

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 44 | kevät 1/2005

Hinta 10 euroa



- Katastrofit
- Max Scheler



Pääkirjoitus

- 3 Mikko Lahtinen, *Poliittisen filosofian mestarit*

Niin vai näin

- 5 Ari Hirvonen & Toomas Kotkas, *Pahan kohtaamisesta*

Kohti kokemusten selkeyttä

- 7 Kai Alhanen & Tuukka Perhoniemi, *Françoise Dastur – liian selkeä ranskalaiseksi?*
9 Kai Alhanen & Tuukka Perhoniemi, *Fenomenologia ja filosofian mahdollisuudet: keskustelu Françoise Dasturin kanssa*

Ihmisen ja luonnon katastrofit

- 17 Mikko Lahtinen, *Maanjäristysten filosofiaa*
20 Voltaire, *Runo Lissabonin katastrofista*
23 Jean-Jacques Rousseau, *Kirje Voltairelle kaitselmuksesta*
31 Ville Lähde, *Luonnonkatastrofin luonto*
37 Michael Byers, *Yhä heikommilla jäillä*

Kolumni

- 42 Anita Seppä, *Pojat, filosofia ja jalkapallo*

Eettisen relativismin puolustus

- 47 Carl-Johan Holmlund, *J. L. Mackie ja epäilyn taito*

Max Scheler

- 54 Ulla Solasaari, *Schelerin ajattelun taustoja*
57 Max Scheler, *Rakkauden ja vihan fenomenologiasta*
65 Tapio Puolimatka, *Ordo amoris*
71 Ulla Solasaari, *Tieto ja eettisyys Schelerin filosofiassa*
77 Jussi Kotkavirta, *Scheler ja Freud*
85 Mia Salo, *Pyhästä tabuksi. Pyhyiden arvo Schelerillä ja Freudilla*

Kolumni

- 92 Salla Tuomivaara, *Keitä me olemme?*

Katsauksia

- 94 Ville Lähde, *Elämäintiä Turussa. SFY:n kollokvio 10.–11. tammikuuta*
96 Inkeri Pitkäranta, *Aarteet. Kansalliskirjaston näyttely 9.3.–15.10. 2005*

Kirjat

- 97 Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta* (Heikki Kujansivu)
99 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa* (Jaakko Penttinen)
101 Marc Bloch, *Historian puolustus* (Markku Hyrkkänen)
103 Jared Diamond, *Tykit, taudit ja teräs – ihmisen yhteiskuntien kohtalot* (Ville Lähde)
105 E. M. Cioran, *Katkeruuden syllogismeja* (Juha Varto)
107 Juuso Rahkola, *Tiedon alkuperästä. Nietzschen naturalistinen epistemologia* (Henrik Rydenfelt)
108 Robert D. Hare, *Ilman omaatuntoa* (Leif Sundström)
110 Plutarkhos, *Lihansyönnistä* (Jarkko Tontti)

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Osoite PL 730, 33101 Tampere

Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,
puh. 040-843 4998,
sähköposti paatoimittaja@netn.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,
toimitus@netn.fi
Kimmo Jylhärmö, kimmo.jylhamo@voima.fi
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uiah.fi
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Jarkko Tontti, jarkko.tontti@helsinki.fi
Tere Vadén, tere.vaden@uta.fi
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

Toimitusneuvosto

Elisa Aaltola, Kai Alhanen, Antti Arnkil, Jouni Avelin, Heini Hakosalo, Juha Himanka, Hanna Hyvönen, Heikki Ikäheimo, Antti Immonen, Tapani Kilpeläinen, Riitta Koikkalainen, Jussi Kotkavirta, Taneli Kukkonen, Marjo Kylmänen, Kaisa Luoma, Olli-Pekka Moisio, Johanna Oksala, Pekka Passinmäki, Tuukka Perhoniemi, Sami Pihlström, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Milla Törmä, Tommi Uschanov

Tilaukset

Kestotilaus 12 kk 28 euroa, ulkomaille 34 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

Tilaus- ja osoiteasiat Heikki Suominen 040-721 4891, tilaukset@netn.fi

Ilmoitukset

Sami Syrjämäki, 044-540 0268, sami.syrjamaki@uta.fi

Ilmoitushinnat 1/1 sivu 400 euroa, puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa. Väri-ilmoitus sisäisivuilla +25%. Takaisäkansi 500 euroa, takakansi/etusisäkansi 600 euroa (sis. väri)

Maksut ps-fili 800011-1010727

Julkaisija & kustantaja

Eurooppalaisen filosofian seura ry

Ulkoasu ja www-sivut

Ulkoasu ja taitto Ville Koponen/Voima Kustannus Oy

www-sivut Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uiah.fi

ISSN 1237-1645

12. vuosikerta

Painopaikka Vammalan Kirjapaino Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto
Kultti ry:n jäsen

Tämän numeron kirjoittajat

Kai Alhanen, TM, Helsinki
Michael Byers, ks. s. 37
Ari Hirvonen, OTT, oikeusfilosofian dosentti, Helsingin yliopisto
Carl-Johan Holmlund, FL, TM, lehtori, Rauma
Markku Hyrkkänen, yleisen historian ma. professori, Tampereen yliopisto
Toomas Kotkas, OTT, yleisen oikeustieteen assistentti, Helsingin yliopisto
Jussi Kotkavirta, ma. professori, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Heikki Kujansivu, FL, Tampereen yliopisto
Mikko Lahtinen, YTT, FM, valtio-opin dosentti, ma. yliassistentti, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Ville Lähde, FM, tutkija, filosofian yksikkö, Tampereen yliopisto
Maija Ollikainen, fil.yo, Helsinki
Jaakko Penttinen, VTM, filosofian jatko-opiskelija, Turun yliopisto

Tuukka Perhoniemi, FM, Helsinki
Inkeri Pitkäranta, näyttely- ja kulttuurikoordinaattori, Helsingin yliopiston kirjasto – Suomen kansalliskirjasto
Tapio Puolimatka, käytännöllisen filosofian dosentti, ma. professori, kasvatustieteen laitos, Helsingin yliopisto
Henrik Rydenfelt, FM, Helsinki
Mia Salo, erityispedagogiikan opettaja, Seurakuntaopisto, Järvenpää
Max Scheler, ks. s. 57
Anita Seppä, visuaalisen kulttuurin teorian professori, Taideteollinen korkeakoulu
Ulla Solasaari, FT, Mäntsälä
Leif Sundström, FM, Helsinki
Tuukka Tomperi, FM, tutkija, Tampereen yliopiston opettajankoulutuslaitos
Jarkko Tontti, Helsinki
Salla Tuomivaara, YTM, Tampereen yliopisto
Juha Varto, kuvataiteiden tutkimuksen ja opetuksen professori, Taideteollinen korkeakoulu

Ohjeita kirjoittajille

Toimitukselle voi lähettää artikkeleiden, esseiden, puheenvuorojen, suomennosten tai muun materiaalin käsikirjoituksia ehdolle lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisiä artikkeleita käsitellessään lehti noudattaa refereenttimenettelyä, jolloin ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona tai levykkeellä ja kahtena paperiversiona lehden osoitteeseen. Saatteeseen pitää liittää kirjoittajan nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot, joita voidaan käyttää kirjoittajaluettelossa.

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja (tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskittäminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit). Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Jos artikkelissa on ingressi, se kirjoitetaan ja merkitään selvästi tekstin alkuun. Jos halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta.

Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teoskursiivilla, artikkelin nimi ilman kursiivivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmestymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaan hervahtaneelle (À l'agité du bocal, 1948). Suomentanut Tapani Kilpeläinen. *niin & näin* no. 39, 4/2003, s. 89–90.

Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valitus?* Vastapaino, Tampere 1995.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston mukana sekä tarvittaessa paperiversioon. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkeimmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettäessä.

MIKKO LAHTINEN

Poliittisen filosofian mestarit

Ensi heinäkuussa tulee kuluneeksi kaksisataa vuotta Alexis de Tocquevillen (1805–1859) syntymästä. Ikään kuin merkivuoden kunniaksi Gaudeamus julkaisee keväällä suomeksi hänen tunnetuimman teoksensa *Demokratia Amerikassa* (1835–1840; ruotsiksi teos ilmestyi heti tuoreeltaan kuusiosaisena laitoksena *Om folkväldet i Amerika* Tulkholmassa 1839–1846). Sen lähtökohdiana oli nuoren Tocquevillen ja hänen ystävänsä Gustave de Beaumontin lähes vuoden päivät kestänyt matka Amerikkaan (1831–1832) ja päämääränä Tocquevillen pyrkimys ymmärtää hänen oman yhteiskuntansa turbulenteja historiallisia muutoksia vuoden 1789 vallankumouksesta Napoleonin ja restauraation ajan kautta Ludvig Filipin heinäkuun 1830 monarkiaan. Matkansa nämä kaksi vanhan bourbonilaisen aristokratian nuorta jälkeläistä tekivät tälle uudelle ”porvarikuninkaalle” olosuhteiden pakosta uskollisuudenvalan vannoneina viranhaltijoina tehtävään tutkia Yhdysvaltain vankilaoloja ja samalla ottaa etäisyyttä vastenmieliseltä tuntuneeseen uuteen hallintoon.¹ Miesten yhdessä laatima perusteellinen raportti *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France* ilmestyi vuonna 1833. Silloin Beaumont oli jo sanottu irti tuomarin virastaan ja ystävälleen lojaali Tocqueville ottanut eron tehtävistään maan oikeuslaitoksen palveluksessa.

Vaikka *Demokratia Amerikassa* oli suuri menestys, toi palkintoja ja avasi *Académie Française*’n ovet, Tocqueville ei

antautunut kirjailijan uralle vaan pyrki ja pian tuli valituksi maansa parlamenttiin kotiseutunsa Valognesin edustajana. Käytännön politiikasta hän hankki arvokasta paikallistason kokemusta Manchen departementin käräjien yleiskonseljin jä-

«Tocqueville ei rakenna teoksissaan yleispäteväksi tarkoitettua yhteiskuntafilosofista systeemiä, mutta ei myöskään anna ajan kiihkeiden tapahtumien tai välittömien omien intressiensä sokaista historiallista arvostelukykyään. Kontingentit, jopa sattumanvaraiselta vaikuttavat tapahtumat tulevat liitetyiksi pitkän ajan vaikuttavien historiallisten tendenssien yhteyteen. Lukija voi havaita, kuinka ”yleinen” ja ”erityinen” todella muovaavat toinen toistaan.»

senenä (1842–48). Parlamentissa Tocqueville lukeutui Guizot’n hallituksen tasavaltalaisiin arvostelijoihin, mutta säilytti riippumattomuutensa puolueklikeihin nähden.

Kuten Tocquevillen koottujen teosten toimittaja J.P. Mayer toteaa hienossa teoksessaan *Alexis de Tocqueville masojen aikakauden ennustaja* (suom. 1956), Tocqueville vaali tarkasti henkistä itsenäisyyttään ja arvioi ratkaisunsa omaksumiensä ihmisarvon ja inhimillisen vapauden periaatteiden mukaan. Hän oli periaatteen ja toiminnan mies yksissä kuosissa, mutta lisäksi myös hämmästyttävän tarkkanäköinen ja laajakatseinen poliittinen filosofi tämän käsitteen hienoimassa merkityksessä. Ehkä oivallisimman todistuksen tästä antaa Tocquevillen kuoleman jälkeen julkaistu ”muistelmateos” *Souvenirs* (1893), jonka hän kirjoitti vuosina 1850–1851 ymmärtääkseen paremmin heinäkuun monarkian nousua ja tuhoa, vuoden 1848 helmikuun ”sosiaalisen” vallankumouksen myötä syntyneen toisen tasavallan kiihkeitä vaiheita ja Louis Napoléon Bonaparten valtaannousun perimmäisiä syitä. Jälleen analyysien lähtökohdiana olivat Tocquevillen hankimat omakohtaiset kokemukset ranskalaisesta poliittisesta elämästä niin Ludvig Filipin aikana kuin toisessa tasavallassa valtiopäivämiehenä ja perustuslakia laativan komitean jäsenenä sekä lopulta presidentiksi nostetun Bonaparten hallituksen ulkoministerinä vuonna 1849. Teoksen analyysien kuten Tocquevillen muidenkin kirjoitusten kiinnostavuutta lisää suuresti kirjoittajan *ambivalentti* asema vaihtuvien vallanpitäjien ja kamppailevien yhteiskuntaluokkien todellisuudessa.

Souvenirs, kuten myös Tocquevillen 1850-luvulla suorittamiin perusteelli-

siin tutkimuksiin perustuva *L'Ancien régime et la révolution* (1856), tarjoaa malliesimerkin poliittisesta filosofiasta, jossa avarat historialliset perspektiivit ja laajat yhteiskunnalliset näkökohdat yhdistyvät hyvin tarkasti fokuoituun faktuaalisten tapahtumien ja niissä mukana olleiden henkilöihahmojen arviointiin. Tocqueville ei rakenna teoksissaan yleispäteväksi tarkoitettua yhteiskuntafilosofista systeemiä, mutta ei myöskään anna ajan kiihkeiden tapahtumien tai välittömien omien intressiensä sokaista historiallista arvostelukykyään. Kontingentit, jopa satumanvaraiselta vaikuttavat tapahtumat tulevat liitetyiksi pitkän ajan vaikuttavien historiallisten tendenssien yhteyteen. Lukija voi havaita, kuinka ”yleinen” ja ”erityinen” todella muovaavat toinen toistaan. Tocqueville ottaakin todesta Machiavellin – hänkin ambivalentissa positiossa (tasavalta – Medicit) ollut teorian ja toiminnan mies – teoksessaan *Storie fiorentine* lausumat varoituksen sanat, että kaikkein kehoimpia ovat arvostelmat, jotka eivät ota huomioon arvioidun tilanteen yksityiskohtia (*particulari*). Poliittikan käytännöissä epätarkkaan tilanneanalyysiin perustuvat prognoosit vievät perikatoon. Firenzelaisten edeltäjänsä tapaan Tocqueville kykenikin sijoittamaan ”yksityiskohdat” syvempien ja pitempien kehityskulkujen yhteyteen ja sen tähden ennustamaan hämmästyttävän oikein niin heinäkuun monarkian luhistumisen kuin Bonaparten (Napoleon III:n) diktatuurinkin.

Taito suhteuttaa yleinen ja erityinen, laaja-alainen yleishahmotus ja yksityiskohtainen tilanneanalyysi sekä käytännöllinen ja teoreettinen toiminta toisiinsa on perin harvinaista herkkua niin politiikassa kuin politiikan filosofiassakin. Yleisen ja erityisen suhteuttamisen vaikeudesta politiikassa tarjoaa klassisen esimerkin juuri heinäkuun monarkian aika. Tocquevillen mielestä Ranskan parlamenttissa ja hallituksessa ei ollut istunut milloinkaan yhtä montaa oppinutta ja lahjakasta miestä kuin monarkian viimeisinä vuosina, mutta kuitenkin ”maasta puuttui ennen muuta itse poliittinen elämä”. Syy ei ollut yksilöissä, vaan poliittisessa ja yhteiskunnallisessa järjestelmässä:

”Tästä poliittisesta maailmasta, varsinkin tämän kauden, puuttui ennen muuta itse poliittinen elämä. Legaalissa kehässä, jonka valtiosääntö oli piirtänyt, se tuskin voi kehittyä ja säilyä; vanha aateli oli kukistettu,

kansa oli suljettu pois. Koska yhden ainoan luokan jäsenet [porvaristo] päättivät kaikki asiat omien etujensa ja oman henkensä mukaisesti, ei voitu luoda taistelutannerta, jolla suuret puolueet olisivat saaneet kamppailla keskenään. Tämä omituinen aseman, etujen ja siis myös mielipiteiden samanlaisuus, joka vallitsi siinä piirissä, jota Guizot sanoi ’legaaliseksi maaksi’, poisti parlamentin keskusteluista kaiken omaperäisyyden, kaiken tosiasiallisuuden ja niin muodoin kaiken todellisen kiihkeyden.”²

Todellisen poliittisen opposition ja todellisten poliittisten kamppailujen puutteesta johtui, että ”koko kansakunta ikävystyi näitä oraattoreja kuunnellessaan”. Kuten Tocqueville ennakoiki, tällainen yksiiänisen ja -arvoisen politiikan aika ei voinut jatkua pitkään, vaikka siitä osalliset saattoivatkin pitää heille mieluisaa järjestelmää ikihyvänä. Kuitenkin yhteiskunnan uumenissa ja varsinkin työväenluokkien keskuudessa kehittyvät ”sosiaaliset intohimot” muuntuivat pian myös ”poliittisiksi intohimoiksi” ja vuonna 1789 alkuun saatettujen vallankumouksellisten tendenssien todellinen vaikutus kävisi selväksi.

Aivan ainutlaatuista herkkua Tocquevillen teokset eivät onneksi ole. Hänen ja Machiavellin kaltaisten poliittisen filosofian mestareiden seuraan voidaan lukea kuuluvaksi myös antiikin Thukydidēs (*Peloponnesolaissota*), kuten myös suvereenia näkemystä Ranskan vallankumousten analyysiin osoittanut Karl Marx (*Louis Bonaparten brumairekuun kahdeksastoista* (1851–52) ja *Kansalaisota Ranskassa* (1871)) tai venäläisiä poliittisia ja teoreettisia konjunktoureja mitä taidokkaimmin eritellyt V.I. Lenin (*Mitä on tehtävä?* (1902) ja *Valtio ja vallankumous* (1917)) tai *Vankilavihkoissaan* (1929–35) Italian, Euroopan ja Yhdysvaltain historiallisia kehityskulkuja analysoinut Antonio Gramsci. Omalla tavallaan tähän joukkoon kuuluvat myös Shaftesburyn *Characteristics* (1711/14), David Humen *Esseet* (1772/77), Baruch Spinozan, John Locken ja J.S. Millin eräät kirjoitukset sekä myöhemmin esimerkiksi Victor Klempererin natsivaltaa tutkiva *Päiväkirjat 1933–1945* (julk. 1995, osin suom. 2001) tai Suomessa J.V. Snellmanin terävimmät *Saiman* ja *Litteraturbladin* artikkelit politiikasta ja kulttuurista. Mui-

takin on, kuten Tocquevillen maanmiehet Montaigne ja Pascal, mutta aiemmin mainituistakin lienee kylliksi sille, joka tahtoo kuroa umpeen usein niin laveaa kuilua yksityiskohtiin rajoittuneen päivänpolitiikan ja vain yleisestä viehättyneen politiikan filosofian välillä.

Viitteet

1. Tocquevillen ja Beaumontin matkan lähtökohdat heinäkuun vallankumouksen jälkeisessä tilanteessa sekä eritoten itse matkan vaiheet on kuvannut perusteellisesti G.W. Pierson 800-sivuisessa teoksessaan *Tocqueville in America* (1938).
2. Sit. teoksesta J.P. Mayer, *Alexis de Tocqueville massojen aikakauden ennustaja* (suom. J.A. Hollo), s. 79.

Pahan kohtaamisesta - vastine Tapani Kilpeläiselle

Tapani Kilpeläinen ”arvosteli” teosta Immanuel Kant, *Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä* (toim. Ari Hirvonen ja Toomas Kotkas) *n&n*:n numerossa 43. Kilpeläisen ”kirja-arvostelu” keskittyi siihen, kuinka ko. teos kykenee vastaamaan hänelle rakkaan henkilön kuoleman aiheuttamaan kokemukseen. Esitämme pahoittelumme menetyksen johdosta. Emme millään halua väheksyä toisen kuoleman aiheuttaman kokemuksen järkyttävyyttä, mutta sen ottaminen filosofisessa aikakauslehdessä julkaistavan kirja-arvostelun lähtökohdaksi ja kritiikin mittatikuksi ei ole perusteltua. Koska Kilpeläisen kirjoitus ei nähdäksemme täytä kirja-arvostelun kriteereitä, niin päädyimme harkinnan jälkeen vastineen kirjoittamiseen.

Kilpeläisen koko ”kirja-arvostelu” näyttääkin olevan kirjoitusta, joka pyrkii kieltämään pahasta kirjoittamisen filosofisella ja/tai teoreettisella tavalla. Ainoa todellinen tai autenttinen tapa kohdata paha on Kilpeläisen ei-teoreettinen tapa. Kilpeläisen mukaan ”paha ei voi kohdata teoriassa”, joka sitten oikeuttaa hänet toteamaan, ettei auta vaikka kirjassa olisi ”lähes kolmesataa sivua huoliteltua, lukenutta, kaikin puolin onnistunutta tekstiä”. Ehkä oman menetyksen edessä teoria ei auta, mutta se ei ole peruste pahan teoreettisen ajattelun hylkäämiselle. Pahan kohtaaminen filosofiassa ja/tai teoriassa on välttämätöntä, jotta paha todella voitaisiin kohdata muutoinkin kuin henkilökohtaisen mielipahan tasolla. Kyse ei tällöin ole suojamuurien rakentamisesta vaan ajattelun tehtävästä kohdata kysymys pahasta.

On täysin perätöntä väittää, että ”teoreettisen otteen saaminen pahasta” vaatisi kirjoittamaan ”taitamattomasti tai sivusuunsa. Muuten lukija on turvassa kuin vakuutusyhtiössä.” Kilpeläinen itse kyllä onnistuu kirjoittamaan ”taitamattomasti tai sivusuunsa”. Mutta se ei auta, sillä tällainen asenne johtaa siihen, ettei pahaa tulisi edes pyrkiä lähestymään filosofian

ja teorian kautta; ettei pahaa tulisi ajatella, analysoida, arvioida, dekonstruoida. Pikemminkin modernin ajattelun ongelma on, ettei se ole riittävästi ajatellut pahaa, koska paha on nähty teologisena tai mytologisena jäänteinä, josta on päästävä eroon vaikkapa teknis-tieteellistämällä tai sosio-biologisoimalla paha. Siksi filosofian ja etiikan on asetuttava pahaa vastaan, vaikkei pahaa voida hävittää maailmasta tai ihmisestä. Tässä vastaan asettumisessa – eli niin pahan kohtaamisessa ja sille vastaamisessa kuin sille vastarintaa tehtäessä – ei missään nimessä ole kysymys nihilismistä, kuten Kilpeläinen käsittämättömästi väittää. Se ei myöskään merkitse pahan ulkoistamista tai pelastuksen horisontin avaamista, kuten Kilpeläinen – jälleen mitenkään perustelematta – väittää. Opastaapa sitten Kilpeläinen meitä: ”pahalle ei voi tehdä vastarintaa.”

Kirjan sisältöä Kilpeläinen ei arvioi muutamaa lausetta enempiä. Kilpeläisen ainoa asia-argumentti kirjan kritiikissä on se, että psykoanalyysi ylikorostuu. Tämä on perin merkillinen väite semminkin, kun Kilpeläisen ainoa perustelu on, että ”kirjoittajakunta koostuu Lacanin harrastajista ja parista ulkopuolisesta vahvistuksesta”. Siitä, että kirjassa y on useita ajattelija x:n harrastajia, ei seuraa, että kirjassa y välttämättömyydellä x ylikorostuu. Jos Kilpeläinen olisi vaivautunut perehtymään kirjaan, niin hän olisi havainnut, että psykoanalyysia käsitellään kahdessa artikkelissa. Sen lisäksi muutamissa artikkeleissa viitataan psykoanalyysiin, ja suuressa osassa psykoanalyysia ei edes sivuta. Kilpeläinen ei myöskään arvioi kuinka psykoanalyysi on vaikuttanut kirjan artikkeleihin ja tapaan käsitellä pahaa, mitä voisi edellyttää kirja-arvostelulta. Kilpeläinen esittää ainoastaan muutaman pikunäppärän heiton psykoanalyysin jargonista irrottamalla kolmelta kirjoittajalta yhden lauseen osoittaakseen, ettei tämä psykoanalyysin kieli ”todista eikä selvännä mitään”. Kilpeläisen kritiikki jää yleiseksi psykoanalyysia vastaan esitetyksi

kritiikiksi. Hänelle psykoanalyysi on heraskaista eivätkä hänen mukaansa ne, joita paha arkipäivässä koskettaa eniten voi jonottaa analyytikoille. Jokainen voi arvostaa tai olla arvostamatta näitä populistisia heittoja.

Kilpeläisen mukaan kirjassa ei puhuta köyhyydestä, päihteistä, mielenterveysongelmista, yksinäisyydestä, sairaudesta, heikkoudesta, surusta, kuolemasta. Kaikkea pahaa ei voi yhdessä kirjassa käsitellä. Tässä kirjassa lähtökohtana on Kantin radikaali paha ja paha Kantin jälkeisessä eurooppalaisessa perinteessä. Kysymys pahasta, väkivallasta ja kuolemasta sekä niiden kohtaamisesta läpäisevät kirjan, ja jos ei sitä suojamuureiltaan huomaa, niin ei auta.

Ari Hirvonen ja Toomas Kotkas



Françoise Dastur, liian selkeä ranskalaiseksi?

Hiljattain eläkkeelle jäänyt Nizzan yliopiston (Université de Nice – Sophia Antipolis) filosofian professori Françoise Dastur ei pidä pitkistä kirjoista. ”En halua kirjoittaa suuria opuksia. Pidän lyhyistä kirjoista enkä halua käyttää liikaa sanoja. Jos voin esittää jonkin asian yhdellä lauseella pitkän selityksen sijaan, kirjoitan mieluummin vain sen yhden lauseen. Tyylini on eräänlaista runoutta siinä merkityksessä, että sanoja käytetään säästeliäästi ja harkiten.”

Kirjoitustyyliinsä puolesta Dastur kuuluu vähemmistöön ranskalaisten filosofien joukossa – tämän hän on myös ensimmäisenä valmis myöntämään: ”Kapinoin liian pitkien kirjojen kirjoittamista sekä ranskalaista retorista ja kirjallista traditiota vastaan. Mielestäni se on sanojen hukkaanheitämistä. Olen kirjoittanut vain pieniä kirjoja. Pituuden sijasta haluan keskittyä selkeyteen ja ilmaisun tarkkuuteen.”

Dastur on kirjoittanut Edmund Husserlista, Martin Heideggerista, Maurice Merleau-Pontysta, Friedrich Hölder-

linistä, ajasta sekä kuolemasta ja äärellisyydestä. Eivätkä hänen kirjansa ole yli kahta sataa sivua pidempiä. Dastur on myös perustanut l’École Française de Daseinanalyse’n ja toimii sen johtajana – hän kiinnittää huomionsa mielellään ihmiskokemukseen. Myös kirjan lukeminen on kokemus, jossa Dasturin mielestä oleellista on ymmärtämisen ja ajattelun tapahtumat eikä niinkään kirjallisen esittämisen muodollinen erinomaisuus.

”On myös tärkeää, ettei kerro liikaa. Lukijalle on jätettävä tilaa ajatella itse. Kaikkea ei tarvitse selittää, sen sijaan on oltava ytimekäs. Voi olla, etten ole niin ytimekäs puhuessani, mutta yritän kyllä olla sitä kirjoittaessani.”

Dasturin vieraillessa Suomessa keväällä 2004 kävimme hänen kanssaan keskustelun, joka ehti sivuta useita eri aiheita: 1900-luvun ranskalaisesta filosofiasta Dasein-analyysiin ja hänen ei-eurooppalaista ajattelua koskeviin kiinnostuksiinsa.

Françoise Dasturin valikoitu julkaisuluettelo

- *Heidegger et la question du temps*. PUF, Paris 1990.
- *Hölderlin. Tragédie et modernité*. Encre marine, Fougères 1992.
- *Dire le temps. Esquisse d'une chronologie phénoménologique*. Encre marine, Fougères 1994.
- *La mort. Essai sur la finitude*. Hatier, Paris 1994.
- *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. PUF, Paris 1995.
- *Hölderlin. Le retournement natal*. Encre marine, Fougères 1997.
- *Comment vivre avec la mort? Pleins Feux*, Paris 1998.
- *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. Encre marine, Fougères 2002.
- *Heidegger et la question anthropologique*. Peeters/Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain 2003.
- *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*. Vrin, Paris 2004.
- *Philosophie et Différence*. Éd. de la Transparence, Chatou 2004.



Fenomenologia ja filosofian mahdollisuudet:

Keskustelu Françoise Dasturin kanssa

Olette tutkinut ja kirjoittanut paljon fenomenologiasta. Miten kiinnostuitte alun perin juuri siitä?

Aloin lukea Nietzscheä ja Heideggeria lukion viimeisellä luokalla. Seuraavana vuonna menin opiskelemaan filosofiaa Pariisiin, jossa sain Jacques Derridan ja Paul Ricœurin opettajikseni. Molemmat luennoivat Husserlista ja fenomenologiasta. Lisäksi luennoilla viitattiin usein myös Heideggeriin. Tuohon aikaan Husserlin filosofian opettaminen oli tärkeässä asemassa. Heidegger sen sijaan jäi aina taka-alalle. Ensimmäisinä Pariisin vuosinani kuului epäviralliseen opiskelijaryhmään, jossa luettiin Derridan johdolla Husserlia hyvin intensiivisesti. Derrida oli merkittävä henkilö Husserlin filosofian suhteen, sillä vuonna 1962 oli julkaistu hänen *Geometrian alkuperä* -käännöksensä. Myös yleisesti ottaen fenomenologia oli tuolloin tärkeä filosofinen suuntaus Ranskassa.

Sitten lähdin vuonna 1963 Saksaan, jossa vietin siellä lähes viisi vuotta, kävin tosin aina silloin tällöin Pariisissa. Olin kiinnostunut erityisesti Heideggerista ja ensimmäinen tutkimukseni käsittelikin hänen filosofiaansa. Palatessani takaisin Ranskaan vuonna 1969 olin kummallisessa tilanteessa, sillä en ollut Ranskan heideggerilaisten tärkeimmän hahmon Jean Beaufret'n oppilas. En siis kuulunut ”oikeaoppisten” heideggerilaisten ryhmään ja näkemykseni Heideggerista oli hieman erilainen kuin heillä, ehkä saksalaisempi. Myös yleinen tilanne filosofiassa oli muuttunut. Strukturalismi oli voimissaan ja fenomenologiaa pidettiin metafysisenä subjektifilosofiana.

Sain assistentin paikan Sorbonnesta, mutta olin ainoa, joka oli kiinnostunut fenomenologiasta. Kaikki muut työskentelivät strukturalismin parissa tai olivat althusseriläisiä. Onnekseni muutamaa vuotta myöhemmin matemaatikko ja filosofi Jean-Toussaint Desanti nimitettiin professoriksi Sorbonneen. Desanti oli hyvin kiinnostunut Husserlista ja piti säännöllisesti luentoja Husserlin filosofiaa. Minusta tuli enemmän tai vähemmän hänen assis-

tenttinsa. Yleisesti ottaen fenomenologia palasi takaisin akateemisen tutkimuksen kentälle kuitenkin vasta 80-luvulla. Tuolloin esimerkiksi löydettiin uudestaan Merleau-Ponty, joka oli unohdettu täysin hänen kuolemansa jälkeen. Nykyisin monet opiskelijat ovat kiinnostuneet Merleau-Pontyn ajattelusta. Monet tutkivat myös Husserlin filosofiaa. Heideggerin kohdalla kysymys on poliittinen. Kaikki lukevat Heideggeria, mutta jos yrittää pitää luentosarjaa hänen filosofiaastaan, saa kuunnella luennoille tulevia ihmisiä, jotka syyttävät häntä natsiksi ja muuta vastaavaa. Vain harvat tekevät väitöskirjojaan Heideggerista. Tilanne on tässä suhteessa vieläkin ongelmallinen.

Miten fenomenologia onnistui nousemaan uudestaan filosofian kentälle strukturalismin jälkeen?

Luulen, että fenomenologia tuli uudestaan pinnalle, koska tietyt henkilöt, joilla oli paljon oppilaita, olivat kiinnostuneita siitä koko ajan. Ranskassahan akateemisten instituutioiden juuret on positivistisessä traditiossa. Niiden valtaapitävä koneisto on hyvin jäykkä eikä fenomenologia ole koskaan ollut osa sitä. Monet esimerkit kertovat tästä. Sartre ei ollut yliopistoprofessori. Merleau-Ponty hyväksyttiin Collège de Franceen, mutta miksi? Koska hän oli aloittanut uransa psykologina. Myöskään Ricœur, Ranskan hermeneuttisen ja fenomenologisen tradition edustajaa, ei hyväksytty 70-luvulla Collège de Franceen. Paikan sai Foucault, koska hän oli kiinnostunut myös psykologian ja epistemologian ongelmista. Edes Derrida ei ole ikinä ollut yliopistoprofessori, mikä on skandaali. Hänet olisi pitänyt valita Collège de Franceen 90-luvulla, sillä hän on kuuluisin elossa oleva ranskalainen filosofi. Paikan sai kuitenkin Jacques Bouveresse, joka on tutkinut Wittgensteinia ja itävaltalaisen logiikkojen filosofiaa. Huolimatta edellä mainituista fenomenologian suurista nimistä, empiirinen traditio on aina ollut tärkein Ranskassa.

Ulkomailla Ranska kuitenkin tunnetaan pääasiassa fenomenologisen liikkeen piiristä tulleista filosofeista: Sartre, Merleau-Ponty, Lyotard, Derrida, Levinas, Michel Henry ja, yhtenä uusimmista, Jean-Luc Marion. Akateemiset instituutiot ovat kuitenkin yhä hyvin perinteisiä eivätkä mainitut filosofit ole pieniä poikkeuksia lukuun ottamatta koskaan opettaneet Ranskan yliopistoissa. Sen sijaan Yhdysvalloissa, Englannissa ja jopa Saksassa he ovat olleet, ja ovat yhä, monien filosofian professorien tutkimusten kohteena. Myös Ranskassa monet opiskelijat lukevat näitä ajattelijoita ja ovat hyvin kiinnostuneita fenomenologiasta. Filosofisten instituutioiden ja todellisen filosofisen kiinnostuksen välillä vallitsee siten eräänlainen ristiriita.

Kuolemasta, Dasein-analyysistä ja antropologiasta

Olette kirjoittanut useita kirjoja, jotka käsittelevät jonkun henkilön ajattelua. Lisäksi olette kirjoittanut kirjan kuolemasta, mikä aiheeltaan eroaa filosofeja käsittelevistä monografoista. Miksi kirjoititte juuri kuolemasta?

Luultavasti siksi, että kuolema aiheena on kaikkein vaikein kohdata, siitä huolimatta, että se on kaikkien filosofisten kysymysten taustalla. Kuolema liittyy äärellisyyteen ja halusin tehdä selväksi miten äärellisyyttä, joka voi ensisilmäyksellä vaikuttaa teologiselta kysymykseltä, on lähestyttävä aivan toisella tavalla: ei niinkään luodun olennon rajallisuutena suhteessa äärettömään jumalaan, kuten sitä on käsitelty teologiassa, vaan pikemminkin kaikkien ihmisolentoina omaamiemme mahdollisuuksien lähteenä. Nykyisin läntisen maailman teknologinen kehitys antaa valheellisen kuvan, jonka mukaan ihminen voi ylittää kaikki rajat. Kirjassani koetin tuoda esiin sen, että äärellisyys ja kuolema ovat olemisemme keskeinen ydin ja ne sallivat meidän, paradoksaalisesti, olla avoimina maailmalle. Jos siis yritämme unohtaa tai paeta niitä, saatamme lopulta muuttua epäinhimillisiksi.

Olette myös kiinnostunut Dasein-analyysistä ja vuonna 2003 julkaistu kirjanne käsittelee Heideggeria ja kysymystä fenomenologisesta antropologiasta. Mitä on Dasein-analyysi ja fenomenologinen antropologia?

Kyseinen kirja on tehty Louvainin yliopistossa vuonna 2000 pitämieni luentojen pohjalta. Tarkoitukseni oli kyseenalaistaa joitakin Heideggerin tekstejä, jotka käsittelevät ihmisen asemaa osana Olemiskysymystä, joka on Heideggerin perustava kysymys läpi koko hänen ajattelunsa. Heidegger haluaa ajatella ihmisen olemista alusta lähtien hyvin eri tavoin kuin modernit ajattelijat, joiden ymmärrys ihmisestä perustuu subjektin käsitteeseen eli ihminen nähdään maailman keskipisteenä ja kaikkien mahdollisten olentojen perusteena. Myös ihmistieteet ovat kehittyneet tällaisen käsityksen pohjalta eikä niiden muodostama tulkinta ihmisestä voi tehdä oikeutta sille, mitä ihminen todella on, eli *Dasein*, maailmassaoleva, eksistoiva olento.

Uudenlainen antropologia voidaan perustaa käsitettäessä ihminen *Daseinina* – ja tämä on fenomenologista antropologiaa. Fenomenologia tarkoittaa tässä yhteydessä metodia, jonka avulla voidaan lähestyä ihmistä koskevia tosiasioita, joita täytyy kuvailla ja ymmärtää

ilman mitään etukäteen asetettuja ajatuksia, ei siis selittää niitä jonkin käsitteellisen tai kausaalisen kehyksen sisällä, jolloin ei huomioida ihmisen *vapautta*. Tällaisen fenomenologisen antropologian kehittäminen on myös koulumme tavoite.

Kertoisitteko hieman koulustanne?

Vuonna 1993 kaksi psykiatria ja yksi filosofi, eli minä, perustimme Pariisiin l'École Française de Daseinanalyse'n. Se on eräänlainen tutkimusryhmä, johon kuuluu filosofeja, psykiatreja ja psykologeja. Koulumme on vapaa yhdistys, mutta toimii Pariisin Husserl-arkistojen ja Paris XII:n yliopiston yhteydessä. Lisäksi kouluun liittyviä ryhmiä on nykyisin myös Marseillessa, Nizzassa ja Pariisin Collège International de Philosophieissa. Olemme yhä pieni vähemmistö, mutta kiinnostus eksistentiaaliseen analyysiin on hitaasti kasvamassa psykiatrian alalla. Pidämme Sorbonnessa kerran kuukaudessa kokoontuvaa seminaaria, jossa yritämme löytää tasapainon eksistentiaalista analyysiä käsittelevän kirjallisuuden teoreettisen tutkimisen, eli Dasein-analyysin kuuluisimpien edustajien Binswangerin ja Boss'in teosten lukemisen, ja psykiatrien potilastyöstään esittämien kuvausten välillä.

Voisiko fenomenologisesta antropologiasta tulla uusi paradigma psykiatriaan?

Kyllä se voisi olla uudenlainen perusta mielenterveysongelmista kärsivien ymmärtämiseksi monimutkaisina ihmisinä eikä vain tapauksina, joita tulkitaan osana jotain sairautta. Suurin ongelma koskee terapiaa. Kuinka meidän tulisi ymmärtää suhteemme mielenterveysongelmista kärsivään henkilöön? Kamppailemme tämän kysymyksen parissa, jotta voisimme ymmärtää henkilön konkreettista tilannetta eikä käsitellä häntä välittömästi tieteen tutkimuskohteena. Heti ensimmäisestä kohtaamisesta lähtien psykiatrin on oltava avoin potilaalle. Muuten on mahdotonta luoda autenttista terapiasuhdetta.

Kanssamme työskentelevät psykiatrit ovat opettaneet meille paljon potilaistaan, ja olemme huomanneet, että välillä potilaat pystyvät analysoimaan omaa tilannettaan hämmästyttävällä selkeydellä. Seminaarissamme olemme keskustelleet useista eri "tapauksista", joita eri psykiatrit ovat välillä jopa videomateriaalin avulla meille esitelleet. Jos antaa potilaan puhua, oppii paljon myös itse. Jos pystyy kuulemaan, mitä sanottavaa potilaalla on, ymmärtää että he kykenevät analysoimaan omaa tilannettaan. He eivät siis ole pelkästään lääketieteellisiä objekteja, vaan ihmisiä, joilla on kyky kertoa omasta tilanteestaan. Juuri tätä me haluamme painottaa.

Fenomenologia voi siis olla tapa ymmärtää mielenterveysongelmia ja hulluutta?

Meidän ajatuksemme, ja myös Binswangerin ajatus on, että hulluus on toisenlainen tapa ymmärtää ja kokea maailma. Se ei ole epänormaali tapa, sillä emme arvioi sitä normatiivisella asenteella. Suurin ongelma on kuitenkin se, että monet hullut ihmiset kärsivät tilanteestaan paljon. Tämä on todellinen ongelma ja syy siihen miksi he tarvitsevat terapiaa. He

eivät ole epänormaaleja sanan tavallisessa merkityksessä, vaan kokevat maailman eri tavalla.

Yrittämällä ymmärtää hulluutta, eikä vain ”selittää” sitä etsimällä syitä siihen, voimme oppia paljon myös itsestämme. ”Eksistentiaalisen” terapeutin tai psykiatrin täytyy muuttaa näkemystään sekä potilaastaan että itsestään. Katseen täytyy kääntyä totaalisesti siinä mielessä, että psykiatrin on tultava *Daseiniksi*, eksistenssiksi itselleen, eli hänen on ensin tultava ihmiseksi. Tämä tarkoittaa sitä, että hänen on käyttäytyvä suhteessaan potilaaseen kuten ihminen eikä kuten työtätekevä ammattilainen, mikäli hän haluaa ”ymmärtää” potilaan käyttäytymistä. Terapiasuhte ei tarkoita terapeutin asettumista potilaan asemaan, vaan sitä, että potilaan annetaan mahdollisimman paljon ottaa itse vastuuta itsestään ja mentaalisisistä ongelmistaan, joita on käsiteltävä toisenlaisena maailmassaolemisen tapana eikä ”objektiivisena” vajavaisuutena.

Fenomenologinen antropologia voi muodostaa perustan kaikkien mahdollisten olemassaolon tapojen ymmärtämiselle, vaikkakin monet mielenterveysongelmista kärsivät ihmiset jäävät meille arvoituksiksi. Tämä arvoitus on kuitenkin osa nykyistä olemistamme niin kutsuttuina normaaleina ihmisinä.

Fenomenologia ja tekstit

Vaikuttaa siltä, että täytyy olla hyvin avoin näkemys fenomenologiasta, jos haluaa käsitellä esille tulleiden kaltaisia aiheita ilman että vaipuu fenomenologiseen dogmatismiin.

Meille *fenomenologia on metodi* eikä teoria ja väitämme, että myös Husserl ja Heidegger ajattelivat näin. Se ei ole filosofiaa, jolla on uusi kohde eli ilmiöt. Sen sijaan se on metodi, jolla tavoitellaan asioita itseään pelkkien sanojen sijasta. Se on yritys muodostaa suhde asioihin ilman ennako-oletuksia. Fenomenologia ei siis ole mitään, joka voisi kilpailla toisenlaisten filosofoiden kanssa. Meille se on todellinen filosofian metodi. Haluamme olla avoimia emmekä yritä puolustaa fenomenologiaa toisia filosofisia suuntauksia vastaan. Pyrimme vain harjoittamaan filosofiaa.

Toisenlaisen lähestymistavan ongelmana on helposti se, että eksyy esimerkiksi Husserlin teoksissa vilisevien käsitteiden joukkoon.

Kyllä, se on ongelma. On joitakin uusia skolastikkoja, jotka lukevat Husserlin lukuisia käsikirjoituksia. He kumartavat käsikirjoituksia ja luulevat, että Husserl, joka ei pystynyt lähes koskaan saamaan kirjojaan julkaisuvalmiiksi, esitti todelliset ajatuksensa käsikirjoituksissaan. Käsikirjoituksissa on kuitenkin monesti toistoa ja nyt kun useimmat käsikirjoitukset on julkaistu *Husserlianassa*, löytyy niistä hyvin harvoin mitään uutta. Oikea fenomenologia ei ole pelkkien tekstien lukemista vaan fenomenologisen metodin soveltamista uusille kokemuksen alueille.

Mikä on oma suhteenne teksteihin?

Olen aina peräänkuuluttanut selkeyttä. Olen kriittinen 1960-luvulta eteenpäin kärjistynyttä ranskalaista kirjoittamistapaa

«Selkeyden vaatimus on myös eettinen ja poliittinen kysymys. Jos ei ole valmis puhumaan yleisön edessä ilman, että olettaa yleisön jo tuntevan aiheen ja omaavan oikean ennakkoymmärryksen sanojen erilaisista käyttötavoista, ei tällöin tee työtään filosofina. En ajattele, että minun pitäisi tehdä vaikutus ihmisiin filosofisella jargonilla. Minun tulee puhua heille ja keskustella heidän kanssaan. Tähän en tarvitse hienoja sanoja tai kummallisia muotoiluja. Näin syntyy dialogi, joka on mielestäni demokratiaa. Ranskan älymystö on hyvin elitistinen joukko, eikä se ole aina tiedostanut demokratiaa tällä tavoin, ei pelkästään ajatuksena vaan myös käytäntönä.»

kohtaan. Olen kriittinen ylimalkaista viitteellisyyttä ja retorista sanojen ja käsitteiden käyttöä kohtaan. Vastustan niitä ehdottomasti. Uskon, että on mahdollista kääntää esimerkiksi Heideggerin tekstejä aivan ymmärrettävällä tavalla. Itse asiassa Heidegger oli itsekin hyvin selkeä luennoillaan. Kuolemaa käsittelevässä kirjassani olen käyttänyt hänen sanastoaan jossain määrin, mutta pitäytynyt nimenomaan *kokemuksessa*, jota Heidegger kuvasi omalla tavallaan, enkä pelkästään hänen käyttämässään sanoissa. Ajattelen voivani selittää hänen ajatuksiaan tällä tavoin ilman, että minun täytyy yksinkertaistaa asioita. Mielestäni kaikkia filosofeja tulisi lukea näin, painottamalla sanojen avulla ilmaistuja kokemuksia eikä niinkään niiden kielellistä ilmaisua.

Merleau-Ponty on hyvä esimerkki filosofista, joka oli myös hyvä kirjoittaja. Hänen tekstinsä ovat leimallisen kirjallisia, mutta siitä huolimatta selkeitä. Ranskassahan rakastetaan kirjoittamista ja kirjailija on jumala. Perinteemme on sellainen. Merleau-Ponty osasi kuitenkin kirjoittaa selvästi ja kuka tahansa voi lukea hänen tekstejään, silloinkin kun hän selittää jotain vaikeata. Hän ei käytä minkäänlaista jargonia. Sartren kohdalla tilanne on toinen, kuten Levinasin ja Derridan, joita on joskus hyvin vaikea ymmärtää. Myös Foucault oli varsinkin 60-luvulla vaikeaselkoinen kirjoittaja, mutta myöhemmin hänestä tuli paljon selkeämpi. Jopa Derrida on nykyisin paljon selkeämpi kuin aiemmin. Ehkä ranskalaisesta ympäristöstä poikkeava näkemykseni johtuu siitä, että menin niin varhain Saksaan. Ehkä siksi filosofiaa kirjoitettaessa pitäisi mielestäni olla tiivis, ytimekäs ja selkeä sekä välttää kaikkea retorista kikkailua.

Lisäksi selkeyden vaatimus on myös eettinen ja poliittinen kysymys. Jos ei ole valmis puhumaan yleisön edessä ilman, että olettaa yleisön jo tuntevan aiheen ja omaavan oikean ennakkoymmärryksen sanojen erilaisista käyttötavoista, ei tällöin tee työtään filosofina. En ajattele, että minun pitäisi

tehdä vaikutus ihmisiin filosofisella jargonilla. Minun tulee puhua heille ja keskustella heidän kanssaan. Tähän en tarvitse hienoja sanoja tai kummallisia muotoiluja. Näin syntyy dialogi, joka on mielestäni demokratiaa. Ranskan älymystö on hyvin elitistinen joukko, eikä se ole aina tiedostanut demokratiaa tällä tavoin, ei pelkästään ajatuksena vaan myös käytäntönä.

Eurooppalainen filosofia

Olette myös kirjoittanut Euroopasta. Mistä saitte kimmokkeen tämän aiheen käsittelyyn?

Kirjoitin Euroopasta yhden pienen artikkelin muutamia vuosia sitten, mutta olen yhä hyvin kiinnostunut tästä aiheesta, joka on hyvin pinnalla nykyään Ranskassa. Päädyin pohtimaan Eurooppaa Jan Patockan kautta. Olin kiinnostunut Patockasta, joka on mielestäni yksi 1900-luvun suurimmista filosofeista, ja käsittelemme luennoillani hänen teostaan *Platon ja Eurooppa*.

Olen kuitenkin hyvin kriittinen läntisen filosofian Eurooppa-keskeisyyttä kohtaan ja olen tutustumassa myös ei-eurooppalaiseen ajatteluun. Tärkein syy eläkkeelle jäämiseeni on se, että haluan tutustua Euroopan ulkopuoliseen filosofiaan. Olen jo ollut yhteydessä joihinkin japanilaisiin ajattelijoihin ja kiinnostunut erityisesti Kioton koulukunnasta, jonka perustivat 1800- ja 1900-luvun taitteessa Saksassa opiskelleet japanilaiset filosofit. He ovat kehittäneet filosofian, joka ammentaa buddhalaisuutta, shintolaisuudesta, fenomenologiasta ja hegeliläisestä filosofiasta. Koulun perustaja Kitaro Nishida on hyvin mielenkiintoinen ja omaperäinen filosofi. En osaa japania, mutta olen lukenut käännöksiä englanniksi, saksaksi ja ranskaksi. Pidimme myös kaksivuotisen seminaarin, jossa käsitelimme Kioton kouluun kuulunutta psykiatria Kimuraa. Myös hän oli kiinnostunut mielisairauksien fenomenologisesta tulkinnasta ja oli aikoinaan jonkin aikaa Saksassa, hän jopa kirjoitti saksaksi. Lisäksi joukko japanilaisia filosofian opiskelijoita ja professoreja vieraili seminaarissamme ja saatoimme keskustella heidän kanssaan japanilaisten tavasta tehdä filosofiaa. Nykyisin Belgiassa sijaitsevan Louvainin yliopiston professorilla Bernard Stevensillä on Euroopan ensimmäinen japanilaisen filosofian professuuri.

Japanilaisen filosofian lisäksi olen hyvin kiinnostunut myös buddhalaisuudesta ja intialaisesta ajattelusta. Tavoitteeni on jatkaa tutkimuksia tällä suunnalla ja yrittää osoittaa eri traditioiden väliltä löytyviä yhteyksiä. Uskon tämän olevan mahdollista, sillä esimerkiksi fenomenologinen asenne löytyy muinaisesta ja keskiaikaisesta buddhalaisesta ajattelusta. On kolme keskeisintä teemaa, jotka voivat johtaa dialogiin eri filosofisten traditioiden välillä. Ensimmäinen on kysymys subjektista, joka on hyvin tärkeä aihe intialaisessa filosofiassa. Toinen on logiikka. Olen aina ollut kiinnostunut fenomenologisesta logiikasta ja haluaisin tietää miten keskiaikaisissa intialaisissa loogikkokouluissa ymmärrettiin propositio, arvostelma jne. Kolmas aihe on tietysti kieli. Kielen kohdalla Heidegger on hyvin mielenkiintoinen, sillä hänen kieltä koskevat ajatukset vertautuvat kielen ideaan muinaisen Intian grammatiikkakouluissa. Nämä tulevat siis olemaan tutkimuskohteitani tulevaisuudessa ja toivoakseni ne ovat myös

alku eurooppalaisen ja ei-eurooppalaisen ajattelun väliselle filosofiselle yhteydelle.

Euroopan tulisi olla avoimempi idän suuntaan, kuten se oli antiikissa ja vielä keskiajallakin. Historiasta löytyy hämmästyttävän paljon yhteyksiä idän ja lännen välillä. Tästä johtuen olen myös kiinnostunut vanhasta persialaisesta ajattelusta, varsinkin ennen islamin syntyä ja islamin varhaisvaiheessa, sillä idän ja lännen välissä olevan Persian alueelta säilyneet tekstit on myös huomioitava yhteisessä kulttuuriperinnössämme. Mielestäni olemme nyt valmiita avautumaan näille asioille, sillä suuri määrä ihmisiä mainituista yhteiskunnista ja kulttuureista on asettumassa Eurooppaan. Tässä mielessä olemme avoimempia kuin Husserl tai Heidegger, sillä he katsoivat muiden aikansa saksalaisten tavoin pääasiassa Kreikan suuntaan, vaikka kummallakin oli useita japanilaisia oppilaita. Heidegger kylläkin luki nuorena myös kiinalaista filosofiaa ja halusi kääntää Laotsea. Husserl jopa kirjoitti japanilaiseen lehteen artikkelin, jossa hän mainitsi Buddhan.

Nykyinen kehitys on kuitenkin hyvin tärkeää ja kasvamassa. Olen ilokseni huomannut myös kuinka avoimia eri suuntiin täällä Suomessa ollaan.

Meidän etunamme tässä asiassa lienee laitosten pieni koko, minkä ansiosta kaikki tutkijat tuntevat toisensa.

Se on todella etu. Esimerkiksi Pariisissa täytyy aktiivisesti luoda yhteydet eri laitosten välille, jos haluaa olla kontaktissa vaikkapa Intian kulttuuria tutkivien henkilöiden kanssa. Ranskassa voi käydä niin, että kaksi ihmistä tutkii täysin toisistaan tietämättä samaa aihetta, koska ihmisiä vain on niin paljon. Esimerkiksi täällä Helsingissä etuna on, että voi helpommin olla yhteydessä kaikkien kanssa.

Itse asiassa tänä vuonna [2004] jokavuotisen Tampere-talossa pidettävän Suuren filosofiatapahtuman aiheena oli idän ja lännen filosofia. Aiheesta oli keskustelemassa eri alojen tutkijoita: filosofeja, arkeologeja ja filologeja.

Ranskassa on hyvin harvoin tuonkaltaisia tapahtumia, sillä Japanin, Intian tai Kiinan kohdalla tutkimuksen painopiste on historiallisissa ja kielitieteellisissä tutkimuksissa eikä filosofiassa. Minäkin olen aloittanut keskusteluni kiinalaisten ja intialaisten filosofien kanssa Yhdysvalloissa, koska Ranskassa kaikki on vasta niin aluillaan.

Jos vielä vedetään loppuksi jotain yhteen, niin fenomenologian haaste ei ole fenomenologisten tekstien oppinut tutkiminen vaan avoimuus muille oppialoille, sosiaalitieteille ja psykologialle sekä idän filosofialle.

Kyllä, mutta tämä tarkoittaa täydellistä kumousta sosiaalitieteiden ja filosofian menetelmissä. Fenomenologia on ymmärrettävä ajattelun metodina. Näin ymmärrettynä on mahdollista olla uudella tavalla avoin empiirisille tieteille sekä ei-eurooppalaisille filosofioille ja toisille ajattelun kokeumuksille. Mielestäni fenomenologiassa on kyse tästä, eikä fenomenologia-museossa vierailusta ja pelkästään tekstien lukemisesta. Toki tekstejäkin on hyvä lukea ja oppia niistä, mutta fenomenologia on ennen kaikkea ajattelun harjoittamista.

Älä etsi. Löydä.



Jürgen Habermas

JULKISUUDEN RAKENNEMUUTOS

Tutkimus yhdestä kansalais-yhteiskunnan kategoriasta

Suom. Veikko Pietilä

Habermasin esitys julkisuuden historiasta, kehityksestä sekä sen ongelmista.

432 s. sid. • ovh. 30,00 € • 2004

Jarkko Tontti (toim.)

TULKINNASTA TOISEEN

Esseitä hermeneutiikasta

Kattava esitys hermeneutiikan kehityksestä ja nykytilasta.

