

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Luontosopimus
Esisokraatit
Kulttuurintutkimus
Kielen idea
Opettamisen filosofia

n&n 1/94

niin & näin

filosofinen aikakauslehti

1/1994

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 Limnell, 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 kolme kertaa vuodessa.

Irtonumero 36 mk, kolme seuraavaa numeroa 100 mk.

Tilaus- ja osoiteasiat

Hanna Vilkkä

puh. 931-2227601

PL 730

33101 Tampere

Maksut ps-tili 800011-1010727

Ilmoitukset

Samuli Kaarre

puh. 931-656841

Ilmoitushinnat

1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1000,-,

1/4 sivua 500,-, 1/8 sivua 250,-

Julkaisija Suomen fenomenologinen instituutti

Taitto Tommi Wallenius

Painopaikka Cityoffset, Tampere 1994

ISSN 1237-1645

Pääkirjoitus

Suomessa ilmestyy muutamia kulttuuri- ja tiedelehtiä, joissa silloin tällöin julkaistaan filosofiaan liittyviä kirjoituksia. Erityisesti ja systemaattisesti filosofiaan keskittynyttä aikakauslehteä ei ole kuitenkaan ollut sen jälkeen kun jyvaskyläläinen Genesis kymmenisen vuotta sitten lakasi ilmestymästä. Filosofian akateeminen ja ei-akateeminen harrastus on kuitenkin nykypäivänä Suomessa sen verran vireää ja laaja-alaista, että filosofisen aikauslehden julkaiseminen on käynyt mielekkääksi.

niin & näin esittelee ja julkaisee sekä suomalaisten filosofien kirjoituksia että eri kielillä kirjoittavien nykyfilosofien ja klassikoiden tekstejä. Yksittäisten tekstien ja filosofien lisäksi niin & näin pyrkii edistämään eri filosofisten kulttuurien ja perinteiden tuntemusta Suomessa. Lehden tekijät uskovat, että filosofian tuntemus voi tarjota myös työkaluja, joilla käsitellä elämän perustavia kysymyksiä — mitä näillä sitten omalla kohdallaan ymmärtääkin.

Kerromme myös filosofian ajankohtaisista tapahtumista Suomessa ja muualla sekä pyrimme esittelemään ja arvostelemaan mahdollisimman kattavasti suomen kielellä ilmestyvää filosofisesti kiinnostavaa kirjallisuutta. Eräs lehden painopisteistä on opettamisen filosofian ja filosofian opetuksen kohdalla. Syynä on varsinkin se, että kuluvan vuoden syksyllä filosofiasta tulee kaikille yhteinen oppiaine lukiossa. Tämän seurauksena suomenkielisen filosofisen materiaalin ja filosofian didaktiikan pohtimisen tarve käy entistäkin polttavammaksi. Lisäksi filosofian opiskelu on lisääntynyt muun muassa keskiasteella ja avoimessa korkeakoulussa sekä saanut sijaa myös ammattikorkeakouluissa.

Tutkimusten ja analyysien lisäksi pyrimme edistämään myös muunlaisten tyyllilajien harrastusta. Kirjoittajan maailmankatsomusta ja persoonaa esille tuovat esseet sekä yhteiskuntakulttuuri- ja aikalaiskriittiset perustellut kannanotot tulevat saamaan oman sijansa niin & näin sivuilla. Hyvän ja huonon, mielenkiintoisen ja mielenkiinnottoman filosofian raja ei varmastikaan kulje tyyllilajien välillä vaan niiden sisällä. Tuskin on myöskään välttämätöntä, että jokin tietty tyyllilaji olisi jotenkin "olemuksensa puolesta" muita vaikeaselkoisempi. Kuitenkin usein pitää paikkansa, että varsinkin akateemiselle filosofialle ominaiset pitkälle erikoistuneet tutkimukset ovat vaikeaselkoisia ja "maallikolle" jopa käsittämättömiä. Tästä huolimatta luotamme siihen, että tällaisistakin tutkimuksista voi yrittää tuoda esille ainakin jotakin niin, että muutkin kuin "asiantuntijat" ymmärtävät.

Emme kuitenkaan väitä että filosofian pitäisi olla helppoa ja vaivatonta. Selkeä käsitteellinen ajattelu vaatii aikaa ja vaivaa niin kirjoittajalta kuin lukijaltakin. On kuitenkin syytä kysyä, milloin itse tutkittavat asiat edellyttävät vaikeaselkoista ilmaisua vai onko ennemminkin kyse asiantuntijavallasta ja akateemisesta elitismistä.

Toinen, edelliseen liittyvä kysymys, johon filosofinen aikauslehti väistämättä törmää, koskee itse filosofian luonnetta. Vaikka lehdessä ei pyrittäisikään tietoisesti ja suoraan määrittelemään "filosofiaa" ja "filosofista", niin tästä huolimatta jokainen kirjoitus ja numero väistämättä osallistuu filosofian sisältöä ja alaa koskevaan määrittelytyöhön ja -kamppailuun. Tämä käy erityisen selvästi ilmi silloin kun tarkataan filosofian ja erityistieteiden tai filosofian ja yhteiskunnallisten käytäntöjen suhdetta. Vaikka niin & näin ei sitoudu mihinkään tiukasti määriteltyyn ja lukkoon lyötyyn kantaan näissä kysymyksissä, niin se pyrkii välttämään sellaisia ratkaisuja, joissa filosofia määrittyy omaksi ja erilliseksi sfäärikseen tai tarkasti rajatuksi ja vaalituksi tieteenalukseen. Lisäksi pyrimme virittämään ja pitämään yllä tällaisista kysymyksistä käytävää keskustelua.

Mikko Lahtinen

1/94

<i>Pääkirjoitus</i>	1
Michel Serres, <i>Kaksi aikaa</i>	3
Mikko Lehtonen, <i>Kulttuurintutkimus modernin kritiikkinä</i>	12
Giorgio Agamben, <i>Kielen idea</i>	20
Giorgio Agamben, <i>Elämänmuoto</i>	25
Juha Varto, <i>Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen loukkaaminen</i>	28
Mika Saranpää, <i>Thales kaivossa</i>	33
Opettamisen filosofia	
Pekka Elo, <i>Filosofia varaa paikan koulussa</i>	36
Pekka Elo, <i>Itämeren alueen filosofian opettajat kongressissa Kielissä</i>	37
Matti Itkonen, <i>Opettajuuden olemuksesta</i>	38
Juha Varto, <i>Maa kuusta nähtynä</i>	41
Kirjat	
Jyri Vuorinen, <i>Estetiikan klassikoita</i> (Erna Oesch)	42
Maurice Merleau-Ponty, <i>Silmä ja mieli</i> (Juha Varto)	43
Arto Haapala ja Markus Lammenranta (toim.), <i>Kauneudesta kauhuun</i> (Reijo Kupiainen)	45
Rosi Braidotti, <i>Riitasointuja</i> (Tuija Parvikko)	46
Martin Buber, <i>Minä ja sinä</i> (Reijo Kupiainen)	47
Juha Varto ja Liisa Veenkivi, <i>Näkyvä ja näkymätön</i> (Pekka Toikka)	49
Juhani Pietarinen, <i>Ilon filosofia</i> (Erik Ahonen)	51
Pekka Elo ja Toivo Salonen, <i>Ajatukset — uuden ajan filosofian lukemisto</i> (Mikko Lahtinen)	52
Eero Hyvönen ym. (toim.), <i>Tekoälyn ensyklopedia</i> (Tere Vadén)	54
Pertti Alasuutari, <i>Laadullinen tutkimus</i>	
Juha Varto, <i>Laadullisen tutkimuksen metodologia</i> (Jari Myllylä)	55
Kaj Ilmonen (toim.), <i>Kestävyyskoe</i> (Antti Eskola)	57
Einar Aadland, <i>Sosiaali- ja terveydenhuoltoalan etiikka</i> (Sanna Pellinen)	58
Terho Pursiainen, <i>Kriisiajan etiikka</i> (Jan-Otto Andersson)	59
Leena Vilkkä, <i>Ympäristöetiikka</i> (Vesa Jaaksi)	60
Jouni Issakainen, <i>Saaren kirja</i> (Vesa Jaaksi)	61
Derek Jarman, <i>Wittgenstein</i> (Jukka Hankamäki)	61
Julkaisusarjat	64
Niin vai näin	67
Kirjoittajat	68
Ohjeita kirjoittajille	69
Kalenteri	70

Michel Serres on moniulotteinen filosofi, Sorbonnen yliopiston tieteen historian professori ja Ranskan akatemian jäsen. Hänen kirjansa ulottuvat matematiikasta ja fysiikasta aina kirjallisuustieteeseen ja sarjakuvien analyysiin asti. Myös ajallisesti Serresin perpektiivi on laaja; hän liikkuu sujuvasti antiikin Kreikasta ja Roomasta ydinasekulttuuriin. Hän kirjoittaa sujuvasti niin Titus Liviuksesta ja Rooman perustamisesta kuin modernin fysiikan viimeisimmistä teorioistakin.

Serres on nimittänyt itseään matemaatikoksi, merimieheksi ja runoilijaksi. Merimies hän on ainakin siinä mielessä, että hän on systemaattisesti pyrkinyt löytämään purjehduskelpoisen "luoteisväylän", jonka kautta humanistisista tieteistä kyettäisiin kulkemaan luonnontieteisiin ja päinvastoin. Tämän väylän — jonka löytymisen mahdollisuudesta lukija melkein päntäjäntäisesti vakuuttuu tutustuessaan Serresin tuotantoon — suun merkkinä, eräänlaisena patsaana, joka tervehtii väylälle uskaltajaa, voidaan pitää *Hermeen* hahmoa eri figuraatioineen (kääntäjä, tulkki, varas, keksintöjen ja kaupan jumala, loinen jne.). Serresin mukaan onkin olemassa kaksi toisistaan eroavaa epistemologiaa ja kaksi toisistaan poikkeavaa tapaa suhtautua maailmaan: *Hestian* tai *Vestan* (kotialttarin tulen, sydämen, ja auringon) epistemologia on vanhaa keskustan ja stabiliteetin epistemologiaa ja se yhdistää täydellisen olevan, totuuden ja yhteisön

keskustan. Modernin tieteen epistemologia on sen sijaan (tai sen pitäisi olla) Hermeen ja epästäbiiliin sekä keskustattoman 'diskurssin' epistemologiaa, purjehdusajattomien ja merimiesten maailmasta nauttivaa epistemologiaa.

Serresin kirjan *Luontosopimus* (*Le Contrat naturel*, 1990) perusajatus on lyhyesti seuraava: ihmisen ja luonnon suhdetta on vuosituhansien ajan säädellyt

filosofinen perinne, joka korostaa taistelua ja tiedon avulla saavutettavaa hallintaa. Tuo perinne on kieltänyt ihmisen todelliset juuret luonnossa. Luonnon ja Maan uhatessa tuhoutua tämä vastakkainasettelu muuttuu kaksintaisteluksi, äidinmurhaksi, joka johtaa molempien osapuolien kuolemaan. Tilanne vaatii uutta sopimusta. Enää ei tarvita ainoastaan yhteiskuntasopimusta, joka estää ihmiset murhaamasta toisiaan. Nyt tarvitaan luontosopimus, rauhantila, joka antaa mahdollisuuden säilyttää elämä ja kaikki se, mitä olemme pitäneet luotuna: meret, vuoret, virrat — koko suuren äidin ruumis.

Vastapaino julkaisee *Luontosopimuksen* tänä vuonna Aili Virtasen ja Jussi Vähämäen suomentamana. Oheinen luku on kirjan toisen osan alusta.

Jussi Vähämäki

Michel Serresin teoksia:

- Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques.* P.U.F., 1968.
Hermès I. La communication. Éd. de Minuit, 1969.
Hermès II. L'interférence. Éd. de Minuit, 1972.
Hermès III. La traduction. Éd. de Minuit, 1974.
Jouvences. Sur Jules Verne. Éd. de Minuit, 1974.
Esthétiques. Sur Carpaccio. Herman 1975.
Hermès IV. La distribution. Éd. de Minuit, 1977.
La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Éd. de Minuit, 1977.
Hermès V. Le passage du Nord-Ouest. Éd. de Minuit, 1980.
Le Parasite. Grasset, 1980.
Genèse. Grasset 1982.
Rome. Le livre des fondations. Grasset, 1983.
Détachement. Flammarion, 1983.
Les Cinq Sens. Grasset, 1985.
L'Hermaphrodite. Sarrasine sculpteur. Flammarion 1987.
Statues. François Bourin, 1987.
Éléments d'histoire des sciences. Bords 1989.
Le Tiers-Instruit. François Bourin, 1991.
Discours de réception à l'Académie française. François Bourin, 1991.
Éclaircissements: entretiens avec Bruno Latour. François Bourin 1992.
La Légende des anges. Flammarion, 1993.

Kaksi aikaa

Michel Serres

Sattuman tai viisaan valinnan ansiosta ranskan kielessä käytetään yhtä ainoaa sanaa, *le temps*, ilmaisemaan ajan kulumista tai juoksua, (*time*, *Zeit*) ja vallitsevaa säätä (*weather*, *Wetter*), joka johtuu ilmastosta sekä siitä, mitä esi-isämme kutsuivat meteoreiksi.

Asiantuntemuksemme ja huolestumme kohdistuvat nykyään jälkimmäiseen seikkaan, koska teollisen tietotaitomme vaikutus voi olla kata-

strofaalinen globaaliin luontoon, josta samat esi-isämme olivat sitä mieltä, että se ei ole meistä riippuvainen. Vastedes se ei epäilemättä ainoastaan riipu meistä, vaan myös me olemme vuorostamme itse oman elämämme tähden riippuvaisia tästä muuttuvasta (ailah-televasta mutta kaikesta huolimatta vakaasta, deterministisestä ja stokastisesta) ja rytmeisään sekä responssiajoissaan näennäisjatku-

moihin piilotetusta suunnattomasti vaihtelevasta ilmakehjärjestelmästä.

Kuinka vaikutamme niiden vaihteluun? Minkälaisia vakavia tasapainottomuuksia voi ilmaantua? Minkälainen globaali muutos on odotettavissa ilmaston kokonaisjärjestelmässä ilmakehään tuhansia tonneja hiilidioksidia ja muita myrkyllisiä jätteitä päästävän teollisen toimintamme ja teknisten kykyjemme tuloksena? Toistaiseksi emme osaa arvioida muutoksia näin suurissa ja monimutkaisissa mittasuhteissa. Erityisesti emme osaa kuvitella kuluvan ajan ja vallitsevan säätilan välistä suhdetta: yksi ainut sana kahdelle yhteensopimattomalta näyttävälle realiteetille. Sillä tunnemme globaalisten muutosten, tasapainottomuuden ilmiöiden ja niiden syiden rikkaampaa ja täydellisempää mallia kuin on ilmaston ja ilmakehän antama malli? Meidät on suljettu noidankehään.

Toisin sanoen: mitkä vaarat meitä uhkaavat ja, ennen kaikkea, mistä hetkestä tai ajankohdasta lähtien riski muodostuu todella suureksi? Kyvyttömänä vastaamaan näihin kysymyksiin viisaan varovainen (ja poliitikko) kysyy: mitä on tehtävä? Koska tehdä se? Kuinka ja mitä päättää?

Ennen kaikkea: kuka päättää?

Maanviljelijä ja merimies

Muoin elivät kaksi ihmistä uponneina ilmastomuutosten ulkoiseen aikaan: maanviljelijä ja merimies. Heidän ajankäyttönsä taipui tunti tunnilta taivaankannen tilaan ja vuodenaikojen vaihteluun. Olemme unohtaneet täysin sen, että näistä kahdesta ihmisestä ovat lähtöisin sekä alkeellisimmat että kaikkein hienoimmat tekniikkamme. Vanhassa kreikkalaisessa kirjoituksessa maa jaetaan kahteen alueeseen: toisella alueella samaa työkalua pidettiin lapiona ja toisella matkailijat tunnistivat sen airoksi. Vähitellen nämä kaksi kansaa häviävät länsimaissa maan pinnalta. Maatalouden ylituotanto ja kantokyvyltään valtaiset alukset muuttavat maan ja meren autioiksi. 1900-luvun suurin tapahtuma tulee epäilemättä olemaan maanviljelyksen katoaminen inhimillisistä elämästä yleisesti ohjaavana toimintana.

Eläen nykyään ainoastaan sisätiloissa ja uppoutuneena yksinomaan kuluvaan aikaan, kaupunkiin sulloutuneet aikalaisemme eivät käytä enää lapiota eivätkä airoa ja mikä vieläkin pahempaa, he eivät näe niitä enää koskaan. Välinpitämättöminä ilmaston suhteen, lukuunottamatta loma-aikaa, jolloin he löytävät arkaaisella ja kömpelöllä tavalla uudelleen maailman, he naiveina saastuttavat

sen, mitä eivät tunne ja mikä koskettaa heitä harvoin eikä missään tapauksessa koske heitä.

Saastaiset lajit, kuten apinat ja autoilijat, heittävät nopeasti pois jätteensä, sillä ne eivät asu paikassa, jonka kautta kulkevat ja siksi ne voivat huoletta liata sen.

Vielä kerran: kuka päättää? Tiedemiehet, viranomaiset, lehtimiehet. Kuinka he elävät? Ja ennen kaikkea: missä? Laboratorioissa, joissa tieteet tuottavat ilmiöt uudelleen määritelläkseen ne paremmin ja toimistoissa tai työpöytien ääressä: lyhyesti, sisällä. Ilmasto ei enää vaikuta työhömmö.

Mille omistamme aikamme? Numerotiedoille, yhtälöille, asiakirjoille, juridisille teksteille, julkaistuille tuoreille uutisille tai kaukokirjoitimmille: lyhyesti, kielelle. Tieteessä totuuden kielelle, hallinnossa normatiiviselle kielelle, tiedotusvälineissä sensaatiohakukselle kielelle. Aina silloin tällöin joku asiantuntija, ilmastontutkija tai fyysikko, lähtee tutkimusretkelle kerätäkseen havaintoja paikanpäällä, samalla tavoin kuin toimittaja tai tarkastaja. Mutta olennainen tapahtuu sisällä ja sanoissa, ei koskaan enää ulkona asioiden parissa. Olemme jopa sulkeneet ikkunat, jotta voisimme kuulla oman äänemme paremmin ja väitellä vaivattomammin. Kommunikoimme hillittömästi. Aikamme kuulu ainoastaan omissa verkostoissamme.

Ne, jotka nykyään jakavat vallan keskenään ovat unohtaneet sen luonnon, josta voisi sanoa, että se kosta. Meille, jotka puolestamme elämme ensimmäisessä ajassa emmekä koskaan toisessa (josta kuitenkin väitämme puhuvamme asianmukaisesti ja josta meidän on päätettävä), luonto pikemminkin vain muistuu mieleen.

Olemme kadottaneet maailman: olemme muuttaneet asiat taikakaluiksi tai kauppatavaroiksi, strategiapeliemme pelipanoksiksi, ja akosmiset filosofiamme, jotka ovat olleet vailla kosmosta kohta jo puoli vuosisataa, eivät pohdi kuin kieltä tai politiikkaa, kirjoitusta tai logiikkaa.

Juuri samalla hetkellä, kun me ensimmäisen kerran vaikutamme globaaliin Maahan ja kun se epäilemättä vaikuttaa takaisin globaaliin ihmiskuntaan, laiminlyömme sen traagisesti.

Pitkä ja lyhyt aikaväli

Mutta uudelleen: mitä aikaa elämme, myös silloin, kun se supistuu vain ohitse virtaavaksi ja kuluvaksi? Nykyään universaali vastaus on: lyhyintä. Pelastaaksemme Maapallon tai kunnioittaaksemme ilmastoa, sadetta ja tuulta, pitäisi ajatella pitkällä aikavälillä, ja koska

emme elä sen mukaisesti, olemme kyvyttömiä ajattelemaan sen rytmien ja kantaman mukaan. Oman asemansa säilymisestä huolestunut poliitikko tekee suunnitelmia, jotka harvoin elävät seuraavien vaalien yli; viranomaisomainen hallitsee vero- tai budjettivuoden ja päivä täyttyy uutisista. Mitä taas tulee nyky-aikaiseen tieteeseen, se syntyy aikakauslehtien artikkeleissa, jotka eivät juuri koskaan viittaa kymmentä vuotta kauemmas menneisyyteen; vaikka paleoklimatologian tutkimukset tekevät yhteenvetoja kymmenistä vuositu-
hansista, ne itse eivät elä edes kolmeakymmentä vuotta.

Kaikki tapahtuu aivan kuin nykyiset kolme eri valtamaita — mahdeilla tarkoitan sellaisia instansseja, jotka eivät kohtaa tiellään minkäänlaista vastamaita — olisivat kitkeneet irti pitkän aikavälin muistin, tuhatvuotiset perinteet, kaikki näiden samojen mahtien jo tappamien tai niiden toimesta parhaillaan kuolevien kulttuurien kasaamat kokemukset.

Meillä on siis edessämme ongelma, jonka on aiheuttanut yli vuosisadan olemassa ollut kulttuurimuoto, joka itse on puolestaan vanhojen pitkään elossa olleiden kulttuurien synnyttämä. Tämä kulttuuri vahingoittaa miljoonia vuosia vanhaa, horjuvaa mutta kuitenkin nopeissa, sattumanvaraisissa ja vuositu-
hantisissa muutoksissa suhteellisen vakaa-
ta fysikaalista järjestelmää. Siinä ahdistusta aiheuttava kysymys, jonka edessä olemme ja jonka pääasiallisena ainesosana on aika, ja erityisesti sitä pidempi aikaväli mitä globaalimmin järjestelmä ajatellaan. Arvioiden mukaan tarvitaan viiden tuhannen vuoden mittainen aika, jotta valtamerten vedet sekoituisivat.

Ehdotamme kuitenkin vain lyhyen aikavälin vastauksia ja ratkaisuja, koska elämme välittömän eräpäivän oloissa ja siitä saamme pääasiallisen mahtimme. Hallintoviranomaiset huolehtivat jatkuvuudesta, tiedotusvälineet ajankohtaisuudesta ja tiede on lopulta ainoa tulevaisuudensuunnitelma, joka meille jää. Kolme valtamaita pitävät hallussaan aikaa sen ensimmäisessä merkityksessä määrätäkseen tai päättääkseen siitä nyt toisessa, ilmaston merkityksessä.

Eikö, sivumennen sanoen, herätä kummas-
tusta informaatiossa (sen tavanomaisessa merkityksessä) ohitsekiitävään hetkeen supistetun ajan (ainoaan joka merkitsee) ja välttämättä katastrofeiksi supistettujen uutisten (ainoaan, joita pidetään mielenkiintoisina) keskinäinen vastaavuus? Aivan kuin erittäin lyhyt aikaväli olisi yhteydessä tuhoamiseen: pitääkö kenties vastaavasti ymmärtää, että rakentaminen vaatii pitkän aikavälin? Sama koskee

tiedettä: minkälaiset salaiset suhteet yhdistävät hienostuneen erikoistumisen jo erikoistumisen paloitteleman ja tuhoaman objektin analyysiin?

On päätettävä tieteiden ja käytännön suurimmasta kohteesta: Planeetta Maasta, uudesta luonnosta.

Voimme varmastikin hidastaa jo alkuunpan-
tuja kehityskulkuja, vähentää säädöksillä kivihiilen ja öljyn kulutusta, istuttaa tuhoutuneita metsiä massamitassa uudelleen — kaikki erinomaisia aloitteita, mutta kokonaisuudessaan ne saavat ajattelemaan kahdenkymmenen viiden solmun nopeudella kohti kallioista särkkää kiitävää ja siihen väistämättä törmäävää laivaa, jonka komentosillalla vartioupseeri määrää konehuoneen pienentämään nopeutta kymmenyksen suuntaa muuttamatta.

Pitkän aikavälin ja pisimmän lyhyen aika-
välin ongelman ratkaisun täytyy olla kooltaan vähintäänkin vastaavia. Maanviljelijöillä ja merimiehillä, jotka elivät ulkosalla sateessa ja tuulessa ja jotka teoillaan loivat vanhat kulttuurit paikallisiin kokemuksiinsa turvautuen, ei enää aikoihin ole ollut sananvaltaa, jos heillä koskaan oli sitä ollutkaan. Sananvalta on meillä, viranomaisilla, lehtimiehillä ja tiedemiehillä, kaikilla lyhyen aikavälin ja kultivoituneen erikoistumisen ihmisillä, jotka osaltaan ovat vastuussa ajan ilmaston merkityksessä globaalista muutoksesta, koska he ovat keksineet tai edistäneet voimakkaita, tehokkaita, hyväatekeviä ja vahingollisia väliintulon keinoja sekä välineitä. Olemme kykene-
mättömiä löytämään järkeviä ratkaisuja, koska olemme uponneet mahtiemme lyhyisiin aikaväleihin ja sulkeutuneet ahtaisiin loke-
roihimme.

Mikäli on olemassa ajan ilmaston merkityksessä huomattaville riskeille alttiiksi asettava materiaallinen, tekninen ja teollinen saaste, on olemassa myös kuluva tai juoksevan ajan vaaralle alttiiksi asettava näkymätön kulttuurinen saaste, jonka olemme tartuttaneet pitkiin ajatuksiin, noihin Maan, ihmisten ja asioiden itsensä vartijoihin. Jos emme taistele jälkimmäistä vastaan, tulemme häviämään taistelun ensimmäistä vastaan. Kuka voi nykyään enää epäillä kerran alarakenteen nimen saaneen ilmiön kulttuurista luonnetta?

Kuinka onnistua pitkän tähtäimen yrityk-
sessä lyhyen aikavälin keinoin? Meidän täytyy maksaa sellainen suunnitelma vaivalloisella korjauksella lyhyttä aikaväliämme hallitsevien kolmen eri valtamahdin tuottamassa kulttuurissa. Olemmeko kenties kadottaneet muistot vedenpaisumusta edeltäviltä ajoilta, jolloin patriarkan (josta epäilemättä polveudumme) täytyi rakentamalla arkkii, tilan ja ajan koko-

naisuuden pienoismalli, valmistautua jääkauden sulamisesta johtuvaan maan mereen vajoamiseen?

Antakaamme puheenvuoro iäksi vaienneiden muistoksi pitkän aikavälin ihmisille: filosofi opettaa itseään yhä Aristoteleen kirjoituksilla, lakimiehen mielestä roomalainen oikeus ei ole kovin vanha. Kuunnelkaamme heitä hetki ennen kuin hahmottelemme uuden politiikan kuvan.

Tieteen filosofi

Kysymys: kuka siis aiheuttaa nykyään kaikkien yhteiselle viholliselle, maailmalle nämä vahingot, joiden toivotaan vielä olevan korjattavissa: mereen valunut öljy, miljoonia tonneja ilmakehään haihtunutta hiilidioksidia, happamat ja myrkylliset aineet, jotka palaavat sateen mukana maahan ja muuttuvat jätteiksi ja tukehduttavat lapsemme astmaan laikuttaen nahkamme ihottumalla? Kuka, jos eivät yksityiset ja julkiset henkilöt? Kuka saa tämän aikaan valtaviin metropolien yläpuolella, yksinkertaisten joukko vai elämäntapojen yksinkertaisuus? Välineemme, aseemme, tehokkuutemme, kaiken kaikkiaan järkemme, jonka olemme oikeutetusti osoittaneet itsellemme tarpeettomaksi: herruutemme ja omistuksemme.

Herruus ja omistus, siinäpä Descartesin lausumat tärkeät sanat tieteen ja tekniikan aamuhämärissä, kun länsimainen järkemme lähti maailmankaikkeuden valloitukseen. Hallitsemme maailmankaikkeutta ja olemme ottaneet sen omaksemme: teolliselle toiminnalle alistainen ja sille yhteinen filosofia, kuten pyyteettömäksi sanottu tiede, tässä suhteessa niitä ei voida erottaa. Kartesiolainen herruus muuntaa tieteen objektiivisen väkivallan kurinalaiseksi strategiaksi. Perustavaa laatua oleva suhteemme objekteihin tiivistyy sodassa ja omistuksessa.

Sota, uudelleen

Tähän mennessä maailmalle aiheutettujen vahinkojen lopputulos on sama kuin tuhojen, jotka maailmansota olisi jättänyt jälkeensä. Rauhanajan taloudelliset suhteemme saavuttavat jatkuessaan ja vääjäämättä samat tulokset, jotka lyhyt ja globaali konflikti olisi saanut aikaan, aivan kuin sota ei enää tuosta hetkestä lähtien kuuluisi sotilaille, koska he eivät käy tai valmistele sitä paremmin välinein kuin ovat ne, joita toiset käyttävät tutkimustyössä tai teollisuudessa. Eräänlais-

sen kynnyksivaikutuksen takia keinojemme kasvu tekee kaikista lopputuloksista samanlaisia.

Me, niin sanotut kehittyneet kansat, emme enää taistele keskenämme, käännyimme kaikki yhdessä maailmaa vastaan. Todellinen maailmansota, kirjaimellisesti ja kaksinkertaisesti, koska koko maailma ihmisten merkityksessä aiheuttaa tuhoa maailmalle asioiden merkityksessä. Koetamme siis saada aikaan rauhan.

Hallita, mutta myös omistaa: toinen perustavaa laatua oleva suhde, jonka olemme luoneet maailman asioihin, tiivistyy omistusoikeudessa. Descartesin avainsanat pätevät myös omistusoikeuden teknisessä toteuttamisessa ja tieteellisen tiedon soveltamisessa.

Puhdas ja likainen

Olen usein huomannut, että matkimalla tiettyjä eläimiä, jotka virtsaavat pesäänsä säilyttääkseen sen koskemattomana, useat ihmiset merkitsevät ja liikaavat ulosteillaan heille kuuluvat esineet säilyttääkseen ne omistuksessaan, jotkut taas saadaksesi ne omikseen. Tämä omistusoikeuden ulostukseen tai ulosteisiin liittyvä alkuperä vaikuttaa minusta saasteeksi sanotun kulttuuriselta lähteeltä eikä se ole missään tekemisissä tahattomien tekojen, kuten onnettomuuksien kanssa, vaan paljastaa pikemminkin syvällisiä aikomuksia ja alkuperäisiä vaikuttimia.

Menkäämme yhdessä lounaalle: salaattiasian kierteessä sylkäisköön yksi meistä siihen, ja välittömästi hän ottaa sen omakseen, koska kukaan muu ei enää halua siitä ottaa. Hän on saastuttanut tämän alueen ja me pidämme likaisena hänen puhdastaan (*son propre*) {ranskan *propre* tarkoittaa myös omaa; suom. huom.}. Kukaan ei enää astu tuhotuille alueille, joita hallitaan tällä tavoin. Näin maailman likaisuus painaa siihen ihmiskunnan tai sen hallitsijoiden merkin, ottamisen ja omistamisen saastaisen sinetin.

Elävä laji, meidän omamme, onnistuu ajamaan ulos kaikki muut nykyisin globaaliksi muuttuneesta nurkkauksestaan: kuinka ne voisivat ruokkia itsensä tai asua siinä, minkä me peitämme lialla? Jos liattua maailmaa uhkaa jokin vaara, johtuu se siitä, että olemme ottaneet asiat täydellisesti haltuumme.

Unohtakaamme siis näissä yhteyksissä tavallinen sana ympäristö. Se edellyttää, että me ihmiset sijaitsemme keskellä asioiden järjestelmää ja asiat kiertävät meidän, maailmankaikkeuden napojen, luonnon isäntien ja omistajien ympärillä. Tämä tuo mieleen jo

aikaa sitten päättyneen aikakauden, jolloin maailman keskelle asetettu Maa (kuinka voimme kuvitella, että se symboloi meitä?) heijasti narsismiamme, tämä tuo mieleen sen humanismin, joka siirsi meidät keskelle asioita tai jopa niiden erinomaiseksi kruunuksi. Ei. Maa oli olemassa ilman kaikkein kaukaisimpia esi-isiämme, se voisi hyvin olla nykyäänkin olemassa ilman meitä ja se on olemassa huomenna tai vielä myöhemmin ilman ainoatakaan mahdollisista jälkeläistämme. Me taas emme voi olla olemassa ilman sitä. Siksi asiat täytyy asettaa keskelle ja meidät niiden reunoille, tai asiat pikemminkin kaikkialle ja meidät niiden sisälle kuin loiset.

Kuinka perspektiivin muuttaminen tapahtuu? Ihmisten voimalla ja heidän kunniaukseen.

Kääntyminen

Maata hallitsemalla meistä on tullut niin vähän sen hallitsijoita, että se uhkaa jälleen vuorostaan hallita meitä. Sen kautta, sen kanssa ja siinä me jaamme saman ajallisen kohtalon. Vielä enemmän kuin omistamme sen, se tulee omistamaan meidät, mutta eri tavalla kuin aiemmin, jolloin vallitsi meidät luonnollisille rajoituksille alistava välttämättömyys. Muinoin paikallisesti, nyt globaalisti.

Mistä syystä meidän täytyy nykyään pyrkiä hallitsemaan hallintaamme? Koska sääntelemättömänä, kääntyneenä tuottamaan päinvastaisia tuloksia puhdas hallinta kääntyy itseään vastaan. Niinpä niistä muinaisista loiseläjistä, jotka joutuivat kuolemanvaaraan oltuaan kohtuuttomia isännilleen, koska kuolleina isännät eivät enää ruokkisi niitä eivätkä tarjoaisi suojaa, tuli pakosta symbiontteja. Kun epidemia häviää, katoavat itse mikrobit lisääntymismahdollisuuksiensa puuttessa.

Uusi luonto ei ole ainoastaan sellaisenaan globaali, vaan se myös reagoi globaalisti paikallisiin toimiimme.

Täytyy siis muuttaa suuntaa ja luopua Descartesin filosofian asettamasta kurssista. Näiden ristikkäisten vuorovaikutusten vuoksi hallinta kestää ainoastaan lyhyen aikavälin ja muuttuu orjuudeksi; samalla tavoin omaisuus jää lyhytaikaiseksi omistukseksi tai päättyy tuhoon.

Tässä meillä historia haarautuu joko kuolemaksi tai symbioosiksi.

Nykyään tämä kerran maanviljelys- ja merenkäyntikulttuurien vaikkakin vain paikallisesti ja ahtaissa aikarajoissa noudattama filosofinen johtopäätös jäisi kuolleeksi kirjai-

meksi mikäli sitä ei kirjattaisi laiksi.

Juristi. Kolme oikeutta ilman maailmaa

YHTEISKUNTASOPIMUS. Modernin luonnonoikeuden filosofit määrittelevät joskus alkuperämme yhteiskuntasopimukseen, jonka olisimme, ainakin periaatteessa, solmineet keskenämme päästäksemme yhteisöön, joka tekee meistä sellaisia ihmisiä kuin olemme. Tämä sopimus, joka on omituisen mykkä maailman suhteen, sai meidät jättämään, he sanovat, luonnon-tilan ja muodostamaan yhteiskunnan. Sopimuksesta lähtien näyttää aivan siltä kuin ryhmä, joka on siitä sopinut irrottautuisi maailmasta ja juurtuisi siitä lähtien ainoastaan historiaansa.

Voitaisiin puhua ikään kuin paikallisesta ja historiallisesta maaltapaosta kohti kaupunkoja. Voidaan sanoa selvästi, että siitä lähtien me olemme unohtaneet mainitun luonnon, nykyään kaukaisen, mykän, elottoman ja vetäytyneen. Se on loputtoman kaukana kaupungeista ja ihmisistä, kirjoituksistamme ja julkisuudesta. Ja tällä viimeisellä sanalla viitataan yleisön perusolemukseen, josta nykyään muodostuu ihmisen perusolemus.

LUONNONOIKEUS. Samaiset filosofit kutsuvat luonnonoikeudeksi sääntöjen kokonaisuutta, jonka ajatellaan olevan olemassa kaikkien määrittelyjen ulkopuolella. Sikäli kuin se on universaali, se olisi seurausta inhimillisestä luonnosta; säädettyjen lakien lähteenä se puolestaan seuraa järkeä siinä määrin kuin järki hallitsee kaikkia ihmisiä.

Luonto palautuu inhimilliseen luontoon, joka palautuu joko historiaan tai järkeen. Maailma on kadonnut. Tämä mitätöiminen erottaa modernin luonnonoikeuden klassisesta. Tyytyväisille ihmisille jää heidän historiansa ja järkensä. Merkillisesti se saavuttaa juridisen alueella aseman, joka on melko lähellä sen tieteissä saavuttamaa asemaa: sillä on kaikki oikeudet, sillä se on oikeuden perusta.

IHMISOIKEUKSIEN JULISTUS. Olemme viettäneet Ranskassa vallankumouksen kaksisataavuotisjuhlaa ja samassa tilaisuudessa juhlineet ihmisoikeuksien julistusta, joka nimenomaan pohjautuu, kuten siinä mainitaan, luonnonoikeudelle.

Samoin kuin yhteiskuntasopimus, sekään ei ota maailmaa huomioon, vaan ohittaa sen hiljaisena. Emme tunne enää maailmaa, sillä olemme voittaneet sen. Kuka kunnioittaa hävinnyttä? Mainittu julistus annettiin ihmisluonnon nimissä, nöyryytettyjen, kurjien ja

kakkien niiden suojelemiseksi, jotka syrjäytettyinä elivät ulkona tuulen ja sateen armoilla ja joiden elämän kuluva aika taipui sään aikaan. Tuo julistus annettiin kaikkia oikeuksia vailla olevien sekä kaikkien mahdollisten ja mahdollottomien sotien häviäjien sekä omaisuudettomien hyväksi.

Inhimillinen järki, tieteen ja tekniikan monopolisoimana ja omistusoikeuteen yhdistyneenä, on voittanut ulkoisen luonnon taistelussa, joka kestää koko esihistorian, mutta joka kiihtyy olennaisesti teollisen vallankumouksen myötä. Näin käy suurinpiirtein samaan aikaan kuin tapahtuu se, jonka kaksisataavuotisjuhlaa vietämme. Teollinen vallankumous koski tekniikkaa, Ranskan vallankumous politiikkaa. Jälleen kerran meidän on tehtävä säädökset voitetuista kirjoittamalla laki oikeuksia vailla olevista olennoista.

Ajattelemme oikeutta lähtemällä oikeussubjektista ja tämän käsitteen ala laajenee jatkuvasti. Eivät kaikki ole aina kuuluneet siihen: ihmisoikeuksien julistus antoi sen sijaan jokaiselle ihmiselle mahdollisuuden saavuttaa oikeussubjektin asema. Tällä tavoin yhteiskuntasopimus toteutui, mutta samalla se sulkeutui itseensä jättäen ulkopuolelle maailman, valtavan kokoelman haltuunoton passiivisiksi objekteiksi kutistettuja asioita. Inhimillinen järki kaikkein ylimpänä, ulkopuolinen luonto kaikkein alimpana. Toiminnan ja tiedon subjekti nauttii kaikista oikeuksista ja sen objektit eivät mistään. Ne eivät ole vielä saavuttaneet minkäänlaista juridista arvonantoa. Tämä on syy siihen, miksi tieteellä on kaikki oikeudet.

Siinä on myös syy siihen, miksi välttämättä pyhitämme maailman asiat tuholle. Epistemologisesta näkökulmasta ne ovat hallittuja ja omistettuja, oikeuden siunaamina vähäisiä. Ne ottavat meidät vastaan kuin isännät, ilman niitä saatamme kuolla huomenna. Yksinomaan yhteiskunnallisesta sopimuksestamme tulee hengenvaarallinen lajin jatkumisen, sen objektiivisen ja globaalin kuolemattomuuden kanalta.

Mitä on luonto? Ennen muuta itse inhimillisen luonnon olosuhteiden kokonaisuus, sen uudelleen syntymisen tai häviämisen globaalit kahleet, hotelli, joka tarjoaa asunnon, lämmön ja ruoan; kaikki ne asiat, jotka voidaan ottaa pois heti, kun niitä käytetään väärin. Luonto on edellytyksenä ihmisluonnolle, joka nykyään muokkaa vuorostaan sitä. Luonto käyttäytyy kuin subjekti.

Käyttö ja väärinkäyttö: loinen

Elämässään ja toiminnassaan loinen sekoittaa usein käytön ja väärinkäytön. Se käyttää oikeuksia, joita se itse itselleen antaa, vahingoittaen isäntäänsä ja joskus itse hyötymättä. Se tuhoaa isäntänsä huomaamattaan. Loisen silmissä käyttö tai vaihtokauppa eivät ole minkään arvoisia, sillä se ottaa asiat omakseen. Voidaan sanoa, että se ryöstää ne ennen käyttöä tai vaihtamista: se asustaa asioissa ja ahmii niitä. Loinen, aina väärinkäyttäjä.

Oikeus voidaan päinvastoin määritellä yleisesti loisen toiminnan kollektiiviseksi ja minimaaliseksi rajoittamiseksi. Loisen toiminta seurailee itse asiassa yksisuuntaista reittiä, jonka kautta virta siirtää yhteen suuntaan, mutta ei päinvastoin, loisen yksinomaisen edun, loisen, joka ottaa kaiken eikä anna mitään takaisin tämän yksisuuntaisen reitin varrella. Oikeus sen sijaan keksii kaksoisreitin, jonka eri suunnat pyrkivät tasapainotamaan virtoja vaihdon tai sopimuksen keinoin. Ainakin periaatteessa oikeus sanoo irti riistosopimukset, lahjoitukset ilman vastalahjoja, väärinkäytön ylipäätään. Oikeuden tarkka vaaka on perustamisestaan lähtien puuttunut loisen asemaan: se asettaa vaa'an tasapainon vastakohtaksi kaiken väärinkäytön epätasapainolle.

Mitä on oikeus, ellei juuri tämä kaksisuuntainen reitti, juuri tämä vaaka tai jatkuva ponnistelu tasapainon vakiinnuttamiseksi voimasuhteiden välille?

On siis uskaltauduttava modernin luonnon-oikeuden tuskalliseen uudistamiseen, oikeuden, joka sisältää lausumattomana ennakkoletuksena väitteen, että ainoastaan ihmisestä voi tulla oikeussubjekti joko ryhmässä tai yksilönä. Loinen ilmestyy jälleen. Ihmisoikeuksien julistuksessa lausutaan ansiokkaasti: "jokainen ihminen". Sen heikkous on ajatuksessa: "ainoastaan ihmiset" tai ihmiset yksin. Emme ole vielä rakentaneet yhtään vaakaa, jossa maailmalla kokonaisuudessaan olisi painoarvo lopullisessa punnituksessa.

Objektit itsessään ovat oikeudellisia subjekteja, eivät enää yksinkertaisia haltuunoton, edes kollektiivisen, passiivisia kohteita. Oikeus koettaa rajoittaa hyväksikäyttävän loisen toimintaa ihmisten kesken, mutta ei mainitse mitään tästä samasta toiminnasta asioiden suhteen. Jos objekteista itsestään tulee oikeussubjekteja, niin silloin kaikki vaa'at pyrkivät tasapainoon.

Tasapainot

On olemassa yksi tai useampia luonnollisia tasapainoja, joita mekaniikka, termodynamiikka, organismien fysiologia, ekologia tai systeemiteoria kuvaavat. Myös kulttuurit ovat kehittäneet yhden tai useampia tasapainoja, jotka ovat tyypiltään inhimillisiä tai sosiaalisia, tarkoin määriteltyjä, organisoituja ja uskontojen, oikeuslaitosten tai poliittisten järjestelmien ylläpitämiä. Meidän on ajateltava ja rakennettava näiden kahden kokonaisuuden välille uusi globaali tasapaino.

Sillä itsensä tasapainottavat ja itseensä suljetut sosiaaliset järjestelmät painavat uudella painollaan, kaikilla suhteillaan, objektimaailmoillaan ja toiminnallaan luonnollisia itsensä tasapainottavia järjestelmiä, kuten nekin kerran aiheuttivat vaaratilanteita sosiaalisille järjestelmille aikana jona välttämättömyys oli järjen keinoja voimakkaampi.

Sokeana ja myökkänä, luonnollinen kohtalo löi tuolloin tarkoituksellisesti laimin sopimuksen solmimisen murskaamiensa esisiemmen kanssa: nyt olemme riittävästi kostaaneet tämän muinaisen hyväksikäytön vastavalla nykyaikaisella hyväksikäytöllä. Meidän on ajateltava uusi herkkä vaaka näiden kahden punnuskokonaisuuden väliin. Verbillä *penser* (ajatella) joka on lähellä verbiä *compenser* (hyvittää, tasapainottaa), ei sikäli kuin tiedän ole muuta alkuperää kuin juuri *pesée* (punnita). Siinä on se, mitä me nykyisin kutsumme ajatteluksi (*pensée*). Siinä on kaikkein yleisin oikeus kaikkein globaaleimmille järjestelmille.

Luontosopimus

Tässä tilanteessa palaavat ihmiset maailmaan, sosiaalinen maailma maailmankaikkeuteen, kollektiivinen fyysiseen, hieman samaan tapaan kuin klassisen luonnonoikeuden aikaan, mutta kuitenkin huomattavasti eri tavoin. Kaikki erot johtuvat äskettäisestä siirtymisestä paikallisesta globaaliin, ja siitä uudistuneesta suhteesta, joka nykyään yhdistää meidät maailmaan. Maailma oli kerran herramme ja hiljan orjamme, aina se on joka tapauksessa isäntämme ja nykyisin symbioottimme.

Siis takaisin luontoon! Tämä merkitsee, että pelkästään yhteiskunnalliseen sopimukseen tulisi lisätä symbioottinen ja vastavuoroinen luontosopimus, jossa suhteessamme asioihin luovuttaisimme herruuden ja omistusoikeuden ihailevalle kuuntelemiselle, vastavuoroisuudelle, mietiskelylle ja kunnioitukselle.

Tieto ei enää edellyttäisi omistamista, eikä toiminta herruutta eivätkä kummatkaan enää edellyttäisi seurauksiaan tai ulosteolosuhteita. Aseleposopimus objektiivisessa sodassa, symbioosisopimus: symbiontti tunnustaa isännän oikeuden sen sijaan, että loisena, joka on nykyinen asemamme, se tuomitsi riistämänsä ja asuttamansa isännän kuolemaan tiedostamatta, että ennen pitkään se tuomitsee itsensä häviämään.

Loinen ottaa kaiken eikä anna mitään; isäntä antaa kaiken eikä ota mitään. Herruus- ja omistusoikeus supistuvat toisen kustannuksella elämiseen. Symbioosioikeus määrittyy päinvastoin vastavuoroisuuden kautta: niin paljon kuin luonto antaa ihmiselle, niin paljon ihmisen täytyy antaa takaisin luonnolle, josta on tullut oikeussubjekti.

Mitä me esimerkiksi annamme takaisin tieteeimme objekteille, joilta saamme tiedon? Muinoin maanviljelijä maksoi hoitamisensa kauneudella velkansa maalle, josta hän työllään sai irti hieman särvintä. Mitä meidän on annettava maailmalle? Mitä tasapainon palautusohjelmaan on kirjoitettava?

Viime vuosisadalla seurassimme kahden tasa-arvoisuuden ajatukseen perustuneen vallankumouksen ihanteita: kansan on otettava jälleen haltuunsa poliittiset oikeudet, jotka sille pitää palauttaa, koska ne on siltä varastettu. Samaten proletaarien on päästävä jälleen nauttimaan työnsä aineellisista ja henkisistä hedelmistä. Molemmissa tapauksissa tasapainon ja oikeudenmukaisuuden etsinnän taustalla on yksinomaan yhteiskunnallinen sopimus, joka aikaisemmin oli epäoikeudenmukainen ja riistävä ja joka pyrki lakkaamatta muuttamaan jälleen sellaiseksi. Meissä oleva eläimellisyys pyrkii niin voimakkaasti palauttamaan hierarkian, että samankaltaiset pyrkimykset eivät koskaan lopu. Sillä aikaa kun jatkamme näitä kahta vallankumousta, alkaa toinen, joka luonnehtii tulevaa historiaamme aivan samoin kuin edelliset painoivat merkkinsä menneeseen vuosisataan: sama pyrkimys tasapainoon ja oikeuteen, mutta uusien kumppaneiden, globaalin yhteisön ja maailman sellaisenaan välillä.

Tieteen tarkoittamassa merkityksessä emme enää tiedä eikä teollisuutemme enää työstä tai muuta maailman rauhaomaisia kasvoja ja sisuksia, kuten me työstimme ja muutimme: kollektiivinen kuolema valvoo tätä globaalia sopimuksellista muutosta.

Voitaisiin sanoa, että modernin luonnonoikeuden valtakausi alkaa samaan aikaan tieteen, tekniikan ja teollisuuden vallankumousten sekä maailman herruuden ja omistuksen kanssa. Kuvittelimme kykenevämmme

elämään ja suunnittelemaan keskenämme sillä aikaa kun kaikki tottelevaiset asiat lepäsivät vaikutusvaltamme painon alla: ihmisten historia nauttii itsestään toisten elävien olentojen ja elottoman akosmismissa. Kaikesta voidaan tehdä historiaa ja kaikki supistuu historiaan.

Orjat nukkuvat huonosti. Tämä tauko päättyy siihen päivään, jona viittaus asioihin muistuttaa meitä väkivaltaisesti. Vastuutto muus ei kestä kuin lapsuuden.

Mitä kieltä maailman asiat puhuvat, jotta me voisimme saavuttaa sopimuksellisen yhteisymmärryksen niiden kanssa? Loppujen lopuksi myös vanha yhteiskuntasopimus oli julkilausumaton ja kirjoittamaton: kukaan ei ole koskaan lukenut sen alkuperäiskappaletta, ei edes kopiota. On totta, että emme tunne maailman kieltä tai tunnemme siitä ainoastaan erilaisia animistisia, uskonnollisia tai matemaattisia tulkintoja. Kun fysiikka keksittiin, filosofit olivat sitä mieltä, että luonto kätkeytyi algebran numeroiden ja kirjainten koodien taakse: sana koodi oli peräisin oikeudesta.

