennäköistä, vaan välttämätöntä: ”Minä olen tämä yksilö ajattelemassa omia ajatuksiani”; tätä ovat filosofit pohtineet vuosisatojen ajan – ei vain Descartes, vaan yhtä lailla myös Augustinus tai gruosialainen filosofi Merab Mamardašvili. Mitä merkitsee, että kun luen jotain Herakleitoksen fragmenttia, *en* silloin tuumi, että ”kas vain, tähän tapaan siis jotkut kreikkalaiset näkivät maailman”, vaan rupean välittömästi siihen kytkeytyen kehittämään omia ajatuksiani? Toki reaktioni voidaan selittää psykologian avulla, mutta silloin ei ymmärretä mistä on kyse. Filosofisen refleksio tulee mielestäni ottaa vakavasti se intuitiivinen varmuus, että Herakleitos on, jollain tavalla, minun aikalaiseni ja keskustelukumppanini. Tämän ilmaisi hienosti Mamardašvili kuvatessaan filosofiaa ”yhdeksi ajattelevaksi ihmiseksi”.

Refleksion lisäksi pitää ottaa huomioon konkreettisuus. Sen puute johtaa usein tiettyjen aspektien eristyneeseen tarkasteluun tai idealisointiin. Meidän ”omaa” länsimaista filosofista kulttuuriamme leimaa idealisoitu ja romanttinen kuva ”suurista filosofeista”, joita pidetään mittapuuna samaan tapaan kuin vastaavia suuruuksia taiteessa, musiikissa tai kirjallisuudessa. Tämä kuva on vahva vastakohta historioitsijoiden ja sosiologien ”kuihalle” lähestymistavalle.

Venäjällä oli toisin: ortodoksisen perinteen ikonimaalarit eivät koskaan pitäneet itseään taiteilijoina, vaikka länsimaiset tutkijat heidät sellaisina näkevätkin. Meistä Andrei Rubljov on tärkeä hahmo uskonnollisen taiteen kehityksessä ja haluamme nähdä hänen töitään sijoitettuna Tretjakovin taidegalleriaan; Rubljovilla itsellään ja ortodoksikirkolla oli – ja on edelleenkin – radikaalisti toisenlainen näkemys. Myös monet läntisen tradition maalarit ja säveltäjät olivat pikemmin käsityöläisiä kuin taiteilijoita: he maalasivat muotokuvia ja koristeluja paljolti samassa mielessä kuin me nyt käytämme valokuvia, ja sävelsivät taustamusiikkia juhliin ja illallisiin niin kuin nyt käytetään muzakia tai tiskijukkaa. Taiteilijan idea on *subjektiivisessä* mielessä aina ollut olemassa, mutta se ei ole välttämättä vastannut juuri tietyn käsityöläisen konkreettista todellisuutta.

Sama pätee meihin filosofeihin. Useimmat meistä tuskin pääsevät tulevaisuuden käsikirjoihin ja hakuteoksiin, mutta se ei merkitse että olisimme ”epäonnistuneet” yrityksissämme olla ”suuria”. Niin sanotuilla pienemmällä ajattelijoidella, filosofian historioitsijoilla, opettajilla on oma roolinsa: me reprodusoimme filosofista kulttuuria ja luomme näin edellytykset ”suurille” ajattelijoidelle, jotka olisivat vähemmän ”suuria” ilman hyviä kirjastoja, hyvää opetusta, kuulijakuntaa, julkaisumahdollisuuksia. Mutta koska meillä melkein vääjäämättä on *normatiivisia* arvoituksia itsestämme jonkun yhteisön jäsenenä (haluamme kaikki olla *hyviä* aviopuolisoita, vanhempia, opettajia, ajattelijaita), tuloksena on *idealisaatio*, joka sivuuttaa idealisoinnin edellytykset. Hegel luullakseni kutsuisi tätä ”abstraktiksi refleksioksi”, ja hän oli mielestäni oikeassa.

Tarina, jonka jokin filosofinen kulttuuri kertoo itsestään, ei välttämättä ole ”todenmukainen” kuvaus sanotusta kulttuurista. Sitä olisi parempi kutsua *filosofien spontaaniksi ideologiaksi* (sovellan tässä Althusserin käsitettä *philosophie spontanée des savants*), jota filosofit kehittävät oman toimintansa perusteluksi. Kuten jo ainakin Sokrateen päivistä lähtien tiedämme, ei ole *itsestäänselvää*, että yhteiskunnassa on kriittistä ajattelua – sen on aina puolustettava paikkaansa.