278 s. • ovh. 30,00 € • 2005



Matti Hyvärinen
et al. (toim.)

KÄSITTEET LIIKKEESSÄ

Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria

Erinomainen yhteiskunta- ja valtiotieteiden perustermien hakuteos.

617 s. sid. • ovh. 34,00 € • 2003



Tomi Kiilakoski,
Tuukka Tomperi,
Marjo Vuorikoski (toim.)

KENEN KASVATUS?

Kriittinen pedagogiikka ja toisinkasvatuksen mahdollisuus

Kirjassa tarkastellaan suomalaisen kasvatuksen ja koulutuksen päämääriä ja käytäntöjä kriittisen pedagogiikan valossa.

280 s. • ovh. 30,00 € • huhtikuu



Marianne Liljeström (toim.)

FEMINISTINEN TIETÄMINEN

Keskustelua metodologiasta

Teoksessa etsitään feministisen tutkimusmetodologian erityislaatua ja selvitetään miten se poikkeaa vallavirran miestieteestä.

288 s. • ovh. 29,00 € • 2004



Hans-Georg Gadamer

HERMENEUTIIKKA

Ymmärtäminen
filosofiassa ja tieteessä

Suom. ja toim. Ismo Nikander

Kokoelma Gadamerin keskeisiä filosofisia tekstejä.

240 s., sid. • ovh. 30,00 €
2004



Sigmund Freud

MURHE JA MELANKOLIA

sekä muita kirjoituksia

Suom. ja toim. Markus Lång

Psykoanalyysin perustajan tärkeimmät metapsykologiset kirjoitukset vihdoinkin suomeksi.

280 s., sid. • 30,00 € • maaliskuu

Ahti Laitinen
& Kauko Aromaa

RIKOLLISUUS JA KRIMINOLOGIA

Rikollisuuden ja sen tutkimisen koko kuva yksissä kansissa.

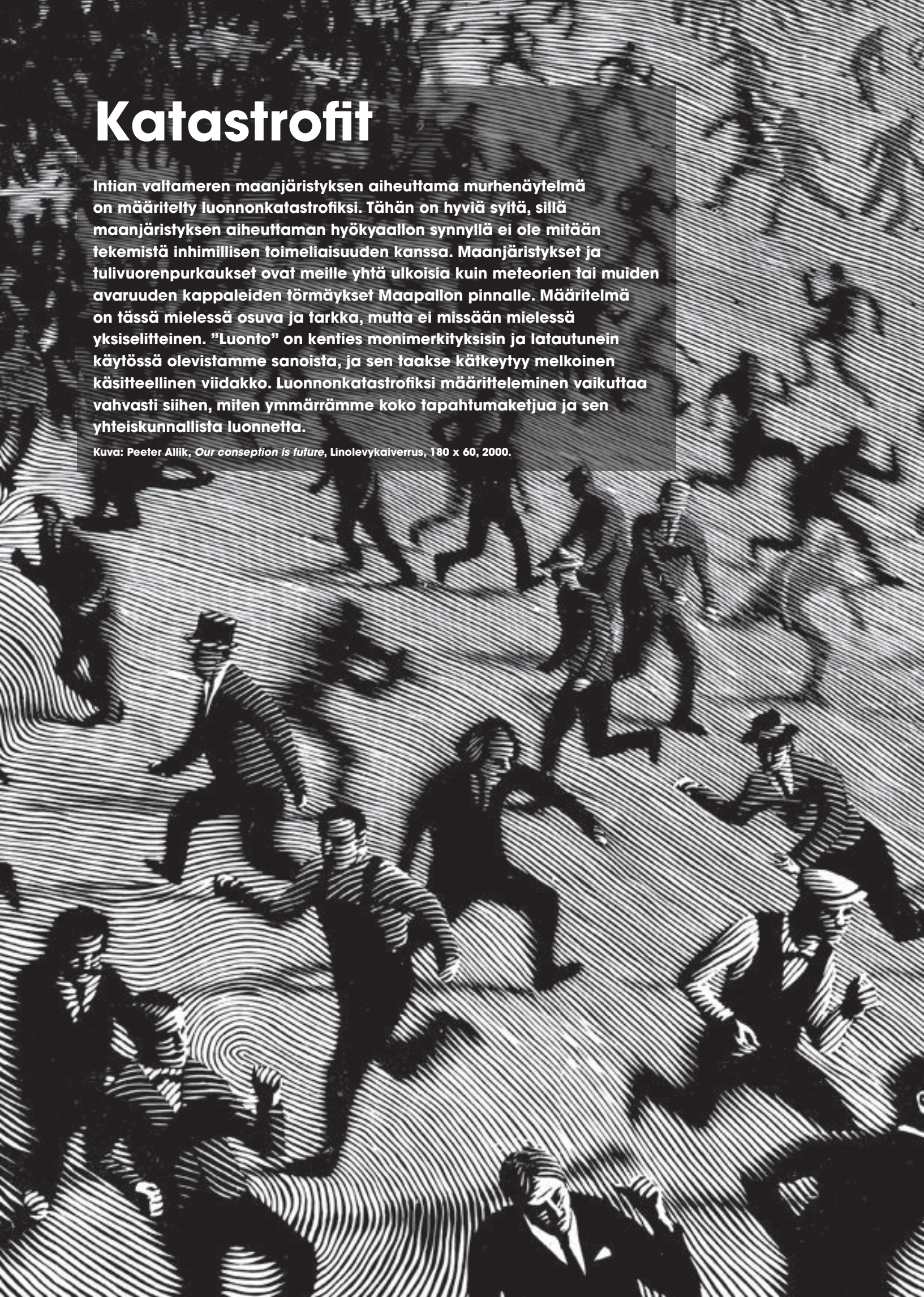
280 s. • 28,00 € • huhtikuu



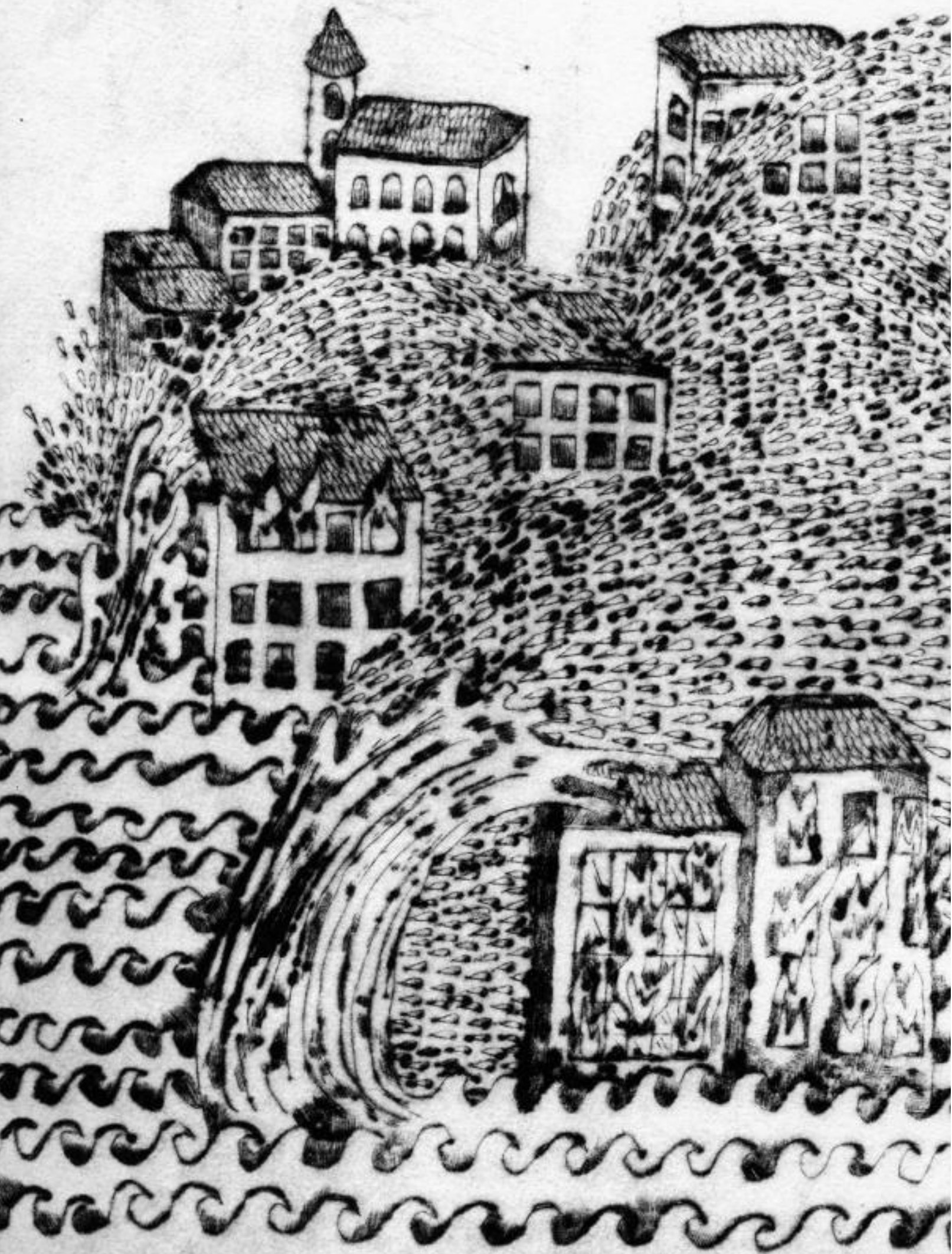
Katastrofit

Intian valtameren maanjäristyksen aiheuttama murhenäytelmä on määritelty luonnonkatastrofiksi. Tähän on hyviä syitä, sillä maanjäristyksen aiheuttaman hyökyaallon synnyllä ei ole mitään tekemistä inhimillisen toimeliaisuuden kanssa. Maanjäristykset ja tulivuorenpurkaukset ovat meille yhtä ulkoisia kuin meteorien tai muiden avaruuden kappaleiden törmäykset Maapallon pinnalle. Määritelmä on tässä mielessä osuva ja tarkka, mutta ei missään mielessä yksiselitteinen. "Luonto" on kenties monimerkityksisin ja latautunein käytössä olevistamme sanoista, ja sen taakse kätkeytyy melkoinen käsitteellinen viidakko. Luonnonkatastrofiksi määrittelemisen vaikuttaa vahvasti siihen, miten ymmärrämme koko tapahtumaketjua ja sen yhteiskunnallista luonnetta.

Kuva: Peeter Allik, *Our conception is future*, Linolevykaiverrus, 180 x 60, 2000.







Maanjäristysten filosofiaa

Kuinka tutkimattomat ovat hänen tuomionsa ja jäljittämättömät hänen tiensä. (Room. 11:33)

***Hang up philosophy! Unless philosophy can
make a Juliet,
Displant a town, reverse a prince's doom,
It helps not, it prevails not; Talk no more.
(Shakespeare, Romeo and Juliet)***

Pyhäinpäivän aamuna, marraskuun ensimmäisenä 1755, kun kansa oli kokoontunut jumalanpalveluksiin, Lissabonin vauraan satamakaupungin maaperä alkoi vavahdella. Asuinrakennukset sortuivat, väkeä täynnä olevat kirkot luhistuivat. Tällä kertaa myös tuli ja vesi liittoutuivat ihmistä vastaan, sillä valtava hyökyaalto syöksi vetensä kaupungin kaduille ja toreille ja tulipalot etenivät kortteleissa kuin kulovalkea. Ajan uskonnollista mieltä järkytti myös sankka pöly- ja tuhkapilvi, joka sumensi taivaan kuin maailmanlopusta ilmoittaen. Arvioilta 30-50.000 ihmistä sai surmansa. Varsinkin kirkkokansaa kuoli kasapäin katedraalien hajotessa, kun taas loitommalla sijainneiden bordellien lemmenöstistä voipuneet asukkaat pelastuivat Jumalan rangaistukselta, joksi järjestys moniaalla tulkittiin.

”Kaikkeuden vetten kuningattareksi” ja ”maailman kaupunkien ruhtinattareksi” ylistetty Lissabon oli 1700-luvun puolivälissä Euroopan neljänneksi suurin kaupunki ja ehkä merkittävin maailmankaupan keskus heti Lontoon jälkeen. Suurempiakin onnettomuuksia oli tapahtunut, mutta nyt tuhovoiimat kohdistuivat Eurooppaan ja eurooppalaisiin. Sodan, kulkutaudit ja nälänhädät olivat kyllä tehneet vanhassa maailmassa paljonkin pahempaa jälkeä, mutta ne luettiin ”normaaliin” elämänjärjestykseen kuuluviksi, vaikka niin influenssa- kuin koleraepidemioiden veivät hengen miljoonilta ihmisiltä miljoonien neliökilometrien aloilla. Lissabonin maanjäristys nähtiin ajan merkkinä uskovaisten ja monien filosofienkin selityksissä. Tulkittavaa riittikin useammaksi vuosikymmeneksi. Esimerkiksi Euroopan toisella laidalla, ison- ja pikkuvihan kauheuksista toipuvassa Suomessa tuolloinen Nousiaisten kirkkoherra Abra-

ham Achrenius (1706–69) kirjoitti aiheesta pitkän ja monipolvisen arkiveisun *Siitä hirmuisesta ja surkiasta maanjäristyksestä Lisabonin suuressa pääkaupungissa 1 p. marraskuuta 1755* (1756). Veisunsa säkeissä hän toi esille järjestyksen laaja-alaiset vaikutukset ja käytti tilaisuutta hyväkseen arvostellakseen surutonta maailmanmenoa ja katolista kirkkoa. Achreniuksen arkiveisuun kiteytyikin monia ajan tuntemuksia ja ristiriitoja ja siitä myös siirtyi aineksia rahvaan yhteisen ymmärryksen rakennustarpeiksi:

”Nyt Spanial myös näkyy kovast käyneen;
Sill he myös vainoomisist ovat täynnään
Ja paavin uskon pääl niin seisovat,
Ett monta onnettomaks saattavat.

Vaan Lisabonis, josta puhe läksi,
Maa, tuli, vesi onnettomat keksi:
Maailma makaa suruttomuudes,
Vaikk Herran voima pauhaa maan poves.

Jonk maa viel säästää, niin sen tuli polttaa,
Jonk tuli jättää, löytää aaltoin alta;
Niin kaikki luodut täsä tekevät
Juur Herran tahdon, kostos väkevät.”¹

Vaikka 1700-luku tunnetaan valistuksen vuosisatana (*siècle des lumières*) tai järjen aikakautena (*l'âge de raison*), niin rahvas ja monet oppineetkin hahmottivat maailmaa ja sen tapahtumia

uskonnollisten ja taikauskoisten käsitysten pohjalta. Valistunut järki ei ollut hallitsevassa asemassa. Jopa itse kirkonvastaiset filosofit käyttivät uskonnollisia sanoja ja hahmotustapoja, kuten esimerkiksi Voltairen (1694–1778) *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) osoittaa. Paljon tällaisessa oli pakon sanelemaa, tervettä itsesuojeluväistoa tai ovelaa uskonnon varjolla puhumista, mutta myös ajan uskonnollisuuden spontaania heijastusta. Ja mikä muu kuin uskonnollinen kieli ja sanankäyttö olisi voinut olla antireligiöisin kritiikinkin lähtökohtana? Vanhoista uskomuksista ei tietenkään oltu vapauduttu vielä itse vapautumisprosessin alkuvaiheissa. Tietenkin myös uskonto- ja kirkkokritiikin esitaistelijat olivat kasvaneet uskonnon ja kirkon opinkappaleiden vaikutuspiirissä. Vaikka juuri Voltaire jos joku tunnetaan katolisen kirkon leppymättömänä kriitikkona – tästä maineesta ennen muuta hänen kirkolliset vastustajansa pitivät huolen – hän vasta oli luomassa edellytyksiä uskonnon ja kirkollisten mahtien vallasta vapautuneelle tietelle, kulttuurille ja muulle yhteiskuntaelämälle. Niiden todellisen nousun ja kukoistuksen aika koitti vasta kahdella seuraavalla vuosisadalla. Filosofian piirissä uskon ja tiedon rajat onnistui määrittelemään selkeästi ja systemaattisesti vasta Immanuel Kant (1724–1804) 1700-luvun loppupuolella ilmestyneissä *Kritiikeissään* (1781–90). Hänenkin täytyi tätä ennen käydä omat jakobinpaininsa metafysiikan kanssa.

Lissabonin maanjäristyksen monenkirjavat tulkinnot avavat mielenkiintoisia näkymiä 1700-luvun eurooppalaiseen kulttuuriin, siinä monin tavoin toisiinsa kietoutuneisiin ja toisiaan tuottaviin ”arkaaisiin” ja ”moderneihin”, uskonnollisiin ja uskonnonvastaisiin tendensseihin.

Kaksi Lissabonin maanjäristyksen tunnetuinta tulkintaa ovat nyt suomeksi julkaistavat Voltairen *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756; Runo Lissabonin katastrofista) ja Rousseauin alun perin kirjeeksi laatima ironinen vastaus Voltairelle (vuodelta 1756; julk. ensimmäisen kerran 1759). Runossaan Voltaire suuntasi purevan arvostelunsa ennen muuta Leibnizin parhaan mahdollisen maailman oppia popularisoineeseen englantilaiseen kirjailijaan Alexander Popeen (1688–1744). Tämän aikansa eurooppalaisen kirjallisuuden mahtimiehen suosittu runoelman *Essay on Man* (1732–34) moraalinen sanoma kiteytyy säkeeseen ”All partial evil, universal good: And, spite of pride, in erring reason’s spite, One truth is clear, whatever is, is right”.² Pope katsoi – täysin vailla ironiaa? – että kokonaisuuden kannalta paha oli vain näennäistä. Myös sillä oli hyvä tarkoituksensa Jumalaan asettamassa ja häneen palautuvassa olemisen suuressa ketjussa. Uskonnollisella kielellä sanottuna jumalallinen kaitselmus määräsi asioiden kulusta, ei sokea sattuma ja mielivalta. Tämän teodikean sekulaarimpi vastine oli deterministinen oppi kaiken tapahtuvan viimekätisestä palautumisesta alkusyyhyänsä. Inhimilliselle tahdonvapaudelle ei voinut jäädä sijaan, sillä kaikki mikä tapahtui tapahtui välttämättä. Syiden ketjussa ei ollut aukkoja, eikä siksi tilaa kontingenssille ja vapaudelle.

Teodikeat saattoivat toki tarjota lohdutusta kärsivälle, kuten jo Boethius (470–524) *Filosofian lohdutuksessaan* (n. 524; suom. 2001) oli vakuuttanut, mutta seurauksena saattoi olla myös loputtomuudessaan hyödytöntä spekulatiota, kuten Hume *Tutkimuksessaan inhimillisestä ymmärryksestä* (1748; suom. 1938) huomautti:

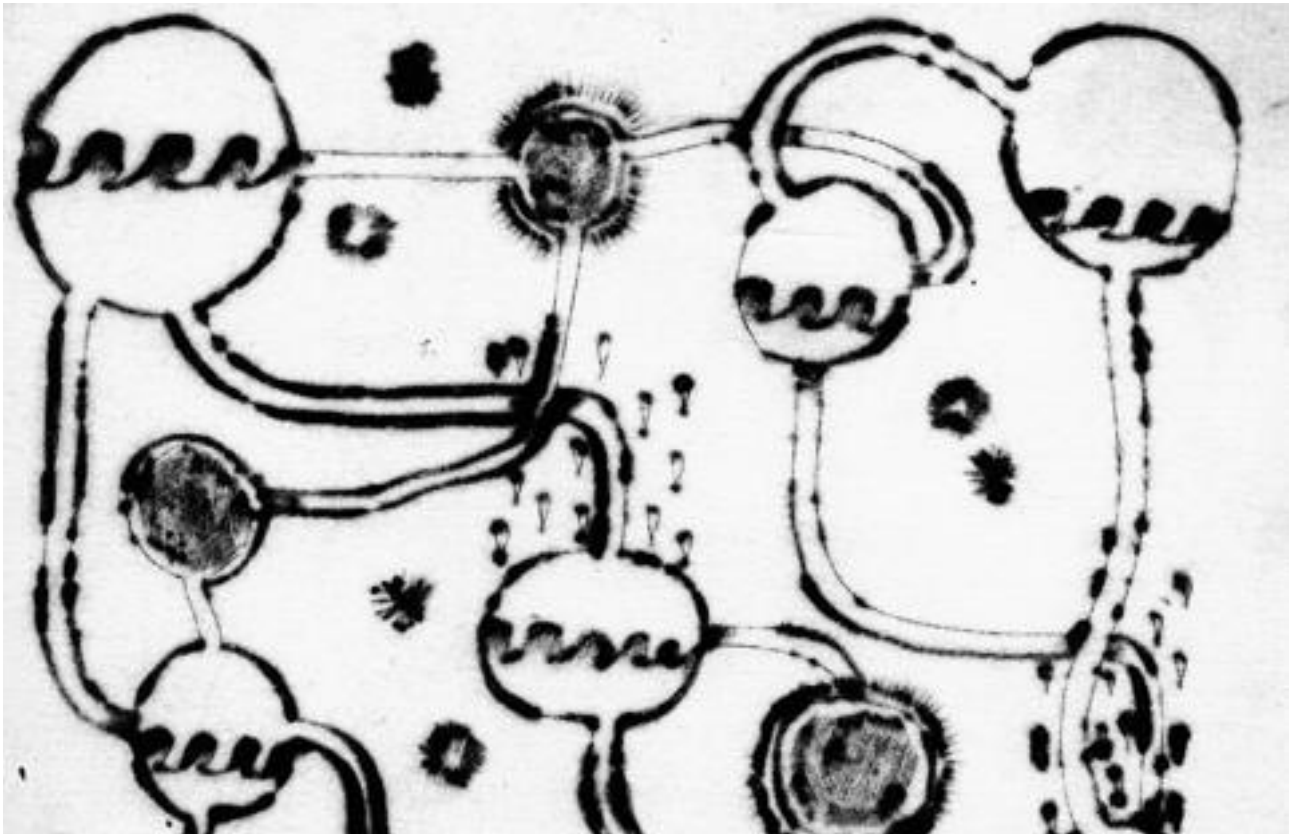
”Monet filosofit tulevat luonnonilmiöitä tarkoin tutkittuansa siihen tulokseen, että kokonaisuus yhtenäiseksi järjestelmäksi ajateltuna on jokaisessa olemassaolonsa vaiheessa järjestetty täy-

dellisen hyväntahtoisuuden mukaisesti ja että suurin mahdollinen onni on lopuksi tuleva kaikkien luotujen osaksi, ilman että siihen sekaantuu mitään positiivista eli ehdotonta pahaa eli onnettomuutta. Jokainen fyysinen paha, sanovat he, kuuluu olennaisena osana tähän hyvää tarkoittavaan järjestelmään, eikä sitä voisi poistaa mikään, ei edes jumaluus itse, viisaaksi voimaksi ajateltuna, ilman että sen kautta aiheutettaisiin suurempaa pahaa tai ehkäistäisiin suurempaa hyvää, joka siitä johtuu. Tästä teoriasta eräät filosofit, muinaiset *stoalaiset* muiden muassa, kehittivät kaikissa kärsimyksissä kelpaavan lohdutusopin, he kun esittivät oppilailleen, että heitä rasittavat onnettomuudet todellisuudessa koituvat maailmankaikkeuden hyväksi, ja että avartuneelle katseelle, joka saattoi sulkea piiriinsä koko luonnon järjestelmän, jokainen tapahtuma tuli ilon ja ihastuksen kohteeksi. Mutta tämä kauniilta ja ylevältä näyttävä oppi havaittiin käytännössä heikoksi ja tehottomaksi. Ihmistä, jota luuvalon kiduttavat kivut vaivaavat, varmasti enemmän suututettaisiin kuin rauhoitettaisiin saarnaamalla hänelle niiden yleisten lakien oivallisuutta, jotka hänen ruumissaan aiheuttavat nämä ilkeät nesteet ja erinäisten kanavien kautta johtavat ne suoniin ja hermoihin, missä ne aiheuttavat ankaria tuskia.”³

Suhteellisuudentajua ja käytännöllisyyttä perännyt Hume suosittelikin filosofialle palaamista ”varsinaiselle alalleen, jokapäiväisen elämän tarkasteluun; täällä se on löytävä vaikeuksia kyllin tutkimuksiaan varten, ajautumatta tuollaiselle epäilyksen, epävarmuuden ja ristiriitojen rannattomalle valtamerelle!”⁴

Voltaire on Lissabon-runossaan yhtä mieltä skottifilosofin kanssa siitä, että kaitselmusopeista ei ole todelliseksi lohduksi todellisiin kärsimyksiin. Lissabonin tapahtumat kertoivat elämän julmuudesta ja sattumanvaraisuudesta: miksi Lissabonin asukkaat kärsivät, mutta todellisessa paheiden pesässä Pariisissa vain tanssittiin? Hume kehotti filosofeja tutkimaan jokapäiväistä elämää, mutta mihin kehotti Voltaire? Muutama vuosi maanjäristyksen jälkeen ilmestyneessä *Candidessa* (1759; suom. 1914 ja 1953) suunta on selvä: ”meidän tulee viljellä puutarhaamme”. Lissabon-runossa näkemys on synkempi ja epäselvempi. Vaikuttaa siltä kuin hyökyaalto olisi huuhtonut pois kaiken toivon Voltairen sydäimestä. Toivottomasta pessimismistä myös Rousseau häntä arvosteli – henkilökohtaista kaitselmususkkoa puolustaan – ja onpa runoa luettu jopa koko vuosisadan pessimistisen käänteän ilmauksena. Asetelma on mielenkiintoinen, sillä tavallisestihan pessimistinä on pidetty Rousseaut, eikä sukkelaa Voltairea. Rousseauin maine perustuu ennen muuta hänen kilpakirjoituksiinsa *Discours sur les sciences et les arts* (1750) ja *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* (1755, suom. 2000). Näistä jälkimmäiseen Rousseau viittaakin kirjeessään, mutta ei suinkaan pessimismistä lietsoaakseen, vaan kiinnittää huomiota ”luonnonkatastrofin” kulttuuris-yhteiskunnallisiin ulottuvuuksiin. Katastrofi ei suinkaan ollut puhdas luonnonilmiö, sillä sen suuret *tuhovaiikutukset* johtuivat myös ihmisen omista teoista ja toimista: ”jos tuon kaupungin asukkaat olisivat olleet tasaisemmin hajaantuneita ja asuneet keveämmin, vahinko olisi ollut paljon pienempi ja kenties olematon”. Ihmisen kohtalo ei olekaan korkeimman kädessä vaan hänen omista käsissään. Jos ihminen rakentaisi elämänsä puitteet toisin, ei myöskään luonto kohtelisi häntä yhtä julmasti kuin Lissabonissa.

Siinä missä eritoten monet protestanttiset lahkolaiset (kuten herännäisyyden johtomies Achrenius Suomessa) katsoivat



maanjärjestyksen olevan Jumalan langettama rangaistus syntiselle ja ylpistyneelle ihmiselle, joka myi sielunsa saatanalle palvoessaan mammonaa Lissabonissa ja muissa kauppakapitalismin metropoleissa, Rousseau esitti yhteiskuntakritiikkiä ja sen myötä avasi näkökulmaa luonnonkatastrofien yhteiskunnalliselle arvioimiselle (ks. tästä lähestymistavasta Ville Lähteen kirjoitus käsillä olevassa numerossa). Vastaavaan ei Voltaire omassa tulokinnassaan yllä.

Voltairen runoelma ja Rousseauin kritiikki sekoittavat toisiinsa filosofista analyysia maanjärjestyksen syistä ja uskontolähtöistä spekulatiota kaitselmuksen roolista ihmiselämän tapahtumisissa. Toisin on nuoren Immanuel Kantin tapauksessa. Hän esitti analyysinsä maanjärjestyksen syistä luonnontieteellisissä tutkimuksissaan, kuten teoksessaan *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei der Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres getroffen hat* (1756).⁵ Kirjallisina töinä Kantin tutkielmat eivät yllä ranskalaisten teosten tasolle, mutta analyysin selkeydessä königsbergiläinen vie voiton: uskonnolliselle diskurssille kaitselmuksoppeineen tai antropomorfisille moraalisille johtopäätelmille ei jää sijaa. Järjestyksen syitä ei myöskään pidä etsiä taivaankappaleiden konjunktoureista, kuten tuolloin tavallista oli, vaan syyt piilevät jalkojemme alla: ”Wir haben die Ursache unter unseren Füßen”: Järjestyksen ja hyökyaallon aiheutti merenalainen kaasupurkaus, jonka meriveden tunkeutuminen maan uumeniin oli aiheuttanut.

Vaikka Kant ei tietenkään voinut mitään tietää mannerlaatoista ja niiden törmäyksistä, hänen luonnontieteellinen selityksensä synnyttää jokseenkin modernin vaikutelman. Ehkä sitä lukiessa juuri sen tähden jää kaipaamaan Voltairein ja Rousseauin *sosiaalista* näkökulmaa kulttuurisestikin niin vaikutta-

vaan katastrofiin. Toisaalta Kantin luonnontieteellinen analyysi sopii hyvin täydentämään Rousseauin hahmotusta luonnonilmiöiden kulttuurisista ja yhteiskunnallisista ulottuvuuksista. Nimenomaan Rousseauin kirjoituksista Kant seuraavalla vuosikymmenellä löysikin aiempia näkemyksiään humanimman näkökulman ihmiskuntaan, kuten hän itsekritiittisesti totesi teoksensa *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) yhteydessä: ”Rousseau oikaisi käsitykseni. Tiedemiehen teeskennely ylivertauus ja osoittamani halveksunta tavallisen kadunmiehen tietämättömyyttä kohtaan hävisivät ja opin kunnioittamaan ihmisyyttä.”⁶

Voltairein, Rousseauin ja Kantin nopea reagointi Lissabonin katastrofiin kertoo paitsi näiden tulevien filosofian klassikoiden intellektuaalisesta ja moraalisesta valppaudesta myös filosofian yhteydestä ihmiskunnan kouriintuntuvimpiin asioihin, elämään ja kuolemaan yllättävissä ja vähemmän yllättävissä muodoissaan.

Viitteet

1. Sit. *Suomen kansalliskirjallisuus*, V: Isonvihan ajasta vuoteen 1809, s. 30. Otava, 1930.
2. *Essay on Man*, Epistle I.
3. *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*, s. 134–135. Suom. Eino Kaila. WSOY, 1938. (Suom. muokattu.)
4. Emt., s. 137.
5. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Band 1: Vorkritische Schriften 1: 1747–1756. Berlin 1968. Samaan niteeseen sisältyvät myös maanjärjestyksiä tarkastelevat tutkielmat *Geschichte und Naturbeschreibung der merwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschütterungen* (1756) ja *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (1756).
6. Sit. ja suom. teoksesta F.C. Beiser: Kant's Intellectual Development: 1744–1781. *The Cambridge Companion to Kant*, s. 43. Cambridge University Press, 1992.

Runo Lissabonin katastrofista



Voi kurjuutta kuolevaisten! Voi maata surkeaa!
 Voi kaikkein vainajien karneata kokoelmaa!
 Ei kärsimys hyödytönkään voi filosofeja herättää:
 väittävät, nuo houkat, ett' kaikk' on hyvää tää!
 Rientäkää nyt katsomaan onnetonta tuhkaa,
 pirstaleiden, raunioiden lannistavaa uhkaa,
 naisia ja lapsia murskautunein jäsenin,
 jotka kuolleina nyt nukkuvat alla marmorin;
 maa hetkessä nielaisi satatuhatta onnetonta,
 veren heistä vuodatti, tappoi kovin monta,
 heidät haudattu on alle kotiensa kattojen
 ja jälkeen jääneet löytävät vain pelkän kurjuuden!
 Miten vastata te aiotte voihkeelle riutuvien,
 kuumen tuhkan alta hautaan suoriutuvien,
 sanotteko, että kaikki on sallimuksen tulosta,
 tuotetta Jumalan laupiaan ikuisista laeista?
 Sanotteko uhreille: rankaisee Jumala kuolemalla
 jos joku langennut on syntiin Herran taivaan alla?
 Mihin syntiin vikapäitä sitten ovat imeväiset,
 äitiensä rinnoilta tuonelle pääseväiset?
 Oliko mennyt Lissabon muka paljon paheellisempi
 kuin Pariisi tai Lontoo, missä irstailija tuskin empi?
 Lissabon on kuollut, mutta Pariisissa tanssitaan:
 urheutta teeskennellen kylminä katsotaan
 ja seurataan ihmisveljien kurjaa kuolemaa,
 rauhassa vain mietitään myrskyn aiheuttajaa:
 vaan kun kovan onnen iskut osuvat myös teihin,
 jo alkaa ihmisen parku ja tekin liitytte meihin.
 Kun sylinsä kuin kuilun avaa maa jalkaimme alla,
 on valitukseen viatonta, mulla surua lappamalla.
 Kaikkialta iskee meitä tily, julma kohtalo,
 ilkiöt meit' kiusaavat, lyö meitä tuonen astalo,
 näit' iskuja on kärsinyt jok'ainoo alkuaineista,
 ne kurjuutemme tuntevat, ne huutaa surun laineista.
 Vaan te sanotte: vain ylpeys kapinallinen
 parempaa tohtii toivoa, kun kohtaa vaikeuden.
 Te menkää siis kysymään Tejo-virran rannoilta;
 kysykää siis kuolevilta, tai hiiltyneiltä kannoilta
 pöyhkeilyynkö syyllistyivät kurjat onnettomat
 kun liian kovaa löivät kohtalon iskut kohtuuttomat,

kun anoivat he armoa hyvän Jumalan, väistämätöntä?
 Kaikki on hyvin, sanotte, ja kaikki on välttämätöntä.
 Huonommin olisi siis ollut, päättelemmekö niin,
 jos Lissabon ei olisikaan joutunut helvettiin?
 Onko tietonne varma siitä, että luoja ikuinen,
 joka kaiken luo ja tietää ja jonk' työt' on luominen
 ei voinut meitä viskata tähän kurjaan ilmastoon
 panematta meitä astumaan tulivuoren onkaloon?
 Sellaisiako rajoja luojan voimalle asetatte?
 Sillä tavallako luojan laupeutta rajoitatte?
 Eikö ikuisella savenvalajalla ole aina käsissään
 äärettömät konstit kaikissa pyrkimyksissään?
 Nöyrästi vain toivon, herraani uhmaamatta,
 ett' kuilu ois auennut aavikolle ihmisiä tappamatta
 ja sinne tuhlannut rikkiään ja salpietariaan.
 Jumalaani kunnioitan, mut' rakastan maailmaa.
 Ja jos ihminen uskaltaa itkeä vitsausta kauheaa,
 ei ylpeä hän ole lainkaan, vaan herkkä ainoostaan.
 [...]
 Sydämelleni murtuneelle älkää tulko tarjoomaan
 kovaa välttämättömyyttä ja rautaisia lakejaan,
 tilyä ketjua tuota, minkä kaikki luotu muodostaa.
 Voi oppineiden unia! Voi harhaa kamalaa!
 Jumala on vapaa, ja ketju on kädessä hällä:
 kaiken tekee hän sanalla siunausta määrävällä:
 Hän on vapaa ja oikeamielinen, hän armon meille antaa.
 Miksi siis joudumme nielemään vain julmuuksien santaa?
 Tämä kohtalon solmu pitäisi meidän saada avata:
 katoavatko muka vaivamme, jos koetatte sen salata?
 Kas, kaikki kansat vapisevat jumalan käden alla,
 kieltämämme pahan alkuperää silti etsivät hamuamalla.
 Jos ikuinen laki, joka tuhota voi alkuaineetkin,
 panee tuulen kaatamaan kallioista mahtavimmankin
 tai salama tammen lennättää länteen tai itään,
 eivät ne kärsimistään kolhuista silti tiedä mitään.
 Minä sen sijaan tunnen, minä sen sijaan elää saan,
 ja sydämeni kurja apua huutaa Luojaltaan.
 [...]
 Suuressa kokonaisuudessa olen vain pieni osanen,
 mut' myös elämään tuomitut eläimet, näin uskon sen,



Aapo Ropi

ja kaikki aistivat olennot, joita sama laki ohjaa,
kuolemaan kaikki menevät, ei näy koettelemuksille pohjaa.

[...]

Alkuaineet, eläimet ja ihmiset: ne kaikki sotaa käy.
Pakko myöntää, ei *pahuudelle* maan päällä loppua näy:
me änkytämme vain periaatteesta tuntemattomasta.
Miten nyt paha voisi olla peräisin hyvästä Jumalasta?
Oliko se musta Tyfon, vai barbaarinen Ariman,
jonka tyrannia meille tuomion sai tuoda karmean?
Mutta järkeni ei suostu uskomaan hirviöihin karmiviiniin,
jotka maailma vapiseva ammoin samasti jumaliin.

Vaan miten käsittää, että Jumala, joka itse hyvyys on,
antaa rakastamilleen siunauksien seuraannon
samalla kun kurjuutta heille kaataa vailla armoa?
Hänen aikeittensa syvyys ei meillä riitä tarmoa:
mut' ei täydellinen olento voi paha olla koskaan;
ken näet uskoo paholaiseen, uskoo kuviteltuun roskaan:
silti paha on. Voi totuuden onnettomuutta!
Voi ristiriitaa, tyrmistyttävää sekavuutta!

[...]

Valitsee miten vain, ei voi olla vapisematta:
ei tietoa epäilemättä ja epäilyksestä parkumatta.
Eikä mykkä luonto suinkaan meille vastausta anna;
meidän pakko on vastaus aina Jumalan vastuulle panna.
Yksin hän voi selittää oman luomistyönsä,
viisaalle tai kurjimukselle kirkastaa yönsä.
Ilman häntä päätyy ihminen orjaksi erheen ja epäilyksen,
uhriksi toivottomaksi hirvittävän hävityksen.
Ei Leibniz mulle kerro näkymättömine solmuineen,
jotka kauniisti on järjestelty maailmoista parhaaseen,
miksi ilomme on turhaa ja totta vain kärsimykset,
ikuisia sekasotkut ja kaaosten viettelykset,
tai miksi kurjuus ja kuolema vainoaa myöskin viatonta
yhtä lailla kuin se vainoaa konnaa tunnotonta.
En ymmärrä enää, miten kaikki olisi hyvin:
olen kuin lääkäri; voi! Tietämättömyyteni on syvin.

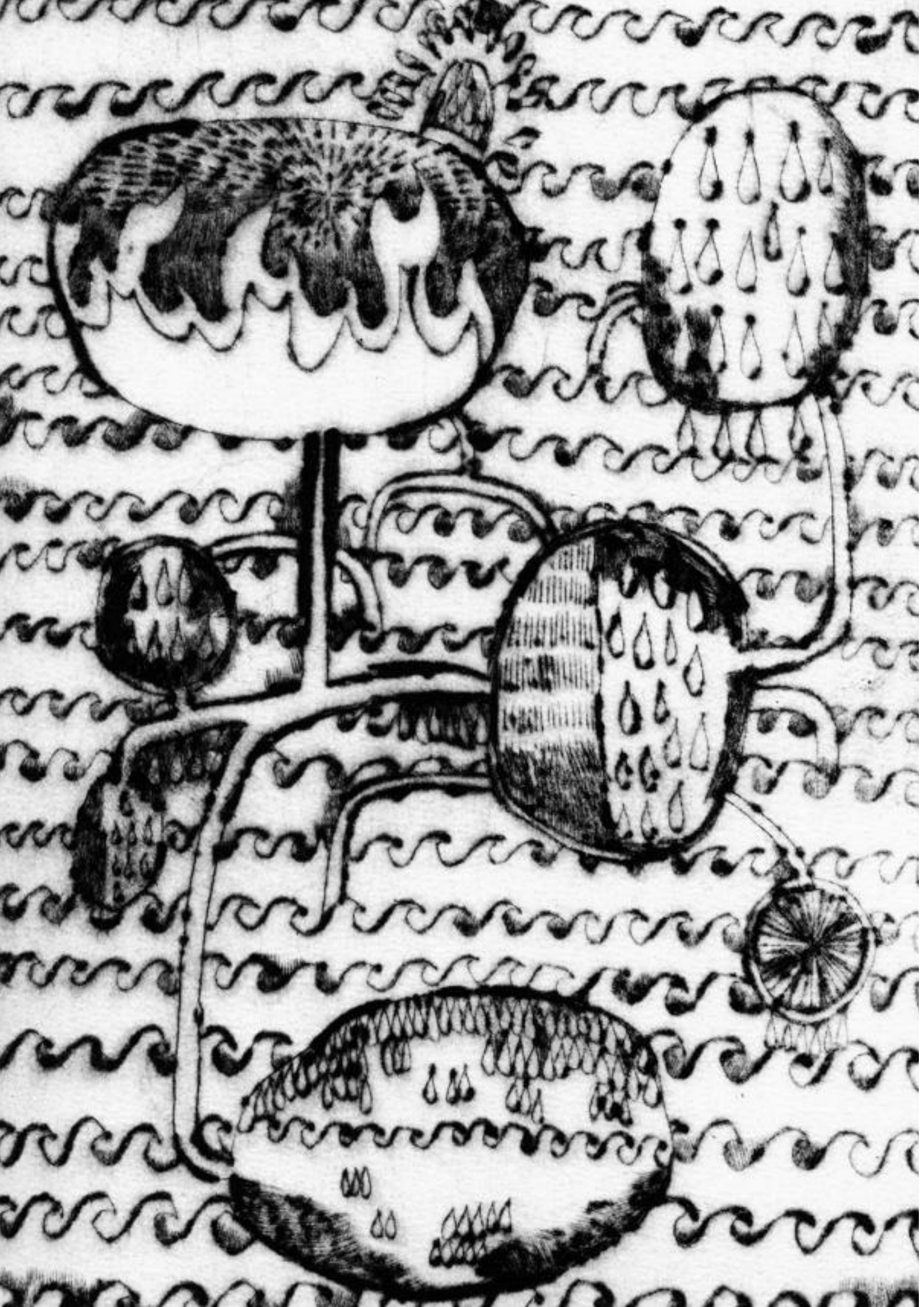
[...]

Mitä siis mahtaa ihmisjärjistä kaikkein mahtavin?
Ei mitään: sulkeutuu kohtalon kirja kansin kolahtavin.

Ei ihminen itseään tunne, eikä mitään tietää saa.
Kuka olen, mistä tulen, mitä päällään kantaa maa?
On jokainen meistä täällä pelkkä atomi kidutettu,
kohtalon kourissa räjähtänyt ja manalaan kuljetettu,
mutta toisin kuin atomeista muut, me ajattelemme,
ajatustemme ansiosta taivaankantta mittailemme
ja tavoittaa koetamme äärettömiä maailmoita,
vaikka ymmärryksemme koskaan ei saavuttaa voi noita.
Tämä maailma on pelkkä teatteri ylpeyden ja erheiden,
jossa onnettomat puhuvat sanoja onnenhetkien surkeiden.
Kaikki valittaa, kaikki kärsii onnea etsiessään:
mut' ei kukaan kuolla tahtois, joutua jälleen syntymään.
Kärsimykseemme saamme joskus hetkeksi' helpotusta,
kiitos mielihyvän kirkastuu kurjan mieli musta;
mut' mielihyvä katoaa, se on pelkkä varjo vain,
kurjuutta, pettymystä meille riittää laumoittain.
On menneisyyskin meille enää muisto surullinen;
nykyhetki hirvittävä, ja tulevaisuus, tiedän sen,
ajatelleen olennon ikuista unta haudan yössä.
Kerran kaikki on hyvin: siinä toivo viel' on työssä.
Tänään kaikki on hyvin: se vasta on harhaa.
On oikeassa Jumala, viisaat vain houkkien tarhaa.
Niinpä nöyränä huokaan, kärsimysteni alla,
en sallimusta koettele mä lainkaan kapinalla.
Tiedän kyllä: kerran vähemmän synkästi lauloin
kun lait viettelevimmät mut kietoi ilon pauloin:
mut' nyt muuttunut on aika: kuuntelen vanhuuden ope-
tusta,
ihmisenä eksyneenä kärsin heikkouden masennusta,
ja kun etsin viel' valoa yössä säkkipimeässä
en kapinoi mä enää: olen täällä kärsimässä.

Kun ammoin eräälle kalifille koetti kuoleman hetki,
hänet Jumalan luo johdatti rukouksen toivoretki:
”Sinulle, kuninkaalle, ainoalle mahtajalle,
tuon sitä, mitä mahtunut ei ole kruunus alle:
heikkoutta, katumusta jotka ohjaa mua kuin lasta.”
Hän tiennyt viel' ei mitään *toivon* kuolemasta.

Suomentanut Maija Ollikainen



Rousseaun kirje Voltairelle kaiutelmuksesta

18. elokuuta 1756

Hyvä herra, kaksi viimeisintä runoanne¹ ovat saapuneet yksinäisyyteeni, & vaikka ystäväni tuntevatkin kirjoituksianne kohtaan tuntemani rakkauden, en tiedä mistä runonne saatoivat saapua luokseni, elleivät sitten teiltä. Löysin niistä opineisuuden mielihyvän ja tunnistin niistä mestarin kädenjäljen: niinpä luulenkin, että minun on kiitettävä teitä sekä lähettämätänne kappaleesta että teoksestanne. En väitä, että kaikki runoissanne miellyttää minua yhtä paljon, mutta niissä olevat asiat, jotka haavoittavat minua, vain herättävät minussa enemmän luottamusta niitä asioita kohtaan, jotka ihastuttavat minua; minulle ei ole aina tuskatonta puolustaa järkeäni runoutenne suloja vastaan, mutta pakottaudun olemaan ihailematta aivan kaikkea teoksissanne, jotta ihailustani tulisi enemmän teostenne arvoista.

Teen vielä enemmän: kerron teille kursailematta en kau-neudesta, jonka uskoin kahdesta runostanne aistivani, olen tehtävään näet kammottavan laiska, enkä edes puutteista, joita minua taitavammat ihmiset kenties runoissanne havaitsivat, vaan harmeista, jotka tällä hetkellä häiritsevät mieltymystäni opetuksiinne, ja sanon teille vielä, että lisäksi harmiani pehmensi ensimmäinen lukukerta, jolloin sydämeni kuunteli ahnaasti teidän sydäntänne rakastaen teitä kuin veljeäni, kunnioittaen teitä kuin mestariäni, ja imarrellen vielä

itseäni siitä, että tunnistitte aikomuksistani suoraselekäisen sielun rehellisyyden ja puheistani äänensävyyn, jolla totuuden ystävä puhuu filosofille. Sitä paitsi mitä enemmän toinen runonne minua ihastuttaa, sitä vapaammin otan kantaa ensimmäistä vastaan, sillä jos te ette ole pelännyt asettua itseänne vastaan, miksi minä pelkäisin olevani samaa mieltä kuin te? Minun pitää uskoa, ettette te pidä kovinkaan tiukasti kiinni niistä tuntemuksista, jotka kumoatte niin taitavasti.

Kaikki moitteeni kohdistuvat siis *Runoonne Lissabonin katastrofista*, koska odotin tapahtuman vaikutuksia enemmän ihmiskunnan arvoisiksi kuin niitä, joita se teissä tuntuu herättäneen. Syytätte Popea ja Leibnizia siitä, että he loukkaavat onnettomuuksemme sanoessaan kaiken olevan hyvin, ja korostatte kurjuuksiemme taulua niin paljon, että se jää mieleen kuin poltettuna: toivomieni lohdutusten sijasta te vain massennatte minua; tekisi mieli sanoa, että pelkäätte etten itse näe kuinka onneton olen, ja uskotte, siltä näyttää, rauhoittavanne minua paljonkin todistamalla kaiken olevan huonosti.

Älkää erehtykö, hyvä herra, tapahtuu täysin päinvastoin kuin te aiotte. Se optimisismi, jota te pidätte niin julmana, kuitenkin lohduttaa minua niissä tuskissa, jotka te maalaatte sietämättömiksi. Popen runo² lieventää vaivojani ja tuo minulle pitkämielisyyttä, teidän runonne taas hapantaa tuskiani, kiihottaa minut valituksiin ja riistää minut tyystin järkkyyneen toivon ulkopuolelle; se tekee minusta epätoi-

voisen. Rauhoittakaa minua myllertävä hämmennys, joka johtuu siitä oudosta vastakohtaisuudesta, mikä vallitsee teidän todistamanne ja minun kokemani välillä, ja kertokaa minulle, kuka käyttää väärin tunnetta tai järkeä.

”Ihminen, ole pitkämielinen”, sanovat Pope ja Leibniz minulle, ”vaikeutesi ovat välttämätön seuraus luonnostasi ja tämän maailmankaikkeuden rakenteesta. Sitä hallitseva ikuinen ja hyväntekevä olento on tahtonut taata sen sinulle: kaikista mahdollisista talouksista hän valitsi sen, joka yhdisti vähimmän pahan suurimpaan hyvään, tai sanoaksemme asian vielä julmemmin, jos pakko on: hän ei tehnyt paremmin, koska hän ei voinut tehdä paremmin.”

Mitä teidän runonne sanoo minulle nyt? ”Kärsi ikuisesti, onneton. Jos on olemassa Jumala, joka on luonut sinut, hän on epäilemättä kaikkivaltias; hän voisi estää kaikki vaikeutesi; älä siis koskaan toivo niiden päättyvän; sillä ei voi nähdä miksi sinä olet olemassa, ellet sitten kärsiäksesi ja kuollaksesi.” En tiedä miten tällainen oppi voisi olla lohduttavampaa kuin optimismi tai itse fatalismi: tunnustan, että minusta se vaikuttaa vielä manikeismiäkin julmemmalta. Jos pahan alkuperän aiheuttama riesa pakotti teidät muuttamaan yhtä Jumalan täydellisyyksistä, miksi oikeutatte hänen valtansa hänen hyvytensä kustannuksella?

Jos on valittava kahden virheen väliltä, pidän vielä enemmän ensimmäisestä.

Hyvä herra, te ette tahdo, että teidän teostanne pidetään kaitselmusta vastaan suunnattuna runona, ja minä varon kyllä antamasta sille sellaista nimeä, vaikka te olettekin kutsunut ihmislajin vastaiseksi kirjaksi kirjoitusta, jossa puolustin ihmiskunnan asiaa sitä itseään vastaan³. Tiedän, millainen erottelu on tehtävä kirjailijan aikomusten ja hänen opistaan mahdollisesti vedettävien johtopäätösten välille. Oikeudenmukainen itsepuolustus kuitenkin velvoittaa minut huomauttamaan teille, että maalatessani inhimillisen kurjuuden määränpäni oli anteeksiannettava ja jopa kiitosta ansaitseva, niin ainakin uskon; osoitin nimittäin ihmisille miten he luovat onnettomuutensa itse, ja niin ollen miten he voisivat välttää ne.

En näe, että moraalisen pahan lähdeä voitaisiin etsiä muualta kuin vapaasta ja edistyneestä, mutta silti turmeluneesta ihmisestä; ja mitä tulee fyysiisiin vaipeihin, niin jos aistiva ja järkähtämätön materia on ristiriita, kuten minusta näyttää, ne ovat väistämättömiä jokaisessa järjestelmässä johon ihminen kuuluu, ja silloin kysymys ei lainkaan ole siitä, miksi ihminen ei ole täydellisen onnellinen, vaan siitä, miksi hän on olemassa. Lisäksi uskon osoittaneeni, että lukuunottamatta kuolemaa, joka on paha melkein ainoastaan valmistelujensa ansiosta, useimmat fyysiset vaivamme ovat nekin omaa työtämme. Pysyäkseen Lissabonin antamassa aiheessa: myöntäkää, esimerkiksi, että luonto ei lainkaan olisi koonnut sinne kahtakymmentätuhatta kuusi- tai seitsenkerroksista taloa, ja jos tuon suuren kaupungin asukkaat olisivat olleet tasaisemmin hajaantuneina ja asuneet keveämmin, vahinko olisi ollut paljon pienempi ja kenties olematon. Kaikki olisivat paenneet ensimmäisen järjestyksen tullessa, ja seuraavana päivänä heidät olisi nähty kahdenkymmenen peninkulman päässä Lissabonista yhtä iloisina kuin mitään

ei olisi tapahtunut. Mutta pitää jäädä, ryhtyä itsepäisiin toimiin, asettua alttiiksi uusille vavistuksille, koska se, minkä joutuu jättämään, on tärkeämpää kuin se, minkä voi viedä mukanaan. Moniko onneton tuhoutui tuossa katastrofissa, koska yksi tahtoi ottaa mukaan vaatteensa, toinen paperinsa, kolmas rahansa? Eikö tiedetä, että elävästä itsestä on tullut jokaiselle ihmiselle itsensä merkityksettömän osa; ja että sitä ei maksa vaivaa pelastaa, kun on menettänyt kaiken muun?

Te olisitte tahtonut – ja kukapa ei olisi tahtonut! – että maanjäristys olisi tapahtunut keskellä autiomaata mielummin kuin Lissabonissa. Mutta voiko epäillä, ettei maanjäristyksiä tapahdu myös autiomaissa? Me emme vain lainkaan puhu niistä, koska ne eivät tee mitään pahaa kaupunkien herroille, ainoille ihmisille jotka otamme lukuun. Ne tekevät vain vähän vahinkoa myös eläimille tai villeille, jotka hajanaisina asuvat noissa kaukaisissa paikoissa, ja jotka eivät pelkää kattojen romahtamista eivätkä talojen murskaantumista. Mutta mitä sellainen etuoikeus merkitsisi? Tarkoitaisiko se sitä, että maailman järjestyksen pitäisi muuttua meidän oikkujemme mukaan, että luonnon pitäisi alistua meidän laeillemme, ja että kieltäkösemme luontoa aiheuttamasta maanjäristystä jossakin paikassa meidän tarvitsisi vain rakentaa sinne kaupunki?

On tapahtumia, jotka iskevät meihin enemmän tai vähemmän sen mukaan, miltä puolelta niitä tarkastellaan, ja jotka menettävät paljon ensinäkemältä herättämästään kauhusta, kun niitä uskaltaudutaan tarkastelemaan läheltä. Opin tämän *Zadigista*⁴, ja luonto vakuuttaa minulle päivä päivän jälkeen, että äkillinen kuolema ei aina ole todellinen paha, ja että joskus se voi olla suhteellinen hyvä. Monet tuon onnetoman kaupungin raunioiden alle murskautuneet ihmiset epäilemättä välttivät suuremman onnettomuuden, ja vaikka tällainen kuvaus on koskettava ja runoutta ruokkiva, ei ole varmaa, että yksikään näistä epäonnistuneista olisi kärsinyt enemmän kuin jos hän olisi saanut odottaa pitkään ja ahdistuneena kuolemaa, joka nyt yllätti hänet. Onko surullisempaa loppua kuin kuolevalla, jota kidutetaan hyödyttömällä hoidolla, jonka notaari ja perilliset eivät anna hengittää, jonka lääkärit murhaavat mielensä mukaan omaan vuoteeseensa ja jonka barbariset papit taitavasti panevat ahmimaan kuolemaa? Omasta puolestani näen kaikkialla, että vaikeudet, joille luonto alistaa meidät, ovat paljon vähemmän julmia kuin ne, jotka itse mielellämme niihin lisäämme.