Itse asiassa Maapallo puhuu meille voimien, yhdyssiteiden ja vuorovaikutusten termein, ja tämä riittää sopimuksen solmimiseen. Kumpikin symbioosin jäsenistä on oikeudessa velkaa toiselle elämän kuolemanrangaistuksen uhalla.

Kaikki tämä jäisi kuolleeksi kirjaimeksi ellei keksittäisi uutta politiikkaa.

Poliitikko

Puhuessaan politiikasta Platon siteeraa toisinaan esimerkkiä laivasta ja sen miehistön alistamisesta kapteenin, asiantuntevan hallitsijan valtaan, sanomatta koskaan (epäilemättä siksi ettei sitä tiedä) mikä tässä vertauksessa on poikkeuksellista. Tavallisen elämän maalla ja paratiisillisen tai helvetillisen merellä elämisen välillä on ero vetäytymisen mahdollisuudessa: laivassa sosiaalinen olemassaolo ei lakkaa koskaan eikä kukaan voi laivassa vetäytyä omaan yksityiseen telttaansa, kuten teki muinoin maavoimien sotilas Akhilleus. Laivassa ei ole pakopaikkaa, jonne teltan voisi pystyttää. Yhteisö sulkeutuu suojakaitteen muodostaman tinkimättömän määritelmän taakse: köysien ulkopuolella on hukuttaminen. Filosofia, syistä, jotka me tuomitsemme alhaisiksi, pitää purjehtijat kohteliaisuuden (*politesse*) lain alla ja sen merkitys voidaan paremmin ilmaistuna ymmärtää politiikaksi (*politique*). Kun tila tarjoaa ylijäämän, on olemassa lokaalisuutta, siellä-olevaa.

Kaikkein kaukaisimmista antiikin ajoista lähtien merimiehet (ja epäilemättä ainoastaan he) ovat kokeilleet käytännössä objektiivisen väkivallan ja subjektiivisten sotien välistä seuraussuhdetta, sidosta ja etäisyyttä. He tietävät tuomitsevansa aluksensa haaksirikkoon ennen kuin voittavat sisäisen vastustajansa, mikäli he päätyisivät vastustamaan toisiaan. Heidän yhteiskuntasopimuksensa on peräisin suoraan luonnosta.

Koska kaikenlainen yksityiselämä on mahdotonta, he elävät jatkuvasti vihanpurkauksen uhkan alaisina. Laivassa vallitsee vain yksi kirjoittamaton laki, jumalainen hieno käytös, jonka merimiehiin, merenkävijöiden välillä vallitseva väkivallattomuuden sopimus määrittelee. He ovat heikkoutensa armoilla, heitä uhkaa jatkuvasti valtameri, joka voimallaan, elottomana mutta mahtavana valvoo heidän rauhaansa.

Vaikkakin aivan erilainen kuin se, jonka ansiosta muut inhimilliset ryhmittymät järjestäytyvät ja jopa saavat alkunsa, merellä vallitseva hienon käytöksen yhteiskuntasopimus on itse asiassa yhtäläinen sen kanssa, jota minä kutsun luontosopimukseksi. Miksi? Koska tässä yhteisö, mikäli se hajoaa, välittömästi kohtaa tuhon vailla mahdollisuutta perääntymiseen tai avun etsintään. Tuho kohtaa sen heikkoa pesää, asuntoa vailla lisätilaa, teltan pakopaikkaa, pientä linnaketta, johon maavoimien muihin sotilaisiin vihasnutun jalkaväen mies (ymmärtäkää näillä kahdella termillä, että kummatkaan eivät tunne vettä) Akhilleus pakeni. Laiva tarjoaa globaalisuuden mallin, koska siitä puuttuu ylimääräinen tila, johon vetäytyä: siellä-oleva, paikallinen, tarkoittaa maakrapua.

Kulttuurimme alusta lähtien *Ilias* on ollut *Odysseian* vastakohta, kuten käyttäytyminen maalla on ollut vastakohtana merellä vallitseville tavoille: maalla ei oteta huomioon kuin ihmiset, merellä ollaan tekemisissä maailman kanssa. Näin käy ymmärrettäväksi ensimmäisen runoelman, historiallisen eepoksen tai sankaritarinan, sotilaiden muuttaminen purjehdustovereiksi toisessa, kirjaimellisesti geo-graafisessa kartassa tai tekstissä, jossa tunnettu Maa kirjoittaa itseään ja jossa näkyy jo tuo hiljaisuudessa ja pelosta tai kunnioituksesta neuvoteltu yhteiskuntasopimus valtavan sosiaalisen elämän murisevan raivon ja meren melun (*noise*), sen pauhun ja kuohun välillä. Kuuron Odysseuksen ja laulavien seireenien välinen sopimus, aaltojen ja laivan kokan välinen sopimus, tuulta vastustavien miesten rauha. Mutta mitä kieltä maailman asiat puhuvat? Näiden kummallisten naisten kurkuista tulee alkuaikojen ääni

heidän laulaessaan viettelysten kapeikoissa.

Osaamme tieteiden keinoin määritellä politiikassa tai taloustieteissä voiman: kuinka ajatella hauraus? Lisätilan puuttumisen avulla. Voimalla on haurauden sijaan käytettävissään varastoja. Se puolustautuu yhtäällä, hyökkää toisaalla, se vetäytyy etukäteen suunniteltuihin aseisiin, kuten Akhilleus telттаansa, se voi syödä kootuista varastoista, kun taas täysi ja kankea kokonaisuus voi särkyä ankarissa ja kovissa olosuhteissa kuin myrskypurje aaltojen vyöryessä. Tästä johtuu erilaisilla suojilla ja pakopaikoilla varustettujen epämääräisten kokonaisuuksien vastustuskyky.

Mikään ei ole heikompi kuin yhtenäiseksi tullut globaalinen järjestelmä. Yhtä ainoaa lakia vastaa äkkikuolema. Yksilöt elävät sitä paremmin mitä lukuisampia he ovat: tämä koskee yhteiskuntia tai jopa olemista yleensä. Näin olemme muodostaneet nykyisen yhteiskunnan, jota voidaan kutsua kaksinkertaisesti maailmanlaajuiseksi: sikäli kuin se on valloittanut Maapallon, yhtenäisen kuin kiinteä kappale, ristikkäisten keskinäisten suhteiden yhteensitoman, sillä ei ole käytettävissään ylimääräistä tilaa, perääntymismahdollisuutta tai turvaa, minne tai mihin se voisi pystyttää telttansa. Toisaalta se osaa rakentaa ja käyttää hyväkseen teknisiä välineitä maailman ilmiöitä vastaavissa tilallisissa, ajallisissa ja energeettisissä ulottuvuuksissa. Kollektiivinen voimamme laajenee näin globaalisen asuinsijamme rajoille. Me alamme muistuttaa Maata.

Näin siis tosiasiallisesti yhdistynyt ryhmämme, yhtä vahvana kuin maailma, on sitä lähellä samalla tavoin kuin suojakaiteen tukipuut erottavat, koska ne koskettavat sitä, kiinteän ja liikkuvan kannen häilyvästä ulottuvaisuudesta. Kaikki ajalehti maailman yllä, kuten arkki veden päällä, vailla ulkopuolista varastoa näille kahdelle kokonaisuudelle, ihmisille ja asioille. Olemme siis astuneet laivaan! Ensimmäistä kertaa historiassa Platon ja Pascal, joista kumpikaan ei koskaan purjehtinut, ovat molemmat yhtä aikaa oikeassa, sillä olemme pakotettuja noudattamaan laivan lakeja ja siirtymään yhteiskuntasopimuksesta — joka pitkään suojeli liikkuvia kulttuurisia alakokonaisuuksia laajassa ja vapaassa, kaikki vahingot sisäänsä imemään varustautuneessa ympäristössä — kiinteän ja yhtenäisen, objektiivisten voimiensa rajat saavuttaneen ryhmän vaatimaan luontosopimukseen.

Gloobalisen kantaman aseemme ja tekniikkamme iskeytyvät siinä maailman kokonaisuuteen, maailman, jolle aiheutetut haavat

iskeytyvät puolestaan takaisin koko ihmiskuntaan. Poliitiikan kohteena ovat vastedes nämä kolme yhdistynyttä kokonaisuutta.

Hallituksesta

Kapteeni, hän hallitsee. Seuraten reittinsä vaatimuksia, maininkien suunnan ja voimakkuuden mukaan, hän kääntää peräsimen lapaa. Tahto vaikuttaa alukseen, joka vaikuttaa vastukseen, joka vaikuttaa tahtoon, kaartuvien vuorovaikutusten sarjana. Ensimmäinen sitten viimeinen, periaatteessa syy ensin sitten seuraus, ennen kuin seurauksesta tulee vielä kerran syy ja se mukautuu reaaliajassa olosuhteisiin, jotka muuntavat sitä lakkaamatta ja joiden vaikutuksessa se pysyy kuitenkin itsepäisesti muuttumattomana: suunnitelma päättää taidokkaasta ja hienosta käännöksestä, joka eroaa asioiden pakottamasta käännöksestä, aukaistakseen reitin kaikkien vastuksien keskelle.

Tätä, erityistä symbioottista taitoa ohjata käännteiden synnyttämien vaihteluiden ja niiden synnyttämien uusien käännteiden läpi, kutsutaan kybernetiikaksi: se on erityinen tekniikka merikapteenin taidossa, joka siirtyi hiljattain niinkin korkeatasoiseen tekniikkaan kuin meriaseistuksen hallintaan ja tästä hienostuneisuudesta edelleen yhä yleisempien järjestelmien vaatimukseksi, sillä ne eivät säilyisi tai muuttuisi globaalisti ilman noita vaihteluita. Koko tämä metodinen arsenaali jäi kuitenkin metaforan tasolle ihmisten poliittisen hallitsemisen taidossa. Mitä perämies, joka hallitsee, opettaa hallitsemisesta hallitukselle?

Tässä katoaa niiden erilaisuus. Kaikki (*tout le monde*) aiheuttaa nykyään maailmalle vahinkoja, jotka välittömän tai todennäköisen paluusyklin kautta muuttuvat kaikkien työn lähtökohdiksi. Muuntelen tarkoituksellisesti vaihtelemalla samaa sanaa: otamme vastaan maailman lahjat (*dons*) ja aiheutamme sille vaurioita (*dommages*), jotka se palauttaa meille uusina lähtökohtina (*données*).

Kybernetiikka astuu jälleen kuvaan. Ensimmäistä kertaa historiassa kiinteitynyt inhimillinen tai sosiaalinen maailma joutuu kasvotusten maailmankaikkeuden maailman kanssa vailla siirtoa, ylijäämää tai turvaa, kokonaisena järjestelmän aivan kuin laivassa. Hallitsija ja peräsimen hallitsija samastuvat yhteiseksi hallitsemisen taidoksi.

Kapteeni toimii reaaliajassa, tässä ja nyt, paikallisten olosuhteiden perusteella ja niistä hän pyrkii johtamaan globaalin tuloksen. Hallitsija, kuten tekniikko ja tiedemies, tekee

samoin. Tiedemies ei epäröi, yhdistellessään paikallisia mallejaan Maata jäljittelevään kokonaisuuteen, käyttää verbiä ohjata kuvitellessaan joitakin interventioitaan.

Yksinomaan yhteiskunnalliseen sopimukseen uppoutunut poliitikko on aina näihin päiviin asti vahvistanut allekirjoituksellaan tuon sopimuksen. Hän on kirjoittanut sen uudelleen ja pitänyt julkisen elämän suhteiden ja yhteiskuntatieteiden tiukkana asian tuntijana huolen, että sitä noudatetaan. Hän on kaunopuheinen, jopa retorinen, hyvin sivistynyt, tuntee kulttuurin ja päätöksenteon selkärangan, ryhmien sydämen ja dynamiikan. Hän on erinomainen hallintoviranomainen, mediamyönteinen kun on tarvis, ehdottomasti juristi; itse oikeuden tuote ja oikeuden tuottaja: on tarpeetonta tulla fyysikoksi.

Mikään hänen puheistaan ei käsitellyt maailmaa, hän keskusteli loputtomasti ihmisistä. Jälleen kerran julkisuus, kuten sellaisen sanan muodostussäännöt vaativat, määrittellään yleisön perusolemukseksi: ei poliitikko sen enempää kuin kukaan muukaan antaudu mihinkään keskusteluun tai tee yhtään elettä upottamatta sitä julkisuuteen. Vielä enemmän, historia ja nuori traditio ovat opettaneet hänelle, että luonnonoikeus ei ilmaise kuin inhimillistä luontoa. Sosiaaliin kollektiiviin suljettuna hän saattoi aivan hyvin olla ottamatta huomioon maailman asioita.

Kaikki on muuttunut. Tästä lähtien pidämme sanaa politiikka epätarkkana, koska se viittaa vain kaupunkiin, julkisiin tiloihin, ryhmien hallintojärjestelmiin. Sillä kaupungissa asuva, hän, jota nimitettiin ennen porvariksi, ei tiedä

mitään maailmasta. Nykyään hallitsijan täytyy poistua yhteiskuntatieteistä, hänen täytyy tulla pois kaduilta ja kaupungin muurien sisältä, hänen on tehtävä itsestään fyysikko ja kuoriuduttava yhteiskuntasopimuksesta, hänen on keksittävä uusi luontosopimus ja palautettava sanalle luonto sen alkuperäinen merkitys, joka sillä oli kun me synnyimme tai joka sillä on oltava kun meidän täytyy syntyä uudelleen.

Vastaavasti fyysikko, kaikkein vanhimmassa kreikankielisessä merkityksessä, mutta myös kaikkein moderneimmassa, lähestyy politiikkaa.

Ikimuistoisessa hallitsemisen taitoa kuvaavassa kirjoituksessaan Platon luonnosteli kuvan juonta rationaalisista langanpätkistä kutovasta kuninkaasta, juonta, joka kuljettaisi vähemmän rationaalisia intohimoja. Meidän päivinämme uuden ruhtinaan pitäisi sitoa oikeuden lanka yhteen luonnontieteistä lähtöisin olevan juonteen kanssa: tästä määrätystä hetkestä lähtien ja siitä muodostuvasta tekstuurista seuraisi politiikan taito.

Nimitin aikaisemmin luoteisväylää paikaksi, jonka välityksellä nämä kaksi tieteen tyyppiä ovat yhteydessä toisiinsa. En tiennyt, että tällä tavoin tulin määritelleeksi nykyaikaisen politiikkatieteen, geopolitiikan todella Maan merkityksessä sekä fysiopolitiikan siinä mielessä, että instituutiot, joita ryhmittymät itselleen perustavat, ovat vastedes riippuvaisia luonnollisen maailman kanssa solmimistaan nimenomaisista sopimuksista. Näitä sopimuksia ei enää koskaan tehdä yksinomaan meidän yksityisen tai yhteisen hyvän tähden, vaan aina myös symbionttimme eduksi.

Kulttuurintutkimuksen (englanniksi *cultural studies*) rooli perinteisten akateemisten oppialojen välisten muurien rikkojana näkyy tuoreessa kulttuurintutkimuksen nykytilan kirjoituksessa, Lawrence Grossbergin kumppaneineen toimittamassa liki 800-sivuisessa kokoomateoksessa otsikoltaan *Cultural Studies*¹. Tämä järkäle sisältää 39:n yliopistoissa tai niiden ulkopuolella työskentelevän kirjoittajan artikkeleita, jotka kuvastelevat kulttuurintutkimuksen eri alueita. Mittavan niteen lukija pääsee liikkumaan muun muassa maantieteen, jälkikolonialisen todellisuuden, massakulttuurin yleisöjen, rotukysymyksen, matkustamisen, AIDSin, populaarimusiikin, postmodernismin, kasvatuksen, rikosromaanien, sosiaalisen sukupuolen problematiikan, biologia-tieteen kulttuuristen seuraamusten, intialaisleskien polttamisen, ruumiillisuuden, vuoden 1968 tapahtumien, uimarantojen, psykoanalyysin, minätekniikoiden, Rambon, postimyyntiliikkeiden, uuden ajan teknokulttuurin, chicanosien, etiikan, William Shakespearen, historiantutkimuksen, Unkarin vuoden 1956 kansannousun ja australialaiselokuvien maailmoissa. Nidettä lukies- sa on vaikea kuvitella yhtäkään ihmistieteiden tämän hetken kysymystä, joka ei tavalla tai toisella voisi tulla kulttuurintutkimuksen kohteeksi.

Mutta samalla teos on jälleen yksi muistutus siitä, että kulttuurintutkimus ei ole sisäisesti yhtenäinen, ja siitä, että se ei välttämättä muodosta minkäänlaista kokonaisuutta. Vielä 1980-luvun alussa olisi voinut ajatella, että sana 'kulttuurintutkimus' viittaa brittiläiseen, Raymond Williamsista ja Richard Hoggartista alkaneeseen kulttuurintutkimuksen traditioon, tutkimukseen jota tehtiin pääasiassa Birminghamissa toimivassa nykykulttuurin tutkimuskeskuksessa. Viime vuosikymmenen loppu ja tämän vuosikymmenen alku ovat kuitenkin merkinneet kulttuurintutkimuksen suoranaista boomia, jonka seurauksena termi kattaa tänään mitä moninaisimpia intressejä ja suuntauksia.

Tieteidenvälisenä toimintana kulttuurintutkimus onkin lyhyen historiansa aikana muuttanut useasti muotoaan ja tulee jatkosakin kehittämään useiden kysymyksen-

asettelujen ristipaineessa. Niinpä yksikössä olevan sanan 'kulttuurintutkimus' sisällä on monia kulttuurintutkimuksia, yksikössä olevalla sanalla viitataan monikolliseen käytäntöön. Tällaisena kulttuurintutkimuksella ei ole yhtä alkuperää, vaan lukuisia. Siitä ei ole yhtä kertomusta, vaan monia. Se ei ole yksi muodostuma, vaan useita.

Esitän kaikkiaan kuusi alustavaa määritelmää kulttuurintutkimuksesta. Tässä on, sanotun pohjalta, niistä ensimmäinen:

(i) *Kulttuurintutkimus ei ole yksi muodostuma, vaan monia.*

Vaikka kulttuurintutkimus onkin avoin kenttä ja vaikei kenelläkään ole valtuuksia toimia sen rajanvartijoina, on sanottuun yhtä kaikki syytä kiirehtiä lisäämään, että kulttuurintutkimuksella on — ainakin sellaisena kuin Stuart Hall, Lawrence Grossberg ja eräät muut sen määrittelevät — kuitenkin oma politiikkansa. Kyse ei ole siitä, että kulttuurintutkimus olisi ikään kuin ennalta annetusti poliittista ja vieläpä jollakin

määrätyllä tavalla poliittista. Mutta kyse on siitä, että kulttuurintutkimuksen itseymmärrykseen kuuluu itsensä näkeminen maailmalliseksi, ja siitä, että teorian ja käytännön nähdään olevan siinä jatkuvassa hankaussuhteessa. Kyse on kulttuurintutkimuksen pyrkimisestä sellaiseen tilanteeseen, jossa sillä itsellään olisi jotakin väliä niissä kulttuurisissa käytännöissä, joita se tutkii. Stuart Hall puhuukin tähän liittyen kulttuurintutkimuksen likaisuudesta. Tällä Hall tarkoittaa sitä, että kulttuurintutkimuksessa ei liikuta merkityksen, tekstuaalisuuden ja teorian yläilmoissa, vaan hakeudutaan tekemisiin alhaisen ja konstikkaan arjen kanssa.²

Hallin ajatuksen huomioonottaen voikin olla hyvä oikaista kaksi mahdollista väärinkäsitystä. Ensinnäkin: Kulttuurintutkimuksen avoimuus ei merkitse sitä, että kaikki kulttuuriin kohdistuva tutkimus olisi kulttuurintutkimusta, yhtä vähän kuin kaikki naiseen kohdistuva tutkimus on naistutkimusta. Alustavasti voitaisiin sanoa, että kulttuurintutkimusta yhdistää sen kaikessa moneudessa juuri mainittu maailmallinen, ei-akateeminen intressi. Toiseksi: Kulttuurintutkimus ei ole pääasiassa eikä välttämättä ensisijaisestikaan populaarikulttuurin tutkimusta, vaikka populaari-

Kulttuurintutkimus modernin kritiikkinä

Mikko Lehtonen

kulttuurista onkin tulossa kelvollinen akateeminen tutkimusaihe juuri kulttuurintutkimuksen vaikutuksesta. Yhtä hyvin kuin populaarikulttuuri voi kulttuurintutkimuksen kohteena olla vaikkapa Shakespeare tai itse yliopisto. Kulttuurintutkimus ei siis viipaloi itselleen tiettyä osaa kulttuurisista käytännöistä ja jätä muita viipaleita toisten huolessi. Sen kohteena on koko kulttuurinen todellisuus. Kulttuurintutkimuksen toinen alustava määritelmä voisikin siten kuulua seuraavasti:

(ii) *Kulttuurintutkimus on maailmallista, eikateemisesti orientoituvaa tutkimusta.*

Kulttuurintutkimus nykyhetken tutkimisena

Milloin kulttuurintutkimus syntyi? Ja miksi, vastauksena mihin, se syntyi? Yleisimmin kulttuurintutkimuksen synty paikannetaan jonnekin toisen maailmansodan jälkeisiin vuosiin, jolloin akateeminen maailma alkoi hapuilla reagoida modernin massakulttuurin vaikutukseen, kulttuurin amerikkalaistumiseen, uusien tiedotusvälineiden esiinmarssiin, nuorisokulttuurien syntyyn ja vanhan yhteiskunnan tapojen ja kielen hajoamiseen.³ Kulttuurintutkimuksen perustalaskijateoksiksi katsottavat Roland Barthesin *Mythologies* (1957), Williamsin *Culture and Society* (1958) ja Richard Hoggartin *The Uses of Literacy* (1957) pyrkivät kukin omalla tavallaan kartoittamaan sodanjälkeisten yhteiskuntien taloudellisia, poliittisia ja kulttuurisia muutoksia. Kulttuurintutkimus syntyi nimenomaan nykyhetken tutkimukseksi, sen selvittämiseksi mitä tapahtuu juuri nyt. Oli käsityksemme kulttuurintutkimuksen synnystä kumpi tahansa tai ei kumpikaan näistä, yksi asia lienee kuitenkin kaikille kulttuurintutkimuksen historioitsijoille selvä: kulttuurintutkimus syntyy nimenomaan nykyhetken tutkimukseksi, sen selvittämiseksi mitä tapahtuu juuri nyt. Siten sen edeltäjäksi voidaan nähdä 1700- ja 1800-lukujen taitteen ajattelijoiden ensimmäistä kertaa muotoilema kysymys: Mitä merkitsee se, että elämme juuri nyt emmekä jolloinkin muulloin?

Tässä kysymyksessä näkyy yksi inhimillisen historian keskeisistä muutoksista, nykyhetken löytäminen. Tarkoitan tässä nykyhetkeä sen modernissa merkityksessä, avoimena vaihtoehtojen ja mahdollisuuksien horisonttina. Vastaavasti nykyisyyttämme kuvaavalla sanalla 'moderni' ilmaistaan eroa ja jännitettä uuden ja vanhan, menneen, nykyisen ja tulevan välillä. Alkujaan sanalla 'moderni'

tarkoitettiin nimenomaan nykyhetkeä erotukseksi menneestä. Siten ajatus 'modernista' merkitsi irtautumista sellaisesta aikakäsityksestä, jota hallitsi menneisyys, siis sellaisesta aikakäsityksestä, jossa menneisyyden ajateltiin toistuvan kutakuinkin samanlaisena tänään, huomenna ja vielä ylihuomennakin. Nykyhetken löytämisen myötä, sen myötä, että tämän päivän voitiin ajatella olevan toisenlaisen kuin eilisen ja huomisen erilaisen kuin tämän päivän, aikakäsitys kuitenkin muuttui. Nykyhetki ei ollut enää tapahtuneen toistoa, vaan historian tekemistä. Ongelmia ei ollut ratkaistu jo aiemmin, vaan niitä ratkottiin tässä ja nyt. Sillä, mitä tapahtui nyt, oli merkitystä. Se ei ollut passiivista reagoimista annettuihin ehtoihin, vaan aktiivista tulevaisuuden ehtojen muokkaamista. Itse asiassa tulevaisuus on modernissa maailmassa hallinnut eräänlaisena odotuksellisenä horisonttina sitä, kuinka nykyhetki on koettu. Tulevaisuudelta on odotettu enemmän ja parempaa. Samalla nykyhetki on ikäänkuin ohentunut, siitä on tullut ohikiitävää ja satunnaista.

Mutta juuri tästä 'ohikiitävästä' ja 'satunnaisesta' kulttuurintutkimus onkin kiinnostunut. Vaikka kulttuurintutkimus voi olla ja onkin kiinnostunut myös modernia edeltäneestä inhimillisestä todellisuudesta, on se leimallisesti omasta nyt-hetkestään tietoisena modernin todellisuuden tutkimista. Mutta samoin kuin moni panoksensa moderniin kulttuuriin antanut ajattelija ja taiteilija, myös kulttuurintutkimus näkee modernisoitumisen kriisiksi — niin ihmisen suhteessa luontoon, toisiin ihmisiin kuin itseensäkin. Tämän seurausena kulttuurintutkimus on myös tämän hetken ja tulevaisuuden suhteen erittelyä siitä näkökulmasta, kuinka voitaisiin voittaa se kriisi, jota moderni merkitsee mainituilla kolmella alueella — ihmisen suhteessa luontoon, toisiin ihmisiin ja itseensä.

Kulttuurintutkimus on uusien sosiaalisten kokemusten ja näitä kokemuksia koskevien puhetaiposten erittelemistä sekä vastausten etsimistä modernia maailmaa koetteleviin ongelmiin. Tästä saan kolmannen alustavan määritelmän kulttuurintutkimuksesta:

(iii) *Kulttuurintutkimus on modernin kriittistä tutkimista.*

'Kulttuuri' ja kulttuurintutkimus

Mutta mitä kulttuurintutkimus tutkii? Kuinka se eroaa vai eroaako se mitenkään niistä vanhoista oppialoista, jotka ovat tutkineet kulttuurisia ilmiöitä, esimerkiksi kirjallisuus-

den- ja muusta taiteentutkimuksesta, tiedotusopista, sosiologiasta tai antropologiasta?

Yksi mahdollinen tapa vastata tähän kysymykseen on tarkastella lähemmin sitä, kuinka käsite 'kulttuuri' on perinteisesti ymmärretty länsimaisessa ajattelussa ja kuinka kulttuurintutkimus puolestaan käsittää kohteensa.

Sana 'kulttuuri' on tunnetusti johdettu klassisen latinan sanasta *cultura*, joka merkitsi pääasiassa maanviljelyä. Modernissa maailmassa 'kulttuurilla' on kuitenkin tarkoitettu inhimillisen kasvun prosessia tai tämän prosessin tuotteita. 'Kulttuurilla' on voitu näin tarkoittaa joko niitä yhteiskunnallisia oloja, jotka ovat yksilöllisen kultivoitumisprosessin ehtoja, tai niitä tuloksia, joita kultivoituneet ihmiset tuottavat. Edelleen sitä on voitu käyttää yhteiskunnista, jotka ovat irtautuneet niin sanotusta barbarian tilasta. Tässä mielessä 'kulttuuria' on voitu käyttää käsitteen 'sivilisaatio' synonyymina. Tällöin sanalla 'sivilisaatio' tarkoitetaan ensinnäkin toimintaa tai prosessia, jossa on kyse yhteiskuntaelämän tulemisesta hienostuneemmaksi, ja toiseksi tämän prosessin tuloksena saavutettua tilaa.

Sekä 'kulttuurin' että 'sivilisaation' käsitteet ovat siis osa eurosentristä ajatusta eurooppalaisen kulttuurin tai sivilisaation ylemmyydestä muihin kulttuureihin tai sivilisaatioihin nähden. Mutta 'kulttuurin' käsitettä on jo kohta 200 vuoden ajan käytetty myös eurooppalaisen sivilisaation kritisoimisen välineenä. Kulttuuria on tällöin pidetty itsenäisenä arvojen, henkisyyden ja sisäisyyden valtakuntana, jonka on nähty olevan ulkokohtaisena pidettyä sivilisaatiota korkeammalla. Kulttuuri on edustanut näissä puhetoissa sitä, mikä on nähty ihmisessä ikuisiksi ja luonnollisiksi, sivilisaation osaksi jäädessä sen, mikä on koettu keinotekoiseksi.

Tällaisen kulttuurin ja sivilisaation toistensa vastakohtiksi näkevän ajattelutavan synty liittyy läheisesti niihin käytännön kokemuksiin, joita 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa saatiin niin sanotusta kaksoisvallankumouksesta — Ranskan vallankumouksesta ja sen kanssa samanaikaisesta mutta ensi alkuun huomaamattomammasta teollisesta vallankumouksesta. Humaanimmat tarpeet ja virikkeet eivät yksinkertaisesti näyttäneet löytävän paikkaansa ajan reaalisessa historiallisessa kehityksessä. Tällöin muun muassa Schiller Saksassa ja Coleridge Englannissa näkivät 'kulttuurin' tehtäväksi sen kokoamisen uudelleen, minkä 'sivilisaatio' oli särkenyt. Kulttuurin ei kuitenkaan ajateltu voivan muuttaa sivilisaation suuria vieraantuneita mekanismeja välittömästi. Kulttuurin tehtäväksi ei nähty astumista suoraan yhteis-

kunnalliseen elämään. Sen sijaan kulttuurin oli luotava uusi olemassalon sfääri, jossa yksilöt saattoivat tavoitella harmoniaa.

Edelleenkin ei ole olemassa sellaista yleisesti hyväksyttyä kulttuurin käsitettä, jossa tämä kulttuuriin alusta lähtien liittynyt materiaalisena ja ideaalisena, todellisen ja tavoitellun dualismi olisi ylitetty. 'Kulttuurin' arkikäytössä — esimerkiksi fraasissa 'kansallinen kulttuuri' kansakunnan tuottamina taiteeteoksina — tämä dualismi on yhä selvästi läsnä. Myös 'korkeakulttuurin' ja 'massakulttuurin' erottaminen toisistaan kätkee sisäänsä henki-aine -jaon korkeakulttuurin edustaessa aineetonta henkeä, massakulttuurin taas hengetöntä materiaa. Siten kulttuuri ymmärretään vallitsevissa puhetoissa yhä joksikin muusta yhteiskunnasta irralliseksi ja olemukseltaan siitä poikkeavaksi. Kulttuuri on läntisten yhteiskuntien spontaanissa tajunnassa ollut kauan henkisen ja ideaalisen valtakuntaa erotuksena yhteiskunnan faktisuudesta ja materiaalisuudesta.

Kulttuurintutkimus kuitenkin kyseenalaistaa juuri tämän kahtiajaon, kulttuurin ja yhteiskunnan tai kulttuurin ja sivilisaation näkemisen toisistaan erillisiksi ja jopa toisilleen vastakkaisiksi. Jos luemme niitä 1920- ja 1930-luvuilla vaikuttaneita intellektuaalisia hahmoja, jotka nykyinen kulttuurintutkimus tunnustaa varhaisiksi edeltäjikseen, jos tutkimme kulttuurintutkimuksen tänään esittämien kysymysten ensimmäisiä muotoilijoita, voimme havaita, että monista keskinäisistä eroista huolimatta näitä pioneereja yhdistää pyrkimys tarkastella kulttuurista ja yhteiskunnallista ei erillään toisistaan vaan yhteydessä toisiinsa, toistensa välttämättöminä osina.⁴

Kulttuurintutkimus, moderni, postmoderni

Mutta jos kulttuurintutkimuksessa on kyseenalaistettu perinteinen yhteiskunta-kulttuuri -kahtiajako, siinä on hylätty myös perinteinen korkeakulttuuri-massakulttuuri -erottelu. Kulttuurintutkimuksen näkökulmasta kulttuuri ei ole "parhaan ajatellun ja sanotun" synonyymi, saavutetun sivilisaation huippu. Taidettakaan ei kulttuurintutkimuksen piirissä nähdä sivilisaation korkeimpien arvojen ilmentymäksi, vaan osaksi merkitysten tuottamisen ja vastaanottamisen prosessia, osaksi yhteisten merkitysten muodostumista ja muuttumista. Näin käsitys 'kulttuurista' demokratisoidaan ja kytketään sosiaalisiin ulottuvuuksiinsa.

Ajallisesti kulttuurintutkimuksen synty liittyi sellaiseen läntisten yhteiskuntien kehityksen vaiheeseen, jossa väestön enemmistöstä ensi kertaa tuli kulttuurituotteiden yhteistä yleisöä. Kulttuuriteoria voidaan nyt ymmärtää tämän pohjalta modernien yhteiskuntien “koko elämäntavan elementtien välisten suhteiden tutkimiseksi”, kuten Raymond Williams sen *Culture and Society* -teoksessa⁵ tiivistä. Tällöin kulttuuri ei ole vain yksi yhteiskunnan käytännöistä, vaan läpäisee kaikki yhteiskunnalliset käytännöt ja on niiden keskinäisten suhteiden summa.

Kulttuurintutkimus onkin juuri sellaisen todellisuuden tutkimista, jota on luonnehdittu esimerkiksi määreillä ‘jälkitekollinen’ tai ‘post-moderni’. Stuart Hall on luonnehtinut näitä eurooppalaisia ja pohjoisamerikkalaisia yhteiskuntia seuraavasti:

(i) näissä yhteiskunnissa yksilöllinen subjekti tulee yhä tärkeämmäksi, mutta samalla myös käsitykset subjektista muuttuvat olennaisilla tavoilla: ‘yksilöä’ ei enää voi mieltää kokonaisen ja täydellisen egon tai autonomisen ‘minän’ käsitteillä, vaan ‘minä’ koetaan fragmentoituneeksi ja epätäydelliseksi, joksikin joka koostuu useista ‘minuuksista’ ja identiteeteistä, jotka ovat jatkuvassa muutoksen prosessissa,

(ii) kulttuuri ei enää ole (jos on sitä koskaan ollutkaan) tuotannon ja esineiden ‘kovan’ maailman koriste, kuoritus materiaalisen maailman kakussa, vaan toisaalta tavaraestetiikka läpäisee kulutuksen maailman, toisaalta taideteoksista on tullut hyödykkeitä toisten hyödykkeiden rinnalla,

(iii) politiikka on laajentunut alueille, joita perinteisesti on pidetty epäpoliittisina: kysymyksiin, jotka koskevat perhettä, terveyttä, seksuaalisuutta, ruokaa ja ruumista; näin identiteetistä, omasta symbolisesta sijainnista todellisuudessa, on tullut avoin kysymys, tuottamisen ja kamppailun kysymys,

(iv) todellisuutta ja sitä koskevia mielikuvia on yhä vaikeampi erottaa toisistaan, kun todellisuus järjestyy tietystä tärkeässä mielessä symbolisesti, merkkien ja merkitysten välityksellä; yhä suurempi joukko ihmisiä käyttää esineitä välineinä pelissä, jolla he viestivät keitä he ovat, jolloin yhteiskunta on kulttuuria ja kulttuuri yhteiskuntaa.

Kulttuurin tutkiminen näissä yhteiskunnissa on siten tärkeällä tavalla jokapäiväisen sosiaalisen todellisuuden tutkimista.⁶

Kulttuurintutkimuksen käsityksen kulttuurista 1900-luvun lopun läntisissä yhteiskunnissa voi tiivistää seuraavasti: kulttuuri on sekä materiaalista että symbolista toimintaa, eikä sen tutkimisessa voi asettaa toista toisen

edelle, vaan tehtävänä on juuri näiden kahden suhteen kysyminen. Tästä saankin kulttuurintutkimuksen neljännen alustavan määritelmän:

(iv) Kulttuurintutkimus on kulttuurin tutkimista sekä materiaalisena että symbolisena toimintana, jokapäiväisenä yhteiskunnallisena todellisuutena.

Kulttuurintutkimus on rajalla

Tätä uutta maailmaa ja uutta aikaa tutkimaan kulttuurintutkimus seisoo kahdella maaperällä, toisaalta humanistisissa ja toisaalta yhteiskuntatieteissä. Siinä on nähtävissä jälkiä muun muassa historiasta, sosiologiasta, kirjallisuustieteestä, psykologiasta, kielitieteestä, filosofiasta, antropologiasta ja taloustieteestä. Mutta näitä näkyvämmiin kulttuurintutkimuksen pinnassa ovat kuitenkin tietyt uudet ajatukselliset muodostumat. Kulttuurintutkimus on teoreettinen sulatusuuni, joka ammentaa viimeisten vuosikymmenten keskeisistä teorioista, niin marxismista, feminismistä ja etnisyyden tutkimisesta kuin psykoanalyysistä, jälkistrukturalismista ja postmodernismistakin. Tällaisena sulatusuunina kulttuurintutkimus on leimallisesti tieteidenvälistä toimintaa, joka tähtää perinteisten oppialojen raja-aitojen kaatamiseen. Yhteiskuntatieteistä kulttuurintutkimus perii kohteensa: yhteiskuntien ja ryhmien muuttuvat elämäntavat ja niiden merkitysten verkostot, joita yksilöt ja ryhmät käyttävät. Humanististen tieteiden perinteen pohjalta se voi kehittää näkökulmaansa tähän kohteeseen — merkitysten ja kommunikation tarkastelua.

Stuart Hallin mainitsemana “häiriöpisteenä” kulttuurintutkimus sijaitsee yliopiston ja muun maailman rajalla: sen kautta nykytodellisuus voi kulkea akateemiseen maailmaan, mutta myös akateeminen maailma voi lähestyä yhteiskunnan ja kulttuurin keskeisiä, pakottavia ja levottomuutta herättäviä kysymyksiä. Tällaisenaan kulttuurintutkimus ei kuitenkaan sisällä ongelmattomia ja selkeitä ‘kulttuurin’ käsitteen määritelmiä. ‘Kulttuuri’ ei ole kulttuurintutkimukselle niinkään loogisesti tai käsitteellisesti selkeä idea kuin toisaan lähenevien tutkimusintressien kenttä⁷. Ei olekaan kovin yllättävää, että kulttuurintutkimuksella ei ole omaa metodologiaansa. Kuten Lawrence Grossberg ja kumppanit huomauttavat johdannossaan *Cultural Studies* -kokoomateokseen, kulttuurintutkimuksella ei ole omaa tilastollista, etnometodologista tai tekstianalyysin menetelmääkään, jota se voisi väittää yksityisomaisuudekseen⁸.

Kulttuurintutkimus on alusta alkaen ollut kiistanalainen alue. Perinteiset oppialat ovat monesti halunneet kiistää sen merkityksen ja olemassaolon oikeuden. Mutta myös itse kulttuurintutkimuksen sisällä on käyty jatkuvaa kiistaa siitä, mistä siinä oikeastaan on kysymys. Tiivistäen voi sanoa, että kulttuurintutkimus on monitieteinen ja toisinaan myös olemassaolevien tieteiden vastainen alue, jota juuri sen sijainti rajalla määrittää. Se on metodeiltaan tulkitsevaa ja arvottavaa, mutta toisin kuin perinteinen humanismi se torjuu kulttuurin näkemisen pelkästään korkeakulttuuriksi ja väittää, että kaikia kulttuurisen tuottamisen muotoja — myös niinsanottua korkeakulttuuria — on tutkittava suhteessa toisiin kulttuurisiin käytäntöihin samoin kuin yhteiskunnallisiin ja historiallisiin rakenteisiin. Näin kulttuurintutkimuksen alueena on yhteiskuntien taiteiden, uskomusten, näihin liittyvien instituutioiden ja viestintäkäytäntöjen tutkiminen.⁹ Tästä saammekin viidennen kulttuurintutkimuksen suuntaa antavan määritelmän:

(v) Kulttuurintutkimus on rajalla, niin akateemisen ja ei-akateemisen maailman rajalla kuin akateemisten oppialojen välisillä rajoilla.

Kulttuurintutkimuksen kiistanalaisuus, sen luonne rajatapauksena, on näkynyt ensinnäkin siinä, että kulttuurintutkimus alkoi ensin yliopistojen ulkopuolella. Esimerkiksi brittikulttuurintutkimuksen ensimmäiset edustajat — Richard Hoggart, Raymond Williams ja Stuart Hall — eivät alkujaan, 1950- ja 1960-lukujen taitteessa, toimineet yliopistoissa, vaan aikuiskasvatuksen piirissä, akateemisen elämän marginaalissa, “liikaisessa käytännön todellisuudessa”¹⁰. Toiseksi kulttuurintutkimus lähti 1950-luvun lopulla ja 1960-luvulla liikkeelle juuri yhteiskuntatieteiden ja humanististen tieteiden itsestäänselvinä pidettyjen kysymyksenasetteluiden kyseenalaistamisena, esimerkiksi sen humanististen tieteiden omakuvan kritiikkinä, jossa ne nähtiin ‘intressittömäksi tiedoksi’. Kolmanneksi ‘kulttuurin’ käsitteen teoretisointi viitensi kohtaan, jolle niin yhteiskuntatieteet kuin humanistisetkin tieteet olivat enemmän tai vähemmän sokeita: siihen, että yhteiskunta rakentuu tärkeässä mielessä merkityksistä, ja siihen, että kulttuuri on aina jo sosiaalisuuden kyllästävä. Neljänneksi se kuljetti nykyisten kulttuuristen muotojen tutkimuksen yliopiston muurien sisäpuolelle. Tällä en tarkoita sitä, etteikö esimerkiksi kirjallisuustiede olisi tutkinut populaarikulttuuria, mutta omista lähtökohdistaan. Kirjallisuustiede näki sen aina joksikin ‘toiseksi’, ‘alemmaksi’ kirjallisuudeksi. Kulttuurintutkimus lähestyi

kohteitaan vailla tällaisia ennakoasenteita. Ja viidenneksi kulttuurintutkimus asetti kysymyksen intellektuaalisen toiminnan ja politiikan keskinäissuhteista. Se näki, että intellektuelleilla on vastuu siitä, kuinka heidän tuottamansa tieto välittyy yhteiskuntaan, että he eivät voi pestä käsiään siitä, kuinka tieto muuttuu kulttuuriseksi käytännöksi¹¹.

Kulttuurintutkimus ja naistutkimus

Kulttuurintutkimus on joutunut yhä uudelleen tarkastelemaan omia lähtökohtiaan kriittisesti, kun se on törmännyt uusiin ajatuksiin, jotka ovat räjäyttäneet rikki kaiken siihen asti kokoon kasatun. Viime vuosina tällaisia kulttuurintutkimusta mullistaneita seikkoja ovat olleet ajatukset seksuaalisuuden ja sosiaalisen sukupuolen keskeisyydestä kulttuuriselle todellisuudelle sekä näkemykset etnisyyden ja rodun problematiikan kulttuurisesta sisälöstä.

Kulttuurintutkimuksen ja naistutkimuksen voi ylipäätäänkin ajatella olevan lähellä toisiaan. Näitä kahta yhdistää ensinnäkin niiden maailmallisuus, niiden yhteydet akateemisen maailman ulkopuoliseen arkipäiväiseen käytäntöön. Toiseksi niitä liittyy toisiinsa kummankin poikkitieteisyys, joka asettaa kyseenalaiseksi perinteiset akateemiset rajat ja laajemmat valtarakenteet. Vallan ja alituksen kysymykset samoin kuin tiedon tuottamiseen liittyvät kysymykset ovat olleet niin naistutkimuksen kuin kulttuurintutkimuksenkin keskeisiä teemoja. Molemmat tutkimushaarat ovat myös pyrkineet asettamaan kyseenalaiseksi tiettyjä akateemisia konventioita muun muassa suosimalla kollektiivista tieteellistä työtä ja etsimällä henkilökohtaisen kokemuksen ja teoreettisten kysymysten välisiä yhteyksiä.¹²

Mutta feminismin vaikutus kulttuurintutkimukseen ei ole viimeisten kymmenen vuoden kuluessa jäänyt vain näihin samankaltaisuuksiin. Feministinen traditio on korostanut kulttuurintutkimuksen sisällä tarvetta ottaa kulttuurin ‘henkilökohtaiset’ ulottuvuudet vakavasti. Feminismin vaikutus on näkynyt muun muassa siinä, että ideologiaa ja hegemoniaa koskettavien kysymysten rinnalle ovat kulttuurintutkimuksessa nousseet identiteetin ja subjektiviteetin teemat. Samaten feministiset äänenpainot ovat vaikuttaneet siihen, että seksuaalisuuden ja sosiaalisen sukupuolen problematiikat ovat tulleet kulttuurintutkimuksen kohteiksi muun muassa

seksuaalisten identiteettien, romanttisen populaarikirjallisuuden, AIDSin kulttuuristen representaatioiden ja sukupuoliseen 'poikkeavuuteen' kohdistetun säätelyn tutkimisen kautta.

Erojen problematiikkaa kulttuurintutkimuksessa on pitänyt esillä myös rotuun ja etnisyyteen liittyvä tutkimus. Kulttuurintutkimuksen panos näissä kysymyksissä on liittynyt ennen muuta huomion kiinnittämiseen siihen, kuinka etniset ja kansalliset identiteetit on tuottamalla tuotettu kulttuurisesti, ja siihen, kuinka myös rodut ovat itse asiassa diskursiivisen tuottamisen tulosta.

Kulttuurintutkijat sijoittuneina intellektuelleina

Moderni tiede on nähnyt maailman matemaattisen säännömukaiseksi ajalliseksi ja avaruudelliseksi järjestykseksi, joka on täynnä erilaisia objekteja, joita vain neutraalin tutkijan intohimoton katse voi tutkia. Myös humanistisissa tieteissä kulttuurista todellisuutta on tutkittu kuin olisi olemassa jokin kulttuurisen todellisuuden ulkopuolella sijaitseva piste, josta tätä todellisuutta voisi tarkkailla ikään kuin intressittömästi.

Modernia maailmaa on usein luonnehdittu nimenomaan 'silmäkeskiseksi' maailmaksi. Modernin maailman perusteita muokanneet tekniset keksinnöt — kirjapainotekniikka, kaukoputki ja mikroskooppi — liittyvät keskeisesti juuri visuaalisuuden alueeseen. Visuaalisuus onkin hallinnut modernien ihmisten kokemusta monin tavoin. Hegemonisessa asemassa modernilla kaudella on ollut se näkemisen tapa, joka liittyy renessanssissa kehittyvään käsitykseen perspektiivistä sekä Descartesin ajatuksiin subjektiivisesta rationaalisuudesta filosofiassa. Tätä näkemisen tapaa voidaan kutsua kartesiolaiseksi perspektivismiksi. Kartesiolaista perspektivismiä luonnehtii se, että siinä yksinäinen silmä, ikään kuin kykloopin silmä, tarkastelee itsensä ulkopuolella olevaa todellisuutta, jotakin missä se itse ei ole osallisena. Vastaavasti silmän itsensä ajatellaan olevan staattisen, johonkin kiinnitetyn, kaikkea muuta kuin dynaamisen. Kartesiolaisessa perspektivismissä näkeminen, paikalleen sidotun kykloopin näkeminen, ei ole liikkuvaa katselemista, vaan pysäytettyä katsetta. Se on ikuistettua, ei-ruumiillista, abstraktin kylmää, ei-osallista katsetta.

Juuri tällainen katse on luonnehtinut modernissa maailmassa myös tiedettä ja tieteellistä tietoa. Moderni tiede ei ole — toisin kuin keskiajan tiede — lukenut maailmaa

jumalallisena tekstinä, vaan nähnyt sen pikemminkin matemaattisen säännömukaiseksi ajalliseksi ja avaruudelliseksi järjestykseksi, joka on täynnä erilaisia objekteja, joita vain neutraalin tutkijan intohimoton katse voi tutkia. Juuri tällaisen todellisuuskuvan ja käsityksen tiedosta kulttuurintutkimus kuitenkin kiistää. Kulttuurintutkimus on modernin maailman kritiikkiä vielä siinäkin, että se kieltäytyy näkemästä tutkijaa kykloopiksi, joka tuijottaa tutkittavaa aluetta sen ulkopuolelta.

Käydessään Suomessa kesällä 1988 Stuart Hall sanoi: "Me puhumme aina joltakin paikalta, mitenkään muuten ei voi puhua. Ei ole mitään yleispätevästi hallitsevaa totuutta, jota voisi lähestyä yleisellä tasolla ja joka antaisi takeet jonkin kulttuuriarvon ajattomuudesta."¹³ Modernin tieteen 'objektiivisuuden' vaihtoehdoksi Hall ei kuitenkaan tarjoa mykkyyttä: "En usko, että tieto on lopullista, mutta uskon, että politiikka on mahdotonta ilman sitä, mitä olen kutsunut "arbitraariseksi sulkeumaksi" — En toisin sanoen ymmärrä käytäntöä, joka pyrkii siihen, että maailma selviytyisi, mutta jolla ei ole omaa selviytymisen ohjelmaansa. Kyse on positionaalisuudesta. On totta, että nämä positionaalisuudet eivät ole koskaan lopullisia, ne eivät ole koskaan absoluuttisia. Niitä ei voi kääntää sellaisinaan konjunktuurista toiseen, niihin ei voi ripustautua, jotta pysyisi aina samassa paikassa."¹⁴

"Puhuminen joltakin paikalta" on "arbitraarinen sulkeuma", itsensä kiinnittämistä tiettyyn tilanteeseen, vaikuttamista siinä ja siihen.

Näin saammekin kuudennen ja viimeisen määritelmän kulttuurintutkimuksesta, joka paitsi kenties kuvaa reaalista tilannetta, voi toimia myös eräänlaisena utooppisena mallina siitä, millaista kulttuurintutkimuksen tulisi olla:

(vi) Kulttuurintutkijat ovat nomadeja, paimentolaisia, jotka tietoisina oman näkökulmansa positionaalisuudesta vaeltavat itse sillä samalla alueella, jota he tutkivat.