Jokaisen ideologian, myös filosofien ideologian efektiivisyys riippuu siitä, mitä se väittää todeksi, ei niinkään sen totuusarvosta. Ideologia ei ole, kuten klassinen marxismi esittää, ”vääriä tietoisuutta”. Se ei ole sitä ensinnäkään, koska jo ”väärän tietoisuuden” käsite edellyttää ilmeisen totuuden harhaanjohtavaa käsitettä (mainitun Althusserin ”tieteellisen tiedon” käsite on yhtä dogmaattinen kuin Engelsin tai Leninin), vaan myös, toiseksi, koska ideologia voi myös olla tosi ja *silti* ideologisesti efektiivistä. Ideologian ei ole *pakko* olla ”vääriä”.

Jos 1920- ja 30-luvun neuvostofilosofit selittivät toisilleen että he ovat taistelevina materialisteina edesauttamassa sosialistisen yhteiskunnan rakentamista, asian ydin ei ole siinä, oliko asiainlaita ”todella” näin, eikä siinä, uskoivatko he ”vakaasti” juuri tämän olevan sitä mitä he tekivät, vaan siinä, että tämä neuvostobolševistisen filosofian ideologia täyttää tietyn diskursiivisen avaruuden ja organisoii filosofisen kulttuurin juuri sulkemalla pois muut vaihtoehdot tai kriittiset konseptit. Ne kuitenkin vaikuttavat asiaan, etenkin ajan pitkään, vaikka yhtä vähän ”totuusarvo” kuin ”vakaa uskokaan” ovat tässä ratkaisevia. Kuilu neuvostofilosofian ihanteiden ja todellisuuden välillä oli kiistämätön ja se kasvoi jatkuvasti, ja samaa voidaan sanoa neuvostofilosofien kynnisestä suhtautumisesta omaan toimintaansa 60-luvulta lähtien (ja monissa tapauksissa jo aiemminkin: ajatellaamme Zahar Kamenskia, joka esitti kriittisiä mielipiteitä filosofisessa keskustelussa 1947 ja joutui ”kosmopolitismien” vastaisen kampanjan uhriksi – vaikka tuo keskustelu toisaalta johti *Voprosy Filosofii* perustamiseen).

Minusta tuntuu, että lähestymme kysymystä filosofisesta kulttuurista ikään kuin latvasta. Löytääksemme

juuret ehdotan sen verran ”sosiologista” tarkastelua, että yritämme määritellä filosofian tuottamisen edellytyksiä. Randall Collinsin *The Sociology of Philosophies* (1998) ilmoittaa kunnianhimoisesti tarjoavansa ”intellektuaalisen muutoksen globaalien teorian”. Siinä on monia kiistanalaisia väitteitä, esimerkiksi teesi, että tiettyssä filosofisessa kulttuurissa ei voi esiintyä kuin korkeintaan kolme koulukuntaa (tai suuntausta) samanaikaisesti. Mutta lähtökohta vaikuttaa oikealta: filosofia edellyttää tiettyä aineellista pohjaa – yliopistoja, koulukuntia, julkaisuja, akateemisia käytäntöjä (unohtamatta rituaaleja, joiden tehtävänä on tuottaa ”sosiaalista solidaarisuutta”) – tai ”perustaa”, jolle sitten varsinaisen ajatuksellisen ”päällysrakenne” (jos tällaisten hieman vulgaarimarxilaisten termien käyttö sallitaan) kohoaa.

Hegelin *Luennot filosofian historiasta* ovat olleet sinulle eräänä lähtökohtana tutkiessasi neuvostofilosofiaa. Niissä lähdetään siitä tosiasista (jostain todetusta, *Vorgefundenes*, ei mistään jälkikäteisestä konstruktiosta), että jokaisella kansalla tai kansakunnalla on oma erityinen filosofiansa. Filosofia on Hegelille tietyn kansan tai kulttuurin ”polttopiste”. Kansan henki on elimellinen kokonaisuus, joka goottilaisen katedraalin kaarien, pylväiden ja holvien tavoin ilmaisee eri muotojen rikkauden takana piilevää yhtä organisoivaa ideaa – näin filosofia on kansan hengen ilmauksena sen ”korkein kukinto”, ”hengen koko hahmon käsite”, ”tietoisuus [...] koko tilasta”, ”ajan henki”. Filosofia on siis kansan ja ajanhengen itserefleksiota.