Mutta miten nerokkaita olemmekin vaivojemme lietsomisessa kauniiden instituutioidemme voimin, emme ole toistaiseksi onnistuneet tulemaan niin täydellisiksi, että yleisesti pitäisimme elämää taakkana ja ajattelisimme olemattomuuden paremmaksi kuin olemisen, minkä ajatuksen myötä lannistuminen & epätoivo olisivat pian vallanneet suurimman osan ihmisistä, eikä ihmiskunta olisi voinut säilyä pitkään. Mutta jos meidän on parempi olla kuin olla olematta, se riittää oikeuttamaan meidän olemassaolomme, vaikka meillä ei ole mitään vahingonkorvausta odotettavana vaikeuksilta, jotka joudumme kärsimään, ja vaikka nämä vaikeudet olisivat yhtä suuria kuin millaisiksi te ne maa-

”Omasta puolestani näen kaikkialla, että vaikeudet, joille luonto alistaa meidät, ovat paljon vähemmän julmia kuin ne, jotka itse mielellämme niihin lisäämme.”

laatte: tässä asiassa ihmisiltä on kuitenkin vaikea löytää vilpittömyyttä ja filosofeilta hyviä laskelmia, koska nämä hyvyksiä ja vaivoja vertaillessaan unohtavat aina olemassaolon suloisen mielihyvän, joka on kaikista muista tuntemuksista riippumaton, ja turhamainen kuoleman halveksiminen taas panee toiset panettelemaan elämää; he ovat melkein kuin naisia, joilla on tahrainen hame ja sakset, ja jotka ovat rakastavinaan reikiä enemmän kuin tahoja.

Te ajattelette Erasmuksen tavoin, että harvat ihmiset tahtoisivat syntyä uudelleen samoihin olosuhteisiin joissa he elivät; mutta joku pitää kauppatavaraansa kovin kalliina, ja alentaisi hintaansa paljon, jos hänellä olisi jokin toivo saattaa kauppa loppuun. Sitä paitsi, hyvä herra, keitä minun pitää uskoa teidän haastatellen tästä asiasta? Rikkaita, kenties; vääristä iloista kylläisiä, mutta todellisista iloista tietämättömiä; aina elämään ikävystyneitä ja aina sen menettämisen pelosta vapisevia: ehkä kirjailijoita, kaikista ihmisistä paikallaanpysyvimpiä, sairaalloisimpia, miettiväisimpiä ja niin ollen kaikkein onnettomimpia. Tahdotteko löytää paremmin kokoonpantuja tai ainakin yleensä rehellisempiä ihmisiä, heitä nimittäin pitäisi haastatella ensisijaisesti, koska he muodostavat suurimman ryhmän? Haastatelkaa rehellistä porvaria, joka on viettänyt näkymätöntä ja rauhallista elämää vailla hankkeita ja kunnianhimoa; tai vaikkapa talonpoikaa, ei tosin Ranskassa, missä teeskennellään että talonpojat täytyy panna kuolemaan kurjuudessa jotta he saisivat teidät elämään, vaan esimerkiksi siinä maassa jossa te olette, tai yleisesti ottaen missä tahansa vapaassa maassa. Uskallan esittää tosiasiaksi, ettei ylä-Valais'ssa ole ehkä yhtään vuoristolaista, joka olisi tyytymätön lähes automaattiseen elämäänsä, ja joka mielellään suostuisi jopa paratiisiin sijasta syntymään lakkaamatta uudelleen ja elämään siten alituisesti. Nämä erot saavat minut uskomaan, että elämän käyttäminen väärin saa usein meidät kokemaan sen taakaksi, ja minulla on huonompi mielipide siitä, joka on suuttunut siksi että on elänyt, kuin siitä, joka voi sanoa Caton tavoin: *Nec me vixisse penitet, quoniam ita vixi, ut frustra me natum non existitem.* Tämä ei estä sitä, etteikö viisas voisi joskus häipyä vapaaehtoisesti, vailla mutinaa ja epätoivoa, kun luonto tai onni tuo hänelle selvästi taivaan käskyn. Mutta asioiden tavallisen kulun mukaan ihmiselämä ei ole pelkkää huonoa nykyhetkeä, vaikka siihen onkin kylvetty joitain vaikeuksia; ja vaikka kuoleminen ei aina olekaan paha, eläminen on sitä hyvin harvoin.

Erilaiset tapamme ajatella näitä seikkoja opettavat minulle, miksi monet teidän todistuksistanne eivät ole minusta kovinkaan vakuuttavia; sillä tiedän kyllä, miten paljon paremmin inhimillinen järki tarttuu mielipiteidemme muottiin kuin totuuden muottiin, ja että kahden vastakkaisia mielipiteitä edustavan miehen välillä se, minkä toinen luulee todistaneensa, on usein toiselle pelkkä sofismi.

Kun esimerkiksi hyökkäätte Popen niin hyvin kuvaamaa olentojen ketjua vastaan, sanotte ettei ole totta, että jos maailmasta riistettäisiin yksi atomi, maailma ei voisi säilyä. Lainaatte asiasta herra de Crousazi⁵ ja lisäätte sitten, ettei luonto ole alistunut millekään tarkalle mitalle eikä millekään

tarkalle muodolle: ettei yksikään planeetta liiku ehdottoman säännöllisessä kaaressa; ettei minkään tunnetun olennon hahmo ole tarkalleen matemaattinen; ettei mihinkään toimeen vaadita täsmällisen tarkkaa määrää; että luonto ei toimi koskaan ankarasti; että niinpä ei ole mitään syytä vakuuttaa, että yksi atomi vähemmän maan päällä olisi maan tuhoutumisen syy. Tunnustan teille, hyvä herra, että kaikessa tässä minuun iskee enemmän väittämisen kuin järkeilyn voima, ja että tässä tapauksessa taipuisin luottavaisemmin auktoriteettinne kuin todisteittenne edessä.

Mitä herra de Crousaziin tulee, en ole lainkaan lukenut hänen Popea vastaan suuntaamaansa kirjoitusta, ja en siis kenties voi ymmärtää häntä; mutta on täysin varmaa, etten taivu hänen kohdallaan sille, minkä olen teissä haastanut, ja että minulla on yhtä vähän uskoa hänen auktoriteettiinsa kuin hänen todistuksiinsakin. Kaukana siitä, että ajattelisin, ettei luonto lainkaan ole määrien ja hahmojen alamainen: uskon pikemminkin päinvastoin, että se ainoana seuraa tätä tarkkuutta ankarasti, koska se ainoana osaa verrata päämääriään ja keinojaan tarkasti ja mitata voimaa vastukseen. Mitä taas tulee noihin luuloteltuihin epäsäännöllisyyksiin, voidaanko epäillä, ettei niillä kaikilla ole fyysisistä syytään, ja riittäkö se, ettei niitä havaitse, niiden olemassaolon kieltämiseen? Nämä näennäiset säännöttömyydet johtuvat epäilemättä joistakin meille tuntemattomista laeista, joita luonto seuraa yhtä uskollisesti kuin meidän tuntemiamme; ne johtuvat jostakin agentista, jota me emme havaitse, ja jonka esteellä tai kilvoittelulla on määrität kaikissa toimissaan; muuten pitäisi sanoa suoraan, että on periaatteettomia toimia ja seurauksia ilman syytä; sellainen kuvottaa koko filosofiaa.

Olettakaamme kahden punnuksen olevan tasapainossa, mutta silti eri painoisia: lisättäköön pienempään se määrä, jolla niiden paino eroaa. Silloin punnukset joko jäävät tasapainoon, ja meillä on syy ilman seurausta, tai sitten tasapaino järkkyy, ja meillä on seuraus ilman syytä; mutta jos punnukset olisivat rautaa, ja toisen alla olisi piilossa magneetinjyvä, luonnon tarkkuus veisi niiltä silloin näennäisen tarkkuuden, ja tarkkuuden voimasta se näyttäisi puuttuvan. Fyysisessä maailmassa ei ole mitään hahmoa, tointa tai lakia, johon ei voitaisi soveltaa vastaavaa esimerkkiä kuin juuri painovoimasta esittämäni.

Te sanotte, ettei mikään tunnettu olento ole hahmoltaan tarkan matemaattinen. Kysyn teiltä, hyvä herra, onko olemassa mahdollista hahmoa, joka ei olisi mahdollinen, ja eikö kaikkein kummallisinkin kaari ole luonnon silmissä yhtä säännöllinen kuin ympyrä on meidän silmissämme täydellinen. Luulen, sitä paitsi, että jos jokin kappale voisi olla tällä tavoin säännöllinen, se voisi olla vain maailmankaikkeus itse, kun se kuvitellaan täydeksi ja rajalliseksi; sillä matemaattiset hahmot eivät ole kuin abstraktioita, ne ovat suhteessa vain itseensä toisin kuin kaikki luonnolliset kappaleet, jotka ovat suhteessa toisiinsa kappaleisiin ja niitä muutteleviin liikkeisiin; täten ei siis todistettaisi mitään luonnon tarkkuutta vastaan, mutta kuitenkin olisimme yhtä mieltä siitä, miten te ymmärrätte sanan tarkkuus.

Erottatte tapahtumat joilla on seurauksia niistä tapahtumista, joilla niitä ei lainkaan ole: epäilen tällaisen erotelun pitävyyttä. Jokaisella tapahtumalla näyttää minusta välttämättä olevan jokin moraalinen tai fyysinen tai näistä yhdistetty vaikutus, mutta sitä ei vain aina havaita, koska tapahtumien polveutumista on vielä vaikeampi seurata kuin ihmisten. Koska yleensä ei pidä etsiä merkittävämpiä seurauksia kuin ne tuottavat tapahtumat, syiden pienuus tekee usein tutkimuksesta naurettavaa, vaikka seuraukset olisivatkin varmoja, ja monasti myös useat tuskin havaittavat seuraukset liittyvät yhteen ja tuottavat huomattavan tapahtuman. Lisätkää, että sellaisella seurauksella on kyllä paikka, vaikka se toimiikin sen kappaleen ulkopuolella, joka sen on tuottanut. Niinpä katettujen vaunujen nostattama tomu ei mahda mitään vaunujen kululle tai vaikuta maailman kulkuun: vaan koska maailmankaikkeudelle mikään ei ole vierasta, kaikki mikä siinä tapahtuu, vaikuttaa väistämättä itse maailmankaikkeuteen.

Niinpä, hyvä herra, esimerkinne ovat minusta keinoitekoisia ja epävakuuttavia. Näen tuhat uskottavaa syytä siihen, ettei Euroopalle ollut yhdentekevää, oliko Burgundin kruununperijä tietynä päivänä hyvin tai huonosti kammattu, eikä Rooman kohtalolle, että Caesar käänsi silmänsä oikealle ja vasemmalle ja sylkäisi kumpaankin suuntaan ennen kuin meni senaattiin sinä päivänä jona häntä siellä rangaistiin. Sanalla sanoen, muistellen Pascalin mainitsemaa esimerkkiä hiekanjyvistä⁶, olen jossakin suhteessa samaa mieltä kuin teidän bramiininne, ja miten asioita tarkistellaankin, niin vaikka kaikilla tapahtumilla ei olekaan aistittavia syitä, minusta näyttää olevan kiistämätöntä, että kaikilla on todellisia syitä, joiden langan ihmisen mieli kadottaa helposti, mutta joita luonto ei koskaan sekoita.

Te sanotte todistetun, että taivaankappaleet kiertävät kulkuun tilassa, joka ei tee vastarintaa. Se oli varmasti oikein hyvä asia todistaa; mutta tietämättömien tavan mukaan en juurikaan usko todistuksiin, jotka ylittävät käsityskyyni. Luulenpa, että tämän todistuksen rakentamiseksi oli järjkeilyt osapuilleen seuraavalla tavalla. Kun tietynlainen voima toimii tietynlaisen lain mukaan, sen pitää antaa tähdille tietynlainen liike vastusta tekemättömässä ympäristössä: tähdet kuitenkin liikkuvat juuri lasketulla tavalla; niinpä vastusta ei lainkaan ole. Mutta kuka voi tietää, onko todellista lakia lukuunottamatta ehkä miljoona muuta mahdollista lakia, joiden mukaan samat liikkeet selittyisivät vielä paremmin nesteellä kuin tällaisella tyhjiöllä? Eikö tyhjiyden kammon avulla pitkään selitetty seuraukset, jotka sittemmin on pantu ilman toiminnan vastuulle? Kun uudet kokeet myöhemmin tuhosivat tyhjiyden kammon, eikö kaikki ollut sitten täynnä? Eikö tyhjiötä palautettu sitten voimaan uusilla laskelmilla? Kuka vastaa meille, ettei vielä tarkempi järjestelmä puolestaan kumoa sitä? Jättäkäämme luvuttomat vaikeudet, jotka valon ja valaistun avaruuden luonto kenties tuottaa fyysikolle; mutta uskotteko todellakin, että Bayle, jonka viisautta ja mielipiteiden maltillisuutta ihailen kuten tekin, olisi pitänyt mielipidettänne todistettuna? Yleisesti ottaen näyttää siltä, että skeptikot hairahtuvat hieman heti kun he omak-

suvat dogmaattisen äänensävyyn, ja että heidän pitäisi käyttää sanaa ”todistaminen” raittiimmin kuin kenenkään muun. Onko niin monien asioiden vakuuttaminen keino tulla uskotuksi silloin, kun ylpeilee sillä, ettei tiedä mitään?

Muuten, hyvä herra, olette kyllä tehnyt erittäin hyvän korjauksen Popen järjestelmään huomauttaessanne, ettei luotujen ja luoja välillä ole mitään suhteellista asteikkoa, ja että jos luotujen olentojen ketju päättyy Jumalaan, johtuu se siitä, että hän pitää siitä kiinni, ei siitä, että se päättyisi häneen.

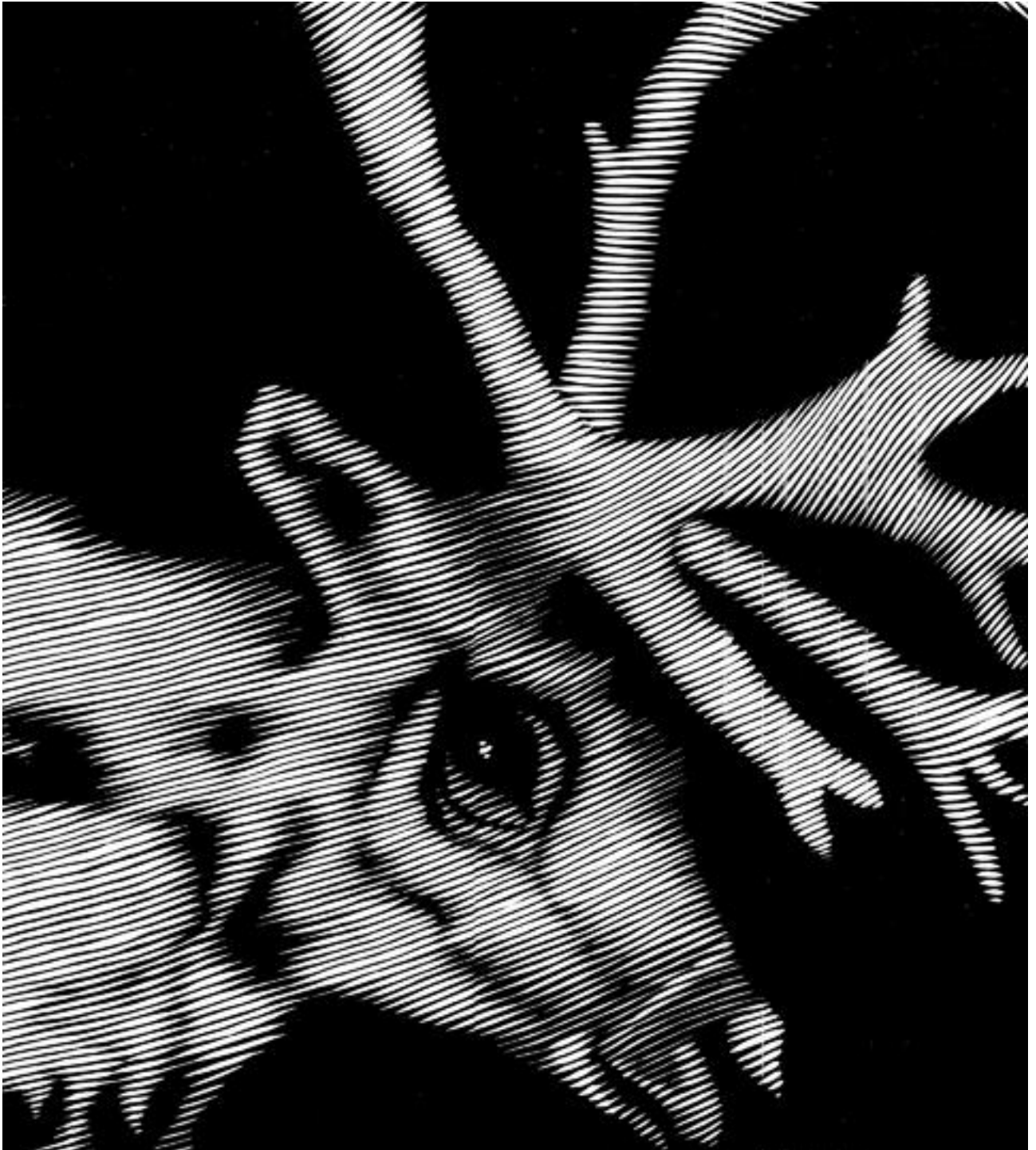
Siitä, että kokonaisuuden hyvä on parempi kuin sen osan, panette miehen sanomaan: *Minun pitää olla yhtä rakas herralleni, minun, ajattelevan ja tuntevan olennon, kuin planeetat, jotka eivät ehkä tunne mitään.* On selvää, että aineellisen maailmankaikkeuden ei pidä olla luojalleen rakkaampi kuin ainoan ajattelevan ja tuntevan olennon: mutta tämän maailmankaikkeuden järjestelmän, joka tuottaa, säilyttää ja pitää hengissä kaikki ajattelevat ja tuntevat olennot, pitää olla hänelle rakkaampi kuin ainoankaan näistä olennoista. Hän voi siis hyvydestään huolimatta tai pikemminkin juuri hyvyytään uhrata osan yksilöiden onnesta kokonaisuuden säilyttääkseen. Uskon ja toivon olevani Jumalan silmissä

arvokkaampi kuin jonkin planeetan maaperä, mutta jos planeetat ovat asutettuja, kuten on mahdollista, miksi minä olisin hänen silmissään arvokkaampi kuin kaikki Saturnuksen asukkaat? On turha yrittää tehdä näitä ajatuksia naurettaviksi, on varmaa, että kaikki analogiat puhuvat tällaisen kansoituksen puolesta, ja että ainoastaan ihmisen ylpeys on sitä vastaan. Mutta kun tällainen kansoitus oletetaan, maailmankaikkeuden säilyttäminen tuntuu olevan Jumalalle jopa moraalista, ja tuon moraalisuuden voi

kertoa asutettujen maailmojen määrällä.

Se, että ihmisen raato ruokkii matoja, susia tai kasveja, ei ole, sen myönnän, vahingonkorvausta tuon ihmisen kuolemasta; mutta jos tämän maailmankaikkeuden järjestelmässä on ihmiskunnan säilyttämiseksi välttämätöntä, että substanssi kiertää ihmisten, eläinten ja kasvien välillä, niin jonkin yksilön yksittäinen vahinko osallistuu yleiseen hyvään; minä kuolen, madot syövät minut, mutta minun veljeni ja minun lapseni elävät kuten minä elin, ja minä teen luonnon järjestyksen kautta kaikille ihmisille sen, minkä Codrus, Curtius, Leonidas, Deciukset, karthagolaisveljekset & tuhat muuta tekivät vapaaehtoisesti pienen ihmisryhmän puolesta.

Palatakseni, hyvä herra, siihen järjestelmään, jota vastaan te hyökkäätte, uskon, ettei sitä voida tarkastella asianmukaisesti erottamatta huolellisesti yksittäistä pahaa, jonka olemassaoloa ainoakaan filosofi ei ole koskaan kieltänyt, ja yleistä pahaa, jonka optimismi kieltää. Kyse ei ole sen selvittämisestä, kärsiikö jokainen meistä vai ei; vaan siitä, oliko hyvä, että maailmankaikkeus on olemassa, ja olivatko vaivamme väistämättömiä sen rakentamisessa. Niinpä näyttää siltä, että yhden seikan lisääminen tekisi proposition tarkemmaksi, ja sen sijaan että sanotaan *kaiken olevan hyvin* olisi ehkä parempi sanoa *kokonaisuus on hyvin* tai *kokonaisuuden puolesta kaikki on hyvin*. On siis aivan selvää, ettei kukaan ihminen voisi antaa suoria todisteita puolesta eikä vastaan; nämä to-



Peeter Allik, Polar Explorers I, linolevykaiverrus, 80 x 60, 1992.

disteet riippuvat nimittäin maailman rakenteen ja sen luojan määränpään täydellisestä tuntemisesta, ja sellainen tieto on kiistatta inhimillisen älyn saavuttamattomissa. Optimismin todellisia periaatteita ei voi johtaa materian ominaisuuksista eikä maailmankaikkeuden mekaniikasta, vaan ne voi ainoastaan päätellä induktiivisesti kaikkea valvovan Jumalan täydellisyyksistä; niinpä Jumalan olemassaoloa ei todisteta Popen järjestelmällä, vaan Popen järjestelmä Jumalan olemassaololla, ja on ristiriidattomasti niin, että kysymys pahan alkuperästä on johdettu kaitselmuksen kysymyksestä. Vain siksi, ettei näitä kahta kysymystä ole käsitelty paremmin, kaitselmuksesta on aina järkeilty huonosti, ja se, mikä siitä on sanottu, on suuresti hämärtänyt niitä johtopäätöksiä,

jotka voitiin vetää tästä suuresta ja lohdullisesta opinkappaleesta.

Ensimmäisinä Jumalan asian ovat turmelleet papit ja hurskaat, jotka eivät kestä sitä, että jokin tapahtuu olemassaolevan järjestyksen mukaan, vaan he panevat aina jumalallisen oikeudenmukaisuuden sekaantumaan täysin luonnollisiin tapahtumiin, ja ollakseen varmoja asiastaan he rankaisevat ja läksyttävät ilkiöitä ja koettelevat ja palkitsevat hyviä ottamatta huomioon tapahtuman hyviä tai pahoja puolia. En omasta puolestani tiedä, onko se hyvää teologiaa, mutta minusta on huono tapa järkeillä perustamalla kaitselmuksen todistukset etu- ja haittapuolille, ja panna valikoimatta kaitselmuksen vastuulle kaikki, mikä tapahtuisi myös ilman sitä.

Filosofit taas eivät tunnu minusta juurikaan järkevämiltä, kun näen heidän hyökkäävän taivasta vastaan siitä minkä suhteen he eivät ole järkkymättömiä, huutavan että kaikki on menetetty kun heidän hampaitaan särkee tai kun he ovat köyhiä tai kun heidät ryöstetään, panemaan Jumala, kuten Seneca sanoo, vastuuseen matkatavaroittensa säilymisestä. Jos jokin traaginen onnettomuus olisi tappanut Car-touchen⁷ tai Caesarin heidän lapsuudessaan, olisi sanottu: minkä rikoksen he olivat tehneet? Nämä kaksi rosvoa elivät, ja me sanomme: miksi heidän annettiin elää? Hurskas päinvastoin sanoisi ensimmäisessä tapauksessa, että Jumala tahtoi rangaista isää riistämällä häneltä hänen lapsensa; ja toisessa tapauksessa Jumala säilytti lapsen kansan rangaistukseksi. Mitä luonto sitten on tehnytkin, hurskaiden mielestä kait-selmus on aina oikeassa, ja filosofien mielestä aina väärässä. Ehkä inhimillisten asioiden järjestyksessä ei ole väärää eikä oikeaa, koska kaikki riippuu yhteisestä laista, eikä poikkeusta tehdä kenenkään kohdalla. On uskottava, että yksittäiset tapahtumat täällä eivät ole mitään maailmankaikkeuden herran silmissä, että hänen kaitsemuksensa on ainoastaan universaalinen, että hän tyytyy säilyttämään suvut ja lajit, valvomaan kokonaisuutta olematta levoton tavasta, jolla yksilöt viettävät tämän lyhyen elämän. Tarvitseeko viisaan kuninkaan, joka tahtoo jokaisen elävän valtiossaan onnellisena, selvittää, ovatko kapakat siellä hyviä? Ohikulkija mutisee yhtenä iltana kun ne ovat huonoja, ja nauraa koko elämänsä niin sopimatonta malttamattomuutta. *Commorandi enim natura diversorium nobis, non habitandi dedit.*

Näyttää siltä, että ajatellakseen tässä suhteessa oikein pitäisi tarkastella asioita suhteellisesti fyysisessä järjestyksessä ja absoluuttisesti moraalisessa järjestyksessä: niin, että suurin ajatus, jonka voin saada kaitsemuksesta, on se, että jokaisella aineellisella olennolla on parhaat mahdolliset taipumukset suhteessa kokonaisuuteen, ja jokaisella älyllisellä ja aistivalla olennolla parhaat mahdolliset suhteessa itseensä; toisin sanoen tämä tarkoittaa, että sille, joka aistii olemassaolonsa, on oltava parempi olla kuin olla olematta. Tätä sääntöä on sovellettava jokaisen aistivan olennon kokonaisuuteen eikä johonkin yksittäiseen hetkeen sen kestossa kuten ihmiselämässä, mikä osoittaa, miten paljon kysymys kaitsemuksesta riippuu sielun kuolemattomuutta koskevasta kysymyksestä – sielun kuolemattomuuteen minulla on onni uskoa tietäen, että järki voi epäillä sitä – ja rangais-tusten ikuisuutta koskevasta kysymyksestä, johon te, minä tai kukaan Jumalasta hyvää ajatteleva ihminen ei koskaan usko.

Jos palautan nämä erilaiset kysymykset yhteiseen periaatteeseensa, minusta näyttää siltä, että ne kaikki ovat suhteessa Jumalan olemassaolon periaatteeseen. Jos Jumala on olemassa, hän on täydellinen; jos hän on täydellinen, hän on viisas, kaikkivoipa ja oikeudenmukainen; jos hän on viisas ja kaikkivoipa, kaikki on hyvin; jos hän on oikeudenmukainen ja kaikkivoipa, minun sieluni on kuolematon; jos minun sieluni on kuolematon, kolmenkymmenen vuoden elämä ei ole minulle mitään, ja maailmankaikkeuden säilymiselle se

taas on kenties välttämättömyys. Jos ensimmäinen propositio myönnetään minulle, muita ei koskaan tulla järkyttämään; jos se taas kielletään, miksi kiistellä seurauksista?

Jälkimmäinen tapaus ei koske meistä kumpaakaan. En ainakaan voi todellakaan olettaa mitään sen kaltaista puoleltanne lukiessani teostenne kokoelmaa. Suurimmaksi osaksi ne tarjoavat minulle kaikkein suurimpia, suloisimpia ja lohduttavimpia ajatuksia jumaluudesta, ja pidän paljon enemmän teidän kaltaisestanne kristitystä kuin sorbonne-laisten⁸ kaltaisesta kristitystä.

Mitä minuun tulee, tunnustan teille rehellisesti, ettei järjen valo näytä todistaneen tässä tärkeässä kysymyksessä puolesta eikä vastaan, ja jos teisti ei perusta tuntemustaan kuin todennäköisyyksiin, vielä epätarkempi ateisti ei näytä perustavan omaansa kuin vastakkaisiin todennäköisyyksiin. Lisäksi kummankin puolen vastalauseet ovat aina ratkaisemattomia, koska ne koskevat asioita joista ihmisillä ei ole mitään todellista ideaa. Myönnän kaiken tämän, ja silti uskon Jumalaan voimakkaammin kuin yhteenkään toiseen totuuteen, koska uskominen ja uskomattomuus ovat niitä maailman asioita, jotka riippuvat minusta kaikkein vähiten;

epäilyn tila on liian väkivaltainen tila minun sielulleni; kun järkeni aaltoilee, uskoni ei voi pysytellä pitkään ilman ratkaisua, ja määräytyy ilman järkeäni; lopuksi tuhat mielialietta viehättää minut lohduttavimman puolelle ja lisää toivon punnuksen järjen vaakaan.

Tässä siis on totuus jonka me kumpikin jaamme ja jonka tuella huomaatte, miten helppo optimismia on puolustaa ja kaitseminen oikeuttaa, eikä teille pidä toistella kuluneita argumentteja vaan kestäviä, joita niin usein on esitetty tästä aiheesta. Mitä

tulee filosofeihin, jotka eivät ole samaa mieltä periaatteesta, niin heidän kanssaan ei lainkaan pidä kiistellä näistä asioista, koska siitä, mikä ei ole meille kuin tunteen todistus, ei voi tulla todistusta heille, eikä ole järjellistä puhetta sanoa ihmiselle, että teidän pitää uskoa tämä koska minä uskon niin. Heidän puolestaan ei myöskään pidä lainkaan kiistellä meidän kanssamme näistä samoista asioista, koska ne eivät ole kuin ensisijaisen proposition korollaareja, proposition, jonka rehellinen vastustaja uskaltaa tuskin asettaa heitä vastaan, ja he olisivat puolestaan väärässä jos he vaatisivat, että korollaari on todistettava heille riippumatta sen perustana toimivasta propositiosta. Ajattelen, ettei heidän pidä tehdä niin myöskään toisesta syystä, siitä, että on epäinhimillisyyttä häiritä rauhallisia sieluja ja tehdä ihmisistä lohduttomia puhtaan menetyksen tähden jos se, minkä heille tahtoo opettaa, ei ole varmaa eikä hyödyllistä. Ajattelen, sanalla sanoen, että teidän esimerkkinne mukaan ei voisi liian voimakkaasti hyökätä yhteiskuntaa mullistavaa taikauskoo vastaan, eikä kunnioittaa liikaa sitä tukevaa uskontoa.

Olen kuitenkin teidän tavallanne närkästynyt siitä, että yksilön usko ei ole mitään täydellisimmässä vapaudessa, ja että ihminen tohtii hallita omatuntojen sisuksia joihin hän ei voi tunkeutua, ikään kuin riippuisi meistä, uskommeko vai emmekö usko asioihin, joihin järjellinen todistus ei lainkaan kuulu, ja ikään kuin järki voitaisiin joskus alistaa auktori-

«En tiedä rankaiseeko tuo oikeudenmukainen olento jonakin päivänä kaikesta nimissään harjoitetusta tyranniasta; olen ainakin varma, ettei hän jaa sitä, eikä hän kiellä ikuista onnea keneltäkään hyveelliseltä ja vilpittömältä uskottomalta.»

teetille. Pitävätkö tämän maailman kuninkaat siis toisessa maailmassa jonkinlaisen tarkastuksen, ja onko heillä oikeus kiduttaa alamaisiaan täällä pakottaakseen heidät menemään paratiisiin? Ei, jokainen inhimillinen hallitusmuoto rajoittuu luonnostaan kansalaisvelvollisuuksiin, ja on sofisti Hobbes sitten sanonut mitä tahansa, niin kun ihminen palvelee valtiota hyvin, hänen ei tarvitse tehdä kenellekään selkoa siitä, miten hän palvelee Jumalaa.

En tiedä, rankaiseeko tuo oikeudenmukainen olento jonakin päivänä kaikesta nimissään harjoitetusta tyranniasta; olen ainakin varma, ettei hän jaa sitä, eikä hän kiellä ikuista onnea keneltäkään hyveelliseltä ja vilpittömältä uskottomalta. Voinko hänen hyvyttään ja jopa hänen oikeudenmukaisuuttaan loukkaamatta epäillä, ettei ryhdikäs sydän korvaa tahatonta virhettä ja että moitteettomat tavat ovat hänen silmissään arvokkaampia kuin tuhat eriskummallista kulttia, joihin ihmiset määräävät ja jotka järki hylkää? Sanon enemmän: jos voisin ostaa teot uskoni kustannuksella, ja hyveellisyydellä korvata oletetun uskottomuuteni, en epäroisi hetkeäkään, ja tahtoisin mieluummin voida sanoa Jumalalle *Tein sinua ajattelematta sitä hyvää, mikä sinua miellyttää, ja sydämeni seurasi sinun tahtoasi sitä tuntematta*; kuin sanoa hänelle, kuten minun eräänä päivänä pitää, *Voi! Rakastin sinua enkä lakannut loukkaamasta sinua; tunsin sinut, enkä tehnyt mitään miellyttääkseni sinua*.

Myönnän, että on olemassa eräänlainen uskontunnustus, johon lait voivat pakottaa; mutta moraalien ja luonnollisen oikeuden periaatteiden ulkopuolella sen on oltava täysin negatiivinen, koska voi olla olemassa uskontoja, jotka hyökkäävät yhteiskunnan perustuksien kimppuun, ja valtion rauhan varmistaakseen on aloitettava hävittämällä nämä uskonnot. Näistä pakollisista opinkappaleista inhottavin on epäilemättä suvaitsemattomuus, mutta siihen on tartuttava sen juuresta, sillä verenhimoisimmat fanaatikot vaihtavat puhetapojaan onnen käännteiden mukaan, ja saarnaavat vain kärsivällisyyttä ja hellyyttä silloin, kun eivät itse ole vahvimpia. Kutsun siis periaatteessa suvaitsemattomaksi jokaista ihmistä, joka kuvittelee, ettei voi olla hyvä ihminen uskomatta kaikkea sitä, mitä hän uskoo, ja joka kiroaa säälimättömästi jokaisen, joka ei ajattele hänen tavallaan. Itse asiassa uskovat ovat harvoin sillä tuulella että he jättäisivät koetellut rauhaan tässä maailmassa, ja pyhimys, joka uskoo elävänsä kirottujen kanssa, harjoittaa mielellään jo tässä maailmassa paholaisen ammattia. Jos olisi suvaitsemattomia uskottomia, jotka tahtoisivat pakottaa kansan olemaan uskomatta mihinkään, tuomitsisin heidät yhtä ankarasti kuin ne, jotka tahtovat pakottaa kansan uskomaan kaiken itseään miellyttävän.

Tahtoisin siis, että jokaisessa valtiossa olisi moraalilakikokoelma tai jonkinlainen kansalaisen uskontunnustus, joka sisältäisi positiivisesti ne yhteiskunnalliset maksimit, jotka jokaisen pitäisi tunnustaa, ja negatiivisesti ne fanaattiset maksimit, jotka pitäisi hylätä ei herjaavina vaan kapinallisina. Niinpä jokainen uskonto, joka voisi mukautua näihin lakeihin, sallittaisiin, ja jokainen uskonto, joka ei mukautuisi niihin, kiellettäisiin, ja jokainen olisi vapaa siihen, ettei hänellä olisi muuta uskontoa kuin pelkkä lakikokoelma. Minusta näyttää, että huolellisesti tehtynä tämä teos olisi hyödyllisin koskaan koottu kirja, ja kenties ainoa ihmisille välttämätön. Siinäpä, hyvä herra, teidän arvoisenne aihe; toivoisin intohimoisesti, että tahtoisitte ryhtyä tehtävään ja vielä koristaa sen runoudellanne, jotta jokainen voisi oppia sen hel-

posti. Se kantaisi kaikissa sydämissä lapsuudesta lähtien noita hellyyden ja inhimillisyyden tunteita, jotka loistavat teidän kirjoituksissanne ja jotka hurskailta tulee aina puuttumaan. Kehotan teitä miettimään tätä hanketta, se miellyttää varmasti ainakin teidän sielunne. *Runossanne luonnollisesta uskonnosta* te olette antanut meille ihmisen katekismuksen, antakaa meille nyt kansalaisen katekismus siinä, mitä teille ehdotan. Tämä on muuten asia, jota on pohdittava pitkään, ja se on ehkä varattava teoksistanne viimeiseen, joka lopulta saattaa loppuun kaikkein loistavimman uran, mikä kirjailijalla on koskaan ollut, tekemällä ihmiskunnalle hyvän teon.

En voi olla huomauttamatta lopuksi, että teidän ja minun välillä vallitsee tämän kirjeen aiheen suhteen ainutkertainen vastakohtaisuus. Kunniasta kylliksenne saaneena ja turhan suuruuden pettämänä te elätte vapaana yltäkylläisyyden keskellä; te filosofoitte tietenkin rauhassa kuolemattomuudesta ja sielun luonnosta, ja jos ruumiinne tai sydämenne kärsii, teillä on Tronchin lääkärinänne ja ystävänänne. Silti ette löydä maan päältä kuin pahaa. Ja minä, tuntematon, köyhä, yksinäinen ja parantumattoman vaivan kiduttama mies, minä pohdiskelen mielihyvää tuntien lymyapaikassani ja huomaan kaiken olevan hyvin. Mistä nämä näennäiset ristiriidat johtuvat? Selittitte sen itse: te nautitte, mutta minä toivon, ja toivo kaunistaa kaiken.

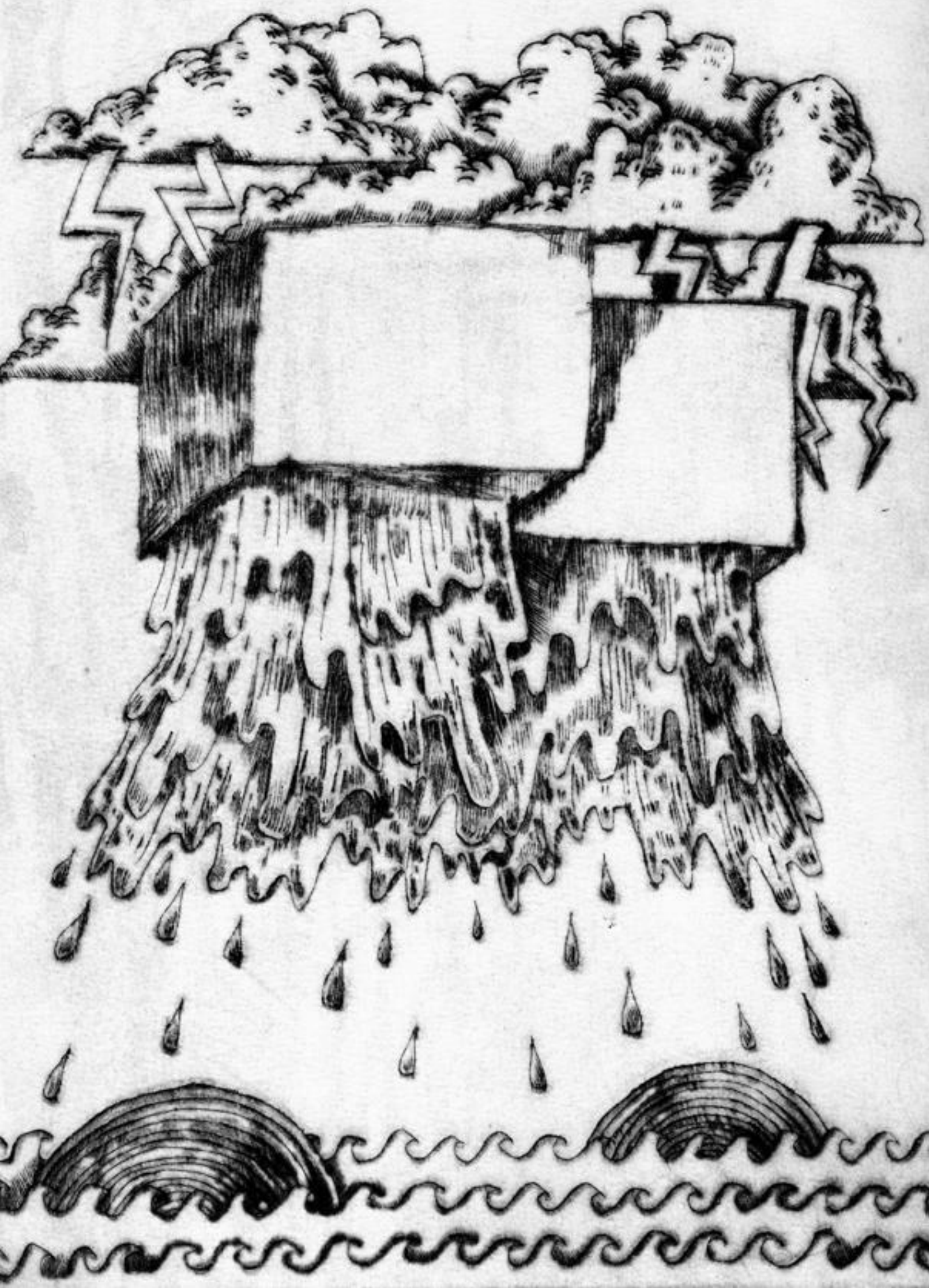
Minun on yhtä vaikea lopettaa tämä ikävyyttävä kirje kuin teidän on päästä sen loppuun. Suurmies, antakaa minulle anteeksi kenties tahdion intoni, mutta en purkaisi sydäntäni teille jos arvostaisin teitä vähemmän. Jumalaa ei miellytä, että loukkaan aikalaisistani sitä, jonka kykyjä kunnioitan kaikkein eniten ja jonka kirjoitukset puhuvat sydämeeni parhaiten, mutta kyse on kaitsemuksen asiasta, ja siltä odotan kaikkea. Ammennettuani opetuksistanne lohdutusta ja rohkeutta niin kauan minusta on kovaa, että te nyt riistätte minulta sen kaiken jättääksenne minulle vain epävarman ja häilyvän toivon pikemminkin tämän hetken lievitykseksi kuin tulevaisuuden korvaukseksi. Ei, olen kärsinyt liikaa tässä elämässä, etten saavuttaisi toista. Kaikki metafysiikan hienoudet voivat kyllä katkeroitaa kärsimyksiäni, mutta uskoani sielun kuolemattomuuteen ne eivät saa vankkumaan. Tunnen sen, uskon sen, tahdon sitä, toivon sitä, ja olen puolustava sitä viimeiseen henkäykseeni saakka, ja kaikista käymistäni kiistoista se on oleva ainoa, jossa minun etuani ei tulla unohtamaan.

Hyvä herra, olen kunnioittavasti teidän
Erakkola. 18. elokuuta 1756.

Suomentanut Maija Ollikainen

Viitteet

1. Kyseessä ovat Voltairen runot *Runo Lissabonin katastrofista* ja *Poème sur la loi naturelle* (Runo luonnollisesta laista). (Suom. huom.)
2. Kyseessä on Popen *Essay on Man*. (Suom. huom.)
3. Rousseau viittaa teokseensa *Le Discours sur l'origine de l'inégalité*. (Suom. huom.)
4. *Zadig* on Voltairen romaani. (Suom. huom.)
5. Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750), teologi ja filosofi, joka tunnetaan lähinnä laajasta kirjeenvaihdostaan. (Suom. huom.)
6. Cromwellin virtsanjohtimeen joutunut hiekanjyvä ja Kleopatran nenä olivat Pascalin esimerkkejä pikkuasioista, jotka synnyttivät suuria vaikutuksia. Blaise Pascal, *Pensées*, § 162 ja 176. (Suom. huom.)
7. Cartouche (oik. Louis-Dominique Bourguignon, 1693-1721), rosvo-pääällikkö. (Suom. huom.)
8. Viittaa Pariisin yliopiston teologian laitokseen, joka otti 1700-luvulla kantaa kaikkiin uskonkysymyksiin. (Suom. huom.)



Luonnonkatastrofin luonto

Intian valtameren maanjäristyksen aiheuttama murhenäytelmä on määritelty luonnonkatastrofiksi. Tähän on hyviä syitä, sillä maanjäristyksen aiheuttama hyökyaalto ilmentää ehkä selkeimmin sellaisia ympäristön voimia, joiden synnyllä ei ole mitään tekemistä inhimillisen toimeliaisuuden kanssa. Maanjäristykset ja tulivuorenpurkaukset ovat meille yhtä ulkoisia kuin meteorien tai muiden avaruuden kappaleiden törmäykset Maapallon pinnalle. Määritelmä on tässä mielessä osuva ja tarkka, mutta ei missään mielessä yksiselitteinen. 'Luonto' on kenties monimerkityksisin ja latautunein käytössä olevistamme sanoista, ja sen taakse kätkeytyy melkoinen käsitteellinen viidakko. Luonnonkatastrofiksi määrittelemisen vaikuttaa vahvasti siihen, miten ymmärrämme koko tapahtumaketjua ja sen yhteiskunnallista luonnetta.

Aineellisen maailman erottelu luonnoksi ja kulttuuriksi on keskeisimpiä uuden ajan tuotoksia. Käsitteellisellä erottelulla luonnon ja kulttuurin välillä on pitkä historia, mutta se on viitannut eri aikoina hyvin erilaisiin asioihin. 'Luonto' on meille tutuimman aineellisen merkityksen lisäksi liittynyt esimerkiksi kysymyksiin maailmassa vallitsevasta moraalisesta järjestyksestä, inhimillisten konventioiden alkuperästä ja ihmisen perusluonteesta. Erottelu luonnon ja kulttuurin välillä on ollut osa maailmanjärjestyksen normatiivista ymmärrystä. Aineellisen merkityksen hallitsevuus ja siihen liittyvän erottelun muodostuminen kategoriseksi ovat molemmat modernin ominaispiirteitä. Olemme edelleen tämän käsitystavan piirissä. Luonto 'ympäristönä' on "tuolla jossain", ihmisestä ja hänen luomuksistaan erillistä. Asenteet sitä kohtaan vaihtelevat, mutta erottelu säilyy.

Käytännössä törmäämme kuitenkin vaikeuksiin luonnon ja kulttuurin erottelussa. Inhimillisten ja ei-inhimillisten te-

kijöiden jatkuva ja väistämätön vuorovaikutus muodostaa historiallisia kokonaisuuksia. Suuressa mittakaavassa tästä hyvä esimerkki on ilmastonmuutos. On täysin selvää, että teollisten yhteiskuntien toiminta viime vuosisadoilla on tärkeä vaikuttava tekijä nykyisessä muutoksessa. Mutta itse ilmaston dynamiikassa luonnollisen ja kulttuurisen erottelu ei ole mahdollista eikä mielekästäkään – toiminnan seurauksia ei voi palauttaa puhtaasti kumpaankaan. Tällä on merkittäviä seurauksia sille, missä määrin tulevaa voi ennustaa ja miten paljon siihen voi vaikuttaa.

Maanjäristykset puhtaana luontona?

Intian valtameren seutujen katastrofi on kuitenkin hyvin erilainen tapahtuma, sillä maanjäristyksen taustalla olevassa tektonisten liikkeiden historiassa ei ole mitään inhimillistä tai yhteiskunnallista. Maan sisäosien virtauksiin liittyvä mannerlaattojen liike on suhteellisen eristynyt prosessi, joka kyllä

säteilee vaikutuksia planeetan pinnalle, mutta *merkittävää* vaikutussuhdetta toiseen suuntaan ei ole. Eikö ihmisyyhteiskuntien suhde maanjäritysten luontoon ole konkreettinen esimerkki luonnon ja kulttuurin selvästä erosta?¹

Näin on. Tässä nimenomaisessa tilanteessa rajaus on mielekäs, kuten se voi olla monissa muissakin tilanteissa, joissa inhimilliset ja ei-inhimilliset toimijat voidaan erotella jotain tarkoitusta varten. Rajauksella on tällöin heuristista arvoa, vaikka se jättäisikin joitain vuorovaikutuksen muotoja huomiotta. Pienen mittakaavan esimerkki on vesialueen eliöstön vakava vahingoittuminen vahvasti myrkyllisen kemikaalin päästöjen seurauksena. Päästölähde on selvä, vaikutusmekanismi on suhteellisen yksinkertainen, ja kohde on rajattavissa.

Mutta maanjäritykset ovat yhtä ulkoisia kaikelle muulle Maapallon elämälle kuin ihmisillekin. Ne erottuvat meistä ihmisistä aivan yhtä selvästi kuin kaikista siitä, jota olemme myös tottuneet kutsumaan 'luonnoksi'. Aineellisessa luontokäsityksessä onkin kaksi rinnakkaista linjaa. Luonto on kosmos, universumi, kaikki, mitä on olemassa – esimerkiksi luonnontieteellisen tutkimuksen kohde. Toisaalta se on juuri maanpäällisten elämänympäristöjemme moninaisuus, joka koostuu elottoman ja elollisen monimutkaisista vuorovaikutussuhteista.

Tästä huolimatta olemme tottuneet kutsumaan tätä kaikkea samalla sanalla. Vaikka inhimilliset yhteisöt eri aikoina ja eri paikoissa kohtaavat hyvin erilaisia ympäristöjä, puhutaan luonnosta Yhtenä. Tällä ajattelutavalla on pitkät historialliset juuret; 'luonto' eri merkityksissään on yleensä ollut yksi, yhtenäinen ja erottelematon. Juuri siksi taannoisen katastrofin jälkeen oli niin helppo puhua jälleen kerran siitä, miten Luonto kostaa, miten Luonto varoittaa meitä, miten ihminen on avuton Luonnon voimien edessä. Yhtenäisenä ja mittaamattoman suurena aineellinen luonto on yhtä epämääräinen, arvaamaton ja vaarallinen kuin monoteistinen jumala. Eikä ihme, sillä uuden ajan kynnyksellä Luonnosta/Luomakunnasta tuli ensin jumalan aineellinen työkalu maailmassa, sittemmin jumalan seuraaja. Personifoiva puhetapa säilyi. Raymond Williamsin mukaan tämä tekee ymmärrettäväksi sen, miten evoluutioajattelun luonto saatettiin sekin personoida niin helposti Valikoivaksi jalostajaksi, luonnonoikeuden säätäjien seuraajaksi.

Luonnon ja luontosuhteiden moninaisuus

Luonnosta puhutaan januskasvoisena aivan samalla tavoin kuin Aasian katastrofin järkyttämä piispa Huovinen puhui jumalasta, joka kääntää ihmiselle selkensä. Tosin kahden sijaan luonnon kasvot ovat loputtomat. Luonto on uhka, harmonian alue, valloitettavien resurssien lähde, tieteellinen opettaja, vaalittava perintö – jokaiselle tarpeensa mukaan. Tunnustamme luonnon moninaisuuden. On selvää, että ihmiset kohtaavat hyvin erilaisia luontoja osallistuessaan erilaisiin käytäntöihin. Sama ihminen voi kohdata saman ympäristön täysin eri tavalla eri tilanteissa ja luoda näin paitsi suhteita erilaisiin luontoihin myös eri suhteita samaan

luontoon. Ei ole olemassa yhtä luontosuhdetta. Kaikesta tästä huolimatta luonto ja käytännölliset luontosuhteet yhtenäistetään yhä uudelleen.

Aasian katastrofin jälkeen luonnonolentojen ja 'luonnonkansojen' mystifiointi sai uutta tuulta purjeisiin. Näyttää siltä, että monet eläimet ja monet hyökyaallon uhkaamat perinteisiä elämäntähtöjä noudattavat ihmiset onnistuivat välttämään pahimmat tuhot. Kuinka pitkälle tämä pitää paikkansa, ei ole tässä olennaista. Olennaista on se, että tapahtunutta puretaan yhtenäisen luontokäsityksen kautta. Eläimet selvisivät, koska luonnossa elävinä ne ymmärtävät luonnon merkkejä. 'Luonnonkansat' elävät hekin luonnossa ja luonnosta eivätkä ole vielä kadottaneet meidän laillamme yhteyttä Luontoon. Vanha myytti välittömästä luontoyhteydestä toistuu, ja sitä vasten asettuvat Sivilisaation kehityneet/korruptoituneet elämänmuodot.

Mutta kertomus alkuperäisestä Luonnonyhteydestä, sen menettämisestä ja toisenlaisten yhteisöjen määrittely tuon kertomuksen kautta ovat osa uuden ajan eurooppalaista itseymmärrystä. Primitivismiin ihannoitiin tai halveksinta liittyi

ensisijaisesti oman kulttuurin arvottamiseen, jolloin toiset yhteisöt jäivät passiiviseksi määrittelyn kohteeksi. Näiden yhteisöjen historia jää sivuasemaan. Maanjäritysherkillä alueilla asuvien perinteisten yhteisöjen elämäntähtöissä taivaanrannan merkien tai lintujen hälytysshuutojen lukeminen on tietysti ollut ensiarvoisen tärkeää, ja varautumisesta tuhoisiin hyökyaaltoihiin tai rajumyrskyihin on tullut osa traditiota. Tämän kulttuurisen saavutuksen pelkistäminen alkuperäiseksi

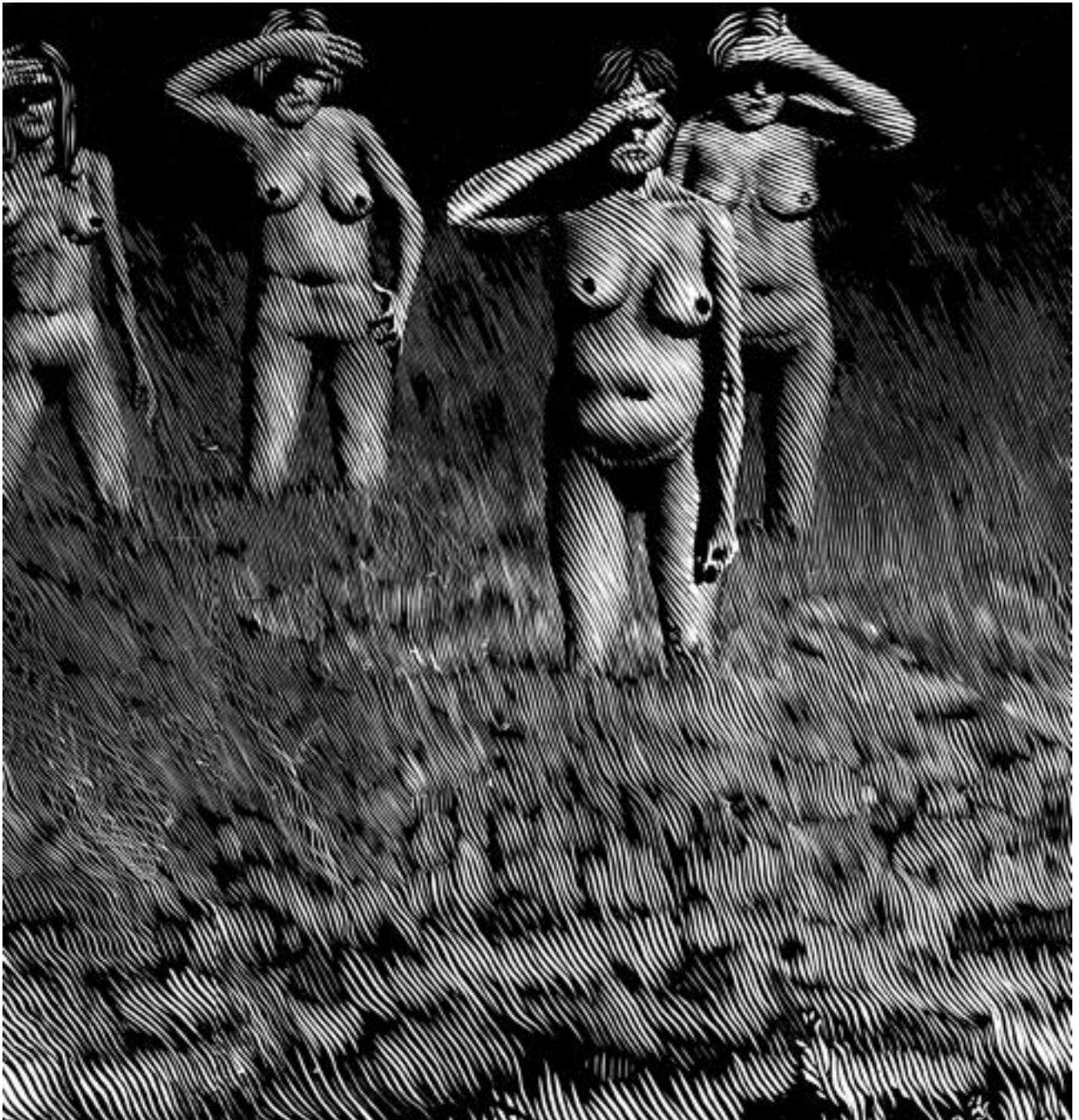
tai välittömäksi luontosuhteeksi tyhjentää sen merkityksen. Eloinjääminen ei ole kulttuurisen oppimisen ja elinympäristön moninaisen huomioimisen vaan primitiivisyyden tai villiyyden ansiota.