Jos kulttuurintutkijat onnistuvat pysyttelemään tällaisina intellektuaalisen elämän nomadeina, uskon ettei kulttuurintutkimuksen astuminen akateemisen maailman sisäpuolelle tylsytä heidän kriittisiä aseitaan.

Viitteet

1. Grossberg ym. (toim.) 1992.
2. Hall 1992a, s. 278.
3. Lawrence Grossberg kirjoittaa tähän liittyen: "Kulttuurintutkimuksen historiallisesta maastosta voi päästä perille, kun huomaa, että kulttuurintutkimuksessa kulttuurista käytyt erilaiset käsitteet liittyvät läheisesti 'modernin' esiinnousuun Pohjois-Atlantin alueella, jolloin 'moderni' ymmärretään historiallisten prosessien, kokemuksen struktuurien ja kulttuuristen käytäntöjen erityiseksi artikulaatioksi. (Grossberg 1992, s. 23)
4. Yksi näistä tunnustetuista edeltäjistä oli Antonio Gramsci, yhä tärkeän käsityksen hegemoniasta tuottanut italialainen marxisti. Gramscin mukaan moderneissa yhteiskunnissa hegemonia, yhteiskunnallinen johtajuus, täytyi luoda ja voittaa monilla eri alueilla. Poliittikka ei Gramscille ollut vain sitä, mitä tapahtuu valtiossa, vaan politiikan, vallan ja auktoriteetin kysymykset liittyivät hänellä moraaliseen ja yhteiskunnalliseen johtajuuteen, valtion kasvatuksellisiin ja koulutuksellisiin tehtäviin, kansalaisyhteiskunnan "taisteluhautoihin ja vallituksiin", joukkojen suostuntaan sekä uudenlaisen kulttuurin luomiseen. Gramsci oli ensimmäinen, joka antoi keskeisen painon sille, että eräässä tärkeässä mielessä politiikka ja yhteiskunta tuotetaan nimenomaan kulttuurisesti (ks. Gramsci 1975/1979 ja 1975/1982). Hänen käsityksensä, jotka ovat vaikuttaneet paljon esimerkiksi Stuart Hallin ajatteluun, ovat siten kulttuuri-yhteiskunta -kahtiajaon kritiikkiä. Myös Bahtinin piiri suuntautui nimenomaan sellaisen ajattelun ylittämiseen, jossa 'kulttuuri' ja 'yhteiskunta' irrotettiin toisistaan. Sen näkemykset olivat kriittisessä suhteessa kulttuurin näkemiseen sisäisyyden ja yksilöllisyyden alueeksi. Kulttuuriset tuotteet eivät Bahtinin piirille voineet olla subjektin itseilmaisuutta, sillä itsensä ilmaiseminen oli heidän mukaansa mahdollista vain sitä kautta, että oli olemassa sosiaalinen kieli. Yksilöllinen tietoisuus oli Bahtinin piirille sosiaalinen tosiasia. Se syntyi kielellisesti. Kieli puolestaan oli muodostunut organisoituneen yhteisön sosiaalisessa kanssakäymisessä. Piirin jäsenille sisäisyys ja yksilöllisyys olivat mahdollisia vain sitä kautta, että oli olemassa jotain ulkoista ja yhteisöllistä. Siten kulttuuri saattoi olla olemassa vain sitä kautta, että oli olemassa organisoituneita yhteisöjä ja yhteiskuntia.
5. Williams 1958/1987, iv.
6. Katso Hall 1988a/1992.
7. Hall 1980/1992, s. 66.
8. Nelson ym. 1992.
9. Katso Nelson ym. 1992, s. 4.
10. Hall 1990, s. 12.
11. Hall 1990, s. 18.

12. Katso Franklin ym. 1991.
13. Hall 1988b/1992, s. 320.
14. Hall 1992a, s. 278.

Kirjallisuus

- Sarah Franklin, Celia Lury & Jackie Stacey (Franklin ym. 1991): *Feminism and Cultural Studies: Pasts, Presents, Futures*. Teoksessa Sarah Franklin ym. (toim.): *Off-Centre. Feminism and Cultural Studies*. HarperCollins Academic, 1991.
- Antonio Gramsci (Gramsci 1975/1979): *Vankilavihkot. Valikoima*. Toim. Mikael Böök. Kansakulttuuri, Helsinki 1979. Italiankielinen laitos vuodelta 1975.
- Antonio Gramsci (Gramsci 1975/1982): *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Toim. Mikael Böök. Kansakulttuuri, Helsinki 1982. Italiankielinen laitos vuodelta 1975.
- Lawrence Grossberg (Grossberg 1992): *We Gotta Get Out Of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge, New York 1992.
- Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler (ed.) (Grossberg ym. (toim.) 1992): *Cultural Studies*. Routledge, New York 1992.
- Stuart Hall (Hall 1980/1992): Kulttuurintutkimuksen kaksi paradigmaa. Teoksessa Hall 1992b.
- Stuart Hall (Hall 1988a/1992): Uusi uljas maailma. Teoksessa Hall 1992b.
- Stuart Hall (Hall 1988b/1992): Kulttuuritaistelu ja vastarinta. Puhe Jyväskylän kesän Maailmankulttuurin äärellä -kongressissa 29.6. 1988. Teoksessa Hall 1992b.
- Stuart Hall (Hall 1992a): *Theoretical Legacies*. Teoksessa Grossberg ym. (toim.) 1992.
- Stuart Hall (Hall 1992b): *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toim. Juha Koivisto & al. Vastapaino, Tampere 1992.
- Cary Nelson, Paula A. Treichler, and Lawrence Grossberg (Nelson ym. 1992): *Cultural Studies: an Introduction*. Teoksessa Grossberg ym. (toim.) 1992.

<p>Giorgio Agamben (s. 1942) on italialainen filosofi ja oikeustieteilijä. Hän on julkaissut teokset <i>L'uomo senza contenuto</i> (1970); <i>Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale</i> (1977); <i>Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia</i> (1978); <i>Il linguaggio e morte</i> (1982) ja <i>La comunità che viene</i> (<i>Tuleva yhteisö</i>). Kaikki nämä teokset on käännetty ranskaksi ja useita myös englanniksi.</p>	<p>sellaisena se on <i>tuleva</i> oleva. Se ei siis ole yksilöllinen eikä yleinen, vaan <i>mikä tahansa</i>. Se on ainutkertainen, mutta sillä ei ole erityistä identiteettiä. Se ei kuitenkaan ole merkityksetön, päinvastoin, se on jokin, joka kaikista määreistä (myös kaikkein määreiden puuttumisen määreestä) huolimatta on tärkeä. Se on aito rakkauden kohde, koska sitä rakastetaan sen itsensä eikä sen joidenkin ominai-</p>	<p>Se on kykenemistä ainutkertaisesti omaan itseensä mahdollisuutena tai voimana — ja näin kokea kieli sellaisenaan. Tulevan olevan <i>politiikka</i> on nimenomaan luoda yhteisö ilman edellytyksiä tai yhteenkuulumisen ehtoja ja sen tavoitteena on lopullinen <i>exodus</i> valtiosta, sekä kommunikoivan ruumiin rakentaminen (katso esimerkiksi lukuja XII, XV, XVIII ja XIX). Tämän kommunikoivan ruumiin jäseniä ei enää</p>
<p>Lisäksi Agamben on toimitanut Walter Benjaminin kootut teokset italiaksi ja löytänyt toimitustyön yhteydessä myös ennen julkaisemattomia Benjaminin tekstejä. Agamben on filosofian professori Italiassa Maceratan yliopistossa ja opettaa Venetsiassa sekä Pariisissa Collège International de Philosophie'ssa. Hänet on kutsuttu Suomeen luennoimaan toukuussa 1994.</p>	<h1>Kielen idea & Elämänmuoto</h1> <p>Giorgio Agamben</p>	<p>välitä roomalaisen <i>paterin</i> oikeus poikansa henkeen eikä suvereenin oikeus alamaistensa elämään. Sillä molemmissa näissä tapauksissa yhteiselämä supistuu pelkäksi kuoleman ja tappamisen oikeuden edessä elettäväksi "puhtaaksi elämäksi" ja kommunikoivan ruumiin jäsenten välinen yhteys jää ainoastaan kuoleman äärettömän etäisyyden "välittämäksi".</p> <p><i>Tulevan yhteisön</i> taustan ajatuskulkuja valottaa nyt julkaistava artikkeli <i>Kielen idea</i> vuodelta 1984. Siinä muotoillaan ajatus edelly-</p>
<p>tyksettömästä yhteisöstä. Vastavasti vuodelta 1993 olevassa artikkelissaan <i>Elämänmuoto</i> Agambenin voidaan katsoa kehittäneen edelleen <i>Tulevan yhteisön</i> teemoja.</p>	<p>tyksettömästä yhteisöstä. Vastavasti vuodelta 1993 olevassa artikkelissaan <i>Elämänmuoto</i> Agambenin voidaan katsoa kehittäneen edelleen <i>Tulevan yhteisön</i> teemoja.</p>	<p>tyksettömästä yhteisöstä. Vastavasti vuodelta 1993 olevassa artikkelissaan <i>Elämänmuoto</i> Agambenin voidaan katsoa kehittäneen edelleen <i>Tulevan yhteisön</i> teemoja.</p> <p style="text-align: right;"><i>Jussi Vähämäki & Tommi Wallenius</i></p>
<p>Kielen idea</p> <p>Kuka tahansa kristillisessä tai juutalaisessa kulttuurissa kasvanut tai elänyt tuntee ainakin jollain tavoin sanan ilmestys (<i>apokalypsi</i>). Tuttuus ei kuitenkaan merkitse sitä, että hän kykenisi määrittelemään tämän sanan merkityksen. Haluaisinkin aloittaa tarkasteluni nimenomaan yrittämällä termin määrittelyä. Olen itse asiassa vakuuttunut, että termin oikea määrittely ei ole täysin irrelevanttia käsiteltävänä olevan asian kannalta eikä myöskään aivan vieras filosofialle, siis sellaiselle esitykselle, joka (kuten on sanottu) voi puhua kaikesta sillä ehdolla, että se puhuu ennen kaikkea siitä tosiasiasta, että se puhuu siitä.</p>		<p>Pysyvin ilmestyksen käsitteen luonteenpiirre on sen heterogeenisyys suhteessa järkeen. Se ei merkitse yksinkertaisesti sitä (vaikka kirkkoisät ovatkin usein korostaneet tätä puolta), että ilmestyksen sisällön täytyisi välttämättä näyttää järjen kannalta mielettömältä. Tässä kysymykseen tuleva ero on jotakin paljon tätä radikaalimpaa ja se on tekemisissä itse sen tason kanssa, jolle ilmestys sijoittuu, tarkemmin sanoen sen oman rakenteen kanssa.</p> <p>Jos ilmestyksen sisältö (sikäli kuin se olisi täysin absurdia, kuten Venuksen taivaalla laulavat vaaleanpunaiset aasit) olisi ylipäättään jotakin, jonka inhimillinen järki ja kieli voisivat sanoa ja tuntea omin avuin, se ilman muuta lakkaisi olemasta niille ilmestys. Sen, mitä ilmestyksessä tapahtuu tietämiselle, on siis oltava jotakin, jota ei ole ainoastaan</p>

mahdotonta tietää ilman ilmestystä, vaan myös sellaista, että se edellyttää tietämisen mahdollisuuden ylipäätään.

Tämä on se radikaali ero ilmestyksen tasolla, jonka kristilliset teologit ilmaisevat sanoessaan, että ilmestyksen ainut sisältö on Kristus itse, siis Jumalan sana. Myös juutalaiset teologit ovat tästä yhtä mieltä: Jumalan ilmestys on hänen nimensä. Kun Paavali halusi selittää kolossealaisille jumalallisen ilmestyksen ekonomian merkitystä, hän kirjoitti: “lopulta oli saavutettu jumalan sana, kaikille ajoille ja kaikille sukupolville kätkeyty mysteeri, nyt ilmestynyt” (Kol. I, 26-27). Tässä lausumassa mysteeri (το μυστηριον) on jumalan sanan appositio (τον λογον του θεου). Se mysteeri, joka oli kätkeyty ja joka on nyt ilmestynyt, ei käsittele sitä tai tätä maallista tai taivaallista tapahtumaa, vaan yksinkertaisesti jumalan sanaa.

Jos teologinen perinne on aina tarkoittanut ilmestyksellä jotakin, jota inhimillinen järki ei voi itseensä tukeutuen tai sellaisenaan tuntea, niin tämä voi merkitä vain sitä, että ilmestyksen sisältö ei ole totuus, joka olisi ilmaistavissa olevaa koskevien lingvististen väitteiden muodossa (jolloin kyse olisi pikemmin vain ylimmästä olevasta). Sen sijaan kyseessä on pikemminkin totuus, joka koskee itse kieltä, *siis itse sitä tosiasiaa, että kieli (ja siis tietoisuus) on*. Ilmestyksen merkitys on, että ihminen voi paljastaa olemassa olevaa kielen välityksellä, mutta hän ei voi paljastaa kieltä itseään. Toisin sanoen *ihminen näkee maailman kielen läpi, mutta hän ei näe itse kieltä*. Tämä paljastavan itsensä näkymättömyys siinä mitä se paljastaa on Jumalan sana, ilmestys.

Teologit sanovat, että Jumalan ilmestys on samanaikaisesti hänen kätkeytymistään, tai vieläpä, että sanassa Jumala ilmestyy käsittämättömänä. Kyse ei ole vain yksinkertaisesta negatiivisesta määreestä tai tietoisuuden kyvyttömyydestä, siis jonkinlaisesta puutteesta, vaan jumalallisen ilmestyksen olennaisesta luonteenpiirteestä ja määreestä. Tämän teologit ilmaisevat sanoilla “kaikkein suurin näkyvyys kaikkein syvimmissä hämäryydessä” tai “sen paljastuminen mitä ei voida tiedostaa”. Uudestaan, tämä ei voi merkitä muuta kuin seuraavaa: se mikä tässä on paljastunut, ei ole objekti, josta täytyisi tietää paljon ja jota on mahdotonta oppia tuntemaan, koska meiltä puuttuvat tietämiseen ja tuntemiseen sopivat välineet. Se, mikä tässä ilmestyy on itse paljastuminen, itse se tosiasia, että maailman ja tietoisuuden avautuminen ovat.

Tästä horisontista trinitaarisen teologian

konstruktio näyttää hyvin ankaralta ja koherentilta yritykseltä ajatella sitä sanan alkupeiräistä asemaa, jonka Johanneksen evankeliumi ilmaisee sanoin: *εν αρχη ην δ λογοσ*, alussa oli sana, *in principium erat verbum*. Jumalan kolmiyhteyden liike, joka on tullut tutuksi nikealaisen symbolin välityksellä (*Credo in unum dominum...*) ei sano mitään maallisesta todellisuudesta, sillä ei ole mitään ontista sisältöä, mutta se selvittää sitä uutta kokemusta sanasta, jonka kristinusko on tuonut maailmaan. Wittgensteinin sanontaa käyttäen, se ei kerro *kuinka* maailma on, vaan paljastaa *että* maailma on, että kieli on. Absoluuttisesti alussa oleva sana — siis absoluuttinen edellytys — ei edellytä muuta kuin itsensä. Sanan edellä ei ole mitään sellaista, joka voisi puolestaan selittää sanaa tai paljastaa sen (*sanalle ei ole sanaa*) ja sen kolmiyhteyden rakenne ei ole muuta kuin sen itsepaljastumisen liikettä. Ja tämä sanan paljastuminen — edellytyksien poissaolo, joka on ainutkertainen edellytys — on Jumala (“ja sana oli...Jumalasta”).

Ilmestyksen varsinainen merkitys on siis siinä, että se osoittaa, että jokaisella sanalla ja jokaisella inhimillisellä tietoisuudella on juurenaan ja perustanaan avautuminen, joka ylittää sen äärettömästi. Mutta tämä avautuminen ei samanaikaisesti koske mitään muuta kuin kieltä itseään, sen mahdollisuutta ja olemassaoloa. Kuten suuri juutalainen teologi ja uskantilaisen koulukunnan johtava edustaja Herman Cohen sanoo, ilmestyksen merkitys on, että Jumala ei paljastu *jossakin*, vaan *jollekin*, ja, että Hänen ilmestyksensä ei ole muuta kuin *die Schöpfung der Vernunft*, järjen luomista. Ilmestys ei merkitse sitä tai tätä lausumaa maailmasta, eikä sitä voida sanoa kielen välityksellä, vaan ilmestys merkitsee ainoastaan sitä, että on olemassa sana ja kieli.

Mutta mitä voi tarkoittaa väite, joka on muotoa: kieli on?

Tästä näkökulmasta on tarkasteltava klasista yritystä, jossa järjen ja ilmestyksen välinen ongelma on asetettu, siis Anselm Canteburylaisen ontologista todistusta. Anselmille esitettiin pian vastaväite, ettei ole totta, että vain yksinkertainen Jumalan nimen lausuminen, *quid maius cogitari nequit*, “jota suurempaa ei voi ajatella”, edellyttäisi välttämättä Jumalan olemassaoloa. Mutta on olemassa olento, jonka jo kielellinen nimeäminen edellyttää olemassa olevaksi ja se on kieli. Se, että puhuin ja että joku kuunteli ei implikoi minkään olemassaoloa — *paitsi kielen*. *Kieli on se, jonka välttämättä täytyy edellyttää itsensä*. Ontologinen argumentti todistaa siis sen että, jos ihmiset puhuvat, jos

on olemassa rationaalisia eläimiä, silloin on olemassa jumalallinen sana, siinä mielessä, että aina on jo ennalta olemassa merkityksen funktio ja ilmestyksen avautuminen. (Vain tässä mielessä — siis vain jos Jumala on kielen ennalta olemisen nimi, sen asunto on alkuperässä, *arkhessa* — ontologinen argumentti todistaa Jumalan olemassaolon.) Mutta toisin kuin Anselm ajatteli, tämä avautuminen ei kuulu merkityksellisen esityksen alueelle, se ei ole merkityksellä varustettu väite, vaan puhdas kielen tapahtuma, joka on kaiken erityisen merkityksen tuolla tai tällä puolen. On hyödyllistä lukea tästä näkökulmasta suuren ja väärinymmärretyn loogikko Gaunilonen vastaväite Anselmin todistukselle. Anselmin mukaan sanan Jumala ymmärtäminen implikoi välttämättä ymmärryksen Jumalan olemassaolosta. Gaunilone asetti tätä väitettä vastaan idiootin tai barbaarin kokemuksen; merkityksellisen esityksen kohdessaan barbaari tai idiootti ymmärtää varmasti, että on olemassa jokin kielellinen tapahtuma (Gaunilonen mukaan *vox*, inhimillinen ääni) mutta hän ei voi millään muotoa käsittää sen lausutun mieltä. Gaunilonen mukaan tällainen idiootti tai barbaari ei ajattele “itse ääntä, siis kirjainten ja tavujen ääntä, joka on jollain tavoin todellista, vaan kuullun äänen merkitystä. Ei kuitenkaan siten kuin se, joka tietää mitä asiaa tällä äänellä tavallisesti tarkoitetaan (ja joka ajattelee sitä asian mukaan, *secundum rem*, myös jos asia on todellinen vain ajattelussa), vaan ennen kaikkea, kuten ääntä ajattelee se, joka ei tunne äänen merkitystä ja ajattelee ainoastaan sielun liikkeiden mukaan, sielun liikkeiden, jotka pyrkivät esittäytymään kuullun äänen vaikutuksena ja sen merkityksenä.”

Kokemus joka ei ole *enää* pelkän äänen, mutta *ei vielä* merkityksen, tämä *pelkän äänen ajattelu* (*cogitatio secundum vocem solam*, kuten Gaunilone sitä kutsuu), avaa ajattelulle sädekehän logiikan ulottuvuuden. Ja tämä, osoittaessaan kielen puhdasta paikan-ottamista (tapahtumista), johon ei kuulu mitään merkityksen määrittämää tapahtumaa, näyttää, että on olemassa mahdollisuus ajattelulle, joka on merkityksellisten propositioiden tuolla puolen. Se ilmestyksessä kyseessä oleva hyvin erikoinen looginen ulottuvuus ei ole siis peräisin merkityksellisestä sanasta, vaan se on sellaisen äänen ulottuvuus, joka merkitsemättä mitään merkitsee itse merkitystä. (Tässä merkityksessä on ymmärrettävä Roscellinuksen tapaisten ajattelijoiden teorit, kun he sanovat paljastaneensa “äänen merkityksen” ja myöntävät, että universaalit olemukset ovat vain *flatus*

vocis. *Flatus vocis* ei tässä ole pelkkä ääni, vaan edellä esitetyssä mielessä ääni puhtaana osoituksena kielen tapahtumasta. Ja tämä ääni on yhtenevä merkityksen kaikkein universaaleimman ulottuvuuden, olevan kanssa.) Tämä äänen lahjoittaminen kielelle on Jumala, se on Jumalan sana. Jumalan nimi, siis nimi, joka nimeää kielen, on sana vailla merkitystä (mystinen perinne toistaa tätä väsymättä).

Nykyaikaisen logiikan termein voisimme siis sanoa ilmestyksen merkityksestä, että jos on olemassa metakieli, se ei ole merkitysdiskurssi vaan puhdas ja merkityksetön ääni. Se, että kieli on, on yhtäläillä varmaa kuin käsittämättömyyden, ja sen käsittämättömyys ja varmuus konstituivat uskon ja ilmestyksen.

Filosofisen esityksen pääasiallinen synnynäinen vaikeus liittyy juuri tähän ongelmien järjestykseen. Filosofia ei ole tekemisissä ainoastaan sen kanssa, mikä ilmestyy kielen välityksellä, vaan myös kielen itsensä paljastumisen kanssa. Filosofinen esitys on siis esitys, jonka täytyy ottaa huomioon jostakin asiasta puhuessaan myös se, että se puhuu siitä; se on siis diskurssi, joka jokaisessa sanomisessaan, sanoo myös itse kielen. (Tästä juontuu filosofian olennainen läheisyys — mutta myös etäisyys — teologiaan, mikä on vähintäänkin yhtä vanha kuin aristotelinen ensimmäisen filosofian määrittely *theologikéksi*.)

Sama voitaisiin myös ilmaista sanomalla, että filosofia ei ole näkemys maailmasta, vaan näkemys kielestä. Ja itse asiassa nykyaikainen ajattelu on kulkenut liiankin innokkaasti tämän tien päähän. Tässä yhteydessä vaikeudeksi muodostuu kuitenkin se tosiasia (joka sisältyi Gaunilonen antamaan äänen määrittelmään), että filosofisessa esityksessä ei voi olla kyseessä yksinkertaisesti vain diskurssi, jonka kohteena olisi kieli, metakieli, joka puhuisi kielestä. Ääni ei sano mitään, mutta se näyttää, kuten looginen muoto Wittgensteinin mukaan, ja tästä syystä se ei kuitenkaan voi tulla diskurssin teemaksi. Filosofia ei voi muuta kuin jatkaa ajattelua aina äänen rajalle asti: se ei voi sanoa ääntä (tai ainakin siltä näyttää).

Nykyaikainen ajattelu on tullut päättäväisesti tietoiseksi siitä tosiasiasta, että lopullista ja absoluuttista metakieltä ei ole olemassa ja, että jokainen yritys luoda metakieli on vaarassa ajautua yhä uusien metakielten äärettömään kurimukseen. Puhtaan filosofisen yrityksen paradoksi on kuitenkin siinä, että se on esitystapa tai diskurssi, jonka täytyy puhua kielestä ja asettaa rajat luomatta metakieltä. Tällä tavoin se törmää juuri siihen, mikä muodosti ilmestyksen olennaisen sisällön:

λογος εν αρχη. Sana on absoluuttisesti alussa, se on absoluuttinen edellytys (tai kuten Mallarme kirjoitti, sana on alku, joka kehittyi jokaisen alun kieltämisen kautta). Ja tehtävästään tietoinen logiikka ja filosofia joutuvat aina uudestaan mittaamaan itseään tämän sanan alussa sijaitsevan asunnon kanssa.

Jos jostakin seikasta nykyaikaiset filosofiat ovat yhtä mieltä, niin juuri tämän edellytyksen tunnustamisesta. Siten hermeneutiikka olettaa tämän jakamattoman merkitsevän funktion ensisijaisuuden ja hyväksyy *Totuiden ja metodin* avaamaa Schleiermacherin mottoa seuraten, että ”hermeneutiikalla on yksi ainut edellytys: kieli”. Tai, Apelia mukailen, se tulkitsee Wittgensteinin ”kielipelin” jokaisen tietoisuuden transsendentaaliseksi edellytykseksi. Tämä a priori on hermeneutiikalle absoluuttinen edellytys ja se voidaan rekonstruoida sekä tehdä tietoiseksi, mutta sitä ei voida ylittää. Tämän edellytyksen myötä hermeneutiikka asettuu johdonmukaisesti loputtoman tulkinnan tradition horisonttiin, jossa lopullisen merkityksen ja perustan täytyy aina välttämättä jäädä joksikin, jota ei voida sanoa. Se voi kysyä millä tavoin ymmärrys tulee, mutta että ymmärrys on, on se, joka jääden ajattelematta, tekee mahdolliseksi jokaisen ymmärryksen. ”Jokainen sanomisen teko”, kirjoittaa Gadamer, ”tekee tapahtumissaan samalla läsnäolevaksi ei-sanotun, johon vastauksena ja kysymyksenä viitataan”. (On siis ymmärrettävää, kuinka hermeneutiikka viitatessaan Hegeliin ja Heideggeriin, jättää kuitenkin varjoon näiden ajattelijoiden sen puolen, jossa asetettiin kyseenalaiseksi toisaalta absoluuttinen tieto sekä historian loppu ja toisaalta *Ereigniksen* sekä olemisen historian loppu).

Tässä mielessä hermeneutiikka poikkeaa — mutta ei niin radikaalisti kuin saattaa näyttää — niistä esityksistä, kuten tieteestä ja ideologiasta, jotka kuitenkin torjuvat tämän edellytyksen ja sallivat produktiivisuuden ja olemattomaksi tekevän voiman toimia siinä varauksitta olettaessaan enemmän tai vähemmän tietoisesti merkitsevän funktion ennalta olevaksi. Todellisuudessa ei ole nähtävissä, millä tavoin hermeneutiikka voisi vakuuttaa nämä esitykset (vähintäänkin siinä määrin kuin ne ovat tulleet nihilistisesti tietoisiksi perusteettomuudestaan) siitä, että niiden on hylättävä oma kantansa. Jos siis perusta on jotakin sanomatonta ja redusoimatonta, jos se ennakoii aina jo puhuvan ihmisen heittäen hänet historialliseen ja epookillisen kohtalon huomaan, niin silloin ajattelu, joka muistaa ja huolehtii tästä edellytyksestä näyttää vastaavan eettisesti sellaista ajattelua, joka kohta-

lonsa huomaan heittäytyen kokee sen väkivaltaa ja pohjattomuuden pohjaa myöten (ja todellisuudessa pohjaa ei ole).

Ranskalaisen nykyaikaisen tärkeälle suuntaukselle ei ole siten sattuma säilyttää kieli alussa, sen asunnolla *arkhessa* on kirjoituksen ja *gramman* negatiivinen rakenne. Kielelle ei ole ääntä, vaan se on, alusta lähtien, loputonta jälkeä ja itsensä ylittämistä. Toisin sanoen: alussa oleva kieli on itsensä mitätöimistä ja itsestään eroamista, eikä merkitsevä ole muuta kuin tämän perusteettomuuden jakamaton salamerkki.

On legitiimiä kysyä, josko filosofian tehtävä voi tyhentyä tähän nykyaikaisella luonnehtivaan kielen edellytysluonteen tunnustamiseen. Voitaisiin sanoa, että tässä nykyaikainen ajattelu arvioi loppuunkäsittelystä oman tehtävänsä tunnustamalla tätäkin perustavammaksi uskon ja ilmestyksen omimman sisällön: logoksen sijainnin *arkhessa*. Sen, minkä teologia julisti järjelle käsittämättömäksi, järki tunnustaa nykyään omaksi edellytyksekseen. Kaikki käsittäminen perustuu käsittämättömälle.

Mutta eikö tällöin jää varjoon juuri se, minkä pitäisi olla erityisesti filosofian tehtävä, siis tietää edellytyksen eliminointi ja ”absolutointi”? Eikö filosofia ollut nimenomaan se esitys, joka halusi vapautua jokaisesta edellytyksestä, myös tuosta kaikkein universaaleimmasta edellytyksestä, joka saa ilmauksensa muotoilussa: on olemassa kieli? Eikö filosofiasissa ollut kysymys nimenomaan käsittämättömän käsittämisestä? Kenties juuri tähän tehtävästään kieltäytymiseen — jossa tuomitaan palvelijatar avioliittoon valtiattarensa, teologian kanssa — sisältyy nykyfilosofian vaikeus samalla tavoin kuin uskon vaikeus sisältyä omalta osaltaan järjen sille suomaan hyväksyntään. Uskon ja järjen välisten rajojen poistaminen merkitsee myös uskon ja järjen *kriisiä*, siis niiden vastavuoroista toistensa tuomitsemista.

Nykyaikainen ajattelu on saavuttanut tämän rajan läheisyyden, rajan, jonka tuolla puolen sanan uusi epookillis-uskonnollinen avautuminen ei näytä enää mahdolliselta. Logoksen *arkheluonne* on nykyään täydellisesti paljastettu eikä mikään uusi jumalallinen hahmo, mikään uusi historiallinen kohtalo voi nousta kielestä. Kieli, siinä pisteessä, jossa se sijoittautuu absoluuttisesti *arkheen*, paljastaa absoluuttisen anonyymisyytensä. Ei ole olemassa nimeä nimelle, ei ole olemassa metakieltä edes merkityksettömän äänen muodossa. Jos Jumala oli kielen nimi, ”Jumala on kuollut” voi merkitä ainoastaan sitä, että kielelle ei ole enää nimeä. Kielen loppuun viety ilmestys

on Jumalan täydellisesti hylkäämä sana. Ja ihminen on heitetty kieleen vailla jumalaista sanaa tai ääntä, joka takaisi hänelle mahdollisuuden pelastua merkityspropositioiden loputtomasta pelistä. Näin lopulta löydämme itsemme yksin sanojemme parista, ensimmäisen kerran yksin kielen kanssa, jokaisen lopullisen perusta hylkääminä. Tämä on se kopernikaaninen kumous, jonka meidän aikamme ajattelu perii nihilismiltä: olemme ensimmäisiä ihmisiä, joista on tullut täysin tietoisia kielestä. Sen, mitä aikaisemmat sukupolvet ovat ajatelleet Jumalaksi, olevaksi, hengeksi, tiedostamattomaksi, me näemme ensimmäistä kertaa selvästi sellaisina kuin ne ovat: kielen niminä. Tästä syystä jokainen filosofia, jokainen uskonto ja jokainen tieto, joka ei ole tullut tietoiseksi tästä käänteestä, kuuluu meidän kannaltamme jäännöksettä menneisyyteen. Verhot, joilla teologia, ontologia ja psykologia ovat peittäneet inhimillistä, ovat nykyään pudonneet ja yksi kerrallaan me sijoitamme ne omalle paikalleen kieleen. Vailla verhoja katsomme kieleen, joka on hahduttanut itsestään kaiken jumalallisen, kaiken sanomattoman: kieli on kokonaisuudessaan paljastettu, absoluuttisesti alussa. Kuin runoilija, joka näkee lopulta muusansa kasvot, filosofia seisoo nykyään kasvotusten kielen kanssa. (Platon voi sanoa, että filosofia on "ylintä musiikkia" siksi, että Muusat nimeävät kielen kaikkein alkuperäisimmän kokemuksen.)

Nihilismi käy läpi tämän saman Jumalan hylkäämän sanan kokemuksen; mutta se tulkitsee kielen äärimmäisen paljastumisen siten, että ei ole mitään paljastettavaa ja, että kielen totuus on se, että kieli paljastaa jokaisen asian olemattomuuden. Metakielen puuttuminen asettautuu näin aivan kuin edellytyksen negatiiviseksi muodoksi, ja ei-minkään viimeiseksi verhoksi, kielen viimeiseksi nimeksi.

Jos tässä vaiheessa toistamme Wittgensteinin mielikuvan lasiin vangitusta kärpäsestä, voisimme sanoa, että nykyajattelu on lakannut tunnustamasta vangitulle kärpäselle väistämättömän lasin olemassaolon. Merkitsevän funktion ennaltaolemassaolo ja anonyymisyys muodostavat edellytyksen, joka antisipoi aina jo puhuvan ihmisen ja sen suhteen ei näytä olevan pakotietä. Ihmiset ovat tuomittuja tarkoittamaan kieleessä. Mutta jälleen kerran se, mikä tällä tavoin sivuutetaan, on mielikuvaan liittynyt alkuperäinen projekti: kärpäsen mahdollisuus päästä pois lasista.

Filosofian tehtävä on kuitenkin toistettava juuri siinä pisteessä, missä nykyajattelu näyt-

tää hylkäävän sen. Jos on todellakin totta, että kärpäsen täytyy ennen muuta alkaa nähdä lasi, jonka sisään se on suljettu, niin mitä tällainen näkeminen voi merkitä? Mitä merkitsee kielen rajojen näkeminen ja asettaminen? (Lasi ei itse asiassa ole kärpäselle *asia*, vaan *se minkä läpi se näkee asiat*). Onko sellainen esitys mahdollinen, joka sanoo kielen itsensä ja asettaa sille rajat olematta metakieli tai putoamatta lausumattomaan?

Vanha ajattelutraditio lausuu tämän mahdollisuuden ideaopissa. Vastoin sitä tulkintaa, joka näkee siinä metakielen julkilausumattoman perustan, ideaopin perustana on päinvastoin kielen anonyymisuuden varaukseton hyväksyminen, kuten sen aluetta hallitsevan homonymiankin. (Tässä mielessä on ymmärrettävä Platonin korostama homonymia ideoiden ja asioiden välillä ja sokraattinen kieltäytyminen kaikesta misologiasta.) Tämä inhimillisen kielen rajallisuus ja epävarmuus tulee kuitenkin avoimeksi väyläksi ajattelun "dialektiselle matkalle". Jos jokaista inhimillistä sanaa todellakin edeltäisi aina jo jokin toinen sana, jos kielen edellytyksellisellä voimalla ei olisi koskaan loppua, niin silloin ei todellakaan voisi olla kokemusta kielen rajoista. Toisaalta, täydellinen kieli, josta jokainen homonymia olisi kadonnut ja jossa kaikki merkit olisivat yksimerkityksisiä, olisi kieli täysin vailla ideoita.

Idea on kokonaisuudessa käsitettävissä kielen homonymian ja anonyymian välisessä leikissä. Emme pysty sanomaan että *on olemassa yksi ja sillä on (yksi) nimi*, emmekä että *ei ole olemassa yhtä eikä sillä ole nimeä*. Idea ei ole sana (metakieli) ja vielä vähemmän se on näky kielen ulkopuolisesta objektista (sellaista objektia, sellaista lausumatonta ei ole), vaan idea on *näky kielestä itsestään*. Sillä kieli, joka välittää ihmiselle jokaisen tiedon ja jokaisen asian, on itse välitön. Puhuva ihminen ei voi tavoittaa mitään välitöntä — lukuunottamatta kieltä ja välitystä itseään. Tällainen *välitön välitys* on ihmisen ainoan mahdollisuus saavuttaa jokaisesta edellytyksestä vapautettu periaate, myös itsestään edellytyksenä; siis mahdollisuuden saavuttaa se ἀρχὴ ἀνυποθέτος, jonka Platon *Valtiossa* esittää *téloksenä*, kielen itsensä päämääränä ja loppuna ja samalla "asiana itsenään" ja ihmisen tehtävänä.

Yksikään todellinen inhimillinen yhteisö ei voi itse asiassa kohota edellytyksen perustalle — olkoon se kieli, kansakunta tai myös se kommunikaation *apriorisuus*, josta hermeneutiikka puhuu. Ihmisiä ei yhdistä keskenään luonto, jumalallinen ääni tai merkitsevän kielen yhteinen vankila, vaan näky kie-

lestä itsestään ja siis kokemus kielen rajoista, sen *lopusta*. Todellinen yhteisö voi olla vain edellytyksetön yhteisö. Puhdas filosofinen esitys ei siksi voi olla erityisten kieltä tai maailmaa koskevien ajatusten esittämistä, vaan *kielen idean* esittämistä.

L'idea del linguaggio, *Aut Aut* No. 201, 1984
Suomentanut Jussi Vähämäki

n&n

Elämänmuoto

1. Kreikkalaisilla ei ollut yhtä ainoaa termiä ilmaisemaan sitä, mitä me ymmärrämme sanalla elämä. He käyttivät kahta merkitykseltään ja muodoltaan erillistä termiä: *zoé*, joka ilmaisi kaikille eläville (eläimille, ihmisille tai jumalille) yhteistä elämisen tosiasiaa, ja *bios*, joka tarkoitti yksittäiselle oliolle tai ryhmälle ominaista elämisen muotoa tai tapaa. Moderneissa kielissä tämä vastakohtaisuus katosi asteittain sanastosta (vaikka se on säilynyt sanoissa, kuten *biologia* ja *zoologia*, se ei osoita niissä enää mitään olennaista eroa). Yksi ainoa termi, jonka läpikuultamattomuus kasvoi sen referentin pyhittämisen myötä, kertoo alastomuudessaan yleisestä ennako-oletuksesta, jonka mukaan elämä on aina mahdollista eristää kaikista lukemattomista elämän muodoista.

Termin *elämänmuoto* (*forme-de-vie*) ymmärrämme päinvastoin elämäksi, jota ei koskaan kyetä erottamaan muodostaan. Se on elämä, josta ei ole koskaan mahdollista eristää jotakin ikään kuin puhtaana elämänä.

2. Elämään, jota ei sen elämisen tavassa pysyttyä erottamaan muodostaan, ylletään itse elämässä. Mitä tämä ilmaisu tarkoittaa? Se määrittelee elämän, inhimillisen elämän, jossa elämisen ainutkertaiset tavat, toiminnat ja prosessit eivät ole koskaan yksinkertaisesti tosiasioita, vaan aina ja ennen kaikkea elämän *mahdollisuuksia*, aina ja ennen muuta voimia. Kaikki käyttäytyminen ja jokainen inhimillisen elämän muoto eivät ole koskaan erityisen biologisen taipumuksen määräämiä, eivätkä ne ole määrättyneet minkä tahansa välttämättömyyden mukaan, vaan pikemminkin toistet-

tuina ja sosiaalisesti välttämättömiä tottumuksina ne aina säilyttävät luonteensa mahdollisuutena. Toisin sanoen ne pistävät aina peliin elämisen itsensä. Koska ihminen on voimallinen olio, joka voi tehdä ja olla tekemättä, onnistua tai epäonnistua, kadottaa itsensä ja löytää itsensä uudestaan, niin hän on ainoa elävä olento, joka aina kulkee kohti onnea. Ihminen on ainoa olio, jonka elämä on auttamattomasti ja tuskallisesti osoitettu onneen. Mutta tämä muitta mutkitta muodostaa elämänmuodon poliittiseksi elämäksi.

3. Sen sijaan tuntemamme poliittinen valta perustuu aina viime kädessä puhtaan elämän piirin erottamiselle elämän muotojen yhteydestä. Roomalaisessa oikeudessa *elämä* ei ole juridinen käsite, vaan ilmaisee yksinkertaista elämisen tosiasiaa tai erityistä elämän tapaa. On vain yksi tapaus, jossa termi "elämä" saa juridisen merkityksen ja joka näin muuttaa sen todelliseksi *terminus technicus*: ilmaisu *vitae necisque potestas*, jolla tarkoitetaan *paterin* (isän) valtaa poikansa elämään ja kuolemaan. Kuten J. Thomas on osoittanut, tässä sanamuodossa *quella* ei ole disjunktiivista arvoa ja elämä ei ole kuin *nexin*, tappamisen vallan seuraus.

Näin elämä näyttäytyisi oikeudessa alkuperäisesti ainoastaan kuolemalla uhkaavan vallan vastinparina. Mutta se, mikä antaa tulokseksi *paterin* oikeuden päättää elämästä ja kuolemasta, tuottaa suvereenin (*imperium*) sitäkin suuremman vallan ja jolle se konstituoivat suvereenin alunperin olevan ytimen. Täten hobbesilaisessa suvereniteetin perustamisessa elämä luonnontilassa määrittyy ainoastaan sikäli kuin se on ehdoitta asetettu alttiiksi kuoleman uhkalle (kaikkien rajoittamaton oikeus kaikkeen). Poliittinen elämä, toisin sanoen Leviathanin suojeluksessa eletävä elämä, ei ole kuin tämä elämä itse asetettuna alttiiksi uhkalle, joka lepää vastedes ainoastaan suvereenin käsissä. Valtiovallaksi määriteltä *absoluuttinen ja ikuinen valta* ei viime kädessä perustu poliittiseen tahtoon, vaan puhtaaseen elämään, jota säilytetään ja suojellaan ainoastaan siinä määrin kuin se alistuu suvereenin oikeuteen määrätä elämästä ja kuolemasta (tai laille). (Tällainen on adjektiivin *sacer* alkuperäinen merkitys viitatessa inhimilliseen elämään.) Alamaiselle poikkeustila, josta suvereeni joka kerta päättää, on nimenomaan sellainen, jossa normaaleissa tilanteissa sosiaalisen elämän moninaisiin muotoihin yhdistyneeltä näyttävä puhdas elämä asetetaan eksplisiittisesti kyseenalaiseksi poliittisen vallan perimmäisenä perustana. Viimeinen alamainen, joka pitäisi

samanaikaisesti sulkea pois ja sisällyttää valtioon, on aina puhdas elämä.

4. "Alistettujen traditio opettaa meille sen, että 'poikkeustila' jossa elämme, on sääntö. Meidän tulee päästä tätä vastaavaan historiankäsitykseen." Tämä Benjaminin jo viisikymmentä vuotta vanha diagnoosi ei ole menettänyt mitään ajankohtaisuudestaan, eikä vain siksi, että nykyään vallalla ei ole muuta legitimitaation muotoa kuin poikkeustila, sillä kaikkialla ja jatkuvasti turvaudutaan poikkeustilaan sekä samalla toimitaan salaisesti sen tuottamiseksi. (Tarvitse vain ajatella tälle poikkeustilalle perustuvaa järjestelmää: eikö sellainen olisi yhtälailla kiinnostunut säilyttämään poikkeustilan mihin hyvänsä hintaan?) Ennen kaikkea Benjaminin arvio on ajankohtainen siksi, että suvereteitin kätkeyn perustan muodostaneesta puhtaasta elämästä on tullut aikojen kuluessa kaikkialla vallitseva elämän muoto. Normaalisti muodostunut eläminen poikkeustilassa on puhdas elämä, joka erottaa kaikilla elämän muotojen alueilla niiden koheesion yhdeksi elämänmuodoksi. Marxilainen jako ihmisen ja kansalaisen välillä on korvattu jaolla puhtaaseen elämään (suvereeniteetin perimmäiseen ja läpinäkyvään kantajaan) ja moninaisista elämän muodoista abstraktisti rekodifioituihin juridis-sosiaaliin identiteetteihin (työntekijä, toimittaja, opiskelija, mutta myös hiv-positiivinen, valepukainen, pornotähti, vanhus, sukulainen, nainen) jotka kaikki lepäävät puhtaalla elämällä. (Tämän muodostaan erotetun puhtaan elämän tarkastelu, kaikessa kataluudessaan, ylimmäisenä periaatteena — suvereeniteetti tai pyhä — muodostaa Bataillen ajattelun rajat ja tekee sen meille käyttökelvottomaksi.)

5. Foucault'n teesi, jonka mukaan "nykyajan pelipanos on elämä" ja täten politiikasta on tullut biopolitiikkaa, on tässä mielessä huomattavan tarkka. Ratkaisevaa on kuitenkin se tapa, jolla ymmärrämme tämän muutoksen mielen. Se, mikä itse asiassa jää kysymättä aktuaaleissa väittelyissä bioetiikasta ja biopolitiikasta, on juuri se, mikä ansaitsisi ensimmäisenä tulla kysytyksi, eli biologinen käsitys elämästä. Rabinowin symmetrisinä vastakohtina asettamat mallit — leukemian heikentämän tiedemiehen *experimental life*, tiedemiehen, joka tekee omasta elämästään alituisen tutkimuksen ja kokeilun laboratorion, ja sellaisen ihmisen elämä, joka päinvastoin elämän pyhyiden nimissä katkeroittaa yksilöllisen etiikan ja teknotieteiden välisen antinomian — itse asiassa sisältävät molemmat tietämättään saman puhtaan elämän käsityk-

sen. Tämä nykyään tieteellisen käsitteen hahmossa esiintyvä käsite on todellisuudessa sekularisoidun politiikan käsite.

(Tiukasti tieteellisestä näkökulmasta katsottuna elämän käsitteellä ei ole mitään mieltä: "keskustelut sanojen elämä ja kuolema todellisesta merkityksestä", kirjoittaa Medawar, "ovat biologiassa merkkejä alhaisen tason keskustelusta. Näillä sanoilla ei ole mitään sisäistä merkitystä, joka pystyttäisiin tarkemmalla ja syvällisemmällä tutkimuksella valaisemaan".)

Tästä johtuu se aavistamaton mutta usein ratkaiseva tehtävä, joka lääketieteellisellä ideologialla on valtajärjestelmässä ja toisaalta se merkitys, joka kasvavalla tieteellisten pseudokäsitteiden käytöllä on poliittisen kontrollin tavoitteissa. Ruumiin, sairauden ja terveyden näennästieteelliset esitykset sekä yksilön elämän ja mielikuvituksen yhä laajempi "medikalisaatio" ovat nykyään raskaasti ja arkipäiväisesti toteuttaneet saman puhtaan elämän ennalta erottamisen, jonka avulla suvereeni kykeni tietyissä olosuhteissa toimimaan elämän muodoissa. Biologinen elämä, puhtaan elämän sekularisoitunut muoto, jolle yhteistä puhtaan elämän kanssa on sanoinkuvaamattomuus ja läpitunkemattomuus, tekee siis todellisista elämän muodoista kirjaimellisesti *henkiin jäämisen (survivre)* muotoja. Biologinen elämä jää niissä ajattelmattomaksi hämäräksi uhkaksi, joka pystyy yhdellä kertaa aktualisoitumaan väkivallassa, vieraudessa, sairaudessa, onnettomuudessa. Se on näkymätön suvereeni, joka katsoo meitä hallitsevien vallanpitäjien tylsien naamioiden takaa, vallanpitäjien, jotka enemmän tai vähemmän tietoisesti hallitsevat meitä sen nimissä.

6. Poliittinen elämä, toisin sanoen onnen ideaa kohti orientoitunut ja elämänmuotoon koottu, ei ole ajateltavissa kuin tästä jakautumisesta vapautumalla — karkoittamalla kaikki suvereenisuus peruuttamattomasti. Kysymys eivaltioollisen politiikan mahdollisuudesta saa välttämättä seuraavan muodon: Onko nykyään mahdollista käsittää jokin elämänmuodoksi — *elämä voimana?*

Kutsumme *ajatteluksi* suhdetta, joka muodostaa elämän muodon erottamattomaksi merkitysytteydeksi, elämänmuodoksi. Emme ymmärrä ajattelulla yksittäisen orgaanin tai psyykkisen kyvyn toimintaa, vaan kokemusta, *experimentumia*, jonka objektina on elämän ja inhimillisen ymmärryksen potentiaalinen luonne. Ajattelu ei merkitse vain tämän tai tuon asian tai tämän tai tuon ajatussisällön vaikutuksen alaisena olemista, vaan samanaikaista oman vastaanottavuutensa vaiku-

tuksen alaisena olemista, puhtaan ajattelun voiman kokemista jokaisessa ajatuksessa. (”Ajattelu on oleva, jonka olemus on olla voimassa...kun ajattelusta on tullut toimintaa jokainen intelligiibeleistä...jää silloin vastavasti tietyllä tapaa voimaan, ja voi siten ajatella itseään”, Aristoteles, *De anima*. 429a-b). Ainoastaan, jos minä en ole yksinomaan teossa, vaan määrätty mahdollisuuteen ja voimaan, siis ainoastaan, jos kokemuksistani ja pyrkimyksissäni päästään joka kerta elämään ja ymmärrykseen itseensä (toisin sanoen, jos tässä merkityksessä on ajattelua), niin silloin elämän muoto voi faktisiteetissaan ja asiallisuudessaan muuttua elämänmuodoksi, josta ei koskaan voi erottaa jotakin paljaana elämänä.

7. Ajattelun kokemus, josta tässä on kyse, on aina yhteisen voiman kokemus. Yhteisö ja voima samaistuvat jäännöksettä, sillä jokaiseen voimaan luonnostaan kuuluva yhteisöllisyyden periaate on jokaisen yhteisön välttämättä potentiaalisen luonteen funktio. Sellaiset oliot, jotka aina jo olisivat toiminnassa tai jotka aina jo olisivat tämä tai tuo asia, tämä tai tuo identiteetti ja olisivat siten täysin voimattomia voimassaan, eivät voisi muodostaa mitään yhteisöä, vaan ainoastaan asiapitoisia sattumia ja riitoja. Pystymme kommunikoidaan toisten kanssa ainoastaan suhteessa siihen, joka meissä kuten muissakin, on jäänyt voimaksi, ja kaikki kommunikaatio (kuten Benjamin tajusi kielestä) on ennen kaikkea kommunikaatiota pikemminkin *kommunikoitavuudesta* kuin *yhteisestä*. Toisaalta, jos olisi ainutlaatuinen (unique) olio, se olisi absoluuttisesti voimaton (siksi teologit vakuuttavat, että Jumala loi maan *ex nihilo*, toisin sanoen täysin ilman voimaa). Missä minä voin, siellä on aina jo moneutta (samoin, jos on olemassa kieli, toisin sanoen voima puhua, niin silloin ei voi olla olemassa vain yhtä sitä puhuvaa oliota).