Collins puhuu samaan tyyliin ”refleksiivisyyden jatkumosta” filosofiassa. Hänen muotoilemiinsa filosofisen ja intellektuaalisen kulttuurin ”lakeihin” kuuluu tämä: ”refleksiivisyys, intellektuaalisia operaatioita koskeva itsetietoisuus, nousee lisääntyvässä määrin etualalle sukupolvien saatossa”. Mielestäni meidän pitää soveltaa tässä *lectio benevolens* -periaatetta ja lukea Collinsia ”nurinpäin käännettynä Hegelinä”. Collins näkee filosofian tiettyssä kulttuurissa toteutuvana refleksiivisyytenä, mutta niinpäin, että se kasvaa esiin materiaalisesta, institutionaalisesta perustastaan.

Mutta kun puhutaan Hegelistä, on tärkeä muistaa, että filosofia on hänelle myös sellaisen periaatteen historiallista manifestaatiota, joka muodostaa todellisuuden kaikenkattavan järjestelmän ”syvärakenteen”. Filosofia on juuri tämän rakenteen tuleminen tietoiseksi itsestään. Meidän ei tietenkään tarvitse seurata Hegeliä, mutta on tärkeä huomata, että hänen filosofian historiaa koskevassa näkemyksessään ei ole jälkeäkään pluralismista tai ”multikulturalismista”.

Hegelin metafysiset ambitiot sikseen, minusta voimme seurata häntä siinä, että määrittelemme filosofian tietyn historiallisen aikakauden ja kulttuurin refleksiiviseksi itsetietoisuudeksi. Dieter Henrich määritteli kirjassaan *Die Philosophie im Prozess der Kultur* (Suhrkamp 2006) filosofian ”kulttuurin tiivistymäksi”

(*Quintessenz*). Filosofia olisi siis ”kulttuurin kulttuuria” tai ”kulttuurin refleksiivinen osa”...

Aivan, mutta juuri tuo ”refleksiivinen osa” samalla viittaa aikakauden ulkopuolelle. Älä unohda, että Hegelin metaforan Minervan pöllö lähtee lentoon vasta päivän päättyessä. Päivää seuraa toinen, mutta pöllö pysyy samana. Vaikka päivä kuvittelee olevansa ”koko maailma”, pöllö tietää, että se on vain yksi päivä ja että seuraava koittaa kohta. Sanomasi muistuttaa suuresti filosofian määritelmää, joka annettiin neuvostoliittolaisen filosofian historian eräessä parhaimmassa tuotteessa, Teodor Iljitš Oizermanin toimitteessa *Filosofija epohi rannyh buržuaznyh revoljutsii* (*Varhaisporvarillisten vallankumousten aikakauden filosofia*, 1983). Siinä se määriteltiin ”aikakautensa henkiseksi tiivistymäksi” (*duhovnaja kvintessentsija svojego vremeni*), ja viitattiin eräeseen nuoren Marxin tekstiin vuodelta 1842. Määritelmä on paljon lähempänä Hegeliä kuin Marxia, ja Oizermanin käyttö on mielestäni hyvä esimerkki siitä, miten neuvostofilosofit kiersivät marxilais-leniniläisen dogmatismien vaateet.

Mutta voimme – argumentin vuoksi – ottaa määritelmän kirjaimellisesti ja tarkastella kahta asiaa. Voimme kysyä, mitä se täsmällisesti ottaen tarkoittaa: mitä ”filosofia”, ”henkinen”, ”tiivistymä” ja ”aikakausi” merkitsevät. Pane merkille, että Oizerman puhuu ”filosofiasta” yksikössä, ei tästä tai tuosta filosofiasta. Toisekseen voimme tehdä jotain, mihin neuvostofilosofit suin surminkaan eivät olisi ryhtyneet, nimittäin soveltaa käsitettä neuvostofilosofiaan itseensä. Miksi neuvostofilosofit eivät voineet tehdä sitä? Hegelin idea maailmanhengen dialektisestä kehityksestä kansanhengen ketjuna olisi tehnyt lopun neuvostofilosofian ideologisesta itseymmärryksestä, jossa neuvostojärjestelmä oli ”tullut jäädäkseen”. Tämä käsitys oli täysin Hegelin vastainen; väittäisin neuvostofilosofien tienneen tämän, mutta he eivät sanoneet sitä julki.