Luonnonkatastrofiin yhteiskunnallinen luonne

Samalla logiikalla yhtenäistävä luontopuhe tukee nykyisen maailmantilanteen epäpolitisoinnista. Tsunamin luonto ei kohdistu historiallisen kehityksen tuloksena eriarvoistuneisiin yhteiskuntiin eikä ihmistoiminnan muuntamaan ympäristöön, vaan vastakkain asettuvat Luonto ja Ihminen. On ensiarvoisen tärkeää ymmärtää, että luonto–kulttuuridualismi tukee niin luonnollisen kuin inhimillisenkin todellisuuden yhtenäistämistä ja erojen sulkeistamista. Tätä käsitteellistä voimaa voidaan käyttää hyväksi monin eri tavoin. Luonto on poliittinen kategoria, joka on uuden ajan ja modernin historiassa toiminut yhtä lailla hallitsevan kehityksen kritiikin kuin sen tukemisenkin välineenä. Ympäristöretoriikasta tutut kuvaukset yhteisestä tulevaisuudestamme ja Kriisistä, jonka edessä olemme "kaikki samassa veneessä" (lailvakirveinemme), ovat retorisesti voimakkaita. Liikeddinnän mobilisaatiovaiheessa niillä oli merkittävä rooli, mutta ne sivuuttavat ympäristöongelmien syyllisyyden ja kokijuuuden vahvat epäsuhdut.

Jos Aasian murhenäytelmä tulkitaan vahvassa mielessä Luonnonkatastrofiksi, ei ymmärretä sitä, miten ei-inhimilliset tekijät nivoutuvat yhteen ihmistyön tulosten kanssa. Ne

«Luonnon kasvot ovat loputtomat. Luonto on uhka, harmonian alue, valloitettavien resurssien lähde, tieteellinen opettaja, vaalittava perintö – jokaiselle tarpeensa mukaan.»



Peeter Allik, Iinolevykaiverrus.

eivät ilmene ”puhtaasti” vaan aina välittyneessä muodossa, ja eri yhteisöt tai eri asemissa olevat ihmiset kokevat ne siksi kovin erilaisin tavoin. Luonnonkatastrofeihin sisältyvä eriarvoisuus on aina *osaltaan* yhteiskuntahistoriallinen luomus.

Vaikka siis hyökyaallon synnyttäneet tekijät olivat aidosti ihmisen ulkopuolella, hyökyaalto itse on ymmärrettävä tämän maailman realiteettien kautta. Tuhoisa hyökyaalto on toki niin voimallinen ja kauhistuttava, että sen analysointi voi tuntua makaaberilta. Mutta vain siten voimme ymmärtää kunnolla sen vaikutuksia. Ensinnäkin hyökyaallon konkreettinen voimakkuus vaihtelee sen mukaan, millaiseksi ihmisten fyysinen elämänympäristö on muodostunut. Ainakin Intiassa ja Indonesiassa tärkeän suojakasvillisuuden, etenkin mangrovepuumetsien, raivaaminen monokulttuurista viljelyä, kalankasvatusta tai turismia varten teki monista rannikkoalueista haavoittuvampia. Monet ihmiset

ovat maanomistusolojen epätasa-arvoisuuden vuoksi pakotettuja asumaan esimerkiksi jokien suistoalueilla, jotka ovat ylipäänsä haavoittuvaisempia tulville, hirmumyrskyille ja muille ääri-ilmiöille.

Toinen ulottuvuus on sosiaalinen herkkyys katastrofeille ja mahdollisuus toipua niistä. Valtavan kuolonuhrien määrän lisäksi Aasian katastrofin seurauksena lukemattomat ihmiset ovat menettäneet kotinsa ja elinkeinonsa. Vaikka siis hyökyaallon voima näyttäisi kohdistuvan jollain alueella yhtäläisesti eri ihmisryhmiin, ovat seuraukset yleensä pahimpia kaikkein köyhimmille. Puutteellisissa rakennuksissa elävät ihmiset menettävät todennäköisimmin henkensä tai ainakin kotinsa. Samaten tuhoalueen vähäosaisemmat ihmiset ovat riippuvaisia haavoittuvammista elinkeinoista kuten kalastuksesta, kalanviljelystä ja turismista. Heiltä yksinkertaisesti puuttuu resursseja toipua tuhoista ja sopeutua niiden

aiheuttamiin muutoksiin. Heillä ei ole myöskään mahdollisuuksia – itsemääräämisoikeutta ja taloudellisia resursseja – muuttaa elinolosuhteitaan vähemmän haavoittuviksi.

Mikäli ihmiset joutuvat asustamaan katastrofiherkillä alueilla vailla näitä resursseja, kyse on rakenteellisesta väkivallasta. Usein edellä kuvatut ulottuvuudet nivoutuvat yhteen. Intialaiset kansalaisjärjestöt ovat jo vuosia varoittaneet siitä, miten pienkalastuksen korvaaminen kalojen tai äyriäisten viljelmillä heikentää paikallisten asukkaiden taloutta, sitouttaa heidät ulkopuolisiin investointeihin ja nostaa ”luonnontuhojen” mahdollisuutta. Asetelman poliittisuus on ymmärretty jo kauan sitten.

Tuhon demokratia

Tuhansien länsimaalaisten turistien kuolema Aasian katastrofissa tekee tapahtuman poikkeukselliseksi, ja se on mitä ilmeisimmin merkittävä syy avustusten ja tuen suurelle määrälle. Se on myös nostanut suomalaisessakin julkisessa keskustelussa esiin äänenpainoja, joissa korostetaan poikkeuksellisen paljon kansainvälisen solidaarisuuden ja kehitysyhteistyön merkitystä. Tsunamista näyttää myös tulleen uudenlainen ympäristöhuolen symboli, joka innoittaa jopa suurten päivälehtien pääkirjoituksiin pohdintoja ilmastonmuutoksen hillitsemisestä. Kyse ei ole välttämättä ”luonnon koston” mytologiasta vaan hyvinkin osuvasta huomiosta, että ihmisyyshetimit elävät monenlaisten aktiivisten voimien keskellä aina ja välttämättä.

Toivoa sopii, että näistä ajatuksista syntyy konkreettista poliittista toimintaa. On kuitenkin hyvin suuri vaara, että vaikutus jää pinnalliseksi. Tätä kirjoitettaessa keskustelussa korostuu erilaisten varoitusjärjestelmien luominen. Ne ovat tarpeellisia. Kuten sanottua, luonnonilmiöillä on niiden yhteiskunnallisen välittymisen lisäksi oma konkreettinen voimansa. Siksi tietysti eniten ihmisiä kuoli Indonesian Acehissa, jonka rannikon tuntumassa merenpohja järjisi. Tieto lähestyvistä hyökyaallosta, hirmumyrskystä tai maanjäristyksestä on elämän ja kuoleman asia missä tahansa. Asia ei ole kuitenkaan näin yksinkertainen.

San Francisco ja Tokio ovat molemmat maanjäristysherkeillä alueella, ja pahimmissa skenaarioissa kaupungit voisivat tuhoutua kokonaan. Tällaisiin absoluuttisiin katastrofeihin ei juuri voi varautua muuten kuin siirtämällä kaupungin kokonaan pois. Arkijärjellä suurkaupungin rakentaminen siirroslinjalle tuntuukin mielettömältä, mutta tällainen kysymyksenasettelu on tietysti keinotekoinen. Kaupungit ovat kerroksellisia historiallisia muodostelmia, eikä niiden rakentamisesta ”päätetä” noin vain. Molemmista oli jo tullut merkittäviä asutuksen, hallinnon ja talouden keskuksia, kun maanjäristysten toistuvuus kävi ilmeiseksi.

Mitä rikkaammiksi näiden alueiden taloudet ovat käyneet, sitä paremmin kaupungit ovat voineet varautua tuleviin onnettomuuksiin. Varoitusjärjestelmät ja rakennussäädökset luovat ainakin jonkinlaista turvallisuutta. Silti globaalisti katsottuna tuhoisa maanjäristys iskisi keskimääräistä rikkaampiin ihmisiin. Siinä mielessä ”luonto on sokea” eikä tuho kohdistu vain maailman köyhiin. Paikallisella tasolla eriarvoisuuden ulottuvuus on kuitenkin edelleen olemassa. Jo yksilötasolla on selvää, että vain osalla asukkaista on mahdollisuus valita, asuuko järistysherkeillä alueella vai rauhallisessa sisämaassa. On myös todennäköistä, että köyhempi kansanosaa asuu puutteellisesti rakennetuissa oloissa.

Luonnonkatastrofin täytyisi olla äärimmäisen voimakas, jotta sen vaikutusten yhteiskunnallinen jakautuminen häviäisi. On kiintoisaa, miten tällainen ’tuhon demokratia’ on korostunut viime vuosien yhdysvaltalaisissa katastrofelo-kuissa. Independence Dayn alienit tuhoavat sumeilematta suurkaupunkeja ympäri maailman, ja striptease-tanssija saa hoivata loukkaantunutta Ensimmäistä Rouvaa. Armageddon ja Deep Impact kuvaavat globaalin tuhon mahdollisuutta, jonka edessä ihmiskunta yhdistyy luokka-, rotu- ja kansallisuusrajat ylittäen (lukuun ottamatta epäsosiaalisia aineksia, joita molemmissa esitetään ryöstelemässä kauppvoja tai heittämissä polttopulloja). Suorasukaisimmin tämä ulottuvuus tulee esiin Volcano-elokuvan lopussa, jossa pieni poika hämmästelee tulivuoren tuhkaan tahriutuneiden erirotuisten ja -luokkaisten ihmisten muuttuneen aivan samannäköisiksi.

Hyvinvoiva etäisyys

Näissä katastrofelo-kuissa uusinnetaan aivan samaa epäpoliittisempaa retoriikkaa, jota Aasian katastrofin jälkeen on käytetty. Katastrofin poliittinen analyysi julkisessa keskustelussa on ollut kaikesta solidaarisuuspuheesta huolimatta pääosin anteeksiantamattoman naiivia. Asetelman pelkistäminen ”rikkaiden valtioiden” ja ”köyhien valtioiden” asetelmaan ja keskusteluun lainojen jäädyttämisestä tai väliaikaisesta talousavusta sivuuttaa koko nykyisen globaalin eriarvoisuuden anatomian. Eriarvoisuutta luovat ja ylläpitävät rakenteet toimivat valtiollisten rajojen ylitse ja sisällä. Kansantalouden ei ole toimiva yksikkö niiden ymmärtämiseen. Pohjoinen ja Etelä eivät ole vain maantieteellisiä määritteitä, vaan niiden kuvaamat voimat toimivat niin ’pohjoisten’ kuin ’eteläistenkin’ yhteiskuntien sisällä ja välillä. Niihin taloudellisiin rakenteisiin ja toimijoihin, jotka uusintavat luonnontuhojen epädemokraattisuutta, on pakko puuttua. Varoitusjärjestelmät vähentävät absoluuttisia kuolonuhreja, mutta niillä ei voida estää miljoonien ihmisten elämänmahdollisuuksien tuhoutumista.

On banaalia kiistellä siitä, pitäisikö hyvinvoivien turistien pysyä pois vai palata tuhoa kärsineille alueille. Auttaako vai haittaako se ”heitä”? Ydinkysymys on se, millaisen taloudellisen järjestyksen osa kaukomatkailu on, ja kuinka kestäviä elämänmahdollisuuksia se ihmisille tarjoaa. Asetelma on samankaltainen kuin lapsityövoiman rajoittamista koskevassa keskustelussa. Se rakentuu oletukselle, että nykyiset taloudellisen ja poliittisen epätasa-arvon rakenteet ovat peruuttamaton realiteetti. ”Köyhien maiden” tilanne voi parantua vain vähittäisesti, oman kulutuksen kasvuun perustuvan elämäntapamme antamien siunauksien avulla ja ennen kaikkea niihin puuttumatta. On ymmärrettävää, että oma elämäntapamme ei ole eristyksissä niiden niin kaukaisten ja eksoottisten aurinkorantojen elämästä.

Viitteet

1. ’Luontoon’ eri merkityksissään on usein liitetty hallitsemattomuuden, kaoottisuuden ja kontrolloimattomuuden merkityksiä. Tällaiset merkitykset olivat keskeisiä esimerkiksi uuden ajan yhteiskunnallisessa keskustelussa, jossa ’luonnontila’ ei (useimmiten) viitannut sinänsä ei-inhimilliseen tai ei-kulttuuriseen tilaan, vaan rationaalisen tai ’sivistyneen’ kontrollin puutteeseen. Samanlaisia konnotaatioita on näkynyt modernissa puheessa ihmisen sisäisestä ja alkuperäisestä luonnosta, joka poikkeaa merkittävästi aiemmasta olemusajattelusta. Ei-inhimilliseen aineelliseen luontoon tämä käsitteellinen painotus liittyi mm. tiettyissä romantiikan muotoiluissa sekä keskusteluissa, joissa aineellinen luonto ja jumala rinnastuivat toisiinsa.

niin & näin -lehden kirjasarja 23°45

Tommi Wallenius
Filosofian toinen
- Levinas ja juutalaisuus



Liettuanjuutalaista syntyperää ollut Emmanuel Levinas (1906–1995) löysi juutalaista perinnettä tulkiten länsimaiselle filosofialle uuden suunnan, jossa korostuu etiikan merkitys »ensimmäisenä filosofiana». Viisauden rakastamisen sijaan Levinas hahmottaa filosofian »rakkauden viisaudeksi».

140 sivua, 15 euroa.

Martin Heidegger
Silleen jättäminen
Suom. Reijo Kupiainen



Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on Martin Heideggerin myöhäistuotannon keskeisimpiä käsitteitä, jolla hän yhdistää kaksi myöhäisfilosofiansa tärkeää teemaa, kysymykset teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. Suomentaja Reijo Kupiainen on kääntänyt myös Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* kääntäjäksi.

68 sivua, 15 euroa.

Daniel Juslenius
Suomen onnettomuus
De miseriis fennorum
Suom. Juhani Sarsila



Daniel Juslenius (1676–1752), ”suomalaisuuden isä”, on jäänyt Porthanin, Lönnrotin, Runebergin, Snellmanin ja Topeliuksen varjoon. Juslenius piti 1715 ison vihan ajan kärsimyksistä puheen, joka ilmestyy nyt samassa niteessä latinaksi ja dosentti Juhani Sarsilan suomennoksena.

172 sivua, 20 euroa.

Jussi Backman
Omaisuus ja elämä
- Heidegger ja Aristoteles
kreikkalaisen
ontologian rajalla



Ilmestyy huhtikuussa.
398 sivua, 25 euroa.

La Mettrie
Ihmiskone
Suom. Tapani Kilpeläinen

Ei mitään metafysiikkaa, ei vähääkään idealismia, ei pienintäkään jumalaa.

Ranskalainen lääkäri La Mettrie eteni kartesiolaisista ja lockelaisista avauksista fysiologian kautta naturellin viisauden ja kulturellin nautinnon filosofiaan. *Ihmiskone* (1747) on modernin materialismin tinkimättömin esitys.

97 sivua,
15 euroa.



Hannula, Suoranta ja Vadén
Otsikko uusiksi:
Taiteellisen
tutkimuksen
suuntaviivat

Taiteellisen tutkimuksen perusteet ovat muotoutumassa. Tilanne, jossa taiteellisen tutkimuksen luonne, menetelmät ja tavoitteet ovat vielä epäselviä, on riski ja mahdollisuus.

Tarvitaan halua yrittää ja erehtyä, kaatua ja nousta uudelleen, ja erityisesti kykyä nauttia koko prosessista.

97 sivua,
15 euroa.



Quentin Skinner
Kolmas Vapauden
käsite
Suom. Sami Syrjämäki

Maailman poliitikot vannovat vapauden nimeen. Mutta olemmeko me vapaita vain hallitsijoidemme armosta? Skinnerin analyysi vapauden ja orjuuden käsitteistä haastaa lukijan pohtimaan vapauden luonnetta, kansalaisten oikeuksia ja niihin puuttumisen perusteita.

75 sivua,
15 euroa.



Ralph Waldo Emerson
Luonto
Suom. Antti Immonen

Amerikkalaisen Ralph Waldo Emersonin *Luonto* on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun pioneerityö, joka kuvaa ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutusta vertaansa vailla olevalla vivahteikkoudella. Tämä Emersonin pääteos julkaistiin alun perin 1836. ”Maailman rantaviivalta katseen taivaan hiljaisesta merta.”

94 sivua,
15 euroa.



TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry.
PL 730, 33101 Tampere

Sähköposti
Puhelin
Internet

tilaukset@netn.fi
040-721 4891
www.netn.fi

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu I. luokan kirjemaksun mukaan.

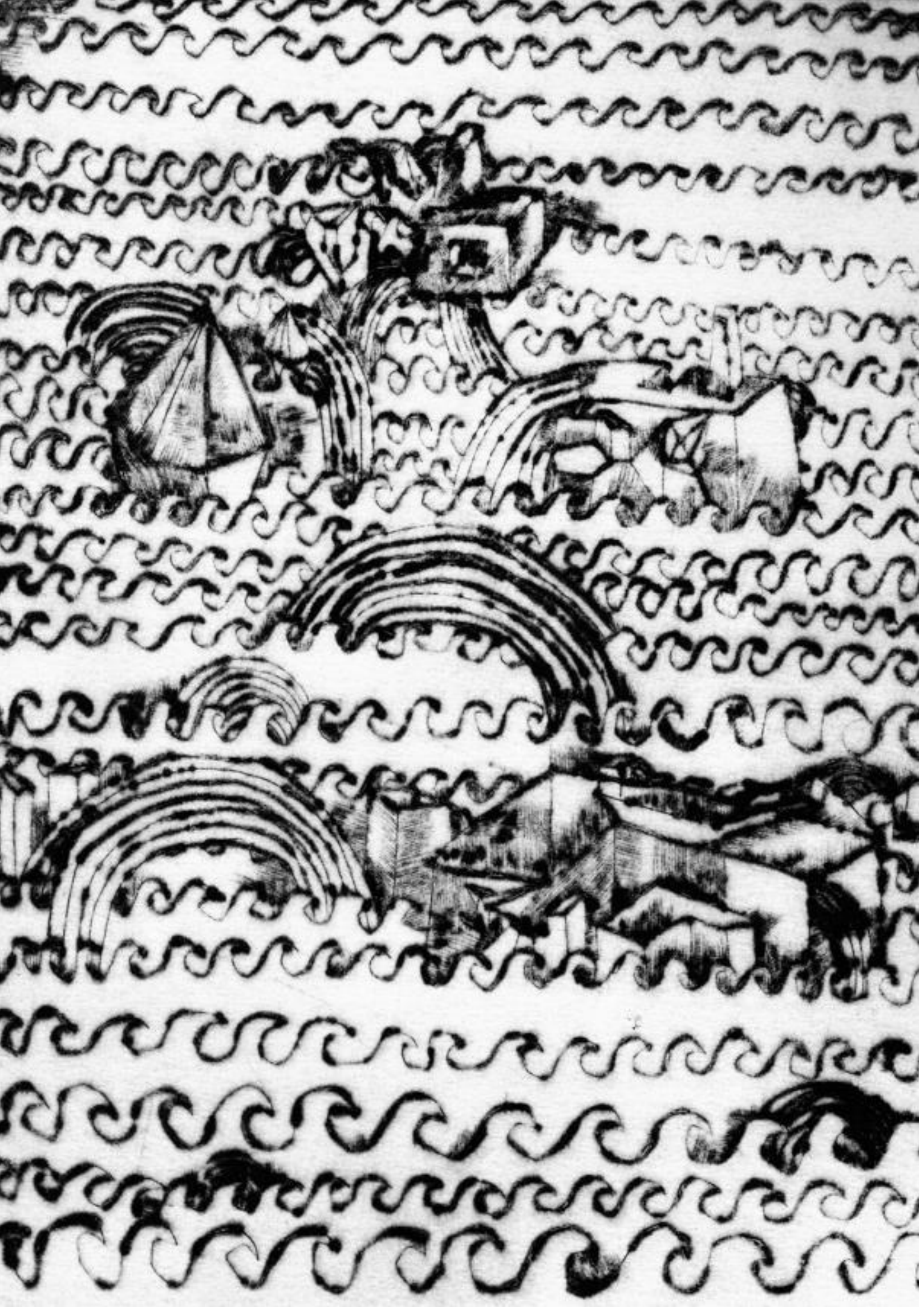
Sarjassa ilmestynyt myös:

Tommi Uschanov: Wittgenstein in Finland:
A Bibliography. 100 sivua, 15 euroa.

Pertti Ahonen: Vireällä mielellä. 208 sivua, 15 euroa.

Pekka Passinmäki: Kaupunki ja ihmisen
kodittomuus. 194 sivua, 15 euroa.

Mikko Lahtinen (toim.): Henkinen itsenäisyys.
112 sivua, 10 euroa.



Yhä heikommilla jäillä

Jääkarhut tuijottavat poissaolevina tyhjiyteen Hudsonin lahdella. On marraskuun loppu, ja niiden pitäisi olla kaukana merijäillä metsästävässä norppia, mutta jäätä ei ole muodostunut ja karhut nääntyvät. *Ursus maritimus* ei metsästä maalla, joten se paastoa tavallisesti useita kuukausia kesäaikaan. Nyt kuitenkin kesät pitenevät lähes kaikkialla arktisilla alueilla, ja Hudsonin lahden vedet ovat jäätöminä kolme viikkoa kauemmin kuin kolmekymmentä vuotta sitten. Vuosikymmenen tai parin kuluttua jääkarhuja ei enää löydy näin etelästä. Ja vuosisadan lopussa niitä saattaa olla jäljellä vain eläintarhoissa.

Teollistuneen ajan kahden vuosisadan kuluessa – geologian kannalta mitättömässä millisekunnissa – olemme lisänneet hiilidioksidin kertymistä Maan ilmakehään 35 prosentilla. Kolmannes siitä on ilmaantunut viimeisen neljän vuosikymmenen aikana. Hiilidioksidi ja muut kasvihuonekaasut kuten metaani sitovat lämpöä, joka muuten säteilisi ulos avaruuteen. Kun kasvihuonekaasujen määrä kasvaa, alempi ilmakehä lämpiää ja ilmasto muuttuu, toisinaan odottamattomilla tavoilla.

Maailman keskilämpötila on noussut noin 0,6 celsiusastetta viimeisten kahden vuosisadan aikana. Useimmat kasvihuonekaasut jäävät ilmakehään vuosikymmeniksi ja

saavat aikaan jatkuvan, kumuloituvan lämpenemisvaikutuksen. Vuonna 2001 YK:n Hallitustenvälinen ilmastopaneeli (IPCC), 2500 tutkijan muodostama ryhmä, ennakoii lämpötilan nousun olevan 2000-luvun kuluessa 1,4 ja 5,8°C välillä. Viime lokakuussa lähes 300 tutkijasta koostunut ryhmä sai päätökseen arktisten alueiden ilmastomuutosta arvioineen selvityksen.¹ Raportti ei perustu pahimman mahdollisen tapauksen skenaarioille vaan tähän päivään mennessä muutoksista tehdyille empiirisille havainnoille sekä niiden perusteella lasketulle arviolle lämmön noususta, joka on matalampi kuin keskiarvo yhä tarkemmiksi osoittautuvissa monimutkaisissa globaaleissa ilmastomalleissa. Tästä

Michael Byers

Michael Byers toimii professorina ja tutkimusjohtajana University of British Columbian globaaleihin teemoihin, kansainvälisiin suhteisiin ja ympäristöpolitiikkaan keskittyneessä Liu Institutessa, Vancouverissa Kanadassa. Hän opettaa ja tutkii kansainvälistä oikeutta ja kansainvälistä politiikkaa, erityisesti ihmisoikeuksia sekä kansainväli-

siä organisaatioita. Byers on julkaissut kirjan *Custom, Power and the Power of Rules* (Cambridge University Press, 1999), toimittanut teoksen *The Role of Law in International Politics* (Oxford University Press, 2000) sekä toimittanut (yhdessä Georg Nolten kanssa) teoksen *United States Hegemony and the Foundations of International Law*

(Cambridge University Press, 2003). Byers on myös *London Review of Books*-lehden vakituinen esseisti.

Essee *On Thinning Ice* ilmestyi alun perin lehdessä *London Review of Books* vol. 27 no. 1. (6. tammikuuta 2005).

metodologisesta varovaisuudesta huolimatta arviointiraportin ennustukset ovat kauhistuttavia. Vuosisadan loppuun mennessä vuosittaiset keskilämpötilat kohoavat pohjoisessa kolmesta viiteen astetta maalla ja jopa seitsemän astetta Jäämeren yllä. Vielä suurempi on nousu talvilämpötiloissa. Meren jääpeite vähenee 50 prosentilla ja saattaa kesäisin sulaa kokonaan.

Arvioinnissa ilmaistaan erityinen huoli kertautuvien vaikutusten silmukoista, jotka kiihdyttävät ilmastomuutosta. Ensimmäinen silmukka on jo käynnistynyt, sillä kohoavat lämpötilat sulattavat lunta ja jäätä paljastaen niiden alta kesä kesältä enemmän vettä ja maata. Nämä tummemmat pinnat heijastavat 75 prosenttia vähemmän lämpöä poisplaneetan pinnasta, ja seurauksena on lisää lämpenemistä, joka sulattaa enemmän jäätä ja lunta, jolloin lämpöä heijastuu entistä vähemmän – ja niin edelleen. Lisäksi ilmakehä on ohuempi maapallon napojen kohdalla, joten kasvihuonekaasujen tason nousulla on siellä voimakkaampi välitön vaikutus maanpinnan lämpötilaan. Arktisella alueella vuosittainen keskilämpötila on jo noussut lähes kaksi kertaa niin paljon kuin muuten maapallolla: Alaskassa ja Kanadan luoteisosissa keskimääräiset talvilämpötilat ovat kohonneet yli kolmella asteella. Kautta arktisten alueiden meren kesäinen jääpeite on vähentynyt keskimäärin 15 prosentilla kolmessa vuosikymmenessä. Yli kaksi miljoonaa neliökilometriä tehokkaasti lämpöä heijastavaa merijäätä on menetetty. Alueena se vastaa kahdeksaa Iso-Britanniaa.

Toinen silmukka syntyy siitä, että arktisen alueen ja Grönlannin jäästä sulava vesi valuu etelään pohjoiselle Atlantille ja häiritsee Golf-virtaa eli Karibialta asti tulevaa merivirtaa, joka leudontaa Pohjois-Euroopan ilmastoa. Arviointiraportti kertoo ”Pohjois-Atlantilta saaduista alustavista merkeistä, joiden mukaan syvänmeren kiertovirtaus olisi alkanut hidastua”. Jos virtauksen kierto hidastuu merkittävästi tai jopa pysähtyy, seurauksena on ainakin muutamien vuosikymmenien ajaksi dramaattinen pudotus talvilämpötiloissa ja sademäärissä Irlannissa, Britanniassa ja Skandinaviassa. Tämän paikallisesti tapahtuvan mahdollisen viilenemisen vuoksi suositaan pikemmin termiä ’ilmastonmuutos’ kuin ’ilmaston lämpeneminen’.

Kolmas vaikutussilmukka käynnistyy, kun arktisten maa-alueiden ikijään/ikiiroudan sulaessa aikaisemmin jäässä ollut kasviainee alkaa maata ja vapauttaa valtavia määriä metaania ja hiilidioksidia. Metaani on hiilidioksidia 23 kertaa tehokkaampaa sitomaan lämpöä ilmakehään. Kun ikijään sulamisen vapauttama metaani ja hiilidioksidi saavuttavat ilmakehän, ne nopeuttavat lämpötilan nousua, mistä seuraa ikijään entistä nopeampi sulaminen – ja niin edelleen. Arviointiraportin mukaan ikijään raja saattaa vetäytyä useita satoja kilometrejä pohjoiseen tämän vuosisadan aikana. Ikijään sulamisen vuoksi Alaskan osavaltion on jo pitänyt rajoittaa aikaisemmasta 200 päivästä 100 päivään vuosittaista jaksoa, jonka aikana öljy- ja kaasukalustoa on sallittua kuljettaa arktisella tundralla. Tämän kolmannen silmukan vaikutus saattaa jo olla selvästi näkyvissä: mittaukset Havaijin Mauna Loa vuoren observatoriossa osoittavat, että hiilidi-

oksidin keskittyminen ilmakehään lisääntyi 2,08 miljoonasosalla vuonna 2002 ja 2,54 miljoonasosalla vuonna 2003, mikä on huomattavasti enemmän kuin viime vuosikymmenten keskiarvo 1,50 miljoonasosaa.

Valtava määrä metaania on sitoutunut myös Pohjoisen jäämeren jäätyneen merenpohjan kiteytyneisiin kaasuhydraatteihin. Kun merenpohjan lämpötila kohoaa, nämä metaanihydraatit voivat hajota vapauttaen uutta metaania ilmakehään. Vaikka tämä mahdollisuus kuvataan raportissa ”vähemmän todennäköiseksi seuraukseksi”, siinä varoitetaan, että jos ”tällaisia päästöjä aiheutuisi... ilmastovaikutukset olisivat hyvin suuria.”

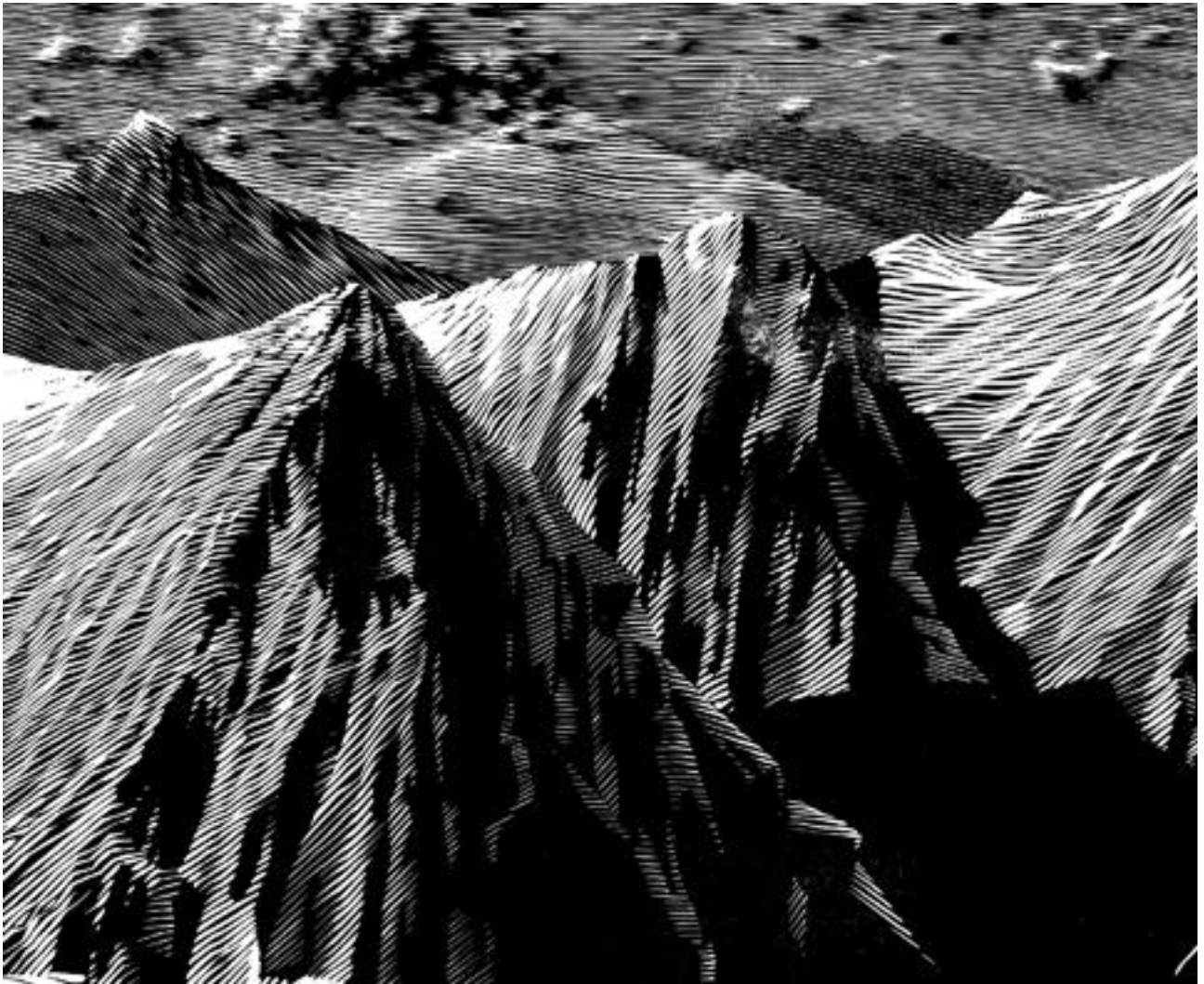
Huolena on myös merenpinnan nousu. Merijään sulaminen ei vaikuta veden korkeuteen sen enempää kuin jääkuutio lasissa sulaessaan. Sen sijaan arktisella alueella on arviolta kolme miljoonaa kuutiokilometriä maalla olevaa jäätä, joka on monin paikoin sulamassa. Arvioinnissa ennakoidaan Grönlannin lämpötilan kohoavan kolmella asteella tämän vuosisadan kuluessa ja Grönlannin jääpeitteen hupe-

nevan sen myötä. Elokuussa 2004 Grönlannin ja Tanskan Geologinen tutkimuslaitos raportoi, että saaren eteläisimmässä osassa jää ohenee jo nyt kymmenen metrin vuosivauhilla. Muutamien vuosisatojen kuluttua, kun jääpeite on kokonaan sulanut pois, merien pintataso on maailmanlaajuisesti kohonnut arviolta seitsemän metriä. Antarktiksien jääkerroksen sulaminen kohottaisi tason vielä korkeammaksi. Kuluvalla vuosisadalla koemme ehkä vain puolen metrin pinnannousun, mikä ei suurimmaksi osaksi johdu sulavasta jäästä

vaan siitä, että vesi laajenee lämmitessään. Silti tämäkin kohoaminen hukuttaa alleen useita kokonaisia saarivaltioita ja suuria osia maailman parhaista viljelymaista, häättää satoja miljoonia ihmisiä evakkoon ja sälyttää mahdollisesti kestävämpiä kustannuksia Amsterdamin, Kalkutan, Lontoon, Manilan ja New Orleansin kaltaisille matalien rannikkoalueiden kaupungeille. Korkean nousuveden aikaan viime marraskuussa 80 prosenttia Venetsian pinta-alasta oli veden vallassa. Ilmastotutkimusta ja -ennakointia tekevän Hadley Centerin tuoreen raportin mukaan uhattuina ovat pian monet alueet Britanniassa, mukaan lukien Lontoon Docklands.

Ilmastomuutos ei ole sama asia kuin otsonikerroksen oheneminen, joka taas liittyy kloorifluorihiihdydisteiden (CFC) käyttöön jäähdityslaitteissa, palonsammuttimissa ja tietyissä teollisuusprosesseissa. CFC-päästöt ovat dramaattisesti pudonneet vuonna 1987 solmitun Montrealin protokollan jälkeen, kun on siirrytty vaihtoehtoisten teknologioiden käyttöön. Silti kestää vuosikymmeniä ennen kuin kaikkea elollista ultraviolettisäteilyltä suojaava otsonikerros palautuu, ja kasvihuonekaasujen lisääntyminen voi entisestään hidastaa palautumista (näin hämärtäen rajaa ilmastomuutoksen ja otsonikadon välillä). Vaikka kasvihuonekaasut lämmittävät alemmää ilmakehää, ne samalla viilentävät ylempää ilmakehää sitomalla lämpöä alempiin ilmakerroksiin. Täten ne kiihdyttävät otsonia tuhoavia kemiallisia reaktioita edistävien napaseudun yläilmakehän pilvien muodostumista. Arviointiraportissa ennakoidaan kohonneita

«Teollistuneen ajan kahden vuosisadan kuluessa - geologian kannalta mitättömässä millisekunnissa - olemme lisänneet hiilidioksidin kertymistä Maan ilmakehään 35 prosentilla.»



Peeter Allik, *Born in USSR*, linolevykaiverrus, 80 X 60, 2002.

UV-tasoja pohjoisilla leveysasteilla useiden tulevien vuosikymmenten ajaksi.

Nykytilanteen uhkaavuutta on vaikea ylikorostaa. Ilmastomuutos ei tapahdu enää hitaasti tuhansien vuosien aikajänteellä vaan ohittaa kohta nopeudessa monien eliölajien kyvyn sopeutua ja kehittyä, muuallakin kuin arktisella alueella. *Nature*-lehdessä vuosi sitten ilmestyneessä artikkelissa arvioitiin, että 15–37 prosenttia maapallon eliölajeista katoaa sukupuuttoon vuosisadan puoliväliin mennessä. Se merkitsee yli miljoonaa erityistä elämänmuotoa. Joka tapauksessa ilmastomuutos häiritsee jo nyt miljoonien ihmisten elämää. YK:n Maailman ruokaohjelman (WFP) toiminnanjohtajan James Morrisin mukaan luonnonkatastrofen aiheuttamista nälänhädistä kärsivien ihmisten määrä on kolminkertaistunut viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikana. Nämä vaikutukset lasketaan tavallisesti ylikansoituksen, laajojen metsähakkuiden ja eroosion tiliin, mutta ilmastomuutoksen tuomat sääilmiöt voivat laukaista ja kärjistä humanitaarisia kriisejä. Viime kesänä varakkaat floridalaiset selvisivät peräkkäisistä hurrikaaneista melko vähin vaurioin, mutta miljoonat köyhtyneet bangladeshilaiset ja kiinalaiset menettivät satonsa ja kotinsa pyörremyrskyissä. Vuoden 2004 lopussa neljä peräkkäistä taifuunia riehui läpi Filippiinien tappaen yli 1300 ihmistä. Jopa Darfurin kriisi, joka yleensä esitetään etniseksi konfliktiksi, liittyy pitkään kestäneeseen

kuivuuteen, joka on puolestaan todennäköisesti yhteydessä ilmastomuutoksen.

Arktisen ilmaston arviointiraportti (*Arctic Climate Impact Assessment*) päättyy seuraavaan viestiin:

Jotta ihmisen aiheuttaman lämpenemisen suuntaa voidaan muuttaa, tarvitaan voimakasta ja ripeää toimintaa päästöjen vähentämiseksi. Toimintaa tarvitaan myös siksi, että on käynnistettävä sopeutuminen lämpenemiseen, jota parhaillaan tapahtuu ja joka tulee jatkumaan. Tämän ensimmäisen arvioinnin tulokset... tarjoavat tieteellisen perustan, jonka varassa päätöksentekijät voivat arvioida, luoda ja panna täytäntöön tarpeelliset toimet tämän merkittävän ja kauaskantoisen uhan kohtaamiseksi.

Suosituksen kirjoittaneet tutkijat taatusti pettyivät raportin vastaanottoon. Kaksi viikkoa arvioinnin julkaisemisen jälkeen Arktisen alueen neuvoston kahdeksan jäsenmaan hallitukset, jotka raportin tilasivat, antoivat julkisuuteen kolmisivuisen vastineen, jossa pelkästään ”laitettiin merkille” saadut tulokset ja ”tunnustettiin”, että raportti ”auttaa välittämään hallituksille tietoa niiden soveltaessa ja harkitessa tulevaa politiikkaansa globaalin ilmastomuutoksen suhteen”. Useat hallitukset tavoittelivat julkilausumaa, jolla olisi tuettu rajoitteita hiilidioksidipäästöille, mutta niiden aiheet tyrmäsi Yhdysvaltain delegaatio.

George W. Bush on neuvonantajineen niin syvästi sotkeutuneena öljy-, kaasu- ja hiiliteollisuuteen, ettei ankarinkaan tieteellinen analyysi voi horjuttaa heidän tukeaan fossiilisille polttoaineille tai saada heitä tunnistamaan, että niiden polttamisella on vakavia ympäristöseuraamuksia. Huhtikuussa 2001 Dick Cheney laushti energiasuunnitelmastaan (jonka hän oli kirjoittanut yhteistyössä Enronin kanssa): ”Säästeliäisyys voi olla merkki henkilökohtaisesta hyveestä, mutta vakaalle ja kattavalle energia-politiikalle se ei anna riittävää perustaa.” Varapresidentti oli väärässä: jos Yhdysvaltain auto- ja rekkalaivueet siirtyisivät jo käytössä olevaan öljyä ja sähköä yhdistelevään hybriditeknologiaan, tämä vähentäisi maan riippuvuutta Lähi-idän öljystä. Nykyinen yhdysvaltalainen yritysmaailma ja sitä palvelevat poliitikot vaikuttavat kykenemättömiltä ajattelemaan seuraavan kuun osakekurssia kauemmas tai käsittämään öljyn todellista hintaa.

Bushin hallinnon vastentahtoisuus kohdata ilmastonmuutos voi selittyä osin oikeistolaisten yhdysvaltalaisen taipumuksella nähdä ihmisten väliset suhteet kilpailua ja yksilöllisyyttä korostavissa peliteoreettisissa puitteissa. Tästä näkökulmasta ilmastonmuutos näyttäytyy kollektiivisen toiminnan ongelmaksi (’yhteismaan tragediaksi’ Garrett Hardinin termillä), jota ei kerta kaikkiaan ole mahdollista ratkaista. Kun sadat hallitukset, tuhannet ylikansalliset yritykset ja miljardit kuluttajat lakkaamatta jahtaavat kasvua fossiilisille polttoaineille perustuvan talouden sisällä, välttämätön yhteistoiminnallinen panostus ilmaston tasapainottamiseksi ei näytä pääsevän koskaan edes alkuun.

Synkempi selitys Washingtonin vastahankaisuudelle liittyy sotastrategisten arvioiden keskeiseen asemaan nykyisessä politiikassa. Donald Rumsfeld on kumppaneineen ilmeisesti laskenut, että ilmastonmuutos pikemmin vahvistaa kuin heikentää maan turvallisuutta pitkällä ajankänteellä. Yhdysvaltain talous kykenee joustamaan, maa sijaitsee leudossa ilmastossa, asukastiheys on alhainen, ja valtiolla on pääsy myös Kanadan vesi-, öljy-, luonnonkaasu- ja maanviljelysvaroihin, joten se kärsisi ilmastonmuutoksesta vähemmän kuin muut vastaavat suuret valtiot. ”Monimuotoisine kasvuilmastoineen, vaurauksineen, teknologioineen ja yltykülläisine resursseineen,” todetaan viime vuonna Pentagonissa valmistuneessa selvityksessä, ”Yhdysvallat selviäisi lyhenevistä kasvukausista ja ankarista sääoloista todennäköisesti ilman katastrofaalisia menetyksiä... jopa tässä jatkuvassa hätätilassa USA olisi muihin verrattuna suhteellisen hyvässä asemassa.”² Vertailussa esimerkiksi Kiina ja Intia joutuisivat kamppailemaan selvitätseen ankarista myrskyistä, maanviljelyn vähenevästä tuotannosta, energianpuutteesta ja massiivisista väestönsiirroista. Euroopan Unioni on puolestaan huonosti varautunut Siperiaa muistuttavaan ilmastoon, joka olisi tuloksena Golf-virran ehtymisestä, puhumattakaan niistä ympäristöpakolaisten aalloista, jotka saapuisivat Euroopan rajoille Pohjois-Afrikasta, Keski-Aasiasta ja Lähi-idästä. Jos vastustajien heikkous on yhtä tärkeää kuin oma voima, silloin Yhdysvaltain jättimäisten kaupunkimaastureiden ja ilmastoitujen talojen

kaasupäästöjä voi pitää petollisena aseena häikäilemättömässä kamppailussa vallasta.

John Kerry otti ilmastonmuutoksen kahdesti puheeksi ensimmäisessä vaaliväittelyssään Bushin kanssa siitä huolimatta, että se tuskin hyödytti lainkaan päättämättömistä äänestäjistä kilvoiteltaessa. Voittaessaan vaalit hän olisi löytänyt liittolaisia kongressista. Yksi heistä olisi esimerkiksi John McCain, joka sanoi arviointiraportista, että se ”selvästi osoittaa, miten arktisella alueella on sama merkitys kuin kanarialinnulla hiilikaivoksessa”. Aikaisemmin samana vuonna McCain ja Joseph Lieberman tekivät puoluerajat ylittävänä yhteistyönä lakialoitteen kasvihuonekaasupäästöjen vähentämisestä. Bushin voitto ja republikaanien oikeistovoimien kasvanut vaikutusvalta merkitsevät sitä, ettei ole toivoa aloitteen etenemisestä, puhumattakaan sen hyväksymisestä.

Tony Blair tunnusti puheessaan syyskuussa, että ilmastonmuutos voi olla ”niin kauaskantoinen vaikutuksiltaan ja peruuttamaton tuhovoimaltaan, että se muuttaa radikaalisti ihmisen olemassaolon ehtoja”. Muutoksen tahtia hän kuvasi ”yksinkertaisesti kestävämmäksi pitkällä aikavälillä. Enkä tarkoita pitkällä aikavälillä tulevia vuosisatoja, vaan ainakin omien lasteni elinaikaa, mahdollisesti jopa omaani.” Blair

lupasi ottaa ilmastonmuutoksen kärkeksi G8-maiden puheenjohtajuuskautellaan ensi vuonna. Hän myös mainitsi mahdollisuuden hallituksen tuella toteutettavaan mutta markkinavetoiseen teollisten menetelmien uudistamiseen, joka tekisi Britanniaista vaihtoehtoisten energiateknologioiden johtavan edistäjän ja ensisijaisen edunsaajan. ”Meidän pitää,” Blair sanoi, ”edistää uutta vihreää teollista vallankumousta, joka kehittää uusia teknologioita, joilla voidaan kohdata ja ratkaista ilmastonmuutoksen asetamat pulmat” ja ”yhdistää päästöjen leikkaaminen taloudelliseen kasvuun”.

Blairin ilmaisemien uusien aikomusten luettelossa on ainakin kaksi ongelmaa. Ensinnäkin vaihtoehtoiset energianlähteet ovat vain osaratkaisu. Yksin niiden varassa ei voida saavuttaa lähes 60 prosentin välitöntä maailmanlaajuista leikkausta päästöissä, mikä tarvittaisiin kasvihuonekaasujen tason tasapainottamiseen. Vie vuosikymmeniä saattaa vaihtoehtoiset energianlähteet täysin hyödynnettäviksi – muissa maissa vielä kauemmin – eikä meillä yksinkertaisesti ole niin paljon aikaa. Kuten arviointiraportti tähdentää, ilmasto jatkaa muuttumistaan merkittävästi jopa silloin, jos kaikki päästöt loppuisivat huomenna, sillä järjestelmä mukautuu jatkuvasti ilmakessään jo oleviin kasvihuonekaasuihin, ja kiertovaikutusten silmukat purkautuvat hitaasti. Tarvitaan paljon dramaattisempia muutoksia kulutuksessa, jos katastrofi aiotaan välttää. Britanniassa ensimmäinen askel voisi olla tiukasti porrastettujen liikenneverojen käyttöön ottaminen – kuten Ranskan hallitus teki aiemmin viime vuonna. Niillä saataisiin ihmiset ulos bensiiniä tuhlaavista autoistaan juniin, busseihin ja hybridipolttoaineita käyttäviin autoihin. Ympäristöperusteinen laskeutumisvero lentoasemilla tulisi myös tarpeeseen, ja samalla pitäisi peruuttaa joulukuinen päätös sallia uusien kiitoratojen rakentaminen Heathrow’n, Stanstedtin, Edinburghin ja Birminghamin

käännä 

**«Karkuun pääseen
ilmastonmuutoksen torjuminen
edellyttää rajuja muutoksia
elämäntavassamme, myös
taloudellisen tuotannon
vähentämistä ja pudotusta
yksityisten ihmisten
tulotasossa.»**



PYSTYKORVA SUOSITTELEE:



Joseph Stiglitz: GLOBALISAATION SIVUTUOTTEET
Taloustieteen nobelisti Joseph Stiglitz oli mukana rakentamassa globalisaatiota. Nyt hän puhuu sitä vastaan. Järjestelmä voisi saada aikaan myös hyvää, mutta lännen ja muun maailman välisen



valtasuhteen olisi muutettava tasapainoisemmaksi. Stiglitz tarjoaa tähän realistisia ratkaisumalleja. *Sid.*, 288 s.

Tapani Lausti: TOISINAJATTELUN TIEKARTTA
Julkisessa keskustelussa tuodaan harvoin esiin



radikaalisti vaihtoehtoisia näkemyksiä. Syntyy mielikuva, että elämme annetussa todellisuudessa, jossa muutokset ovat mahdottomia ja vaikutusmahdollisuudet olemattomat. Pitkän linjan yhteiskunnallinen toimittaja Tapani Lausti kumooa yleisenä totuutena pi-

detyt väitteen toisensa jälkeen. Toisinajattelun tiekartta paikkaa valtamedian jättämiä aukkoja kartoittamalla vapaan ajattelun perinnettä ja viitoittamalla sen tulevaisuutta. Teos ruokkii yksityisen ihmisen realistisia haaveita oikeudenmukaisemmasta arjesta ja kannustaa toimimaan sen toteuttamiseksi. *Nid.*, 150 s.

Jonathan Glover: IHMISSYYS
Gloverin kirjan voisi suomentaa vaikkapa lukiolaisen oppikirjaksi. –historian professori Juha Sihvola, Helsingin Sanomat

Jonathan Gloverin Ihmissyys ansaitsee klassikon arvon ja mitä laajimman lukijakunnan. –History Today
Brittiläinen filosofi ja historioitsija Jonathan Glover pohtii, mikä mahdollisti sen, että Kiinan kulttuurivallankumouksen, Hiroshiman, Pol Potin Kamputsean, natsien keskitysleirin, Ruandan ja Bosnian kaltaiset kauheet pääsivät tapahtumaan.

Kirjan sanoma on selkeä: ei koskaan enää. Historiasta on opittava paljon. *Sid.*, 590 s.

RUOKAA SILMILLE JA SYÖMELLE!



Ulla Leino & Pekka Turunen: ESINEEN TARINA – EVERY OBJECT TELLS A STORY
Kun muutat Suomesta, haluat mukaasi jotain kotimaastasi muistuttavaa. Samoin tekee myös Suomeen muuttava ulkomaalainen. Millaisia ovat maahanmuuttajan rakkaimmat esineet, ja miksi? Millaisia muistoja ja arvoja sisältyy noihin usein niin arkipäiväisiin, käytössä kuluneisiin esineisiin? Kulttuurien rikkaus pääsee valloilleen valikoimassa tarinoita, joiden kuvitus on Pekka



Turusen valokuvasarjasta Esineen tarina. Tarinoiden toimitus on FM Ulla Leinon 29 maahanmuuttajalta keräämästä aineistosta. Ne antavat kasvot nykypäivän Suomelle, jolle monikulttuurisuus on voimavara. *Sid.*, 108 s. *nelivärivuvitus*

Kaj Widell: VERDAD Y JUSTICIA (TOTUUS JA OIKEUS)
Dokumentaarisena valokuvakirjana, joka käsittelee Chilessä 70-luvulla tapahtuneita ihmisoikeusrikkomuksia tämän päivän näkökulmasta.

Ollessaan vaihto-oppikelijana Chilessä Kaj Widell kuvasi ja haastatteli kadonneiden ja kuolleiden ihmisten omaisia sekä poliittisista syistä vangittuja ihmisiä. Hän tutki ja kuvasi myös tuon ajan tapahtumapaikkoja, kuten taloja, joissa vankeja kidutettiin ja kuulusteltiin, sekä hautapaikkoja. Kirja pyrkii esittämään rankan aiheen humanilla tavalla, jotta lukija pystyisi tiedostamaan ihmisoikeusrikkomusten ongelmat. Tekijän motiivi kirjan tekemiseen oli kiinnostus sorrettujen ihmisten kohtaloihin. *Sid.*, 96 s.

Kari Eloranta: ALKUPISTE – NOLLAPISTE / TIME ZERO – GROUND ZERO
Valokuvadokumentaari Afrikasta, sen historiasta ja nykyhetkestä. Se on matka Kairosta pitkin suurta virtaa kohti Afrikan sydäntä, keskelle kulttuureja ja kansoja, jotka ovat lähimpänä meidän kaikkien esi-isiä. Maantieteellisesti kertomus rajautuu Egyptiin, Sudaaniin, Eritreaan, Etiopiaan, Keniaan ja Ugandaan. Se on kuvaus niin afrikkalaisten juhlista kuin arkitodellisuudestakin, niin

heidän traditioistaan kuin meidän avustusinnossamme tuomasta vieraasta kulttuurista. Se on myös lähikuvaa nykymaailman pahimmasta konfliktista, Sudanin sisällisodasta, jota meidän aseemme ja öljynjanomme osaltaan ylläpitävät. Kirjan materiaali on syntynyt noin kymmenkunnan matkan ja seitsemän vuoden aikana. Valokuvasarjojen teemoja taustoittaa kaksikielinen, tekijän matkapäiväkirjoihin pohjautuva teksti (suomi-englanti). *Sid.*, 228 s.

Pystykorvakirjat hyvin varustetuista kirjakaupoista kautta maan sekä netistä: www.rauhanpuolustajat.fi ja www.like.fi

hamin lentoasemille. Tuki ja rohkaisu, jonka New Labour on antanut matalille lentohinnoille, on sen pahin virhe ympäristöasioissa: yksi lento Lanzarotelle ja takaisin vahingoittaa ilmakehää enemmän kuin vuoden autoilu.

Blairin politiikan toinen ongelma on, että keskittyminen markkinapohjaiseen lähestymistapaan ilmastonmuutoksen kohtaamisessa on kuin löisi talostaan vetoa hevoskilpailussa. Sellaiselle riskinotolle ei nyt ole paikkaa. Siinä missä Blair puolustaa vaihtoehtoisten energialähteiden mielekkyyttä nykytaloudessa hänen täytyy myös suitsia energianhimoista kerskakulutusta. Puheessaan hän totesi, että ilmastonmuutokseen tarttuminen vaatii ”johtajuutta, dynaamisuutta ja omistautumista”, mutta se nyt on selvää joka tapauksessa. Karkuun päässeen ilmastonmuutoksen torjuminen edellyttää rajuja muutoksia elämäntavassamme, myös muutoksia, jotka tarkoittavat taloudellisen tuotannon vähentämistä ja pudotusta yksityisten ihmisten tulotasossa. Vaihtoehtoenergioiden etsimisen ohella tarvitaan paljon muuta välttämätöntä: verot, rajoitukset ja ohjaavat tukijärjestelmät, joilla ehkäistään tarpeetonta matkustamista, edistetään paikallisen tuotannon asemaa ja kotimaanmatkailua, kohennetaan julkista liikennettä, muunnetaan asuntoja ja yrityksiä käyttämään energiaa säästävää lämmitystä ja eristeitä sekä luodaan pitkäjänteinen ohjelma ympäristökasvatuksen ja ympäristöystävällisten käytäntöjen edistämiseksi työpaikoilla ja kouluissa – näihin tähtäävä poliitiikka ei enää vastuullisesti voida lykätä.