Siksi moderni poliittinen filosofia ei ala klasisisesta ajattelusta, joka teki kontemplaatiosta, *bios theoretikoksesta* erillisen ja yksinäisen aktiviteetin (”yksinäisen karkoitus yksinäisen seurasta”), vaan vasta averroismista, toisin sanoen ainutlaatuisen kaikille ihmisille mahdollisen yhteisen intellektin ajattelemisesta. Täsmälleen siitä kohdasta, jossa Dante *De monarchiassa* myöntää itse ajattelun voimalle luonnostaan kuuluvaksi *multitudon*: ”Ja koska tuollaista voimaa (*potentia intellectiva*) ei voi yksi ihminen tai jokin...erityinen yhteisö kokonaisuudessaan ja samanaikaisesti supistaa tekoon, on välttämätöntä ihmislajin moneus, jonka kautta koko tämä voima aktualisoituu...ihmislajille kokonaisuudessaan

omin tehtävä on aktualisoida herkeämättä koko mahdollisen intellektin (*intellectus possibilis*) voima, ensin spekulatiivissa ja sitten tämän ansiosta sen ekstensiona toiminnassa” (Dante, *De mon.* I, iii, 8 & iv,1)

8. Hajonnut intellektuaalisuus, josta puhumme, ja marxilainen *General Intellect* saavat merkityksensä yksinomaan tämän kokemuksen perspektiivissä. Ne nimeävät *multitudon*, joka kuuluu ajattelun voimaan sellaisenaan. Intellektuaalisuus ja ajattelu eivät ole elämän muoto toisten muotojen joukossa, muotojen, jotka artikuloivat elämän ja yhteiskunnallisen tuotannon, vaan ne ovat *yhdistävä voima, joka muodostaa moninaiset elämän muodot elämänmuodoksi*. Kohdatessaan valtion suverenisuuden, joka pystyy varmistamaan itsensä ainoastaan erottamalla jokaisella elämänalalla puhtaan elämän muodostaan, niillä on voima, joka herkeämättä yhdistää elämän muotoonsa tai vastustaa sitä mikä erottaa elämää ja muotoa toisistaan. Ero yksinkertaisen sekä (kapitalismin nykyistä vaihetta spektaakkelin yhteiskuntana luonnehtivan) yhteiskunnallisen tiedon massiivisen tuotannon soveltamisen ja toisaalta sille antagonistisena voimana toimivan intellektuaalisuuden ja elämänmuodon välillä kulkee läpi tämän koheesion ja erottamattomuuden kokemuksen. Ajattelu on elämänmuoto, muodostaan erottamaton elämä. Ja kaikkialla siellä, missä tämä erottamattoman elämän läheisyys näyttyy aistein havaittavissa aineellisissa prosesseissa ja totutuissa elämän tavoissa, kuten myös teoriassa, siellä ja ainoastaan siellä, on ajattelua. Tämän ajattelun, tämän elämänmuodon, joka on hylännyt ”ihmisen” ja ”kansalaisen” väliaikaisesti ”oikeuksissaan” saavuttaman puhtaan elämän, täytyy tulla tulevan politiikan avainkäsitteeksi ja eheäksi keskustaksi.

Forme-de-vie, *Future anterior*, no. 1, 1993
Suomentanut Tommi Wallenius

Länsimaisen filosofian ensimmäinen kokonainen lause, joka on säilynyt meille asti, kuulostaa yhtäkaaa oudolta ja tutulta. Lauseessa näyttäytyy oikeudenmukaisuutta vaativa, alati loukattu luonto, joka ei hyväksy sitä, että oliot ovat eriytyneet siitä ja alkaneet elää erillisyyden elämää. Lause on kuin uhkaus: luonto tulee ottamaan omansa ja lopettamaan kerran erillisyyden.

Varhaisista kreikkalaisista filosofeista Anaksimandroselle kuuluu kunnia jättää meille tämä lause. Tämä fragmentti (B1) kuuluu:

“<...> εἰς ὧν δε ἡ γενεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δικὴν καὶ τισὶν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”,

ja loistava kreikkalaisen filosofian tuntija, innoittunut Friedrich Nietzsche kiinnitti ensimmäisenä huomiomme tähän lauseeseen, kun hän käänsi sen kuulostamaan seuraavalta:

“Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.”²

“Mistä oliot syntyvät, sinne niiden on jälleen tuhouduttava välttämättömyyden mukaan, sillä niiden on maksettava sakko ja jouduttava oikeuteen väärydestään ajan järjestyksen mukaan.”

Dramaattinen, ällistytävä ote Luonnolla, joka muuten oli vain hiljaa olemassa! Lause myös puhuu järjestyksestä, joka on voimakkaampi kuin muiden varhaiskreikkalaisten esille ottamat: sovittavasta järjestyksestä, joka toteutuu ajan välttämättömyyden mukaan.

Missä lause puhuu?

Eurooppalaiseen ajattelutapaan on kuulunut olennaisesti, että Luonto ajatellaan järjestyneeksi. Järjestys voi tarkoittaa lainalaisuutta, kuten nykyisessä tieteellisessä ajattelussa, tai se voi tarkoittaa yksinkertaisesti, että Luonnolla on järjestys, josta ainakin osaksi voimme olla tietoisia ja jota voimme artikuloida jollakin kohdallisella tavalla. Tämä ajatustapa ei tietenkään ole itsestäänselvä,

vaikka kaikki kansat näyttävät taipuneen vastaavanlaisiin ajatuksiin; aiemmin esimerkiksi myyttisiä ja uskonnollisia luonnonselityksiä on tavattu pitää tämänlaisen järjestyneisyysajatuksen ilmauksina. Koska tämä ajatus on nimenomaan eurooppalaisessa filosofiassa tuottanut ekspansiivisen ja aggressiivisen tekniikan, joka on ratkaisevasti vaikuttanut luontoon, on erityisen aiheellista tarkastella, kuinka kirjoitetun historian alussa ajatus järjestyksestä ja sen tehtävistä on haahmotettu.

Vaikka varhainen kreikkalainen ajatusmaailma on melko hyvin dokumentoitu ja moneen kertaan tulkittu, monessa eri tasossa uudelleen luettu ja toistan tarkempia kriittisiä apparaatteja käyttäen asetettu jälleen-tutkitavaksi, filosofeja on jäänyt kaiheartamaan kysymys, mitä loppujen lopuksi eräät ratkaiseviltä tuntuvat dokumentit tarkoittavat: mikä on niiden mieli, missä merkitysyhteydessä ne on lausuttu ja missä on

se todellisuus, jota ne pyrkivät artikuloimaan. Olemme perinteisesti pitäytyneet tulkinnoissa, jotka nojaavat Platonin tai vielä suuremmassa määrin Aristoteleen käsityksiin, mutta samalla olemme kiusallisen tietoisia siitä, että nämä molemmat suurmiehet elivät kokonaan toisenlaisessa kulttuurissa kuin esimerkiksi Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides ja Filolaos.⁴ Lukuisat filosofiset käsitteet saavat vain myöhempien aikojen merkityksiä, jotka saattavat olla oikeitakin, mutta mitä suurimmalla todennäköisyydellä ovat vääriä.⁵

Tekstien lukeminen on jo vaikeaa, mutta lähes käsittämättömyyteen asti fragmentoitunut teksti — jollaisia kaikki varhaiset filosofiset tekstit ovat — tekee jopa lukijan ennakoasennoitumisen vaikeaksi. Tärkeämmäksi tuleekin *merkitysyhteyden* konstruointi, jotta olisi edes jokin konteksti, jonne tekstin voi kuvitella kuuluvan. Merkitysyhteyden konstruimisessa voi onnistua hyvin tai epäonnistua pahasti, mutta ilman sellaista ei tekstistä saa irti mitään muuta kuin myöhempiä käsityksiä.

Tämä kaikki koskee ymmärrettävästi myös niitä ajatuksia, joita esitettiin Luonnosta 17. olympiadiasta lähtien aina sofistien esillemarsiin asti. Varhaista filosofiaa on luonnehdittu

Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen loukkaaminen

Juha Varto

“luonnonfilosofiaksi” ja vaikka tämä luonnehdinta on useaan kertaan asiallisesti todettu epäsatuttavaksi⁶, se kuitenkin tuo, ainakin historiallisesti, tärkeäksi tarkastella erikseen juuri käsityksiä Luonnosta sekä niitä käsitteitä, joita tässä yhteydessä on käytetty. Näyttäähän nimittäin itsestäänselvältä, että ajatus luonnonjärjestyksestä, Luonnosta, luonnollisesta ja ihmisen tavasta ymmärtää nämä on asetettu juuri noina ensimmäisinä filosofisina vuosisatoina ja niissä tulevat esille sellaiset historialliset alkuoletukset, jotka ovat myöhemmin myös ohjanneet uutta kysymyksenasettelua.

Kosmologinen katastrofi

Kaikki tietävät, että kreikkalainen maailman-synty lähtee Kaaoksesta. Hesiodos kuvaa tämän maineikkaan hyvin teogoniassaan. Kaaoksen käsitteen kohdalla on tapana todeta, että kyse ei ole termodynamiikan tarkoitamasta kaaoksesta, vaikka meille on perimmäisesti epäselvää, mitä kaaos tarkoittaa siinäkin yhteydessä. Joka tapauksessa kreikkalainen Kaaos (Χαος) on Luonnon alkutila, jossa kaikki, mitä on, on yhä yhdessä, sidottuna toisiinsa (αρμυνία) ja siten tasapainossa. Varsinainen maailman synty ja kehittyminen alkaa Eroksen (Ερος) toimista, tämä kun panee alulle eriytymisen: kaikki, mitä on, on yhä sitä, mitä se on, mutta ei enää yhteen liittyneenä (αρμυνικός) vaan eriytyneenä, osoittaen rajat (πειρατα), jonakin vailla selvää suhdetta kokonaisuuteensa.

Kosmologinen katastrofi on siinä, että kaoottinen järjestys ei enää päde eikä uudelle järjestykselle ole selvää hahmoa.

Kun maailma on alkanut eriytymisensä, eroottinen vaikuttaa jatkuvasti ja eriytyminen näyttää loppumattomalta. Tämä tuottaa selviä ajattelullisia vaikeuksia, koska Kaaokseen kuuluva järjestys on nyt korvattava uudella, jonka senkin on oltava järjestys, mutta erilainen kuin Kaaoksessa, koska tästä uudesta puuttuu luonnollinen yhteensitovuus (αρμυνία).

Maailman syntyä koskevaan kosmologiseen periaatteeseen kuuluu myös, että Kaaoksen eriytyminen on syklistä ja Luonto palautuu alkutilaansa alkaakseen jälleen uudelleen eriytyminen. Sykli itsessään osoittaa ylintä järjestystä; kreikkalaisten filosofien kohdalla onkin yllättävä yksimielisyys mailman syklistä perusluonteesta ja tämän käsityksen jyräsi alleen vasta eräs roomalaisajan triviaaliuskonto, joka halusi myös Luonnolle inhimillisen mitan, ainutkertaisen alun ja ainut-

kertaisen lopun. Syklisyys ei kuitenkaan ole mikään yleismitta tai yleislaki, vaan se toteutuu vain tässä suurella mittakaavassa. Se on se yleinen välttämättömyys (αναγκη), jolle ei voi mitään ja jonka mytologisoituna persoonana esiintyy Kohtalo (Αναγκη).

Kohtalo ei kuitenkaan enää vaikuta eriytyneessä, liitosta vailla olevassa maailmassa. Tässä maailmassa on oma välttämättömyytensä, joka tulee siitä tarpeesta, joka syntyy erilleen joutuneille olioille; ne pyrkivät toisiaan lähelle, koska niillä on tarve omalle paikalleen. Tämä pyrkimys, jota ei ole syytä ymmärtää metaforana inhimillisistä aikeista, on se välttämättömyys, joka määrää Luonnon järjestyksen tässä eriytyneessä muodossa.

Anaksimandros esittää tämän alussa mainitussa fragmentissa (B1), jonka aitoperäinen⁷ osa kuuluu: “<...> κατα το χρεων διδοναι γαρ αυτα δικην και τισιν αλληλοις της αδικιας.” Tälle kohdalle on lukuisia myöhempiä käännöksiä, esikuvana Nietzschen antama ja Dielsin⁸ myöhemmin tekemä tarkennus; kaikkien käännösten ongelmana on, että ne ottavat käyttöön käsitteitä, joilla ei välttämättä ole mitään varsinaista sidettä näin varhaiseen ajatteluun ja täten ne etukäteen määrittelevät lopputuloksesta lähtien sen, minkä alkuna Anaksimandroksen lausetta voi pitää.

Lausetta voi yrittää kääntää myös muulla tavoin: on mahdollista ottaa vakavasti lauseessa esiintyvien sanojen konkreettiset merkitykset ja antaa näille ajattelun sisältö. Oma ehdotukseni on, että *ymmärrämme* fragmentin seuraavasti: “<...> [eriytymisen jälkeen syntyneen yhteenkuulumisen] *tarpeen mukaan, kulloinkin läsnäolevat* [oliot] *ottavat huomioon toisensa ja voittavat* [näin] *järjestyksen puuttumisen.*”

Tästä tulkinnasta puuttuvat velat, synnit ja takaisinmaksut, jotka yleensä on tavattu yhdistää Anaksimandroksen ajatukseen, ja näiden tilalle on tullut selvästi luonnon tilaan — läsnäolevaan todellisuuteen — viittava ajatus: kulloinenkin läsnäoleva todellisuus perustuu yhdelle periaatteelle, joka on syntynyt tarpeesta järjestykseen.

Fragmentin (B1) alku kuuluu, “α <...> αρχην <...> ειρηκε των οντων το απειρον <...>,” jossa sanotaan, että “kaiken alku on sellaisessa, jota ei ole eriytetty” (asetettu rajoihin). Tämä antaa perustaa edellä esitetulle tulkinnalle, sillä tässä on tehty selvä ero lähtökohtaan ja sen menettämiseen. Kun todellisuus on syntynyt alkutilan hajoamisesta, se pyrkii oman järjestyksensä mukaan saattamaan tilansa jälleen sellaiseksi, että kaikella eriytyneellä on suhde keskenään, jonkinlainen side (αρμυνία).

Tämä ajatus, joka hallitsee Kreikan traagista

aikakautta, on esillä myös tragedian ajatuk- sessa. Eriytyneessä todellisuudessa on koko lailla vaikeaa ymmärtää, millä tavalla mikään liittyy toiseensa — mikä on järjestys — mutta tragedia esittää, millä tavalla oliot kuitenkin vaativat tarpeen mukaan paikkansa toisiltaan. Näkijä voi nähdä kokonaisuuden järjestyksen, kuten esimerkiksi tapahtuu, kun Oidipus kysyy tietäjältä tulevaisuudestaan; tämä järjestys on välttämätön kulloistenkin läsnäolevien, siis todellisuuden tilan, mukaan ja nämä tilat liit- tyvät toisiinsa siten, ettei niiden suhteita voi muuttaa ihmisen teoilla: jo se, että Oidipus on olemassa (on eriytynyt), sitoo hänet myös seuraaviin läsnäoloihin eikä tätä sidettä voi murtaa ilman, että *koko* luonto romahtaisi.

Kaaos, fysis ja kosmos

Kreikkalaisilla oli kaksi sanaa Luonnolle, kun puhuttiin kaikkeudesta, Kaaos ja Fysis (φύσις). Jälkimmäinen tarkoittaa Kaaoksesta synty- nyttä, Eroken aiheuttamaa eriytynyttä maail- maa sellaisena kuin se itsessään on. Fysis ei muodostu olioista, vaan se on kokonaisuus, loogisesti ottaen edellytys sille, että muutakin kuin tämä kokonaisuus voi olla. Tämä on kaikkien horisonttien horisontti eikä tämä esiinny missään jonain olevana. Fysis pitää sisällään sen, mitä voi olla: oliolliset ja relatio- naaliset ovat. Tämä on se taso, jolla tragedian välttämättömyys (Αναγκη) vaikuttaa.

Nykyaikaisempaa kieltä käyttäen voisimme sanoa, että tämä on *olemisen* taso. Oleminen (είναι) on yleisin järjestystä osoittava käsite; se kuuluu kaikelle. Tämä on filosofin lähtötaso. Filolaos (B8) sanoo, että “kaiken olevan alku on yksi”, (ἡ μὲν μονὰς ὡς ἀνὰρχῆ οὐσα πάντων), ja tämä on luonnosta, ei asetuksesta (B9), (φύσει καὶ οὐ νομῶι).

Sitä luontoa, joka koskettaa suoraan ihmistä ja *jossa* ihminen on, kutsuttiin “kosmokseksi” (κόσμος). Sen muodostavat oliot ja sitä koskee järjestys, jonka tuntemiseen ihmiset pyrkivät. Tämä on olemassaolevien *olioiden* taso. Luonnon järjestys, jota ihmiset tavoittelevat, on se tapa, jolla oliot ovat suh- teessa toisiinsa. Tämän voi esittää monella eri tavalla, esimerkiksi mysteereinä tai luonnon lakeina, joista edelliset yleensä ovat ajattomia ja jälkimmäiset tulevat esille historiallisina tapahtumina, joista osa esiintyy havaittavan usein ja siten näyttäytyy säännönmukai- suutena, osan voi vain olettaa esiintyvän säännöllisesti.

Kosmos on se, mikä koskee myös ihmistä. Se sisältää olleen, olevan ja tulevan siinä määrässä kuin nämä voidaan nähdä nyky-

hetkessä.¹⁰ Järjestyksen etsimisen kannalta *kosmos* on ainut konteksti: tässä on läsnä se, minkä kanssa ihminen joutuu tekemisiin, siis läsnäoleva (τα παρῶντα). Kun mysteereissä tai laeissa pyritään konstruoimaan järjestystä ja tapoja ylläpitää tämä tai olla loukkaamatta tätä, lähtökohtana on läsnäoleva, jonka tunte- minen ymmärrettiin samana kuin tiede.

Tästä tuntemisesta käytettiin filosofian yhteydessä nimeä “historia” (ιστοριη), koska kyseessä oli se, mikä tulee esille läsnä- olevan kulloisinakin peräkkäisinä tiloina, joista yhdestä, irrallisesta tilasta ei voi päätellä mitään, mutta joista monet yhdessä asettavat näkyville järjestyksen.

Tällaista viisautta Anaksimandroksen lause käsitykseni mukaan edustaa. Anaksimand- roksen lausehan sisältää Simplikioksen todis- tuksen mukaan myös loppuosan *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, ”ajan asettaman järjestyksen mukaan”.

Liitettynä edellä esitettyyn tulkintaan tämä korostaisi järjestyksen syntymistä juuri histo- riallisesti ilmitulevana.

Luonnon järjestys

Kokonaisuuden järjestys ja sen esittämä vaatimus tulee määrääväksi myös luonnon kohdalla silloin, kun on kyse luonnosta ihmi- sen mittakaavassa ja siis ihmisen suhteesta luontoon. Tässä on selvä käsitteellinen ongel- ma: kuinka pitää erillään ja saada yhteen kaksi eri näkökulmaa, ihmisen asema luon- nosta sen osana ja ihmisen suhde luontoon jonain sen ulkopuolisena.

Orfilaisissa fragmenteissa esitetään ykskan- taan, että ihminen on luonnon osa (B14) ja ihmistä koskee se, mikä koskee luontoa. Tämä on melko ongelmaton lähtökohta. Orfi- laiset ottivat huomioon myös, että ihminen on eräällä tavalla eksynyt, koska ihmisen toimet näyttävät edellyttävän, että hän toimii ikään- kuin hän ei olisi luontoa vaan jotain sen ulko- puolelle joutunutta tai ulkopuolelle asettu- nutta.

Tämän eksymisen syynä olivat ihmisten tavat (νομῶι), jotka olivat syntyneet sääntelemään ainoastaan ihmisten välisiä suhteita. Ihmisten välisiä suhteita säännellessään ne samalla vaikuttivat myös muihin suhteisiin, esimer- kiksi luontoa koskeviin, mutta tätä ei alun- perin oltu otettu huomioon. Kuitenkin juuri ihmisen asema aiheutti sen, että kaikki ihmi- sen toimet olivat synnyttämässä vaikutuksia myös muussa.

Tavat siis koskevat myös kaikkea muuta ilman, että tämä vaikutus olisi sisältynyt tavan

syntyyn tai sen ajattelemiseen. Myöhemmin esimerkiksi Alkmaion esittää (B1), että jumalat tosin voivat suoraan *nähdä* järjestyksen, mutta ihmiset pystyvät sen päättämään. Herakleitos ajattelee (B124), että moinen päättely ei johda kuin keksittyyn järjestykseen; jos huomion osaa kiinnittää läsnäolevaan, siihen, kuinka se näyttäytyy, voi saada kohdallisemman kuvan järjestyksestä.

Orfilaiset ajattelivat, että oli olemassa kahdenlaisia tapoja, joista heidän edustamansa olivat “pyhiä tapoja” (B19), joissa ihmisten suhteiden säänteleminen tapahtui kontekstissa, jossa myös vaikutukset muuhun — siis luontoon — oli otettu huomioon. Tällaisia tapoja on ollut tapana myöhemmin kutsua “mysteereiksi”, mikä sanankäyttö on ollut omiaan hämärtämään taustalla olevan ajatuksen.¹¹

Varhaisissa kreikkalaisissa kirjoituksissa “mysteereihin” viittaminen — riippumatta sanasta, jota on käytetty — kieli usein, että on olemassa sellainen ihmistenvälinen tapa tai laki, joka pyrkii ottamaan huomioon luonnon välttämättömyyden, edellyttää luonnon järjestyksen ja olettaa sen koskevan myös ihmistä.

Järjestyksen loukkaaminen

Jo mysteerien käytäntö ja niiden pyrkimykset osoittavat, että järjestystä voi kuitenkin loukata; mysteerithän yleensä tulkitaan järjestyksen loukkaamisen sovittamisena. Anaksimandroksen lausetta (B1) on tavattu lukea tavalla, joka on herättänyt mielenkiinnon jonkinlaiseen luonnon koston tai sovituksen tarpeeseen. Diels itse käänsi lauseen loppuosan kuulostamaan melko draamatilaiselta: “<...> denn sie [seiende Dinge] zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.”¹² Eli kutakuinkin: “sillä ne [olevat oliot] maksavat toisilleen ajan määräämässä järjestyksessä oikeudenmukaisen rangaistuksen ja sovituksen epäoikeudenmukaisuudestaan.”

Tästä on päätelty, että pelkkä olemassaolevien olioiden eriytyminen Kaaoksesta, jota Anaksimandros kutsui “rajaamattomaksi” (ἀπειρον), oli “epäoikendenmukaisuus” ja olemassaolevien on sovitettava tämä palaamalla takaisin, syklisen ajatuksen mukaan, Kaaokseen. Tämä tulkinta on sitä paitsi tyydyttänyt luonnontieteellisesti virittynyttä mieltämme.

Tämä tulkinta antaa Anaksimandroksen lauseelle pelkästään kosmologisen merkityksen. Varhaiset ajattelijat ajattelivat kyllä suuresti, yleensä peräti kosmologisesti, mutta he eivät ajatelleet irrallaan kokemuksellisesta.

Heidän esittämänsä ajatukset eivät olleet idealisaatioita, joissa kokemustodellisuus olisi unohdettu niin täysin, että ajatuksilla ei olisi ollut myös selvää kokemuksellisen merkitystä. Tämä tulee selvästi ilmi niissä varhaisissa kirjoituksissa, jotka ovat säilyneet melko kokonaisina ja joissa on tarpeeksi tekstikontekstia periaatteellisempienkin tulkin-tojen tekemiselle, esimerkiksi Parmenideen ja Herakleitoksen fragmenteissa.

Jos nyt on niin, että lausetta ei voisi tulkita yksinkertaisesti vain kosmologisena kommenttina, mitä se sitten sanoo? Mikä on se, minkä suhteista Anaksimandroksen lause puhuu?

Toin jo aiemmin esille, että se puhuu järjestyksestä, mutta samalla se tuo esille myös ajatuksen, että tämä järjestys ei ole samalla tavalla välttämätön kuin Kohtalon (Ανάγκη), laajemmassa mittakaavassa toteuttama välttämättömyys. Nyt on kyse *oliotodellisuuden* järjestyksestä, jota on mahdollista loukata yksinkertaisella tavalla: oliot jättävät ottamatta huomioon toisensa ja näin estävät oliotodellisuuteen kuuluvan järjestyksen syntymisen. Koska oliotodellisuuden järjestys syntyy tarpeesta (κατα το χρεων) eikä välttämättömyydestä (ανάγκη), edellyttää järjestys, että tällainen tarve on samalla tavalla selvä kaikille olioille. Jos jokin olio ei “ota huomioon” muita, syntyy tilanne, josta Herakleitos puhui sanoessaan sodan tai taistelun ratkaisevan; sota olioiden välillä tasaa tilannetta, pakottaa ottamaan huomioon ja saa aikaan järjestyksen.

Puhuessaan tästä Herakleitos (B80) käyttää jopa samaa kieltä kuin Anaksimandros: “<...> εἶδεναι δὲ χρη τὸν πόλεμον εὐντα ξυνον, καὶ δικην εριν, καὶ γινομενα παντα κατ εριν καὶ χρεων.”¹³

Tätä herkkää olemassaolevien olioiden järjestystä kosmoksessa voi järkyttää myös tietoisesti. Varhaiset kreikkalaiset olivat jo hyvin selvillä tästä ihmiselle suodusta merkillisestä kyvystä pelkän ajatustoiminnan avulla päätyä toimimaan siten, että olemassaolevien järjestys kokonaan katoaa. Homeros kertoi tällaisesta Iliassa ja vaikka rhapsodos antoi paljon sijaa jumalten juonitteluille, hän ei jättänyt epäselväksi, että ihmisten aikeellinen pyrkimys esti olioiden järjestystä mitä tehokkaimmin.

Tällaisen järjestyksen oletettiin joskus oleen; esimerkiksi Orfeuksen fragmenteissa sanotaan (B1), että järjestys päättyi kuudennen sukupolven kohdalla. Tämän jälkeen olemassaolevien olioiden maailmasta tuli taistelulenttä. Tämän jälkeen ilmeisesti myös tuli välttämättömäksi ryhtyä etsimään ratkaisua siihen, kuinka järjestys jälleen olisi

<p>mahdollista saada aikaan. Kuten Kreikan filosofian historiasta tunnemme, pääasiallinen tapa oli turvata logokseen, yritykseen kerätä erilleen joutuneet jälleen yhteen. Koska ihminen ei ole demiurgi, tämä ei voinut toteutua muulla tavalla kuin ajatuksessa ja tämän ilmauksessa, puheessa, josta tulikin tärkein eurooppalainen väline järjestyksen ja tasa-painon etsimisessä.</p> <p>Oliotodellisuus eli luonto tavanomaisessa merkityksessä ei kuitenkaan voita mitään tässä puheessa, jollei tuloksena ole samalla, että ihminen alkaa ottaa huomioon asemansa</p>	<p>olioiden todellisuudessa ja antaa tilaa muille sen välttämättömyyden mukaan, joka kosmokseen kuuluu. Myöhemmässä kreikkalaisessa filosofiassa, erityisesti Platonilla, tämä ihmiseen kuuluva mahdollisuus <i>ajatella</i> järjestystä, löytää se ideaalisena ideoiden kautta ja toimia tämän mukaan toi ratkaisun Anaksimandroksen lauseen synnyttämään kysymykseen. Molemmat, sekä kysymys että vastaus, osoittavat, että eettinen on tällä tavoin ensimmäistä filosofiaa, ihmisen ontisesta asemasta muiden olioiden joukossa syntyvää välttämättömyyttä.</p>
<p>Viitteet</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Kaikki viittaukset fragmentteihin viittaavat kokoelmaan Diels-Kranz, <i>Fragmente der Vorsokratiker</i>. 2. Nietzsche, <i>Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: Anaximander</i>. 3. Käytän isoa alkukirjainta puhuessani yhdestä ja ainoasta luonnosta, jonka erisnimenä tämä sana esiintyy. Muussa merkityksessä, yleisnimenä tai luonnonsuojelijoiden luonnosta puhuessani, käytän yleisnimeä "luonto" pienellä alkukirjaimella. 4. Aristoteleen rekonstruktioit varhaisesta joonialaisesta filosofiasta saavat oikean mittakaavan, jos ajattelemme, että itse joutuisimme rekonstruoimaan Descartesin filosofian kuulopuheiden, Hegelin tulkintojen ja Russellin yleisen historian oppikirjan avulla. Lopputulos olisi tyhjää parempi ja sitä paitsi osoittaisi myöhemmin tuleville, että rekonstruktioimisen arvoista saattaa jostain löytyä. 5. Jos ajattelemme filosofisten termien historiaa kirjoitetun ja hyvin dokumentoidun filosofian historian aikana, näemme, että kukaan ei ole kunnioittanut aiempien käsitteiden merkityksiä ottaessaan käyttöönsä jonkin vanhan termin; esimerkkinä voisi olla vaikkapa termi "idea". Suullisessa perinteessä asia on ilmeisesti vieläkin enemmän kiinni sattumasta. Aristoteleen tapa runnoa itseään edeltävä filosofia omaan ajatteluunsa on mainio esimerkki: se on hyvää filosofiaa mutta surkea lähde varhaisemman filosofian tutkimiselle. 6. Katso tästä Varto, Herakleitoksen silta, s. 11-25. 7. Burnet, <i>Die Anfänge der griechischen Philosophie</i>, s. 43 nootti 4. Ks. vertailu tästä fragmentista, Diels, <i>Doxographi graeci.</i>, 133. 8. Katso Diels-Kranz I, 89. Yleensä kannökset ovat tämän mukaellmia. 9. Tarkoitin tällä, että muissa fragmenteissa esille tulevissa Luontoa koskevissa lausumissa ei esiinny sellaisia välttämättömiä suhteita, jotka oikeuttaisivat platoniset tai 	<ol style="list-style-type: none"> 10. Eräs näkijän tunnusmerkki onkin, että hän pystyy näkemään omassa hetkessään olevan eri tilat, jotka tietenkin kosmoksen sisällä ovat kaikki olemassa ja todellisesti läsnäolevia, mikäli järjestystä on. Selittäessään <i>eonta</i>-käsitettä Heidegger viittaa Iliaan alkuun, jossa Akilleus vaatii Kalkhastalukemaan ennusmerkit. Homeros kuvaa näkijän kykyä lauseella "ὅς ἤδη τα τεύοντα τα τεύσσομενα προτεύοντα", josta näkyy, että näkeminen on tapahtumisen näkemistä, ei yksittäisten olevien näkemistä. Ιστοριή kuvaa edelleenkin, nykykäytössäkin, tällaista tietämistä. Katso Heidegger, <i>Der Spruch der Anaximander. Holzwege</i>, 317-368; tämä kohta s. 341. 11. Vastaavasti esimerkiksi Musaios (A2) ja Ferekydes Syroksesta (B2) puhuvat tällaisista tavoista. 12. Diels-Kranz I, 89. 13. Tässäkin on kyse järjestyksestä, jolle ei ole demonista Ananken merkitystä vaan toimivan järjestyksen sisältö: että toinen jättää tilaa toiselle tarpeen mukaan. Katso Klaus Held, <i>Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft</i>, 290. <p>Kirjallisuus</p> <p>Burnet, J., <i>Die Anfänge der griechischen Philosophie</i>. Übersetzt von Schenkl. Leipzig, Berlin² 1913.</p> <p>Diels, <i>Doxographi graeci</i>. de Gruyter, Berlin 1965.</p> <p>Diels-Kranz, <i>Fragmente der Vorsokratiker. I-III</i>. Zürich: Weidmann 1974¹⁷.</p> <p>Heidegger, M., <i>Holzwege</i>. Klostermann, Frankfurt 1980.</p> <p>Held, Klaus, <i>Parmenides, Heraklit und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft</i>. de Gruyter, Berlin 1980.</p>

Kerron lyhyen tarinan. Tarinan kerron siksi, että tieteiden äidin vesiklosetti tarvitsee tarinoita: todella todellisia epätotojuksia.

Kerron tarinan vedestä. En kerro rakkovias-ta. Kerron hyvin vanhasta vedestä, en H₂O:sta. Kerron vedestä suu kuivana, likaisena — ja yhä kykenemättömämpänä kävelemään sen päällä. Kerron muinaisen ajan vedestä histo-rian kirjoituksen vesipäässä.

Miletos, *polis* antiikin Kreikaksi kutsutulla alueella, synnytti erään miehen 600-luvun loppupuolella eaa. Tästä miehestä tuli suuri laskija, ei juoman- eikä alleenlaskija, vaan geo-metrikko; tämän taidon hän kävi oppimassa egyptiläisiltä. Myös tähtien laskija, astronomi, hän oli: Θαλης δοκει πρωτος αστρολογησαι, “Thales taitaa olla ensimmäinen tähtiä sanalla järjestänyt”, kirjoitti Herakleitos. Thales oli hänen nimensä ja kerrotaan hänen laskeneen auringonpimennyksen tapahtuvan toukokuun 28. vuonna 585 eaa, ja se tapahtui. Tämä mies kuoli jossain vuosien 545/546 eaa tienoilla.

Thales kuljeskeli taas kerran tähtiä katsel-len, laskeskellen taivaantakaisia. Hän kierteli ja kaarteli, pyöri ja hyöri, mutta yht’äkkiä putosi kaivoon. Paikalle sattunut piikatyttö nauroi Thalesta: viisas mies, laskee tähtien liikkeitä, mutta omia jalkojaan ei kykene näkemään. Ja silloin se tapahtui: Thales sai jalat!

αρχην δε των παντων υδωρ, “kaiken alku on vesi”, lausui Thales kaivon reunalle noustes-saan. Mitä ihmeellistä oli astronomi sukelluk-sessaan oivaltanut?

Diogenes Laertius kirjassaan *Maininnan arvoisten filosofien elämästä* kertoo Thalesen kirjoittaneen seuraavan kauniin fragmentin:

πρεσβυτατον των οντων θεος· αγενετον γαρ.
καλλιστον κοσμος· ποιημα γαρ θεου.
μεγιστον τοπος· απαντα γαρ χωρει.
ταχιστοσ νουσ· δια παντοσ γαρ τρεχει
ισχυροτατον αναγκη· κρατει γαρ παντων.
σοφωτατον χρονος· ανευρισκει γαρ παντα.

Tämä kertoo veden merkityksestä. Luen sitä.

Ensiksi, tämä ei paljastu minulle objektiivisena väittämänä todellisuuden luonteesta. Se ei siis ole tutkimusta sanaa masentavasti mieltäen. Pikemminkin se ilmenee kuvauk-sena eräästä ihmisen maailmassa-olemisen

kokemuksesta, se ilmenee kuvauksena kai-vosta, kaivossa-olemisesta, myös kaivoon-jäämisestä. Teksti kokoa lukemisessani subjektin, jolle voidaan antaa enemmän tai vähemmän oikein nimi, Thales.

Thales aloittaa:

“vanhin olevista jumala, syntymätön.
kaunein kosmos, jumalan runoelma.
suurin alue, kaikelle tekee tien.”

Minä aloitan alueesta, *απαντα γαρ χωρει*. *χωρει* on verbi, joka merkitsee: tehdä tila toiselle, tehdä tie jollekin, saattaa onnistumaan, ja niin edelleen. *τοπος* on se, mikä tekee tietä, tekee tilaa jonkin olemiselle, tapahtumiselle — alue mahdollistaa jonkin olemisen jonakin jossakin, se mahdollistaa tässä-olon, se on tässä-olo, että jokin on.

τοπος ottaa haltuunsa jumalan. Jumala kohoaa jumalana jossakin. Se ei ole yli-alueellinen. Mutta se on *αγενητον*, se on *jo*, se ei synny tyh-jästä, alueen ulkopuo-lelta — fragmentin sub-jekti on asettunut val-miiseen maailmaan.

Jumala *jo* olemassa olevana on kosmoksen, järjestyneen maa-ilman mitta, maan ja taivaan mitta. Jumalasta, perustan periaatteesta, joka on kohonnut alueesta, paikasta, on rakenettu maailma, kosmos. Tietoisuusfilosofian kielellä: jumala on tässä refleктоimaton esitietoisuus, jolle tekeminen perustuu; toisin sanoen ensimmäinen subjektia rakentava ymmärryksen, merkityksen periaate.

Jumala on alueen, paikan jumala, tässä-olevan jumala — jumala on kokevan ihmisen perustan periaate, paikasta kohoava, maailman rakentamisen ensimmäinen periaate, joka saa nimen *θεος*. (Ei ole mitään syytä sille, ettei se voisi saada muitakin nimiä.)

Kosmos on *ποιημα γαρ θεου*, ”jumalan poieema”, teko ja runoelma. Kreikankielen sana *poiesis* viittaa yhtä aikaa sekä kaikkeen tekemiseen että tässä tekemisen moneudessa erityisesti runouteen. Näin runoudesta, kosmoksen tekemisestä, tulee olemisen topologiaa: välitön, alueessa tapahtuva näkeminen, runous rakentaa maailman sille perustalle, joka *jo* on. Perusta on alueessa, se on siinä salattu, jumala. Alue ottaa omakseen jumalan ja komoksen ja siten myös ihmisellisen olemisen — myös astro-logisen alueesta selviytymisen ja selville pääsemisen.

Thales kaivossa

Mika Saranpää

καλλιστον κοσμος, ”kaunein on kosmos”. Se on kaunein, koska se rakentuu ensimmäiselle alueesta nousevalle perustalle — se on omalla paikallaan, siinä mihin se kuuluu, se on toimivin, paikkaansa sopivin juuri siitä paikasta noustessaan.

Kaikki Thaleksen fragmentin kolme ensimmäistä riviä tarkoittavat yksinkertaisesti valtavaa tilallista läsnä-oloa tai tässä-oloa, jossa fragmentin subjekti on kuka-on.

Thales jatkaa lausumaansa:

”nopein ymmärrys, läpi kaiken juoksee.

vahvin välttämättömyys, hallitsee kaikkea.

viisain aika, paljastaa kaiken.”

Subjekti on alueessaan tekemisensä kautta. Se on jumalansa kautta rakentamassa kosmosta ja rakentumassa siten subjektiksi. Tekemisessä, *poiesiksessa*, runoudessa ymmärrys on nopea, se kiittää läpi kaiken — jonkin ihminen kykenee asettamaan sanaksi, johonkin toiseen hänellä ei ole voimaa; ymmärrys, *νοος* on aina *jo*, se on tekemisessä ennen mitään reflektointia, ennen mitään asetuksia, ennen min-käänlaisia systeemeitä, kehikkoja. Tässä on isä-Parmenideen väittämä: *το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι*, ”ymmärtäminen (tekeminen) ja oleminen ovat sama”.

Lausumaa ja puheessa olevaa asiaa voinee selventää sillä, mitä se merkitsee esimerkiksi nihilismin kannalta. Kun yritämme mahdollisimman tietoisesti reflektion eri tasoilla irrottaa arvoista, tulla vapaiksi arvoista — tai yhtäläillä kriittisesti valistua, tulla mahdollisimman tietoisiksi arvoista — yhtä kaikki nihiloita vaikuttavia perustoja, jatkamme kuitenkin yhä tekemistä. Oleminen arvottuu tekemisessä kannattavaksi puuhaksi. Ei vain voi lakata tekemästä, ellei lakkaa olemasta, ja olemisen omakätinen lopetusyritys tapahtuu jo arvoperustalta, päämäärärationaalisuudessa nihiloimisyritysten suhteen. Ymmärtäminen ja oleminen ovat yhtä — maailmassa-olevana subjekti muodostuu ja muodostetaan tekemisessä.

Runoelmafragmentti jatkaa: *ισχυροτατον αναγκη, κρατει γαρ παντων*, ”vahvin välttämättömyys, hallitsee kaikkea”. Vahvin on *αναγκη*, välttämättömyys, kuten se usein suomenneetaan. Mutta se on myös voima, luonnollinen halu, jopa intohimo, väkivalta, ruumiin kärsimys.

Pääsemme vihdoin Thaleksen jalkoihin, ”kaiken alku (*αρχη*) on vesi (*υδωρ*)”. Kreikan kielen sana *αρχη* ei ole vain alku, vaan myös se on myös voima; se on voima, josta ja jossa kaikki tapahtuu — se on myös äänestyksellä tai arvalla valittu hallintovallan edustajisto. Se ei ole substantiaalinen elementti, muuttumaton, liikkumaton pala, jonka päälle todellisuus

rakentuu; se on voima, jossa ja josta kaikki tapahtuu, se on vahvin ja hallitsee myös jumalaa. *αρχη* käsitteenä on *αναγκη*, välttämättömyys, kaikkea hallitseva.

σοφωτατον χρονος ανευρισκει γαρ παντα. Viisain on aika. Siinä paljastuu, siitä paljastuu kaikki, se paljastaa kaiken. Kaikki näyttäytyy ajassa. Aivan samalla tavalla kuin jumala on alueen jumala, on se myös ajan jumala. Mutta vesi?

υδωρ, vesi, ei ole vain valtamerien vettä, ei vain jokien ja sateen vettä, ei vain juotavaa tai peseytymiseen käytettävää, ei edes vain kävelttävää. Antiikin kreikkalaisen Thaleksen vesi, sanassa *υδωρ*, kätkee itseensä myös ajan.

Antiikin Kreikan oikeuskäytännöissä sana *υδωρ* viittaa vesikellosta virtaavaan veteen. Ja viitatessaan tähän veteen se ei puhu ainoastaan vedestä, vaan myös vesikellosta valuvan veden osoittamasta ajasta. Vesi on aika, jonka vesikellon vesi näyttää.

Viisain on aika. Se tuo kaiken valoon. Vesi kuvaa Thalekselle ajatuksen valtavasta ajallisesta läsnäolosta. Se puhuu kaivosta, jaloista, kokemustodellisuudesta, jossa kaikki oleva tulee olevaksi, näkyväksi, sukelletuksi.

* * *

Thales istuu kaivon reunalla, väentää vettä tukastaan, katsoo tähtiin, sitten piikaan ja laulaa:

ου τι τα πολλα ετη φρονιμην απεφηνατο δοξαν- εν τι ματευε σοφον,

εν τι κεδνον αιρου-

δησεις γαρ ανδρων κωπιλων γλωσσας απεραντολογους-

”eivät monet sanat Järkevä-mielen ajatusta ulostuo.

ainoa viisautta etsi,

ainoa käypä valitse.

mutta sinä haluat löpöttelevien ihmisten kieltä, loputonta tarinaa.”

Tales valitsi sanansa: vesi. Selitetäänkö se luonnontieteen alkuna vai filosofian tapahtumisen alueena, nämä ovat kaksi eri asiaa. Mutta kumpi on parempi. Thales vastaa.

On etsittävä ainoa viisaus, se on, ainoa käypä. Alue ja aika paljastavat sen oikean luonteen. Viisaus ja käypä, kaksi asiaa, jotka on löydettävä ja valittava.

Toki voi katsoa koko ajan uudelleen kieleen, toki voi puhua yhä uudelleen kielestä. Mutta mikä on tämän mieli? Mikä on loputtoman tarinan mieli? Mennyt mieli, alussa ollut sana, ei palaudu alkuunsa. Se ei myöskään redusoidu kuulijaansa. On haettava ”froneettista” risteystä, oppimisen, toisin sanoen jäljittelyn (*μιμησις*) ja tekemisen (*ποιησις*) tapahtumisen

THALES

paikkaa, kokemusta tekstistä, ainoaa viisautta, ainoaa käypää — monin tavoin ilmaistua, vakavaa ja iloista. Mennyt mieli, idullaan oleva sana. Doksa (δοξα), joka puhkeaa. Kukkaan ja paiseena.

OPETTAMISEN FILOSOFIA

Pekka Elo

Filosofia varaa paikan koulussa

Koulu ei halua olla pelkkä sopeutuja muuttuvassa maailmassa, se haluaa olla mukana tekemässä muutosta. Tällä ajatuksella peruskoulun ja lukion opetussuunnitelmat uudistuvat syksyllä 1994. Uudistuksessa oli alusta lähtien tarkoitus siirtyä uuteen opetussuunnitelma-ajatteluun, ei vain opetussuunnitelmien ajanmukaistaminen.

Uudistuvaa koulua kuvaillaan joustavaksi, tutkivaksi ja syvälliseksi, jossa uteliaat oppijat keskittyvät oppimiseen. Ylisanoja tai ei, mutta tulevaisuuden koululta odotetaan älyllistä uteliaisuutta, kykyä tehdä osuvia kysymyksiä ja löytää niille vaihtoehtoisia vastauksia.

Opetussuunnitelmauudistus ei tietenkään johda suoraan tuollaiseen kouluun. Uudistuksessa on tarkoituksena, että koulut itse laativat opetussuunnitelmansa lähtökohtana opetushallituksen vahvistamat varsin väljät opetussuunnitelman perusteet. Mutta koulussa tehty oma opetussuunnitelma parantaa mahdollisuutta syvälliseen opetukseen, jossa älyn ja uteliaisuuden kipinä on jäljellä.

Filosofian vastaus

Filosoifeista tuntui mahdottomalta, että suomalainen lukio on ylipäätään tullut toimeen ilman filosofian opetusta. Euroopassa on vaikea kuvitella lukiosivistystä ilman mahdollisuutta filosofiaan. Tällainen mieliala oli levinnyt myös muualle kuin filosofien omaan keskuuteen. Siksi lukion uutta tuntijakoa pohtinut ryhmä päätyi luontevasti ehdottamaan filosofiaa pakolliseksi oppiaineeksi lukioon. Sellaisen päätöksen valtioneuvosto teki 23.9.1993.

Jotta opetus olisi mahdollista tarvitaan opetussuunnitelma. Kuten alussa kerroin, niin nyt pyrkimyksenä on, että jokaisessa lukiossa tehdään oma ja pohdittu opetussuunnitelma. Lähtökohta koulujen opetussuunnitelmille on opetushallituksen vahvistama lukion opetussuunnitelman perusteet. Sen valmistuminen on tällä hetkellä loppusuoralla. Uusimmassa työversiossa kuvailaan filosofian opetusta seuraavasti:

“Lukion filosofian opetus auttaa opiskelijaa avartamaan ja tarkentamaan käsityksiään todellisuuden luonnetta, omaa itseä, arvoja sekä tiedon perusteita koskevissa kysymyksissä. Lukion filosofian opetuksessa pohditaan tiedon ja maailman kokonaisuutta ja perusrakennetta. Se tarjoaa ajatuksellisia välineitä, joilla opiskelija voi kokemustensa ja koulun oppiaineiden tarjoaman tiedon pohjalta rakentaa omaa katsomuksellista kokonaisuuttaan. Filosofialla on käytännön merkitystä, sillä se käsittelee myös elämän arkisia kysymyksiä. Filosofian opetus liittyy myös erityistieteisiin, kuten luonnontieteiden ja ihmistiedon tieto- ja arvoteoreettisiin lähtökohtiin. Tieto ja yhteiskunta, maku ja kulttuuri, samoin kuin ihmisen suhde luontoon muuttuvat nopeasti ja monimutkaistuvat. Siksi ihminen tarvitsee filosofian ajatuksellista yhteyttä kulttuuriperinteeseensä.”

Lukion filosofian opiskelun tavoitteiksi on kaavailtu, että opiskelija “osaa käyttää käsitteitä selkeästi ja perustella näkökantansa”, “osaa hahmottaa ja arvioida tiedollisia, yksilö- ja yhteiskuntaeettisiä sekä esteettisiä ongelmia ja niiden vaihtoehtoisia ratkaisuja” sekä “hallitsee yleissivistävät perustiedot filosofisesta ajatteluperinteestä”.

Pakollinen kurssi käsittelee filosofian peruskysymyksiä ja kurssia kuvaillaan seuraavaan tapaan. “Kurssilla käsitellään euroopalaisten filosofian peruslähtökohdat, yleiskuva filosofian tutkimustavasta sekä annetaan ja etsitään vastauksia seuraaviin kysy-

myksiin: Mitä on filosofia? Mitä oleva on? Mikä on ihminen? Mitä on totuus? Mitä on hyvä? Mitä on oikeudenmukaisuus? Mitä on kauneus?” Perustanahan on yksi filosofian kysymysten klassinen muotoilu: Mitä voin tietää? Mitä minun tulee tehdä? Mitä voin toivoa? Mitä on ihminen?

Nykyisin ontologia, tietoteoria, tieteen-teoria, logiikka, kielifilosofia ja luonnonfilosofia tutkivat ensimmäistä kysymystä. Toiseen kysymykseen etsivät vastausta etiikka, yhteiskunta- ja oikeusfilosofia, kolmanteen taas historianfilosofia ja uskonnonfilosofia. Neljättä kysymystä, joka on yhteydessä kaikkiin edeltäviin, tutkii filosofinen antropologia.

Käytännön toteutukseen jää tasapainoit-telu kiinnostavan syventämisen ja riittävän peruskäsitteistön hallinnan välillä. On varmasti olemassa joukko käsitteitä sekä henkilöitä, jotka filosofisesti perussivistyneen pitää hallita. Yhdenkin lukion filosofian kurssin jälkeen eivät Platon ja Piaget saisi mennä sekaisin. Silloinkin kun filosofia asettaa ajankoh-taisia, jopa henkilökohtaisia kysymyksiä, se työskentelee perinteensä kautta.