Mutta palatakseni vielä kielikuvaasi puusta: mielestäni tarvitsemme käsitteen, joka tekisi oikeutta sekä juurille että latvalle, ”ylärakenteelle”, ja sen lisäksi ilmaisisi sen, että puu tutkii itseään (tai että puun osa tutkii koko puuta).

Kysymystä filosofisesta kulttuurista voidaan lähestyä myös toisin. Refleksiivisessä mallissa filosofian tehtäväksi nähdään tietylle kulttuurille ominaisen rationaalisuuden muodon tietoinen pohdinta. Boris Groys näyttää kirjassaan *Das kommunistische Postskriptum* (Suhrkamp 2006) ottaneen juuri tämän kannan. Päättee toistuu toistumistaan: dialektista materialismia ei tule tulkita neuvostoyhteiskunnan päälle sovitetuksi ideologiseksi pakkopaidaksi, vaan se ilmaisi omalla erikoisella tavallaan neuvostokulttuurin olennaista ydintä. Groysin mielestä diamat ilmaisi neuvostodellisuuden rationaalisuutta, eikä se siis ollut, kuten läntinen sovjetologia ajattelee, vain legitimaatioideologiaa. Se päinvastoin heijasteli reaaliosialismissa vallitsevaa tilannetta: ”Neuvostokommunismi ei [...] millään muotoa kiistä omaa ristiriitaisuuttaan [...] Ja

” Neuvostoliiton olot eivät olleet suotuisia filosofialle – vaikei taida olla toista maata, jossa olisi ollut satoja tutkijoita majoittava filosofian laitos.“

siitä huolimatta – tai juuri siksi – dialektinen materialismi katsoo olevansa kaikkien diskurssien yläpuolella. Se näet katsoo kykenevänsä tavoittamaan sen yhteisen, mikä kaikilla diskursseilla on [...] Näin dialektinen materialismi tarjoaa subjektille mahdollisuuden ottaa haltuunsa tämä [neuvostoyhteiskunnan] paradoksaalinen, heterogeeninen, ambivalentti kenttä, hallinnoida sitä, ilman että se tässä sortuisi yksipuolisuuksiin...”

Ajatus filosofiasta oman yhteiskuntansa rationaalisuuden tiivistettynä muotona on sikäli ongelmallinen, että sitä on mahdoton soveltaa vain yhden maan tai kulttuurin puitteissa. Ei Hegelkään ajatellut vain Saksaa kun hän puhui saksalaisesta kansanhengestä, pikemminkin hänellä oli mielessään se, mitä nykyisin kutsumme ”atlanttiseksi maailmaksi”. Minusta meidän ei tulisi pitää niitä kahta kokonaisuutta, jotka kylmän sodan aikana astuivat toisiaan vastaan, minään itseriittoisina yksikköinä, vaan vuorovaikutussuhteessa olevina – kummallekin vastapuolen olemassaolo oli oman identiteetin edellytys.

Jos väitämme Groyzin tavoin filosofiaa tietyn yhteiskunnan olennaisjärjen ilmaisuksi, syntyy kysymys, miten tuo olennaisuus olisi tällaisen filosofian omista lähtökoh-

distä käsin tavoitettavissa. Meidän on joko oletettava, että filosofialle on ominaista kaikki aikakaudet ja kulttuurit (tai ainakin sen omat) ylittävä näkökulma, mikä merkitsisi Hegelin positioihin palaamista, tai meidän on hyväksyttävä leibnizilaisen monadin (tai paremminkin Luhmannin) malli, jossa ei vain kaikilla kulttuureilla ja aikakausilla ole oma filosofiansa, vaan ne myös heijastavat kaikkia muita prisman lailla. Vaikka on totta, että länsimaiseen filosofiseen kulttuuriin sisältyy myös kiinalaisen, intialaisen, afrikkalaisen, venäläisen filosofian reflektointia, en kuitenkaan pidä tällaista ”reflektoivan monadin” mallia hyvänä. Mieluummin käyttäisin venäläisen filosofin Mihail Epsteinin kehittämää ”kulttuuriseen ylitukseen” viittaavaa käsitettä ’transkulttuuri’.

Jos nyt puhumme filosofisista kulttuureista vaikkapa Weberin ”ideaalityyppien” hengessä, on aika selvää, että juuri venäläinen ja neuvostofilosofia tarjoavat erityisen selvärajaisia esimerkkejä omaleimaisista ajattelukulttuureista. On muitakin esimerkkejä samanlaisista ajattelukulttuureista, esimerkiksi keskiajan skolastiikka...