Blairin vilpittömyyttä asiassa voi epäillä. Hän kehuu sillä, että Britannian vuosittaisten kasvihuonekaasupäästöjen taso on nyt 14 prosenttia alhaisempi kuin vuonna 1990 ja että Kioton protokollan sitoumukset ovat saavutettavissa, mutta tilanteen taustalla on Margaret Thatcherin pakottama siirtyminen hiilestä kaasuun – vuoden 1997 jälkeen Britannian päästöt ovat sen sijaan nousseet tasaista tahtia. Enemmän osan Blairin virka-aikaa Ranska on käyttänyt kymmenen kertaa Britanniaa enemmän rahaa tukieksaan vaihtoehtoisten energianlähteiden kehittämistä – siitä huolimatta, että kaasupäästötön ydinvoima tuottaa jo nyt 80 prosenttia ranskalaisesta sähköstä. Esiintyessään hiljattain julkisuudessa ympäristöministeri Margaret Beckett ei suinkaan ilmoittanut uusista ympäristönsuojelutoimista vaan vain myönsi, että hallitus jää kauas omasta tavoitteestaan leikata hiilidioksidipäästöjä 20 prosentilla vuoteen 2010 mennessä. Voisiko Blairin uusi kiinnostus ilmastonmuutosta kohtaan olla yhteydessä tuleviin vaaleihin ja sisäpoliittiseen tarpeeseen ottaa etäisyyttä Bushiin? Onhan jopa kuningatar, jolla on pääsy korkeimpiin ulkopolitiittisiin dokumentteihin, tehnyt tietyksi, että hänen täytyi patistella pääministeriä painostamaan Washingtonia asiassa. Eipä silti että sekään olisi vaikuttanut: kun Blair oli Bushin vieraana viime kuussa, ilmastonmuutosta ei edes mainittu hänen julkisissa puheissaan. Sen jälkeen on raportoitu, että Downing Street tulisi ehdottamaan ’Kevyt-Kioton’ nimellä tunnettua sopimusta, missä Valkoisen talon ainoa myönnytys olisi tunnustaa, että ilmastonmuutos on ongelma.

Kanadassa, missä itse asun, kasvihuonepäästöjen pitää pudota 6 prosenttia vuoden 1990 tasoa alemmas, jotta Kioton sitoumukset saavutetaan. Kanadan päästöt ovat nousseet tasaisesti, joten tavoitteen saavuttaaksemme meidän olisi yllättävä lähes neljänneksen leikkaukseen. Kun otetaan huomioon, että Kanada on ilmastonmuutoksen etulinjassa – sekä arktisen alueen maana että toimiessaan resurssivarantona ympäristöongelmalliselle USA:lle – voisi kuvitella, että libe-

raalien johtama hallituksemme olisi erityisen huolestunut ja hanakka toimimaan. Mutta Kanada pyrkiikin päinvastoin neuvottelemaan uudelleen Kioton sitoumuksensa siten, että se voisi saada lisää päästökauppiä myymällä Yhdysvalloille suuria määriä luonnonkaasua, jonka polttaminen tuottaa hiilidioksidia vähemmän kuin öljyn. Ja kun Kalifornian osavaltion parlamenttiedustajat matkasivat Ottawaan viime kuussa pyytäkseen Kanadaa ryhtymään toimiin, jotka vastaisivat Kaliforniassa säädettyä Pavleyn lakia – joka tiukentaa autojen ja kevyiden kuorma-autojen päästörajoituksia 30 prosentilla – vastaanotto oli kohtelias mutta moiset sitoumukset torjuva. Yhdeksän muuta Yhdysvaltain osavaltiota, mukaan lukien New Jersey ja New York, kaavailevat samankaltaisten rajoitusten käyttöönottoa; jos Kanada liittyisi ponnistukseen, kolmannes Pohjois-Amerikan automarkkinoista olisi korkeamman vaatimustason alaisuudessa. Ottawa on kuitenkin huolissaan siitä, että sen vahvasti tuettu auto- ja rekkateollisuus etsiytyisi Meksikoon tai Yhdysvaltain (ay-vapaisiin) eteläisiin osavaltioihin, joten se keskustelee mieluummin vain vapaaehtoisista sääntelykeinoista. Vuosikymmen elämää Naftan piirissä on tylsyttänyt kanadalaispoliitikkojen kansalliset vaistot ja opettanut, että pääoma on alituisen halukas pakenemaan säänteleviä rajoituksia.

Lontoon ja Ottawan tahdonpuute on erityisen masentavaa juuri nyt, kun pieni mahdollisuuden ikkuna on avautunut. Venäjä ratifoi Kioton protokollan kiitokseksi EU:n tuesta sen anomukselle liittyä Maailman kauppajärjestöön (WTO), ja sen seurauksena sopimus astuu voimaan kaikissa jäsenmaissa ensi vuonna. Kanadasta ja Britanniaa voisi periaatteessa tulla vaikutusvaltaisia vetäjiä uudelle liikkeelle, jossa yritettäisiin saada Kioton sopimus toimimaan ja joka vastaisi tiukasti ja päättäväisesti Washingtonin ympäristöräkkömuksiin. Kioton täytäntöönpano on ensimmäinen askel, mutta on myös korkea aika alkaa harkita poliittisten ja taloudellisten painostuskeinojen käyttämistä Yhdysvaltoja vastaan, esimerkiksi sakkotullien tai jopa taloudellisten sanktioiden muodossa. Tällaiset toimet johtaisivat epäilemättä WTO:lle ja Nafta:lle tehtäviin valituksiin ja hyvin mahdollisesti vastatoimiin. Tilanne tarjoaa kuitenkin mahdollisuuden vedota noihin kauppasopimuksiin rakennettuihin poikkeuspykäliin kansallisen turvallisuuden perusteella. Samoin voidaan etsiä rinnastuksia suhtautumisesta apartheid-aikakauden Rhodesiaan ja Etelä-Afrikkaan. Niiden hallitusten, jotka tänään kieltäytyvät toimimasta ilmastonmuutoksen torjumiseksi, voidaan hyvinkin tulevaisuudessa arvioida syyllistyneen kansainvälisiin rikoksiin.

Jos Kioto kaatuu, on vain vähäinen mahdollisuus, että näkisimme pian niitä mittavampia toimia, jotka tasapainotaisivat ilmastoja, estäisivät laajoja humanitaarisia kriisejä ja pelastaisivat jääkarhut. Ja jos Yhdysvallat, maailman suurin kasvihuonekaasujen päästelijä, jatkaa omalla piittaamattomalla tiellään, omankin lajimme pitkäaikainen elinkelpoisuus voi olla epävarmaa.

Suomentanut Tuukka Tomperi

Viitteet

1. Impacts of a Warming Arctic: Arctic Climate Impact Assessment. Cambridge. <<http://www.amap.no/acia/index.html>>
2. Kyseinen raportti löytyy verkosta osoitteesta <http://www.s-e-i.org/pentagon_climate_change.pdf>

Yes sir!
**Kannatan vapaata
mediaa ja haluan tilata
mainion lehtenne!**



VOIMA-LEHTI

10 numeroa

33,64 €



VOIMA ARMY-LAUKKU

100 % kierrätetty
Valkoisella tai punaisella logolla

17 €



VOIMA T-PAITA

Valkoinen tai punainen

16 €



VOIMA HUPPARI

Aidosti kotimainen
Naisten tai miesten malli

49 €

VAPAAN MEDIAN PUOLESTA – TILAA VOIMA!

Euroopan paras ilmaisjakelulehti, edullinen myös kotiin kannettuna. Painos 50 000, jakelupisteitä yli 500. Kotiin tai töihin tilattuna 33,64 euroa vuodessa (10 nroa).

Tilaa lehti nyt hintaan 39,63 euroa ja saat laukun tai t-paidan kaupan päälle.

Tilaukset suoraan puhelimitse numerosta (09) 7744 3120, tai tilaukset@voima.fi. www.voima.fi.

INFO Hinnat sisältävät kaikki käsittely ja postituskulut. Lisätiedot ja erikoisemmat tilaukset sähköpostitse tilaukset@voima.fi tai puhelimitse (09) 7744 3115.

ANITA SEPPÄ

Pojat, filosofia ja jalkapallo

Työkaverini kysyi minulta eräänä päivänä junassa matkalla töihin, olisinko kiinnostunut kirjoittamaan kolumneja *niin & näin* -lehteen. Mieleeni nousi ensimmäiseksi yli kymmenen vuoden takainen kuva Jyväskylän yliopiston kirjastosta: joukko nuoria opiskelijoita, miehiä ja naisia, esittelemässä posket hehkuen uutta filosofiaan erikoistunutta lehteä, jota he olivat yhdessä rakentamassa. Ilmapii-ri oli kiihtynyt, kuin jokainen heistä olisi palanut halusta sännätä toimitukseen ensimmäisiä numeroita kasaamaan. Muistin ajatelleeni, että olin tullut sattumalta tärkeän historiallisen tapahtuman kohdalle. Että suomalaisen filosofisen keskustelun kentällä moni asia olisi vastedes toisin. Sen kummemmin asiaa pohtimatta lupauduin.

Jostain syystä (jota en kyennyt tuon junamatkan aikana palauttamaan mieleeni) olin lakannut lukemasta *niin & näin* -lehteä jo vuosia sitten ja jouduin pyytämään muutamaa näytenumeroa, jotta osaisin arvioida millaiselle ideaalilukijalle lehteä nykyisin tehdään. Kun sain muutamaa päivää myöhemmin viimeisimmät kaksi numeroa käsiini, aloitin tapani mukaan sisällysluettelosta. Kaksikymmentäneljä juttua – pääkirjoitus, keskustelua ja kiistelyä, filosofiaa

käsittelyä artikkeleita, kolumni ja ylioppilaskirjoituksiin liittyviä tekstiotteita – joiden kirjoittajissa kaksikymmentäkolme miestä ja yksi nainen. Hetkinen. Suoritin laskutehtävän uudelleen. Sama lopputulos. Tuijotin epäuskoisena numeron 3/2004 ensimmäistä aukeaa. *Kaksikymmentäkolme mieskirjoittajaa ja yksi nainen*.

Ajattelin, että kyseessä täytyy olla joku erityinen poikanumero, jonka kirjoittajakunnan vahvaa sukupuolittuneisuutta selittäisi miehuuden, maskuliinisuuden ja filosofian teemojen ympärille rakennettu erityinen teema. Palasin takaisin kanteen. Lehden kansitasolle nostamat aiheet ”Vierolainen filosofia” ja ”Käytännön lääketiede” eivät juurikaan tukeneet olettamustani. Hämmentyneenä etenin lehden toiselle aukeamalle, toimituskunnan nimilistaan ja aloin laskea. Yksitoista miehen nimeä, ei yhtään naista. *Ei yhtään naista*. Seuraavan laskutoimituksen lopputulosta jo ennalta aavistellen siirryin taskulaskimeni kanssa kirja-arvosteluosioon. Yksitoista kirja-arvostelua, kaikki miesten kirjoittamista kirjoista.

Otin hätäisesti käteeni seuraavan numeron 4/2004 ja avasin ensimmäisen aukeaman. Kaksikymmentäkolme mieskirjoittajaa ja yksi nainen. Viisi mies-

ten kirjoista tehtyä kirja-arvostelua, yksi naisen. Hain jääkaapista pullon kaljaa. Olin saanut käsiini lähes absoluuttisesti sukupuolitetun filosofisen aikakauslehden, jota vuoden 2005 intellektuaalisessa ilmastossa voi pitää jo pienoisenä ihmeenä. Olin tyrmistynyt. En vähiten siksi, että kyseessä on suomalaisen filosofisen keskustelun yksi merkittävien aikakauslehti, joka ilmiselvästi on pyrkinyt luotsaamaan myös kriittistä ajattelua ja kriittistä tieteellistä itsereflektiota. Oli vaikeaa uskoa, että käsissäni olevat numerot oli toimitettu kymmeniä vuosia Foucault’n tiedon arkeologian, Derridan ja dekonstruktion, kriittisen postmodernin teorian sekä anglo-amerikkalaisen ja ranskalaisen feminismin läpimurron jälkeen – ja ettei niissä reflektoitu sanallakaan lehden räikeää sukupuolipolitiikkaa!

Kummallista kyllä, olin törmännyt vastaavanlaiseen ilmiöön viime vuosina Suomessa vain kerran aikaisemmin, niinkään filosofisesti painottuneen *Nuoren Voiman* sisällysluetteloa lukiessani (taipumukseni yhdistää toisiinsa laskin, sukupuoli ja sisällysluettelo on perua näistä kokemuksista). Koska tiesin että tuohon aikaan, 1990-luvun loppupuolella, suurin osa *Nuoren Voiman* keski-ikäisty-

neestä ja miesvoittoisesta kirjoittajakunnasta harrasti filosofian ohella yhdessä jalkapalloa, totesin muutamalle tutkijaystävälleni sarkastisesti, että lehden nimi olisi aika muuttaa sen sisällöllistä yleisilmettä ja tekijäjoukkoa paremmin vastaavaksi. Keksinkin mielestäni nasevan vaihtoehdon, jota en kuitenkaan tullut koskaan tarjonneeksi päätoimittajille asti: *Pojat, filosofia ja jalkapallo*.

Toisin kuin 1990-luvun alun *Nuori Voima*, joka esitteli tuoreiden kirjallisten ilmiöiden ja filosofisten debattien ohella myös haasteellisia naisajattelijoita, *Pojat, filosofia ja jalkapallo* -lehti suhtautui avoimen taantumuksellisesti feministiseen filosofiaan ja kulttuurin tutkimukseen. Tyypillisimmillään tämä ilmeni niin, että joku keskivertoharrastelijafilosofimies oksensi lehden viimeisillä sivuilla varsin heiveröisen argumentaation voimin tunnetun naisajattelijan työn päälle. Nämä lukukokemukset mielessä etenin pahaa aavistellen *niin & näin* -lehden näytenumeroiden ainoaan feminististä tutkimusta otsikossaan sivuvaan artikkeliin, joka oli – yllätys, yllätys – sijoitettu lehden loppuosioon.

Bingoni oli täydellisempi kuin koskaan. Jukka Hankamäen örvellys feministisen tutkimuksen äärellä ei epäröi-

nyt edes paljastaa kirjoituksen sapekasta ydinmotiivia: hän oli hävinnyt post-apurahahaussa naistutkijalle ja hänen hakemuksensa on ”diaroitu tyhjin toimin”. Tämän paljastuksen jälkeen Hankamäki keskittyy osoittamaan, miten heikkotasoista hänen kilpailijansa tutkimus onkaan ja vakuuttaa, että hänen oma heteroseksismin arvostelunsa on edellyttänyt ”valtavia kulttuurisia uhrauksia” sekä Suomen Akatemian että ’miehen’ säilyttämiseksi. Jos näitä ajatuksia ei esiteltäisi filosofiaan erikoistuneessa, referee-tasoisessa aikakauslehdessä, saattaisiin nauraa. Tässä tapauksessa en sitä vastoin enää tiedä, pitäisikö lehdestä pehmittää vessapaperia vai olisiko viisaampaa ikuistaa se ”Historian ääliöt” -kokoelmani tuoreimpaan mappiin.

niin & näin -lehden viimeiset numerot pakottavat minut aloittamaan haastavasti: jos käsillä olevan lehden ideana on puhutella sukupuoleen katsomatta kaikkia filosofiasta kiinnostuneita suomen kielen taitajia, lehden toimituskunnalla on tasan kaksi vaihtoehtoa. Ensinnä, joko vaihtaa lehden nimeä, koska niin ja näin -sanapariin sisältyvä dialektinen leikki ei todellakaan toteudu nykyisessä lehden linjassa, joka on puhtaasti homososiaalinen: osuvampaa olisi nimittää käsillä ole-

vaa mieskirjoitusten kokoelmaa *niin & niin* -lehdeksi tai *näin & näin* -lehdeksi tai vaihtoehtoisesti, filosofispainotteiseen *Naistutkimukseen* viitaten, *Miesten filosofiseksi aikakauslehdeksi*. Toinen vaihtoehto on säilyttää lehden nimi ennallaan ja koettaa saada tekijöiden ja lukijoiden joukkoon mukaan myös se kuuluisa toinen sukupuoli (filosofian klassikoita tämäkin, muuten).

Tapahtuupa lehdelle tulevaisuudessa sitä tai tätä (vaihtoehdot lienevät: sitä ja sitä, tai tätä ja tätä, joka kuulostaa varmaan teistäkin paljon tylsemältä) heitän toimituskunnalle avoimen haasteen: osoittakaa minulle ja muutamalle muulle potentiaaliselle lukijallenne, että kykenette luomaan oikeasti ajankohtaisen filosofisen aikakauslehden, jossa ei enää langeta siihen herranaikaisesti jo kuolleeksi ja kuopatuksi luultuun harhakuvitelman, että yksinomaan miesten näkökulmasta kirjoitettua filosofiaa voitaisiin nimittää geneerisesti filosofiaksi. Tarkennettuna: osoittakaa, että lehtenne on niin kiinnostava, että myös parhaat naispuoliset ajattelijat ja tutkijat kirjoittavat juttuja siihen ja ottavat kantaa siihen homososiaalisesti värityneeseen keskusteluun, jota lehden palstoilla tällä hetkellä käydään!



J.L. Mackie ja epäilyn taito

Ovatko moraaliarvostelmat vain kokoelma ohjeita, joita ihminen heijastaa todellisuuteen, vai onko moraalilla jokin syvempi pohja ja perusta? Tähän metaetiikan perusongelmaan J.L. Mackie on esittänyt oman perustellun vastauksensa. Moraalilla ei ole mitään syvempää pohjaa ja perustaa ihmismielen ulkopuolella. Tämä kanta ei ole kuitenkaan pessimistinen vaan optimistinen. Se haastaa meidät Mackien mukaan rakentamaan moraalin, joka voi muuttua ja siten palvella paremmin ihmisen selviytymistä elämän vaihtuvissa olosuhteissa.

Georg Henrik von Wright kirjoittaa hänen filosofialleen omistetussa teoksessa *The Philosophy of Georg Henrik von Wright* (1989) filosofikollegastaan J.L. Mackiesta seuraavasti:

”J.L. Mackie kuoli 12. joulukuuta 1981. Hän oli filosofi, jonka teräväjärkisyyttä paljon ihailin. Mielenkiintomme kohteet olivat hyvin samanlaisia, kuten lähestymistapamme eräät piirteet. Yksityiskohdista olimme usein eri mieltä.”¹

Verrattaessa von Wrightin ja Mackien teoksia voisi ehkä väittää, että siinä missä jälkimmäinen purkaa ja on kriittinen, edellinen puolustaa ja rakentaa – jos ei nyt liiaksi korosteta von Wrightin myöhäisvaiheen kriittistä kulttuuri-filosofiaa. Mutta toisin kuin talon rakentamisessa filosofiassa purkaminen ja rakentaminen eivät ole välttämättä toistensa vastakohtia vaan saattavat paradoksaalisesti johtaa hyvinkin samankaltaiseen lopputulokseen. Mackien filosofia on siis luonteeltaan purkavaa, dekonstruktivistista, mutta yritän tässä esseessä kuvata, miten hänen lähtökohdistaan voidaan rakentaa hyvinkin konstruktivistista ja totuudenmukaista eettistä teoriaa ja ajattelua.

J.L. Mackie syntyi Australiassa Sydneyssä 1917 ja suoritti akateemisen loppututkinnon Sydneyn yliopistossa 1938. Hän opiskeli Oxfordissa vuosina 1938–40 ja toimi opettajana Sydneyssä 1946–54. Vuodesta 1955 hän oli ensin Otagon yliopiston filosofian professorina Uudessa-Seelannissa, sen jälkeen vuodesta 1959 Sydneyssä ja vuodet 1963–67 Yorkissa Englannissa. Vuodesta 1967 Mackie toimi Oxfordin yliopiston tutkijakollegiumissa, ja 1974 hänet nimitettiin British Academyn jäseneksi.

J.L. Mackie käsitteli teoksissaan sekä ns. teoreettista että ns. käytännöllistä filosofiaa. Hän kirjoitti myös laajemmin aatehistoriasta, erityisesti filosofian historiasta ja uskonnon-

filosofiasta. Hänen keskeisiä teoksiaan ovat *Truth, Probability, and Paradox* (1973), *The Cement of the Universe* (1974), *Problems from Locke* (1976), *Ethics. Inventing Right and Wrong* (1977), *Hume's Moral Theory* (1980) ja *The Miracle of Theism* (1982). Vuonna 1985 julkaistiin vielä postuumi kokoomateos *Selected Papers I-II*, joista ensimmäinen osa käsittelee logiikkaa ja tieto-oppia ja jälkimmäinen osa ihmistä ja arvoja.

Mackien teoksista käy ilmi, että hän on eräänlainen klassinen filosofi siinä mielessä, että hän käsitteli kaikkia filosofian osa-alueita, sekä tieto-opillisia, ontologisia että eettisiä kysymyksiä. Lisäksi Mackiella oli runsaasti sanottavaa uskonnonfilosofiasta, jossa hän edusti epäilevää ja kriittistä suhtautumista perinteisiin uskonnollisiin katsomuksiin kuten klassiseen teismiin.²

Skeptismin haaste

Mackien kirjasta *Ethics* on väitetty, että se on modernin etiikan mielenkiintoisin yritys perustella tiukkaa eettistä relativismia. Mackien teoria onkin nimeltään ”moraalin eehdysteoria”. Hänen teesinsä kuuluu, että moraalin lauseet, sellaiset kuten ”tappaminen on väärin” tai ”älä varasta” ovat tosia vain, jos ne viittaavat johonkin normatiiviseen tosiasiaan. Mutta koska normatiivisia faktoja ei ole todistettavasti olemassa, kaikki moraalin lauseet ovat yksinkertaisesti ja lopullisesti epätosia.³

Mackie itse kutsuu eettistä teoriaansa myös moraaliseksi skeptisismiksi. Skeptisismi on tällöin paitsi filosofinen kanta, joka epäilee objektiivista, yleispätevää moraalialia, myös yritys suhtautua epäilevästi ja kriittisesti aiempaan eettiseen keskusteluun ja sen itsestäänselvyksiin. Mackie kertoo saaneensa vaikutteita ajatteluunsa paitsi aikalaisiltaan myös useilta klassisilta moraalifilosoifeilta. Haastavasti hän toteaa kuitenkin, että moraalifilosofian todellimmat opettajat ovat lainsuojat-

tomat ja varkaat, koska he ovat ymmärtäneet, mistä moraalien perustassa loppujen lopuksi on kysymys. Mackie kirjoittaa teoksensa *Ethics* esipuheessa seuraavasti:

”Olen omaksunut vapaasti ajatuksia sekä kirjoittajilta, jotka ovat aikalaisiani, että sellaisilta klassisilta moraalifilosofeilta kuin Platon, Aristoteles, Hobbes, Hume, Kant ja Sidgwick. Mutta ehkä todellisimmat moraalifilosofian opettajat ovat lainsuojattomat ja varkaat, jotka kuten Locke sanoo teoriassa yhdistävät toisiinsa uskon ja oikeuden säännöt, mutta käytännössä toteuttavat näitä sääntöjä siten, kuin on helpointa, pitämättä niitä sisäisinä luonnon lakeina. Toivon, että tämän paradoksin selitys tulee selkeämmäksi tämän kirjan kuluessa.”⁴

Etiikka on tapana jakaa kahteen tai kolmeen osaan sen mukaan, mistä etiikan osa-alueesta on kysymys. Käytännöllinen etiikka käsittelee sitä, mikä on oikein ja väärin tai etsii vastausta siihen, miten välttää sitä mikä on väärin ja tavoitella sitä mikä on oikein. Metaetiikka puolestaan kysyy, onko ylipäänsä oikeaa ja väärää. Edellinen pohtii sitä, mitkä ovat moraaliset veloitteet ja arvot ja miten niitä pitäisi toteuttaa. Jälkimmäinen kysyy, mikä on veloitteiden ja arvojen oikeutus ja tarkoitus.

Mackie ottaa kantaa etiikan teoriassaan moraalien käytännöllisiin ja sisällöllisiin kysymyksiin. Hänen moraaliteorian kritiikissään on kuitenkin kyse ennen kaikkea metaeettisen tason kritiikistä. Jälkimmäisessä tapauksessa ongelmaksi muodostuvat eettisten termien käyttö ja soveltaminen tai moraaliarvostelmien logiikka, mutta ennen kaikkea kysymykset hyvyyden (*goodness*) tai oikeuden (*rightness*) luonteesta ja statuksesta ontologisessa mielessä.

Mackie erottaakin katsomuksensa esimerkiksi moraalista subjektivismista ja emotivismista juuri tällä perusteella. Hän ei katso edustavansa subjektivismia, jonka mukaan teko on oikea jos tekijä itse pitää sitä oikeana, eikä emotivismia, joka korostaa, että eettiset termit ovat mielihyvään tai mielihyvään perustuvia tunnelmaisuja. Mackien teoria ei pyri sanomaan, että se ja se teko on oikea sillä ja sillä perusteella.

Mackien teoria ei ole siten teoria oikeista teoista eikä myöskään teoria moraalisten tekojen merkityksestä. Se ei ole käytännöllinen eikä lingvistinen teoria vaan ennen kaikkea ontologinen teesi, jonka mukaan objektiivisia arvoja ei ole olemassa. Se haluaa sanoa, että ei ole sellaisia moraalista entiteettejä ja objektiivisia arvoja, joita monet ihmiset uskovat olevan olemassa ja joiden mukaan he ohjaavat elämäänsä.⁵

David McNaughton on teoksessaan *Moral Vision. An Introduction to Ethics* (1996) esittänyt, että moderni etiikka jakautuu kahteen eri leiriin sen mukaan, suhtaudutaanko niissä ns. objektiivisiin arvoihin myönteisesti vai kielteisesti. Edellisen kannan mukaan moraalit on ihmisestä riippumaton asia, joka ”löydetään”, ja jälkimmäisen mukaan moraalit on ihmisen luoma. McNaughtonin mukaan vuosisatamme alkupuolta hallitsi myönteisen kannan ottanut realismi, jota joskus kutsutaan myös intuitionismiksi. Sen edustajia olivat mm. G.E. Moore ja C.D. Broad. Heidän jälkeensä myönteistä linjaa ovat edustaneet McNaughtonin mukaan mm. John Finnis ja Thomas Nagel.

Myönteistä realistista kantaa nousi vastustamaan kielteinen kanta, ns. nonkognitivismi, jonka edustajiksi McNaughton nimeää mm. A.J. Ayerin ja Charles Stevensonin

(tämän teoksesta *Ethics and Language* tuli vuonna 1944 eräänlainen filosofinen bestseller). He edustivat lähinnä emotivismia. Heidän jälkeensä tätä linjaa ovat edustaneet McNaughtonin mukaan mm. R. M. Hare, J.L. Mackie ja tietysti määrin myös Bernard Williams.⁶

Jaana Hallamaa ja Taina Kuovi ovat myös kirjassaan *Moraalisesti perustellun jäljillä. Moraalinen harkinta anglosaksisessa keskustelussa 1952–84* (1988) hahmotelleet eettisen keskustelun nykyvaiheita. He ovat erotelleet nykyetiikassa toistaan kaksi linjaa, joita he kutsuvat nimillä objektivistiset ja relativistiset teorit.⁷ Heidän kuvauksessaan objektivistiset teorit, kuten Alan Gewirthin ja John Rawlsin, jatkavat realistista traditiota, ja relativistiset teorit, kuten R.B. Brandtin ja Derek Parfitin, nonkognitivistista traditiota, tosin kumpikin aivan omalla tavallaan (aivan kuten Ayeriin ja Stevensoniin verrattuna esimerkiksi Hare). J.L. Mackie edustaa tässä historiallisessa kavalkadissa jälkimmäistä linjaa, relativistia ja objektivistisen moraalijattelun kritiikkiä ja epäilyä.

Miten perustella skeptisismiä?

Mackien moraalinen skeptisismi tai ”moraalinen erehdysteoria” on siis ennen kaikkea metaeettinen ontologinen teesi, jonka mukaan objektiivisia arvoja ei ole. Mackie yrittää perustella kantaansa kahdella argumentilla, joita hän kutsuu relatiivisuusargumentiksi (*the argument from relativity*) ja omituisuusargumentiksi (*the argument from queerness*).

Mackien relatiivisuusargumentin mukaan eri yhteisöillä on erilaisia moraalijärjestelmiä ja yhdenkin yhteisön sisällä moraalikäsitteet vaihtelevat. Moraalisen sisältö eroaa eri kulttuureissa ja eri aikoina niin paljon, ettei mitään moraalifaktoja ole olemassa. Siten ei ole käytännössä kovin uskottavaa väittää, että eri moraalijärjestelmät ilmaisevat objektivistien arvojen ymmärtämistä.⁸

Omituisuusargumentin mukaan objektiivisten arvojen olettaminen puolestaan merkitsisi ontologista sitoutumista joihinkin outoihin ”entiteetteihin” tai ”kvaliteetteihin”, joilla ei ole välttämättä vastinetta vallitsevassa todellisuudessa. Jos olisi moraalista faktoja, niiden olisi myös oltava jonkinlaisia empiirisen maailman faktoja. Edelleen jotta näistä faktoista voitaisiin olla tietoisia, tarvittaisiin erityistä intuitiota tai havaintokykyä, joka poikkeaa tavallisesta tietämisen tavoista, mikä olisi Mackien mielestä myös hyvin omituisia.⁹

Mackien teorian mukaan moraalit on siis suhteellista, relatiivista, ja sitoutuminen tällaisiin ei-empiirisiin perustelemattomiin faktoihin on jokseenkin omituisia. Hänen mukaansa perinteinen usko Jumalaan (teismi) on yksi vakavimmin otettavista perusteluista metaeettisellä tasolla objektiivisille arvoille. Teismiin sisältyy oletus, että on olemassa luonnollinen moraalilaki. Uskonnon luonnollinen moraalilaki on vastine etiikan objektiivisille arvoille. Mackien mukaan luonnollinen moraalilaki saattaakin joissain tapauksissa olla hyödyllinen fiktio, mutta hän ei pohdi tarkempaan, missä mielessä se voisi olla sellainen.

Mackien mukaan teismi on kuitenkin väärässä useista eri syistä: 1) pahan ongelma muodostaa ylitsekäymättömän vaikeuden oikeaoppiselle teistille, 2) nykyinen tieteilinen tieto tekee teismien epäuskottavaksi ja 3) ilmoituksella, joka osoittaisi teismien pätevyyksi, ei ole luotettavia perusteita.¹⁰

Mackie ulottaakin teoriansa koskemaan sekä edellä esitetyllä tavalla objektiivisia eettisiä arvoja että uskonnollisia ja esteettisiä arvoja. Hänen mielestään ei ole päteviä syitä olettaa, että olisi olemassa sen enempää eettisiä, uskonnollisia kuin esteettisiä objektiivisia arvoja tai periaatteita. Tästä lähtökohdasta myös taidekritiikki tai ”hyvän” taiteen käsite osoittautuvat siten ongelmallisiksi. Mackie kirjoittaa seuraavasti:

”Väite, että arvot eivät ole objektiivisia, että ne eivät ole osa maailman rakennetta, ei käsittele vain moraalista hyvää, joka voitaisiin kaikkein luonnollisimmin samastaa moraaliarvoksi, vaan myös muita asioita, joita voidaan tavalla tai toisella kutsua moraaliseksi arvoiksi tai ei-arvoiksi – oikea, väärä, velvollisuus, pakko, halveksittava teko jne. Se sisältää myös ei-moraaliset arvot, kuten esteettiset arvot, kauneuden ja erilaiset taiteelliset ansiot.”¹¹

Jos ei ole olemassa uskonnollisia, eettisiä tai esteettisiä objektiivisia arvoja, mistä johtuu, että ihmiset eivät vain oleta niitä vaan myös itsepintaisesti pitävät kiinni uskomuksesta, että niitä on? Mackie esittelee kaksi objektiivoinnin mallia selitykseksi sille, millä tavalla hänen mielestään virheellinen uskomus objektiivisten arvojen olemassaolosta on syntynyt, ja mikä pitää tuota uskomusta yllä niin yleisenä ja jokapäiväisenä totuutena.

Ensimmäisen mallin mukaan moraaliarvostelmiin liittyvä objektiivisuuden vaatimus on alkuperältään osittain sosiaalinen. Ihmiset tarvitsevat kanssakäymisessään tiettyjä käyttäytymismalleja. Yleensä käy myös niin, että hypoteettisista ehdoista ja säännöistä tulee kategorisia, kun ihmiset unohtavat, että alun perin kyse oli ehdollisista ehdoista tai he sisällyttävät ehtoon jo alun perin virheellisesti velvoittavuuden.

Toisen objektiivointimallin mukaan aikaisemmin eurooppalaista ajattelua hallinnut *divine command* -etiikka on sekularisoitumisen myötä menettänyt merkityksensä. Huolimatta siitä, että usko jumalalliseen lainlaatiijaan on vähentynyt, on jäljelle kuitenkin jäänyt usko jumalallisen lain voimasaoloon. Tähän ei Mackien mukaan ole kuitenkaan käytännössä rationaalisia perusteita, kuten edellä esitetystä teismen kritiikistä käy hyvin ilmi.¹²

Jos Mackien historialliset huomiot objektiivisen etiikan synnystä pitävät paikkansa, niin lienee vain ajan kysymys, että länsimaisen sekularisaation myötä usko jumalalliseen lainlaatiijaan sekä usko objektiivisiin arvoihin vähenee tai ohenee. Mainittakoon, että samankaltaista historiallista selitystä ja viittaamista jumalalliseen lainlaatiijaan etiikan ja moraalin perustelemissa on käyttänyt nykyetiikan tutkijoista myös J.B. Schneewind esimerkiksi artikkelissaan ”The Divine Corporation and the history of ethics” vuodelta 1985.¹³

Keskustelua Mackien teorian pätevyydestä

Mackien pyrkimys ei ole osoittaa, että kaikki puhe moraalista olisi roskaa. Hän ei pyri kieltämään moraalista eikä esittämään, että moraalista ei pitäisi huomioida. Mackie ei – kuten Timo Airaksinen esittää kirjassaan *Moraalifilosofia* (1987) – suosittele totaalista moraalin hylkäämistä.¹⁴ Hänen mielestään etiikka on mahdollista, mutta sen perustelu on

aina relativistinen eikä absoluuttinen. Mackie toivookin teoksessaan *Ethics*, että konkreettisista moraaliongelmista keskustellaan vetoamalla ”myyttisiin” objektiivisiin arvoihin, ”transsendentaalisiin” välttämättömyyksiin tai ”kuvitteelliseen” ykseyteen olevan takana.¹⁵

Timo Airaksisen mukaan Mackie myös väittää, että kaikki moraaliväitteet ovat epätosia. Tarkkaan ottaen Mackie ei kuitenkaan ota kantaa siihen, ovatko moraaliväitteet tosia vai epätosia. Hän on pikemmin kiinnostunut siitä, ovatko moraaliväitteet perusteltavissa. Siten Mackien teoriaa ei tulisi kritisoida Airaksisen tapaan seuraavanlaisilla loogisilla huomioilla: jos ”hyvä P” on epätosi moraaliväite, silloin totuuden logiikan mukaan sen kontradiktorisen vastakohtan on oltava tosi. Siksi on ainakin yksi sellainen väite, joka on sekä moraalinen että tosi, joten Mackien teoria on väärä.¹⁶

Tällaiset huomiot ovat ehkä pikanttia filosofista sivunäyttettä, mutta tuskin missään suhteessa Mackien edustamaan skeptisismiin elämäntarkastuksellisenä ja filosofisena ongelmana. Airaksinen on tosin esittänyt tavan korjata Mackien teoriaa. Hän on ehdottanut, että tämän ei pitäisi etiikan virheteoriassaan puhua moraaliarvostelmien epätotuudesta vaan yksinkertaisesti vain niiden totuusarvottomuudesta. Ongelmaksi kuitenkin jää, kuten on huomautettu, saako tämä tulkinta riittävästi tukea Mackien omista kirjoituksista.¹⁷

Voidaan myös kysyä, onko Mackien virheteoriaa tulkittu liiaksi loogisella kysymyksellä moraaliväitteiden totuudesta tai epätotuudesta. Mackie saattaa olla kielenkäytössään horjuva, mutta esimerkiksi teoksensa *Ethics* johtopäätöksissä hän toteaa yksiselitteisesti, että moraalinen skeptisismi edellyttää virheteorian, jonka mukaan uskomus objektiivisiin arvoihin on tosin rakennettu tavalliselle moraalijattelulle ja kielelle, mutta tuo syvään juurtunut uskomus on epätosi. Mackie yrittää siten osoittaa, että moraaliväitteiden perustana oleva uskomus objektiivisiin arvoihin on vailla perusteita ja siksi epätosi, eivät varsinaisesti itse moraaliväitteet.¹⁸

Mackie ei etiikassaan kiistele, onko arvo *a* parempi tai todempi kuin arvo *b* tai onko arvoja ylipäänsä olemassa. Sikäli kuin arvoja havaitaan olevan, käytännössä hän ei pyri osoittamaan, että ne olisivat vain subjektiivisia lausumia tai tunteiden ilmaisua, jotka ovat syntyneet ihmisen mielessä. Hän on kiinnostunut ennen kaikkea siitä, onko arvoilla mitään objektiivista statusta ja perustetta.

Mackie hyväksyy esimerkiksi, että eri yksilöt voivat arvostaa joitakin samoja asioita. Arvojen yhteisyys ei kuitenkaan ole sama asia kuin arvojen objektiivisuus. Mackie hyväksyy, että voi olla universaaleja arvoja. Arvojen universalisoitavuus ei ole kuitenkaan identtinen arvo-objektivismin kanssa. Hän hyväksyy myös, että voi olla deskriptiivisiä arvoja. Se ei kuitenkaan ole sama kuin oppi arvojen objektiivisesti suosittelevasta luonteesta. Mackie hyväksyy jopa, että ns. objektiivisilla arvoilla voi olla praktinen arvo. Ne voivat olla käytännön kannalta hyödyllisiä ”työhypoteeseja”.¹⁹

Mackien keskeinen väite on ainoastaan, että ei ole perusteita identifoida tällaisia arvoja ontologisessa mielessä objektiivisiin arvoihin. Tästä ei kuitenkaan seuraa – kuten edellä on jo viitattu – käsitystä, että ihminen voi niin halutessaan hylätä etiikan ja asettua kaiken moraalin ulkopuolelle. Mackie ei ole amoralisti, joka uneksisi maailmasta, jossa ei ole moraalista, tai joka haluaisi itse mitata omaa kyvykkyyttään yrittämällä elää kaiken moraalin ulkopuolella. Mackie ei pyri sanoutumaan irti moraalisuuden näkökulmasta.

Edna Ullman-Margalit onkin teoksessaan *The Emergence of Norms* (1977) esittänyt, että juuri Mackie osoitti hänelle, ettei tämäntapainen nonkonformismi ole edes mahdollista. Täydellinen moraalinen nonkonformismi kääntää kaikki ongelmat itse asiassa kysymyksiksi yhteistyöstä. Hän haluaa olla juuri sitä, mitä muut eivät ole, mikä osoittaa, kuinka sidoksissa hän itse asiassa on yleiseen moraalijärjestelmään.²⁰ Ajatusta voi jatkaa kysymällä, että eikö henkilön, joka haluaa hylätä moraalin, pitäisi hyvin tarkkaan tuntea se asettuaikseen sen ulkopuolelle. Mutta voiko tällaisesta henkilöstä enää sanoa, ettei hän välitä moraalista?

Mackie ei siis pyri asettumaan moraalin ulkopuolelle. Hän ei yritä sanoa, että moraalit ja moraaliset valinnat voidaan ja pitäisi hylätä, vaan pikemmin objektiiviset arvot moraalisten tekojen perusteluna. Mackieella on yhtä ja toista myönteistä sanottavaa moraalin sisällöstä, kuten hieman myöhemmin näemme, mutta moraalin objektiivista perustelua hän kritisoi säälimättömän johdonmukaisesti ja tältä perustalta myös moraalin(kielen) käyttämistä tekojen perusteluna.

Mackie kritisoikin kaikkia perinteisiä etiikan teorioita, jotka on usein hieman yksinkertaistaen jaettu deontologiseen eli sääntöetiikkaan, teleologiseen eli seuraamusetiikkaan (johon kuuluu utilitarismi) ja hyve-etiikkaan. Hänen kritiikinsä pääpiirteet ovat seuraavanlaiset.

Mackie hylkää deontologisen teorian, jos se edellyttää Platonin tai Kantin idealistisen mallin tapaisia objektivistisia ontologioita ja niihin liittyviä ”sisäsyntyisiä” arvoja tai peruseriaatteita. Mackie ei pidä perusteltuna olettaa, että pysyviä arvoja olisi sen enempää todellisuudessa kuin ihmisen mielessä.²¹

Mackien mielestä myös utilitaristinen kalkyyli on vain myytti. Hänen mukaansa onnellisuuden tai hyödyn pitäminen moraalisena harkinnan itseoikeutettuna lähtökohtana on vaikeaa erityisesti kahdesta syystä. Ensiksi voidaan kysyä, onko onnellisuuden mitattavuus edes periaatteessa mahdollista. Toiseksi myös ihmisten käsitykset onnellisuudesta ovat hyvin erilaisia. Siten ei ole mitään yksiselitteistä hyvää, hyödyllistä tai onnellista, josta eri ihmiset olisivat yksimielisiä ja jota pitäisi pitää suositeltavana ja tavoiteltavana.²²

Hyve-etiikan ongelma on puolestaan, että hyveet yleensä tulkitaan liian pysyviksi tai jäykiksi. Mackien mukaan elämässä on tilanteita, joissa on hyveellistä olla esimerkiksi rohkea. Mutta on toisia tilanteita, joissa saattaa olla parempi, että on pelkuri. Mackie ei siten hyväksy dispositionaalista hyve-käsitystä, jossa tietyt hyveet ovat itsestään selvästi oikeita ja tavoittelemisen arvoisia ja tietyt ”paheet” puolestaan itsestään selvästi vältettäviä ja huonoja.²³

Voiko skeptisismi olla konstruktivistista?

Mackie on siis johdonmukainen kriitikko ja epäilijä, jonka mukaan ei ole olemassa mitään moraalista entiteettiä ja niihin perustuvia objektiivisia arvoja. Mutta kuinka hänen kantansa auttaa sanomaan mitään positiivista etiikasta? *Ethics* -teoksessaan Mackie esittää perusratkaisukseen, että moraalin synty on paitsi psykologinen myös biologinen ja sosiologinen ongelma. Hänen mukaansa moraalit ei löydetä vaan se tehdään. Moraalin synty liittyy ihmisen evoluutioon, jossa yhteisöllisyys ja sosiaalinen lahjakkuus ja niitä säätelevä eettinen normisto ovat ihmiselle ominaisia tapoja selviytyä elämän kamppailussa.²⁴

Mackie viittaa myönteisesti mm. John R. Searlen teoriaan institutionaalista faktoista. Moraaliperiaatteet ovat Mackien mukaan Searlen teorian kuvailemia lupauksia, jotka edellyttävät toimiakseen lupauksen pitämisen instituution. Moraali on pätevää tai hylättävää tällaisten instituutioiden puitteissa. Tällöin moraalin perustelu on kuitenkin luonteeltaan sopimuksenvaraista, eikä sillä ole objektiivista perustelua tai velvoittavuutta.²⁵

Henkilö voi periaatteessa kieltäytyä hyväksymästä erilaisia instituutioita ja niiden edellyttämiä moraalinormeja ja kieltäytyä toimimasta niiden mukaan. Tällöin hän joutuu kenties ristiriitaan yleisesti hyväksytyyn moraalin kanssa, mutta ei kuitenkaan minkään objektiivisen luonnollisen moraalilain.

Mackie onkin erotellut toisistaan moraalin a) laajassa mielessä ja b) suppeassa mielessä. Edellinen on yleinen, eri elämänaalueet kattava käyttäytymisen teoria. Sen sisältönä ovat moraaliperiaatteet, jotka henkilö hyväksyy ja jotka ohjaavat hänen valintojaan omaksi ja muiden parhaaksi. Jälkimmäinen puolestaan käsittää joukon käyttäytymistä kontrolloivia periaatteita, joiden tehtävä on suojella pikemmin muiden henkilöiden kuin eettisen toimijan omia intressejä.²⁶

Mackie suhtautuu kielteisesti moraalisiin laajassa mielessä. Se ei vastaa riittävän hyvin konkreettisiin ongelmiin ja on luonteeltaan subjektiivinen. Sen sijaan Mackie suhtautuu myönteisesti moraalisiin suppeassa mielessä. Siinä on kyse moraalista, joka on viime kädessä yhteisöllinen tuotos ja on voimassa niin kauan kuin on olemassa yhteisöjä, jotka edellyttävät sen olevan voimassa. Moraalilla suppeassa mielessä on myös pikemmin suojaava tai tarkistava kuin ohjaava tai kehottava merkitys.²⁷

Voidaan olla eri mieltä siitä, asettuuko Mackie tehtävänsä ulkopuolelle esittäessään itse arvostelmia hyvästä etiikasta, vaikka hän muuten hyväksyy, että se on yhteisöllinen tuotos. Mackie pyrkii kuitenkin esittelemään etiikan, jossa on nähtävissä piirteitä kaikista hänen kritisoimistaan etiikan teorioista ja jota hän epäilemättä pitää suotavana vaikka ei velvoittavana toteutta. Hän on kuvannut kantaansa sanahirviöllä *rule-right-duty-disposition utilitarianism* tai *rule-right-duty-disposition-egoism*.²⁸

Mackien lähtökohta on egoistinen: ihmisten tulisi huomata, että heillä on oikeus tavoitella sitä, minkä he katsovat kuuluvan heidän hyvään elämäänsä. Etiikka on tällöin myös osittain utilitaristista. Mackie pitää toivottavana elämän kaikinpuolista kukoistamista. Hän ei kuitenkaan esitä abstrakteja määritelmiä siitä, mikä on optimitarkojen seurausvaikutus ja mikä on hyvää elämää.²⁹

Mackien etiikka on myös osittain deontologista. Moraalin tehtävää parhaiten palvelevat periaatteet saavat siinä useimmiten muodon: tee/älä tee y:n kaltaisia tekoja, jotta seurauksena ei olisi z:n kaltaista vahinkoa. Käyttäytymistä ohjaava periaate on tällöin säännön kaltainen, mutta sille on annettu suojaava *konsekventialistinen* tulkinta (...jotta seurauksena ei olisi).³⁰

Mackien mukaan saattaa myös olla edullisempaa, että henkilöllä on joitain luonteenpiirteitä mieluummin kuin joitain toisia, ja näitä voidaan kutsua hyveiksi. Hänen käsityksensä mukaan ei ole esimerkiksi syytä olla erityisen asosiaalinen tai julistaa kovaan ääneen, ettei mitään objektiivista moraalit ole ja että moraalit on ”vain” ihmisten keksintöä. Hyveisiin liittyy myös tietty kunnioitus sen yhteiskunnan elämäntapaa kohtaan, jossa yksilö elää.³¹

Mackielle moraalin tehtävä (suppeassa mielessä) on mm. elämisen laadun parantaminen yhteisössä. Esimerkiksi keskinäisellä yhteistyöllä on ihmisten hyvinvointia edistävä ja yhteisöä ylläpitävä vaikutus. Sopimuksia myös tarvitaan, koska ilman mitään ohjaavia periaatteita ihmiset toimivat lähinnä omien spontaanien mieltymystensä ja etujensa mukaisesti.³²

Mackien etiikan viesti

Filosofian historiassa on käyty kauan metaeettistä taistelua siitä, mikä on etiikan syvin pohja ja perusta. Rintamalinjat on usein vedetty selvästi, vaikka sellaiset metaetiikan klasisikot kuin David Hume ja George Moore ovat oiva esimerkki siitä, että valinta objektiivisen ja relativistisen etiikan välillä ei ole aina ollut käytännössä niin selkeä.

Nykyetiikkaa tarkasteltaessa voi väittää, että realistis-objektiivisen ja relativistisen etiikan kiistassa on usein ollut kyse siitä, että kummankin edustajat puhuvat eri asioista tai tyypittävät vastakkaista näkemystä, jota he sitten ruhjovat ja kritisoivat. Metaeettiset kannat eivät välttämättä ole aina niin kaukana toisistaan kuin annetaan ymmärtää. Olkoonkin, että molempien filosofiset taustaoletukset ja painotukset (kuten ihmiskäsitys) ovat usein selvästi erilaiset.³³

Voidaan kysyä, kuinka moni moderni realistinen etiikan teoria edellyttää sellaista (idealista) ontologiaa, jonka mukaan on olemassa objektiivisia arvoja? Kuinka moni klassinen moraalifilosofi on ylipäänsä puhunut arvoista, joiden oletetaan perustuvan mielen ulkopuolella oleviin entiteetteihin tai univarsaaleihin, kuten on tulkittu perinteisessä Platonin mallissa?

Kuinka usein on puolestaan yritetty päästä skeptisismiin haasteesta ripustautumalla puhtaaseen logiikkaan?

Väitetään, että skeptisismi kiistää itse itsensä. Toisin sanoen esittäessään eksplisiittisesti, ettei ole olemassa mitään kriteeriä oikealle ja väärälle tai ettei ole olemassa objektiivisia arvoja, skeptisismi itse esittää enemmän tai vähemmän implisiittisesti väitelauseita, joiden se olettaa olevan tosia.

Mackieta voi myös syyttää vastapuolen näkemysten liiallisesta yksinkertaistamisesta. Toisaalta hän on kiinnostava filosofi ja etiikan tutkija siksi, että hänen teoriansa ei ole vain älyllinen konstruktio, vaan sitä ruokkii pyrkimys nähdä, minkälainen on oikeasti maailma, jossa elämme. Mackien etiikan taustalla oleva peruselämys on epäilemättä pessimistinen. Hänen kontribuutionsa eettiseen keskusteluun on puolestaan myönteinen ja toivoa antava.

Mackie etiikan perusviesti on, että eettisiä tekoja harjittaessa on tärkeä ottaa vakavasti erehtymisen ja virheiden mahdollisuus. Toisaalta virheet ja erehdykset eivät ole mitään poikkeamia elämänsä vaana normaali osa elämää, mikä perustuu osittain siihen, ettei mitään absoluuttisesti oikeaa ole olemassa. Toisaalta Mackien hahmottelema eettinen toimija on pakotettu olemaan entistä enemmän tietoinen sosiaalis-yhteisöllisestä todellisuudesta, jossa moraalit viime kädessä syntyvät ja kehittyvät.

Mackien lukeminen on kuin Senecan lukemista kylvyn jälkeen. Hänen sanomansa on, että minä en voi keksiä tai löytää moraalit eikä sitä minulle kukaan anna, vaan se on yhdessä keksittävä tai tehtävä – tai hylättävä.³⁴

Jos etiikalta edellyttää listaa hyvistä asioista tai kannustavaa moraalit kohotusta, Mackieta lukiessaan saattaa pettyä. Sen sijaan Mackie liittyy eräiden muiden modernien filosofien kanssa siihen joukkoon, jonka mukaan kirjallisuus,

mukaan lukien historia ja elämäkerrat, voi tarjota aineksia sen pohtimiseen, mikä on eettisesti oikein ja hyvää elämää.

Kyse ei ole tietenkään siitä, että historioitsija tai kirjailija kertoisi, mikä on hyvää ja mikä pahaa, vaan että hän käytännön kokemusten kautta osoittaa – kuten Mackie painottaa – mieluummin todellisia mahdollisuuksia kuin romanttisia mahdottomuuksia jättäen lukijan vastuulle tehdä omat moraalit johtopäätöksensä.³⁵

Viitteet

1. von Wright 1989, s.881.
2. Mackie 1982, s.217-229.
3. Airaksinen 1987, s. 108.
4. Mackie 1977, s. 10-11. Kirjoittaja on kääntänyt kaikki esseen Mackie-sitaatit.
5. Mackie 1977, s. 15-18.
6. McNaughton 1996, s. 15.
7. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 6-7.
8. Mackie 1977, s. 36-38. Airaksinen 1987, s. 109.
9. Mackie 1977, s. 38-42. Airaksinen 1987, s. 109.
10. Mackie 1977, s. 232.
11. Mackie 1977, s. 15.
12. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 45.
13. Schneewind 1985, s. 173-191.
14. Airaksinen 1987, s. III.
15. Mackie 1977, s. 199.
16. Airaksinen 1987, s. 108-109.
17. Launis 1994, s. 11-26.
18. Mackie 1977, s. 48-49.
19. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 43-44.
20. Ullman-Margalit 1977, s. 93.
21. Mackie 1977, s. 30-31.
22. Mackie 1977, s. 139.
23. Mackie 1977, s. 186-189.
24. Mackie 1977, s. 189-192.
25. Mackie 1977, s. 98-99.
26. Mackie 1977, s. 106-107.
27. Vrt. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 50.
28. Mackie 1977, s. 200.
29. Mackie 1977, s. 169-200.
30. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 53.
31. Mackie 1977, s. 186-189.
32. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 51.
33. Vrt. Salmela 1999.
34. Mackie 1977, s. 106.
35. Mackie 1977, s. 169.