Syventävät opinnot

Lukion filosofiassa koulu tarjoaa vähintään kahta syventävää kurssia, joiden aihealue on määritelty seuraavasti: “Filosofian syventävissä opinnoissa tutustutaan eurooppalaisen filosofian etiikan pääsuuntauksiin. Kurssilla pohditaan myös ihmisen ominaislaatua ja ympäristöfilosofisia kysymyksiä. Syventävien opintojen toinen sisällöllinen alue on tiedonmuodostus ja erilaiset todellisuuskäsitykset. Tällöin käsitellään tiedon perusteita ja lajeja sekä tiedettä ja tiedon suhdetta yhteiskunnallisiin tavoitteisiin.” Lukio voi tarjota tältä alueelta useampiakin syventäviä kursseja.

Reaalikokeen tehtävät tehdään opetussuunnitelman perusteissa määriteltyjen pakollisten ja syventävien opintojen alueelta. Soveltavia filosofian kursseja voi olla melkein mistä vain. Reaalikokeessa filosofiaan annettujen vastausten lukumäärä on ollut nousussa: 1990 annettiin 329 vastausta, 1991 490 ja 1992 2436 vastausta, 1993 2220 vastausta.

n&n

Pekka Elo

Itämeren alueen filosofian opettajat kongressissa Kielissä

Lukioiden filosofian opetuksessa suuntaudutaan Euroopassa aineistopohjaiseen filosofiseen pohdintaan sekä siihen mitä saksalaiset kutsuvat nimellä *Kinder Philosophie*. Se on muunnos amerikkalaisesta *Philosophy for Children* -metodista. Itämeren maiden filosofian opettajien kongressissa esiteltiin erityisesti saksalaista tapaa opettaa filosofiaa ja pohdittiin markkinatalouden yhteiskuntafilosofisia perusteita. Filosofian tuleminen pakolliseksi oppiaineeksi Suomen lukioissa herätti myös kongressissa huomiota.

Kongressin järjestäjä *Assosiation Internationale des Professeurs de Philosophie* on nimestään huolimatta lähinnä eurooppalainen yhdysside keskiasteen filosofian opettajien välillä. Euroopassa toiminta on painotunut etelään ja saksankieliseen alueeseen. Tästä syystä kongressin puheenjohtaja, järjestön sihteeri Luise Dreyer oli hyvin iloinen ensimmäisestä Itämeren maiden tapaamisesta, joka pidettiin syyskuussa 1993 Kielissä. Paikalla oli filosofian opettajia, opettajan-kouluttajia ja opetuksen kehittäjiä Virosta, Latviasta, Liettuasta, Puolasta, Saksasta, Ruotsista ja Suomesta sekä hiukan kaukaisemmista itämerellisistä maista kuten Itäval-lasta, Valko-Venäjältä, Tsekistä ja Belgiasta. Venäjän ja Königsbergin edustajat eivät olleet päässeet tulemaan.

Teemana oli *Ihminen — työ — markkinat*. Taustalla tuntui hämmöttelevän ajatus opettaa hyväntahtoisesti uusille eurooppalaisille demokratioille markkinoiden filosofiaa. Eniten siteeratuksi kirjaksi tulivat Georg Simmelin *Philosophie des Geldes* (1900) ja Hannah Arendtin *Vita activa* (1958).

Kongressissa oli myös työpajoja. Osassa niistä simuloitiin tapoja opiskella filosofiaa lukioissa. Esimerkiksi *työn arvon* opetuksessa edettiin tällaisilla kysymyksillä: Mitä työ on? Miksi ihmisen tulee tehdä työtä? Onko kaikki työ saman arvoista? Onko kaikki työ yhtä merkittävää? Työn merkitys sen tekijälle? Kaikkiin kohtiin tarjottiin lyhyitä kirjallisuusnäytteitä keskustelun pohjaksi, niitä oli Platonista paavilliseen Ensyklikaan.

Tilanne filosofian opetuksessa eri maissa Itämeren ympärillä on sekalainen. Ruotsin Per-Åke Walton kehui filosofian opetuksen iloisuutta, mutta toisaalta tuntui, että mitään huimaa ei tällä alueella ole tapahtunut sitten

Per-Åken itsensä 70-luvulla kirjoittamien opikirjojen. Latviassa kerrottiin harrastettavan klassista saksalaista filosofiaa. Liettuassa pohdittiin kansallisfilosofian tarpeellisuutta ja sitä kannattaako filosofiaa kääntää omalle kielelle vai opettaa muita kieliä. Liettuassa useista filosofeista oli tullut poliitikkoja, mitä ei pidetty niin hyvänä asiana. Virossa filosofiaa opetetaan valinnaisaineena 12. luokalla yhteensä 70 tuntia. Opetuksessa suuntaudutaan yleensä filosofian historiaan. Puolassa harrastetaan sekä analyttistä että fenomenologista perinnettä, ja filosofiaa on tulossa yhden kurssin verran kaikille yhteiseksi oppiaineeksi yläasteelle. Filosofian tulo lukiossa pakollisesti oppiaineeksi Suomessa herätti innostuksen järjestää seuraava Itämeren maiden filosofian opettajien kongressi Helsingissä.

n&n

Matti Itkonen

Opettajuuden olemuksesta

Varhemmin opettajalle riitti oman aineensa asiasisältöjen hallinta. Nykyisin tilanne on muuttunut, muiston sokaisema kulkee auttamattomasti väärään suuntaan. Mikäli pelkkä asi tiedon hallinta riittäisi, muuttuisivat ihmiset patsaiksi ja todellisuus jähmettyisi pinnaksi.¹

Elämyksellinen integrointi

Erkki Lahdes pohtii paljon käytetyssä teoksessaan, *Peruskoulun uusi opetusoppi*, integraation käsitteen merkitystä. Hän toteaa, että integraatiolla eli eheyttämisellä tarkoitetaan yhtenäisten asiakokonaisuuksien muotoilemista. Didaktinen integraatio merkitsee hänen määritelmänsä mukaan oppisisältöjen yhdistelemistä (kokoamista) järjestyksiksi kokonaisuuksiksi. Opiskelijalle tämä mahdollistaa sellaisten oppimiskokemusten muodostamisen, jotka laajuutensa ja tasonsa vuoksi auttavat häntä ymmärtämään vanhoja

ja uusia ilmiöitä.²

Lahdeksen määritelmä on kaksijakoinen: se näyttää luettuna hyvältä, mutta tuottaa käsittämättömän lopputuloksen. Elämyksellisyyden näkökulmasta tällainen integroiminen tarkoittaa sitä, että on olemassa “oppiainetodellisuus”. Opiskelijalle tarjotaan oppiaineen suodattama todellisuus, johon sisältyvät aina tietyt asiat — riippumatta siitä, kenen kanssa kulloinkin ollaan tekemisissä. Maailma on jo etukäteen valmiiksi muotoiltu. “Oikeista” sisällöistä vain poimitaan jokaiseen tilanteeseen sopivat. Todellisuus on rajallinen — se on aina tietyn oppiaineen todellisuutta.

Tampereen sosiaalialan oppilaitoksen perustutkinto-osastolla on otettu käyttöön (24. 2. 1993) opetussuunnitelma, jossa integraation mahdollisuus reaalistuu aivan uudella tavalla. Siinä ei lähdetäkään jokaiselle yhteisestä “oppiainetodellisuudesta”, vaan opiskelijan elämismaailmasta.

Filosofiaa

Puolalainen fenomenologi Roman Ingarden selvittää esteettisen objektin käsitettä. Hänen näkemyksiään voi pitää lähtökohtana, kun tarkastellaan elämyksellisen integraation mahdollisuutta.

Ingardenin mukaan maailman perusepävarmuus nousee tähän maailmaan kuuluvien objektien välittömän kokemisen luonteesta. Erityisesti se nousee tajunnan ja sisäisen havainnon luonteesta. Aistihavainnolla on kolme seuraavaa ominaispiirrettä:

1. Aistihavainnossa annettu objekti omassa persoonassaan (itsenään) — erityisesti olio — on transsendentaalinen suhteessa aistihavaintoon.

2. Objekti ei muodosta yhtenäistä — eikä minkäänlaista — kokonaisuutta aistihavainnon kanssa.

3. Ainoa tapa, jolla objekti on annettu havainnossa, on havainnoijan kokemat, rajalliset ilmiöt. Ilmiöt eroavat toisistaan sisällöltään ja sulkevat aina sisäänsä tietyn järjestetyn moninaisuuden. Nämä moninaisuudet ovat erilaisia ja niiden järjestys vaihtelee objektin laadun ja itse-ilmenemisen mukaan. Objektin yksittäiset komponentit, jotka ovat velkaa objektin rakenteelle, saavat aikaan sen välittömän itse-ilmenemisen havainnoijalle. Samalla kertaa ne eivät kuitenkaan voi näyttää objektia joka puolelta, sellaisena kuin objekti on itsessään. Jokaisessa havainnossa havaitun olion tietyt puolet ja osat (esimerkiksi sen vastakkainen puoli tai sisus)

ovat piilossa havainnoijan mentaaliselältä ja fyysiseltä katseelta. Tästä huolimatta ne intuitiivisesti vaikuttavat havaintoon (havainnossa) ja sen seurauksena annettuun olioon.

Ingardenin ajatukset perustelevat “tietoisuusfilosofian kielellä” erästä filosofista ihmiskäsitystä, jossa ketään tai mitään ei pidetä selviönä. Tämä juurtuu laadullisen moninaisuuden ajatukseen ja tuo integraation toteuttamiseen mukaan *ratkaisuavaruuden*: kerran tavoitteet toteuttanut nykyisyys ei saa merkitä tulevaisuuden ihannetta. Pelkkä koulutusammatin nimi (sosiaaliohjaaja, lääkintävoimistelija, toimintaterapeutti tms.) ei voi merkitä koko todellisuutta, joka on rakennettu esimerkiksi äidinkielen (oma opetusaineeni) näkökulmasta tai suodattamana. Kerran on tavoitettu jotakin, muu on jäänyt “pimentoon”. Seuraavalla kerralla on taas lähdeittävä ilman edellisen vuoden onnistumisen huumaa: tilanteesta ja ihmisistä, jotka silloin kohdataan. Opiskelijan elämismailma — aina osin havainnolta kätkeyty — on se ainutkertainen lähtökohta, johon jokaisen oppiaineen on oltava kosketuspintana.

Itsenäinen opiskelu

Itsenäinen opiskelu ei saa merkitä pelkkää tuntimäärän vähentämistä jostakin oppikursista, teknistä toteutusta ilman sisältöä. On hankalaa puhua metodista, ellei sille ole olemassa perusteita. Opettajan täytyisi ainakin ymmärtää, mitä hän on tekemässä.

Mikäli opetusmenetelmänä on itseohjautuvuus, siihen liittyy hyvin olennaisesti edellä mainitsemani ratkaisuavaruuden käsite. Opettaja ei ole tällaisessa tilanteessa perinteinen tiedon jakaja, vaan hänet tulisi nähdä jonkinlaisena tiedon luo ohjaajana, tien näyttäjänä.

Kun opettaja on tietoinen omasta oppimisesta ja ihmiskäsityksestään, voidaan puhua itseohjautuvuudesta: elämyksellisestä tiedon löytämisestä. Tällainen sisäistävä oppimista- pahtuma muistuttaa esteettistä elämystä. Ingardenin mukaan esteettisen elämyksen kaikki vaiheet erotetaan sen tosion perusteella, että niiden suhteellisen yhteen sekoittuneessa rakenteessa on kolme merkittävää elementtiä:

- a. emotionaaliset (esteettinen mielenkuuhu, alkuperäistunne [kiihtymys], emotionaalinen reaktio)
- b. aktiiviset, luovat (esteettisen objektin muodostaminen)
- c. passiiviset, vastaanottavaiset elementit

(jo paljastettujen, sopusoinnussa olevien laatuojen käsittäminen).⁴

Elämyksen yksittäiset vaiheet kietoutuvat yhteen näiden elementtien kanssa erilaisilla tavoilla siten, että ensin yksi ja sitten toinen näistä elementeistä on vallitsevana. Esteettisen elämyksen koko segmentille on luonteenomaista tutkivan etsimisen levottomuus, tunnusmerkkinen epävakaisuus ja vaihteleva dynaamisuus. Tälle päinvastaisesti esteettisen elämyksen viimeinen vaihe manifestoituu varmana tyyneytenä.⁵

Itsenäinen, oivaltava tiedon löytäminen johtaa laadulliseen oppimiseen. Kaikkea ei tarvitse unohtaa heti kertauksen jälkeen. Kaikkea ei myöskään tarvitse oppia: alussa rakennetaan *baasis*, johon uusi tieto suhteutuu ja josta lähdetään liikkeelle. Suurin este elämykselliselle oppimiselle on yleensä opettajaitse.

Opettaja väittää, että hän antaa tilaa opiskelijan omille ratkaisuille. Todellisuudessa opettajalla on kuitenkin selkeä käsitys siitä, mitä opiskelija tarvitsee. Opettajalla on valmiit (ja ainoat oikeat) sisällöt johonkin opintokokonaisuuteen. Tiedon luo ohjaaminen — ja itseriittoisuuden ihanteesta luopuminen — vaatii horisontin käsitteen tarkastelua.

Horisontti

Näkyvä, sisäinen horisontti sisältäisi objektin näkyvän etuosan sellaisena kuin se on näkökenttämme annettu. Näkymättömään, sisäiseen horisonttiin kuuluisi saman objektin piilossa oleva takaosa. Näkyvä, ulkoinen horisontti sisältäisi kaikki objektit, jotka ympäröisivät kulloistakin tarkastelukohdetta. Näiden objektien olisi oltava näkyvissä (näkökentässä), vaikka niitä ei välttämättä olisikaan huomattu. Ulkoinen, näkymätön horisontti taas merkitsisi kaikkia muita mahdollisia (maailmassa olevia) objekteja, jotka eivät sillä hetkellä olisi näkökentässä, mutta kerran saattaisivat siihen kuulua.⁶ Näiden kaikkien aspektien huomioon ottaminen mahdollistaa elastisen ratkaisuavaruuden, jossa on tilaa myös erilaisuudelle.

Jos opiskelijan on opittava irtautumaan opettajajohtoisuudesta, myös opettajan on luovuttava omasta “tietäjän” roolistaan. Vanhan hylkääminen edeltää uudistumista, nahkansa luomista, muuttumista, jossa opiskelija nähdään subjektina, patsasta muistuttavan objektin asemesta. Ehkä opettajakin voi päästä määräänsä tavoitellessaan tosiolevaisen yhteyteen ja ideoiden maailmaan

OPETTAMISEN FILOSOFIA

<p>ilman pitkäaikaista, koko ihmiskuntaa koskevaa kehitystä. Kanavina toiseen maailmaan voivat olla:</p> <ol style="list-style-type: none">1. esteettinen elämys2. uskonnollinen elämys3. hehkuva inostus4. intuitio5. rakkaus, jonka avulla pyritään aistit-	<p>tavan kohteen symbolisesti ikuisesti säteilevän perikuvaan.⁷</p> <p>Opettajuuden ytimenä, eidoksena, voisikin pitää jonkinlaista tilanteen lukemista: elävän tilanteen olemuksen näkemistä. Ehkäpä ihanteena olisikin intuitiivis-esteettinen, hehkuvasti rakastunut opettaja, joka luottaa ja uskoo ihmiseen.</p>
<p>Viitteet</p> <ol style="list-style-type: none">1. Vertaa myös Itkonen 1993, s. 19.2. Vertaa Lahdes 1978, s. 108.3. Ingarden 1964, s. 17.4. Ingarden 1968, s. 214-5.5. Sama, s. 215.6. Sukale 1976, s. 115.7. Vertaa Krohn 1956, s. 25.	<p>Kirjallisuus</p> <p>Ingarden, Roman: <i>Time and the Modes of Being</i>. Transl. by Helen R. Michejda. Charles Thomas Publishers, Springfield (Ill.) 1964.</p> <p>Ingarden, Roman: <i>Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks</i>. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968.</p> <p>Itkonen, Matti 1993: Eidos-minä. Kurkotus mahdollisuuteen Tampereen sosiaalialan oppilaitoksessa. <i>Ammattikasvatus</i> 4(49), 1993, s. 18-9.</p> <p>Krohn, Eino: <i>Eros ja Narkissos. Johdatus romantiseen aatevirtaukseen</i>. Otava, Helsinki 1956.</p> <p>Lahdes, Erkki: <i>Peruskoulun uusi opetusoppi</i>. (1977.) Toinen painos. Otava, Helsinki 1978.</p> <p>Sukale, Michael: <i>Comparative Studies in Phenomenology</i>. Martinus Nijhoff, The Hague 1976.</p>

Kun etsii perusteita sille, miksi jokin ajatustapa tai ajatussuunta saa kannatusta ja tulee muodikkaaksi, on syytä katsoa välittömästi näkyvän taakse. Nykyisestä suunnattomasta joukosta muotiajatuksia poimin yhden esimerkin, aivan sattumalta, ja se olkoon “kansainvälisyys”. Lukija tietää hyvin, kuinka monessa yhteydessä juuri kansainvälisyys on ratkaisevaa ja yhtä kuin hyvä. Näitä ei siis tarvitse luetella. Mutta mitä tämä uusi aate on? Onko se todellakin uutta ja onko se hyvää? Sen voi saada selville kahdella tavalla: tutkimalla kansainvälisyyden motiiveja tai odottamalla sata vuotta ja tutkimalla seurauksia. Jälkimmäiseen ei ole aikaa ja tuloksetkin saattavat olla tuhoisat.

Kansainvälinen asettuu aina kansallista vastaan, se syntyy tästä asetelmasta, ja asetelma on jo valmis kaikissa kansallisvaltioissa. Kansainvälisyyttä ajavat pääasiassa suuret kansat, joiden uudenlaisen imperialismin nimi on juuri “kansainvälisyys”: niillä ei ole itsellään menetettävää mutta paljon annettavaa, eli pyrkimys on tehdä kaikki samaksi kuin mitä näillä kansoilla on annettavana. Pienillä mailla on vain saatavaa mutta myös paljon menetettävää, mikäli ne jäävät kokonaan suurten vaikutuksen alle. Tässä on ratkaisevaa, kuinka asennoituu: jos pitää erilaisesta, näkee tässä uhan, jos pitää voimakkaasta ja samasta, näkee tässä kehitystä. Suuret voivat käyttää palkkioita ja houkutusia saadakseen omansa hyväksyttäväksi paremmin. Pienet eivät voi vaikuttaa muulla kuin vetoamalla erilaisen arvoon, mikä ei ole kovin paljon.

Kaupassa tämä näkyy jo selvästi: tuotteet, joita käytämme, ovat tämän uuden imperialismin Merkkejä. Ne ovat standardoituja, samanlaatuisia, ja ne standardoivat myös aistimme pitämään niistä. Poliitikassa tämä näkyy myös: länsimainen demokratia on — vastoin kaikkea Luonnonjärjestyä — standardi. Kuvataiteissa on myös standardi, jonka taidekauppiat onnistuivat luomaan parina viime vuosikymmenenä. Musiikki on selvästi IRCAMin ja MTV:n standardoimaksi, yhdeksi tietyksi akustiseksi tavaksi. Näistä asioista keskustellaan vielä jonkin verran, mutta keskustelussa harvoin vaaditaan muuta tai ainakaan kerrotaan, mitä muu saattaisi olla.

Mielenkiintoista on, että nykyisin pienet kansat pyrkivät jo alunperin tuottamaan esineensä, taitteensa ja poliittisen käytäntönsä kansainvälisenä. Me emme enää tapaa suomalaista kuvataidetta vaan jo valmiiksi kansainvälistä, samoin tanssissa, romaaneissa, laivoissa, ruoassa ja sosiaalipolitiikassa.

Ajattelu on — todellisesti ajattelun — vähemmän kansainvälistä, koska se kumpuaa suoraan maasta, jota astumme. Luonto, kulttuuri historiana ja kieli sitovat ajattelumista kansalliseen, mutta tämä, kovin konkreettinen, ei ole estänyt kansainvälisen ajattelun syntymistä. Tämä on tietenkin mahdollista, koska perinteeseemme kuuluu ajatus maattomasta, ruumiittomasta hengestä, joka ajattelee puhtaita ajatuksia.

Ajattelunkin kohdalla standardoiminen on onnistunut. Ensin ajattelu on teoretisoitu, sitten tieteellistetty ja lopulta relativoitu. Lopputulos vastaa mainiosti Descartesin maailmasta, luonnosta ja praksiksesta erottamassa sielua, joka itseksensä epäilee ajattelun kansainvälisessä tilassa, riippumattomana pelkiksi vahanneiksi paljastuneista toisten ihmisten kehoista ja vapautuneena ajattelijan omasta ruumiista. Tämä tapahtumaketju on vienyt paljon aikaa, mutta niinpä se onkin nyt itseltään selvä, kukaan ei asetu vakavissaan kyseenalaiseen sitä tai vaatimaan erilaista. Tärkeänä kohtana tätä ketjua — ja sen onnistunutta valtausta — on ollut ajattelun tieteeseen, filosofian, sijoittuminen yliopistoihin, joissa se on

hankkinut itselleen omia määreitä täysin vastustavan ajattelun auktoriteetin aseman. Hyvää ajattelua ei enää ratkaista ajatusten sisällön mukaan vaan lausujansa akateemisen aseman mukaan. Jo ennen tämän toteutumista Schopenhauer näki tässä ajattelun uhkan, Nietzsche ja Croce tunnistivat jo jumalhämärän.

Yliopistoissa on voitu määritellä tietty kansainvälinen standardi, joka on määräytynyt pitkälti vallan mukaan: rahakkaimmat, aggressiivisimmat ja häikäilemättömimmät tiedemaailman valtapeliin liittyneet ajatukset ovat tulleet standardeiksi. Käytännössä tämä on tarkoittanut, että taloudellisesti ja perimmältään sotataloudellisesti hyödylliset tieteet määräävät myös sen, mitä ajattelemisessa pidetään arvokkaana. Rikkaat kansat, joilla on paljon ajattelijoita, ajattelevat mitä ajattelevat. Pienet kansat joutuvat ajattelemaan tämän mallin mukaisesti, jo alunperin kansainvälisesti, mikä siis aina tarkoittaa yksinkertaisesti jonkun suuren ja rikkaan kansan ajattelutavan mukaan. Tällä tavoin ajattelu muuttuu päivä päivältä enemmän standardoiduksi, jo valmiin ajattelemiseksi, eikä ole enää mitään mahdollisuutta ajatella toisin. Surullisinta on tietenkin se, että jos joku ajattelee tämän kaiken keskellä toisin ja uutta, kukaan ei tunnista sitä ajattelemiseksi.

Maa kuusta nähtynä

Juha Varto

Käsiteanalyysia ja yllätyksettömiä klassikoita

Jyri Vuorinen, *Estetiikan klassikoita*. Suomalaisen kirjallisuuden seura — WSOY, Juva 1993. 414 s. 138 mk.

Kiinnostus estetiikkaan filosofian osa-alueena on selvästi lisääntynyt viime vuosien aikana. Syitä kiinnostuksen lisääntymiseen voidaan jäljittää monelta suunnalta. Tyytymättömyys rationaalisuutta yksipuolisesti korostavaan länsimaiseen filosofiaan on kääntänyt katseet aistisuutta painottavaan estetiikkaan. Erällä modernin filosofian alueilla on inhimillistä kulttuuria alettu tarkastella erilaisten symbolijärjestelmien muodostamana kokonaisuutena, jolloin taide on noussut tasavertaiseksi maailmanhahmotustavaksi tieteen rinnalle. (Erinomaista esimerkkinä voidaan mainita amerikkalaisen, Ernst Cassirerilta vaikutteita saaneen, Nelson Goodmanin filosofinen tuotanto.) Lisäksi kiinnostus fenomenologiaan ja hermeneutiikkaan on voimakkaasti lisääntynyt, mikä on avannut aivan uusia, kiehtovia näkymiä myös estetiikan ja taiteen filosofian kehittämiselle. Tämä estetiikan kentässä tapahtuva kiinnostava liikehdintä on taustanani arvioidessani Jyri Vuorisen teosta *Estetiikan klassikoita*.

Suomalaisen estetiikan piirissä Vuorisen teos asettuu suppeaan mutta velvoittavaan perinteeseen, sillä lähtökohtansa erilaisuudesta huolimatta se saa vertailukohdakseen muun muassa Yrjö Hirnin ja Eino Krohnin estetiikkaa käsittelevät teokset. Vuorinen itse huomauttaa, että toisin kuin Hirnillä ja Krohnilla, hänellä on selkeänä pyrkimyksenään kirjoittaa estetiikan historiallinen esittely, joka keskittyy kauneuden ja taiteen käsitteisiin. Ehkä Hirnin ja Krohnin avaralla tyyllillä olisi kuitenkin ollut jotain annettavaa hänen tarkastelutavalleen. Esipuheessaan tekijä ilmoittaa myös kirjoittavansa nimenomaan estetiikan historiaa, mikä tarkoittaa, että esiteltyjä ajattelijoita ei pyritä tarkastelemaan aikakau-

sien muun ajattelun tarjoamassa kontekstissa. Tässä on mielestäni teoksen suurin puute. Estetiikan ja taiteen filosofian kysymykset ovat niin erottamattomasti kietoutuneet, toisaalta filosofian ja tieteen, toisaalta kulttuurisen ja yhteiskunnallisen kehityksen yleisempiin kysymyksiin, että näistä irrallaan ne jäävät väkisininkin vaille tarpeellista ja merkityksen antavaa kasvualustaa. Niinpä esimerkiksi Vuoriselle itselleen tärkeät termit ”kauneus”, ”taide”, ”estetiikka”, ”kauneuden filosofia” ja ”taiteen filosofia” saivat aivan uudenlaista dynamiikkaa ja merkityksellisyyttä, jos niitä tarkasteltaisiin laajemmissa filosofian, tieteen ja kulttuurin tarjoamissa yhteyksissä.

Rakenteellisesti teos on jaoteltu kahteentoista jaksoon siten, että johdannon ja jälkisanojen välissä esitellään järjestyksessä ”kymmenen kärjessä”: Platon, Aristoteles, Plotinos, Tuomas Akvinolainen, Alexander Baumgarten, David Hume, Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, Leo Tolstoi ja Monroe C. Beardsley. Monessa suhteessa ongelmallista kuten myös yllätyksetöntä joukkoansa — Tolstoi on ilahduttava poikkeus — tekijä ei erityisemmin perustele. Valinta näyttää heijastavan ajatusta, että jättäiläisten hartioilta näkee kauemmaksi. Jos edellä mainittujen filosofien keskinäistä painoarvoa vertaillaan itse kullekin uhratun sivumäärän perusteella, voidaan todeta, että Vuorisen maailmassa on kolme ylitse muiden; Kant, Hegel ja Tolstoi.

Tehdyissä valinnoissa ei sinällään ole moitteen sijaa, heijastavathan ne jo kanonisoitua estetiikan historiasta kirjoittamisen perinnettä. Tässä tapauksessa eräs ongelma nousee kuitenkin erityisen selkeästi esiin, sillä jättäiläisten harteilta näkee ehkä kauemmaksi, mutta samalla yksityiskohdat hämärtyvät, ja se, mikä on lähellä, jää katveeseen. Viittaa tässä nyt erityisesti siihen vilkkaaseen ja elinvoimaiseen keskusteluun, jota tällä hetkellä käydään estetiikan kentällä esimerkiksi fenomenologian, hermeneutiikan tai poststruktuurismin piirissä, mutta joka ei millään tavalla heijastu Vuorisen teoksesta. Tämä keskusteluhan tar-

joaisi tuoreita näkökulmia myös moniin hänen esittelemiinsä filosofeihin. Toisaalta se voisi haastaa esittämään kysymyksen pitäisikö pitää klassikoiden kiviä jalustalla ajoittain vaihtaa. Sillä kun jotkut on valittu, kiinnittyy huomio välttämättä myös niihin, jotka eivät ole tulleet valituiksi. Omalla kohdallani Vuorisen teos klassikkovalintoineen herätti seuraavia pohdintoja.

Minkä tahansa opinalueen historian kirjoittamisen kannalta on tärkeää minkälainen kirjoittamisen muoto valitaan. Lopputuloksen yhtenäisyydelle ja kiinnostavuudelle on merkitystä esimerkiksi sillä, minkälaisen teemojen ympärille esitys rakennetaan ja missä määrin tekijä uskaltaa antautua omakohtaisen kirjoittamisen varaan. Vuorisen teoksen lähestymistavoissa on erotettavissa kaksi selkeää linjaa: toisaalta pitäytyminen käsiteanalyysiin ja toisaalta tekstin rakentaminen hyvin runsaiden suorien lainausten varaan. Jälkimmäinen piirre tekee teoksesta erittäin raskaasti luettavan ja paisuttaa sitä kohtuuttomasti. Lainauksia karsimalla teosta olisikin voinut tyypistää ainakin sadan sivun verran ilman, että sisältö olisi siitä kärsinyt. Päinvastoin, sanottava olisi tiivistynyt ja tekijän oma ääni olisi tullut selkeämmin ja jäsentyneemmin esiin. Tällaisena lopputulos on väkisininkin fragmentaarinen eivätkä esitellyt ajatukset asetaudu vuoropuheluun keskenään. Fragmentaarisuutta on omiaan lisäämään se, ettei tekijä ole halunnut sitoa valitsemiensa ajattelijoiden näkemyksiä laajempiin filosofisiin ja kulttuurisiin yhteyksiin.

Myös valittu käsiteanalyttinen lähtökohta tuottaa joitakin ongelmia. Vuorinen tarkastelee klassikkojaan toisaalta taiteen filosofian toisaalta kauneuden filosofian näkökulmasta, jolloin keskeiseksi kysymykseksi muodostuu se, millä tavalla kauneuden ja taiteen käsitteet määrittyvät heidän filosofioissaan. Koska näitä käsitteitä tarkastellaan ikäänkuin sisäisestä näkökulmasta kunkin ajattelijan filosofiaan nähden, peittyä samalla näkyvistä joitakin olennaisen tärkeitä seikkoja. Ensinnäkin kauneuden ja taiteen

käsitteiden kautta on filosofian historiassa etsitty vastausta hyvin eritasoiisiin kysymyksiin, jotka ovat kuuluneet niin metafysiikan ja tieto-opin kuin filosofisen antropologiankin alueelle. Niinpä esimerkiksi Vuorisen itsensä tekemä lyhyt vertailu Tuomas Akvinolaisen ja David Humen välillä olisi tullut verrattoman paljon ymmärrettävämmäksi, jos Vuorinen olisi esittänyt perustavaa laatua olevan kysymyksen: Mikä on se yleinen filosofinen ja maailmankuvallinen tausta, jossa kyseiset filosofit pohtivat kauneuden ja taiteen problematiikkaa? Käsiteanalyysiin pidättäytyvä tarkastelutapa tuottaa helposti myös sen toisen ja edelliseen liittyvän filosofisen harhan, että filosofit näyttävät ikäänkuin puhuvan samasta asiasta, vaikka vastauksia todellisuudessa etsitään hyvin erilaisiin ja eritasoiisiin ongelmiin. Muun muassa Gilles Deleuze varoittaa filosofeja tästä vaarasta.

Vuorisen valitsemille klassikoille en halua esittää mitään vaihtoehtoja klassikkojen listaa, koska suppean ryhmän valitseminen on joka tapauksessa mielivaltaista. Eräitä huomioita haluan kuitenkin kirjata liittyen lähinnä klassiseen saksalaiseen filosofiaan, jonka painoarvo myös tekijällä itsellään selvästi korostuu. Olisiko Kantin jälkeistä estetiikkaa ja taiteen filosofiaa voinut painottaa millään muulla tavalla, kuin sitomalla se näin leimallisesti Hegelin hahmoon. Järkäleet ovat järkäleitä, mutta hämmennystä kuitenkin herättää, ettei teoksessa mainita edes nimeltä esimerkiksi Friedrich Schellingiä. Hän sentään rakentaa systeeminsä taiteen filosofian kivijalalle ja hänen vaikutuksensa estetiikkaan on ollut merkittävä. Estetiikan myöhemmän kehittymisen kannalta nousee — vähintäänkin Hegelin tasoiseksi hahmoksi — myös Friedrich Schiller, joka Vuorisen teoksessa jää hyvin niukkojen huomioiden varaan. Laajempi näkökulma 1800-luvun saksalaiseen filosofiaan olisi antanut myös oivallisen perustan pohtia ”estetiikan” ja ”taiteen filosofian” keskinäistä suhdetta ja näihin termeihin sisältyvää problematiikkaa.

Toinen huomioni liittyy edellä sanottuun ja koskee 1900-luvun estetiikkaa. Oman vuosisatamme filosofeista Vuorinen nostaa estetiikan klassikoksi Monroe C. Beardsleyn. Millään tavalla aliarvioimatta Beardsleyn esteettisten kirjoitusten merkitystä voidaan kuitenkin kysyä, edustaisvatko jotkut muut hahmot paremmin sitä muutosprosessia, joka leimaa aikamme esteettistä keskustelua. Beardsleyn valinta on luonnollisesti ymmärrettävissä tekijän käsiteanalyttisen lähtökohdan kautta, mutta eikö estetiikan energia löydy tällä hetkellä muualta kuin analyttisen estetiikan alueelta. Schellingin ja Schillerin nostaminen Hegelin rinnalle olisi avannut vaihtoehtoisia näkökulmia myös oman aikamme esteettiseen keskusteluun, sillä eräät heidän keskeisistä kysymyksistään ovat aktualisoituneet viime vuosikymmeninä käydyissä fenomenologisissa ja hermeneuttisissa keskusteluissa. Kääntäessään katseensa kauniin tai taiteen käsitteiden abstrakteista pohdinnoista itse elämään, jossa kaunis ja taide ainoastaan ovat mahdollisia, estetiikka on samalla osoittanut elinvoimansa. Oman aikamme vaihtoehtoisia klassikoita voidaan mainita useitakin, mutta ainakin Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer ja Theodor Adorno ovat filosofisella toiminnallaan osoittaneet, että estetiikka on myös elävää perinnettä.

Edellä esitettyjen kriittisten arvioiden tarkoitus ei ole sumentaa Vuorisen teoksen ansioita. Olen tietoisesti pidättäytynyt kriitikkisäni hyvin yleisellä tasolla, koska Vuorisen esitystavan muoto ei mielestäni tarjoa hedelmällistä lähtökohtaa yksityiskohtaisemmalle tarkastelulle. Esimerkiksi hänen tekemänsä useat käsiteanalyysit ovat kyllä sinällään kiinnostavia, mutta jäävät vaille elävää kosketusta estetiikan todellisuuteen. Olen myös lukenut *Estetiikan klassikoita* valmiina esityksenä estetiikan historiasta, ja kritiikkini nousee tästä lukutavasta. Teosta voidaan kuitenkin lukea myös julkaistuna luentomuistiinpanoina, jolloin sen fragmentaarisuus ja luonnosmaisuus ei samalla taval-

la häiritse. Kaiken kaikkiaan teos osoittaa, että Vuorinen on tehnyt paljon töitä esittelemisensä klassikoiden kanssa tutustumalla omakohtaisesti alkuperäisiin lähteisiin. Jo lähteiden laajuus sinällään ansaitsee kiitosta. Esitely teos herättääkin odotuksia ja toiveita, että Vuorinen joskus julkaisee jäsentyneemmän estetiikan esityksen, jossa estetiikan klassikoita tarkastellaan myös laajemmissa filosofian ja historian tarjoamissa konteksteissa.

Erna Oesch

n&n

Ajatteleva silmä näkee paremmin

Maurice Merleau-Ponty, *Silmä ja mieli. (L'œil et l'esprit, 1960.)* Suomentanut Kimmo Pasanen. Taide, Helsinki 1993. 96 s. 113 mk.

Maurice Merleau-Ponty on ranskalaisen fenomenologian varsinainen luova ajattelija, jonka vaikutus on ollut pinnan alla suurempi kuin kenenkään ranskalaisen ajattelijan viime sodan jälkeen. Hän oli yhteiskunnallisesti osallistuva, mutta ei kuitenkaan uhrannut ajattelemista politiikalle, kuten teki hänen kuuluisampi aikalaisensa Jean-Paul Sartre.

Merleau-Ponty syntyi Rochefortissa 1908, oli professorina Sorbonnessa ja vuodesta 1952 Collège de Francesta. Merleau-Ponty kuoli odottamatta 1961.

On helppo yhtyä Michel Foucaultin arvioon, että Merleau-Pontyn tuotanto osoittaa juuri 50-luvun lopussa keskittymisen, syventymisen ja uuden tien merkkejä; me emme ilmeisesti saaneet tästä filosofista kaikkea sitä, mitä hänellä olisi ollut sanottavana. Ranskalainen fenomenologia olisi mahdollisesti hyvinkin erilaista nyt, mikäli Merleau-Ponty ei olisi kuollut ennen aikaan. Erityisesti *asioihin itseensä* on ollut myöhemmin vaikea päästä: myöhempi ranskalainen

filosofia on nimenomaan paennut asioita pelkkään puheeseen.

Boris Vian väittää, että Merleau-Ponty oli ainut filosofeista, joka haki naisia tanssiin; hän ymmärsi myös maalattuja kohteita. Merleau-Ponty kirjoitti pientä esseetään silmästä ja mielestä 60-luvun alussa ja teoksessa on mukana koko se ajatuksen rikkaus, joka paljastuu kärsivälliselle lukijalle filosofin jälkeen jääneessä teoksessa *Visible et l'invisible. Silmä ja mieli* on tämän suurteoksen avoin ja kirkas ikkuna, jonka kautta kuka tahansa kuvataiteen mysteeristä kiinnostunut pääsee katsomaan, minkälaista voisi olla taiteen filosofia, jos sekä taide että filosofia otettaisiin vakavasti; nykyisin muodissa olevat "taidefilosofiat" ovat kaukana sekä taiteesta että filosofiasta; taidefilosofinen keskustelu muistuttaa lähinnä eksyneen lingvistin humalaista soper-telua. Merleau-Ponty sen sijaan *katsellee* taideteosta ja näkee sen samalla hartaudella kuin filosofiankin kohteet, oliot. Taide on Merleau-Pontyille filosofiaa, aistien viisauden rakastamista.

Taide ja tiede ovat kaksi kaukana toisistaan olevaa tapaa tarkastella maailmaa. Tiede on jonkinlainen "toimielias, kekseliäs ja piittaamaton" (s. 14) ajattelu-tapa, jossa uskotaan, että maailmaan voi suhtautua ikäänkuin se ei olisi meille mitenkään merkityksellinen, kuin "objektiin yleensä". Taide sen sijaan ei koskaan vakuuttavasti ja pysyvästi — edes hetkeksi — asetu välinpitämättömyyden ja neutraalisuuden alueelle: aistit eivät yksinkertaisesti suostu olemaan piittaamatta.

Merleau-Ponty asettuu tässä jaossa selvästi taiteen puolelle ja pyrkii katselemaan aistien ihme-maasta tiedettä ja sen epätodellisia rakennelmia. Taiteellinen toiminta imee voimansa "siitä alkumerkityksien kerrostumasta, josta toimintaan tähtäävä ajattelu ei haluaisi tietää mitään" (s. 17).

Merleau-Pontyn filosofian kulmakivi on ihmisen kehollisuus. Kehollisuuden samanarvoisia tekijöitä ovat aistit ja ajattelu — ja tässä järjestyksessä, sillä aistien maailma on aina villimpi, alkuperäisempi ja vähemmän

kulttuurisesti sievistetty kuin ajattelun aikaansaama, jossa sentään tekopyhyys ja kaksinaamaisuus työntyy läpi jo ensimmäisessä kulmassa. Niinpä kuvataide asettuu kuin itsestään niiden muodikkaiden vaatimusten ulkopuolelle, joita ajattelevalle annetaan — osallistumisen, moraliin, velvollisuuden — ja häpeämättömästi toteuttaa vain omaa aistien määräämää tointaan.

Merleau-Ponty pohdiskelee yli kolmen vuosisadan Descartesin kanssa tämän käsitystä kuvallisesta esittämisestä ja tulee samalla esittäneeksi representoivan käsityksen kritiikin. Cézannen teos "Sainte-Victoire -vuori" on aisteille esitetty representaation kritiikki, jonka Merleau-Ponty paistaa meidänkin silmillemme kirjoittamalla siitä yksinkertaisesta asiasta, jonka jokainen teoreettiseen tarkasteluun vihkiytynyt aina ja uudelleen unohtaa: "Olemme aina tilan syvyyden tällä tai tuolla puolen. Objektit eivät koskaan todella *ole* toinen toisensa takana. Esineet eivät määritelmänsä mukaan voi kätkeä toista toisensa sisään tai tunkeutua toinen toisensa alueelle." (s. 41) Tästä meitä on muistuttamassa koko ajan oma kehollisuutemme. Kuitenkin näkeminen on vaikeaa.

Merleau-Pontyille näkeminen on kehollisuuden tärkein avoin ovi: se on mahdollisuus olla poissa itsestään, olla muualla, siellä, missä oleva avautuu meille omilla ehdoillaan, ilman määräyksiämme tai tarpeitamme. Tämä aistisuuden ihme on Merleau-Pontyille selvin juuri maalaustaitteessa. Leonardo puhui "kuvallisesta tiestä", joka ei käytä sanoja, puhumattakaan numeroista. Kuvallinen tie materialisoituu niissä tuhansissa maalauksissa, jotka ovat jo maailmassa luonnollisten olioiden joukossa mutta erilaisina kuin nämä. Oliot ovat ikuisia ja ajattomia, aina täysiä mysteerejä ja uusia, mutta kuvallisen tien maalaukset ovat ajallisia ja kertovat siitä, kuinka maailman muodot ovat olleet silmälle. Nyt ne ovat taas meidän silmillemme ja historiana paljastavat maailmasta sellaista, mikä ei ole mielemme aikaansaannosta vaan toista kuin mielemme,

sitä valoa, jonka varassa mielikin on kasvanut meihin.

Kun silmä ajattelee, sen avaama maailma on tuoreempi kuin mielen luoma, sillä maailma on aisteissa vielä omissa muodoissaan, ei ymmärryksen kategorioiden tunnistamattomaksi vääristämänä.

Näkemyksen historiaa tarkastellen huomaa kyllä, kuinka silmä määrää mieltä, mutta samalla huomaa senkin, että mitä kauemmas kuvallisesta tiestä kuljetaan kohti tiedettä, sitä kierommaksi silmän antama vääntäytyy: perspektiivi oli silmälle syvemmälle näkemistä, mutta tieteelle se oli enää ihmisen näkökulman tekemistä ehdottomaksi ja moraalissa se johti relativismiin. Merleau-Ponty palauttaa koko länsimaisen näkemyksen tähän etäännyttämiseen ja osoittaa kuvallisen tien valitun vaihtoehdoksi.

Kimmo Pasanen on jälleen tehnyt erinomaisen työn kääntäessään taidefilosofian klassikon; Kleen *Modernista taiteesta* (1987) ja Vallierin *Taiteen sisäkuvia* (1984) ovat saaneet hienon jatkoon. Merleau-Pontyn kieli on kuitenkin filosofin kieltä ja sen vuoksi Pasanen käännöksessä on menetetty eräitä tärkeitä erotteluja. Merleau-Ponty puhuu kirjoituksissaan kehosta, joka on yksi ja sielu-ruumis -jaon ylittävä maailmassa olemisen tapa. Nyt käännös puhuu "ruumiista" ja ero kritisoituun Descartesiin jää kiteytymättä kielen tasolla. Sama ongelma on sanojen "olio" ja "esine" välillä: oliot paljastavat meille aina maailmasta myös merkitysyhteytensä ja ovat siten monimielisiä ja loppuun ammentamattomia, kun taas esineet voi määritellä ja asettaa kuriin ja järjestykseen. Silmälle juuri oliot avaavat maailman ja kuvataide eroaa viihteestä siinä, että se luo olioiden rinnalle uusia olioita kun taas viihde synnyttää esi-neitä. Mutta onneksi Merleau-Ponty kirjoittaa niin voimallisesti, että ajatus tavallisesti ylittää nämä epäselvyydet ja rakentuu lukijan mielessä oikeaksi kokonaisuudeksi; kaikkeahan ei tarvitse tehdä lukijallekaan valmiiksi. Myös ajatus voisi koulutua samaan arvaamattomaan

kuin missä silmä pakosta joutuu olemaan.

Pasanen on myös kirjoittanut kirjaan jälkisanat, jotka niukkuudessaan ovat asiallinen johdatus Merleau-Pontyn ajatteluun. Tässäkin eräät tarkemmat käsiteerottelut kärsivät, mutta asia voi kiusata vain ammattifilosofoja: Oleminen ja Oleva ovat ratkaisevasti eri asioita, kun puhutaan Heideggerista (s. 93) ja puhuminen metafysiikasta — sanan misään merkityksessä — ei kuulu näihin käsitteisiin. Vertailut Sartreen ja Husserliin eivät mitenkään valaise Merleau-Pontyn filosofian omalaatuisuutta, pikemminkin päinvastoin.

Suomennoksessa on noudatettu nykyaikaisen vapaata pilkuttusta, joka tekee jotkut lauseet lähes käsittämättömiksi. Samoin sanojen ”joka” ja ”mikä” vaihtelu estää välittömästi oivaltamasta, mihin kulloinkin viitataan. On mahdollista, että täsmällisyys näissä asioissa ei ole muodikasta, mutta filosofisessa tekstissä se kuitenkin on ymmärtämisen ehto.

Juha Varto

n&n

Analyyttistä taiteenfilosofiaa

Arto Haapala & Markus Lammenranta (toim.), *Kauneudesta kauhuun. Taide ja filosofia 2*. Gaudeamus, Helsinki 1993. 334 s. 143 mk.

Filosofisista kysymyksistä taiteenfilosofian ja estetiikan kysymykset tuntuvat olevan Suomessa erityisiä kiinnostuksen kohteita. Ainakin julkaisutoiminnassa taiteenfilosofia on kärkipäässä verrattuna esimerkiksi sellaisiin alueisiin kuin etiikka, yhteiskuntafilosofia tai jopa ympäristöfilosofia.

Kustannusosakeyhtiö Taiteen julkaistessa mannermaista taiteenfilosofiaa parivaljakko Arto Haapala ja Markus Lammenranta on yhdessä toimittanut jo toisen

angloamerikkalaista taiteenfilosofiaa sisältävän antologian. Ensimmäinen osa, *Taide ja filosofia*, ilmestyi vuonna 1987 ja se oli tähdätty taiteenfilosofiseksi yleisteokseksi keskeisten taidetta koskevien kysymysten käsittelyssä. Kokoelma sisälsi tärkeimpien taidefilosofiaa harrastavien analyttisen filosofian edustajien kirjoituksia. Kirjoittajina olivat muun muassa Monroe C. Beardsley, Arthur C. Danto, George Dickie, Joseph Margolis sekä Nelson Goodman.

Viime vuonna ilmestynyt antologian toinen osa, *Kauneudesta kauhuun*, laajenee hieman peruskysymyksistä kohti taiteentutkimuksen marginaalialueita, kuten vitsit, kitsi tai kauhu. Toki mukana on edelleen myös perusongelmien esittelemistä.

Nicholas Wolterstorffin esittää artikkelissaan *Taidefilosofia analyysin ja romantiikan jälkeen*, että ”on kiistatonta, ettei 20. vuosisadan analyttisen filosofian loistokkuus näy taidefilosofiassa” (s. 277). Tämä huomio todella pitää paikkansa tätäkin antologiaa lukiessa. Analyttisen filosofian kiinnostus käsitejärjestelmään ja kielen analyysiin tuntuu usein unohtavan itse taiteen, josta taiteenfilosofiassa on kyse. Tämä on johtanut analyttisen filosofian edustajien (muun muassa) tekemään eron taiteen ja taidekritiikin välillä. Analyttisen taiteenfilosofian tulisi koskea vain jälkimmäistä ja olla siten ennemminkin taidekritiikin filosofiaa. Toiseksi strategiaksi muotoutui taiteen pitäminen jonkin kielen ilmaisuina, semioottisena merkkikielenä.

Wolterstorff toteaa, että edellisen kaltainen ”beardsleyläinen” taidekritiikin estetiikka, joka on tuhlannut suunnattomasti aikaa ja energiaa esimerkiksi taide-teoksen käsitteen analyysiin, hakee silkassa ikävyyttävydessään vertaistaan. Analyttisen taiteenfilosofian loputtoman tuntuisten fiktiivisten argumenttien ja vasta-argumenttien kehä on todella silmäluomia painostavaa ja voi kiinnostaa vain aivovoimistelijoita.

Yksi mielenkiinnon tappajista on lisäksi käsiteanalyysien täydellinen epähistoriallisuus.

Esimerkiksi tämän antologian klassikotekstissä, Frank N. Sibleyn vuonna 1959 julkaisemassa artikkelissa *Esteettiset käsitteet*, pohditaan esteettisten termien ja käsitteiden ongelmaa täysin epähistoriallisesti.

Sibley kysyy, mikä esteettisestä käsitteestä tekee esteettisen, mutta ei pohdi vastausta etsiesseen, miksi jokin termi muttuu esteettiseksi, mitä tarkoitusta esteettiset termit palvelevat, missä ja milloin ne syntyvät ja niin edelleen. Sitä vastoin hän postuloi inhimillisen kyvyn, esteettisen herkkyyden eli maun, joka joko on tai sitten ei ole. Se, jolla on tämä kyky, voi nimittää esimerkiksi maalausta kauniiksi, koska hän näkee sen olevan kaunis. Tämä kyky joko on tai ei ole. Sibley ei ole kiinnostunut siitä, mitkä seikat tuottavat kyseisen makutuomarin eikä myöskään siitä, mikä ylipääntään on makutuomarin asema ja tarkoitus.