Edith Clowes käyttää kirjassaan *Fiction’s Overcoat* (Cornell University Press, 2004), joka käsittelee filosofian ja klassisen venäläisen kirjallisuuden suhdetta, tiuhaan filosofisen kulttuurin käsitettä. Hän ottaa tavoitteekseen ”arvioida uudelleen ja palauttaa kunniaan Venäjän elinvoimainen spekulatiivinen, filosofinen kulttuuri älyllisen tarkastelun kohteena neuvostokauden jälkeisissä oloissa”. Venäläisellä filosofisella kulttuurilla on Clowesin mukaan tulevaisuus edessään. Sanamuodot antavat ymmärtää, että ei suinkaan ole selvää, onko Venäjällä (tai missään muussakaan maassa) juuri nyt mitään filosofista kulttuuria. Ne antavat myös ymmärtää, ettei neuvostoliittolainen filosofinen kulttuuri ollut vain problemaattista, vaan ettei se lainkaan ollut ”todellista” tai ”aitoa” filosofista kulttuuria.

Käytännössämme käsitteissä piilee perustavanlaatuisia jännitteitä. Yhtäältä me käytämme ’filosofista kulttuuria’ *neutraalina* käsitteenä kuvaamaan sitä, miten kaikkea mahdollista filosofiaksi kutsuttua ”harjoitetaan” jossain maassa: näin puolueen ohjaus, suunniteltu tekstintuotanto ja ”virallisen” filosofian, diamatin ja histomatin olemassaolo ovat filosofisen kulttuurin määrääviä tekijöitä. Jos pitäydymme esittämääsi käsitykseen filosofiasta yhteiskuntansa ”tiivistettynä rationaalisuuden muotona”, on meidän myönnettävä, että jokaisella kulttuurilla on jo määritelmänsä mukaisesti oma filosofiansa, joka ilmaisee sen rationaalisuutta – vaikka se olisi ”vääristynyttä”. Tästä seuraisi, että Clowesin epäilyt venäläisen tai neuvostoliittolaisen filosofisen kulttuurin olemassaolosta olisivat vailla pohjaa.

Toisaalta Neuvostoliiton olot eivät yleisesti ottaen olleet suotuisia filosofialle (vaikei maailmasta taida löytyä toista maata, jossa olisi ollut useita satoja tutkijoita majoittava filosofian laitos). Mielestäni on aivan välttämätöntä erotella ”parempia” ja ”huonompia” filosofisia

kulttuureita, heti kun olemme omaksuneet ”sisäisen” näkökulman asiaan.

Neuvostofilosofeja tavanneet tutkijat eivät voineet olla huomaamatta, kuinka nämä *kärsivät* tavalla, josta meillä ei ollut kokemusta (me saatoimme kärsiä toisilla tavoilla), ja kuinka myös heidän tuotantonsa kärsi. On kiistämätön tosiasia, että suuri osa siitä, mitä neuvostofilosofit kirjoittivat, oli ikävyyttävää. He tiesivät sen itsekin. Richard T. De George muistaakseni kertoi, kuinka yllättyneitä hänen tapaamansa neuvostofilosofit olivat, kun he kuuluivat että lännessä oli spesialisteja, jotka tosiaan lukivat heidän tekstejään. *Institut Filosofi* ei ollut mikään iso epikuroalainen puutarha eikä peripateetikojen koulu, jossa vapaa ajattelu olisi kukoistanut: sen tärkein yhteiskunnallinen tehtävä oli tuottaa intellektuaalista materiaalia tukemaan neuvostoyhteiskunnan ideologiaa. On merkkejä siitä, että Venäjän nykyinen hallinto yrittää taas tuputtaa instituutille samaa roolia. Vielä on liian aikaista sanoa, onnistutaanko tässä, mutta Venäjän filosofinen kulttuuri voi taas muuttua laadullisesti huonommaksi. Jos mikä tahansa filosofinen kulttuuri on sitä ”kansoittavien” filosofien ylläpitämää ja uusintamaa, kysymys tuon kulttuurin *laadusta* on vääjäämätön.