Kirjallisuus

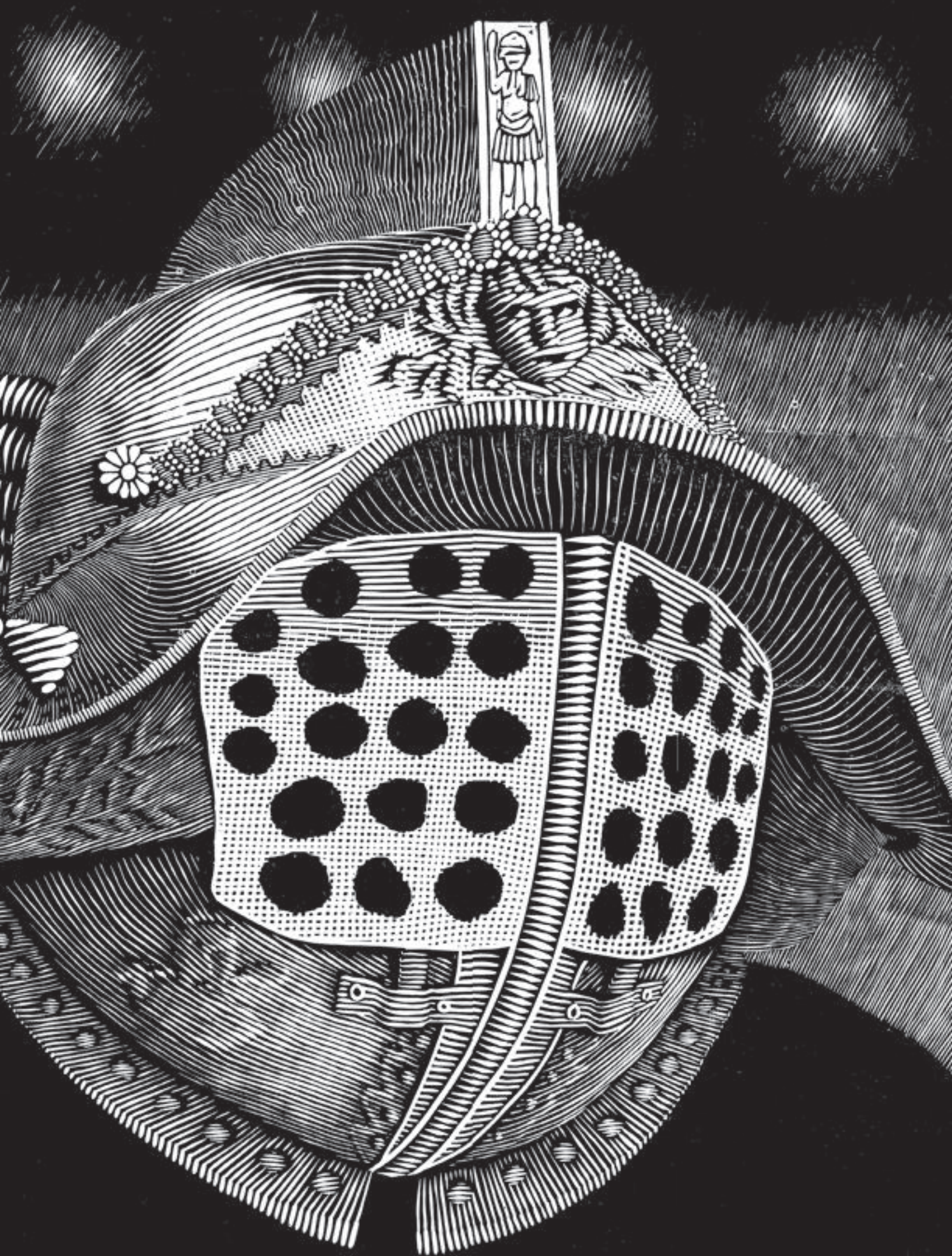
- Airaksinen, Timo, *Moraalifilosofia*, WSOY, Porvoo 1987.
- Hallamaa, Jaana ja Kuovi, Taina, *Moraalisesti perustellun jäljillä. Moraalinen barkinta anglosaksisissa keskustelussa 1952-1984*. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja; 8. Helsingin yliopisto, Helsinki 1988.
- Launis, Veikko, Onko Mackien virheteoria inkoherentti? *Ajatus. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja*. 51/1994.
- Mackie, J.L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penquin, Harmondsworth 1977.
- Mackie, J.L., *The Miracle of Theism*. Clarendon, Oxford 1982.
- McNaughton, David, *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. 7. edition. Blackwell, Oxford 1996.
- Salmela, Mikko, *Realismi ja antirealismi 1900-luvun suomalaisessa moraalifilosofia*. niin&näin 1/1999.
- Schneewind, J.B., *The Divine Corporation and history of ethics*. Teoksessa *Philosophy in history*. Toimittaneet Richard Rorty, J.B. Schneewind ja Quentin Skinner. 2. edition. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Ullmann-Margalit, Edna, *The Emergence of Norms*. Oxford University Press. Oxford 1977.
- VonWright, Georg, *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. Toimittaneet Paul Arthur Schilpp ja Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers; vol. 19. Open Court, La Salle 1989.



Max Scheler

Saksalainen fenomenologi, yhteiskuntafilosofi ja tiedon sosiologi Max Scheler (1874–1928) oli yksi 1900-luvun alun omaperäisimpiä ja luovimpia ajattelijoita. Häneen kohdistuva filosofinen tutkimus on kokenut aikanamme uuden renessanssin hänen koottujen teostensa ilmestyttyä. Erityisen merkitykselliseksi ovat osoittautuneet hänen tunteita ja rakkautta koskevat filosofiset teoriansa, joissa hän kehittää arvorealistisen vaihtoehdon Nietzsche, Freudille ja Marxille.

Kuva: Peeter Allik, *At the Museum*, Linolevykaiverus, 80 x 60, 1994.



Schelerin ajattelun taustoja¹

Max Scheler syntyi Münchenissä vuonna 1874. Valmistuttuaan heikosti motivoituneena opiskelijana lukio-opintojen jälkeen ylioppilaaksi hän opiskeli lääketiedettä, psykologiaa, maantiedettä ja kansantaloustiedettä sekä keskittyneimmin filosofiaa kotikaupunkinsa sekä Berliinin ja Jenan yliopistoissa. Scheler valmistui filosofian tohtoriksi Jenasta vuonna 1899. Hän toimi dosenttina Jenassa ja Münchenissä sekä vapaana kirjailijana ja luennoitsijana kunnes hänet nimitettiin Kölnin yliopiston filosofian professoriksi vuonna 1919. Vuonna 1928 hänet kutsuttiin filosofian ja sosiologian professorin virkaan Frankfurtin yliopistoon. Tätä virkaa hän ei ehtinyt ottaa vastaan ennen samana vuonna tapahtunutta, ainakin osittain peribaijerilaisista elämäntavoista johtunutta kuolemaansa.

Max Schelerin suhteellisen lyhyeksi jäänyttä elämää leimasivat monet ristiriidat ja silloisissa oloissa skandaaleiksi luonnehditut käänteet. Hän varttui perheessä, jonka isä oli kääntynyt protestanttisesta kristillisyydestä juutalaisuuteen ja äiti oli ortodoksisjuutalainen. Max kasvatettiin juutalaiseksi, mutta hän kääntyi 23-vuotiaana katolisuuteen. Hän erosi kahdesta ensimmäisestä vaimostaan ja oli kolmesti naimisissa. Toisen avioeron yhteydessä välit katoliseen kirkkoon kiristyivät. Samaan aikaan hän irrottautui filosofiassaan teismistä. Loppukautta leimasi lähinnä panteistinen maailmankatsomuksellinen perusnäkemys.

Scheler eli aikana, jota luonnehti filosofisen projektin eriytyminen huolimatta vakavista yrityksistä säilyttää ajattelun yhtenäisyys. Muiden muassa uustomismi ja uskantilaisuus hakivat yhtenäisyyttä filosofian historiasta. Luotiin myös elämänfilosofian ja fenomenologian kaltaisia uusia lähestymistapoja. Erityisesti näiden ajan virtausten sekä niiden lisäksi arvoteoreettisen ajattelun vaikutus on näkyvissä Schelerin ajattelussa,

samoin niitä kaikessa erilaisuudessaankin yhdistävä pyrkimys filosofisen ajattelun yhtenäisyyteen.

Max Scheler tuodaan useimmiten esille fenomenologina. Tämä on perusteltua, sillä merkittävä osuus hänen tuotannostaan, mm. pääteos *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), on peräisin fenomenologiselta kaudelta. Schelerin fenomenologisen kauden katsotaan yleisesti alkaneen n. vuonna 1901, Schelerin tavattua Edmund Husserlin (1859-1938), ja päättyneen 1920-luvun alussa. Husserlilta Scheler omaksui opin intentionaalisuudesta ihmisen maailmasuhteen perustana sekä kehitti hänen teorioidensa pohjalta intuitiota ja aprioria koskevia käsityksiään. Schelerin fenomenologinen metodi ja ajattelu kehittyivät kuitenkin muilta osin alusta alkaen hyvin omintakeiseen suuntaan. Tähän vaikutti hänen sitoutumisensa katoliseen kristillisyyteen juuri fenomenologisen kautensa ajan.

Elämänfilosofisia aineksia Scheler omaksui erityisesti Wilhelm Diltheyn (1833-1911) ja Henri Bergsonin (1859-1941) ajattelusta sekä tämän suuntauk-

sen edeltäjiltä Arthur Schopenhauerilta (1788-1860) ja Friedrich Nietzscheltä (1844-1900). Myös Schelerin väitöskirjatyötä ohjanneen Rudolf Euckenin (1846-1926) vaikutus oli merkittävä. Schelerää kiinnostivat kysymykset oikeasta ja väärästä, edistymisestä ja taantumisesta, hyvästä ja pahasta, elämän täytydestä jne. Hän katsoi elämänfilosofien tapaan, että naturalismille ja positivismille ominainen ajattelu ja metodologia ovat kykenemättömiä vastaamaan näihin kysymyksiin. Hän jakoi Bergsonin ajatuksen, että luonnontieteelliset käsitteet ovat konstruktioita, jotka soveltuvat hyvin käytännöllisiin tarpeisiin, mutta eivät selitä todellisuutta itseään. Schelerin mukaan ihmisen on mahdotonta luopua kysymästä elämän tarkoitusta ja arvoa. Tämä ajatus esiintyy usein hänen tohtoriopintojensa ohjaajan ja ystävän Rudolf Euckenin teksteissä.

Uskantilaisia vaikutteita Scheler sai tämän suuntauksen isäksi mainitulta Otto Liebmannilta (1840-1912), joka toimi hänen opettajanaan Jenassa. Vaikutus näkyi erityisesti Schelerin varhaistuotannossa pyrkimyksenä erotella loogiset ja



Janne Martola, Unohtuneiden lauseiden metaorifiitti.

eettiset periaatteet sekä transsendentaalinen ja psykologinen metodi toisistaan. Tämä pyrkimys hienosyisiin ja tarkasti perusteltuihin erotteluihin säilyi tunnusomaisena piirteenä myös Schelerin myöhemmässä tuotannossa, jota muuten monelta osin leimaa vaikeaselkoisuus ja rönsyilevyys.

Aksiologian osalta Schelerin ajatteluun vaikuttivat sekä saksalaisen että itävaltalaisen arvoteoriakoulukunnan edustajat, mm. Wilhelm Windelband (1848-1915) ja Franz Brentano (1838-1917). Heidän ajattelustaan Scheler sai vahvistusta yhdelle koko filosofiansa keskeisimmistä teorioista, arvojen ihmisestä riippumattomalle apriorille.

Schelerin filosofia ei muodosta ehyttä järjestelmää, ja tutkijat ovat myös erimielisiä siitä, voidaanko hänen ajatteluun pitää yhtenäisenä jatkumona vaiko toisistaan erottuvina periodeina. Joka tapauksessa yhtenäisyyttä edustaa hänen elämänikäinen keskittymisensä tiettyjen peruskysymysten pohtimiseen. Näistä keskeisimmät ovat kysymykset rakkaudesta, arvosta, persoonasta, maailmasta ja Jumalasta. Koko Schelerin 15 nidettä ja yli

7000 sivua käsittävä tuotanto keskittyy näiden teemojen ympärille niin etiikan, tietoteorian, tieteenfilosofian kuin metafysiikkankin alueilla.

Schelerin juutalaisesta taustasta joutuksen hänen tuotantonsa joutui Hitlerin valtakaudella kiellettyjen listalle. Vuoden 1948 toisessa Saksan sodanjälkeisessä filosofikongressissa yritettiin uudelleen nostaa esille hänen ajatteluun, mutta yritys kaatui lähteiden puutteeseen. Schelerin kirjallinen jäämistö saatiin koottua koko tuotannon käsittäväksi teossarjaksi vasta 1900-luvun loppuvuosina.

Suomessa Schelerin ajatteluun ovat perehtyneet erityisesti Erik Ahlman (1892-1952) ja Sven Krohn (1903-1999).

Viitteet

1. Johdannon lähteinä on käytetty teoksia Blosser, Philip, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Ohio University Press, Athens 1995; Henckmann, Wolfhart, *Max Scheler*. C.H. Beck, München 1998; Sander, Angelika, *Max Scheler zur Einführung*. Junius, Hamburg 2001. Schelerin vaikutusta suomalaisen ajatteluun valottaa teos Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998.

«Schelerin filosofia ei muodosta ehyttä järjestelmää, ja tutkijat ovat myös erimielisiä siitä, voidaanko hänen ajatteluun pitää yhtenäisenä jatkumona vaiko toisistaan erottuvina periodeina. Joka tapauksessa yhtenäisyyttä edustaa hänen elämänikäinen keskittymisensä tiettyjen peruskysymysten pohtimiseen. Näistä keskeisimmät ovat kysymykset rakkaudesta, arvosta, persoonasta, maailmasta ja Jumalasta.»



POHJAN
 LUMEN VÄKEVÄ
 PALJAS KASVOISET
 JA HUMALTUNEET
 KURAA JA HIEKOT
 HAPATUSTA
 MONTA JALKAA
 JA MATKAA ALKAA
 SILMÄSET
 JÄKÄLÄI KALASTAJAT
 NORPAT
 LOKIT
 MATKAA
 STAJAT
 POLUN REUNAA
 UOMAA
 PIENNARTA
 LADON ALTA
 JASEMMALTA

Rakkaus ja viha

Rakkauden ja vihan fenomenologiasta

Negatiivista

Edellä sanotun¹ perusteella on selvää, ettei rakkautta ja vihaa voida palauttaa myötätuntoon tai yksinkertaisempiin tosiasioihin tai pitää niitä sellaisten ”yhdistelmänä”. Jokainen yritys palauttaa ne tuntemusten ja pyrkimysten yhdistelmiin tuottaa pettymyksen. Esimerkiksi Spinozan täysin mielettömän määritelmän mukaan rakkaus olisi ”*quaedam laetitia concormitante causa externa*”². Jo Malebranche kysyy tässä yhteydessä oikein, rakastammeko esimerkiksi hedelmää, jonka syömmme suuhumme ja jonka tiedämme halumme syyksi. Ihmisten välisen rakkauden (ja vihan) aktit osoittautuvat täysin riippumattomiksi tuntemusten vaihtelusta jo siten, että ne pitäytyvät kohteessaan kuin liikkumattomat vakaat säteet. Rakastammamme ihmisen meille tuottama tuska ja kärsimys eivät koskaan muuta rakkauttamme häneen kuten ei myöskään vihatun ihmisen tuottama ilo ja mielihyvä muuta vihaamme. Ja vaikka ihmisten väliset ilon ja kärsimyksen tunteet vaihtuvat jatkuvasti, pysyvät heidän viha- ja rakkaussuhteensa muuttumattomina. Voidaan sanoa ainoastaan, että rakastettu kohde on runsaampi lähde sekä mahdollisille iloille että kärsimyksille. Mutta tämä pitää paikansa myös vihatun kohteen suhteen: mitä vihatumpi se on, sitä enemmän sen epäonni tai hyvinvointi tuottaa tuskaa, ja sitä enemmän sen epäonni ja mitättömyys ilahduttavat, ja sitä runsaammaksi kärsimysten ja ilojen lähteeksi se osoittautuu.

Kokonaan toisella tavalla asia tulee kysymykseen, jos rakkaus- ja vihasuhdetta tarkastellaan tunnetilojen *syinä* (ei vaikutuksina). Tässä näiden aktien *toteutumisen* on tietysti itse syvin kaikista ilon ja kärsimyksen, ”autuuden” ja ”epätoivon” ”lähteistä”. Rakkauteen liittyy voimakas onnen tunne silloinkin kun se on ”onnetonta” siinä mielessä, että se jää vaille vastakaikua, tai kun rakkauden kohde aiheuttaa kärsimystä ja tuskaa. Ja päinvastoin silloin,

kun vihatun ihmisen kärsimys tuottaa iloa (kuten kateudessa, vahingonilossa, ilkeydessä), vihan aktin *toteutuminen* on itsessään luonteeltaan ”synkkää” ja ”onnetonta”.

Myös silloin kun rakkautta ja vihaa ei pidetä tunnetiloina ja kysytään ainoastaan ovatko ne intentionaalisia tunteita ”jotakin kohtaan” (*von Etwas*), on vastaus kielteinen. Tunteeseen voi sisältyä positiivinen arvo ilman, että se herättää rakkauden tuota arvoa kantavaan kohteeseen. Franz Brentanon ansiota on sekä rakkauden ja vihan aktiluonteen että näiden aktien perustavan luonteen oivaltaminen. Hän pitää niitä jopa ”arvostelmaa” alkuperäisempinä. Me painotamme tätä asiaa sitäkin enemmän, koska olemme vakuuttuneita, että tämä heikosti käsitetty Brentanon näkemys ylittää tässä asiassa yleiset psykologiset väärinkäsitykset. Niiden mukaan rakkaus ja viha kuuluvat milloin tuntemuksen, milloin pyrkimyksen, milloin affektien piiriin, tai ne nähdään noiden tosiseikkojen sekoituksena. Emme kuitenkaan voi olla Brentanon kanssa samaa mieltä, kun hän rinnastaa ne ”moraalisen tiedon alkuperän” alueella arvojen järjestykseen asettamisen (*Vorziehen und Nachsetzen*) kanssa. Olen muussa yhteydessä³ selittänyt perusteellisesti rakkauden ja vihan suhdetta näihin akteihin. Tuotakoon tässä vain esille, että arvojen järjestykseen asettamisen aktit kuuluvat arvojen *tietämisen* (nimittäin arvon tason tietämisen) piiriin, kun taas rakkautta ja vihaa *ei* lasketa tietämisen akteihin. Niillä on erikoinen suhde arvoja omaaviin kohteisiin ja tämä suhde ei ole varmasti pelkkä tietofunktio. Ne saattavat yhtäältä tosin olla arvotiedon perustana (kuten tullaan osoittamaan), mutta eivät kuitenkaan ole sellaista tietoa. Lisäksi nämä intentiot eivät saa alkuaan arvosta tai edes ”korkeammasta” arvosta siinä mielessä kuin ”asetamme” jonkin arvon toisen yläpuolelle, vaan intentioiden *kohteista*, sikäli kuin niissä on arvoja. En ”rakasta” mitään arvoa, vaan aina jotain, jossa on arvoja.

Malebranche⁴ on kauniissa rakkautta ja vihaa koskevissa tutkimuksissaan ollut sitä mieltä, että ne tosin kuuluvat

tunteisiin, mutta sellaisiin, jotka edellyttävät arvostelmaa kohteen tietynlaista iloa tuottavasta arvosta tai arvokkuudesta. Tässä mielessä hän kritisoi Spinozan teesiä. On kuitenkin hyvin ilmeistä, että tämä väite on *väärä* rakkautta koskeva *rationalisointi*.⁵ Saattaa olla olemassa emotionaalisia akteja, joiden edellytyksenä on arvostelman (*Urteil*) (tai pikemminkin arvion [*Beurteilung*]) tekeminen. Sellainen näyttää mielestäni olevan esim. ”kunnioitus”. Se edellyttää kohteen suhteen tuota etäisyyttä, joka yksin mahdollistaa sen, että emotionaalista aktia edeltää arvoarvio; kunnioituksessa on oltava läsnä myös sen herättämän kohteen arvo erityisessä intentiossa. Juuri tämä etäisyys puuttuu vihasta ja rakkaudesta. Ne ovat täysin *alkuperäisiä* ja *välittömiä*, arvoa kantavaan itseensä kohdistuvan emotionaalisen suhtautumisen muotoja. Niihin ei fenomenologisesta näkökulmasta edes liity arvon vastaanottamisen (esim. tuntemisen tai järjestykseen asettamisen) funktiota ja kaikkein vähiten arvoarvostelmaa. Ja erittäinkin tässä asianomainen arvo ei ole erityisessä intentiossa etukäteen annettu, kuten *kunnioituksessa*. Mikään ei osoita tätä tosiasiantilaa niin hyvin kuin se tavaton avuttomuus, jonka valtaan näemme ihmisten joutuvan, kun heitä pyydetään ”perustelemaan” rakkauttaan ja vihaansa. Juuri tässä osoittautuu, että nämä ”perusteet” etsitään aina vasta jälkeen päin ja että ne eivät kokonaisuudessaan koskaan pysty laatunsa ja määränsä puolesta tarkasti kattamaan sitä, mikä pitäisi tulla ”perusteluksi”. Rakkauden ja vihan aktit itse eivät myöskään mitenkään tule esille kohteiden yhteydessä, jotka joskus vastaavat täsmälleen samoja arvokvaliteetteja, jotka ilmaistiin näiden molempien perustana. Rakkaudessa ja vihassa on juuri välttämättä kysymys asioiden yksilöllisestä ytimestä, *arvoytimestä* – jos saan sanoa näin – , jota ei koskaan voida täydellisesti jaotella tarkasteltavaksi tai edes erotella tunnettavaksi yksittäisinä arvoina. Arvo-ominaisuuksien arvostamisen määrä päinvastoin riippuu siitä kantaako näitä arvoja rakastettu vai vihattu asia, sen sijaan rakkaus tai viha eivät riipu tästä arvostamisesta. Niin, on erikoista, että meistä itsestämme näyttää jopa jonkinlaiselta ”rikkomukselta” tai ”vialta”, rakkauden (*ja vihan*) ”loukkaukselta”, jos asetamme rakastetun (*ja vihatun*) kohteen käsitteellisiin arvokategorioiden tai vain näemme toisen niin tekevän. Rakastetun persoonan kirjettä on mahdotonta lukea arvioiden sitä kielipin, estetiikan tai tyylin ”normien” mukaan; niin toimiminen tuntuu alentamiselta. Kaikki rakastetun kohteen ominaisuudet, tekemiset ja työt saavat täyden arvonsa vasta niitä kantavan kohteen tai niitä suorittavan subjektin kautta.

Vain tästä syystä rakkaus ja viha näyttävät rationalistisesta näkökulmasta sokeilta. Tämä todistaa hyvin vähän. Sillä se, että sisäisen vihan ja rakkauden ”hengensilmän” avulla nähdään *toisenlaisia*, aina korkeampia ja alempia arvoja kuin voidaan nähdä järjen ”silmillä”, ei todista, että tässä nähtäisiin ”heikommin” *samaa*, kuin mitä järjen silmillä nähdään ”paremmin”. Rakkaudella ja vihalla on *oma evidenssinsä*, joka ei ole mitattavissa ”järjen” evidenssillä. Vain ihminen, jolta tämä evidenssi puuttuu ja joka on oman rakenteensa vuoksi tuomittu tässä kohdin horjumaan, luulee tämän johtuvan

yleisestä funktioiden ja aktien ”sokeudesta”, vaikka se johtuu niiden puutteellisesta *toteutumisesta* hänen omalla kohdallaan.

Se, että rakkaus ja viha eivät ole ”pyrkimyksen” akteja, tuotiin jo korostetusti esille. Pyrkimyksen ”rauhattomuus” on rakkaudessa ja vihassa sitä vähäisempää mitä täsmällisempiä, puhtaampia ja selkeämpiä rakkaus ja viha ovat. Tässä ei myöskään tule annettuna mitään ”realisoitavaa”. Siitä kuitenkin myöhemmin lisää.

Mutta ennen kaikkea on huomattava, että rakkaus ja viha eroavat jo akteina kaikista muista akteista ja ovat keskenään erilaiset sikäli, että ne eivät *tule* siksi mitä ne ovat esimerkiksi suhteessa kantajiinsa tai kohteisiinsa tai mahdollisiin vaikutuksiinsa tai suorituksiinsa. Vallitsevat ajattelutottumukset asettuvat jyrkästi tätä lausetta vastaan. Sanottu sisältää ensiksi, että rakkaus ja viha *eivät ole riippuvaisia* rakkaus- tai vihasuhteen osapuolista, ”*minä*” ja ”*toinen*”. Toisin sanoen rakkaus ja viha eivät ole *olennaisesti sosiaalisia* suhtautumistapoja, kuten esimerkiksi myötätunnon funktiot ovat.⁶ Voidaan esimerkiksi ”rakastaa ja vihata itseä”; mutta ei voida myötätuntee itsensä kanssa. Sillä kun sanotaan, että ”säälii itseään” tai ”iloihsee siitä, että voi tänään niin iloitaa” (sanontoja, joiden yhteydessä silmiemme edessä ovat epäilyksettä aivan

tietyt ilmiöt), osoittaa tarkempi analyysi kuitenkin aina, että tässä on kysymyksessä mielikuvituksen luoma ilmiö, jossa kyseinen henkilö tarkastelee itseään ”*ikään kuin hän olisi joku toinen*” ja myötätuntee omia tunteitaan ”*tänä (fiktiivisenä) toisena*”. Niin voin mielikuvituksessani saattaa itseni tilaan, jossa olen kulkevinani omassa surusaaressani, ja niin edelleen. Mutta fenomenologisesti myötätuntee pysyy silloinkin sosiaalisena aktina. Tämänkaltaisen illuusion ei ole välttämätön itseen kohdistuvassa rakkaudessa ja vihassa.

Rakkaus ja viha eivät siis lainkaan välttämättä edellytä aktin suuntautumista johonkin ”toiseen” eikä mitään tiettyä ihmisten välistä yhteyttä. Jos nimitämme ”altruistisiksi” sellaisia akteja, jotka suuntautuvat toisiin toisina, niin silloin rakkaus ja viha eivät ole olemukseltaan mitenkään altruistisia. Sillä rakkaus orientoituu arvoihin ja kohteisiin (arvojen välityksellä, joita kohteet läpinäkyvästi kantavat), jolloin on periaatteessa yhdentekevää onko kyseinen arvo ”minulla” vaiko ”toisella”. Rakkaus itse on siis yhtä alkuperäistä kuin toiseen ihmiseen kohdistuva rakkaus, ja viha itseä kohtaan yhtä alkuperäistä kuin toista ihmistä kohtaan tunnettu viha. Toisaalta aktit, jotka suuntautuvat toiseen toisena eivät välttämättä ole lainkaan ”rakkautta”. Myös kateus, ilkeys ja vahingonilo suuntautuvat toiseen toisena. Jos ”altruismiksi” nimitetään ihmisen suhdetta toiseen ihmiseen ja tähän liittyvää voimakkaampaa taipumusta torjua itsensä ja oma elämänsä, ei tällä ”sosiaalisella” asenteella itsessään ole mitään tekemistä ”rakastavan” tai ”hyveellisen” asenteen kanssa. Jos nimittäin rakkaus toiseen perustuisi tuollaiseen torjuvaan aktiin, se perustuisi silloin vielä alkuperäisempään vihaan, nimittäin itsevihaan. Itsensä torjumisella, *kykenemättömyydellä* jäädä ”itseksseen” (tyyppiesimerkki on yhdistyselämään kokonaan uppoutunut ihminen) ei ole mitään tekemistä rakkauden kanssa.⁷

Mutta yhtä vähän kuin rakkaudelle on luonteenomaista suuntautua toiseen, yhtä vähän sille on luonteenomaista

«Rakkaudessa ja vihassa on juuri välttämättä kysymys asioiden yksilöllisestä ytimestä, arvoytimestä – jos saan sanoa näin – , jota ei koskaan voida täydellisesti jaotella tarkasteltavaksi tai edes erotella tunnettavaksi yksittäisinä arvoina.»

suuntautua *yhteisöön*. On olemassa rakkautta yhteisöön kahdessa mielessä, rakkautta ”yhteisöön” kokonaisuutena ja jokoiseen yksittäiseen ”yhteisön jäsenenä” – mutta samalla on olemassa siitä täysin riippumatonta, yksilöön itseensä kohdistuvaa rakkautta, jolla tässä tarkoitetaan rakkautta ilman suhdetta mahdolliseen yhteisöön tai jolla voidaan tarkoittaa sellaisen vastakohtaa (rakkaus intiimiin yksilöön). Yhteisö on joka suhteessa siis vain *yksi* rakkauden kohde muiden kohteiden joukossa. Jos ”sosiaalisella mielenlaadulla” tarkoitetaan tiettyä taipumusta uppoutua ”yhteisöllisiin asioihin”, ei tällä ”sosiaalisella mielenlaadulla” siis ole vähäisintäkään tekemistä *rakkauden* kanssa. Eräänlainen rakkaus voi kyllä realisoitua ”sosiaalisen mielenlaadun” välityksellä. Voin haluta vaalia jotakin kansaa, ammattia, säätyä tai rotua (ei ”luokkaa”, sillä se on arvovapaa intressialue) ”rakkaudesta niitä kohtaan”; mutta silloin minun on oltava tietoinen siitä, että tässä yhteydessä suljen täysin pois rakkauden *yksilöitä* kohtaan ja halun edistää heidän parastaan. On myös jokapäiväistä, että ihminen vihaa jotain yhteisöä, jonka jäsentä hän rakastaa – ei tämän yhteisön jäsenenä, vaan yksilönä. Näin voivat hyvinkin ”antisemitismi” tai ”saksalaisviha”, ”ranskalaisviha”, jne. sopia yhteen yksilöä kohtaan tunnetun rakkauden kanssa.

On siis olemassa yhtä alkuperäistä ”itserakkautta” ja ”itsevihaa”, kuin on ”rakkautta ja vihaa toista ihmistä kohtaan”. ”Egoismi” ei ole ”itserakkautta”⁸. Sillä yksilöllinen sinänsä ei ole ”egoismissa” annettuna rakkauden kohteena, irrallaan kaikista sosiaalisista yhteyksistä ja ainoastaan noiden korkeiden arvolajien kantajana, jotka saavat ilmauksensa esimerkiksi eheyden ja pelastuksen käsitteissä. Egoismissa olen annettuna itselleni ainoastaan pyrkimyksessä, sellaisena ”yhtenä toisten joukossa”, joka ei yksinkertaisesti ota huomioon toisissa olevia arvoja. Egoismi edellyttää siis *toisen näkemistä* ja hänessä olevien arvojen ja hänen omistamiensa asioiden tarkastelemista ja sitä, että näiden arvojen vaatimukset *jätetään ottamatta huomioon* (joka on jo *positiivinen* akti, ei sellaisen puuttumista). ”Egoismi” ei ole asenne, jossa ”olla ikään kuin yksin maailmassa”; päinvastoin sen edellytyksenä on toinen ihminen yhteisön jäsenenä. Juuri egoisti on täysin ”sosiaalisen minänsä” valloittama, ja se peittää häneltä hänen yksilöllisen intiimin minänsä. Ja tämä sosiaalinen minä ei ole hänen rakkautensa aktin kohde, vaan hän on ainoastaan sosiaalisuutensa ”valtaama”, ts. hän *elää* siinä. Hän ei myöskään ole suuntautunut omiin arvoihinsa arvoina sinällään, vaan hän suuntautuu *kaikkiin* arvoihin, kaikkiin esineiden ja ihmisten arvoihin *sikäli kuin* ne ovat *hänen*, tulevat tai voivat tulla hänen omikseen, ovat suhteessa *häneen!* Tämä kaikki on itserakkauden täydellinen *vastakohta!*

Positiivisia fenomenologisia määritelmiä⁹

Lopuksi rakkauden ja vihan aktiolemukseen kuuluu, että ne voidaan vain tuoda *näkyville*, niitä ei voida määritellä.

Rakkautta ja vihaa ei ensinnäkään voida erottaa toisistaan siten, että viha olisi rakkautta jonkin asian ei-olemiseen (*Nichtdasein*). Viha on pikemminkin *positiivinen* akti, jossa yhtä lailla tulee välittömästi annettuna *epäarvo* (*Unwert*) kuin rakkaudessa tulee annettuna *positiivinen arvo*. Rakkauden liike suuntautuu alemmasta arvosta ylempään, ja asian tai persoonan mahdollinen korkeampi arvo ilmaantuu siinä ensimmäiseksi esille. Viha puolestaan on liikettä päinvastaiseen suuntaan. Tällöin myös viha ilman muuta suuntautuu kohti mahdollista alemmpaa arvoa

(mikä sinänsä on negatiivinen arvo) ja kohti jo mahdollisesti olemassa olevan korkeamman arvon syrjäyttämistä (mikä sekin on negatiivinen arvo). Rakkaus sen sijaan suuntautuu mahdollisen korkeamman arvon asettamiseen (mikä on itsessään *positiivinen* arvo), tai korkeamman arvon säilyttämiseen ja mahdollisen alemman arvon kumoamiseen (mikä on itsessään *positiivinen* moraalinen arvo). Viha ei siis suinkaan ole ainoastaan pelkkää ”sulkeutumista” arvojen valtakunnalta yleensä; se on enemmänkin sidoksissa mahdollisen alemman arvon *positiiviseen* tarkkailuun.

Tämä arvojen oleminen ”ylempänä” ja ”alempana” on kuitenkin annettu ilman arvojen vertailun aktia, joka sisältyy esimerkiksi ”järjestykseen asettamiseen”. ”Järjestykseen asettaminen” ei ole valitsemista eikä ylipäätään mikään pyrkimyksen akti, vaan emotionaalinen tietämisen akti¹⁰. Voimme esimerkiksi ”asettaa” Beethovenin Brahmsin ”edelle” valitsematta tässä yhteydessä mitään. Valinta kohdistuu aina vain siihen, että haluamme tehdä jotakin – ei koskaan kohteisiin itseensä. Järjestykseen asettaminen tuo aina esille kahteen arvoon A ja B liittyvän tosiasian, jonka mukaisesti ne asetetaan keskinäiseen järjestykseen. Rakkaudessa ja vihassa ei ole näin. Rakkaus on pikemminkin *intentionaalista liikettä*, jossa objektista tulee näkyviin annettua arvoa A korkeampi arvo. Ja juuri tämä korkeamman arvon ilmaantuminen on olemuksellisessa yhteydessä rakkauteen. Se ei siis ole perimmäiseltä olemukseltaan pelkkä ”reaktio” jo tunnettuun (*gefühlten*) arvoon, kuten esimerkiksi ”iloitseminen” tai ”murehtiminen”, eikä modaalisesti määrätty funktio kuten ”nautinto”, eikä se ole suhtautumistapa kahteen ennalta annettuun arvoon niin kuin ”järjestykseen asettaminen”. Jokainen järjestykseen asettaminen perustuu kuitenkin sikäli rakkauteen, että vasta rakkaudessa leimahtaa esille korkeampi arvo, joka sitten voidaan asettaa toisen edelle.

Se joka pitää rakkautta vain jälkikäteen tulevana ”reaktiona” tunnettuun arvoon, kieltää rakkaudelle luonteenomaisen *liikkeen*, jonka jo Platon niin terävästi käsitti!¹¹ Rakkaus ei ole ikään kuin emotionaalisesti vakuuttunutta tuijottamista johonkin arvoon, joka on edessämme annettuna. Se ei myöskään synny tiettyjä asioita (tai reaalisia persoonia) kohtaan ainoastaan niiden *positiivisten* arvojen tähden, joita niissä on ja jotka ”olivat annettuina” jo *ennen* rakkauden esille tuloa. Tässä ajattelussa painottuu jälleen pelkkiin empiirisiin tosiasioihin ”tuijottaminen”, joka on niin vastakkaista rakkaudelle. Tunnumme kyllä rakkaudessa kohteiden *positiiviset* arvot kuten kauneuden tai miellyttävyyden ja persoonan hyvyyden, mutta tähän pystyisimme myös ilman mitään niihin kohdistuvaa rakkautta. Vasta silloin kysymys on rakkaudesta, kun tietyn asian yhteydessä jo ”reaalisina” esiintyvien arvojen lisäksi esiintyy *liike*, intentio kohti vielä ”*korkeampia*” arvoja, jotka ovat olemassa mutta jotka *eivät* vielä ole *positiivisina* laatuina esillä. Ne ilmenevät intentiossa vain mahdollisena kokonais- ja hahmorakenteen ”perustana” (*Fundament*). Sikäli rakkaus piirtää aina empiirisestä persoonasta etukäteen ”*ideaalisen*” *arvokuvan*, jota se kuitenkin pitää samalla ”oikeana” ja ”todellisena”, vaikka sitä ei vielä voidakaan tunteen välityksellä kokea aidosti annettuna olemassaolon ja arvo-olemisen ykseytenä. Tämä ”arvokuva” on kylläkin jo ”hahmoteltuna” empiirisissä, tunteen välityksellä annetuissa arvoissa – ja sikäli kuin se on niissä hahmoteltuna, siihen” ei lisätä” mitään eikä projektivisen ”eläytymisen” välityksellä luoda harha-

kuvitelmaa. Arvokuva ei kuitenkaan ”sisälly” näihin tunteen välityksellä annettuihin arvoihin empiirisesti, vaan toimii ”kutsumuksena” ja objektiivis-ideaalisena vaatimuksena tulla yhä kauniimmaksi ja paremmaksi kokonaisuudeksi.

Rakkauden luova voima on juuri siinä, että rakkaus on liikettä ”arvon ylenemisen” suuntaan. Platon oli jo tästä tietoinen. Tämä ei tarkoita, että rakkaus ensin loisi itse arvot tai niiden ylenemisen. Ei missään tapauksessa! Mutta rakkaus auttaa esille täysin uusia ja korkeampia arvoja arvojen tuntemisessa, omaksumisessa ja järjestykseen asettamisessa sekä järjestykseen asettamiseen perustuvassa tahottomisessa, valinnassa ja toiminnassa. Tämä tarkoittaa, että rakkaus on ”luovaa” näillä inhimillisen olemassaolon alueilla. Viha sitä vastoin on sanan ankarimmassa mielessä ”mitätöivää” sen takia, että se mitätöi arvot, jotka ovat (näillä alueilla) tosiasiallisesti korkeimpia ja tekee sen *seurausena* kognitiivisen järjestykseen asettamisen ja tuntemisen niille kuuroksi ja sokeaksi. Ne *tulevat* mahdottomiksi tuntea vasta, kun viha on ne (näillä alueilla) mitätöinyt!¹²

Siirrymme näiden lauseiden tarkempaan perusteluun.

Rakkaus ja viha ylipäänsä arvoihin kohdistuvina

Näemme rakkauden ja vihan akteina, jotka olemuksellisen lainomaisuutensa mukaisesti ylipäänsä (tässä kohdin jätetään huomiotta miten ja millä tavalla) kohdistuvat arvojen välityksellä kohteisiin. Näin torjumme ennen kaikkea opin, joka väittää niissä olevan kysymys *erityisesti ”inhimillisistä”*, siis ihmislajille ominaisista, sen erityiseen psykologiseen luonteeseen sidotuista tosiasioista, ja että sen takia vain ”ihminen” voisi olla *ensisijaisesti* rakkauden ja vihan *kohde*. Mutta tämä on lähes ydinasia suuressa modernin ”ihmisrakkauden” liikkeessä, jossa rakkauden koetaan olevan *lähtöisin* ihmisestä ja *suuntautuvan* ihmiseen. Erilaiset positivistiset teoriat ovat vasta tämän historiallissosiaalisen henkisen liikkeen yksi seuraus ja formuloivat vain sen mitä tässä esiintyi historiallisesti ensin¹³. Tosiasiaa kuitenkin rakkaus kohdistuu alkuaan *arvoa omaaviin kohteisiin*, ja ihmiseenkin vain sikäli kuin hän on arvontakantaja ja kykenevä arvoylenemiseen. Voimme tutkia näitä akteja ja niiden lakeja myös kokonaan ilman, että tarkastelemme yksinomaan ihmisen olemassaoloa rakkauden ja vihan kantajana (se on fenomenologisen reduktion avulla), ja täysin ilman, että kiinnitämme huomiota siihen empiiriseen tosiasiaan, että useat näistä todellakin ihmiselle ominaisista akteista myös kohdistuvat ihmiseen. Onhan olemassa tosiasia, jota myöskään oppi ”modernista ihmisrakkaudesta” ei pysty raivaamaan pois tieltään, että me (aivan alun perin) rakastamme monia sellaisia asioita, millä ei ole mitään tekemistä ihmisen kanssa, ja joiden arvo ja niihin liittyvä arvotieto ovat täysin riippumattomia ”ihmisestä” ja hänen arvoistaan kuten myös hänen arvotiedostaan.

Rakkauden ja vihan aktien olemus kielletään myös silloin, kun ne ymmärretään naturalistien tavoin vastakkaisiksi ajatuksen akteille. Myöhemmin kuvailtavan naturalistisen rakkaus- ja vihateorian mukaan rakkauden ja vihan aktit suhteutuvat *erityisesti* ihmiseen niin aktien kantajien kuin kohteidenkin osalta. Tämän näkemyksen mukaan vain ihminen olisi ihmisen alkuperäinen rakkauden kohde ja kaikki muut kohteet vain *sen verran ja sikäli* kuin ihmiseen liittyviä ilmiöitä voidaan *ihmisen tunteille ominaisella tavalla ”tuntea”* kohteiden yhteydessä; esimerkiksi rakkaus luontoa,

sekä elävää että elotonta luontoa kohtaan, perustuisi ainoastaan siihen, että varustamme luonnonobjektit omilla inhimillisillä tunteillamme, tai tarkastelemme niitä inhimilliseen elämään kuuluvien kuvien ja analogioiden pohjalta. Tämän teorian mukaan sama pätee ”taideteoksiin”, ”tietoon” ja muihin vastaaviin: ne herättävät rakkautta vain inhimillisen elämän ”ilmaisumuotoina” tai ”edistämisen välineinä”. Sama pätee myös Jumalaan, jonka idea on tämän teorian mukaan seurausta vain ihmisen tunteesta, joka liittyy kokemukseen maailmankaikkeudesta tai maailman perustasta (L. Feuerbach), ja niin edelleen. Nyt on kuitenkin selvää, että vaikka näillä otaksumilla tavoitetaan tosiasioita, nämä tosiasiat eivät tuo esille aitoa rakkautta luontoa, taidetta, tietoa tai Jumalaa kohtaan, vaan ainoastaan tämän rakkauden (*”sentimentaalisen”*) *vale-* tai harhakuvamuodon. *Aito* rakkaus luontoa kohtaan ilmenee siten, että luonto *itsensä takia*, oman inhimilliseen nähden vieraan ominaislaatuensa vuoksi tulee rakkauden kohteeksi. Juuri tässä aito luonnonrakkaus eroaa ”sentimentalisesta” valemudostaan¹⁴. Sen takia esimerkiksi raakuus orgaanisen luonnon rakennelmia, eläimiä tai kasveja kohtaan ei ole ”paha” vain siksi, että se käsitetään merkinä ”mahdollisesta” raakuudesta ihmistä kohtaan, vaan se on oikeammin paha itsessään. Näin saattaa myös väärä ”tunteellisuus” taideteoksen edessä, siis siihen liittyvä reflektiivinen omiin tunteisiin katsominen, taideteoksessa itsessään olevien arvojen sijasta (ja samanaikainen harhakäsitys, että omat ”tunteet” olisivat *sen* arvoja), johtaa sentimentaaliseen ”rakkauteen taidetta kohtaan”. Aidossa rakkaudessa taidetta kohtaan me suuntaudumme sitä vastoin täysin ihmisen *ulkopuoliseen*, johonkin joka kohottaa ihmisen, sikäli kuin hän on ihminen, hänen itsensä ja hänen elämystensä yläpuolelle. Tämä pitää kuitenkin kaikkein selvimmin paikkansa rakkaudessa, joka kohdistuu Jumalaan: Se ei suuntaudu ”ihmisen varjoon” maailmankaikkeudessa, vaan itseensä ”Pyhään”, ”Loputtomaan”, ”Hyvään”, joka on olemuksensa mukaisesti ihmiseen ja ylipäänsä kaikkiin äärellisiin olentoihin nähden transsendentti¹⁵. Aiemmin käsitelty oppi myötätunnosta perustuu illuusiolle siitä, että toisen tuska tai ilo koetaan ”itse”. Tämän näkemyksen mukaan jokainen rakkaus ihmisen ulkoi tai yläpuoliseen perustuu puolestaan siihen, että ihminen kuvittelee käsittävänsä ”toisen” rakastavasti, vaikka hän tosiasiaa yhä uudelleen rakastaa vain itseään - pelkkää peilikuvaansa. Jo L. Feuerbach on kehittänyt tämän ”teorian” Jumalaan kohdistuvasta rakkaudesta; samoin August Comte.

Arvokohteet ovat annetut rakkaudessa ja vihassa.

Kuten jo totesimme, rakkaus on liikettä suunnassa ”alempi arvo korkeampi arvo” *ilman* että tässä yhteydessä *molempien* arvojen olisi oltava *annettuja*. Tavallisesti alempi arvo on annettu joko arvoon kohdistuvassa tunteessa, joka herättää rakkauden niin että rakkauden akti alkaa välittömästi toimia, tai asettaessamme useita kohteita arvojärjestykseen. Mutta on myös totta, että ”rakkaus” herää vasta silloin tiettyä kohdetta tai arvontakantajaa kohtaan, kun syntyy liike kohti korkeampaa arvoa, jonka olisi mahdollista tulla rakastetun kohteen ominaisuudeksi. Tässä yhteydessä on täysin sivuseikka, onko tämä ”korkeampi arvo” jo olemassa (eikä vielä ”havaittu” tai ”paljastettu”) vai eikö se ole vielä olemassa, vaikka sen ”pitäisi” olla (ideaalisessa ja yksilöllii-



Janne Martola, *Seurasaaren yllä*.

sessä – ei yleispätevyyteen viittaavassa mielessä)¹⁶. Yksi rakkauden olemuksellinen piirre on juuri *välinpitämättömyys* näiden kahden vaihtoehdon välillä. Olisi sen takia väärin sanoa, että rakkaus on asenne, jolla me ikään kuin etsimme aina uusia ja korkeampia arvoja kohteestamme – sellainen etsiminen on vain yksi *mahdollinen täyttymättömän* rakkauden seuraus –, mutta virheellistä on myös sanoa, että rakkaus olisi pyrkimystä ”korottaa” kohteen tosiasiallista arvoa, olkoonpa sitten kysymys hyvän ”toivomisesta”, tavoittelemisesta tai ”tahtomisesta”, esimerkiksi yrityksestä ”tehdä jokin ihminen paremmaksi” tai auttaa häntä jollakin tavalla tulemaan korkeampien arvojen kantajaksi. Varmasti tämäkin voi olla rakkauden yksi seuraus. Kun sanoin, että persoonaan kohdistuvan rakkauden liikkeessä itsessään

”ikään kuin hahmotellaan hänestä ideaalinen arvokuva”, joka ei ole hänen empiirisissä arvoissaan ”nähtävissä”, mutta joka on kuitenkin näille tunnetuille arvoille rakennettu, tarkoitukseni ei ollut väittää tämän merkitsevän samaa kuin rakastetun kohteen arvotason kohottaminen, paremmaksi tekemisen halu, jne. Sellainen paremmaksi tekemisen halu saa aikaan joko ”pedagogisen” asenteen, joka karkottaa todellisen rakkauden välittömästi; tai johtaa siihen, että teemme eron sen välillä mitä ihminen jo on ja mitä hän ei vielä ole ja jollaiseksi hänen vain ”on” *tultava*. Mutta juuri tähän eroon nähden rakkaus on välinpitämätön; juuri tätä eroa *ei* rakkaudessa lainkaan ole. Ei myöskään ole olemassa mitään eroa sen välillä, mitä yllä olevassa tarkoitin ”empiirisellä arvotosiasialla” ja ”ideaalisella” arvokuvalla.

Vasta tässä tulee kysymyksen kaikkein vaikein kohta. *Rakkaus itse saa liikkeensä myötä* korkeamman arvon yhä uudelleen *tulemaan esille* kohteessa – aivan kuin se kumpuaisi rakastetusta kohteesta itsestään ilman rakastavan pyrkivää toimintaa (olkoon hänen puoleltaan kysymys vaikkapa vain ”toivomisesta”). Tätä ei saa aikaan pyrkivä tavoitteenasettelu tai korkeampaan arvoon ja sen realisointumiseen tähtäävä tahtova päämäärän asettaminen. Kaikki yritykset sovittaa tämä perusilmiö joko–tai -asetelmaan ovat karkeita ja riittämättömiä määritelmiä, jotka *peittävät* juuri perusilmiön: joko jo olemassa oleva arvo tulisi tässä vain nähdä (ikään kuin rakkaus vain avaisi silmät käsillä oleville korkeammille arvoille, kun taas viha sulkisi ne), *tai* rakkaus olisi vain ”syy” siihen, että näitä arvoja luodaan ja tahdotaan herättää esimerkiksi kasvatuksen välityksellä, tai se loisi itsestään uusia arvoja ilman pyrkivää vaivannäköä. Sillä missään näistä tapauksista ei kysymys ole *rakkaudesta*. Toki voidaan sanoa, että aito rakkaus avaa henkiset silmät aina korkeammille arvoille rakastetussa kohteessa: se tekee näkeväksi, ei ”sokeaksi” (toisin kuin väitetään eräissä järjettömässä sananlaskussa, joka ilmeisesti pitää rakkautta vain aistillisena vietti-intohimona). Se mikä tekee ”sokeaksi” ei koskaan ole *rakkaus* empiirisessä mielenliikkeessä, vaan sitä aina seuraavat aistilliset *vietit*, jotka tosiasiaa hillitsevät ja rajoittavat sitä. Mutta juuri tämä ”silmien avaaminen” on vain yksi rakkauden *seuraus*, joka sillä on ”mielenkiinnon”, ”tarkkaavaisuuden”, ”havainnon”, ”huomaamisen”, jne. asteittaisessa etenemisessä. Se itse ei ole rakastamastaan kohteesta uusia arvoja ”etsivä asenne”. Päinvastoin! Sellainen ”korkeampien” arvojen etsiminen joka puolelta olisi epäilemättä rakkauden *puutteen* merkki. Se merkitsisi myös kohonnutta kiinnostusta kohteen ”etuja” ja vähentynyttä kiinnostusta ”virheitä” kohtaan. Tällainen asenne osoittautuu kuitenkin vähintäänkin tieksi *illuusion*. Rakkauden aitous tulee täysin ilmi siinä, että näemme kyllä hyvin konkreettisen kohteen virheet, mutta rakastamme häntä näine virheineen. Jos rakkaus ymmärrettäisiin tällaiseksi ”etsimiseksi”, niin miten siinä tapauksessa kävisi, jos etsittyjä korkeampia arvoja ei löytyisi? Silloin olisi joka tapauksessa seurauksena pettymys ja ”etsimisen” lopettaminen. Mutta se mikä silloin loppuisi, ei varmasti voisi olla rakkaus kohteeseen. Sillä rakkaus *ei* lopu sen takia, että en löydä etsimääni arvoa. Rakkautta ei siis tee rakkaudeksi tämä silmiä avautuminen aikaisempaa korkeammille arvoille, vaan se on korkeintaan rakkauden seuraus – ja ilman erityistä ”etsimistä”. Rakkaus avaa silmät arvoille, jotka ovat korkeampia kuin ne, joihin mielenkiinto aikaisemmin kohdistui. Tämä on jo paljon enemmän kuin vain ”kohonnutta tarkkaavaisuutta”. Vasta rakkaus saa aikaan tämän tarkkaavaisuuden kohoamisen.

Mutta vielä yhdessä tärkeässä kohdin tämä näkemys peittää itse ilmiön. Totesimme edellä, että rakkaus suuntautuu ”arvon ylenemiseen”. Tämä on kuitenkin jotain muuta kuin suuntautumista ”ylempänä olevaan arvoon”. Jos etsin ”yhtä” korkeampaa arvoa, joka on kohteessa annettuna, tämä ”etsiminen” edellyttää jo jonkinlaista käsitystä korkeamman arvon ideaalisesta *laadusta*. Mutta itse korkeampi arvo, josta rakkaudessa on kysymys, ei ole millään tavoin ennalta ”annettu”, vaan avautuu vasta *rakkauden liikkeessä* – ikään kuin sen

päätteeksi. Siihen sisältyy välttämättä vain suuntautuminen (laadullisesti vaihtelevasti määrättyyn) arvon ylenemiseen.

Olen jo torjunut toisen tulkinnan, jonka mukaan rakkaus olisi olemukseltaan ainoastaan syy korkeamman arvon luomiseen esimerkiksi kasvatuksen välityksellä. Lisään vielä, että ylipäätään halu muuttaa rakastettua kohdetta ei lainkaan kuulu aitoon rakkauteen¹⁷. On aivan oikein sanoa, että rakastamme (olemuksellisesti) asioita, esimerkiksi ihmistä, sellaisina kuin he ovat. Väitämme, että rakkauden olemukseen kuuluu jopa se, että rakastamme kohdetta sellaisena kuin se ”on” niine arvoineen, jotka siinä ”ovat”, ja kiistämme, että rakkaudessa annettaisiin arvo, joka kohteessa ”pitäisi” olla. Jokainen rakkauden ehdoksi asetettu vaatimus ”sinun on oltava tietynlainen” tuhoaa sen olemuksen perusteellisesti. Tämä on erittäin tärkeää esimerkiksi evankelisen rakkauskäsityksen oikealle käsittämiseksi – kuten olen toisaalla tarkemmin osoittanut¹⁸. Jeesus ei sano Maria Magdalenalle: ”Sinä et saa enää tehdä syntiä. Jos lupaat minulle sen, rakastan sinua ja annan sinulle syntisi anteeksi.” (kuten esim. Paulsen kerran tulkitsi¹⁹). Sen sijaan hän antaa hänelle *todisteita* rakkaudesta ja syntien anteeksi antamisesta ja sanoo sitten lopuksi: ”Mene äläkä enää syntiä tee”. Ja myös tämän Jeesuksen sanan tarkoituksena on auttaa Magdalenaa ymmärtämään

«Olen jo torjunut toisen tulkinnan, jonka mukaan rakkaus olisi olemukseltaan ainoastaan syy korkeamman arvon luomiseen esimerkiksi kasvatuksen välityksellä. Lisään vielä, että ylipäätään halu muuttaa rakastettua kohdetta ei lainkaan kuulu aitoon rakkauteen.»

uusi, syvä yhteys itseensä Jeesukseen ja huomaamaan, ettei hän enää voi tehdä syntiä. Sillä ei ole lainkaan velvoittavan imperatiivin merkitystä. Vastaavasti tuhlaajapoikakertomuksessa ei syy ja perustelu isän anteeksiannolle ja rakkaudelliselle vastaanotolle ole pojan jo suorittama katumus, vaan katumus murtautuu voimakkaana esiin vasta isällisen rakkauden hämmästyneessä näkemisessä. Siis lause: ”rakkaus kohdistuu asioihin sellaisina kuin ne ovat” on epäilemättä oikeaan osuva. Jos siis on lupa odottaa ihmiseltä *rakkautta* ja hän sen sijaan kohteleekin meitä kasvatuksellisella asenteella

”sinun täytyy”, on seurauksena *uhma* ja loukattu ylpeys. Tämä on täysin hyväksyttävää. Ei kuitenkaan pidä käsittää väärin tätä ”sellaisina kuin ovat”. Sitä ei pidä samaistaa lauseeseen ”me rakastamme asioita niine arvoineen, joihin olemme tunteen välityksellä kosketuksissa” tai lauseeseen ”rakastamme asioita näiden arvojen välityksellä”. Sillä juuri tämä käsitys riistää rakkaudelta sen *liikeluonteen*, joka sille nyt kerta kaikkiaan kuuluu. ”Oleminen”, josta tässä on kysymys, on juuri tuota ”*ideaalista* olemista”, joka ei ole eksistentiaalis-empiiristä olemista eikä selaista, minkä ”pitäisi olla”, vaan *kolmatta, tähän* eroon nähdessä samantekevää: se on samaa ”olemista” kuin esimerkiksi lauseessa ”tule siksi mitä olet”, joka merkitsee jotain muuta kuin ”sinun pitää olla sellainen ja sellainen”, mutta myös jotain muuta kuin ”eksistentiaalinen empiirinen oleminen”. Sillä siksi, mitä tässä viime mainitussa tapauksessa ”ollaan”, ei tarvitse *tulla*²⁰.