Kauneudesta kauhuun -antologian kirjoitusten aihepiireinä ovat esteettiset ominaisuudet, kvaallinen esittäminen, ilmaisu, metafora, vitsi, kitsi, kauhu sekä analyttisen estetiikan suhde muun muassa pragmatismiin ja dekonstruktionismiin. *Kauneudesta kauhuun* täydentää täten *Taide ja filosofia* -teosta, joka esitteli keskeiset analyttisen taiteenfilosofian kysymykset, jotka koskivat muun muassa taideteoksen määrittelyä, ontologiaa, tiedollista ja moraalista merkitystä sekä arvottamista. Yhdessä nämä kaksi teosta antavat varsin hyvän läpileikkauksen analyttisen taiteenfilosofian keskeisiin mielenkiinnon kohteisiin ja kirjoittajiin. Lisälukemiseksi voi vaikkapa kaivaa esiin vuonna 1981 suomeksi ilmestyneen George Dickien teoksen *Estetiikka*.

Reijo Kupiainen

n&n

Naisfeministisen subjektin politiikkaan

Rosi Braidotti, *Riitasointuja*. (*The Patterns of Dissonance*, 1991.) Vastapaino, Tampere 1993. 296 s. 136 mk.

Onko uusi feministinen filosofia jälkistrukturalismia? Johtaako "subjektin kuolema" myös vielä syntymättömän lapsen, naissubjektin hautaamiseen? Mikä on naisen/feminiinisen/feministisen paikka ranskalaisessa filosofiasa? Mikä on ranskalaisen filosofian ja feministisen teorian välinen suhde?

Moni on viime vuosina pyrkinyt vastaamaan näihin kysymyksiin tai ainakin esittänyt jonkin niistä, mutta harva on kyennyt esittämään kokoaavaa arviota. Utrechtiin yliopiston naistutkimuksen professori Rosi Braidotti, Foucault'n entinen oppilas, on nyt lopultakin sellaisen tehnyt. Ei kuitenkaan nautakseen kiinni jonkin lopullisen arvion feministisen teorian ja ranskalaisen filosofian suhteesta, vaan avatakseen umpisolmua, johon kiistely feminiinisen paikasta niin ranskalaisella kuin englantilaisella kielialueella, niin feministisessä kuin jälkistrukturalistisessa ajattelussa oli ehtinyt juuttua.

Solmun avaaminen ei merkitse pyrkimystä synteysiin. Teoksen nimi, *Riitasointuja* (*The Patterns of Dissonance*), viittaa siihen, millaisena Braidotti feministisen teorian ja jälkistrukturalistisen ajattelun välisen suhteen näkee. Kyseessä on riitasointu, kahden samanaikaisen "tapahtuman" leikkauspiste. Nämä tapahtumat ovat uuden feministisen ajattelun muotoutuminen ja filosofisen tiedon kriisi. Niiden välinen suhde ei ole kausaalinen mutta ei myöskään mielivaltainen, vaan kysymys on epätavallisten vaikutusten samanaikaisuudesta.

Feministisen ajattelun ja jälkistrukturalismin suhteelle on Braidottin mukaan ominaista epäsymmetrisyys. Samanaikaisuudesta huolimatta ne eivät ole keskenään verrannollisessa vuorovaikutuksessa, vaan "vaikutus" on pääasiassa yksisuun-

taista; feministiteoreetikot kuuntelevat, mitä jälkistrukturalisteilla on sanottavanaan, mutta nämä sulkevat korvansa feministisiltä ääniltä. Jotkut tekevät sen sivuuttamalla kysymyksen sukupuolierosta tykkänään ja neutralisoimalla diskurssin, toiset taas valjastavat "feminiinisen" omaan palvelukseensa filosofisen diskurssin ei sanotuksi, toiseksi, siksi, joka ei pysty lausumaan itseään subjektina — kriisi-diskurssissakaan.

Teoksen lähtökohta on siis jälkistrukturalistisen ajattelun ja feminististen teorioiden yhteensopimaton samanaikaisuus. Braidotti ei kuitenkaan tee tästä kriisin diagnoosistaan johtopäätöstä, että feministin olisi käännettävä selkensä sitkeän misogyniselle omaan traditioonsa nojaavalle filosofialle, vaan päin vastoin hän suosittelee ranskalaisesta filosofiasta ammentamista niiltä osin kuin se feministisistä lähtökohdista on mahdollista.

Niinpä Braidotti keskusteleekin vain niiden ranskalaisten filosofien kanssa, joilla hänen mielestään on jotain annettavaa naisnäkökulmaisen filosofian uudelleen ajattelemiselle. Näitä ovat erityisesti Michel Foucault ja Gilles Deleuze. Hän ei lähde kenenkään ajattelun hyödyttömään kertakaikkiseen teilaamiseen, vaan keskittyy osoittamaan ne kohdat tai pisteet, missä uuden feministisen ajattelun on erkaannuttava maskuliinisen ajattelun traditiosta ja lähde omille teilleen.

Täksi pisteeksi osoittautuu edellä mainittu feminiinisen sivuuttaminen, neutraloiminen tai valjastaminen maskuliinisen näkökulman palvelukseen diskurssissa. Hätkähdyttävimpänä nykyesimerkkinä feminiinisen metaforisoinnista Braidotti mainitsee Jacques Derridan ajatuksen filosofian "naisiksi-tulemisesta", joka tällä eleellä avaa filosofeille luovan ja falkoksesta riippumattoman position, mutta nostaa feministit falkokraattien paikalle asettaen heidät vastakkain muiden naisten kanssa. Viime kädessä tällaisessa feminiinisen anastamisessa on Braidottin mukaan kysymys

sosiaalis-symbolisen sopimuksen ytimessä piilevästä feminiinisen symbolisesta murhaamisesta, metafyyysisestä kannibalismista, jota ei voi sovittaa yhteen feminististen pyrkimysten kanssa.

Kaartaminen Foucault'n ja Deleuzen epistemologiasta Derridan naiseksi tulemisen kautta on kuitenkin välttämättöntä, jotta päästäisiin sinne, mitä kohti Braidotti pyrkii, nimitäin sukupuolieroon. Derrida näyttäytyy Braidottin tarkastelussa parhaimpana esimerkkinä ajattelusta, jossa sukupuoli ero väistämättä aina määritellään negatiivisesti hallitsevan maskuliinisen position kautta.

Braidottin oma pyrkimys sen sijaan on päinvastainen. Hän haluaa vapauttaa sukupuolieron käsitteen negatiivisista määreistä, joilla se on kyllästetty kautta länsimaisen filosofian historian, ja asettaa sen positioksi, josta naisfeministit voivat alkaa lausua omaa subjektiuttaan. Teoksen alussa jälkistrukturalismin ja feminististen teorioiden välille paikannetun riitasoinnun ääriviivat alkavat hahmottua entistä selkeämpinä; siinä missä länsimaisen filosofian pirstoutunut miessubjekti pitää itselleen hautajaispuheita, naisfeministiset subjektit ovat vasta tulemisensa tilassa täynnä luovuutta ja uusia ideoita.

Sukupuolieron teeman avulla Braidotti vähitellen irrottautuu miesfilosofien hautajaispuheista ja kutsuu keskustelukumppaneikseen uusia naisfilosoifeja, ensin pääasiassa Ranskasta ja Italiasta, sitten myös englantilaiselta kielialueelta. Teksti, joka aluksi arvostelee miesfilosofiaa naisten ajattelun noteeraamatta jättämisestä mainitsematta heitä itsekään, aukeaa loppua kohti mahtavaksi uuden naisajattelun kavalkadiksi, jossa ei kunnioiteta ideologisia sen enempää kuin koulukuntaisiakaan raja-aitoja vaan keskustelutetaan keskenään erilaisia tekstejä niiden teemaattisten yhtymäkohtien kautta.

Sukupuolieron ajattelemisen positiivisesti uudelleen on Braidottille epistemologinen linssi, jonka kautta hän pyrkii sitomaan filosofiaan takaisin sen, minkä siitä luultiin ikiajoiksi

irronneen, nimittäin ruumiin. Positiivisen sukupuolieron näkökulmasta ruumiit eivät kuivetu deleuzelaisiksi sukupuolineutraaleiksi halukoneiksi tai vinoudu foucault'laisiksi homosuh-teiksi. Positiivisen sukupuolieron näkökulmasta feministiteoreetikoiden ei tarvitse kiistellä, onko sukupuoli viimekädessä biologinen vai sosiaalinen kategoria. Ruumis päin vastoin ymmärrettään jakopinnaksi, kynnykseksi, materiaalistien ja symbolisten voimien leikkauspisteeksi. Se on yksilön ensisijainen paikka maailmassa ja hänen ensimmäinen tilanteensa todellisuudessa.

Tällä tavoin *Riitasointuja* johdtaa oman alkuperäisen viitekeh-yksensä yli ja ulkopuolelle. Se ei jää pelkäksi oppineeksi keskusteluksi ranskalaisen filosofian nykytilasta ja pullonkauloista vaan laajenee tulkinnaksi feministisen filosofoinnin ydin-kysymyksistä ja näköaloista. Tässä tulkinnassa Braidotti kiel-täytyy sitoutumasta mihinkään koulukuntaan tai ajattelun tradi-tioon. Hän julistautuu intellek-tuaaliseksi nomadiksi, koditto-maksi kulkuriksi ja akrobaa-tiksi, jonka tehtävä on tasapai-noilla eteenpäin ilman turva-verkkoa uudenlaisen filosofian mahdollisuuden ohuella nuoralla.

Uudessa nomadismissa ja naisfeministin nuoralla tanssissa ei ole kysymys joutavasta runoi-lusta, vaan Braidottin episte-mologian ytimeistä ja metodisesta viitekehuksesta. Riitasointuja on hänen ensimmäinen askeleensa kohti tekstualismin ja konteks-tualismin ylittävää uutta luku-tapaa, joka pakenee niin globaa-leja synteesejä kuin ahtaan teoreettisia ideologioitakin ja pyrkii palauttamaan ajatuksille vapauden, elinvoiman ja kau-neuden.

Tuija Parvikko

n&n

Dialogi maailmasuhteena

Martin Buber, *Minä ja sinä*. (*Ich und Du*, 1923.) Suomentanut Jukka Pietilä. WSOY, Helsinki 1993. 169 s. 130 mk.

Martin Buber (1878-1965) on yksi niistä tärkeistä keskieu-rooppalaisista ajattelijoina ja vaikuttajista, jotka ovat jääneet Suomessa pimentoon. Syytkin ovat ilmeiset. Suomalaisessa analyttisessä ilmapiirissä ei olla oltu juurikaan innostuneita siitä saksalaisille ominaisesta ajatte-lutavasta, joka on helppo leimata mystisismiksi ja hämäräksi. Lisäksi Buber on keskeinen juu-talainen vaikuttaja ja Suomessa juutalaisuutta tunnetaan vain keskitysleiritarinoina, Woody Allenina ja Israelin ulkopoliitiik-kana.

Buberin vaikutus on kuitenkin ollut melkoinen, sillä hän oli vuosikymmenien ajan erittäin aktiivinen toimija erilaisissa juutalaisissa liikkeissä ja eri julkaisujen toimittajana. Hän oli muun muassa *Ihud*-liikkeen perustajia. Liikkeen tarkoituk-sena oli edistää juutalaisten ja arabien rauhanomaista rinnak-kaiseloa. Hän oli myös Israelin tieteiden ja taiteiden akatemian ensimmäinen presidentti ja vuonna 1959 Dag Hammarskjöld suositti Buberille Nobelin rau-hanpalkintoa.

Buber oli voimakas kulttuuri-sionisti, joka korosti juutalaisen identiteetin rakentumista hen-kistä ja uskonnollista tietä poliittisten pyrkimysten sijaan. Hitlerin valtaantulon myötä hän pyrki entistä enemmän vahvis-tamaan juutalaista identiteettiä ja hänestä tuli vuonna 1934 juutalaisen aikuiskasvatuksen ja juutalaisten opettajien uudelleen-koulutuksen pääorganisaattori Saksassa. Hitlerin mahti osoit-tautui kuitenkin ylivertaiseksi ja pian Buberin toiminta Saksassa kiellettiin ja hän muutti Pales-tiinaan vuonna 1938.

Buberin ajattelun keskeisenä vaikuttajana on itäeurooppalai-nen juutalainen liike, *hasidismi*, joka alkujaan oli reaktiota orto-

doksijuutalaisuuden lakikes-keistä systeemiä vastaan. Tämän liikkeen ulkopuolelta hänen taustallaan vaikuttavat muun muassa Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard ja Ludwig Feuerbach. *Minä ja sinä* -teok-sessa Nietzschen antropologia, Kierkegaardin hahmottelema ihmisen jumalyhteys ja Feuerbachin yhteisöllisyys lyövät kättä.

Buber piti itse *Minä ja sinä* -teosta pääteoksenaan. Tämä Buberin varhainen teos vuodelta 1923 on tyyliltään lähes aforis-tinen ja kaunokirjallinen, joten se ei helposti aukea tiukkaa tieteellistä tekstiä janoavalle lu-kijalle. Mutta Buberin strategia ei olekaan tieteellinen vaan dia-loginen. Tämä Buberin keskei-nen ajatus avoimesta dialogi-suudesta sekä ihmisten, Jumalan että koko luomakunnan kanssa on eräs reaktio sovinnais-tapoja ja lakeja noudattavaa tiukkaa juutalaisyhteisöä vastaan, mutta saa kantavuutta myös juutalaisuuden ulkopuolella kes-tävänä filosofisena ajatuksena. Jo tyylinsä kautta Buber kutsuu lukijan avoimeen dialogiin kans-saan. Hän onkin todennut, että hänellä ei ole oppia, mutta hän johtaa keskustelua.

Kokea ja kohdata

Buberin filosofiaa voidaan poh-jimmiltaan pitää, ei teologisena, vaan antropologisena, siinä mie-lissä että Buberin ajattelun kes-kiössä on ihminen suhteessa ympäristöönsä — ja Jumalaan vasta osana tätä ympäristöä. Toki teologinen perinne on ammentanut paljon Buberista, mutta Buberin hahmottelema suhde Jumalaan syntyy vasta ihmisen muiden suhteiden myötä Jumalaan, joka on nähtävissä jokaisessa asiassa. Aina kun ihmisen suhde olevaan toteutuu, Jumala on läsnä. Buberin mukaan Jumalaa ei pidä etsiä kääntymällä pois elämästä, vaan Jumala on arkipäivän toimin-nassamme. Mutta Jumala ei myöskään ole johdettuna josta-kin muusta, esimerkiksi luonnos-ta, vaan "vastapuolenamme; se, mitä voidaan oikeasti vain puhu-tella, mitä ei voida ilmaista"

(s.109).

Tämä vastapuoli tulee esiin Buberin peruskäsitteissä minä-sinä ja minä-se. Buberin dialogisuus alkaa ajatuksesta, että sanapari minä-sinä kuuluu yhteen samoin kuin sanapari minä-se. Sanaparit eivät viittaa olioihin, vaan perustavanlaatuisiin suhteisiin, joissa maailma muodostuu tietoisuuden ja todellisuuden kietoutuessa yhteen. Buber antaa näin oman fenomenologista ideaa lähentyvän ratkaisunsa idealismi-realismi-kiistaan. Maailma ei suinkaan ole pelkkä mielen sisältö eikä ulkopuolinen ihmisestä riippumaton kappale, vaan se aktualisoituu sanaparien osoittamissa suhteissa, joissa ihminen kokee/kohtaa todellisuuden. Ei ole minua ilman sinua eikä sinua ilman minua, kuten ei myöskään sitä ilman minua ja minua ilman sitä.

Sanapari minä-se perustaa Husserlin intentionaalisuuden ideaa muistuttavan alueen, jossa minä ei pelkästään aisti tai ajattele, vaan aina aistii ja ajattelee jotakin, jonka "se" ilmaisee sanaparissa minä-se. Buberin mukaan tämä on kokemuksen perustava idea. Mutta siinä missä "se" ilmaisee subjektio-objekti-suhteen, "sinä" sanaparissa minä-sinä ilmaisee yhteyden, aktualisuuden, joka ei perustu kokemukseen vaan kohtaamiseen.

Jokainen kohtaaminen, jossa voidaan lausua sinä, on ainutkertainen hetki, josta syntyy läsnäoleva, avoin aktualisuus, jota ei voida käsitteellistää, jota ei voida hallita ja järjestää:

"Kohtaamiset eivät järjestäydy maailmaksi, mutta jokainen niistä takaa sinun liittyneisyytesi maailmaan. Maailma, joka sinulle näin näyttäytyy, on epäluotettava, koska se ilmenee sinulle aina uutena, ja et voi saada sitä sanoihin; sillä ei ole tiheyttä, koska kaikki läpäisee siinä kaiken; sillä ei ole kestoja, koska se tulee myös kutsumatta ja katoaa vaikka pitäisimme siitä kiinni; se ei ole havainnollinen, jos tahdot tehdä sen sellaiseksi, menetät sen. Se tulee, ja tulee hakemaan sinua; jos se ei saavuta sinua, kohtaa sinua, niin

se katoaa; mutta se tulee uudelleen, muuntuneena. Se ei ole sinun ulkopuolellasi, se koskettaa sinun perustaasi, ja jos sanot 'sielu minun sielustani', et ole sanonut liikaa; mutta varo tahtomasta sijoittaa sitä sieluusi — silloin tuhoat sen." (s. 55-6)

Tämä runollinen katkelma paljastaa minä-sinä -suhteen maailmana, joka olennaisesti poikkeaa minä-se -suhteen järjestetystä, objektivoidusta, representoidusta, hallitusta ja pakotetusta maailmasta. Minä-sinä -suhteessa ihmisen osallisuus maailmaan tulee esille välissä-olemisen kautta, joka on minään, egoon palautumatonta ja todellisuuteen sinänsä pääsemätöntä välitilaa minän ja sinän välillä. Tässä välitilassa on henki, jossa ihminen elää, kuten Buber ilmaisee. Buber vertaa henkeä kieleen: samoin kuin ihminen ei vain puhu kieltä ja kieli ei ole ihmisessä, vaan ihminen on kielessä. Samoin henki ei ole ihmisessä, vaan minän ja sinän välillä ja ihminen on hengessä. Tämä välitilassa oleva ihminen, sinään suhteessa oleva ihminen, on Buberin käsitteistössä persoona erotuksena erottautuneesta ja riippumattomasta yksilöstä.

Yhteisön dialogisuus

Ihmisen maailmasuhde on kahtalainen (kokemisen ja kohtaamisen maailma), jossa ihminen itse eikä ihmisen sosiaalinen elämä voi tulla toimeen ilman se-maailmaa. Mutta Buber korostaa, että se-maailmaan kuuluva vallantahto ja hyötymisen tahto toimivat oikein vain liittyneinä sinä-maailman yhteydentähtöön.

Buber katsoo, että todellinen yhteisö syntyy vain dialektisessa vastavuoroisessa yhteydessä, jossa Buberin kulttuurisivistien oppien mukaan kulttuurinen ja henkinen yhteys tulee ennen poliittista yhteyttä. Talouselämä ja valtio voivat olla eläviä vain sen hengen yhteydessä, joka sanoo sinä.

Buber katsoo siis, että persoonan aktualisoiminen aktualisoi myös yhteisön. Tämä on ajatus, joka modernissa yhteiskunnassa

herättää heti vasta-argumentin, jossa korostetaan vallan monitasoisuutta ja kietoutuneisuutta. Persoonan ja yhteisön suora ja mutkaton suhde tulee ongelmalliseksi monimutkaisessa yhteiskunnassa, jossa kulttuurisesta, talodellisesta ja jopa kielellisestä pääomasta käydään jatkuvaa kamppailua. On myöskin todettava, että Buberin optimistinen ohjelma osoittautui käytännössä heikoksi, kun hän natsien valtaantumisen ja puhtaasti se-maailman poliittikan puristuksessa ryhtyi vahvistamaan juutalaisen yhteisön henkeä opettajien uudelleen koulutuksen ja aikuiskasvatuksen kautta.

Toisaalta persoonan avaama minä-sinä -suhde ei ole vähäteltävä. Buber oivaltaa, että elävä yhteisö ei voi olla asetettu ylhäältäpäin, vaan että todellinen yhteisö saavutetaan vain todellisten ihmisten välisten suhteiden kautta. Tämä on tullut selvästi havainnollistetuksi nykyajan ylhäältä rakennettujen valtioiden hajoamisessa, ja on aina näkynyt juutalaisessa kulttuurissa.

Yhteisö rakentuu osallistumisen kautta. Siinä, missä minä-keskeinen ihminen, kuten Buber sanoo, asettuu erilleen ja ottaa omakseen, persoona ottaa osaa olemassa olemiseen, aktualisuuteen. Aktualisuus ja sitä kautta yhteisö saavutetaan vain osallisuudessa, intersubjektiivisuuden suhteessa, jossa siitä, mikä on vain omaani tulee yleistä ja jaettavaa. Yhteisössä ei voida olla erillään, elää sivussa. Minä saavuttaa aktualisuuden loputtomassa kommunikaatiossa.

Syyte: irrationalismi

Martin Buber on yksi niistä saksalaisista filosofeista, joka on saanut niskaansa irrationalismin ja spekulatiivisuuden leiman, joiden usein on katsottu johtavan suoraan kansallissocialismin. Ironista kyllä, Buber on juutalainen ja hänen ajattelunsa pohjautuu vanhaan juutalaiseen perinteeseen.

Toinen keskeinen juutalainen filosofi, Emmanuel Levinas, on todennut, että juutalainen ajat-

telu tähtää perimmältään dialogiin muun kuin subjektin itsensä kanssa. Tässä se eroaa perinteisestä länsimaisesta ja eritoten kartesiolaisesta yksinpuhelusta, joka lähtee subjektin järjen asettamista periaatteista ja oman argumentointinsa arvostelemisesta. Tätä kutsutaan rationalismiksi. Suhteutettuna tähän länsimaiseen käsitykseen rationaalisuudesta dialogisuuden spekulatiivisuus ja irrationalismi on ymmärrettävää. Itseen ajattelevan subjektin kannalta ei ole järkevää etsiä suhdetta ulkopuoliseen, joka saattaa asettaa subjektin kaikkivoipaisuuden kyseenalaiseksi. Tämän yksinpuhelun pohjalta syntyvässä ihmisen on ihmiselle susi -tilanteessa yhteisö perustuu aivan toiselle pohjalle kuin Buberin kaipaama dialoginen yhteisö. Tosin Buberin dialogisuuskin on vielä yhteisön kannalta puutteellista.

Kuten Levinas huomauttaa, Buberin minä-sinä -suhde on liian itseriittoinen. Buberin esittämä rakkauden leimaama minä-sinä -suhde on aivan liian intiimi yhteisön kivijalaksi. Yhteisön suhteet ovat tätä huomattavasti moninaisemmat ja kietoutuneemmat. Kahden ihmisen yhteisöä ei ole. Jossakin on aina joku kolmas, nimettömänä, identifioimattomana, mahdollisuutena. Levinas varoittaa kolmannen tuomasta epäoikeudenmukaisuuden mahdollisuudesta, silti kolmas ei johda suoraan totaliteettiin, vaan vie minut maailman keskelle, intersubjektiivisuuden tilaan, joka avautuu syvyytenä ympärilläni ja paljastaa mahdollisuuden ja ajallisuuden.

Jukka Pietilä on varustanut *Minä ja sinä* -teoksen valaisevalla esipuheella Buberin toiminnasta ja kirjoituksista. Koukeroisen kielen suomennostyö on ollut varmasti haasteellinen tehtävä ja on mielestäni onnistunut suhteellisen hyvin. Pahimpia ongelmia ovat suomennokseen jääneet saksankieliset lauserakenteet ja sivulauseiden runsas käyttö. Muun muassa tällaisen virkkeen olisi varmaan voinut katkaista: "Siellä, missä on jotakin, siellä on jotakin muuta, jokainen Se rajoittuu toiseen Siihen, Se on vain siten, että se

rajoittuu toisiin" (s. 26). Myös isojen alkukirjaimien käyttö herättää kysymyksiä. Valitettavasti en ole saanut käsiini alkuperäistekstiä, joten suomennostyön onnistuneisuutta en siltä osin pysty arvioimaan.

Reijo Kupiainen

n&n

Ylellistä filosofiaa

Juha Varto ja Liisa Veenkivi, *Näkyvä ja näkymätön: filosofisia keskusteluja*. Yleisradio, Opetusjulkaisut, Helsinki 1993. 156 s. 92 mk.

Juha Varton ja Liisa Veenkiven keväällä ja syksyllä 92 Ylen Ykkösessä esitetyt radio-ohjelmat on saatettu kirjan muotoon. Kirja perustuu kahteen radiosarjaan — *Filosofian klassikoihin* ja *Eurooppalaisiin ajattelijoihin*. Kirjan on kustantanut Ylen Opetusohjelmat, mistä kiitos kansallisen yleisradioyhtiömme ehkä tasoikkaimmalle toimitukselle. Kirjan muodostavat ohjelmat oli jäsenetty ajattelijoitain, vaikka filosofi Varto ja toimittaja-kirjailija Veenkivi ovat tehneet ohjelmia myös teemoittain, kuten syksyn 93 radiosarjassaan. *Klassikoista* ovat mukana Herakleitos, Sokrates, Platon, Peter Abelard, Marsilio Ficino, Baruch Spinoza, G.W. Leibniz, Henri Bergson ja Edmund Husserl, sekä *Eurooppalaisista ajattelijoin* Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Simone Weil, Maurice Merleau-Ponty, Roman Ingarden, Emmanuel Levinas ja E.M. Cioran.

Mukana on sekä itsestäänselviä että näkemystä osoittavia valintoja: keskiajan Abelard ja renessanssin Ficino ovat ainakin minulle yllättäviä, sillä esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen olisi voinut olettaa olevan mukana. Toisaalta Varto on tutkinut juuri Abelardia, ja tämä asiantuntemus tuo esille mielenkiintoisia näkökohtia Varhaiskeskiajasta ja sen 'mentaliiteetista'. Monet

kirjan jälkimmäisen puoliskon muodostavista eurooppalaisista ajattelijoin ovat viime vuosiin asti olleet Suomessa lähes tuntemattomia, joten valikoima on tältä osin perusteltu ja erittäin mielenkiintoinen. Filosofiasa on yleisestikin Suomessa nähtävissä siirtymä koko toisen maailmansodan jälkeisen ajan vaikuttaneesta angloamerikkalaisesta, analyttisestä ja pragmaattisesta perinteestä kohti monimuotoisempaa eurooppalaista ajattelua — kohti sekä sisällöllisesti rikkaampaa että menetelmällisesti monipuolisempaa filosofiaa ja tiedettä. *Näkyvän ja näkymättömän* otos on toisaalta omaperäinen, mutta tarkoitettu myös palvelemaan ohjelmien ja kirjan henkeä, sekä sitä yleistä lähestymistapaa, mikä kaikesta Varton filosofoinnista näkyy läpi. Kirjan teemat kattavat samalla laajasti filosofian kentän metafysiikasta etiikkaan ja kasvatukseen tai tieteen kriittistä politiikan filosofiseen arviointiin.

Näkyvän ja näkymättömän toinen taso, joka kulkee filosofien esittelyn ja ajattelun laadun ja vaikutusten arvioinnin rinnalla, liittyy kirjalliseen muotoon, dialogiin. Tekijät korostavat dialogimuodon merkitystä, ja tämän ymmärtää, sillä kirja on aito keskustelevaa filosofiaa. Dialogisuus pyrkii kieltämään lopullisten totuuksien paaluttamisen ja juntaamisen keskustelijoiden ja lukijoiden mieliin. Tuloksena on myös se aitoon dialogiin kuuluva seikka, että kumpikin keskustelija — ja lukija — poistuu paikalta keskustelun voimasta muuttuneena. Ei siis ole niin, että jompikumpi keskustelijoista olisi saanut mielipiteensä perille, vaan tietynlaisessa 'pelitilassa' molemmat ihmiset tulevat vaikutetuiksi, muuttuvat toisen voimasta toisiksi.

Asetelmallisesti dialogi tuo esille myös sen, mikä on filosofian opetusmetodi — jos sellaisesta ylipäätään voi puhua: opettajan ja oppilaan välinen keskustelu. Kirjan ja ohjelmien asetelma on yhdessä mielessä opettajan ja oppilaan välinen suhde: opettaja Varto ja oppilas Veenkivi. Tämä opetusmetodi on siinä mielessä toimivin, että opettaja pystyy heti

sanomaan, onko oppilas ymmärtänyt sanotun, ja tältä pohjalta opettaja voi tarkentaa sanomaansa tai korjata oppilaan väärinymmärryksen. Opettaja-oppilas -suhde merkitsee myös molemminsuuntaista sanomisen helppoutta; molemmat voivat välittömästi ymmärtää sen, mitä ei sanota tai sitä ei juuri yhteisen pohjan vuoksi tarvitse sanoa. Suhde toimii myös pohjana yhteisöllisyydelle, jolla on filosofian historiassa ollut huomattava asema, muistettakoon vain Platonin Akatemiaa, Aristoteleen Lykeionia tai renessanssiruhntinainden rahoittamaa Ficinin filosofiryhmää. Keskustelijat pohtivat tältä kannalta nykyistä yliopistolaitostamme ja toteavat, ettei nykyinen virkamiehiä tuottava, julkisesti ja painavasti hallinnoitu organisaatio sovellu ainakaan filosofiaan. Kyse on vapaudesta: filosofia yksilöllisistä yksilöllisimpänä toimintana vaatii aina yhteisöä ympärilleen estämään ajattelun harhautumista ja luomaan mielipiteiden vaihtoa, uuden oppimista. Tämä ei onnistu liiallisten suorituksellisten, hallinnollisten ja sosiaalisten määreiden puristuksessa. Maamme korkeakoulupolitiikkaan soisi löytyvän muunlaisiakin visioita kuin se, missä kohdin ja kenen toimesta Hackmannin teräksinen juustohöylä viipaloi.

Vaikka filosofien kirjo kirjassa on laaja, nousee silti esille joitain keskeisiä teemoja, jotka toistuvat kummankin keskustelijan taustan ja kiinnostusten mukaisesti. Varton harvinaislaatuinen rikkaan ja moniperäisen ajattelun yksi pilari on hänen käsityksensä rakkaudesta, joka on tematisoitu hänen teoksessaan *Laulu maasta* (FITTY 1991). Rakkaus on tässä puhdistettu siihen pääosin kristinuskosta tarttuneesta hurskaasta dualismista, jonka mukaan olisi olemassa paha fyysinen rakkaus ja toisaalla hyvä tai ylevä henkinen tai hengellinen rakkaus. Tämä lihaa ja verta oleva filosofia ei halua tehdä eroa näiden kahden välille, vaan Platonia seuraten lähtökohtana on se kokonainen rakkauden kokemus, jonka kautta pääsemme ylittämään itsemme,

astumaan ulos itsestämme (kreikaksi *ekstatikon*). Tällöin rakkaus on intentionaalisuutta (ihmisen maailmasuhteen perustaa). Se on aitoa välittämistä siitä, mihin olen tässä ja nyt jatkuvasti yhteydessä, vailla mahdollisuuksia hypätä edes hetkeksi sivuun.

Platonilta vaikutteita saanut käsitys rakkaudesta yhdessä fenomenologisen käsityksen ihmisen intentionaalisuudesta kanssa on toimiva ratkaisu pohjustaa etiikkaa, toista *Näkyvän ja näkymättömän* keskeistä teemaa. Veenkiveä selkeästi kiinnostaa eniten etiikkaan ja kasvatukseen liittyvät kysymykset, minkä ymmärtää hänen ansioikkaiden ja monipuolisten ihmisen tämän- ja tuonpuoleisuutta pohtivien teosten pohjalta (esimerkiksi *Elämän ja kuoleman kehät*, WSOY 1989). Veenkivi suhtautuu paikoin ilmeisen skeptisesti sellaisiin perinteisiin filosofian osa-alueisiin kuin ontologia ja tietoteoria, koska niihin 'initioituminen' on valistuneellekin maallikolle selvästi hankalampaa kuin etiikkaan ja kasvatukseen, Veenkivelle ennestään tuttuihin aiheisiin. Toisaalta hänellä on rohkeus tuoda oma kokemuksensa filosofin eteen keskusteltavaksi. Oman kokemuksen voimaan luottaminen tuo esille sen henkilökohtaisen vaikutuksen, minkä filosofia voi parhaimmillaan tuottaa: oman elämänsä perustan kyseenalaistamisen ja toisaalta vaikutuksen toiseen ihmiseen, hänen ajatteluunsa. Ehkä kirjan keskeisintä kirjoittamatonta antia onkin juuri tässä asioiden mielen säilyttävässä filosofin maan pinnalle haastamisessa.

Etiikan kysymysten paino on esillä etenkin 1900-luvun ajattelijoiden kohdalla, minkä merkitystä lisää kirjassakin esitetty huomautus etiikan huomattavan vähäisestä asemasta tämän vuosisadan filosofiassa. Aihetta lähestytään monelta kannalta, monen ajattelijan voimin, ja mikä parasta — laadukkaasti. Etiikka näin käsitettynä ei ole sitä kolmatta ontologian ja tietoteorian jälkeen, vaan ensimmäistä filosofiaa, ehkä lopulta sitä ainoa, jolla on merkitystä.

Etiikka ensimmäisenä filosofiana toimii erinomaisesti dialogina, koska keskustelijoiden ääntä ei ole häivytetty väitelauseiden julistavan kuoren taakse. Dialogisuuteen yhdistynyt ensimmäinen persoona, minun filosofiaani, joka myöskin kulkee läpi teoksen, nostaa etiikan uudelle tasolle, toisen potenssin etiikaksi. Itse asiassa koko keskustelutilanteen voi nähdä etiikan harjoittamisena, yksilön hyvän ja pahan, oikean ja väärän etsintänä, koska tilanteeseen kuuluva tämänpuoleisuus on juuri sitä, mitä keskustelijat hakevat etiikan lähtökohdaksi: ihmisen toimintaa siinä paikassa, jossa todellinen — siis näkymätön ja näkyvä yhdessä — tapahtuu.

Yksittäisten keskustelujen taso ja aiheet tietysti vaihtelevat kunkin ajattelijan ominaislaadun mukaisesti. Jotkut keskusteluista ovat melko yleisiä, filosofin elämän tapahtumia seuraavia (Abelard, Ficino, Leibniz). Jotkut ehkä hieman vajaita — ainakin itse koin Heidegger-osuuden hieman ulkokohtaiseksi. Tosin Heidegger-teemat ovat esillä muun muassa Herakleitos ja Weil-dialogeissa sekä taustalla useissa muissa dialogeissa, mikä johtuu Heideggerin voimakkaasta vaikutuksesta sekä näihin ajattelijoihin että Varton ajatteluun. Keskusteluista vaikuttavimmiksi koin Platon-dialogin, jossa tiivistetään koko kirjan idea — näkyvä ja näkymätön yhdessä todellisen ehtoina. Vaikuttavilta tuntuivat myös ajallemme epätyypillinen Marcelin metafysiikka ja ilmaus ihmisestä "homo viatorina", elämän matkamiehenä. Samoin Weilin ajattelu tulee kirkaana esiin ja Levinas-keskustelussa liikutaan syvissä vesissä: Varto on kahdesti tavannut hänet ja myös Veenkivi kokee 1900-luvun keskeisen etiikan läheiseksi. Cioran taas tuntuu hieman ohuelta Soili Bruusin *Pohdin*-lehdessä (nro 5) olleen erinomaisen artikkelin vuoksi. Se syvä ja helpottava nauru, joka väkisin paikoin mustansynkkää kyynikkoa Ciorania lukiessa purskahtaa, tuntuu puuttuvan tässä.

Kaiken kaikkiaan Juha Varton ja Liisa Veenkiven *Näkyvä ja*

näkymätön on poikkeuksellista filosofiaa: se on maanläheistä dialogia, joka kurkottaa ylöspäin kummankin keskustelijan omalta ja erilaiselta ajattelun perustalta. Se on populaaria siinä mielessä, että käsitteellinen taiteilu puuttuu. Se puhuu asioista niiden omilla nimillä. Sokrateen sanoin: "Humaltukaa, nuoret!"

Pekka Toikka

n&n

Filosoifeista rakastettavin

Juhani Pietarinen, *Ilon filosofia. Spinozan käsitys aktiivisesta ihmisestä*. Yliopistopaino, Helsinki 1993. 192 s. 156 mk.

Baruch Spinozasta (1632-1677) puhuttaessa muistetaan lähes aina korostaa hänen filosofiansa vaikeataajuutta. Tämä on valittavaa.

On totta, että Spinozan pääteoksen, *Etiikan*, todellinen ymmärtäminen on osin lähes mahdotonta, mutta silti kirja voi antaa kokemattomallekin lukijalle paljon. En menisi suosittamaan kenellekään satunnaiselle filosofian harrastajalle esimerkiksi Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikkiä* tai G.W.F. Hegelin koottuja. Sen sijaan mainostaisin mielelläni *Etiikkaa* tai vaikkapa Ludwig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicusta*.

Näissä molemmissa filosofian klassikoissa on aineksia, jotka ulottuvat pitkälle yli niiden teoreettisen sisällön. Niissä on runollista jylhyyttä, josta nauttiminen ei edellytä muuta kuin halua painiskella älyllisten ongelmien ja yllättävien näkökulmien parissa.

Tractatus on suomennettu, mutta *Etiikka* odottaa yhä vuoroaan. Epävirallisten tietojen mukaan käänös on nyt tekeillä ja hyvä niin: on jo korkea aika.

Ensiapua suomenkielisen Spinoza-kirjallisuuden puutteen on tuonut professori Juhani Pietarinen, jonka *Ilon filosofia* on

selkeä johdatus Spinozan ajattelun keskeisiin piirteisiin.

Taiteilijoiden filosofi

Spinoza on filosofi, jonka ajatukset ovat vuosisatojen varrella löytäneet vastakaikua erityisesti taiteilijoiden keskuudessa. Näin siitakin huolimatta, ettei filosofi itse kirjoituksissaan puhu taiteista juuri mitään.

Yksi varhaisista Spinozan ihailijoista oli Goethe ja nykykirjailijoista on Spinozan filosofiaa soveltanut romaaneissaan muun muassa Michel Tournier, joka on nostanut *Etiikan* toiseksi keskeiseksi kirjaksi *Raamatun* rinnalle. Muusikoista Spinozaa lukee lohtua ja elämänohjeita saadakseen ainakin Daniel Barenboim.

Barenboim on juutalainen ja niin oli Spinozakin, mutta filosofi karkoitettiin uskonnollisesta yhteisöstään harhaoppisena jo nuorena. Tämä on sittemmin tuottanut juutalaiselle älymykselle suhtautumisvaikeuksia, vaikka esimerkiksi Israelin valtion perustajiin kuulunut David Ben-Gurion vaati aikanaan Spinozan maineen palauttamista.

Ilmiselvästi kerettiläisyydestään huolimatta Spinoza on niin rakastettava ja "pyhä" ajattelija, että hänen kiroamisensa pitäisi tuottaa omantunnon tuskia kenelle tahansa.

Ateistin Jumala

Spinozan suurin synty sisältyy hänen ehkä kuuluisimpaan lausahdukseensa *Deus sive natura*, Jumala eli luonto. Jumala on yhtä kuin luonto, joten hänen olemukseensa kuuluvat yhtä hyvin niin ulottuvaiset kuin henkisetkin ominaisuudet.

Luontoon samastuva Jumala on myös persoonaton ja vailla perinteisesti ymmärrettyä vapaata tahtoa. Jumala toteuttaa itseään omien (luonnon)lakiensa mukaisesti vääjäämättä ja ikuisesti.

Jos ei halota hiuksia, voidaan sanoa, että Spinozan filosofia on panteismia: Jumala on läsnä

kaikkialla, maailman vähäpätöisimmässäkin osassa. Spinozan filosofia on monismia: olevainen on yksi ja jakamaton. Spinozan filosofia on rationalismia: korkein tieto saavutetaan järjen, ei havainnon avulla.

Ihmisen korkein hyvä on Spinozalle Jumalan älyllistä rakastamista. Ja tämä rakkaus on sitä suurempaa, mitä enemmän me Jumalasta tiedämme. On helppo nähdä, että Spinozan filosofiassa olisi aineksia eräänlaiseksi modernin ajan jumalattomaksi uskonnoksi. Se vastaa monin paikoin nykyistä tieteellistä maailmankuvaa, mutta sisältää myös uskonnolle välttämättömiä piirteitä: siinä on mystiikkaa, se lohduttaa, se antaa neuvoja elämän varalle ja tarjoaa yhtenäisen maailmanselityksen.

"Väärä" järjestys

Juhani Pietarinen lähestyy Spinoza *Etiikkaa* tavallaan "väärässä" järjestyksessä. Yleistajuisuuteen pyrkiessään Pietarinen on päättänyt käsitellä ensin *Etiikan* käytännöllisempiä ulottuvuuksia ja säästää kahden ensimmäisen osan metafysiikan tuonneemmaksi.

Pietarinen johdattaa lukijan Spinozan maailmaan hellävaraisen taitavasti, mutta näin päin edeten katoaa näkyvistä osa *Etiikan* vaikuttavuudesta, sen "geometristen" aksiomien, määritelmien, todistusten ja seurauslauseiden varaan rakennetusta dramatiikasta. *Ilon filosofia* antaa Spinozalle aavistuksen verran liikaa lepertelevän humanistin ominaisuuksia.

Oman käsitykseni mukaan Spinozan "Iempeyden" merkitys nousee pitkälti hänen metafysiikkansa ankaruuden kautta. Ensimmäisen osan Eukleideen geometrista esitystapaa jäljittelevä, viileä teoreettisuus vaihtuukin osan lopun liitteessä kiihkeäksi teologiseksi palopuheeksi, naiivin uskonnollisuuden raivokkaaksi pilkaksi. Toinen osa jatkaa ensimmäisen linjoilla, kun taas kolmannessa ja neljännessä luvussa puhutaan tunteista ja annetaan hyvän elämän

ohjeita — toki edelleen geometrisessa järjestyksessä.

Huipennus tulee viimeisessä eli viidennessä luvussa, jonka monet filosofit ovat tuominneet arvottomaksi sotkuksi: siinä Spinoza esittää hämärimmät ajatuksensa muun muassa mielen kuolemattomuudesta ja korkeimman tiedon eli intuition luonteesta. *Etiikka* on siis mitä suurimmas- sa määrin kokonainen kirja, ei pelkkä teorioiden kokoelma.

Klassikon jäljillä

Yksi Pietarisen kirjan esikuvista on englantilaisen Stuart Hampshiren vuonna 1951 julkaissama pieni, mutta upea teos *Spinoza*, joka lienee innostanut tuhansia ihmisiä tutustumaan hollantilaisen ajattelijan kirjoituksiin. Esimerkiksi Esa Saari- nen on nähökseni kirjoittanut *Länsimaisen filosofian historiansa* Spinoza-jakson pääasiassa Hampshiren kirjan tietojen pohjalta.

Pietarinen jatkaa Hampshiren perinnettä hyvin. *Ilon filosofia* on helppolukuinen kirja, joka ei kuitenkaan yksinkertaista asioita liaksi. Pietarisen ensijainen pyrkimys on ymmärtää Spinozan filosofiaa, ei kritikoida tai aina vaivastaa sitä parhain päin. Pietarisen tulkinnot nou- dattavat kohtuutta, joten kirja on tässä mielessä luotettava joh- danto aiheeseen.

Sen sijaan kirjan typografia on kamala. Kansi on kyllä siisti, mutta teksti on rumaa ja vai- kealukuista. Hämmästyttävän keho on myös Pietarisen laati- ma kirjallisuusluettelo: mainin- nan saa vaivaiset viisi tekstiä, joiden joukossa on kaksi Pietari- sen omaa artikkelia! Ei puheta- kaan esimerkiksi Wolfsonin maineikkaasta järkäleestä tai siitä, että Spinozasta on kirjoit- tanut laajasti esimerkiksi rans- kalaisen nykyfilosofian merkit- tävä edustaja Gilles Deleuze.

Erik Ahonen

(Ilmestynyt aiemmin *Aamuleh- dessä*.)

Filosofia läksynlukuna

Pekka Elo & Toivo Salonen (toim.), *Ajatukset — uuden ajan filosofian lukemisto*, Helsingin yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus, oppimateriaaleja 17, Helsinki 1993. 253 s. 202 mk.

Varsinkin filosofian perusopin- to- vaiheessa on tärkeää, että opis- kelijalla on käytettävissään luke- misto, jonka välityksellä hän voi saada äidinkiellään ensitun- tuman filosofian klassikoiden kynän jälkeen. Hyvä lukemisto edesauttaa filosofian oppikirjas- ta ja historiasta välittyvän tiedon arvioimista ja merkityksellis- tämistä. Lukemisto, oppikirja ja filosofian historia yhdistettynä pätevään opetukseen mahdollis- tavat filosofisten traditioiden ja nykytodellisuuden hedelmällisen yhtymisen oppilaan omalla koh- dalla.

Opetushallituksen filosofian ja elämäntutkimustiedon yllar- kastaja Pekka Elon ja filosofian opettaja Toivo Salosen toimittama *Ajatukset — uuden ajan filosofian lukemisto* ilmestyy parahiksi fi- losofian tullessa ensi lukuvuo- desta alkaen kaikille lukiolaisille pakolliseksi aineeksi. Tämän ensimmäisen suomenkielisen lukemiston takakannessa määri- tellään epätarkasti, että ”se on tarkoitettu filosofian perusopin- tojen oheisaineistoksi, mutta soveltuu samalla niin keski- asteen opiskelijalle kuin kaikille filosofiasta kiinnostuneille”. Kuit- tenkin on helppo kuvitella, että erityisesti lukiolaisten (tai heidän vanhempiansa) pennoset välkky- vät kustantajan ja vähittäismyy- jän silmissä. Tästä kielinee kirjan huikaa hinta 202 markkaa (Aka- teeminen 15.9.93). Jos lukion fi- losofian opettajat saadaan va- kuuttuneiksi lukemiston tärke- ydestä muun muassa ylioppilas- kirjoitusten kannalta, niin tällöin avautuu näkymä noin 40000 filosofian kurssinsa aloittavan lukiolaisen muodostamille mark- kinoille.

Lukemiston noin 200:lla teks- tisivulla keskitytään siis uuden ajan filosofiaan, jota toimittajat

ovat valinneet edustamaan 41 filosofia. Sivumäärään suhteu- tettuna tämä on aivan liikaa, varsinkin kun monessa tapauk- sessa valittu teksti on lyhyt frag- mentti kokonaisesta kirjasta. Samoin valinta on kovin usein tehty filosofin jo aiemmin suo- mennetusta teoksesta. Tämä lisää valinnan sattumanvarai- suutta, semminkin kun ole- massa olevat suomennokset eivät useinkaan edusta kyseisen fi- losofin ajattelun ydintä. Esimer- kiksi Charles de Montesquieun ajattelua valottaa vajaan sivun mittainen ylieunukin kirje mus- talle eunukille. Tämä *Persialais- kirjeiden* kohta jää täysin hä- mäksi, eikä varmaankaan pal- jasta Montesquieun laajan kirjal- lisen tuotannon filosofista ydin- tä. Ainakin yhtä hämärä on Antonio Gramscin *Vankilavii- koista* poimittu kohta, jossa hän pohtii immanenssin ongelmaa. Tämä asia- ja merkitysyhteyk- sistään irroitettu tekstinpalanen ei suinkaan välitä lukijalle Gramscin immanenssia koskevia monia oivalluksia vaan tehok- kaasti ehkäisee halua tutustua lisää hänen ajatteluunsa.

Toimivia valintoja ovat sen sijaan sellaiset, joissa filosofin ajattelun olennaisia piirteitä tulee esille jonkin alun perinkin lyhyen, artikkelimaisen tekstin välityk- sellä. Jos tällaista itsenäisen kokonaisuuden muodostavaa tekstiä ei ole ollut käytettävissä, niin ehkä olisi ollut parempi jät- tää koko filosofi kylmästi pois. Sen sijaan esimerkiksi Immanuel Kantin *Mitä valistus on?*, Engelsin kirje Joseph Blochille tai vaikei- ma Noam Chomskyn käymistä keskusteluista avaavat pienen mutta kirkkaan ikkunan näiden ajatteluun. Lukemiston helmi on kuitenkin Thomas Kuhnin *Mitä tieteelliset vallankumoukset ovat?*. Tätä Juha Savolaisen lukemistoa varten suomentamaa esitelmää lukemalla voi päästä sujuvasti sinuiksi paljon keskustelua herättäneiden Kuhnin ajatusten kanssa. Sen sijaan Charles Peircen, Rudolf Carnapin, Willard Quinen ja Wilfried Sellarsin teks- tinäytteet ovat siinä määrin vaikeita ja fragmentaarisia, että voi epäillä niiden soveltuvuutta filosofian alkeisopintoihin.

Lukemiston tekstit on jaettu viiteen luokkaan, jotka ovat "uuden ajan kehkeytyminen", "uuden ajan empirismi, rationalismi ja valistus", "filosofia yhteiskuntakritiikkinä", "elämyksellinen filosofia" ja "kieli ja empiria". Ensimmäinen luokka on määritelty yksinomaan kronologisiin perusteisiin. Periaatteessa siihen voidaan lukea kaikki renessanssin ja reformaation aikana eläneet filosofit heidän katsantokannoistaan riippumatta. Käytännössä mukana ovat Erasmus Rotterdamlainen, Niccolò Machiavelli, Thomas More ja Michel de Montaigne, joita kaikkia on aikaisemmin jo julkaistu suomeksi. Toinen luokka esittelee filosofeja 1600-luvun alusta 1800-luvun loppupuolelle, Francis Baconista Ludwig Feuerbachiin. Loput kolme luokkaa sisältävät yksinomaan 1800- ja 1900-luvun ajattelijoita Karl Marxista ja Friedrich Engelsistä Kuhniiin ja Jürgen Habermasiin. Selvän luku- ja sivumäärällisen enemmistön muodostavat kuitenkin 1900-luvulla kirjallisen elämäntyönsä tehneet ajattelijat.