Kun siis käytän filosofisen kulttuurin käsitettä, en palauta sitä sosiologin tai kulttuuriantropologin näkökulmaan, mutten myöskään vain sen osanottajien sisäiseen maailmaan, vaan yritän yhdistää nämä kaksi lähtökohtaa. Tiedän refleksiivisesti olevani itse eräs tämän kulttuurin tuottajista. Käydessäni Moskovon valtionyliopistossa huomasin, että minulla oli enemmän kosketuskohtia neuvostofilosofeihin, sekä varttuneempiin että opiskelijoihin, kuin sekä neuvostoliittolaisiin että hollantilaisiin ei-filosofeihin. Ajattelin, että on olemassa ’filosofia sellaisenaan’, jonakin *konkreettis-yleisenä*, vaikka ympäristön olosuhteet saattoivat olla hyvin erilaisia, ja että filosofisen kulttuurin käsite on paras tapa yrittää kartoittaa tätä tilannetta. En voinut olla huomaamatta, että neuvostofilosofit olivat monella tapaa oman filosofisen kulttuurinsa muovaamia. Ja koska sama tietysti päti minuun, filosofista kulttuuria ei voinut pitää vain jonain ulkokohtaisena tai aksidentaalisena – se on jotakin, minkä siihen osallistuvat ovat sisäistäneet.

’Konkreettis-yleinen’ on itsessään filosofinen käsite, joten täytyy olla olemassa dialektinen suhde sen välillä, mitä filosofinen kulttuuri ”on”, paikallisesti, historiallisesti ja yleisesti, ja kuinka filosofit mieltävät sen. Jos filosofia on refleksiivistä meidän tässä keskustelemassamme mielessä, ei siitä koskaan voi tulla sosiologian tutkimaa ”reaaliobjektia”.

Olet siis sitä mieltä, että filosofia kaikesta huolimatta kykenee niin sanotusti kohoamaan ”annettujen olosuhteiden” yläpuolelle?

Vaikka useimmat filosofian opiskelijat ja tutkijat, joita tapasin Neuvostoliitossa, olivat kanssani samaa mieltä siitä, että dialektinen materialismi, ainakin virallisesti propagoidussa versiossaan, oli silkkää huijausta, he kuitenkin ajattelivat, että vaihtoehtona oli *todellinen*

filosofia, jonka heistä piti olla yhtä systemaattista ja yhtenäistä kuin diamat. Minä puolestani ajattelin filosofiaa pikemmin laajana mahdollisten positioiden kenttänä, positioiden joista jotkut saattoivat olla silmiinpistävän epäjohdonmukaisia, kuten diamat, mutta yksikään ei voinut väittää omistavansa lopullista totuutta. Saattaa olla, että tämä asenne pohjasi noina aikoina tuntemaani vahvaan läheisyyteen Karl Popperin ajattelun kanssa, mutta se johtui myös siitä tavasta, jolla filosofian opetus oli järjestetty Hollannissa. Meillä noudatettiin ”pluralistista” mallia, jossa vallitsi suuri vapaus aiheiden ja filosofien valinnassa, ja tilanne oli siis päinvastainen kuin Neuvostoliitossa, jossa opiskelijat saivat aiheensa professoreiltaan. Tulos: Hollannissa väkinäistä omaperäisyyden tavoittelua, Neuvostoliitossa tylsää vanhojen asioiden kertausta.

Sanalla sanoen: se, mitä pitää hyvänä tai huonona filosofiana, pohjautuu malleille ja esimerkeille, jotka ovat nekin osa filosofista kulttuuria ja verrattavissa paradigmoihin, joista Thomas S. Kuhn on puhunut. Ratkaiseva ero on siinä, että Kuhnin lähestymistapa ei ole refleksiivinen – se on sosiologiaa, joka tutkii luonnontieteitä –, kun sen sijaan filosofia vääjäämättä reflektoi itseään. Eikä tämä refleksio ole pelkästään kuvailevaa tai empiiristä.

Yksi asia pitää muistaa puhuttaessa neuvostofilosofian ominaispiirteistä: sitä ovat olennaisesti muovanneet toistuvat ja kouriintuntuvat ulkopuolelta ohjatut ideologis-poliittiset interventiot. Niiden historia alkaa 1922 kuuluisasta ”filosofien höyrylaivasta”, jossa bolševikkihallitus Leninin aloitteesta lähetti joukon tunnettuja ei-marxilaisia filosofeja ulkomaille, muiden muassa Nikolai Berdjajevin (ks. Leslie Chamberlainin *The Philosophy Steamer*, 2006). Vielä vakavampi interventio tapahtui 1929/1930, kun nuoret, Stalinin inspiroimat ”ikapistit”, Mark Mitin etunensänsä, lähtivät vyöryttämään Deborinin ja tämän koulukunnan ”plehanovilaisuutta”.