Täysin harhainen olisi myös kolmas selitys, jonka mukaan rakkaus ”loisi” korkeammat arvot muista arvoista ja olisi *tässä* mielessä liikettä ylempiin arvoihin. Sillä tähänän voisi tarkoittaa vain sitä, että rakastava siirtäisi itsestään arvoja rakastettuun, siis varustaisi rakastetun enemmän tai vähemmän kuvitelluilla arvoilla, joita tämä ei todellisuudessa omista. Tai hän ”projisoisi omat arvonsa tunteen välityksellä kohteeseen”. Se olisi illuusiota. Tietysti on olemassa tuollaisia ”illuusioita”. Mutta ne eivät varmasti ole yhteydessä kohdetta kohtaan tunnettuun rakkauteen;

pikemminkin sen vastakohtaan, ne syntyvät kyvyttömyydestä päästä irti taipumuksesta *omiin* ideoihin, tunteisiin ja intresseihin. Usein esille tuotu rakastavan taipumus (erityisesti sukupuolisen rakkauden tapauksessa) ”yliarvioida”, ”korottaa”, ”idealisoida”, jne. rakkauden kohdetta, ei suinkaan aina johdu siitä, mistä sen on tapana ajatella johtuvan. Usein tähän käsitykseen päätyvät ”kylmät toiset”, koska he eivät näe kohteessa olevia erityisiä *yksilöllisiä* arvoja, joiden suhteen vain rakkaus teroittaa katseen. ”Sokeus” on siten ”kylmien toisten” puolella. Niinpä vieraan yksilön olemus, jota ei voida täysin kuvata eikä tyhjentävästi ilmaista käsitteellisesti (*Individuum ineffabile*), tulee esille kokonaisena ja puhtaana *vain* rakkaudessa tai sen avulla tapahtuvassa näkemisessä! Kun rakkaus katoaa, astuu ”yksilön” tilalle heti ”sosiaalinen persoona”, tuo pelkkä X erilaisine suhteineen (esim. ”setänä oleminen”, ”tätinä oleminen”), X, jolla on tietty sosiaalinen tehtävä (ammatti) jne. Tässä tapauksessa rakastava on juuri se, joka näkee *enemmän* kuin muut, ja *hän*, ei ”toiset”, näkee silloin sen, mikä on objektiivista ja todellista. Vain todellisen ja objektiivisen väärä subjektiivinen alentaminen pelkäsi ”yleisesti voimassa olevaksi ja yleispäteväksi” – yksi Kantin subjektivistisen filosofian suurimmista harhoista²¹ – johtaisi välttämättä toisenlaiseen lopputulokseen. Epäilemättä monissa tapauksissa on todellakin olemassa tuo taipumus ”idealisointiin”. Mutta sikäli kuin se sitä on, se ei todellakaan johdu *rakkaudesta* toiseen, vaan pidäkkeistä, jotka rajaavat rakkautta omien taipumusten, intressien, ideoiden ja arvostusten mukaiseksi. Mutta tämä juuri on seurausta osittaisesta ”egoismista”, siitä ettei pääse irti itsestään ja niistä kehon tapahtumien ja vietti-impulsien aikaansaamista sielullista prosesseista, jotka suuntautuvat kohteeseen ja sen arvoisalttioon. Me emme kuitenkaan saa arvioida puhdasta, aitoa rakkautta mahdollisten tässä mainittujen harhakäsitysten pohjalta²². On myös olemassa esimerkiksi ”luuloteltua rakkautta”, joka on vain riippuvuutta siitä, että olemme ”tehneet niin paljon” jonkun hyväksi ja ”sijoittaneet niin paljon energiaa ja huolenpitoa ja muuta sellaista häneseen”. Tämä on ilmausta kaunaisen arvostamisen periaatteesta, jonka mukaan ”hyvää on se, mikä maksaa paljon”. Tai on olemassa tottumukseen perustuvaa luuloteltua rakkautta, joka on yksi niin sanotun ”kiintymyksen” ainesosa tai ”itseään pakenevaa” (”ei kykene olemaan yksin”) tai yhteisistä intresseistä johtuvaa luuloteltua rakkautta – jotka voivat johtaa kyseiset aktien kantajat harhakäsitykseen, että he ”rakastivat” kohdetta. On myös olemassa patologista vankeutta, jonka aiheuttaa jokin kohteen aiempaa rakastettua kohdetta muistuttava piirre, tai ”mielipiideyhteyttä”, joka sekään ei välttämättä sisällä rakkautta, vaan perustuu ainoastaan ”kunnioitukselle”; tai ”kohtalonyhteyttä” – kuten esimerkiksi ”toveruus”, joka on hyvin erilaista verrattuna rakkauteen perustuvaan ”ystävyyteen”. Rakkauden olemusta ei pidä arvioida minkään näiden mahdollisten harhojen mukaisesti.

Uskon tehneeni rakkauden perusilmiön (liikkeenä ”arvon ylenemisen” suuntaan) ymmärrettävämmäksi tällä kolmen väärän tulkinnan hylkäämisellä. Kun nyt vapautamme tämän ilmiön kaikista empiirisistä ja muista koristeista, voidaan myös sanoa: *Rakkaus on liikettä, jossa jokainen konkreettinen, yksilöllinen arvokantaja tavoittelee niitä korkeimpia arvoja, jotka ovat sille itselleen ja sen ideaaliselle kutsumukselle mahdollisia; tai liikettä, jossa se saavuttaa itselleen ominaisen, ideaalisen arvo-olemuksensa* (Viha puolestaan on liikettä päinvastaiseen suuntaan). Onko tässä kysymys itseän tai vieraaseen kohdistuvasta rakkaudesta on tässä yhteydessä sivuseikka, kuten myös muut mahdolliset erittelyt.

Viitteet

1. Myötätunnosta ks. Max Scheler 1973; *Gesammelte Werke*, osa 7. Bern, Francke, s. 17-149. – suom.huom.
2. S:n määritelmä täydellisenä: *Amor est laetitia, concormitante idea causae externae*. (Rakkaus on ulkoisen syyn ideaan sidottua halua.) – suom.huom.
3. Arvojen järjestyksen asettamisen akteista ks. esim. Max Scheler 2000; *Gesammelte Werke*, osa 2. Bonn, Bouvier, s. 105-107. – suom.huom.
4. Ks. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, II Band.
5. H. Blüher oli oikeassa lähes kaikissa kirjoituksissaan esiintyvissä lauseissaan ”Ihmisen rakastaminen on riippumatonta arvosta”. Tällä lauseellaan hän halusi kumota vain *tämän* väärän rationalisoinnin. Hän ei kuitenkaan ole oikeassa halutessaan sanoa, että rakkauden akti olisi myös omassa toteutumisessaan arvoisuuntautumaton. Kuinka paljon syvemälle näkeekään Baader havaitessaan, että kauneus ”miellyttävyytenä” syntyy rakkaudesta ja rumuus vihasta, ja että *Charis* tai *Grazie* ovat identtisiä *Charitaksen* (armon tai kiintymyksen) kanssa. (*Religiöse Erotik*, 15.)
6. Muita olennaisesti sosiaalisia akteja ovat esim. lupaaminen, tottelevaisuus, käskeminen, velvoittaminen, jne. Vrt. H.L. Stoltenbergin ”sosiopsykologisten” aktien perusteelliseen analyysiin teoksessa *Soziopsychologie*, Berliini 1914.
7. Olen työssäni *Das Ressentiment in Aufbau der Moralen* [Max Scheler 1972; *Gesammelte Werke*, osa 3. Bern, Francke, s.33-147] osoittanut, mikä pohjaton harha on positivistisessa tavassa samaistaa rakkaus ja altruismi. Toisaalta Nietzsche suuntaa useita argumentteja tuota positivistista harhaa rakkaus = altruismi vastaan teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* luvussa Lähimmäisenrakkaudesta [Friedrich Nietzsche 1967; *Näin puhui Zarathustra*, suom. J. A. Hollo. Helsinki, Otava, s. 50]
8. Katso Aristoteleen hienoja huomioita *Nikomakhoksen etiikan* luvussa Itserakkaus [Aristoteles 1989; *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Helsinki, Gaudeamus, IX kirja, 8. luku, 1168a 29]. Kuinka paljon kehittyneempi onkaan Aristoteleen näkemys tältä osin verrattuna niihin, jotka haluavat ymmärtää rakkauden ja vihan ”sosiologisesti”.
9. Karl Jaspers yhtyy kaikilta oleellisilta osin tässä kappaleessa esitettyihin analyyseihin teoksessaan *Psychologie der Weltanschauungen* (Berliini 1919) luvussa *Die enthusiastische Einstellung ist Liebe*, s. 107-119. Itse ongelmaan vrt. myös A. Pfänder, *Über Gesinnungen* (Halle, Niemeyer).
10. Vrt. tähän *Der Formalismus in der Ethik* s. 63-, s. 260-. (1-3 pain.) [Max Scheler 2000; *Gesammelte Werke*, osa 2. Bonn, Bouvier, s. 61-, s. 259-.]
11. Teoksen *Pidot* määritelmässä, jonka mukaan rakkaus on ”liikettä ei-olevasta oleavaksi” [Platon, *Teokset. III osa*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki, Otava].
12. Sikäli K. Jaspers sanoo mainitussa paikassa osuvasti: ”Rakkaudessa ei keksitä arvoja, vaan rakkaudessa kaikki tulee arvokkaammaksi.”
13. Vrt. myös esittämiini käsityksiäni artikkelissa *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* em. paikassa; vrt. edelleen edelliseen.
14. Sellaisena kuin se piinallisimmillaan ilmenee esim. W.Bölschin kuvauksissa ”eläinten rakkauselämästä”.
15. Vrt. tähän hyvin koskettavaa R. Otto, *Das Heilige* II pain. 1922. Edelleen ”uskonnollisen aktin” analyysimme teoksessa *Vom Ewigen im Menschen* [Max Scheler 2000; *Gesammelte Werke*, osa 5. Bonn, Bouvier].
16. ”Idealismin pitämisen” ja velvollisuudentunteen eroista vrt. teokseni *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* kappale ”Wert und Sollen” s. 206- (1-3 painos) [Max Scheler 2000; *Gesammelte Werke*, osa 2. Bonn, Bouvier, s. 211-.]
17. J.Cohn on kirjassaan *Geist der Erziehung* (Teubner 1919), s. 221 väittänyt minun puolustavan käsitystä, että olisi ”yhteensopimatonta” rakastaa lasta ja nähdä hänessä arvoja, joita pitää kehittää. Minä puolestani väitin ainoastaan, että rakkaus ja pedagoginen asenne sulkevat toisensa pois yhtä aktuelleina ja samanaikaisina ilmiöinä. Myös seuraava perustuu väärinymmärrykselle.
18. Vrt. *Der Formalismus in der Ethik* [Max Scheler 2000; *Gesammelte Werke*, osa 2. Bonn, Bouvier.]
19. S.Paulsenin kritiikki G.Frensenin Jeesus-romaniin *Hilligenlei*.
20. Tässä sanottu tulee tarkemmin selvitettyksi yksilöllistä, ideaalista arvopersonaa ja hänen ”kutsumustaan” koskevassa opissani, jota on kehitelty kirjassa *Der Formalismus in der Ethik*, s. 508 alkaen. [Max Scheler 2000; *Gesammelte Werke*, osa 2. Bonn, Bouvier, s. 509-.] Se mikä on empiirisessä ihmiseksi tulemisessa ”kehitystä” on hänen absoluuttisesta olemisestaan (*Sein*) ja jonkinlaisena olemisestaan (*Sosein*) johtuen vain ”paljastumista”.
21. Vrt. tässä tutkielmaani ”Das Ressentiment im Aufbau der Moralen” [Max Scheler 1972; *Gesammelte Werke*, osa 3. Bern, Francke, s. 33-147.] ja *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [Max Scheler 2000; *Gesammelte Werke*, osa 2. Bonn, Bouvier].
22. Vrt. tässä, mitä olen sanonut virheellisestä menetelmästä arvioida normaalia tapausta harhakäsitysten perusteella kirjoituksessani ”Über Idole der Selbstwahrnehmung” [Max Scheler 1972; *Gesammelte Werke*, osa 3. Bern, Francke, s. 215-292.]



Ordo amoris Max Schelerin ajattelussa

Schelerin mukaan rakkaus on kaiken tiedon, moraalin ja sivistyksen perusta. Rakkaus ei ole epämääräinen tunnetila vaan ihmisen persoonan keskeinen motivoiva voima ja henkisen näkökyvyn lähde, joka ohjaa kaikkea ihmisen toimintaa. Henkisen näkökyvyn ja motivaation perusorientaatiota sekä niiden pohjana olevaa arvojen järjestystä Scheler ilmaisee käsitteellä *ordo amoris*, rakkauden järjestys, joka on ihmisen syvin olemus ja hänen elämänsä ”eettinen peruskaava”.

Schelerin ihmiskäsityksen ja arvoteorian ytimessä on rakkauden käsite, joka tosin Schelerillä saa jonkin verran tavanomaisesta poikkeavan merkityksen. Rakkaus merkitsee Schelerillä ihmisen olemusta ohjaavaa dynaamista liikevoimaa, joka suuntautuu kohti aina uusia ja korkeampia arvoja. Korkeimmillaan rakkaus ilmenee persoonan rakastamisessa siten, että persoona nähdään itseisarvoisena olentona. Rakkaus ei ole Schelerin mukaan jokin epämääräinen tunnetila, vaan se on ihmisen ”aisteista” kaikkein täsmällisin ja näkökykyisin. Niinpä Schelerin keskeinen käsite rakkauden yhteydessä on *ordo amoris*, mikä tarkoittaa kirjaimellisesti suomennettuna ”rakkauden järjestystä”. David Lachtermanin mukaan ”Ei olisi täyttä liioittelua sanoa, että ’ordo amoris’ oli aina Schelerin ajattelun pääteema.”¹ Scheler kehitteli tätä teemaa erityisesti teoksessaan *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916) ja tärkeässä esseessään *Ordo amoris* (1916). Schelerin käsityksen mukaan rakkaus ja sille ominainen tapa asettaa asioita tärkeysjärjestykseen on ihmisen syvin olemus ja hänen elämänsä ”eettinen peruskaava”. *Ordo amoris* on ihmisen identiteetin ydin, jota syvemmälle ei voida mennä. Ihmisen toiminta, hänen ajattelunsa ja hänen tapansa havainnoida maailmaa selittyy sen pohjalta, mitä hän rakastaa ja vihaa, ja millä tavalla hän rakkautensa ja vihansa pohjalta asettaa asioita tärkeysjärjestykseen.

Vaikka Schelerin ajattelussa tapahtui joiltakin osin huomattavia muutoksia, hän ei koskaan horjunut perustavassa vakaumuksessaan, että ennen kuin ihminen on *ens cogitans*, ajatteleva olento, tai *ens volens*, tahtova olento, hän on *ens amans*, rakastava olento. Se mitä ihminen tahtoo tai mikä voi tulla ihmisen huomion kohteeksi ja mistä hän voi saada tietoa riippuu siitä, mitä hän rakastaa. Vaikka maailman rakenne ei riippukaan ihmisen tavasta havainnoida tai käsitteellistää sitä, ihmisen kyky nähdä asioita ja ymmärtää niiden merkitys riippuu siitä, mitä hän rakastaa. Siksi rakkauden

järjestys on tärkeä myös tiedon näkökulmasta. Jos ihmisen rakkaus kohdistuu voimakkaimmin johonkin toissijaiseen asiaan, hänen yksipuolinen kiintymyksensä estää häntä näkemästä olennaisia puolia todellisuudesta.²

Rakkaudella on erityisasema tunteiden joukossa. Rakkaus kuuluu spontaaneihin tunteisiin, jotka eroavat reaktiivisista tunteista kuten halusta tai kostonhalusta. Reaktiiviset tunteet ilmaisevat ihmisen riippuvuutta siitä, mihin hän reagoi. Rakkaus sen sijaan herää spontaanisti, ei-reaktiivisesti. Niinpä Scheler hylkää kokonaan tavallisen lausuman, jonka mukaan ”rakkaus tekee sokeaksi”. Ainoastaan aistillinen halu tai vietti sokaisee. Rakkaus on perusta aidolle objektiivisuudelle suhteessamme asioihin, esineisiin, persooniin ja arvoihin. Rakkauden kokemuksessa ihminen on erityisellä tavalla avoin sille mikä on arvokasta, koska hän rakkauden välityksellä vapautuu itsekeskeisistä, häiritsevistä, viettiperäisistä siteistä. Rakkaus ei pysähdy käsillä oleviin arvoihin vaan liikkuu kohti mahdollisia korkeampia arvoja. Rakkaus toimii kuten pioneeri - se ylittää jo koetut arvot ja etsii mahdollisia korkeampia arvoja rakastetussa kohteessa. Rakkaudella on siten keskeinen asema arvojen kokemisessa, koska se pyrkii jatkuvasti laajentamaan kokemuksen aluetta etsimällä uusia arvoja.³

On olemassa monenlaista rakkautta, esimerkiksi rakkaus kauneuteen, tietoon tai oikeudenmukaisuuteen. Rakkaus saa eettisen merkityksen vasta kun rakastamme persoonaan jonakin arvokkaana. Rakkaus persoonaan ei kuitenkaan perustu siihen, mikä tuossa persoonassa on tosiasiallisesti hyvää. Jos rakastamme persoonaan siksi, että hän on kaunis, lahjakas, hurmaava tai huomaavainen, emme silloin rakasta häntä todella persoonana vaan siksi, että hänestä voidaan enemmän tai vähemmän satunnaisesti sanoa jotakin hyvää. Hän voi kuitenkin menettää kaikki nämä hyvät ominaisuutensa: kauneus voi lakastua, lahjakkuus kadota vanhuuden

seniliteetin myötä, hurmaavuus voi muuttua ikävyyttäväksi ja huomaavaisuus voi kadota henkisen veltoistumisen seurauksena. Jos rakkautemme ihmiseen perustuu näihin ominaisuuksiin, se ei ole aitoa rakkautta vaan farisealaisuutta. Aito rakkaus kohdistuu ihmisiin sen perusteella että he ovat persoonia ja siten arvokkaita. Se ei kohdistu ainoastaan niihin, jotka ovat hyviä. Tässä mielessä rakkaus on absoluuttista, sillä se ei riipu ihmisen ominaisuuksien muutoksista.⁴

Missä mielessä sitten ihmisen rakkaudella on ”järjestys”. Järjestyksen käsitteellä Scheler tarkoittaa, että on olemassa objektiivisesti pätevä periaate, joka määrittää ihanteen rakkauden ja vihan suuntautumiselle. Rakkauden normatiivisen järjestyksen perustana on se, miten arvokkaita asiat ovat. Rakkauden ei tule kohdistua yhtä voimakkaasti kaikkiin kohteisiin, vaan kohteita tulee rakastaa niiden arvon perusteella, niin että rakkauden kohteet järjestyvät ihmisen tietoisuudessa hierarkkisesti tärkeisiin ja vähemmän tärkeisiin. Niinpä rakkaudella on ensisijaisia, toissijaisia jne. kohteita. Järjestyksen käsite rakkauden yhteydessä korostaa myös sitä, että rakkaus ei ole epämääräinen mielihyvän tunne, jolle ainoa olennainen ominaisuus on sen aitous, vaan että aito rakkaus ilmenee osana tietynlaista objektiivista järjestystä.⁵

Rakkauden järjestys ei koske ainoastaan yksilöitä, vaan se pätee yhtä lailla myös yhteisöihin. Yhteisöt voidaan erottaa toisistaan sen perusteella, mitä niissä rakastetaan ja vihataan. Yhteisön *ordo amoris* muokkaa sen piirissä kasvaneiden yksilöiden *ordo amorista*, koska ihmiselle eivät kokemuksellisesti avaudu ne arvojen alueet, joiden kanssa hän ei pääse kosketuksiin.⁶

Yksilöllinen essentialismi

Ordo amoris käsitteen perustana on essentialistisen ihmiskäsityksen kristillinen muunnelma, jonka mukaan rakkaus on ihmisen syvin olemus. Essentialismin mukaan ”on olemassa jokin, joka selittää sen, miksi ihmiset poikkeavat niin huomattavasti muista tuntemistaan oliolajeista, mutta keskenään ovat kuitenkin joissakin tärkeissä suhteissa samankaltaisia. Tämä erilaisuuden ja samanlaisuuden syy piilee kaikissa ihmisissä, kuuluu ihmiselle nimenomaan ihmisenä, tekee hänestä ihmisen. Tämä jokin on ihmisen olemus.”⁷ Tässä suhteessa Scheler nojautuu Augustinuksen filosofisesti kehittelemään kristilliseen essentialismiin. Augustinuksen ja Schelerin kristillisen essentialismin taustalla on näkemys, jonka mukaan ihmisen syvin olemus on rakkaus, koska ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, joka on syvimältä olemukseltaan rakkaus. Ihmisen hyvä elämä toteutuu vain silloin, kun hän oppii rakastamaan persoonia ja asioita oikealla tavalla painotettuina ja elämään rakkauden ohjaamana. Tämä näkemys eroaa kreikkalaisesta essentialismista, jonka mukaan ihmisen perusolemus on järki.

Augustinuksen mukaan rakkaus on ihmisen perusvoima, joka ei ole irrallinen tahdosta. Se mitä syvimiltäni haluan, sitä rakastan ja se mitä rakastan, sitä haluan. Ihminen eroaa eläimistä, joiden halu suuntautuu vain sellaisiin asioihin jotka ovat välttämättömiä eloonjäämisen kannalta. Ihmiselle ei riitä pelkkä aistinautinto vaan hän etsii täydellistä ja todellista onnea, autuutta (*vita beata*). Augustinuksen mielestä on varmaa, että ihminen haluaa autuasta elämää.⁸ Ihminen saattaa kuitenkin olla epävarma siitä, mistä pysyvä onni löytyy. Luonnostamme ajattemme ensin, että onni

löytyy aistiobjekteista ja niiden tuomasta nautinnosta.⁹ Kokemuksen välityksellä tulemme kuitenkin tietoiseksi aistinautintojen ohimenevyydestä ja muuttuvuudesta. Tämä oivallisuus ohjaa ihmistä etsimään rakkaudelle sellaisia kohteita, jotka tarjoavat ihmiselle pysyvän onnen. Tällainen kohde on täydellisen hyvä, luova ja älykäs Persoona, joka on luonut ihmisen ja koko maailmankaikkeuden. Tässä suhteessa Scheler on ajattelussaan augustinolainen.

Schelerin kristillinen essentialismi eroaa kreikkalaisesta myös voimakkaassa yksilöllisyyden korostuksessaan: vaikka rakkaus on kaikille ihmisille yhteinen arvo-olemus, jokaisella yksilöllä on viime kädessä täysin yksilöllinen arvo-olemus, koska rakkaus on luonteeltaan yksilöllistä. Scheler näkee persoonan erityisten persoona-arvojen kantajaksi. Nämä arvot ovat korkeimmalla arvohierarkiassa siten, että koko etiikka on suuntautunut persoona-arvojen toteuttamiseen. Vaikka kaikkia ihmisiä yhdistää se, että heidän perimmäinen olemuksensa on rakkaus, jokaisella ihmisellä on myös oma täysin yksilöllinen arvo-olemuksensa, jonka hän toteuttaa. Yksilöllisyyden perustana on nimenomaan ihmisen yksilöllinen arvo-olemus, ei esimerkiksi se, että hänellä on joukko tiettyjä ominaisuuksia tai että hän on tiettyssä paikassa tiettyyn aikaan. Persoona on tietty yksilö siksi, että hänellä on tietty täysin yksilöllinen tehtävä elämässä, koska on olemassa joukko arvoja, jotka olennaisesti kuuluvat tälle persoonalle. Niinpä ihmisen yksilöllisen olemuksen voimenne oppia tuntemaan vain rakkauden välityksellä, koska rakkautta koemme, mitkä korkeammat arvot pätevät juuri tälle yksilölle. Aito rakkaus ylittää sen, mitä henkilö on tosiasiallisesti ja näkee persoonan niiden arvojen valossa, jotka hänellä ja vain hänellä on mahdollisuus tuoda tosiasialliseen maailmaan toteuttamalla ne omassa persoonassaan. Siksi rakkaus ei ole koskaan abstraktia, vaan se suuntautuu toiseen yksilöön tämän täydessä yksilöllisyydessä.¹⁰

Ordo amoriksen vääristymät

Scheler käyttää *ordo amoriksen* käsitettä kahdessa eri merkityksessä. Yhtäältä se merkitsee arvojen objektiivista järjestystä, joka pätee riippumatta ihmisten vaihtelevista arvostuksista, käsityksistä ja mieltymyksistä. Toisaalta se tarkoittaa ihmisen tosiasiallista arvojärjestystä, joka on erilainen eri ihmisillä ja voi vaihdella samalla ihmisellä hänen elämänsä eri vaiheissa. Roger Funk luonnehtii rakkauden järjestyksen kahta puolta seuraavasti: ”Se on sekä yksilön henkilökohtaisen rakkauden ja vihan lähde että samanlaisesti myös arvojen a priori rakenteen mikrokosmos.”¹¹ Manfred Fringsin mukaan subjektiivinen *ordo amoris* on yksilön tunneperäistä virittäytymistä objektiiviseen arvojen järjestykseen ja tämän järjestyksen ”rakentunutta vastinetta”.¹² Joskus *ordo amoriksen* käsitteellä tarkoitetaan ihmisen subjektiivisia rakenteita kuten kykyä arvotietoisuuteen, intentionaalisuuteen, tunteisiin, mieltymyksiin ja niin edelleen. Joskus taas käsitteellä viitataan objektiivisiin arvoihin tai niitä vastaaviin toiminnan alueisiin, kuten sosiaaliseen, esteettiseen, oikeudelliseen tai uskonnolliseen arvojen ja toiminnan alueeseen.¹³

Schelerin tekstiä lukiessa voi joskus jäädä epäselväksi, viittaako hän rakkauden järjestyksen objektiiviseen vai subjektiiviseen puoleen vai molempiin yhtä aikaa. Kun hän esimerkiksi asettaa sydämen järjestyksen vastakohtaksi loo-

giselle järjestykselle, tai kun hän käyttää ”a priori” -käsitettä suhteessa tunteisiin, ei ole aina selvää tarkoittaako hän objektiivisia arvoja vai tarkoittaako hän intentionaalista tunnetta, jonka avulla ihminen saa tietoa arvoista. *Ordo amoriksen* kaksi puolta liittyvät tietysti toisiinsa molemminpuolisista siteistä eikä Scheler aina näe tarpeelliseksi erottaa niitä toisistaan selvästi.¹⁴

Ero objektiivisen ja subjektiivisen *ordo amoriksen* välillä korostuu, koska Scheler tekee eron *ordo amoriksen* normatiivisen ja kuvailevan puolen välillä. Hän ajattelee, että rakkauden järjestys voi ilmetä joko normatiivisesti oikealla tai ”epäjärjestyneellä” tavalla.¹⁵ Niinpä ero objektiivisen ja subjektiivisen *ordo amoriksen* välillä ei riipu pelkästään ihmisen yksilöllisyydestä, vaan osittain myös *ordo amoriksen* vääristymisestä. Tässä suhteessa Schelerin ajattelussa heijastuu kristillisen essentialismin perusajatus, jonka mukaan ihminen on joissakin tärkeissä suhteissa vieraantunut olemuksestaan; ihmisen rakkaus on vääristynyt alkuperäisestä tarkoituksestaan. Tästä syystä on olemassa syvä ristiriita objektiivisen ja subjektiivisen *ordo amoriksen* välillä. Objektiivinen *ordo amoris* määrittää aina subjektiivista *ordo amorista* sikäli, että kaikki tosiasialliset arvojärjestykset eivät tarjoa samanlaisia edellytyksiä hyvälle elämälle. Hyvä elämä riippuu siitä, missä määrin ihmisen tosiasiallinen arvojärjestys vastaa arvojen objektiivista järjestystä. Jos ihminen asettaa elämässään etusijalle jonkin toisarvoisen tai jopa arvon vastaisen asian, hänen oma elämänsä tulee siltä osin puutteelliseksi, tyhjäksi tai vääristyneeksi.¹⁶

Vaikka ihmisen rakkauden järjestys voikin vääristyä, ihminen ei voi paeta sitä olemukseensa liittyvää perustosiasiaa, että hänen koko elämänsä järjestyy, suuntautuu ja ohjautuu sen mukaan mitä hän rakastaa. Hyvä elämä on sellainen, missä ihminen rakastaa eniten asioita, jotka ovat eniten rakkauden ansaitsevia, eli korkeimpia objektiiviselta arvoltaan. Hyvä elämä riippuu näin siitä, millaiseen tärkeysjärjestykseen hän asettaa rakkautensa kohteet. Koska rakkaus ohjaa ihmisen elämää, on hyvin ongelmallista, jos ihmisen suurin rakkaus ei kohdistu siihen, mikä on eniten rakastamisen arvoista.

Yksilön *ordo amoris* voi vinoutua monin eri tavoin. Elämän rakenne vinoutuu, kun ihminen asettaa arvot toistuvasti väärään tärkeysjärjestykseen. Yhtä vinoutumien joukkoa Scheler kutsuu hullaantumiseksi (*Vergaffung*). Ihmisen voidaan sanoa hullaantuneen esimerkiksi silloin, jos hän uskoo saavuttaneensa ehdottoman hyvän jonkin rajallisen kohteen avulla. Tällöin ihmisen henkismoraalinen kehitys pysähtyy. Hän tulee yhden asian valtaamaksi, alkaa palvoa sitä, eikä enää suuntaudu objektiivisen rakkauden järjestyksen mukaisesti ja avaudu aina uusille arvomahtoisuuksille. Toinen vääristymisen muoto on se, kun ihmisen huomio kohdistuu jonkin rakkauden arvoisen kohteen yhteen puoleen siinä määrin, että sen muut puolet jäävät vaille huomiota. Ihmisen rakkaus ei avaudu kohti yhä uusia puolia ja uusia kohteita, vaan ihminen kaavoittuu ja hänen henkinen kehityksensä pysähtyy.¹⁷

Ordo amoriksen vääristymän tunnistaa siitä, että vihan tunne nousee hallitsevaan asemaan ihmisen elämässä. Viha on ihmisen kapinaa sisäistä vammaa vastaan. Viha voi alkaa hallita yksittäisen ihmisen sydäntä tai se voi ilmetä massojen väkivaltaisena vihan purkauksena. Viha saa vallan ihmisen elämässä, kun hän kokee, että arvokkaat asiat ovat joutuneet



Janne Martola, *Pidä pienestä kiinni.*

arvottomien asioiden syrjäyttämiksi tai että alempiarvoiset asiat ovat nousseet arvoltaan korkeampien paikalle. Tällöin ihmistä alkaa vaivata tarkoituksettomuuden ja tyhjyyden tunne ja hänen kokemuksensa elämän tarkoituksesta heikenee. Hänen kokemukseensa elämästä alkaa hallita epätoivo.¹⁸

Ordo amoris ja kehityksen näkökulma

Scheler-tutkija Angelika Sanderin mukaan *ordo amoriksen* käsite auttaa erityisesti ymmärtämään ihmisen persoonallisen identiteetin syntyä ja rakentumista.¹⁹ Ihmisen kehityksen näkökulmasta tarkasteltuna *ordo amoriksessa* on kaksi ulottuvuutta. Yhtäältä se on ihmisen ytimessä oleva suhteellisen pysyvä tosiasia ja toisaalta jotakin sellaista, mitä ihminen jatkuvasti elämänsä kulussa luo ja rakentaa. *Ordo amoriksen* pysyvää rakennetta Scheler vertaa rakennukseen, jossa ihminen asuu ja josta avautuu ikkunoita eri suuntiin. Ihminen näkee maailman oman rakennuksensa ikkunoiden läpi. Ikkunoiden muoto, lasin värisävyt ja koko vaikuttavat siihen, mitä hän havaitsee ja mihin hän kiinnittää huomiota. Rakennus täydentyy yksittäisillä rakennosilla ihmisen kohdatessa uusia asioita ja joutuessa niihin liittyvien arvojen vaikutuspiiriin. ”Itse perusrakennepysyy kuitenkin muuttumattomana, sillä uudet arvot voivat asettua osaksi rakennusta vain jos ne sopivat siihen.”²⁰

”Rakkaus ... ei määrää ainoastaan mitä ihminen huomaa ja havaitsee tai jättää huomiotta ja havaitsematta. Se määrää jopa aineksen, jonka on mahdollista tulla huomion tai havainnon kohteeksi.”²¹

Sellainen kasvatus, joka avaa vain vähän tällaisia ikkunoita tai avaa ikkunoita vain yhteen suuntaan, jättää yksilön tunne-elämän köyhäksi. Myönteiset arvokokemukset avaavat ihmiselle ikkunoita, joiden avulla hän voi saada tunne-elämänsä rikastuttavia näkymiä todellisuuteen. Kun ihminen esimerkiksi pääsee kosketuksiin klassisen musiikin kanssa, hänelle avautuu ikkuna, jonka kautta hän voi katsella maailmaa ja tuntea maailmaan sisältyviä arvomahdollisuuksia. Kun hän lukee kirjallisuutta, käy teatterissa, oppii uuden liikunnan muodon, ihailee luontoa tai pohtii elämän tarkoitusta, hänelle samalla avautuu uusia myönteisten kokemusten mahdollisuuksia ja uusia arvoikkunoita.

Jos ihmiselle avautuva arvomaailma on kapea, hänen rakkautensa ja tunne-elämänsä mahdollisuudet myös kapeutuvat sen mukana. Siksi ihminen tarvitsee moneen suuntaan avautuvia arvoikkunoita todellisuuteen, jotta hän saisi niiden välityksellä tunteilleen ravintoa ja kokemuksen elämän mielekkyydestä.

Eri aikakausina painotetaan arvoja eri tavalla ja painotuserojen mukaisesti myös ihmisten tunne-elämä ja tunnemahdollisuudet muodostuvat erilaisiksi. Sikäli kuin kulttuurin piirissä jätetään joitakin tärkeitä arvoikkunoita avaamatta, jää sen piirissä kasvaneilta yksilöiltä tärkeitä arvokokemuksen ulottuvuuksia suljetuiksi ja sikäli heidän *ordo amoriksensa* jää kauaksi objektiivisesta rakkauden järjestyksestä. Tämä taas kostaatuu elämänpäiirin kapeenemisenä ja elämän mielekkyyden kokemisen heikkeneisenä.

Ordo amoris ja pyhyden tunteet

Yksilön *ordo amoris* määrää sen, mitkä puolet elämän tarjoamista mahdollisuuksista voivat tulla hänen huomionsa kohteeksi. Rakkauden järjestys perustuu johonkin sellaiseen,

mikä koetaan ehdottoman arvokkaaksi. Tällaisesta ehdottoman arvon ja perimmäisen merkityksellisyyden perustasta tulee samalla pyhä. Niinpä subjektiivisen *ordo amoriksen* kehittyminen liittyy läheisesti pyhyden kokemuksiin. Ihminen ei voi kokonaan välttää pyhyden kokemuksia, koska ne liittyvät siihen, minkä ihminen kokee perimmäiseksi arvon ja mielekkyyden lähteeksi, ehdottomaksi, luovuttamattomaksi ja loukkaamattomaksi. Jokainen ihminen tarvitsee maailmaa kokoavan elementin, merkityksellistäjän. Merkityksellisen maailman yhtenäisyys auttaa ihmisiä suuntautumaan kohti kokonaista elämää. Vaikka pyhää ei voidakaan täysin määrittellä, koko kielen ja käsitteiden maailma jäsentää pyhän luomaa järjestystä.²²

Moderni kulttuuri tarjoaa useita esimerkkejä ilmiöistä, joihin ihmiset suhtautuvat ihmettelevän kunnioituksen ja palvonnan tuntein. Ihminen saattaa kokea ehdotonta luottamusta ja pyhyden tunteita esimerkiksi suhteessa tieteelliseen tietoon ja sen oletettuun objektiivisuuteen. Tiedettä saatetaan pitää ainoana luotettavana tiedon lähteenä, ja tämä asenne perustellaan näennäisesti tieteellisen tutkimuksen kriittisyydellä, vaikka itse tähän asenteeseen sisältyy epä-kriittisyyttä. Ihminen saattaa kokea samanlaista ihmetystä ja kunnioitusta suhteessa uusiin teknologisiin keksintöihin ja luottaa, että teknologian kehityksen avulla lopulta kaikki ihmisen ongelmat voidaan ratkaista. Monet ihmiset kokevat tällaisia ehdottoman merkityksellisyyden tunteita suhteessa seksuaaliseen rakkauteen ja arvioivat kaikki muut asiat sen valossa ja sen ehdoin.

Pyhän tunteet ohjaavat ihmisen ajattelua ja käyttäytymistä riippumatta siitä, onko hän ateisti tai teisti. Pyhän tunteet kohdistuvat siihen, minkä ihminen kokee absoluuttisen merkitykselliseksi. Nihilistinkin kokemus kaiken arvottomuudesta saavutetaan pyhyden tunteen välityksellä, kun tämä tunne ei löydä riittävää perustaa mielekkyydelle. Pyhyden tunteita ei vältä edes ihminen, joka uskoo omaavansa rajoittamattoman vapauden määrittellä itse oman olemassaolonsa arvot ja mielekkyyden perustan, vaikka ihminen voi rajoittamattoman vapautensa pohjalta omaksua asenteen, jonka mukaan ”mikään ei ole pyhää”. Tällöin voidaan kysyä, eikö juuri tämä usko ihmisen rajoittamattomaan vapauteen ole pyhää tälle ihmiselle.²³

Se että pyhä on loukkamatonta ei kuitenkaan merkitse, etteikö itse pyhyden tunteita tulisi arvioida. Scheler vetoaa Pascalin ajatukseen, jonka mukaan sydämellä on perustelunsa, joita järki ei tavoita.²⁴ Schelerin tekemä erottelu objektiivisen ja subjektiivisen *ordo amoriksen* välillä merkitsee sitä, että subjektiivisen *ordo amorikseen* kuuluvia tunteita on arvioitava. Nämä tunteet ovat erehtyväisiä, vaikka ne ovatkin välttämätön edellytys joidenkin keskeisten arvojen tunnistamiseen.

Ordo amoris ja Jumalan rakkaus

Ordo amoris käsitteen taustalla on ajatus persoonallisen Jumalan rakkaudesta ja sen luomasta arvojen järjestyksestä, joka on koko maailmankaikkeuden järjestyksen perustana. Jumalan olemus on rakkaus ja koska ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, rakkaus on myös ihmisen syvin olemus. Ihmisen järki, tunteet ja tahto ohjautuvat ihmisen rakkauden pohjalta. Niinpä ihmisen tieto, hyvyys ja oikeudenmukaisuus riippuvat siitä, että hänen rakkautensa on oikein suuntautunut.

”Korkein asia mihin ihminen pystyy on rakastaa asioita mahdollisimman paljon kuten Jumala rakastaa niitä ja omassa rakkauden kokemuksessaan oivaltaen olla osallinen siitä, kun jumalallinen ja inhimillinen kokemus kohtaavat samassa kohdassa arvojen maailmaa.”²⁵

Przywara on kiteyttänyt Schelerin rakkautta koskevan ajattelun seuraavalla tavalla:

”Jumalassa rakkaus ja persoona sulautuvat yhteen kuin objekti ja subjekti, oleminen ja tieto. Luomakunnassa ne eroavat toisistaan, mutta ovat toisiinsa suuntautuneita, pyrkivät toisiaan kohti ja ovat yhtä Jumalassa, joka on persoonana rakkaus ja rakkautta persoonan muodossa. Persoona voidaan ymmärtää rakkaudessa, sekä oma että toisen persoona, ja kaikki Jumalassa, persoonien persoonassa ja hän kaikissa. Kun Jumala on rakkaus persoonien persoonana, niin hänen luomakuntansa koko merkitys on personalistinen ja kiinteän muodon saanut rakkauden ilmentymä.”²⁶

Jumalan kokonaisvaltainen rakkaus on kriteeri, jonka valossa voidaan arvioida ihmisen rakkautta. Jumalan rakkaus pystyy luomaan kohteensa ja antamaan niille arvon, kun taas ihmisen rakkaus voi lähinnä tunnistaa kohteiden arvon. Niinpä ihmisen rakkaus on riippuvaista Jumalan rakastavasta luomistyöstä. Vaikka siis kohteiden arvo on riippumattomana ihmisen arvostuksista, se ilmenee kullekin ihmiselle hänen yksilöllisen *ordo amoriksensa* mukaisesti. Ihmisen rakkautta voidaan pitää oikein tai väärin suuntautuneena sen mukaan, miten hyvin se tunnistaa kohteiden arvon ja rakastaa niitä niiden arvon edellyttämällä voimakkuudella. Ihmisen rakkaus on oikealla tavalla suuntautunut, kun hän rakastaa eniten sitä, mitä Jumala rakastaa eniten. Jos taas ihminen arvottaa rakkautensa kohteet eri tavalla kuin Jumala, hän turhentaa omalta kohdaltaan jumalallisen maailmanjärjestyksen tarkoituksen. Tämä tarkoittaa samalla sitä, ettei hän pysty tiedollisellakaan tasolla tekemään todellisuudelle oikeutta.²⁷

Lopuksi

Schelerin käsitys *ordo amoriksesta* on merkittävä yritys vastustaa sellaista reduktionismia, jossa pyritään selittämään rakkaus ja sille ominainen järjestys jostakin toisesta todellisuuden alueesta ja sille ominaisesta järjestyksestä, esimerkiksi biologisesta, psyykkisestä tai loogisesta järjestyksestä käsin. Tämä yritys avaa mielenkiintoisen näkökulman arvojen luonteeseen vaikka se onkin joiltakin osin puutteellisesti kehitetty ja ylikorostaa tunteen merkitystä arvotiedon saavuttamisessa. Schelerin tapaa jakaa arvot alueisiin olisi mahdollista kehittää yksityiskohtaisempaan suuntaan. Olisi myös mielekästä lieventää Schelerin joissakin yhteyksissä esille tuomaa vastakkainasettelua sydämen järjestyksen ja rationaalisen järjestyksen välillä. Rationaalisuus on yksi arvoalue, joka ei ole irrallaan muista ja rationaalisuudella on oma panoksensa annettavana myös arvotiedon hankkimisessa. Kaikkia sisällöllisten arvojen alueita ei voi alistaa yhden ja saman sisäisen logiikan alaiseksi. Puutteistaan huolimatta Scheler toi merkittävän panoksen filosofiseen keskusteluun ihmisen elämän arvoedellytyksistä.

Viitteet

1. Lachterman 1973, xxxi.
2. GW 10, 356-567.
3. GW 7, 161-164; Lubcke 1987, 99.
4. Mt.
5. GW 10, 347-348.
6. GW 10, 347.
7. Kannisto 1994, 88.
8. Jumalan valtio XI, 26.
9. Tunnustukset X, 6, 8-10; s. 223.
10. GW 10, 353-354; Lubcke 1987, 100-101.
11. Funk 1974, 51.
12. Frings 1972, 43; GW 10, 348.
13. Blosser 1998.
14. Mt.
15. GW 10, 347-348; 350-351.
16. GW 10 358-361.
17. GW 10, 361-362; Solasaari 2003, 108.
18. GW 10, 368-369.
19. Sander 1996, 267-270; Solasaari 2003, 108-109.
20. GW 10, 349.
21. Mt.
22. GW 2, 125-126.
23. Puolimatka 2004, 104.
24. GW 2, 260.
25. GW 10, 347.
26. Lainattu Stoker 1925, III.
27. GW 10, 357.

Kirjallisuus

- Augustinus, Aurelius: *Tunnustukset*. Suom. Otto Lakka. SLEY-kirjat. Helsinki 1981.
- Augustinus, Aurelius: *Jumalan valtio*. Suom. Heikki Koskenniemi. WSOY, Helsinki 2003.
- Blosser, Philip: *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Ohio University Press, Athens 1995.
- Blosser, Philip: ”Scheler's Ordo Amoris: Insights and Oversights”. Teoksessa *Denken des Ursprungs / Ursprungs des Denkens: Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena. Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 3. Toim. Christian Bermes et al. Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, 160-171.
- Frings, Manfred S.: ”The 'Ordo Amoris' in Max Scheler. Its Relationship to his Value Ethics and to the Concept of Resentment”. Teoksessa *Facets of Eros*. Toim. F. J. Smith & Erling Eng. The Hague 1972.
- Funk, Roger L.: ”Thought, Values, and Action”. Teoksessa *Max Scheler (1874-1928): Centennial Essays*. Toim. M. S. Frings. The Hague 1974.
- Kannisto, Heikki: ”Filosofisia ihmiskäsityksiä”. Teoksessa *Tieteellisten menetelmien perusteita ihmistieteissä*. Toim. Vesa Niskanen. Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus, Lahti 1994.
- Lachterman, David R.: ”Translator's Introduction”. Teoksessa *Max Scheler: Selected Philosophical Essays*. Käänt. D. R. Lachterman. Evanston 1973.
- Lubcke, Poul: ”Scheler: Värde och person.” Teoksessa *Vår tids filosofi*. Toim. Poul Lubcke. Forum, Stockholm 1987.
- Puolimatka, Tapio: *Kasvatus, arvot ja tunteet*. Tammi, Helsinki 2004.
- Sander, Angelika: *Mensch - Subjekt - Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*. Bouvier, Bonn 1996.
- Scheler, Max: *Gesammelte Werke* (GW). Toim. Maria Scheler & Manfred Frings. Bern-München.
- Solasaari, Ulla: *Rakkaus ja arvot kasvattavat persoonan – Max Schelerin kasvatustilafilosofiaa*. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 187. Helsinki 2003.
- Stoker, H. G.: *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien. Schriften zur Philosophie und Sociologie*. Toim. Max Scheler. Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1925.



Tieto ja eettisyys Max Schelerin filosofiassa

Tietoteoreettisessa keskustelussa tuodaan esille mm. perusteltavuuden, totuuden, oikeutuksen, terveen järjen ja koherenssin kriteerit. Max Schelerin mukaan näin laaditut tiedon määritelmät kattavat vain positiivisen tieteen alueen ja sulkevat samalla ulkopuolelleen merkittävimmän osan inhimillistä tietämistä. Arvotieto, josta Scheler käyttää myös nimitystä sivistystieto, on positiivista tietoa perustavampaa. Se muovaa tietävästä subjektista persoonan, joka tahtoo, ajattelee, toimii ja myös etsii tietoa arvotietonsa pohjalta.

Sokrateesta alkaen tieto ja moraalinen toiminta on liitetty yhteen. Useimmiten liittäminen tapahtuu rationaliselta pohjalta. Ajatellaan, että tieto on järjen käytön tulosta, ja moraalinen toiminta on nimenomaan järkevää ja viisasta toimintaa. Tiedon ja etiikan kytkös on erottamaton myös Max Schelerin ajattelussa. Hän ei kuitenkaan näe järkeä sen enempää tiedon kuin eettisyydenkään lähtökohtana tai ”tuottajana”. Schelerin filosofiassa tieto on tulosta persoonan emotionaaliseen suuntautumiseen tiedon kohteeseen, ja emotionaalinen on perimmältään myös se prosessi, jossa yksittäis- tai yhteisöpersoonan tietämisen kautta muovautuu ja rakentuu moraalisen toimijana. Järki vaikuttaa alueilla, jotka rakkaus on ensin rajannut ja joiden sisältämien kohteiden arvo-olemuksesta se avaa tietämiselle. Scheler käyttää tietämiseen johtavasta prosessista nimitystä tiedon funktionalisoituminen. Funktionalisoitunut tieto on tulosta arvojen omaksumisesta ja sen päämäärä ei ole niin sanottu tosiasiatieto, vaan muutos tiedon subjektissa, persoonassa.

Henkinen ihminen

Scheler liittyy idealismin perinteeseen korostamalla hengen käsitettä. Hänen ei kuitenkaan voida katsoa edustavan varsinaisesti idealismia. Henki ei hänen filosofiassaan ole aineen vastakohta tai -voima. Se on pikemminkin käsite, jonka kautta Scheler asettaa oman ajattelunsa vastakkain metafysisen naturalismin kanssa. Scheler ei hyväksy naturalismiin sisältyvää pyrkimystä palauttaa kaikki ihmisessä tapahtuva luonnollisiin tosiasioihin. Paul Good toteaa, että Schelerin filosofiassa hengellä on keskeinen merkitys, mutta paradoksaalisesti vain konkretisoituneena. Hengen konkretisoitumisen muoto on persoona, joka on aktiensa kautta jatkuvassa muutoksen, joksikin tulemisen (*anderswerden*) tilassa. Persoonan akteista perustavin on tunteminen (*Fühlen*), joka konkretisoituu rakastamisena. Tahto konkretisoituu tekemisenä ja Tiedon (*Erkennen*) akti tietämisenä (*Wissen*). Tuntemisen, tahdon ja tiedon aktien ykseys on persoona.¹

Henki on nimenomaan ihmistä määrittävä perusprinsiippi. Sen kautta voidaan etsiä vastauksia kysymyksiin, jotka heräävät

verrattaessa ihmistä muuhun olevaan. Scheler toteaa, että jos ihmistä tutkitaan pelkästään fysiologian näkökulmasta, ruumiillisena olentona tai hänen sielunelämänsä psykologian keinoilla, jää jotain olennaista ihmiseen kuuluvaa tutkimuksen ulkopuolelle. Hengen käsite kuvaa tätä ihmisenä olemisen erityistä ulottuvuutta.² Kehoon liittyviä ilmiöitä voidaan kuvata tarkkojen empiiristen mittausten avulla. Ihmisen persoonallisuus voidaan määritellä psykologisesti laajoihin otoksiin kohdistuvien kartoitusten ja niistä johdettujen luokitusten perusteella. Emme kuitenkaan tyydy yhdenkään ihmisyksilön kohdalla määritelmään, jossa hänet kuvataan yksinomaan biologian, fysiologian, kemian tai edes psykologian termein. Kun kohtaamme ihmisyksilön, joltain hänessä jää aina määrittelemättä. Voimme sanoa, että Pekka on 183 cm pitkä, painaa 75 kg, hänen veriryhmänsä on A Rh+, hänen persoonallisuutensa on introvertti ja hänessä on joitakin lieviä autistisia piirteitä, jne. Vaikka luetteloa jatkettaisiin loputtomiin, emme kohtaisi siinä Pekkaa, jonka tunnemme. Scheler toteaaakin, että juuri määrittelemättömyys on olennaista ihmisyksilölle.³ Kykenemättömyys määritellä ”ihminen” johtuu siitä, että kohtaamme ”ihmisen” yksilönä, ja juuri hänen yksilöllinen persoonansa jää aina osittain empiiristen tutkimusmenetelmien ulkopuolelle. Scheler lähestyykin kysymystä ”ihmisestä” fenomenologian ja myöhemmin metafysiikan kautta. Fenomenologisesta kokemuksesta johdetut määritelmät tai ihmisen ontologian teoreettinen pohdinta eivät tosin nekään pysty tuomaan esille persoonaa, mutta kylläkin ne perustekijät, joista tai joiden kautta tutkimaton, yksilöllinen persoona rakentuu. Nämä perustekijät ovat rakkaus ja arvot. Ne johtavat myös tietämiseen.

Persoonan rakentumisen perustekijät

Schelerin mukaan persoona rakentuu rakkauden perustalta arvojen kautta. Hän toteaa, että modernin porvarillisen mielipiteen mukaan rakkaus tekee sokeaksi ja tie puhtaaseen, luotettavaan tietoon kulkee yleensä emotionaalisten aktien äärimmäisen tukahduttamisen kautta. Puhtaan tiedon edellytyksenä pidetään lisäksi, että kohdetta ei tutkita arvoerojen näkökulmasta, vaan

arvovapaasti. Scheler asettuu Blaise Pascalin ja Benedictus de Spinozan kannalle näkemyksessään rakkaudesta tiedon ehdotomana edellytyksenä. Pascal pitää rakkautta kaiken perustana ja hänen mukaansa rakkauden prosessissa vasta nousevat esille ne kohteet, joita järki ryhtyy arvioimaan.⁴ Ilman rakkauden valikoivaa aktiivisuutta suhteessa olevaan järjeltä puuttuisivat kohteet. Vaikka Spinoza asettuu järjen perustavan aseman kannalle, on hänen mukaansa korkein, adekvaatein ja kattavin tiedon taso, Jumala itse, saavutettavissa vain hartaassa ja rakastavassa elämyskseydessä kohteen kanssa.⁵

Scheler katsoo Pascalin tavoin, että ihminen on perimmänsäan emotionaalinen olento, ja että tietämisen prosessissa emootioilla on kaikissa vaiheissa ratkaiseva rooli.