Toimittajat toteavat esipuheessaan luokittelujen olevan ongelmallisia: "Teoksen ajattelijoina voidaan ryhmitellä hyvin monien eri luokitusten avulla (...) Usein filosofiasia luokittelujen merkitys on mitätön. Pitäisikö kysyä, kuinka syvällisiä tai sytyttäviä ajatuksia itse kukin esittää" (sivut 9-10). Selvää on, että luokitteluja on yhtä monta kuin on luokittelijaakin. Mitättömiä luokitukset eivät silti suinkaan ole. Laajalle levinneet, muun muassa filosofian historioiden toistamat luokitukset ovat ohjanneet kokonaisten opiskelijasukupolvien tapaa lukea ja hahmottaa filosofian historiaa.

Toimittajat eivät esitä kunnollisia perusteluja sille, miksi he jakavat 1800- ja 1900-luvun filosofian nimenomaan yhteiskuntakritiikiksi, elämykselliseksi filosofiksi sekä kielen ja empirian tutkimiseksi. Tämä luokittelu vaikuttaa mielivaltaiselta ja sen luokat keskenään yhteismitattomilta. Yhteismitattomuudesta seuraa, etteivät luokat ole erottelevia, eivätkä sulje toisiaan pois pätevältä luokittelulta edellytet-

tävällä tavalla. Esimerkiksi yhteiskuntakriittisyys ei sulje pois sitä, etteikö kyse voisi olla elämyksellisestä tai kielifilosofiasta. Simone de Beauvoirin *Toinen sukupuoli* on yhteiskuntakritiikkiä siinä missä Jean-Paul Sartren *Eksistentiaalimikinin on humanismia*, vaikka toimittajat ovatkin määränneet de Beauvoirin elämyksellisen filosofian luokkaan. Samoin Chomskyn keskusteluissa on äänessä yhtäläillä yhteiskuntakritiikko kuin kielifilosofikin. Myös voi kysyä, miksi luokkaan filosofia yhteiskuntakritiikkinä kuuluu vain 1800- ja 1900-luvun filosofeja, eikä esimerkiksi valistusfilosofeja tai Machiavellia. Tällaisia rajanvetoja voi pitää myös filosofisena poliisitoimintana, jossa muun muassa yhteiskuntakriittinen filosofia rajataan omaksi kapeaksi ajattelun sektorikseen, jolla ei näytä olevan mitään tekemistä muiden sektoreiden kanssa. Tämä häiritsee erityisesti niiden ajattelijoiden kohdalla, jotka ovat töissään pyrkineet nimenomaan arvostelemaan ja murtamaan tällaista lohkomista. Jos luokitteluja ylipäätään halutaan tehdä, niin olisi syytä tyytyä esimerkiksi aika-kauteen, aakkosjärjestykseen tai maantieteelliseen alueeseen perustuviin kriteereihin, koska ne ärsyttävät ja manipuloivat lukijaa vähemmän kuin sisällölliset kriteerit.

Ihmetystä herättää myös se, että suuresta filosofien määrästä huolimatta mukaan ei ole kelpuutettu muun muassa fenomenologian keskeisiä edustajia Edmund Husserlia, Martin Heideggeria tai Maurice Merleau-Pontyta, eikä myöskään ranskalaisia "uusfilosofeja", kuten Jean Baudrillardia, Gilles Deleuzeä, Jacques Derridaa tai Jean-François Lyotardia. Samoin Louis Althusserin ja Michel Foucault'n puuttuminen ihmetyttää. Luokassa kieli ja empiria ovat räikeästi yliedustettuina analyttisen filosofian edustajat. Mukaan ei ole kelpuutettu yhtään hermeneuttikkaa, marxilaista tai dekonstruktivistia. Brittifilosofeista äänessä ovat cambridgeläiset loogikot (G.E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein),

kun taas Oxfordin luonnollisen kielen filosofit (muun muassa J.L. Austin, A.J. Ayer ja Gilbert Ryle) sivuutetaan vaieten. Varhaisemmista filosofeista puuttuvat muun muassa Thomas Hobbes, G.W. Leibniz, George Berkeley, David Hume, Giambattista Vico, Denis Diderot, Voltaire, J.G. Fichte, F.W.J. Schelling ja Søren Kierkegaard. Näistä poisjätetyistä ainakin joidenkin olisi ilman muuta pitänyt syrjäyttää nyt mukana olevia, vaikka lukemistoon olisi kelpuutettu nykyistä vähemmänkin filosofeja.

Filosofian lukemiston laatiminen on epäkiitollinen tehtävä, jonka tyydyttävä suorittaminen edellyttää selvästi suurempia resursseja kuin Elolla ja Salosella on ollut käytettävissään. Kaksisataa sivua on mitätön määrä, kun esiteltävänä on koko uuden ajan filosofia. Mahdollisimman monen filosofin mukaan-ymppäämisen sijasta olisi ollut syytä keskittyä harvempiin, huolella valittuihin ja perusteltuihin filosofeihin. Tällöin opiskelija voisi saada jonkinlaisen käsityksen edes joistakin uuden ajan ajatteliijoista, eikä sekoittaisi päätään lukuisilla asiayhteyksistään irroitetuilla fragmenteilla. Keskittymistä olisi helpottanut, mikäli 1900-luvun filosofia olisi voitu antiikin ja keskiajan filosofien tapaan jättää kokonaan pois ja tehdä siitä erillinen lukemisto.

Lukemiston lopussa on kirjallisuusluettelo, henkilöhakemisto ja filosofian sanasto. Kirjallisuusluettelo on jaettu kahteen osaan, joista ensimmäisessä esitellään lukemiston filosofien suomennettuja teoksia ja valikoima heitä käsittelevää kirjallisuutta. Toisessa luetellaan filosofian historiaa ja 1900-luvun ajatteluperinteitä käsittelevää suomenkielistä kirjallisuutta. Molemmat osat ovat ylimalkaisia ja puutteellisia. Sanasto puolestaan on ilmeisesti lainattu lievästi muunneltuna ja jonkin verran lyhennettynä Wileniuksen, Oksalan, Mehtosen ja Juntusen oppikirjasta *Johdatus filosofiseen ajatteluun*.

Jos *Ajatukset - uuden ajan filosofian lukemisto* saa jatkokseen antiikin ja keskiajan sekä suo-

malaisen filosofian lukemistot, niin toivoa sopii, että toimittajat osaisivat ja uskaltaisivat tehdä nykyistä enemmän laadullisia ja määrällisiä valintoja. Toivottavasti nyt ilmestynyt lukemisto myös innostaa muita filosofi- ja kustantajia toimitustyöhön, sillä tässä tapauksessa "terve kilpailu" saattaa olla "laadun tae".

Mikko Lahtinen

n&n

Suuri ja mahtava

Eero Hyvönen, Ilkka Karanta & Markku Syrjänen (toim.), *Tekoälyn ensyklopedia*. Gaudeamus, Hämeenlinna 1993. 356 s. 195 mk.

Tekoälyn ensyklopedia tulee kovaan tarpeeseen täyttämään suomenkielisen tekoälyä laajasti ja perustasolla käsittelevän kirjallisuuden puutetta. Onhan tekoäly toki vielä nuori tieteenala, korkeintaan 40-50 vuotta vanha, mutta jo pelkästään alan opetuksen kannalta on kohtuullista, että suomenkielinen perus-esitys on olemassa. Kirjallisuuden tarvetta korostaa tekoälytutkimuksen nopea liikkuvuus, joka samalla tekee yleisesittelyyn pyrkivän teoksen kokoamisesta haasteellisen tehtävän, tieto kun pyrkii vanhentumaan käsiin. *Tekoälyn ensyklopedialla* on siis Suomessa tietynlainen kenttää määrittävä ja uraauurtava asema ja tämän vuoksi myös odotukset ovat korkealla.

Teos jakaantuu seitsemään pääluukuun, jotka käsittelevät (tässä järjestyksessä) tekoälyä lähitieteineen, havaitsemista, tietämyksen esittämistä, ongelmanratkointia, ymmärtämistä, oppimista ja opettamista, tietämystekniikan sovelluksia ja ohjelmointia ja tekoälyn käyttöä. Kirjan alkupuolella painottuvat 'humanistisemmat' kognitiotieteeseen liittyvät teemat, kun taas loppupuolella päästään insinööritieteellisempään 'kovaan' asiaan.

Pääluvut jakaantuvat edelleen muutamaan alalukuun, jotka ovat keskimäärin noin 10 sivun pituisia. Kunkin alaluvun kirjoittajana tai kirjoittajina on suomalaisia alan tuntijoita. Kirjoittajia kertyy siis melkoinen liuta, 37 kappaletta. Kattavuus ja alan asiantuntemus tulee pitkälti taattua jo näin hurjalla kirjoittajamäärällä. Teoksen yhtenäisyyden kannalta on kuitenkin ikävää, että tyyli ja esitystapa kirjoittajien lukumäärän vuoksi pakostakin vaihtelee, ja lukujen välillä on jossakin määrin päällekkäisyyttä.

Tekoäly on tieteenala, joka luonteensa vuoksi helposti aiheuttaa monenlaisia reaktioita. Toimittajat kirjoittavat johdannossa tohtori Frankensteiniin viitattuaan, että "Tätä ensyklopediaa voikin lukea luku luvulta kuin rakennusohjetta keinoitekoisen ihmisen tai ihmisaivojen konstruomisesta." Parhaimmillaan teoksen artikkeleista löytyykin sellaista lapsenomaisista innostusta ja *sense of wonderia*, joka monia tekoälytutkimuksessa juuri kiehtoo. Ei liene liioiteltua sanoa, että samoin kuin toimittajia ainakin osaa artikkelien kirjoittajista elähdyttää näkymä uudesta kopernikaanisesta kumouksesta, jossa ihmisen erityis-asema kärsii jälleen kolauksen: emme enää ole maailmankaikkeuden keskuksessa, emme edes aurinkokunnan, emme ole luomakunnan kruunu vaan eräs apinalaji, ja nyt vielä tämä: emme edes ole ainoita älykkäitä — sanan tiukimmassakaan mielessä — olentoja. Ajatusta, että tekoälyn saavutusten ja mahdollisuuksien vähättely johtuu lähinnä nöyryyden puutteesta tämän uuden vallankumouksen edessä, edustaa erityisesti Eero Hyvönen teoksen lippulaiva-artikkelissa *Tekoäly ja tietämystekniikka*. Kuivakkaan tehokkaasti hän kritisoi erityisesti yritystä mystifioida ihmisäly juuri siksi ominaisuudeksi, jota koneet eivät voi saavuttaa. Toisaalta tekoälytutkimus voidaan nähdä myös uutena ihmisen ylpeyden ja hybriksen muotona, itsehän tässä olemme noita uusia älykkäitä systeemejä luomassa. Tämä hurmoshenkisyys ehkä on *Teko-*

älyn ensyklopediassakin syynä joihinkin, onneksi harvoin, kömpelöihin ja naiveihin esityksiin, joissa yleistajuisuus ja kohtuullisuus kärsii eikä lukija (en ainakaan minä) voi näillä kohdin välttyä kielteiseltä vastareaktiolta.

Teoksen aseman vuoksi onkin kiinnitettävä huomiota siihen, että kirjoittajien toisaalta hyvinkin kannatettava innostus omasta alastaan ja asiastaan, johtaa myös jossakin määrin ja joissakin kohdin kapeaan esitykseen yleisyyden ja yleistajuisuuden kustannuksella. Toinen tyyllitekiä on formalismien käyttö, joka on tekoälyn kohdalla sinänsä välttämätöntä, mutta menee kuitenkin toisinaan yli äyräiden. Esimerkkinä mainittakoon luku neuraaliverkoista. Se on erittäin perusteellinen, mutta toisaalta kapea-alainen ja antaa aihetta pelkoon, että jokainen kaava vähentää yleistajuisiksi tarkoitettun kirjan lukijakuntaa puolella. Kirjoittajien halu antaa mahdollisuus tutustua aiheen hienovaraisiin piirteisiin on kunnioitettava, mutta ensyklopediassa haku-teoksessa ehkä pitäisi kuitenkin pyrkiä välttämään kaikkein nopeimmin vanhentuvia teknisiä yksityiskohtia. Toki on vaikeaa kutistaa innostuksensa koko kohde kymmeen sivuun, silti toisinaan olisin toivonut laajempaa kuvaa jostain tietystä tekoälyn alueesta kirjoittajan keskittyessä omaan lempilapseensa alueen sisällä.

Näistä seikoista johtuen teos on epätasainen. Suuri osa luvuista on loppuun asti harkittuja, valistuneita ja kypsä, kuten luvut tekoälystä ja tietämystekniikasta, hajautetusta tekoälystä ja kognitiotieteestä. Onneksi myös luku tekoälyn filosofista on tasapainoinen. Mukaan mahtuu valitettavasti myös kömpelöstä esityksestä ja suppeudesta kärsiviä lukuja, samoin kuin lukuja, jotka vaikuttavat hiukan turhan kiireisesti tehdyiltä näin arvovaltaisessa teoksessa.

Kaiken kaikkiaan tämän teoksen myötä päästään alan suomenkielisessä kirjallisuudessa kerralla pitkälle. Vaikka kirjaan tarttuessaan ei mitään teko-

älystä tietäisikään, sen läpi silmäilyään saa varsin kattavan kuvan siitä, mistä on kysymys ja jos lukee kunnolla kaikki artikkelit, saa yleistiedon lisäksi melkoisen määrän hyvin pienipiirteistä ja syväälle käypää informaatiota. Tavoitteessa tuottaa suomenkielistä oppikirjallisuutta toimittajat ovat onnistuneet — kirjassa on paljon asiaa ja hyvät, peremmälle johdattavat lähdeluettelot. Lisäbonuksena on suomi-englanti ja englanti-suomi -sanasto-hakemisto, joka varmasti selkiyttää alan termiviidakkoa, vaikka yksittäisten tapausten kohdalla valittuja käännöksiä voikin aina kyseenalaistaa ja moittia.

Tere Vadén

n&n

2 x laadullisesta tutkimuksesta

Pertti Alasuutari, *Laadullinen tutkimus*. Vastapaino, Tampere 1993. 269 s. 119 mk.

Juha Varto, *Laadullisen tutkimuksen metodologia*. Kirjayhtymä, Helsinki 1992. 124 s. 85 mk.

Se on täällä (jälleen), ja 80-luvun vakiintumisen vuosiensa jälkeen se on jäädäkseen. Sen puolesta kiivaillaan, sen nimeen vannotaan; ja yhä edelleen, 'vastaleirissä', se kirjoittaa ironisia hymyjä, ja toisinaan joku eksaktiuden nimissä esiintyvä verenhimoinen tosikko haluaa nuijia sen hengiltä. Aivan oikein, kyse on laadullisesta tutkimuksesta. Juha Varto (*Laadullisen tutkimuksen metodologia*) ja Pertti Alasuutari (*Laadullinen tutkimus*) ovat kirjoittaneet oppikirjat laadullisesta tutkimuksesta. Kaksi lähtökohdiltaan täysin erilaista tutkijaa, kaksi erilaista kirjaa.

Varto filosofina ja mannermaisen (erityisesti fenomenologisen) ajattelun ja perinteen tuntijana pyrkii ensisijaisesti oikeutta-

maan laadullisen lähestymistavan, antamaan sille täysi-ikäisyyden muiden tutkimusparadigmojen rinnalla. Kirjan takaa, sen ominaislaatua tai eetosta määräävänä vaikuttimena, löytyy pyrkimys vastata kysymykseen, kysymykseen, jota hän ei lausu julki mutta joka silti virittää ja läpäisee koko esityksen: Mitä/miten todellisuus on ja mitä ihmistieteiden metodologian pitää huomioida ollakseen pätevässä tutkimussuhteessa siihen? Varto hakee ja eksplikoii laadullisen tutkimuksen olemassaolon perusteita; kirjan painotukset ovat selvästi metodologiassa ja tieteen filosofiassa: metodien lähtökohtien, tutkimuksellisten tavoitteiden ja tulkinnallisten vaatimusten pohdinnassa eikä niinkään eri metodien kuvailemisessa ja lanseeraamisessa.

Alasuutari puolestaan sosiologina, useaan otteeseen sosiaali- ja kulttuurintutkimuksen taistelulentillä (metodikeskustelujen etulinjassa hänelle on vakio-paikka!) ryvettyneenä veteraanina, johdattelee lukijaa laadulliseen tutkimukseen pragmatismilla ja esittelevämmin. Hänen näkemyksensä rakentuu selvästi tieteen tekijänä, ikään kuin sanoen: myönnän nuo kaikki metodologiaan liittyvät tieteenfilosofiset ongelmat, tämä kirja ei vain käsittele niitä. Tämä kirja on eräänlainen metodikielen kehittymisen välitilinpäätös, jonka tarkoitus on luoda taustaa lukijan omalle argumentaatiolle. Alasuutari esittelee useita metodisia näkökulmia, joista havainnot voi tuottaa; päätyen lopulta tuotettujen johtolankojen pohjalta tapahtuvaan arvoituksen ratkaisemiseen (Sherlock Holmes!), merkitystulkintaan tutkittavasta ilmiöstä. Kummallakin kirjalla on ongelmansa ja etunsa. Koska kyse on oppikirjoista, niin näkökulma on valmiina. Siis mitä annettavaa niillä on opiskelijoille ja opinnäytteiden tekijöille?

Kantanäyt ja tutkimusmaailmat

Miten kirjat sitten rakentuvat ja minkälaisen kuvan ne laadullisesta tutkimuksesta luovat?

Kirjoittajien tutkijanprofiilit näyttyvät heti alkusivuilla. Laadullisen tutkimuksen perustavasta ideasta ei kuitenkaan voida olla kuin yhtä mieltä: laatuja ja laadullisuutta tutkittaessa ollaan aina merkitysten ja merkityksellisen toiminnan kanssa tekemisissä, ja tällöin selittäminen perustuu aina ymmärtämiseen ja ilmiön tulkintaan. Mutta se, miten noita merkityksiä lähestytään johdattaa kirjoittajien näkemykset ja argumentaation omille linjoilleen.

Varto perustaa laadullisen tutkimuksen kontekstin *elämismaailman* käsitteelle. "Elämismaailma tarkoittaa sitä yleisintä kokonaisuutta, jossa ihmistä yleensä voidaan tarkastella (...) Yksittäiset tutkimuksen kohteet saavat merkityksensä ja lähtökohtansa elämismaailmasta, siitä ihmisen kokemustodellisuudesta, joka on koko ajan läsnä ja valmiina, yhtäaikaan muuttavana ja muutettavana." (s. 23-24) Elämismaailma lähtökohdiana asettaa ankaran vaatimuksen ihmistieteiden metodologialle. "Ihmistä tutkivissa tieteissä ei ole lupa tehdä mitään sellaisia toimia, jotka esineellistävät tai ohentavat tutkimuskohdetta siten, että tutkimuskohteeseen kuuluva merkitysten kokonaisuus tuhoutuu." (s. 14) Vaatimus on selvästi eettinen, mutta eettinen tavalla joka ei ole erillinen tieteen tekemiseen kuuluva moraalinen ohje, tyyliin raiskatun henkilöllisyyttä ei voida tutkimuseettisistä syistä paljastaa. Eettisyyden vaatimus tutkimuksessa on sen totuudellisuuden vaatimus. Kirjan eräs keskeisimpiä jaksoja on sen neljäs luku (*Merkityksen ongelma*), jossa Varto esittää tulkinnan ja ymmärtämisen peruseräpäätökset, joilla puolestaan on huomattava merkitys teorianmuodostuksessa. Tästä kantanäystä Varto lähtee liikkeelle. Teksti on paljolti paikantamista. Hän osoittaa ja tekee alustavia käsitteellisiä erotteluja useilla tutkimuksen osa-alueilla, jotka vaativat tutkijalta erityistä reflektiota jotta laaduista ja laadullisuudesta voitaisiin ihmistieteissä puhua redusoimatta niitä kvantitatiiviseen mieltämiseen ja jäsentämistapaan.

Joku voisi väittää Vartoa jopa kategoriseksi. On totta, että 'dramaturgina' hänessä on tiettyä jyrkkyyttä sekä sen mukanaan tuomaa lukkoonlyövyttä. Osa ehdottomuuden vaikutelmaa selittyy sillä, että Varton näyn takaa löytyy fenomenologinen tieteen filosofia aidoimmillaan. Fenomenologialle sekä sen käsitteistölle on luonteenomaista tietty perustavuus tai perimmäisyys (itse asiassa kyseessä on fenomenologian idea, sen rakentumisen sisäsyntyinen alkuhehto). Niinpä fenomenologisella arsenaalilla operoitaessa ajaututaan väistämättä tilanteeseen, jossa otetaan kantaa ihmis- ja maailmakäsitystä asettaviin ontologisiin kysymyksiin (itse asiassa kaikessa tutkimuksessa kannanotto tehdään, enemmän tai vähemmän tietoisesti) eikä Varto epärii tehdä tätä: tutkimus on sitoutumista, se ohjaa ymmärrystä ja luo merkityksiä ja siten vaikuttaa elämämaailman rakentumiseen. Ei siis ole ihme, että Varto painottaa ontologista erittelyä ennen metodiikkaa. Menetelmiin tämä puolestaan vaikuttaa siten, etteivät ne ole vapaita niistä merkitysyhteyksistä, joita niiden avulla tutkitaan; jokainen tutkimus edellyttääkin "oman menetelmän luomisen" vaikka tällaisen perustana voidaan käyttää oppikirjamenetelmiä ja malleja. Varton näkemyksen läpäisevä piirre on *ainutkertaisuus*, niin tutkimuskohteen tematisoimisessa kuin itse tutkimisessäkin.

Alasuutarin kirja rakentuu perinteisemmin; tunnusomaista sille on tietty traditionaalinen sosiologisuus, metodinen käytännöllisyys ja *säännömukaisuuksien etsiminen*. Alasuutari operoi nyky sosiologian vakiintuneessa maastossa: muun muassa elämäntapaan, alkoholikäyttyymiseen ja yhteiskunnalliseen muutokseen liittyvissä sosiäli- ja kulttuurintutkimuksen kysymyksissä. Onkin hyvin luonnollista, että Alasuutarin idea laadullisesta tutkimuksesta nousee kulttuurintutkimuksesta. Todellisuuden merkitysvälittävyyden lisäksi "molemmista selittäminen perustuu ymmärtävään selittämiseen. Selitysmallien ei oleteta esittävän universaaleja

lainalaisuuksia, vaan keskeistä on ilmiön paikallinen selittäminen. Tehdään ymmärrettäväksi juuri tietty historiallisesti ja kulttuurisesti ehdolliseksi ymmärretty asia." (s. 38) Hän olettaa kuitenkin joidenkin selitysten olevan yleisemmällä abstraktiotasolla yleisinhimillisiä ja siinä mielessä empiirisesti universaaleja. Alasuutarin näkemyksen voimakas sitoutuneisuus kulttuurintutkimukseen hieman hämää laadullisen tutkimuksen alaa ja mahdollisuuksia, vaikutelmaa tukee muun muassa kirjan useat tutkimusesimerkit, jotka lähes kauttaaltaan ovat kulttuurintutkimuksen piiristä otettuja. Itse laadun käsitteen syvempään erittelyyn Alasuutari ei kontekstinsa sisällä ymmärrettävästi ryhdy; ihmisen maailma on merkitysten maailma ja siten laadullinen.

Alasuutarin kirjan rikkaus nousee esiin, kun hän esimerkein ja omakohtaisin kokemuksin kuvailee laadullisen tutkimuksen kulkua, sen raadollista käytäntöä. On mukava (lue, lohduttavaa!) kuulla asemansa vakiinnuttaneen tutkijan epäonnista kokeiluista ja tehdyistä virheistä, ja ennen kaikkea tavasta, jolla myttyyn menneistä ongelmanasetteluista nousee, esimerkiksi zoomaamalla lähemmäksi tutkittavaa kohdetta tai uskaltamalla muuttaa tutkimuksen näkökulma ja tematiikka kokonaan toiseksi. Alasuutarin kirja onnistuu hyvin siinä, että se luo konkreettista taustaa ja vertailulähtökohdan (niin teoreettisella kuin tutkimusasetelmienkin tasolla), jota vasten lukija voi ajatteluaan jäsentää, oli se sitten murskakriittistä tai suoraan Alasuutarin useita metodisia virikkeitä hyödyntävää.

Taittumispuolesta pätevyys

Metodioppaat, tieteenharjoittajien metodiluennot ja -kurssit ovat useimmiten raivostuttavan teknisiä, täynnä *metodia*. Valitetavan usein, eikä suinkaan vähiten edellisen johdosta, myös tutkimusongelmat ja kysymyksenasettelut asettuvat metodiikan lähtökohdista; metodista muo-

dostuu pakkopaita, joka pidättelee kysymyksenasettelujen rikautta ja moniulotteisuutta, metodi pakottaa ne omaan muotoonsa. Tilanne on outo, sillä ei liene kuitenkaan mikään yllätys, että hämmennystä usein hyvin epäsuoraa ja eriytymätöntä, varsinkin graduntekijöillä ja aloittelevilla tutkijoilla, aiheuttavat asetelmat laadullisessa tutkimuksessa eivät useinkaan ole varsinaisesti metodiikasta nousevia vaan päänvaivaa aiheuttaa pohdinta tutkimuksen pätevydestä ja yleistettävyydestä. Levottomat kysymykset voivat olla niin syvälle käyviä, että tutkimus rupeaa taittumaan niiden kautta ja koko tutkimisen mielekkyys käy kyseenalaiseksi. Huoli on aiheellinen, sillä koko laadullisen tutkimuksen olemassa olon ajan sen legitimaation- ja kohtalonkysymys on ollut *validiteetti* eli tutkimuksen pätevyys tai paikkansa-pitävyys tutkittavan todellisuuden kanssa. Kyse on siis tuosta ärsyttävästä ja kiusallisesta, tutkijan nilkkoja järsivästä rakkikoirasta — totuudesta. Miten vaatimus pätevydestä/totuudesta asettuu kirjoittajiemme hahmotelmassa?

Kuten todettua, arvoituksen ratkaisijana Alasuutari on säännön etsijä. Laadullisessa analyysissä hän hakee sääntöä, jonka "pitää päteä poikkeuksetta kaikkiin raakahavaintoihin; aineistoon ei saa sisältyä eri havainnot 'makrohavainnoiksi' pelkistävää havaintolausetta vastaan sotivia tapauksia" (s. 25). Säännöllä hän ei tarkoita sitä, että yksilöt noudattaisivat käyttäytymisessään lainalaisuuksia tai että he poikkeuksetta seuraisivat jotain nimenomaista sääntöä, vaan "toiminnassaan ihmiset ottavat huomioon tietyt konstitutiiviset, merkitystä muodostavat säännöt" (s. 201). Jotta sääntöjen löytäminen olisi mahdollista, aineistoa tarkastellaan vain ja ainoastaan tietystä eksplisiittisesti määritellystä teoreettisesta viitekehystä. Jos puolestaan löytyy poikkeus, niin se johtaa todennäköiseen abstraktiotason nostamiseen, teoreettisen viitekehäksen tai näkökulman muuttamiseen.

Alasuutarissa on aimo annos

traditionaalisuutta, ja ennen kaikkea pätevyyden takaamista tavalla, jossa on selkeästi havaittavissa empiristisen sosiaalitutkimuksen perinne. Hänen konseptionsa sisäisessä linjautumisessa pätevyyden vaatimus tulee toki perustelluksi, säännöt löytyvät, jos niitä etsii. Tiedeyhteisön kritiikki on kuitenkin ulkoista, sen on oltava. Alasuutarilta onkin kysyttävä, että jos hän näkee ihmistieteellisen tutkimuksen omanlaisenaan kirjallisuutena, niin miksi tiede, hyväkin, on lähes aina triviaalia, kun hyvä kirjallisuus ei ole sitä koskaan. Kiehtova epätäydellisyys ja selittämättömyys versus sosiologiset tutkimukset.

Vartolla tutkimuksen pätevyys taituu ainutkertaisuuden kautta. Ainutkertaisuus kantaa mukanaan elementtiä, joka hyvin olennaisesti liittyy tutkimuksen totuudellisuuteen. Todellisuus on tapahtumista ja tutkimisen suhde siihen on tutkimuskohteen paljastumista tutkimisen merkitysyhteydessä; tutkimus itse siis on tuo paljastuminen, eräänlainen totuustapahtuma, joka tuo esiin jotain elämissä maailmasta. Ero perinteiseen tiedenäkemykseen verrattuna on avoimuus, se että etukäteen ei erinäisillä teoreettis-metodologisilla ratkaisuilla lyödä lukkoon sitä mitä tutkittaessa voidaan löytää. Taustalta tällöin täytyy toki löytyä Varton painottama ontologinen erittely sekä tutkimuskohteen tematisointi. Metodisessa mielessä kyse on hermeneuttisesta hypystä keskelle merkityksien rämeikköä, ja polun raivaamisesta maastossa, jossa ei tiedä mihin päätyy. Pätevyyden vaatimukseen liittyy myös edellä esille tuotu eettisyyden vaatimus. Varton mielestä voi kertoa rauhassa oman tarinansa kunhan ei "tulkitse elämäntähtäjäntä tavalla, joka saattaa vaikuttaa elämissä maailmaan kielteisesti ja vaikuttaa väärin tavalla siihen tosiasiallisuuden tulkkautumiseen, jota tutkimus ajaa takaa" (s. 103).

Lopuksi

Käsitteelliset aktit, eron tekemisen mekanismeina, luovat oman

kaikkeutensa. Niin nytkin. Jos lukijan ajattelu hakee suuntaa metodikirjojen avulla, niin niistä muodostuu helposti ajattelun kahleita, dogmaattisia mallinantajia, jotka kääntyvät tarkoitustaan vastaan. Mutta sellaiselle joka on jo hahmotellut tai tehnyt omaa tutkimustaan kirjat voivat olla oiva apu omien virheiden, umpikujien ynnä muiden tunnistamisessa. Niin nytkin. Näiden kirjojen kohdalla on muistettava Foucault'ta ja Proustia. Kun Foucault'ltä kysyttiin mitä kirja merkitsee hänelle, hän vastasi: se on työkalupakki. Ja Proust sanoi, että hänen kirjansa ovat kuin silmalasit: kokeile, sopivatko ne sinulle, näetkö niiden avulla asioita, joita et olisi muuten nähnyt, ja jos ne eivät sovi, niin luovu kirjastani ja etsi muita sinulle paremmin sopivia. Niin nytkin. Älä kuitenkaan luovu tutkimisesta. Se on kivaa.

Jari Myllylä

n&n

Rapautuminen ja kitit

Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe (kirjoituksia 90-luvun Suomesta)*. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. 125 mk.

1. Nykyinen lama Suomessa ei tarkoita, että olisimme kuopassa josta aikanaan noustaan ylös, sanoo G.H. v. Wright. Me olemme mäen harjanteella, josta tie johtaa alaspäin, kohti olennaisesti toisenlaista maailmaa kuin nykyinen.

Vertaus herättää kolme kysymystä, tärkeimmät mitä 90-luvun Suomesta puhuttaessa osaan esittää.

Ensiksi, mitä kaikkea alamäkeen kuuluu? Työttömien määrän kasvu. Sosiaaliturvan heikkeneminen. Suomen kuihtuminen kansallisvaltiona. Mitä muuta?

Toiseksi, pitkäänkö alamäkeä riittää, määrällisesti ja ajallis-

ti, ennen kuin tapahtuu räjähdys tai romahdus täysin toisenlaiseen, kurjuuden ja väkivalan maailmaan? Kuinka suuren työttömien määrän Suomi kestää ja koska tuo luku saavutetaan? Millä rahalla ihminen ei enää tule toimeen ja koska köyhimpien käteen jää vain tämä määrä tai vähemmän? Millä aliravitsemuksen asteella nälkä alkaa näkyä niin, että sosiaaliministerinkin on pakko se havaita?

Kolmanneksi, mitä sitten tapahtuu? Kuinka "räjähdys" tai "romahdus" ilmenee? Ryntääkö kansa kaduille ryöstämään kauppoja ja hyvinvoivan näköisiä kadulla liikkujia? Lisääntyykö niiden määrä, jotka kuolevat pikemmin hoidon puutteeseen kuin sairauteen? Alkavatko venäläismassat vyöryä moraaliyhteiskuntana luhistuneeseen Suomeen?

Nänä päivinä, kun miljoonaomaisuutensa röyhtäilyttämä valtiovarainministeri virnistelee köyhille ja tuuliko-sen-huuliaheilutti pääministeri tilaa nöyräselkäeliitiltä lisää mitäään tekemättömiä mietintöjä, eivät yhteiskuntatieteilijät tunnu uskaltavan sanoa mitään noista kovista kysymyksistä. Vai uskaltaisivatko, kirjassa jonka nimi on *Kestävyyskoe*, ja joka takakannessa kyselee: "Kestäkö Suomen aineellis-sosiaalinen selkäranka? Katoaako kansan moraaliyhteisyys?"

2. Kirjoittajat ovat 35-49 -vuotiaita taloustieteilijöitä ja sosiologeja, joukossa yksi tiedotustutkija. Aloitan lukemisen taloustieteilijöistä: Allén, Vartiainen, Pantzar, Sauramo ja Santamäki-Vuori. Mitä minä, yhteiskuntatieteenlatuja jo 50-luvulta hiihdellyt ja niiden varsilta Suomea katsellut, heidän kirjoituksistaan opin?

Paljonkin. Suomen kuntalaitoksen historiaa. Menneitten vuosikymmenten talouspolitiikka. Tavaroiden, kuten kirjoituskoneen, polkupyörän tai auton muotovariaation lainalaisuuksia. Erilaisia lamakuvauksia ja -selityksiä.

Kysymyksiini liittyen opin myös, että kuntalaitoksen rauhoittaminen on osa katastrofiin

johtavaa alamäkeä. "Jos paikallisen itsehallinnon tulevaisuus jätetään pelkästään markkinoiden varaan, voivat lopputulokset olla kohtalokkaita niin taloudellisesti kuin sosiaalisestikin." Kohtalokkaita — millä tavoin? Sitä Tuovi Allén ei täsmennä. Eivät myöskään Pekka Sauramo ja Tuire Santamäki-Vuori kerro, mikä on se "hyvin raju yhteiskunnan rakenteiden muuttuminen", ja mitä ne "massiiviset hyvinvointitappiot", joita pysyvä massatyöttömyys voi tuoda mukanaan.

3. Olisivatko sosiologit rohkeampia, nämä Ilmonen, Kosonen, Alasoini, Kasvio, Sulkunen, Luostarinen, Siisiäinen ja Julkunen?

Käsitteitä he ainakin osaavat heitellä. Jälkifordismi. Ohuttuotanto. Suuret projektit. Interaktiivinen pienviestintä. Promootion kulttuuri. Kittien rapautuminen. Sosiaalidemokratisoituva regiimi.

Ennusteet ovat pikemmin varovan rohkaisevia kuin suunnanmuutokseen säikäyttäviä. Kansallisvaltio saattaa ohentua mutta ei kuolla (Kosonen). Työttömyys voi jo ensi vuosikymmenellä kääntyä puutteeksi osaavasta työvoimasta (Kasvio). Hyvinvointivaltion rakenteet säilyvät vaikka niiden perustelut ja tavoitteet unohtuisivatkin (Sulkunen).

Jotain julmaa tähän yhteiskuntaan povaa Kaj Ilmosen kirjan loppusivuilla maalailema mahdollisuus, että Suomesta häviää moraalinen yhteenkuuluvuuden tunne. Rikkaat ottavat omansa kyynisesti, ilman sen kummempia vaihtoehtoja. Köyhimpien vaihtoehdoksi jää erilainen kaupustelu ja pikkurikkolaisuus, alkoholisoituminen tai muu lopullinen marginalisoituminen. "Moraaliyhteisyyden hävitessä katoaa myös sivistyksen perusta".

Pääosin kirjan teksteistä löytää sen tutun sosiologian, jonka kaavana on varovainen optimismi ja uusien sanojen tuottaminen toiveikkuuden tueksi, juuri näiden jälkifordismien, ohuttuotantojen ja muiden stiiknafaulioiden. Siinäkin tilantees-

sa, missä vanha filosofi jo rohkenee tutkailla nykyisten aikojen loppua, sosiologien kitti ei rapaudu. Tämän tästä sopivasti uudelleen sekoitettuna se kestää isältä pojalle.

Antti Eskola

n&n

Eettisestä ongelmasta eettiseen toimintaan

Einar Aadland, *Sosiaali- ja terveydenhuoltoalan etiikka*. (Etikk for helse- og sosialarbeidere, 1991.) Suomentanut Marketta Ruoppila-Martinsen. Otava, Keuruu 1993. 239 s. 161 mk.

Norjalainen Einar Aadland on kirjoittanut *Sosiaali- ja terveydenhuoltoalan etiikan* lähinnä sosiaalityöntekijöille ja terveydenhuollon hoitotyötä tekeville. Hän pyrkii tavoittamaan kirjallaan itsenäisesti ja kokonaisvaltaisesti suuntautuneita, eettisestä pohdinnasta kiinnostuneita hoito- ja hoivatyötä tekeviä. Käytännön esimerkkeinä hän käyttää pääasiassa sosiaalityön ja sairaalan maailmaa. Tavoitteena ei ole antaa valmiita vastauksia tai oikeita ohjeita, vaan auttaa lukijaa kehittämään "itsetuntemustaan ja omia taitojaan eettisesti ajattelevana ja toimivana yksilönä".

Aadland näkee eettisten näkökohtien arvioinnin olennaiseksi erityisesti ammatillisissa ristiriitatilanteissa, joissa se on yksi osa huolellisesti harkittua ammatillista ratkaisua. Hänen näkökulmansa on saanut virikkeitä humanismin ja systeemitteorian traditioista. Positivismia kritisoiden hän kuvaa Martin Buberin ajatuksia seuraten auttamissuhteen muuttumista asiantuntijan ja kohteen suhteesta tasaveroisten subjektien suhteeksi, "Minä-Sinä -suhteeksi". Sekä auttaja että autettava ovat itsenäisesti toimivia eettisiä subjekteja, mistä seuraa eettisen

pohdinnan muuttuminen prosessiksi. Systeemitteorian pohjalta Aadland painottaa kokonaisuutta, vuorovaikutusta ja auttajan tulkintaa yhtenä mahdollisena tulkintana, ei objektiivisen asiantuntijan 'oikeampana' näkemyksenä. Vain toimimalla yhteistyössä muiden osapuolten kanssa voi toimia eettisesti oikein.

Aadland näkee arvot ja maailmankuvan vastavuoroisesti toisistaan riippuvaisiksi. Ennakokäsityksemme maailmasta, etukäteistuomiomme ja asenteemme määräävät havaintojamme, tulkintojamme ja arviointejamme. Kokemuksemme maailmasta taas muokkaa näitä uusiksi. Aadland kuvaa arvojen (sekä näkyvien että piiloarvojen), yleisten normien ja johdettujen normien muodostamaa arvohierarkiaa. Tämän hän näkee arvojen selvittelyn apuvälineeksi sekä yleisellä tasolla että konkreettisen eettisen ristiriidan tilanteessa. Henkilökohtaisten arvojen, ammatillisten arvojen ja sosiaalisten arvojen alasysteemeistä muotoutuu arvopyramidi, jossa eri alasysteemien arvot voivat törmätä, jolloin seurauksena on ristiriita. Omien arvojen ja normien jatkuva arviointiprosessi on tarpeen auttamistyön pitämiseksi varmalla pohjalla: tämä prosessi luo auttajia jotka tietävät mitä tekevät, joilla on läheinen suhde omaan arvomaailmaansa.

Aadland pohtii avoimien arvojen lisäksi myös piiloarvojen tunnistamista ja myöntämistä, etiikan teorioita ja joitakin elämäntutkimusperinteitä näiden historian, maailmankuvan, ihmiskuvan ja arvonäkemyksen näkökulmasta. Hän kuvaa myös sosiaalityön ja käytännön hoitotyön arvopohjaa sekä ammattieettisten ohjeiden että kirjallisuuden heijastaman arvonäkemyksen kautta. Hän pohtii joitakin avainalueita, joilla usein tarvitaan eettistä pohdintaa, ja nostaa esiin henkilökohtaisten ja ammatillisten arvojen välisen ristiriidan mahdollisuuden. Tämän taustoittamisen jälkeen hän rakentaa eettisen pohdinnan prosessimallin, johon hän sisällyttää pääkohtina oman selvitys-

työn, asiakkaan tai potilaan näkökulman huomioon ottamisen ja lopullisen kannanoton. Mallistaan hän esittää sekä lyhennetyn että yksityiskohtaisen version erilaisissa tilanteissa käytettäviksi. Lopuksi hän yhdistää eettisen pohdinnan osaksi ammatillista työprosessia. Kirjan toinen osa kuvaa käytännön esimerkkien avulla alkuosassa hahmotetun eettisen reflektion prosessin hyödyntämistä erilaisissa ristiriitatilanteissa.

Aadland onnistuu monipuolisesti ja samalla käytännönläheisesti luomaan kuvaa sen alueen moniulotteisuudesta, joka vaikuttaa taustalla ammattikäytäntöjen usein hyvinkin ongelmallisissa ristiriitatilanteissa. Tämä kuva eettisten ristiriitojen perusteista tekee ymmärrettäväksi esimerkiksi sosiaalityössä usein eteen tulevien raskaiden ratkaisujen vaikeuden: nämä ongelmat ovat ristiriitaisia sekä konkreettisina elämäntilanteina että eettisinä ratkaisuin.

Elämänkatsomusperinteitä Aadland kuvaa useita ja kutakin kohtalaisen lyhyesti, jolloin aina on mahdollista syyttää pinnallisuudesta. Tarkoitukseensa nämä esittelyt sopivat siinä mielessä, että itse kukin lukija tulee näin pohtineeksi myös oman elämäntarkomuksensa perusteita ja kantamia arvoja. Hienosäätö jää lukijalle.

Eettisen reflektion prosessimallit tuntuvat äkkiä luettuina raskailta ja tuleekin kysyneeksi, onko arkisen työn paineissa mahdollisuutta syventyä arvoperustojen erittelyyn niin perusteellisesti kuin ilmeisesti olisi hyödyllistä. Aadland itse kommentoi tätä todeten, että malleja on mahdollista käyttää valikoiden, ja toisaalta niiden omaksuminen oman työn osaksi vaatii harjoittelua. Pohdintaa harjoitteleamalla ja käyttämällä auttajalle kehittyy vähitellen ammatillisen intuition rinnalle eettinen intuitio.

Omaan sosiaalityöntekijän maailmankuvaani ja arvoperustani Aadlandin lähestymistapa sopii erinomaisesti: kirjaa lukiessani en kertaakaan tuntenut, että olisin vieraan opetettava. Teos on hyvinkin ajan-

kohtainen oman sosiaali- ja terveydenhuollon palvelujärjestelmämme kannalta. Vuosikymmenten ajan meillä on puhuttu sosiaali- ja terveydenhuollon yhteistyöstä ja samaan hengenveetoon todettu sen kangertelemaan yhteisen kielen puuttuessa. Kun käytännössä moniammatillinen yhteistyö ilmeisesti nyt yleistyy, eteen tulevia ristiriitatilanteita voisi tarkastella myös erilaisten arvoperustojen kannalta. Eettisten ristiriitojen erittely tekee erilaiset arvoperustat näkyviksi ja auttaa tuntemaan erilaisia näkemyksiä. Epäilemättä omien arvojen selvittely auttaa muodostamaan aiempaa selkeämmän ammatti-identiteettiä. Tämä on 'erikielisten' yhteistyössä olennaista.

Toinen perusta ajankohtaisuudelle on lama ja julkisten palvelujen joutuminen markanvenyttäjien tulilinjalle. Erilaisten höylien ja leikkureiden uhatessa voisi olla hyvä reflektoida eettisesti ristiriitoja aiheuttavia toimenpiteitä. Tämä olisi tarpeen niin valtakunnan tasolla (toimintalinjojen kokonaisuuden suhteen) kuin yksittäisten karsintojen ja lakkauttamistenkin suhteen. Arvokeskustelusta puhuvat voisivat ottaa harjoitustehtäväkseen ratkaisujensa erittelemisen Aadlandin eettisen reflektion mallin avulla. Perusteellisen harjoittelun avulla meille kenties kasvaisi eettisesti pohtivia päättäjiä?

Sanna Pellinen

n&n

Kuninkaan aarre ja vaihtoehdottomuusmotti

Terho Pursiainen, *Kriisiajan etiikka*. Kunnallissalan kehittämissätiön Polemia-sarja (nro 3), Helsinki 1993. 63 s.

“Sekasorto ei näytä olevan väistymässä vaan sakenemassa”, “Päättäjien moraali pettäisi, elleivät he varautuisi kovin kuohuvaan tulevaisuuteen”, “Varautu-

minen pahimpaan on kriisin etiikan hallitseva päättämisperiaate”. Siinä Terho Pursiaisen ankeat lähtökohdat teoksessaan *Kriisiajan etiikka*, jonka hän on kirjoittanut Kunnallissalan kehittämissätiölle.

Pursiainen ilmaisee kriisinäkemysensä omaperäisellä tavalla: lähestymme “vaihtoehdottomuusmottia”, koska “kuninkaan aarre” hädintuskin riittää peittämään “pakkovastuut”. “Kuninkaan aarre” on suurin mahdollinen verokertymä; “pakkovastuut” ovat julkisen talouden sitoumukset, joita ei voida jättää hoitamatta.

“Jos kuninkaan aarrekaan ei enää riitä pakkovastuiden hoitamiseen, järjestelmä on taloudellisesti romahtanut ja romahtaa kohta myös poliittisesti. Kuninkaan aarteen ja pakkovastuiden välinen rako kuvaa päättäjän poliittista valinnanvapautta.” (s.41)

Koska tulevaisuudessa uhkaa sekasorto ja nykyisyydessä valinnanvapaus on suppea, on uhrauduttava. Tämä on Pursiaisen tekstin pääsanoma. Valtion ja kuntien on lisättävä verotulojaan niin paljon kuin pystyvät. Samalla joudutaan kuitenkin supistamaan julkista kulutusta tuntuvasti. On myös harkittava luopumista terveys-, koulu- ja kirjastopalveluiden maksuttomuudesta. Leikkauksia rajoittavat ainoastaan huoli vähäosaisimmista; “vähäosaisimman erityisaseman periaate” eli “eroperiaate” toimii Pursiaisen kriisipolitiikan reunaehtona — ei kuitenkaan täysin sitovana.

Kriisitalanteen väistyessä “tulevaisuudenperiaate” voi Pursiaisen mielestä korvata “eroperiaatetta”. Sukupolvien välinen oikeudenmukaisuus ja “pahimpaan vaihtoehtoon varautumisen periaate” vaativat kuitenkin uusia uhrauksia. Vähimmäiskulutusta jää, Pursiaisen arvion mukaan, lamaa edeltävää tasoa alemmaksi. “Ehkä tingimme vielä siinäkin: antaaksemme sijaa kulttuurille ja muille henkisille arvoille aineellisen toimeentulon tavoitetaso voisi olla tätäkin alhaisempi. Aineellinen elintaso, edes rikkaan maan vähäosaisten elintaso, ei voi olla elämän hallitseva tarkoitus.” (s. 61)

Pursiaisen etiikka on vanha kuin Raamattu ja on toistettu aina kun nälkä, pula tai lama on iskenyt. Nälkävuosina 1860-luvulla papit saarnasivat parannusta ja uhrautuvuutta. Yleisin asenne oli, että "säästävä taloudenpito" oli hylätty. "Säästävällä" ymmärrettiin vanhakantaista, omavaraista yhteiskuntaa. Uskottiin että "nälkäaika korjasi ihmisten oman toiminnan tuloksia. Ei ollut koottu varastoja pahan päivän varalle", kirjoittaa Hannu Soikkanen *Kun halla nälän tuskan toi* -kirjassaan.

Kuitenkin nälkävuosina säästettiin niin innokkaasti, että ihmiset eivät löytäneet töitä mistään. Tilanne ei olisi riistäytynyt niin hirvittäväksi, mikäli olisi uskallettu lainata enemmän ja investoida silloin kun työvoimaa oli yllin kyllin. Raha-asiaain toimintuskunnan päällikkö (eli pääministeri) J.V. Snellman oli valmis hintaan mihin hyvänsä puolustamaan uuden hopeamarkan arvoa, joten kallista viljaa ei ollut varaa tuoda Suomeen. Valtiovalta vaati tiukasti saataviaan, ja kun se auttoi hädän hetkellä, sen motiivina näytti olevan veronmaksukyvyyn säilyttäminen. Vasta myöhemmin ja vastahakoisesti aloitettiin yleisiä rakennustöitä nälkäpalkoilla.

1860-luvun nälkävuosina ihmisiä kuoli joukoittain — noin 270000. 1990-luvun lama näkyy selvimmin joukkotyöttömyytenä. Mutta kumpaankaan Pursiaisen etiikka ei oikein sovellu.

Kriisitilanteessa yleensä paras ohje on suora vaikuttaminen hätään. Jos ihmiset kuolevat nälkään — hanki heille ruokaa, piittaamatta valtion budjettivaajeesta tai kuvitellusta pelivarasista. Jos ihmiset eivät saa töitä mistään — järjestä hätätöitä tai lisää kysyntää, piittaamatta markan arvosta tai oletetusta "vaihtoehdottomuusmotista". Se oltiin "motissa" vai ei, selviää vasta toiminnan seurauksista. On myös väärin tulevaisuuden mahdollisten uhkien tai sukupolvien tasa-arvon nimissä vaatia säästöjä ja supistuksia tilanteessa, jossa lapset ja nuoret kärsivät hätää. Hehän edustavat tulevaisuutta jo tässä ja nyt.