Nämä interventiot eivät olleet täysin ulkopuolisia: ne legitimoitiin juuri samalla ideologialla, joka sisäisesti liittyi institutionaaliseen valta-asemaan nousseeseen marxilaiseen filosofiaan. ”Filosofien höyrylaiva” oli ehkä ulkoinen väliintulo, mutta sen jälkeen kun marxismileninismi vakaantui ”viralliseksi” filosofiaksi, tuollaiset puuttumiset muuttuivat *sisäisiksi*. Tämä on minun mielestäni yksi syy siihen, miksi neuvostofilosofit olivat niin avuttomia interventioiden edessä.

Stalinin kyynistä asennetta kuvaa hänen toteamuksensa ”suuren murroksen” vuotena: ”Eivät Mitin ja Judin toki tähtiä taivaalta poimi, mutta asian teknisen puolen he ymmärtävät erinomaisesti.” Stalinille pääasiana oli aina tuo *tehnika dela*, hän tarkasteli myös filosofiaa puhtaan hyödyn kannalta. Tämä utilitaarinen momentti, että filosofian tulisi ”palvella” korkempaa tai joka tapauksessa toista asiaa kuin mitä se itse on, muovasi minusta neuvostoliittolaista filosofista kulttuuria. Neuvostoliittolainen filosofiakäsitys on täysin vastakkainen Hegelin näkemykselle, jonka mukaan filo-

sofia ei voi ennakoida mitään eikä osallistua maailmassa käytäviin kamppailuihin, vaan jää syrjästäkatsojaksi *post festum*. Minervan pöllö lähtee lentoon vasta, kun päivän melskeet ovat päättyneet ja hämärä laskeutuu.

Jatketaan metaforaa: bolševikit yrittivät saada Minervan pöllön lähtemään lentoon uuden aikakauden, uuden päivän koittaessa, kuten Gallian kukko oli tervehtinyt Ranskan vallankumousta. Pöllöt vain eivät pidä päivänvalosta, ja jos ne yritetään pakottaa lentämään päiväsaikaan, ne eivät pyydystä hiiriä, vaan pujahtavat ensi tilaisuuden tullen hämärään piilopaikkaan. Juuri tätä filosofia enemmän tai vähemmän tekikin neuvostoaikana – yksi niistä pienistä ihmeistä, joita neuvostoaika tuotti on Aleksandr Pjatigorskin novelli *Filosofija odnogo pereulka* (Erään kujan filosofia), jossa hän kuvaa, miten filosofinen kulttuuri (itse termiä hän ei käytä) oli Neuvostoliitossa olemassa takapihalla (1930- ja 40-luvuilla), Leninin kirjaston tupakkahuoneessa (1960-luvulla) ja keittiössä (1970-luvulla; ajattele vaikka tarinoita Evald Iljenkovin Moskovan-asunnon keittiöstä, jossa käytiin jatkuvaa filosofista debattia).

Toinen esimerkki on Aleksei Losev, venäläisen uskonnollisen filosofian viimeinen mohikaani. Hän ei lähtenyt maasta filosofien höyrylaivalla, vaan päätyi Vienanmeren kanavan rakennustyömaalle julkaistuaan teoksensa *Dialektika mifa* (Myytin dialektiikka), palasi Moskovaan opettamaan logiikkaa ja klassista estetiikkaa, perusti asuntoonsa Arbatskaja-kadulla antiikin ja Venäjän filosofiaan keskittyvän ”yksityskoulun”, joka on antanut hengenravintoa monelle venäläisten intellektuellien sukupolvelle. Tänäpäin *Dom Loseva* on mitä kiinnostavin kotimuseo, joka dokumentoi tuota filosofista ”alakulttuuria”.