Pursiainen on ankara analyysi-

sissään ja johtopäätöksissään. Hän uskoo ajattelevansa kylmän loogisesti. Mutta ankaruus ja loogisuus seisovat hataralla pohjalla. "Kuninkaan aarretta" ei voida määritellä Pursiaisen tavoin. Lyhyellä tähtäimellä sitä on helppoa nostaa toimenpiteillä, jotka voivat hankaloittaa sen kasvamista pitkällä tähtäimellä. Kansalaisten valmius maksaa veroja on myös riippuvainen siitä mitä he saavat vastikkeeksi valtiolta, sekä siitä kuinka paljon he samaistuvat kansakuntaan ja valtiovaltaan. Lafferin käyrä, johon Pursiaisen pohdiskelu nojaa, on teoreettinen sanan huonossa merkityksessä. On harhaanjohtavaa varoittaa elvytyspolitiikasta "kuninkaan aarteen" mahdollisen pienentämisen nimessä. Edes Laffer itse ei ajatellut käyräänsä suhdannepolitiikkaan, vaan pitkän aikavälin analyysivälineenä.

Pursiaisen ajatukset "maailmankassasta", jonka avulla voidaan auttaa maailman köyhiä eivät kannata edes yhtä pitkälle kuin Lafferin käyrä.

Vaikka tunnen sympatiaa Pursiaisen pitkän tähtäimen tinkimistavoitteita kohtaan, en voi hyväksyä niitä kriisiajan ohjeiksi. Pursiainen itse varoittaa siitä, että kriisiä käytetään pitkän ajan muutosten huononnusten läpiviemiseen. Hänen kriisikäsitteensä, yhdistettynä hänen ankaraan "pahimpaan vaihtoehtoon varautumisen"-periaatteeseen, johtavat kuitenkin helppo juuri tähän.

En pitänyt *Kriisiajan etiikka* -kirjasta. Se ei ole keskustelevalta vaan ojentava. Se ei perustele vaan julistaa eettisiä periaatteita. Sen pohdiskelut ovat näennäisloogiset, eivätkä kestä syvempää tarkastelua. Sitä paitsi emme kriisiaikoina kaipaa nuhtelua ja muistutuksia ongelmistamme. Tarvitsemme uusien mahdollisuuksien tiennäyttäjiä.

Jan-Otto Andersson

(Ilmestynyt aiemmin *Kansan Uutisissa*.)

n&n

Eläinetiikkaa

Leena Vilka, *Ympäristöetiikka. Vastuu luonnosta, eläimistä ja tulevista sukupolvista*. Yliopistopaino, Helsinki 1993. 238 s. 164 mk.

Leena Vilkan oppikirjanakin markkinoitava lisensiaatintutkimus *Ympäristöetiikka* esittelee lähinnä englantilaisen kielialueen ympäristöfilosofiaa. Näkökulmana on yritykset laajentaa etiikan alaa koskemaan ihmisen lisäksi myös muuta elollista.

Esitys täsmentyy yleisestä lähtökohdastaan (Mitä ympäristöetiikka on?) etiikan alan ja ihmisen luontosuhteen kautta luontoon ja eläimiin eettisinä (oikeus)subjekteina.

Keskeinen ongelma on Vilkan mukaan se, että etiikka ymmärretään kapeasti. Tämän ymmärryksen laajentaminen edellyttää eettisten oikeuksien ja arvojen myöntämisestä periaatteessa kaikelle elolliselle, joskin erimielisyyksiä on siitä, miten laajalle oikeudet olisi syytä ulottaa. Tämä ei kuitenkaan ole välttämätöntä, vaikka ajattelemmekin etiikan koskevan nimenomaan ihmisen hyvää. Samankaltainen eettinen vaatimus saavutetaan myös silloin, jos ihmisen luontoon ja eläimiin kohdistuvan toiminnan katsotaan kertovan jotain *ihmisen hyvydestä*. Hyvän ihmisen vaatimus voidaan lukea myös siitä, miten ihminen suhtautuu ja toimii suhteissaan kaikkiin ympärillään oleviin olioihin. Hyvä ihminen toimii myöskin tässä suhteessa hyvin. Myöskin Vilka sivuaa tätä teemaa esitellensä lyhyesti Immanuel Kantin etiikkaa.

Taustalla on kuitenkin ajatus, että pelkästään ihmisen hyvää korostava lähtökohta ei riitä. Kyse ei ole ainoastaan ihmisen hyvästä vaan laajemmin kunkin eliön omasta hyvästä. Ihminen voi toki kysyä tätä ja ehkä tietääkin siitä jotakin. Tässä on kuitenkin paikallaan Sokrateen kysymys: Kuvittelevatko näistä luonnon asioista puhuvat tuntevansa ihmisen asiat? Jos ongelmana on etiikan *ymmärtäminen*

liian kapeasti, jo tämä kysyy ihmisen ymmärrystä ja vaatii muutosta ihmisessä. Sama koskee ajatusta kunkin elion omasta hyvästä. Ihmisen lähin tehtävä on olla hyvä ihminen. Koska tämä on tehtävä, on kysyttävä, mitä on olla hyvä ihminen. Tämän kysymyksen kautta ihminen kysyy myös, millainen on hyvä suhde kaikkeen muuhun, mitä on.

Ihmisen ja eläimen eron unohtaminen on Leena Vilkan työn suurin puute. Tämän vuoksi ihmimillinen kysymys ihmisestä jää sivuun ja esitys etenee etiikan erilaisten käsitteellisten laajennusmahdollisuuksien pohdintana.

Vesa Jaaksi

n&n

Ihminen itse

Jouni Issakainen, *Saaren kirja*. WSOY, Juva 1993. 135 s. 130 mk.

Turkulaisen biologin Jouni Issakaisen teos *Saaren kirja* on mielenkiintoinen yritys etsiä ihmistä itseään kaiken tieteellisen touhun ja hälyn keskellä. Tiede ja tieteellisen maailmankuvan perusolekset asettuvat teoksessa hyvin luontevasti (mutta samalla rajaavasti) itseään etsivän ihmisen keskustelukumppaneiksi. Tässä etsinnässä tiede ja sen totuudet osoittautuvat perusteettomaksi uskoksi, ja niistä luopunut ihminen voi ihmisyytensä löytäneenä palata jälleen elämään.

Aution saaren metafora ei toimi Issakaiselle pelkästään perinteisenä yhteisön tavoista ja tottumuksista vapautumisena. Aluksi kuva toimii juuri tällä tavalla ajautumisena pois (tiede)yhteisön uskomuksista, joita saarelainen alkaa itsestään lähtien koetella. Lopulta saari paljastuu sinä itseytenä, mitä ihminen etsii. Itsensä löytäminen *ihmisenä* edellyttää perusteellista riisuuntumista niistä tietoisuuden rie-

kaleista, jotka saarelle ajautuvaan ihmiseen on tarttunut.

Issakaisen kuvauksessa puhdistautuminen lähtee ulkoisen luonnon havainnoinnista, jossa havainnointi kääntyy ihmiseen. Tämäkin alkaa ihmisen sisäisten liikuntojen havainnointina, mikä muuttuu ajattelun havainnoinniksi. Näin raja havaitsijan ja havaitun välillä hämärtyy ja lopulta katoaa. Viimeisenä askeleena vakautta vaativa ajatus havaitaan sisäiseksi liikkeeksi (mielenliikutus), jolloin kaikki vakauden ja pysyvyyden pyrkimykset voidaan unohtaa.

Antautumalla liikkeelle ja ajatukselle, jättäytymällä liikkeen liikkumiseen ja ajattelun ajatteluun mieli ja ruumis yhtyvät samaksi virraksi, ihminen yhtyy saareen. Ihminen on saari ja saari on ihminen.

“Hänen ei tarvinnut muistaa saarta, sillä saari muisti hänet. Hänen ei tarvinnut unohtaa saarta, sillä se unohtui jo ennen kuin hän muisti karkoittaa sen mielestään.” (s. 135)

“(…) hän antoi järkensä pois ennenkuin sitä häneltä pyydettiin. (...) Hän luopui luonnon pysyvyydestä, että saattoi heittää jännitykseen jäykistyneiltä harteiltaan pysyvyyden ylläpidon. Hän luopui avaruudesta, että hänen jalkojensa ei tarvinnut ponnistella valmiina juoksenmaan sen äärestä toiseen.” (s. 96)

Ajatuksellisesti teos on parhaimmillaan juuri tämän jättäytymisen kuvaamisessa. Muuten Issakaisen pelkistetyn asiallisesta kirjoitustavasta muodostuu karu käytävä, johon ei juuri halua eikä tarvitsekaan palata. Kerran sen käyneenä sen on nähnyt.

Vesa Jaaksi

n&n

Warum das man nicht sprechen kann? Wittgenstein!

Wittgenstein. Ohjaus Derek Jarman. Käsikirjoitus Terry Eagleton. Pääosissa Karl Johnson, Michael Gough, John Quentin. Britannia 1992.

Ludwig Wittgenstein tunnetaan vuosisatamme merkittävimpänä filosofina ja samalla eräänä suurimmista kaappihomoista, joita maailmanhistoria tuntee. Kumpikaan seikka ei liene mikään ihme, sillä mitä selvemmin on haluttu peittää Wittgensteinin homoseksuaalisuus, sitä hartaammalla perusteellisuudella on tullut raivatuksi hänen elämänsä “siveellinen” puoli, analyttis-käsitteellinen kielifilosofia. Mutta kuinkahan moni analyttisen filosofian nykyperillinen mahtaisikaan säädellä filosofiansa perusteet uudelleen huomattessaan, kuinka sarkastiseen valoon joutuu Wittgensteinin kaksijakoista elämää vasten tarkasteltuna eräs hänen kuuluisimmista lauseistaan: “Mistä ei voi puhua, on vaiettava.”

Tämä toteamus perustuu Wittgensteinin raivaamiin kehäpäätelmiin ja paradokseihin, kielen solmuihin, jotka määrittävät kielen ja maailman rajat. Tuskin kukaan kiistää Wittgensteinin numeroitujen “huomautusten” merkitystä logiikalle, mutta Wittgensteinin elämän yhteydessä nähtyinä ne muistuttavat siitä, miten neutroottista, ahdistunutta ja rajoitteisuuteen taipuvaista tämän vuosisatamme suurimpana juhlitun filosofin ajattelu pahimmimmillaan oli. Joka tapauksessa vaitenolo Wittgensteinin elämän toisesta puolesta on saanut katkon Derek Jarmanin uusimmasa kulttelokuvassa *Wittgenstein* (1992), joka jatkaa monessa suhteessa saman ohjaajan vuonna 1991 valmistuneen *Edward II:n* linjaa.

Molempien elokuvien taustana ovat todelliset tapahtumat, ja sekä teatterin että elokuvan keinoja hyödyntäen Jarman on laatinut oman tutkielmansa

Wittgensteinin elämän tosiasioista ja hallusinaatioista. Elokuva on historiallinen ja kronologinen vaikka ajat ja paikat välillä sekoittuvat. Elokuvasa näyttävät lapsi-Wittgenstein, kullalla koristeltu nuori nero, ja filosofian pilaama aikuis-Wittgenstein, jonka mieli vaihtelee tuskan ja tyvenen välillä. Kertojana toimiva nuori Wittgenstein on tarinan naivistinen minä, joka ilmestyy kuvaan Wittgensteinin elämän eri vaiheissa. Yleisölle puhuva lapsi-Wittgenstein on sulkeutuneen aikuisen vastakohta ja lapseen liittyvä minimalismi tuo esille nerouteen liittyvän viattomuuden.

Nuori Wittgenstein kertoo perheensä tarinan. Lapsuus Wienissä, rikkaus, porvarillisuus ja sisarusten tuho, johon liittyvä suisidaalisuus näkyi myös halki Ludwig Wittgensteinin oman elämän. Kaiken aikaa Wittgenstein kielsi tarmokkaasti itsensä. Rintamalla hän janoi rikkoakseen ahdistelevien sukulaisten odotukset, opettajaksi hän meni epätoivoaan parantelemaan ja perintönsä hän lahjoitti pois. Miksi wieniläinen ajattelu tuottaa aina jotain näin kompleksista? Jälkiviisaasti voikin kysyä, miksi Wittgenstein, joka halusi olla erilainen ja vapaa, ei ollutkaan sitä, vaan teki valintojaan myös omaksi vahingokseen.

On vaikea sanoa, mikä on suhde Jarmanin *Wittgensteinin* ja oikean Wittgensteinin välillä. Toisaalta se olisi tarpeetonta. Jarmanin teho on tavassa, jolla hän maallistaa myytin ihmiseksi. Wittgensteinin elämän monia käänteitä, joista yksi oli vetäytyminen akateemisesta elämästä *Tractatuksen* jälkeen, tai myöhempiä ideoita muuttaa Neuvostoliittoon, tuskin voi ymmärtää ottamatta huomioon Wittgensteinin homoseksuaalisuutta, jota hän ei milloinkaan kyennyt hyväksymään. Päinvastoin se johti hänet lähes käsittämättömään itsesyöjintään. Kysyä voidaan, miksei Sokrates puolestaan muuttanut Norjan vuorille poikia pakoon vaan jatkoi päättäväisesti Ateenassa hengailuaan? Selitys löytyy tietysti kulttuurista, ja onpa luojan kiitos gay-toleranssissa tapahtunut joitakin muutoksia sitten Ludwigin päi-

vien.

Elokuvan draamallisinta antia ovat Wittgensteinin kohtaamiset oppilaidensa kanssa. Se, mikä on lapsen viattomuutta, on aikuisen miehen pateettisuutta. Kun filosofiseen innostukseen ja varmuuteen omasta näkemyksestä liitetään raivo ja epätoivo omien oppilaiden edessä, saadaan tulos, jota on lähes sietämätöntä katsoa. Näyttelijät onnistuvat siis suorituksessaan hyvin. Ehkä Jarman on käsikirjoittajana toimineen Terry Eagletonin kanssa tarkoittanut tämän näin. Elokuva herättää tunteita, jotka vaihtelevat säälin ja inhon välillä. Hetken uskoin, että edessäni oli oikea Wittgenstein. Juuri tuollainen hän on varmaan ollut, ajattelin.

Samalla elokuva paljastaa jotain olennaista Cambridgessa vallinneesta filosofiakäsityksestä. Oppilaita oli vain harvoja, ja vaikka katsojille selviää, että filosofia on ollut lähinnä seuraileikin kaltainen huvi, ei oppilaiden vähyys selity filosofian pitkästyttävyydellä. Paremminkin filosofian elitistisyys selittyy epäadekvaattisuudella, jolla puritaaninen yliopistoyhteisö panssaroit filosofiakäsityksen vain kysymyksiin, joissa skeptisyys, loogisuuden vaatimus ja fysikalistinen maailmankuva oli paisutettu lähes järjettömiin mittoihin.

Toisaalta Eagletonin ivallinen kynä takaa sen, että käsikirjoituksesta ei puutu huumoria. Ehkä koko kuvaus pitäisi katsoa nauraen. Joskus tuntuu, että Wittgensteinin filosofia oli aina mauttomuuteen asti kykyä eristää maailmasta houkutus ja ekstaasi. Lähes hermoromahduksen partaalle Wittgensteinin ärsyttivät irrationaaliset naiset, jotka ovat elokuvan suhteellisuudentajuisin aines. Uskon, että juuri naisten osuus herättää kysymyksen, missä määrin miesfilosofien meneminen naisten selän taakse nykyisin selittyy pyrkimyksenä välttää höperöityneen ja rationalismiinsa kuristuneen huru-ukkoilosophian lukkiutuneet kiistat.

Wittgensteinin rakastaja Johnny on mestarinsa varjo, esteettinen nautiskelija, joka pitää valaistuneen opettajansa

jalat maassa. Ehkä Jarmanin tarkoitus on ollut esittää, että kiintymyksen luonne oli ensisijaisesti seksuaalinen. Toisaalta Wittgenstein tunnustaa elokuvassa rakastelleensa peräti kolme kertaa, ja ottaen huomioon, ettei neitsyys lähde kerrasta, olisi hänelle suonut enemmän. Siinä, missä Jarmanin *Edward II:ssa* kyseenalaistuvat seksuaalisuus ja valta, kyseenalaistuvat *Wittgensteinissa* seksuaalisuus ja filosofia. Jos filosofia on seksiä, millaista seksiä se on? Ja jos seksi on filosofiaa, millaista filosofiaa saadaan? Rakkauden filosofiaa? Runkkauksen filosofiaa? Temaattisesti elokuva esittää kysymyksen, missä määrin filosofia on toisiaan rakastavien miesten koulu, jossa yhteisymmärrys on halki vuosisatojen rakentunut yhtäläisen kokemusmaailman kautta opittuihin merkityksiin. Tässä mielessä Jarmanin esitys Wittgensteinin siirtymisestä kokemuksen kieltävään kielten ja mielten filosofiaan on modernisoituneen filosofian purevaa ivaa.

Wittgensteinin siirtymä kielipeleihin näkyy siis filosofian dekadenssina. Kokemuksen asema häipyi kokonaan ja jäljelle jäi pelkkä kieli. Jos panet kätesi kuumalle liedelle, et voi tietää kokemuksesta mitään ilman käsitettä 'kuuma'. Jos isket kiellesi kylmään rautaan ja repäiset sen irti, ei ole kokemusta kipu ilman käsitettä 'kipu'. Aivan riippumatta tämän järjelyn perusteluista se osoittaa ainakin sen, miten kokemuksesta vieraantunut Wittgensteinin myöhäisfilosofia lopultakin oli, ja miten Wittgensteinia ei alun alkaen voi eikä nähdäkseen pitäisi yrittää ymmärtää pitämättä mielessä, miten irtautunut hänen oma elämänsä oli kaikesta, myös seksuaalisesta kokemuksesta.

Jarmanin elokuvaa ei voi varsinaisesti arvostella mistään. Se on oma tulkintansa, jonka "tekijän intentioita" ei tarvitse järjellä uudelleen, riittää kun katsoo. Ja jos teatterimaisesta näyttämöllepanosta, kerronnan lait rikkovasta *cinema on stage*sta, ei elokuvassa pidä, olkoon katsomatta, sietäköön tai katsokoon muuta. Wittgensteinia

KIRJAT

<p>uransa huipulla esittävän Karl Johnsonin roolityö on brittiläisen varmaa, keskittynyttä ja tarkkaa ja korvaa lavastamisen niukkuuden, joka <i>Wittgensteinissa</i> on viety vieläkin pitemmälle kuin sitä edeltäneessä <i>Edward II:ssä</i>. Elokuvan sivuroolit ovatkin sitten pellen osia. Myös naiseenmenevä Bertrand Russell haastaa kuin kloveni: narrien keskellä askeettinen ajatuksiinsa vaipunut Wittgenstein. Kuvaus hiljentyä lopulla. Kuolinvuode vakavoittaa katsojan, kun filosofi siirtyy "lepäämään maan ja jään välille".</p> <p>Niihin, jotka jumaloivat Wittgensteinia ja palvoivat häntä opettajanaan ja esikuvanaan, Jarmanin elokuva vaikuttaa varoittavasti. Huolimatta peitelystä halustaan tulla jonkinlaiseksi marttyyrin sädekehän kantajaksi Wittgenstein osoittautui kai-</p>	<p>kessa puritaanisuudessaan ankaraksi, jopa oudoksuttavan julmaksi sekä toisia että itseään kohtaan. Tällainen asenne osoittautui tarpeelliseksi ja oikeaksi. Valitettavan monet Ludwigin oppilaat ymmärsivät hänen ajatuksensa pinnallisesti, takertuivat sanoihin, unohtivat niiden taustalla olevan spiritualiteetin ja nostivat tämän hauraan ihmisen hänelle sopimattomalla tavalla koulukuntaisen filosofian jalustalle.</p> <p>Jarmanin <i>Wittgenstein</i> ei ole elokuva filosofista eikä filosofiasta. Sen sijaan se on kuvausta siitä, miten omille ajatuksilleen uskollinen yksilö voi tulla kuuluisaksi ajautumalla sopivasti yhteiskunnan ulkopuolelle ja miten tukahdutettu poikkeavuus kääntyy sisään päin ja tuottaa tarvittavan neron myytin.</p>	<p>Sekä esteettisesti että eettisesti elokuva arvottaa kahdessa suunnassa. Yhtäältä se osoittaa sen, että älyllisesti motivoituneet ihmiset eivät ole milloinkaan hävenneet kiduttaa ja rangaista itseään kunnianhimonsa tyydyttämiseksi, ja sen, miten alastomia ja toiseuden ehdoilla eläviä kaikki elämänsä tieteelle tai jollekin muulle yksityisasiaksi käsittämälleen pyhitäneet lopultakin ovat. Toisaalta elokuvan herkätkä kohtaukset palauttavat katsojan mieleen sen, miten tunteellinen, rakkautta janoava ja yhteyksiä kaipaava voi kuka tahansa maailmaa ja toisia ihmisiä päänsä sisällä kantava ihminen olla.</p> <p style="text-align: right;"><i>Jukka Hankamäki</i></p>

JULKAISUSARJAT

Acta Philosophica Fennica:

Wojciech W. Gasparski, *A Philosophy of Practicality — A Treatise on the Philosophy of Tadeusz Kotarbinski*. Acta Philosophica Fennica vol. 53. The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1993. 128 s. 60 mk.

Maija-Riitta Ollila, *The Ethics of Rendezvous — Morality, Virtues and Love*. Acta Philosophica Fennica vol. 54. The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1993. 315 s. 105 mk. (SFY:n jäsenhinta.)

Acta-sarjaa voi tilata Tiedekirjasta (puh. 90-635177, fax. 90-635017, Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki).

Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta (FITTY):

Juha Varto, *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta*. FITTY vol. 39, Tampere 1993. 184 s. 45 mk. Artikkelikokoelma, joka sisältää artikkelit: Filosofin elämä; Mistä Platon aloittaa? Sokrateen puolustuspuhe ja filosofin paikka; Poikarakkaus ja teoreettinen intressi; Platoninen filosofia ja hyvä elämä; Alkibiades ja Saatana — platonisen filosofian kaksi perinnettä; Filosofian opettajan vastuu; Minä platonisessa filosofiasa; Hyvä ja paha, oikea ja väärä kehon ratkaisemina; Kauneuden taito; Nuoruuden viisaus.

Juha Varto, *Tästä jonnekin muualle — Polkuja Heideggerista*. FITTY vol. 40/SUFI 7, Tampere 1993. 194 s. 45 mk. Artikkelikokoelma, joka sisältää artikkelit: Filosofi ja salaisuus; Filosofin laulava runoilija; Runon sana ja

maailman kiinniotto; Kielen alkuperästä; Länsimaisen ihmisen perustavanlaatuisen pitkästyminen; Heideggerin alkuperäinen etiikka; Mihin tiede tarvitsee perustan; Teknologian filosofinen ongelma ja ekologia; Estetiikka ja nykyaikainen ajattelu; Miksi taiteen ei tule olla yhteiskunnallista; Filosofin kariutuminen: politiikka; Parafraaseja eräästä kirjoituksesta.

Lauri Rauhala, *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä*. FITTY vol. 41/SUFI 8, Tampere 1993. 160 s. 42 mk. Sisältää artikkelit: Psykoanalyysin hermeneuttinen tieteenfilosofia; Situationaalinen säätöpiiri psyykkisissä häiriöissä ja psykoterapiassa; Ihmistutkimuksesta eksistentiaalisen fenomenologian valossa; Yritys ymmärtää ja soveltaa Heideggerin filosofiaa; Merkityksen ongelma psykologiassa ja psykiatriassa.

Juha Varto (toim.), *Pohdin 8*. FITTY vol. 42, Tampere 1993. 107 s. 30 mk. Sisältää artikkelit: Reijo Kupiainen, Taideteos ja viisaus; Juha Varto, Onko taiteesta valistajaksi; Matti Itkonen, Minä ymmärrän — Allegoria tiedonpölyn laskeutumisesta; Markku Mäki, Saksalaisen idealismin vanhin systeemisunnitelma; Tekijää selvitetään, Saksalaisen idealismin vanhin suunnitelma järjestelmäksi; Lauri Mehtonen, Kommentti edelliseen; Marjo Kylmänen, Muistokirjoitus ja uuden etiikan synty — Terry Eagletonin käsityksiä; Matti Itkonen, Kronos ja kairos — Paluu itseen: Martin Heidegger ja Eeva-Liisa Manner.

Juha Varto (toim.), *Ingarden & toinen fenomenologia — Roman*

Ingarden 100 vuotta. FITTY vol. 43/SUFI 9, Tampere 1993. 134 s. 33 mk. Sisältää artikkelit: Aki Huhtinen, Roman Ingarden; Juha Holma, Teksti, sen ymmärtäminen ja konkretisointi; Leena Kirstinä, Roman Ingardenin kirjallisuusteorian perusteista; Aki Huhtinen, Ingardenin vastuusta; Roman Ingardenin valikoimabibliografia.

Juha Varto (toim.) *Kohti elämismaailman ja ihmisen laadullista tutkimista*. FITTY vol. 44/SUFI 10, Tampere 1993. 139 s. 50 mk. Sisältää artikkelit: Maija Lehtovaara, Fenomenologinen näkökulma ihmisen tutkimisen metodologiaan; Mikko Lahtinen, Ihminen, yhteiskunta ja laadullinen tutkimus; Tommi Wallenius, Ainutlaatuinen persoona ja Toinen: Buber ja Levinas; Sanna Pellinen, "Yhteisen kielen" teema: samuuden olemuksesta toiseuden oivaltamiseen; Anna Metteri, Numeroiden takana on toinen totuus; Päivikki Koponen & Aili Huhtinen, Silleen jättäminen ja ennaltamäärätely — tuttu ja toisuus.

Tere Vadén (toim.), *Kognitiotiede, tekoäly ja filosofia*. FITTY vol. 46, Tampere 1993. 212 s. 44 mk. Sisältää artikkelit: Marjatta Kangassalo, Luonnonilmiöitä koskevan käsitteellisen mallin muodostuminen lapsilla; Mika Kiikeri, Supervenienssi ja esiintymäfyysikalismi; Tommi Rakshit, Miksi terveen järjen psykologia ei ole teoria; Antti Revonsuo, Tietoisuus — kognitiotieteen flogiston?; Virve Riikonen, Lakoffin kokemusperäisestä realismista; Johan Weckroth, Tieteellisen ihmiskuvan asema tutkimuksen käsitteenmuodostuksessa...(osa II).

Samuli Kaarre & Kimmo Jylhä-mö (toim.), *Filosofian tulevaisuus,*

Filosofian opiskelijaseminaari 1993. FITTY vol. 47/Aatos 4, Tampere 1993. 67 s. 26 mk. Sisältää artikkelit: Tommi Vehkavaara, Filosofian traditiot ja legitimaatio; Mikael Nykänen, Mitä filosofit voisivat tehdä perinteisten ongelmanasteluidensa ulkopuolella?; Petteri Limnell, Luovuus filosofian tulevaisuutena; Roope Lenkeri, Toiminta ja filosofian moraalit; Timo Vuorio & Petteri Limnell, Filosofiaa etsimässä — tieteen hybriksessä; Sami Pihlström, Richard Rorty ja filosofian loppu; Sanna Aromäki & Mika Vuolle, Filosofian loistava polku; Pasi Sorjonen, Silleen jättämisestä taideteoksen kokemiseen.

Mika Saranpää, *Paradoksian kartat – unia Platonista.* FITTY vol. 48, Tampere 1993. 91 s. 31 mk.

Leila Haaparanta, Ismo Koskinen, Erna Oesch & Tere Vadén (toim.), *Malli, metodi, merkitys — Esseitä Veikko Rantalán 60-vuotispäivän kunniaksi.* FITTY vol. 49, Tampere 1993. 446 s. 79 mk. Sisältää artikkelit: Jaakko Hintikka, Logiikan rooli argumentaatioissa; Tuomo Aho, Loogisesta kaikkietävyvyydestä: V. Rantala dialektikkona; Leila Haaparanta, Logiikka ja ajattelun ikonisuus; Ilpo Halonen, Määriteltävyydestä ja identifioitavuudesta; Janne Hiipakka, Kielen universaalisuuden ilmeneminen Martin-Löfin tyyppiteoriassa; S. Albert Kivinen, Mietteitä logiikan filosofiasista, vasitenkin todistusteoriasta; Simo Knuutila, Aristoteleen luonnos modaalisylogistiikaksi; Aarne Ranta, LaTeXin filosofiaa; Gabriel Sandu, Uurnamalleista valinjoukkoihin; Ari Virtanen, Yleinen semantiikka modaaliselle lauselogiikalle; George Gebhard, Lisääkö unifikaatio ymmärrystämme enemmän kuin mekanismien kuvaaminen?; Antti Hautamäki, Tutkimus- ja kehittämistyö; Mika Kiikeri, Tieteellinen keksiminen ja korrespondenssi-suhde; Ilkka Niiniluoto, Uusien tieteiden synty: kuusi mallia; Tiina Seppälä, Vangitsematon todellisuus: Onko D. Bohmin luonnonfilosofia deterministinen; Tere Vadén, Kontrafaktuaalinen reduktio ja symbolisen ja ali-symbolisen teorian suhde; Lilli Alanen, Om den sk. kognitiva revolutionen: En filosofihistorisk

betraktelse; Riku Juti, Kuvitteellisten nimien semantiikasta; Ismo Koskinen, Filosofiat ryhmäkuvasa — fundamentaalifilosofisten järjestelmien anatomiaa; Markus Lammenranta, symbolit ja tietoteorian uudistamistarve; Esko Marjomaa, 'Esisijaisista' ja 'toissijaisista' ominaisuuksista; Pentti Määttänen, Onko Veikko Rantala olemassa?; Maija-Riitta Ollila, Intellektuaaliset hyveet ja reliabiliteettiteoria; Paavo Pylkkänen, Searle löytää mielen uudelleen; Matti Sintonen, Art and Science: Kant, Naturphilosophie, and W. R. Hamilton; Timo Airaksinen, Ympäristömme, sen etiikka ja estetiikka; Arto Haapala, Taiteellinen itseys: Persoonallisuus, tyyli ja teos; Ghita Holmström-Hintikka, Yrkesansvar; Martti Kuokkanen ja Matti Häyry, Strukturalististen rajoitusten merkityksestä; Olli Loukola, Pohdintoja klassisesta ja rockmusiikista Levinsonin ja Zappan mukaan; Lauri Mehtonen, "Kainis" ja systeemi: Kauneusarvoskelman momenttien luonteesta Kantilla; Päivi Mehtonen, Maailma kirjana: tulkinnan tasoista, rajoituksista ja jumalista; Erna Oesch, Teksti, maailma ja tekstin maailma: tulkinnan logiikasta ymmärtämisen avoimuuteen; Mikko Salmela, G.H. von Wright kulttuurikriittikkona.

Matti Sintonen & Seija Sirén (toim.), *Theory of Evolution — In Need of a New Synthesis?* FITTY vol. 50, Tampere 1993. 117 s. 32 mk. Sisältää artikkelit: Matti Sintonen & Seija Sirén, Preface; Petter Portin, Introductory remarks; Stanley N. Salthe, Development and Evolution as Aspects of Self-Organization; Peter Saunders, The Daisyworld Parable and Evolution; Mae-Wan Ho, Lessons in Mimicry for Development, Evolution and Rational Taxonomy; Alan Liss, In Search of Ancient Undulipodia — Using Molecular Biology to Trace the Origins of Eucaryote Cells; Sahotra Sarkar, Beyond Neo-Darwinism: The Challenge of Directed Mutations; Vassily Babkoff, Between Science and Poetry: Velimir Khlebnikov's "Metabiosis"; Matti Sintonen, From Principles to Theories to Models.

Tay:n Poliitikan tutkimuksen laitoksen sarja:

Mikko Lahtinen (toim.), *Politiikka ja etiikka. Poliitikan tutkimuksen laitoksen ja Suomen fenomenologisen instituutin seminaari 16.4. 1993.* Tampereen yliopisto, Poliitikan tutkimuksen laitos, tutkimuksia 123, Tampere 1993. 83 s. 26 mk. Sisältää artikkelit: Tommi Wallenius, Kohti eettisen eron politiikkaa; Jussi Vähämäki, Olematon demokratia; Juha Kostianen, Poliittinen järjestelmämme — hyvän elämän tuottaja?; Heikki Patomäki, Ei paluuta polikseen; Juha Räikkä, Onko politiikassa oikein toimia väärin?; Pekka Toikka, Mahdollisuuden politiikka; Mikko Lahtinen, Machiavelli ja 'vaikuttava todellisuus'.

Tampereen yliopiston julkaisuja voi tilata Tampereen yliopiston kirjaston myyntipalvelusta (puh. 931-2156055, fax. 931-2156055, PL 617, 33101 Tampere).

Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja:

Riku Juti, *Pioneering Externalism. Thomas Reid and Hume's Problem.* Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1993, Helsinki 1993. 195 s. 50 mk.

Tuomo Aho & Gabriel Sandu (toim.), *Epäilyttäviä esseitä S. Albert Kivisen 60-vuotispäivän kunniaksi.* Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 2/1993, Helsinki 1993. 184 s. 50 mk. Sisältää artikkelit: Raili Kauppi, Pikku-Kalle ja suunnikas: Lisää fenomenologiaa sormiharjoituksia; Sven Krohn, Henkinen kulttuuri kansakunnan aidon olemassaolon ehtona; Ilkka Niiniluoto, Skeptikot, zeteerikot ja fallibilistit; Jan Wolenski, Logic of Skepticism; Lilli Alanen, "Brentanon teesi" ja sen tulkinta; Leila Haaparanta, Fenomenologia ja geometriset probleemat; Matti & Heta Häyry, Obedience to Rules and Berkeley's Theological Utilitarianism; Timo Airaksinen, Vielä kerran: Arvojen ja tosiasioiden suhde; Leena Vilkkä, Eläinten kunnioittamisen etiikka;

JULKAISUSARJAT

<p>Martti Kuokkanen, Sosiaaliset normit ja rationaalisuus; Ilpo Halonen, Parakonsistenteista relevanssiologiikoista jainalaiseen hilaan; Janne Hiipakka, Propositioiden prospektit: Mitkä ovat ensisijaisia totuudenkantajia?; Tuomo Aho, Aika aikaa kutakin; Mika Oksanen, Tiheyden filosofiasta; George Gebhard, Aika, kausaliteetti ja asymmetrian ongelma.</p> <p>Sarjaa voi tilata Libri Academicista (puh. 90-13114297, Vuorikatu 5, 00100 Helsinki).</p> <p><i>Suomen filosofisen yhdistyksen (SFY) julkaisuja:</i></p> <p>Matti Häyry, Ilkka Niiniluoto & Thomas Wallgren (toim.), <i>Luonto, Ajatus 49</i>. Suomen filosofinen yhdistys, Helsinki 1993. 222 s. 95 mk. Sisältää artikkelit: Ilkka Niiniluoto, Luonto-kollolovion avaus-sanat; Sakari Karjalainen & Heta Häyry, Luonnollisesta ja luonnottomuudesta; Arto Siitonen, Luonnontila; Thomas Wallgren, Ekologisk kris?; Sara Heinämä, Äitiluonto, keinonainen ja muita kognitiotieteen sukupuolikuvia;</p>	<p>Simo Knuuttila, Luonto aristotelisessä luonnontieteessä; Juha Kajander, Renesanssin luontokäsitys; Olli Koistinen, Spinoza ja luonnon päämäärät; Heikki Kirjavainen, Luonto ja moraalit; Markus Lammenranta, Voiko luonnossa olla arvoja; Leena Vilka, Luonnon itseisarvoista; Markku Oksanen, Taylorin teoria luonnon kunnioituksesta; Matti Häyry, Yksilö ja luonnonsuojelu; Kaarlo Tuori, Luonnonoikeuden sisältö ja funktio; Maija-Riitta Ollila, Lähellä Maata, lähellä elämää: ekofeminismin tarkastelua; Olli Tammilehto, Miksi filosofin olisi tutkittava ympäristökriisin syitä?; Ilkka Niiniluoto, Luonnontila; Matti Sintonen, Sosiobiologia ja ihmisloukko; Paavo Pykkänen, Bohm ja luonnon holistisuus.</p> <p>SFY:n julkaisuja voi tilata Tiedekirjasta (puh. 90-635177, fax. 90-635017, Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki).</p> <p><i>Turun yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja:</i></p> <p>Veikko Launis & Juha Räikkä (toim.), <i>Itsemääräämisoikeus</i>. Turun yliopisto, Käytännöllisen</p>	<p>filosofian julkaisuja vol. 7, Turku 1993. 132 s. Sisältää artikkelit: Juha Räikkä, Johdanto: itsemääräämisoikeus; Erik Lagerspetz, Itsemäärääminen ja valta; Juha Räikkä, Moraalisen autonomian ongelma; Juhani Pietarinen, Itsemääräämisen periaate.</p> <p><i>Muita:</i></p> <p>Marja-Liisa Kakkuri Knuuttila, <i>Dialectic & Inquiry in Aristotle</i>. Helsinki School of Economics, Helsinki 1993. 290 s.</p> <p>Timo Koistinen & Juha Seppänen (toim.), <i>Usko ja filosofia</i>. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian julkaisuja XII, Helsinki 1993. 150 s. 40 mk. (Julkaisua voi tilata Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitokselta.)</p> <p><i>Uusia julkaisuja</i> -palstalla voivat filosofiset tms. yhteisöt tiedottaa uusista filosofisista julkaisuistaan. Julkaisujen täydelliset tiedot voi lähettää osoitteeseen: n & n, Uusia julkaisuja, PL 730, 33101 Tampere tai sähköposti-osoitteeseen: fitowa@uta.fi</p>
--	---	---

niin vai näin

Arvoisa lukija,

niin & näin on hakemassa uusia filosofisen keskustelun linjoja. Tämän palstan kirjoittajilta ei kysytä, ovatko he suorittaneet akateemisen loppututkinnon, eikä orastavaa keskustelua haluta rasittaa akateemisen tieteellisen kielenkäytön vaatimuksilla. Ja vaikka tässä lehdessä julkaistaan sellaisiakin tekstejä, jotka eivät ole erityisen "helppoja", pyrimme

siihen, että teksteistä keskusteleminen olisi mahdollista ilman, että kirjoittajan on ensin opittava käyttämään akateemiselle filosofialle tyypillistä ammattislangia.

Niin vai näin -palstalle lähettämässäsi kirjoituksissa voit ottaa kantaa mitä erilaisimpiin mielentäisiin merkityksellisiin ja ajankohdaisiin yhteiskunnallisiin, kulttuurisiin, tieteellisiin, taiteellisiin, ja muihin kysymyksiin. Voit myös kommentoida, kritisoida tai tuo-

da uutta näkökulmaa *niin & näin* teksteihin (artikkelit, kirja-arviot, mielipiteet jne.).

Terveisin

Marjo Kylmänen

Ps. Voit lähettää kirjoituksesi suoraan minulle osoitteella Tampereen yliopisto, Taideainesten laitos, PL 607, 33101 TRE.

KIRJOITTAJAT

Giorgio Agamben (katso sivu 20)
Erik Ahonen, FK, toimittaja, Tampere.
Jan-Otto Andersson, dosentti, Kansantaloustieteen laitos, Åbo akademi.
Pekka Elo, filosofian ja elämäntutkimustiedon ylitarkastaja, Opetushallitus.
Antti Eskola, VTT, professori, Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, Tampereen yliopisto.
Jukka Hankamäki, FK, Tampere.
Matti Itkonen, FL, äidinkielen opettaja, Tampere.
Vesa Jaaksi, FK, tuntiopettaja, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Reijo Kupiainen, FK, Tampere.
Marjo Kylmänen, FK, vs. assistentti, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Mikko Lahtinen, YTL, fil. yo., vs. assistentti, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Mikko Lehtonen, FL, assistentti, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Jari Myllylä, yht. yo, Tampere.
Erna Oesch, FL, tutkija, Suomen Akatemia, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Tuija Parvikko, YTL, Valtio-opin laitos, Jyväskylän yliopisto.
Sanna Pellinen, YTK, sosiaalityöntekijä.
Mika Saranpää, FK, Tampere.
Michel Serres (katso sivu 3)
Pekka Toikka, informaatikko, Helsinki.
Tere Vadén, FK, tutkija, Suomen Akatemia, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Tommi Wallenius, fil. yo, Tampere.
Juha Varto, FT, dosentti, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Jussi Vähämäki, YTL, tutkija, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, käänösartikkeleita, 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 olisi suotavaa lähettää toimitukselle levykkeellä (3,5”) ja kolmena paperikopiona. Kirjoitukset olisi suotavaa toimittaa Macintosh tai MS-DOS-formaattina. 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 toimitetaan 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 (Alisch, 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 tra eguaglianza 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 (käänös-kirjoista 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.)

KALENTERI

Kalenteri-palstalla voi tiedottaa filosofisista, tieteellisistä ja kulttuurielämään liittyvistä tulevista tapahtumista, seminaareista, vierailuista tms. Tiedot voi lähettää toimitukselle osoitteeseen n & n, Kalenteri, PL 730, 33101 Tampere tai sähköpostiosoitteeseen sufi@uta.fi

Tässä joitakin tulevia tapahtumia:

Seminaari fenomenologian pienistä klassikoista 17.2. 1994

Suomen fenomenologinen instituutti järjestää yhdessä Tampereen yliopiston Filosofian ainelaitoksen kanssa seminaarin, jossa käsitellään eräitä vähemmän tunnettuja fenomenologeja (mm. Oskar Becker, Hedwig Conrad-Martius, Eugen Fink, Hans Lipps, Gabriel Marcel, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Alfred Schütz). Seminaari järjestetään torstaina 17.2. klo. 10-18, Tullikatu 6, ls. 660. Seminaariin ovat kaikki tervetulleita. Lisätietoja Tommi Wallenius, puh. 931-3466812.

Rosi Braidotti Suomessa 18.-23.2. 1994

Utrechtin yliopiston naistutkimuksen professori Rosi Braidotti vierailee Tampereella 18.-23.2.1994. Italialais-australialainen Braidotti on kiinnostunut erityisesti feminismin ja nykyfilosofian suhteesta. Hänen teoksensa *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy* (1991) ilmestyi suomeksi joulukuussa 1993 nimellä *Riitasointuja* (Vastapaino). Parhaillaan Braidotti tutkii naisten, hirviöiden ja koneiden representaatioita, ja kritisoii tieteelliseen ajatteluun kytkeytyviä oletuksia ihmis- ja (erityisesti) naisruumiista.

Vierailuun liittyvät Tampereen yliopistossa järjestettävät kaksi yleisluentoa sekä kaksipäiväinen *Identity, Subjectivity and Difference* -seminaari/workshop (19.-20.2), jossa työskennellään osanottajien omien, ennalta muille osanottajille toimittamien tekstien pohjalta. Seminaariin

on pakollinen ennakoilmoittautuminen, mutta yleisöluennot ovat avoimia kaikille kiinnostuneille. Braidottin yleisöluentojen otsikot, ajat ja paikat: 1) maanantaina 21.2.94 klo 10.15-12.00 Tampereen yliopiston päärakennus (ls CIX) luento otsikolla *Sexual Difference as a Political Project*; 2) tiistaina 22.2.94 klo 10.15-12.00 Tampereen yliopisto, Pinninkatu 47 (ls 401) luento otsikolla *For Feminist Nomadism*.

Järjestelyistä vastaavat Tampereen yliopiston yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, naistutkimusyksikkö sekä Suomen naistutkimuksen seura. Tiedustelut: Marjo Kylmänen, Tampereen yliopisto, Taideaineiden laitos, puh. 931-2156277 tai Tuija Parvikko, Jyväskylän yliopisto, Valtio-opin laitos, puh. 941-603075.

Filosofian opiskelijaseminaari 17.3. 1994

Tampereen yliopiston filosofian opiskelijat järjestävät jo viidennen kerran valtakunnallisen filosofian opiskelijaseminaarin. Tällä kertaa kysytään *Mitä yliopisto on?* Alustuksissa ja paneelissa filosofian opiskelijoiden lisäksi asiaa ruotivat Leena Koski, Mikko Lahtinen, Janne Mikkonen, Jaakko Riihimäki, Lauri Seppänen ja Jaana Venkula.

Seminaari pidetään Tampereen Yotalolla torstaina 17.3. ja tilaisuuteen ovat kaikki tervetulleita. Myös iltaohjelmaa on luvassa.

Terry Eagleton *Matala ja korkea* -seminaarissa 7.-8.4.1994

Tampereen yliopiston Taideaineiden laitos järjestää 7.-8.4.94 seminaarin *Matala ja korkea — kulttuuri, kirjallisuusinstituutio, historia*. Seminaarin keskeisenä teemana on nk. korkeakulttuurin ja nk. populaarikulttuurin suhde.

Ulkomaisista alustajista mainittakoon kirjallisuudentutkija, Oxfordin yliopiston kirjallisuuden professori Terry Eagleton, joka on tullut tunnetuksi mm. kirjallisuusinstituution ja

länsimaisen estetiikan kriittisenä tarkastelijana. Eagletonilta on suomennettu teos *Kirjallisuusteoria: johdatus* (1991, alunp. 1983). Seminaari järjestetään Tampereen yliopiston päärakennuksen luentosalissa A1, ja se on avoin kaikille kiinnostuneille. Tiedustelut: Mikko Lehtonen, Tampereen yliopisto, Taideaineiden laitos, puh. 2156273.

Antony Easthope Tampereella 21.-22.4.1994

21.-22.4.1994 vierailee Tampereen yliopiston taideaineiden laitoksella tunnettu brittiläinen kirjallisuuden ja kulttuurintutkija Antony Easthope. Laajassa ja monipuolisessa tuotannossaan hän on tarkastellut mm. diskurssin käsitettä ja sen soveltamismahdollisuuksia (teos *Poetry as Discourse*, 1983), maskuliinisuuden representaatioita kulttuurissamme (teos *What a Man's Gotta Do*, 1986), kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen suhdetta (teos *Literary into Cultural Studies*, 1991) sekä jälkistrukturalismiin liittyviä kysymyksiä (teos *British Poststructuralism since 1968*).

Tampereella Easthope luennoi ajan-kohtaisesta kulttuurisen identiteetin problematiikasta otsikolla *The Question of National Cultures: Thinking About Englishness* sekä vetää workshopin aiheesta *Masculinity and Femininity in Popular Culture* (workshopiin on ilmoittauduttava 15.2. mennessä). Lisätietoja Mikko Lehtonen, Tampereen yliopisto, Taideaineiden laitos, puh. 2156273.

Giorgio Agamben vierailee Suomessa

Giorgio Agamben (katso sivu 20) vierailee toukokuussa Tampereella ja Helsingissä. Vierailun tarkempi ajan-kohta ja ohjelma selviää myöhemmin. Järjestelyistä vastaavat Tampereen yliopiston Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos ja Suomen fenomenologinen instituutti. Lisätietoja Jussi Vähämäki puh. 931-2156895.

Urheus

työläs työ kuolemaan syntyneille
paras saavutus elämässä
sinun koskemattoman kauneutesi vuoksi
itse kuolema on kadehdittava kohtalo
Kreikassa
tai kovan uurastuksen jatkuva kestäminen.
Sellaisia häviämättömiä palkintoja juurrutat mieleen
sinä
palkintoja yli kullan, syntyperän tai pehmeäsilmaisena unen.
Sinun vuoksesi Herakles
Zeuksesta syntynyt
ja Ledaan pojat,
käršivät monia koetuksia
koettaen uroteoin voittaa sinun voimasi.
Sinua kaivaten
tulivat Akhilleus ja Ajax kuoleman taloon
ja nyt sinun lumoavan kauneutesi vuoksi
Atarneuksen lemmikki on jättänyt leskeksi auringon valon.
Näin ovat hänen urotyönsä aiheina laululle
ja muusat
muistin tyttäret
kohottavat hänet kuolemattomuuteen
kuten he ylistivät Zeusta,
vieraanvaraista
ja lujan ystävyysden lahjaa

Aristoteles

Aristoteleen nimissä on säilynyt vuosisatojen halki kolme runoa tai katkelmaa, joista nyt on suomennettu Hermiaalle osoitettu hymni. Hermias mainitaan myös Delfoista löytyneen patsaan kirjoituksessa. Hermias oli runossa mainittu 'Atarneuksen lemmikki', nykyisessä Turkissa sijaitsevan Atarneuksen kaupungin hallitsija. Aristoteles tutustui häneen jätettyään Platonin Akatemian tämän kuoleman jälkeen (noin vuonna 347 eaa.). Aristoteleen ja Hermiaan läheiset suhteet kestivät kunnes Aristoteles kutsuttiin Makedoniaan tulevan Aleksanteri Suuren opettajaksi (noin 343 eaa.). Runo sijoittuu ajallisesti Hermiaan kuolemaan vuonna 341. Hermias oli erityisesti poliittinen johtaja, joskin ennen kuolemaansa hänen kerrotaan sanoneen, ettei hän ole tehnyt mitään vääryyttä filosofiaa vastaan. Aristoteleen kiinnostus Hermiaan toimintaan perustuu filosofi-hallitsijan mahdollisuuteen, jota Syrakusan Dionysios aiemmin edusti Platonille. Vähä-Aasian persialaishallinnasta huolimatta Hermias oli mieltymyksiltään ennen kaikkea kreikkalainen. Persialaisten ja kreikkalaisten välisessä sotilaallisesti jännittyneessä tilanteessa hän tarjosi kreikkalaisille hallitsemaansa aluetta sillanpääasemaksi Vähä-Aasiaan. Kuten Delfoin patsaan kirjoitus osoittaa, tämä jännitys johti lopulta Hermiaan ennen aikaiseen kuolemaan: "Persialaiskuningas loukkasi jumalien pyhää lakia, kun hän tappoi tämän miehen, ei avoimessa taistelussa, vaan petoksella kavalan miehen, johon Hermias luotti." Aristoteleen nimissä kulkenut runo on ylistys tälle miehelle, joka oli valmis täyttämään oman paikkansa mahdollisista vaaroista välittämättä. Runo on säilynyt mm. Diogenes Laertiuksella.

Vesa Jaaksi