Eräs tärkeä neuvostofilosofian ”militanttiutta” selittävä tekijä palautuu toisen maailmansodan kauteen. Stalin ei vain oivaltanut, että hänen on sotaponnisteluihin saatava Venäjän ortodoksisen kirkon tuki (kirkko sai kiitokseksi lojaaliudestaan taas valita itselleen patriarkan sekä joukon etuoikeuksia, ”kultaisen häkin”), hän myös osasi pelata filosofiassa kansallismielisellä kortilla. Filosofia elvytettiin vuoden 1947 kuuluisassa väittelyssä, mutta toisaalta tämä filosofisen rintaman uudelleenavaaminen toteutui käsi kädessä niin sanottujen ”vallankumouksellisten demokraattien” esiin nostamisen kanssa: sellaiset 1800-luvun hahmot kuin Vissarion Belinski tai Aleksandr Herzen muutettiin marxismin edeltäjiksi. Paitsi että näin väaristeltiin historiallista todellisuutta, tämä johti myös ei-venäläisen, etenkin saksalaisen filosofian merkityksen vähätelyyn: Marx ja Engels saivat edelleen säilyttää asemansa, mutta muuten venäläiset olivat lähestulkoon perustaneet historiallisen materialismin omin avuin.

Mitä neuvostofilosofian kokemus siis mielestäsi antaa filosofisen kulttuurin käsitteen kehittelyn kannalta?

Törmäämme viimeistään tässä myös sen lähestymistavan rajoihin, joka pitää filosofiaa kunkin kulttuurin ”tiivistymänä” ja ”korkeimpana kukintona”. Jos näet tarkastelemme, kuten pitääkin, neuvostofilosofiaa kiinteänä osana neuvostojärjestelmää, tulee siitä monimutkaisen

”historiallisen objektin” osa emmekä voi enää lähestyä sitä potentiaalisesti kiinnostavana filosofiana sen omilla ehdoilla. Tämän takia olen pitänyt tarpeellisenä introdukoida vielä yhden, äskeiseen verrattuna päinvastaisen näkökulman – käsityksen filosofiasta pyrkimyksenä *ylittää* se konkreettinen tilanne, jossa se on olemassa. Neuvostoaikana Mamardašvili on uskoakseni keskeinen esimerkki tästä ”transsendoivasta” pyrkimyksestä. Mutta myös 1800-luvun venäläistä filosofiaa edustava Vladimir Solovjov – olen jo jonkin aikaa tutkinut häntä – on vastaava tapaus. Solovjov vastusti sekä (šovunistista) nationalismia että (abstraktia) kosmopoliittisuutta ja personifioi itse kolmatta vaihtoehtoa. Filosofin filosofoi konkreettisesti tilanteessa, jota voidaan analysoida filosofisen kulttuurin käsittein, mutta samanaikaisesti filosofi etsii totuutta, joka ylittää hänen oman tilanteensa puitteet. Tästä syystä ajattelen, että voimme kehittää todella adekvaatin *filosofisen* käsitteen siitä, mitä ’filosofinen kulttuuri’ on, vain sijoittamalla sen keskipisteeseen ajatuksen kulttuurin ylittämistä, ”transkulttuurista”. Mutta tämä liike annetun filosofisen kulttuurin tuolle puolen on mielestäni mahdollista vain, jos filosofi itse toteuttaa ”situaatiossa olemisensa” sen täydessä konkreettisuudessa.

Minua kuitenkin eniten kiinnostaa kysymys, missä määrin filosofisen kulttuurin käsitettä, joka on osoittautunut metodologisesti varsin arvokkaaksi apuvälineeksi tutkittaessa neuvostofilosofiaa, voitaisiin menestyksekkäästi kehittää yleisemmäksi teoreettiseksi välineeksi, joka mahdollistaisi seuraavat asiat:

a) eri filosofisten kulttuurien vertailun kadottamatta silmistä sitä, mikä *yhdistää* niitä;

b) filosofisten kulttuurien analyysin eri toimintamallien, instituutioiden ja muun kulttuurin ja yhteiskunnan (politiikka mukaanlukien) kanssa toteutuvan vuorovaikutuksen näkökulmasta;

c) sen, että filosofian aineelliset, sivilisatoriset ja poliittiset edellytykset otettaisiin vakavasti, ilman että filosofiaa kuitenkaan redusoitaisiin näihin edellytyksiin, puhumattakaan että sitä pidettäisiin vain niiden ”ilmauksena”.

Tavoitteena tulisi mielestäni olla se, että välterään yhtä lailla sosiologinen reduktionismi (joka näkee vain maaperän ja juuret) kuin ”filosofismikin” (joka näkee vain puun latvan). Filosofia pitäisi ymmärtää samalla kertaa sekä aikaansa juurtuneena että sitä ajattelevana.