Emootioista tärkein on rakkaus. Asioissa, ilmiöissä, ihmisissä, jne. on arvoja, esim. hyödyllisyyttä, kauneutta, miellyttävyyttä, oikeudenmukaisuutta, säännöllisyyttä, jne. Nämä kaksi asiaa, subjektin rakkaus ja tiedon kohteen sisältämät arvot selittävät siis mielenkiinnon heräämisen. Yksilöllistä valikoivuutta, välipitämättömyyttä suhteessa toisiin kohteisiin ja intensiteetiltään vaihtelevaa kiinnostusta toisiin, Scheler valaisee *ordo amoriksen* (rakkauden järjestys) käsitteen avulla.⁶ Yksilöllinen arvojärjestys ja siihen liittyvä arvojen omaksuminen (*Wertnehmung*) ovat havaintoa (*Wahrnehmung*)⁷ alkuperäisempää ja määräävät tiedon hankkimisen prosessia.⁸ Emotionaalisten aktien ensisijaisuus ei merkitse muiden henkisten aktien redusoimista tunteisiin. Ihminen ei suorita loogisia operaatioita tai tahdon ponnistuksia ”tunteella”, mutta ilman tunteen kautta syntyneitä, kohteessa olevien arvojen herättämää kiinnostusta, ei voi myöskään seurata kohteeseen kohdistuvaa älyllistä tai tekemisessä ilmenevää tahdon aktiivisuutta. Tunteen aktit myös pitävät kiinnostustayllä ja määräävät kohteeseen perehtymisen kestoa.⁹

Scheler katsoo omassa rakkauden ja tiedon suhdetta koskevassa käsityksessään edustavansa kristillistä ajatteluperinnettä. Hän esittelee kolme tätä asiaa koskevaa teoriatyyppeä, jotka hän nimeää intialais-buddhalaiseksi, kreikkalaiseksi ja kristilliseksi tyypiksi. Schelerin mukaan kaksi ensin mainittua edustavat puhdasta intellektualismia. Itäisessä ajatteluperinteessä tiedon päämäärä on olemisen lakkaaminen, kun taas kreikkalainen ajattelu tavoittelee tiedon kautta mahdollisimman korkeaa olemisen tasoa. Molemmissa kuitenkin rakkaus on ainoastaan tiedolle alistettu funktio. Kristillistä käsitystä esitellessään Scheler viittaa Augustinukseen, joka pitää rakkautta inhimillisen hengen alkuperäisimpänä liikevoimana. Sen lähde on Jumalassa, joka pelastaa rakastamansa ihmisen ennen tämän omaa aktiivisuutta. Ihmisessä heräävä rakkaus Luoja ja Hänen luomaansa maailmaa kohtaan on siis vastarakkautta. Se on luonteeltaan dynaamista, jatkuvasti uutta luovaa. Se ei siten tähtää jo olevien, ikuisten ideoiden tuottamiseen, vaan sekä jo olevien että täysin uusien arvojen konkretisoitumiseen ihmisen aktien kautta.¹⁰ Arvot eivät myöskään ”odota” konkretisoitumistaan ideamaailmassa, vaan ne joko konkretisoituvat kerta toisensa jälkeen tai syntyvät täysin uudeksi osaksi todellisuutta persoonassa aktien kautta.¹¹

Tieto ja tietäminen

Yksi 1900-luvun alun keskeisistä tietoteoreettista ongelmista oli kysymys tiedon ykseydestä. Fenomenologina Scheler ei voi hyväksyä näkemystä, että tiedon piiriin luettaisiin vain positiivisen tieteen piirissä ja menetelmillä tuotettu tieto. Tiedon määritelmäksi ei hänen mielestään sovellu esimerkiksi Moriz

Schlickin vuonna 1925 ilmestyneessä teoksessa *Allgemeine Erkenntnislehre* esittelemä, teoreettiseen fysiikkaan ja sen metodeihin perustuva, mutta yleisen tietoteorian asemaa tavoitteleva käsitys tiedosta. Scheler julkaisi Schlickin teoksen kanssa samaa vuonna artikkelin ”Erkenntnis und Arbeit”. Siinä hän toteaa, että tiedon ykseyttä ei voida löytää minkään erityistieteen (matematiikka, fysiikka, biologia, historia, teologia, jne.) tiedon määritelmien piiristä sen enempiä kuin filosofisista tiedonkäsityksistäkään (aristotelismi, pragmatismi, tomismi, husserlilainen fenomenologia, jne.), sillä kulloinkin sovellettu, määritelmästä johdettu metodologia olisi aina soveltumaton jollekin toiselle alalle tai sulkisi pois jotain, josta inhimillisen kokemuksen mukaan on olemassa tietoa. Tavoitteena tiedon ykseys on kuitenkin säilytettävä, jos halutaan välttää ajautuminen relativismiin.¹²

Scheler ei tässä yhteydessä keskity tietoa koskeviin kysymyksiin perinteisessä, lähinnä propositionaalisen, informatiivisen tiedon luotettavuutta ja oikeutusta pohtivassa mielessä. Hän ei kysy Miten voin tietää, että x? tai Onko x tosi? Hän ei pohdi tiedon ja todellisuuden vastaavuutta tai sitä mitä merkitystä on uskomuksen suhteella muihin uskomuksiin tai uskomusjärjestelmiin. Häntä kiinnostaa kysymys tiedon päämäärästä, siitä minkä tietoa rakastetaan ja sitä pyritään hankkimaan. Scheler uskoo, että tiedon ykseyden ongelma ratkaistaan nimenomaan tämän kysymyksen ratkaisun kautta. Hän toteaa, että vastaus kysymykseen tiedon päämäärästä on aina erilainen riippuen siitä mistä tiedon lajista on kysymys. Se on voitava määritellä tiedon lajeista irrallaan ja siten, että määritelmä itsessään ei sisällä tietämisen käsitettä tai siihen liitettyjä arvioinnin, mielteen, johtamisen, tms. käsitteitä. Schelerin päätelmä on, että tieto on määriteltävä ontologisesti.¹³ Hän lähestyy kysymystä tarkastelemalla subjektin olemusta ja tiedon kohteen olemusta sekä niiden välistä suhdetta, päätyen määrittelemään tietämissuhteen tiedon kohteen olemuksen tulemisena osaksi tietävän subjektin olemusta. Kohteen olemus, joka koostuu sen arvoista tulee täydentäväksi osaksi subjektin arvo-olemusta.¹⁴

”Se on suhde, jossa olevan olemus tulee osaksi toista olevaa ilman, että tämä olemus muuttuu millään tavalla. ’Tiedetty’ tulee osaksi ’tietävää’, mutta ei tässä yhteydessä mistään näkökulmasta edisty tai muutu.”¹⁵

Tässä yhteydessä Scheler erottelee tiedon (*Erkenntnis*) ja tietämisen (*Wissen*) käsitteet toisistaan. ”Tieto” viittaa tavanomaisiin, tietoteorian piirissä keskeisiin sisältöihin ja kysymyksiin. ”Tietämisen” käsite kuvaa ontologista olemissuhdetta tiedon subjektin ja objektin välillä. Schelerin ajattelu tulee tältä osin lähelle konstruktivistista tietoteoriaa. Hän toteaa, että tietämisen tuloksena siitä, mikä aiemmin oli asia, tulee ajattelun muoto.¹⁶ Ontologian osalta hän pitäytyy kuitenkin realistisessa näkemyksessä, että asioissa ja persoonissa olevat arvot ovat ajasta ja paikasta riippumattomia.¹⁷

Ympäristö sisältää rajattoman määrän tiedon kohteita ja niissä olevia arvoja. Pelkkä kohteen olemassaolo (*Dasein*) ei kuitenkaan herätä subjektin intentiota. Intentionaalisen mielenkiinnon syntyminen tai syntymättä jääminen riippuu toisaalta kohteen olemuksesta (*Sosein*) ja toisaalta subjektin *ordo amoriksesta*. Subjekti valikoi ei-tietoisessa arvojen järjestykseen asettamisen aktissa (*Vorziehen, Nachsetzen*) mahdollisista tiedon kohteista ne, joiden arvo-olemus vastaa hänen omaa *ordo amoristaan* ja sivuuttaa muut. Hän transsendentoi itsensä ja olemisen-

sa, keskittyy objektiin ja ryhtyy tavoittelemaan sitä, jolloin tietämiseen johtava prosessi on alkanut. Itsensä transsendentoiminen on mahdollista vain ihmiselle hänen henkisyytensä vuoksi; eläin elää suljetussa maailmassa, joka näyttyy sille vain sen omien viettien ja vaistojen rajaamasta näkökulmasta.¹⁸ Tiedon kohteen olemus on samanaikaisesti sekä mielen ulkopuolella että mielessä. Tiedon subjektin tendenssiä laajentaa oman itsen olemista ja olemusta kohteen kautta Scheler kutsuu rakkaudeksi. Rakkaus valikoi ja avaa kohteen sekä intuitiolla (*Anschauung*) että ajattelulle, jolloin se tulee annettuna sekä eideettisinä kuvina että merkityksinä, joko kokonaisuutena tai osina. Tietämiseen tähtäävä prosessi etenee kaikkien hengen aktien kautta siten, että intuitiossa annettuna tullut kohde vähitellen tulee katetuksi eri aistitoimintojen, ajattelun, havainnon, muistamisen, jne. kautta.¹⁹ Tietämisen kohteena voi olla mikä tahansa olio, ihmisestä postilaatikkoon.²⁰

Tietämisen päämäärä

Tietäminen syntyy siis tiedon kohteen arvoisällön tullessa osaksi tietävää. Näin tietämisen varsinainen päämäärä ei ole tietämisessä itsessään, vaan siinä, mitä subjektissa tapahtuu tietämisen kautta. Tietäminen tietämisen tähden on Schelerin mukaan mielettömyyttä, samoin tietäminen hyödyn tai vallan takia. Tietäminen ei myöskään tee mahdolliseksi moraalisen ideaalin asettamista.²¹ Hän määrittelee tietämisen päämääräksi joksikin tulemisen, muutoksen, jonka tietäminen saa aikaan. Mikäli tiedon subjekti on yksittäispersoona, tähtää tietäminen siis hänessä tapahtuvaan muutokseen ja kehittymiseen. Myös mikä tahansa yhteisö on Schelerin mukaan oman *ordo amorisensa* omaava tiedon subjekti, ja tietäminen johtaa muutokseen myös yhteisössä. Tästä tiedon lajista Scheler käyttää nimitystä sivistystieto.²² Sivistystieto on funktionalisoitunutta tietoa, se tulee osaksi yksilö- tai yhteisöpersoonan *ordo amorista* ja heijastuu persoonan olemisessa ja akteissa.²³ Scheler määrittelee sivistyksen käsitteen seuraavasti:

”Sivistys on siis olemisen kategoria, ei tietämisen ja kokemuksen. Sivistys – se on ihmisten yhteisen olemisen toteutunut hahmo tai muoto; ei kuitenkaan siten kuin patsaan tai kuvan muoto, aineellisen materiaalin muoto tai hahmo, vaan se on elävän kokonaisuuden hahmottumista ja kehitystä ajassa, kokonaisuuden, joka ei koostu mistään muusta kuin kulumisista, prosesseista, akteista.”²⁴

Persoona on eettinen käsite

Tietäminen määrää Schelerin mukaan siis niin yksilön kuin yhteisönkin olemuksen (*Sosein*), ja olemus puolestaan määrää sen, millaisena konkreettisen ihmisen ja hänen yhteisönsä olemassaolo (*Dasein*) ilmenee. Yksittäisellä persoonalla on aina merkitystä yhteisönsä arvo-olemuksen kehittämisessä riippumatta siitä onko tämä olemus luonteeltaan negatiivinen tai positiivinen.²⁵ Yksilö joko vahvistaa, rikkoo tai laajentaa yhteisönsä arvo-olemusta sopeutumisen, kapinoinnin, kritiikin tai yhteisölle tuntemattomien arvojen omaksumisen ja esille tuomisen kautta. Yhteisö puolestaan määrää ratkaisevalla tavalla yksittäisen persoonan arvo-olemuksen rakentumista, sillä yksilö on jatkuvasti yhteisönsä arvojen ympäröimä eikä voi minkään tekniikan kautta vetäytyä niiden vaikutuspiiristä.²⁶



Arvot, joita tietämisessä omaksutaan eivät itsessään ole moraalisia, vaan neutraaleja osia ilmiön tai asian olemuksesta. Vasta arvoihin kohdistuva järjestyksen asettaminen ja sitä seuraava omaksuminen ovat moraalista toimintaa. *Ordo amoris*, joka on yksilön moraalikoodi, vaikuttaa kaikkeen hänen tekemiseensä.²⁷ Schelerin tietämiseen liittyvän ajattelun tärkein seuraus onkin kaiken persoonan aktiivisuuden (ja passiivisuuden, joka sekun on tästä näkökulmasta aktiivista arvojen järjestyksen asettamista) ymmärtäminen eettisenä. Tästä näkökulmasta ei ole olemassa moraalisesti neutraalia, arvovapaata tai jollakin tavoin täysin harmitonta suhdetta toiseen ihmiseen, tietoon tai tiedon kohteeseen, tai muuhun sellaiseen. Kaikki ihmisen toiminta on arvo-suuntautunutta; sen yhteydessä asetetaan keskeytyksettä ympäristössä ja omassa itsessä olevia arvoja järjestykseen.

Koska Scheler näkee eettisyyden ensisijaisesti persoonan olemisen, ei hänen tekojensa kautta, palaa hänen ajattelunsa lähelle aristotelis-tomistista hyveteoriaa.²⁸ Schelerin ajattelussa ei kuitenkaan ole tilaa kaikkia persoonia koskeville hyveluetteloille eikä hän varsinkaan ymmärrä persoonan moraalista kasvua useiden äärimmäisyysparien välisen keskitien kulkemisena. ”Kato-liseksi Nietzscheksi” kutsuttu Scheler edustaa näkemystä, jossa eettisyys on nimenomaan elämisen, tuntemisen, tietämisen, tahtomisen ja tekemisen täyteyttä kunkin persoonan oman *ordo amorisensa* mukaisesti. Tietämisen kautta omaa arvo-olemustaan kartuttavaa persoonaa leimaa pikemmin vahva intohimo kuin tyyri kohtuullisuus, ja tämä koskee niin yksittäis- kuin yhteisöpersoonaa ja sekä negatiivisten että positiivisten arvojen omaksumista. Yksittäisen persoonan tai yhteisön ei näin ollen tarvitse tiedottaa arvoistaan julkilausumina tai muulla tavoin kertoa arvoperustansa. Se on pääteltävissä persoonan elämää ja toimintaa seuraamalla.

Viitteet

1. Good 1998, 12–13. Schelerin filosofian yhtenäisyydestä kiistellään tutkijoiden piirissä. Michael Gabel katsoo, että Schelerin filosofia muodostaa monista merkittävistä käänteistä huolimatta yhtenäisen kokonaisuuden, jossa hengen ja persoonan käsitteet ovat keskeisiä. Jo alkutuotannossa kritisoitu vallitsevan filosofian spekulatiivisuus ja psykologismi ja myöhemmin transsendentaalifenomenologia haastetaan teorialla hengen konkretisoitumisesta persoonassa tiedon funktionalisoinnista. (Gabel 1991, 16–17.)
2. *GW* 12, 175.

3. *GW 3*, 175–177, 186.
4. Katso esim. Pascal 1996, 187.
5. *GW 6*, 77. Spinozan *Amor intellectualis Deit*ä koskeva teksti teoksessa Spinoza 1998, 284–285.
6. *Ordo amoriksesta* katso Puolimatka tässä samassa julkaisussa, Blosser 1998, Solasaari 2003, 107–109.
7. Juha Himanka (2002) toteaa, että fenomenologiassa käytetyn kielen pukeminen suomalaiseen asuun on vasta alkutekijöissään. Schelerin perusteoksen (*GW 2*, 654) asiaselityksissä käsite *Wahrnehmung* saa selityksen: Intuitiivisen näkemisen (*Anschauung*) osa-akti, aito aktiiviteetti, välittyy kehon ja aistien kautta (vertaa Himanka 2002, 219).
8. Henckmann 1998, 81.
9. Sander 1996, 78. Scheler seuraa myös tässä Pascalia, joka erotteli toisistaan järkipäisen ja ”sydämen” tiedon, joita ei voi sekoittaa keskenään sortumatta itsepetokseen (Anhava 2002, 15).
10. *GW 6*, 78–81, 88. Vertaa platoninen käsitys dynaamisuudesta (Pietarinen 2001, 88–91).
11. Schelerin mukaan yksilö- tai yhteisöpersoonaan suhteessa oleva (*daseinsrelativ*) arvomaailma ei ainoastaan kartu jatkuvasti, vaan se myös menettää jo saavutettuja, erityisesti primitiivisille kehitystasueille ominaisia arvoja. Arvomaailman rikkaus sekä jo saavutettujen että uusien arvojen tavoittelun osalta on persoonien varassa. (*GW 7*, 42–47.)
12. *GW 8*, 201–202.
13. Scheler pohti akateemisen uransa alusta, 1800-luvun lopulta asti, kysymystä positiivisen tieteen ja filosofisen tiedonkäsityksen erosta. Husserlin fenomenologiaan perehtymisen jälkeen hän loi teoriasensa kolmesta tiedon muodosta: luonnollisen maailmankatsomuksen tuotama tieto, positiivisten yksittäistieteiden tieto sekä filosofinen tieto. Tämän teorian kautta Scheler kykeni laajentamaan perinteistä tietoteorian alaa vastaamaan mielestään paremmin koko tiedon laajaa kenttää. (Henckmann 1998, 79–80.) 1920-luvun tietoteoreettisissa pohdinnoissaan Scheler eteni yhä selkeämmin edustamaan kantaa, jossa luonnontieteellisen tutkimuksen tulokset edustavat vain rajattua osaa tietoteoriasta, vertaa esim. quinelaiseen naturalismiin (Lammenranta 1994, 97–98). Scheler keskittyi ajattelunsa kehittyessä erityisesti metafysiisiin kysymyksiin. Hän kritisoi – kuten mm. Max Horkheimer (1995, 218) myöhemmin – suuntausta, jossa metafysiikka pyritään sivuuttamaan vakavasti otettavan filosofian vastaisena mytologiana, ja puolusti metafysiikan asemaa filosofiassa. Suomessa hänen ajatuksensa saavuttivat vastakaikua mm. Erik Ahlmanin ajattelussa (katso Salmela 1998, 329).
14. *GW 8*, 203.
15. Es ist das Verhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, durch das in diesem Sosein keinerlei Veränderung mitgesetzt wird. Das „Gewu te“ wird „Teil“ dessen, der „wei“, aber ohne dabei in irgendeiner Hinsicht von seiner Stelle zu rücken oder sonst irgendwie verändert zu werden. *GW 8*, 203. (Suom. U. S.)
16. *GW 5*, 198.
17. Arvot eivät kuitenkaan ”ole” samassa merkityksessä kuin esineet ja ilmiöt, ennen kuin niille syntyy ”olemassaolosuhde” (Daseinsrelativität). (Katso Spaemann 2000, 39–41.)
18. *GW 9*, 100.
19. *GW 8*, 204.
20. Svante Nordin (1999, 410) kertoo, että yksi Edmund Husserlin oppilaista luennoi postilaatikosta kokonaisen lukukauden.
21. Schelerin mukaan kukaan ei voi asettaa moraalista ideaaliaan vapaasti. Jokaisella on hänen mukaansa oma kohtalonsa ja kutsumuksensa, jotka molemmat määräytyvät luonnollisessa prosessissa perimän ja kasvuympäristön vaikutuksesta muotoutuvan *ordo amoriksen* perusteella. Moraalinen ideaali on yksilöllinen, mutta vain rajatusti subjektiin oma valinta. Tätä aihepiiriä valaisee Schelerin artikkeli ”Ordo amoris” (1914–16) teoksessa *GW 10*, ss. 345–376.
22. Scheler erotelee kolme tiedon lajia niiden erilaisten päämäärien perusteella: Positiivisen tieteen luonnon ja sen ilmiöiden hallintaan pyrkivä tieto on 1) herruustietoa, 2) sivistystieto pyrkii persoonan kehittymiseen ja 3) lunastustieto maailman kehittymiseen jumalalliselta perustalta. (*GW 8*, 205.)
23. *GW 8*, 204–205.
24. Bildung ist also eine Kategorie des Seins, nicht des Wissens und Erlebens. Bildung – das ist eine gewordene Prägung, Gestaltung dieses menschlichen Gesamtseins; nur eben nicht, wie bei der Form einer Statue, eines Bildes, Prägung und Gestaltung einer lebendigen Ganzheit in der Form der Zeit, einer Ganzheit, die aus nichts besteht als aus Abläufen, Prozessen, Akten. *GW 9*, 90. (Suom. U. S.)
25. Scheler poikkeaa valtavirrasta arvoteoreetikona tuomalla esille myös negatiiviset arvot, kuten epämiellyttävä, vahingollinen, vastenmielinen, virheellinen, epätosi, epäpyhä, jne. olennaisina persoonan arvokenteen osina (*GW 2*, 122–126).
26. *GW 2*, 522–523, *GW 8*, 52.
27. Blosser 1995, 66–67.
28. Scheler palaa tomistiseen perinteeseen siinä mielessä, että hän pyrkii tiedon funktionalisoitumisen teorian kautta palauttamaan arvojen ja tosiasioiden ykseyden. Tämä on ominaista aristoteliselle ja keskiajan hyveteorioille, kun sen sijaan myöhemmät teoreetikot erottelevat arvot omaan ontologiseen kategoriaansa (Korkman 1998, 239–264).

Lähteet

Max Scheler

- GW 2*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Toim. Manfred Frings. Bouvier, Bonn 2000.
- GW 3*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 3: Vom Umsturz der Werte*. Toim. Maria Scheler. Francke, Bern 1972.
- GW 5*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 5: Vom Ewigen im Menschen*. Toim. Manfred Frings. Bouvier, Bonn 2000.
- GW 6*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Toim. Manfred Frings. Bouvier, Bonn 1986.
- GW 7*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 7: Wesen und Formen der Sympathie*. Toim. Manfred Frings. Francke, Bern 1973.
- GW 8*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Toim. Maria Scheler. Francke, Bern 1980.
- GW 9*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 9: Späte Schriften*. Toim. Manfred Frings. Bouvier, Bonn 1995.
- GW 10*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 10: Schriften aus dem Nachlass Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Toim. Manfred Frings. Bouvier, Bonn 2000.
- GW 12*: Scheler, Max, *Gesammelte Werke 12: Schriften aus dem Nachlass Band III: Philosophische Anthropologie*. Toim. Manfred Frings. Bouvier, Bonn 1997.

Muut lähteet

- Anhava, Martti, ”Saatteeksi” teoksessa Blaise Pascal, *Geometrisestä mielestä ja muita pohdiskeluja*. WSOY, Helsinki 1996.
- Blosser, Philip, ”Scheler’s ordo amoris Insights and oversights”. Teoksessa Bermes Christian, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (toim.), *Denken des Ursprungs Ursprung des Denkens Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.
- Gabel, Michael, *Intentionalität des Geistes*. Benno, Leipzig. 1991.
- Good, Paul, *Max Scheler – Eine Einführung*. Parerga, Düsseldorf/Bonn 1998.
- Henckmann, Wolfhart, *Max Scheler*. C.H.Beck, München 1998.
- Himanka, Juha, *Se ei sittenkään pyöri. Johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Tammi, Helsinki 2002.
- Horkheimer, Max, ”Järkeä itseään vastaan”. Suomentanut Timo Uusitupa. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995.
- Korkman, Petter, ”Moderni moraalii ja ihminen”. Teoksessa Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Helsinki 1998.
- Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*. Gaudeamus, Helsinki 1994.
- Nordin, Svante, *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Suomentanut Jukka Heiskanen. Pohjoinen, Oulu 1999.
- Pascal, Blaise, *Mietteitä*. Suomentaja Martti Anhava. WSOY, Helsinki. 1996.
- Pietarinen, Juhani, *Platonin filosofia*. Kirja-Aurora, Turku 2001.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998.
- Sander, Angelika, *Mensch – Subjekt – Person Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*. Bouvier, Bonn 1996.
- Solasaari, Ulla, *Rakkaus ja arvot kasvattavat persoonan – Max Schelerin kasvatusfilosofiaa*. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 187, Helsinki 2003.
- Spaemann, Robert, ”Daseinsrelativität der Werte”. Teoksessa Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (toim.), *Person und Wert Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen*. Karl Alber, Freiburg/München 2000.
- Spinoza, Benedictus de, *Etiikka*. Suomentanut Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1998.

KOKO SARJA
VALMIS!



Opas aloittelevalle filosofille



Etiikkaa etsimässä



Minä ja maailmankaikkeus



Vapaus, veljeys, tasa-arvo
UUTUUS!



TAMMI JA FILO YLPEINÄ ESITTÄVÄT:

Filosofian opettajien teemaillat 2005

VAPAAUS, VELJEYS, TASA-ARVO

Filo on kirjasarja, joka haastaa lukiolaisen pohtimaan, kysymään ja kyseenalaistamaan. Nyt toivotamme myös filosofian opettajat tervehdettäväksi keskustelemaan kanssamme vaikkapa yhteiskuntafilosofiasta.

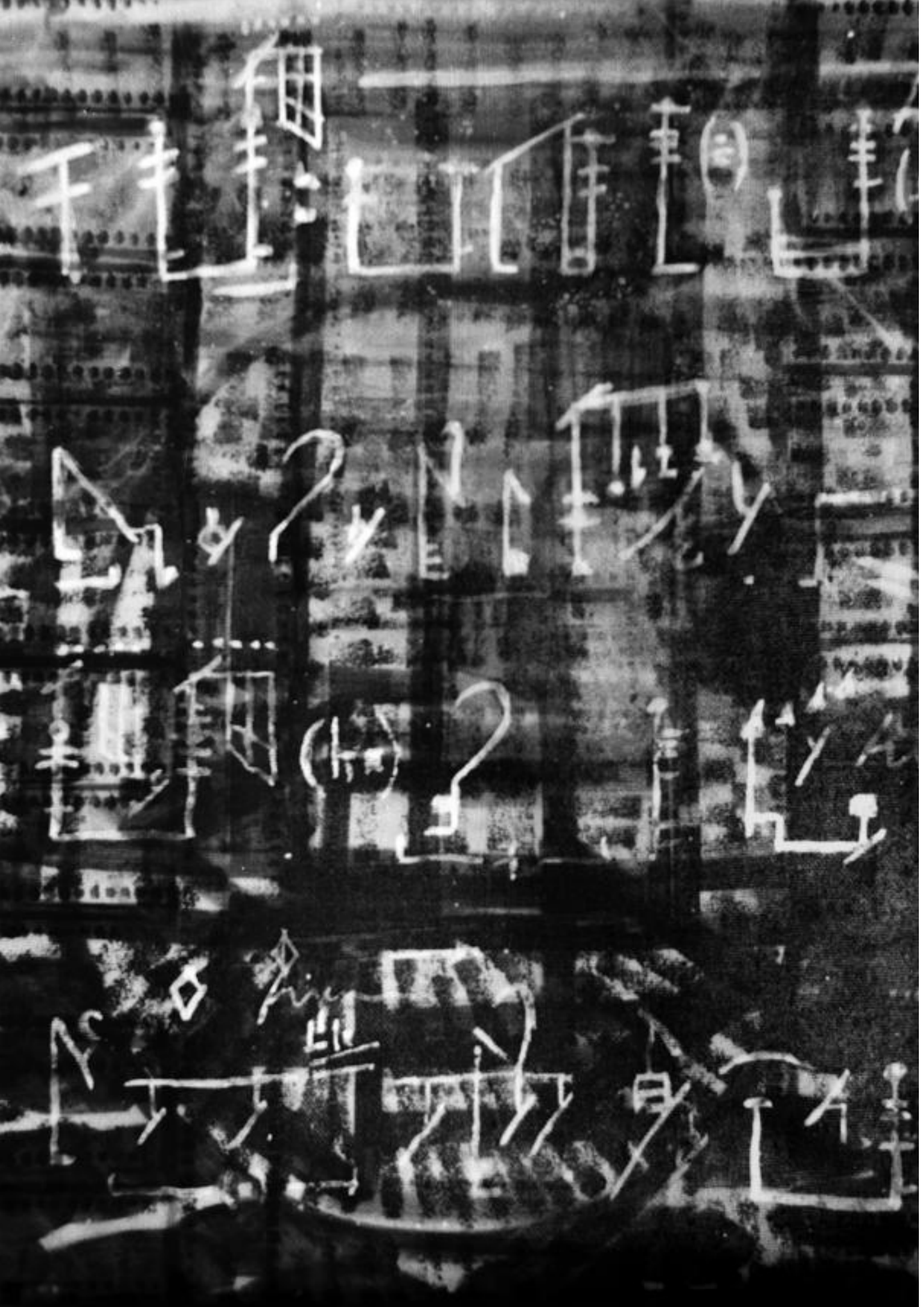
Kiertueella mukana:

Juha Eerolainen
Olli Hakala
Marjaana Kopperi
Arno Kotro
Juha Räikkä

Paikkakunnat:

Oulu 31.3.
Tampere 6.4.
Turku 5.4.
Helsinki 7.4.

Tarkemmat tiedot ja ilmoittautuminen www.tammi.net/tilaisuudet
tai asiakaspalvelussa puh. (09) 6937 6363.



Scheler ja Freud

Max Scheler oli omaperäinen ja näkemyksellinen filosofi, joka omaksui vaikutteita monelta eri taholta ja myös muutti näkemyksiään useita kertoja. Scheler oli Freudin aikalainen ja hän kiinnostui psykoanalyysistä jo varhain. Hänen teoksensa sisältävät erittäin runsaasti viittauksia Freudiin. Tarkastelen seuraavassa lyhyesti Schelerin kirjoituksia, joissa hän käyttää psykoanalyttisiä käsitteitä ja kommentoi Freudin näkemyksiä.

Varhemmissa töissään Scheler rakensi teoriaa persoonasta henkisenä, rakastavana ja arvoihin suuntautuneena olentona. Teoria on ristiriidassa Freudin näkemyksen kanssa, jonka mukaan henkinen ihmisessä rakentuu viettien sublimaatilille eikä ole mitään ontologisesti alkuperäistä. Myöhemmissä töissään Scheler kehitti dualistista näkemystä, jonka mukaan persoonien maailmaa hallitsee vietin ja hengen välinen jännite. Samalla hänen suhteensa Freudiin muuttui jossain määrin positiivisemmaksi, vaikka heidän näkemyksensä vieteistä sekä tiedostamattomasta ovatkin varsin erilaisia.

On nähdäkseni selvää, että vaikka Scheler piti psykoanalyysia arvossa ja omaksui Freudilta yhtä ja toista omaan ajatteluunsa, hän ei ole mikään freudilainen. Häneltä ei myöskään kannata etsiä huolellista Freud-tulkintaa tai hyvin perusteltua Freud-kritiikkiä. Schelerin psykoanalyysiä koskevat tulkinnat ovat osa hänen omien näkemystensä kehitystä. Siksi koetan seuraavassa myös kytkeä hänen Freud-kommenttejaan hieman laajempiin ajatuksellisiin yhteyksiin. Aloitan muutamalla yleisemmällä huomiolla Schelerin personalistisen filosofian luonteesta.

Persoonaa, henki, ja vietti

Monen aikalaisensa tavoin Scheler muodosti omaa näkemystään suhteessa Kantin transsendentaalifilosofiaan. Varhaisissa töissään hän opettajaansa Rudolf Euckenin seuraten arvosteli uskantilaisia filosofeja, jotka transsendentaaleilla argumenteilla pyrkivät osoittamaan ihmistieteille oman luonnontieteistä erottuvan pätevyysalueensa. Uskantilaiset korostivat entisestään Kantin ajattelun dualistisia piirteitä, joita Scheler taas piti ongelmallisina. Tällaisia olivat ajattelamisen ja tahtomisen, tiedon ja toiminnan sekä toden ja hyvän erottaminen toisistaan jyrkästi. Tosin Scheler ei onnistunut itsekään välttämään dualismia ajattelussaan. Erityisesti kahtiajako ihmisen luonnollisen ja henkisen puolen välillä

säilyy hänen ajattelunsa osana hyvin vahvasti loppuun saakka ja tavallaan hallitsee myös hänen suhtautumistaan psykoanalyysiin.

Varhaisissa töissään Scheler pohti erityisesti etiikan perusteita. Jotta etiikka ylipäätään voisi tavoittaa sen kokemuksellisen todellisuuden, jossa ihmiset tekevät moraalisia ratkaisujaan, sitä ei Schelerin mukaan voi rakentaa Kantin ja uskantilaisen tavoin formaalisesti ja pelkästään käytännöllisen järjen varaan. Etiikan tulee Schelerin mukaan perustua arvojen ja niitä koskevan tietoisuuden tutkimukselle. Etiikan perusta ei ole transsendentaalisessa subjektissa ja käytännöllisessä järjessä, vaan subjektia ympäröivissä arvorakenteissa ja niiden havainnoinnissa. Tämä on keskeinen Schelerin arvorealismien ja Kantin transsendentaalisen idealismin välinen ero.

Scheler käyttää tutkimuskohteestaan myös 'hengen' käsitettä, joka on velkaa erityisesti Euckenille sekä Diltheylle. Hengellä hän tarkoittaa yhteistä elettyä todellisuutta, joka asettaa ehdot itse kunkin subjektiivisille ratkaisuilleen. Hengen käsitteellään Scheler ottaa etäisyyttä sekä empiristiseen psykologismiin että uskantilaiseen formalismiin. Lisäksi hän haluaa erottautua Hegelin idealismista, jossa subjektiivinen ja objektiivinen henki muodostavat perustan absoluuttiselle hengelle. Hengellä on oma objektiivisuutensa ja lainalaisuutensa, mutta se on myös yhteydessä ihmisten viettipohjaiseen luonnolliseen elämään. Elämä on se aines, jolle henkinen antaa muodon ja suunnan.¹

Hengen tai henkisen tutkimus on Schelerin näkemyksen mukaan apriorista, materiaalista ja myös tavallaan psykologista. Tämän tutkimuksen periaatteita Scheler selvittää varhaisessa pääteoksessaan *Der formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, jonka ensimmäinen painos ilmestyi vuonna 1913. Hänen keskeinen kritiikkinsä Kantia kohtaan on, että tämä on samastanut apriorisen, formaalisen ja rationaalisen yhtäältä, aposteriorisen, materiaallisen ja aistillisen toisaalta. Schelerin mukaan erottelu materiaallisen ja formaa-

lisen välillä on asteittainen. Formaalin on puhtaasti käsitteellistä, kun taas materiaalisessa tarvitaan myös intuition välittämää ainesta (GW 2, 72). Myös materiaallinen voi kuitenkin Schelerin mukaan olla apriorista. Nimenomaan arvojen tutkimus on materiaalista ja apriorista.

Kantin mukaan materiaalsen aineksen tuominen etiikkaan johtaa aina heteronomiseen seurausetiikkaan ja onnellisuuden maksimoinnin oppeihin. Scheler kiistää tämän. Hänen mukaansa ongelmien alkulähde on Kantin näkemys moraalista tahdosta puhtaana järjen aktina. Etiikka ei perustu yksinomaan järjenmukaiselle tahdolle, koska ”hengen emotionaalisen puolella, tuntemisella, painottamisella, rakastamisella, vihaamisella on tahtomisen kanssa sama alkupe- räinen apriorinen sisältö, joka ei eristä sitä täysin ’ajattelusta’ ja jonka etiikka olisi osoittanut täysin logiikasta riippumatta” (GW 2, 2). Eettisellä on siis Schelerin mukaan apriorinen sisältö ihmisten henkisessä elämässä ja se koostuu paljosta muustakin kuin toiminnan motiivien arvioinnista käytännöllisen järjen periaattein.

Tätä eettistä sisältöä Scheler tutkii fenomenologisella metodilla. Arvojen asettamisen akti eri muodoissaan on avoin fenomenologiselle tarkastelulle, jonka Scheler muiden ”Münchenin fenomenologien” tavoin ymmärsi materiaalisiksi tutkimukseksi.² Toisin kuin Kantille ja uskantilaisille, arvot eivät Schelerin mukaan vain päde, vaan ne ovat. Muiden arvorealisten tavoin Scheler hylkää modernien luonnontieteiden pohjalta muodostuneen maailmankuvan, jonka mukaan todellisuus koostuu tosiasioista ja arvot ovat ihmisten subjektiivisia projektioita tai konstruktioita. Schelerille itse todellisuus sisältää arvojen rakenteita, joita havainnoiden persoonat suunnistautuvat elämässä.

Scheler vastustaa järjen ja aistillisuuden sekä järjen ja tunteiden asettamista vastakkain. Hänen näkemyksensä mukaan persoona on arvojen todellisuuteen suuntautunut tai ainakin suuntautumaan kykenevä olento, joka tekee ratkaisujaan niin järjen, tunteiden kuin aistillisuudenkin muodossa. Mikään näistä alueista ei ole sinänsä autonominen tai heteronominen, toisin kuin Kant ja useimmat muut modernit etiikan teoreetikot esittävät. Persoona on Schelerin mukaan kokonaisuus, joka tavoittaa korkeimmat arvot rakastamalla. Persoona on viime kädessä *ens amans*. Schelerin näkemys rakkaudesta on lähtökohdiltaan kristillinen ja siten hyvin erilainen kuin Freudilla.³

Yksi keskeinen ero Kantin ja Schelerin näkemysten välillä koskee heidän tapaansa tarkastella toimintaa. Kun Kant keskittyy ainoastaan subjektiivisiin taipumuksiin, aikomuksiin ja perusteisiin, jättäen itse toiminnan ja sen seuraukset etiikan ulkopuolelle, Schelerin mukaan toimintaan kuuluu myös aikomusten toteuttaminen sekä tästä muodostuvat mielentilat ja tunteet. Kun Kantin mukaan etiikka rajoittuu subjektien motivoiviin ja normatiivisiin perusteisiin, niin Schelerin mukaan se tutkii itse toiminnan suuntautumista arvoihin sekä ajatusarvostelmien että tunteiden muodossa. Etiikka on Schelerille aikomusten ja perusteiden toteutumisen fenomenologista kuvausta.

Schelerin persoona aktuaalisena elämysten keskuksena on sekä fenomenologisen tutkimuksen subjekti että sen objekti. Persoonana ihminen voi havainnoida itseään toiminnallisessa suhteessa maailmaan ja samalla itseensä. Toinen tärkeä asia on, että Scheler erottaa persoonan henkisenä olentona persoonasta psyykkisessä merkityksessä. Näin hän tekee mah-

dolliseksi yhteyden objektiivisiin arvoihin: arvot avautuvat persoonalle henkisissä akteissa, viime kädessä rakkaudessa. Samalla kuitenkin syntyy ongelma, missä suhteessa nämä kaksi puolta ovat toisiinsa. Mikä oikeastaan on persoonan arvotietoisuuden suhde empiiriseen maailmaan sekä yksilöiden psyykkiseen todellisuuteen? Tämä kysymys hiersi Schelerin mieltä ja sai hänet useampaan kertaan muuttamaan näkemys-
myksiään.

Schelerin mukaan ihminen määrittyy persoonana nimenomaan suhteessa arvojen todellisuuteen. Havainnoissaan ja toteuttaessaan arvoja ihminen on ”aktien kantaja, jotka ovat riippumattomia hänen biologisesta järjestyksestään” (GW 2, 293). Ihminen ei tällöin siis ole suuntautunut aistilliseen maailmaan, vaan sen takana olevaan järjestykseen, joka Schelerin mukaan on jumalallinen. Persoonan suhde arvoihin on sekä yksilöllinen että yhteisöllinen. Yksilö on osa kokonaispersoonallista yhteyttä arvoihin sekä Jumalaan. Nämä Schelerin varhaiset näkemykset liittyvät myös hänen katolilaisuuteensa, josta käsin hän kritisoi Kantin protestanttista velvollisuusetiikkaa ja puolustaa kirkollisen yhteisön asemaa yksilön suhteessa Jumalaan.

Itsepetos, torjunta ja tiedostamaton

Scheler oli jo *Formalismus*-kirjassa ohimennen käyttänyt eräitä Freudin luomia käsitteitä. Tällaisia ovat esimerkiksi torjunta, sublimateio sekä unet toiveiden toteutumina (GW 2, 80, 210, 565, 568). Hänen teistinen, henkinen ja arvo-objektivistinen näkemyksensä oli kuitenkin jyrkästi ristiriidassa Freudin ajattelun kanssa. Freud tarkastelee ihmistä keho-
lisenä viettiolenona, jonka psyke mahdollistaa myös kulttuurin luomisen. Hänelle jumala on lähinnä viettienergian sublimateion kautta muodostuva psyykinen ja kulttuurinen rakennelma, joka saattaa olla hyvin keskeinen turvallisuuden, mielekkyyden ja auktoriteetin lähde.

Scheler toteaa vuonna 1914 laatimassaan katsauksessa aikansa etiikkaan ”vieneensä täydellisesti pohjan pois sympatiatunteen naturalistis-positivistisilta teorioilta”, joita ovat esittäneet Darwin, Comte, Spencer, Feuerbach sekä Freud. Kun naturalistiset teoriat selittävät inhimillisiä tunteita luonnollisista vaistoista ja vieteistä käsin, Scheler itse pyrkii fenomenologisen metodin avulla hahmottamaan intentionaalisia lainalaisuuksia, jotka eivät perustu empiirisille havainnoille, vaan ”emotionaaliseen apriorille” (GW 1, 398-399). Scheler tutkii siis tunteita kohteisiinsa suuntautuneina aktiivityyppeinä.⁴

Ensimmäinen kirjoitus, jossa Scheler laajemmin käsittelee psykoanalyysiä, on *Die Idole des Selbsterkenntnis* vuodelta 1911 (GW 3, 213-292). Kirjoitus käsittelee kaikkiaan itsepetosta tietoteoreettisena ja psykologisena ongelmana. Scheler erottaa siinä kaksi psykoterapeuttista näkemystä. Ensimmäinen pyrkii kirurgin tavoin tunkeutumaan potilaan psyykeen ja tekemään tarvittavan toimenpiteen. Vaikutus on kausaalinen ja tavoite on palauttaa psyyken toiminta normaaliksi. Toinen näkemys sitä vastoin pyrkii ”saamaan potilaan itse muodostamaan käsityksen itsestään, erityisesti aiemmista todellisista elämyksistään ja niistä rakentuneista merkityksistä” (GW 3, 220). Schelerin mukaan psykoanalyysi soveltaa jälkimmäistä näkemystä, joka pyrkii vapauttamaan potilaan harhaisesta tavasta havainnoida omia psyykkisiä elämyksiään.

käännä

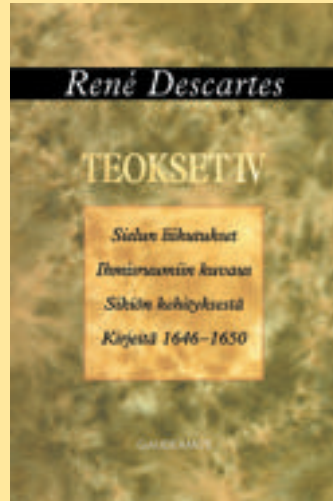
Hic sapientia est sed in vino veritas



ARISTOTELES TEOKSET V

SIELUSTA & PIENIÄ TUTKIELMIA

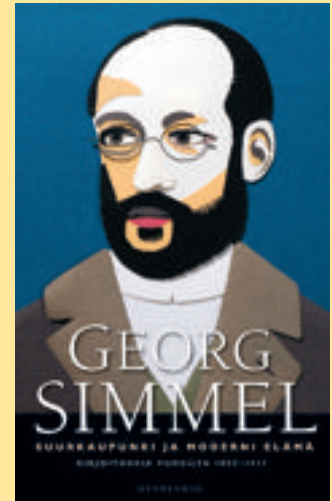
Sielusta-teoksessa Aristoteles tutkii esisokraattisten filosofien materialistista sielukäsitystä sekä Platonin näkemystä, jonka mukaan sielu on ikuinen ja ruumiista erillinen oma substanssi. Aristoteleelle molemmat käsitykset ovat puutteellisia, ja hänen mukaansa juuri sielu tekee aineellisesta ruumiista elävän olennon. Teos päättää Gaudeamuksen yhdeksänsosaisen Aristoteles-suomennosten sarjan. Toukokuu 2005. 33 euroa.



RENÉ DESCARTES TEOKSET IV

SIELUN LIIKUTUKSET

Teos sisältää Descartesin teoksia viimeisiltä vuosilta ennen hänen äkillistä kuolemaansa Tukholmassa 1650. Mukana ovat mm. *Sielun liikutukset*, *Ihmisruumiin kuvaus* ja *Sikiön kehityksestä*. Descartesin ja Böömin prinsessa Elisabetin välinen kirjeenvaihto puolestaan valottaa tuon ajan filosofian perusteita tunteiden hallinnasta ihmisen ruumiillisuuteen ja geometrisiin todistuksiin. Teos on suomalaisen Descartes-laitoksen päätösosa. Maaliskuu. 29 euroa.



GEORG SIMMEL SUURKAUPUNKI JA MODERNI ELÄMÄ

KIRJOITUKSIA VUOSILTA 1895–1917

Georg Simmel oli filosofi, sosiologi ja esteetiko, jota kiinnosti moderni elämä ja kaupunkikulttuuri. Teos tarjoaa kiehtovan kuvan hänen ajattelustaan. Siinä Simmel tarkastelee nykyäänkin ajankohtaisia kaupunkilaisuuden, rahan ja muukalaisuuden kysymyksiä sekä muun muassa tyylin, muodin ja aterian luonnetta. Myös Simmelin analyysit hienotunteisuudesta, häpeästä, keimailusta ja rakkaudesta ovat hätkähdyttävän tarkkanäköisiä. 27 euroa.

KEVÄÄN TIETOKIRJOJA



JUDITH BUTLER: HANKALA SUKU-PUOLI • DORRIT COHN: FIKTION MIELI • NORBERT ELIAS: MOZART – NERON MUOTOKUVA • ANTTI HAUTAMÄKI YM: YHTEISÖLLISYYDEN PALUU • VESA HEIKKINEN (TOIM.): TEKSTIEN ARKI • RISTO HEISKALA & EEVA LUHTAKALLIO (TOIM.): UUSI JAKO • LIISA HUSU & KRISTINA ROLIN (TOIM.): TIEDE, TIETO JA SUKU-PUOLI • HANNU JUUSOLA: ISRAELIN HISTORIA • MARJA-LIISA KAKKURI-KNUUTTI & KAISA HEINLAHTI: MITÄ ON TUTKIMUS? • ANJA RIITTA LAHIKAINEN YM: LAPSUUS MEDIA-



MAAILMASSA • ALASDAIR MACINTYRE: HYVEIDEN JÄLJILLÄ • VESA MAURIALA: UUTTA AIKAA ETSIMÄSSÄ • ANNELI MEURMAN-SOLIN & ILKKA PYYSIÄINEN (TOIM.): IHMISTIEDE TÄNÄÄN • MIKA KIKKERI & PETRI YLIKOSKI: TIEDE TUTKIMUSKOhteena • KAI MIKKONEN: KUVA JA SANA • JORMA MÄNTYLÄ: JOURNALISTIN ETIIKKA • ANNA-MAIJA PIRTILÄ-BACKMAN YM. (TOIM.): ARVOT, MORAALI JA YHTEISKUNTA • ALEXIS DE TOCQUEVILLE: DEMOKRATIA AMERIKASSA • WORLDWATCH-INSTITUUTTI: MAAILMAN TILA 2005 •



LISÄÄ KIRJOJA VERKOSIVUILLAMME www.gaudeamuskirja.fi

GAUDEAMUS

Scheler kutsuu tätä näkemystä ja vastaavaa terapeutin pidättyväistä, kuuntelevaa asennetta ”sokraattiseksi” (222). Hän ymmärtää psykoanalyysin eräänlaisena hermeneuttisena tekniikkana. Psykkinen ongelma ei hänen mukaansa ole elämyksissä itsessään, vaan niitä koskevan tietoisuuden toimintahäiriöissä (221). Elämykset ovat fenomenologisesti annettuja ja häiriöt koskevat yksilön kykyä tiedostaa havaintosisältöjä sekä antaa niille merkityksiä. Terapiassa havaintosisältöjä tehdään enemmän tietoisiksi ja selvitetään niitä koskevia merkityssuhteita.

Schelerin näkemys psyykestä on dynaaminen, ja Freudin tavoin hän myös katsoo psyyken noudattavan omia lainmukaisuuksiaan. Hänen mukaansa psyykkiset häiriöt johtuvat yleensä torjunnasta, joka estää tai vääristää havaintosisältöjen muodostumista ja tulemista tietoisuuteen (281). Torjuttu ja sen arvokarakteristiikka vaikuttaa mielessä, vaikka torjutun sisältö ei pääsekään tietoisuuteen (282). Terapian tehtävä on purkaa torjuntaa ja sen takana olevia rakenteita. Vaikka yhtäläisyyksiä Freudin kanssa onkin, Schelerin näkemys psyyken dynamiikasta on varsin erilainen.

Myös Schelerin mukaan torjunta on dynaaminen ta-
pahtuma, joka eristää mielen sisältöjä tietoisuuden ulot-
tumattomiin. Hän ei kuitenkaan Freudin tavoin liitä
torjuntaa vietti-impulsseihin, vaan sisäisten havaintojen
kautta muodostuneisiin vääristyneisiin elämyksiin. Kun
Freudin mukaan tiedostamaton pääosin on välttämättä
tiedostamaton ja tulee esiin tietoisuuden alueella vain
epäsuorasti, unien, lipsahdusten, vitsien ja vastaavien tul-
kinnan kautta, Schelerin tiedostamaton on jotakin mikä
voidaan periaatteessa tiedostaa. Se muistuttaakin lähinnä
Freudin esitietoista, joka on torjunnan takaa tuloillaan
tietoisuuteen. Schelerin näkemys tiedostamattomasta tor-
junnan aiheuttamana häiriönä tietoisissa merkityssuhteissa
on itse asiassa hyvin kaukana Freudin näkemyksestä. Ko-
rostaessaan psykopatologioiden johtuvan häiriöistä yksilön
kyvyssä tiedostaa elämyksiä Scheler haluaa irrottaa psyko-
analyysiä naturalistisesta viettiopista, johon Freud oli sen
sitonut.⁵

Schelerin näkemys on jossain määrin erilainen tutkiel-
massa *Wesen und Formen der Sympathie* (GW 7), joka il-
mestyi alun perin vuonna 1913. Siinä hän arvostelee Freudia
siitä, ettei tämä näe tietoisuutta suuntautuneena arvoihin.
Hän katsoo tämän johtuvan Freudin naturalismista, jonka
mukaisesti tämä johtaa rakkauden ja vihan arvosokeista vie-
teistä, kun ne Schelerin mukaan perustuvat arvotietoisuuteen
ja liittyvät olennaisesti persoonan moraalisiin ulottuvuuksiin.
Hänelle erityisesti rakkaus on alkuperäinen ilmiö, joka pe-
rustuu kaikkea luonnollista elämää korkeammalle henkisel-
le järjestykselle.

Freudin pyrkimys johtaa rakkaus libidosta sublimaation
ja torjunnan käsitteiden avulla on Schelerin idealistisesta
näkökulmasta virheellinen ja sokea rakkauteen kuuluvalla
arvotietoisuudelle. Scheler väittää, että Freud pyrkii selit-
tämään rakkautta liian rationaalisesti, ”ikään kuin olemisen
ja arvojen tulisi suuntautua mukavuuden tarpeiden pohjalta
käytännöllisesti skematisoivan ’ymmärryksen’ mukaisesti”
(GW 7, 181). Tästä johtuen rakkaus on Freudille alun perin
kausallinen seuraus viettivoimista, mikä Schelerin näkökul-
masta täydellisesti vääristää rakkauden henkisen luonteen.
Tässä Schelerin ja Freudin näkemysten välillä on perustava

ero. Samalla on selvää, että hän yksinkertaistaa Freudin
hyvin moniaineisen näkemysten rakkauden lähteistä ja
muodoista.⁶

Näkemyseroa Scheler havainnollistaa tarkastelemalla lä-
hemmin inhon ja häpeän tunteita. Kun Freud hahmottaa
niitä tiedostamattoman ja torjunnan vaikutuksista käsin,
Scheler erottaa vietteihin liittyvän ’alitietoisien’ (*Unter-
bewusstes*) sekä henkiseen liittyvän ’ylitietoisien’ (*Über-
bewusstes*) (ks. *Über Scham und Schamgefühl*, GW 10, 114).
Schelerin mukaan Freudille häpeä on pääosin vasta murros-
iässä syntyvää libidon rajoittamista ja torjuntaa, jonka tar-
koitus on suunnata viettienergiaa muualle. Scheler väittää,
että psykoanalyysi ei ota häpeää kyllin vakavasti, kun taas
hän itse pitää häpeää synnynnäisenä tunteena, joka yksilön
kehityksen mittaan saa uusia muotoja (GW 10, 96-97).
Hänen mukaansa alitietoisiiin viettilylykkeisiin kohdistuva
häpeä on persoonan kehityksen kannalta olennaisen tärkeä,
koska se luo tilaa henkelle ja vapauttaa itsetpetoksesta
pääinvastoin kuin Freud Schelerin mukaan väittää (GW 10,
114-115).

Schelerillä on erilainen näkemys libidosta kuin Freu-
dilla. Scheler ei hyväksy Freudin näkemystä, jonka mukaan
lapsi on ensin primaarisesti narsistinen ja löytää libidolleen
objektit vasta vähitellen. Scheler tavallaan ennakoii myö-
hempiä objektiuhdeteoreettisia näkemyksiä väittäessään,
että vauvan elämänvietti on alusta pitäen suuntautunut ob-
jekteihin, vaikka objekteilla ei vielä olekaan selkeää hahmoa
tai merkitystä (GW 7, 199)⁷. Hän menee kuitenkin objek-
tiuhdeteorioita pidemmälle ja koettaa perustella teleolo-
gista oppia, jonka mukaan varhaiset vietti-impulssit sisäl-
tävät jo itumuodossa kehittyneen sukupuolivietin. Scheler
hylkää Freudin näkemysten vauvasta ”polymorfisesti per-
versinä”; ylipäätään Freud antaa seksuaalisuudelle lapsen ja
vanhempien suhteissa kohtuuttoman painon. Samoin hän
hylkää Freudin teorian osavieteistä. Hänelle myöhemmät
perversiot eivät ole fiksaatioita varhemmille kehitystas-
teille, vaan häiriöitä vietin alkuperäisessä suuntautumisessa (GW
7, 201-202).

Schelerillä on myös hyvin erilainen näkemys tietoisuu-
desta ja sen paikasta psyyken kokonaisuudessa. Kun Freudilla
tietoisuus on minän kykyä havainnoida alun perin tiedosta-
mattomia mielenisisältöjä ja suhteuttaa niitä ulkoisiin reali-
teetteihin tyydytyksen saavuttamiseksi, Schelerin mallissa
tietoisuuden sisällöt ilmentävät alitietoisien ja ylitietoisien
alueen välistä alinomaista kamppailua. Kun Freudin mukaan
mieli valtaosin on tiedostamaton – *id* kokonaisuudessaan,
minä osittain, yliminä lähes kokonaisuudessaan – niin Sche-
lerillä tiedostamaton on pääosin tiedostettavissa oleva tai
sielun osa-alue. Sielun rinnalla Schelerin mallissa on hen-
kisen alue, joka on täysin riippumaton kaikesta viettiperäi-
sestä. Kun Freudille persoona on kehollis-mielellinen koko-
naisuus, niin Schelerille persoona on henkinen kokonaisuus
jossa elää kehollis-sielullinen ihminen. Niinpä Schelerille
kysymys viettipohjaisen ja henkisen suhteesta muodostuu
keskeiseksi, kun taas Freudille tämä ei oikeastaan ole mikään
kysymys.⁸

Henkissillä aktilajeilla on Schelerin mukaan oma vain
niille kuuluva energiansa, joka ei ole peräisin libidosta tai
muodostunut libidon kustannuksella, toisin kuin Freud
ajattelee (ks. GW 7, 206). Tästä seuraa, että Scheler ei
myöskään hyväksy Freudin näkemystä, jonka mukaan



Janne Martola, *Hillimies*.

kulttuurin kehitys tapahtuu luonnollisen viettityydytyksen kustannuksella ja on väistämättä sen alistamista. Vaihtoehdot eivät siis rajoitu primitivismiin ja askeesiin eri muotoihin, sillä ihminen etsii kulttuureissaan ilmaisua ja tasapainoa itselleen sekä viettiolentona että henkisenä olentona.

Scheler itse kuitenkin alkaa huomata, miten ongelmallinen on hänen näkemyksensä siitä, mihin oikeastaan perustuu henkisyys ihmisessä ja mikä on persoonan suhde ihmiseen viettiolentona. Hän alkaa myös nähdä, miten hänen Kant-kritiikkinsä perustui jonkinlaiselle esikriittiselle metafysiikalle, jota on vaikea perustella. Samaten hän huomaa, miten hänen Freud-kritiikkinsä perustuu hengen ja vietin dualismille, joka ei ole filosofisesti puolustettavissa. Niinpä Scheler asettaa uudelleen kysymyksen henkisen yhteydestä psyko-vitaaliseen ihmisessä.

Käännömetafysiikassa: henki ja vietti

Schelerin ajattelussa tapahtui 1920-luvun puolivälissä käänne, jonka seurauksena hengen rinnalle metafysisenä periaatteena tulee viettipyrkimys (*Drang*). Käänne liittyy hänen toisen avioliittonsa purkautumiseen sekä hänen eroonsa katolisesta kirkosta, jonka piirissä hän oli ollut arvostettu ajattelija. *Formalismus*-kirjan kolmannen painoksen esipuheessa hän kirjoittaa: ”Julkiisuudelta ei ole jäänyt huomaamatta, että tämän teoksen toisen painoksen ilmestymisen jälkeen tekijä ei ole pelkästään merkittävästi kehitellyt näkemyksiään eräissä metafysiikan ja uskonnonfilosofian *perimmäisissä* kysymyksissä. Tekijä on muuttanut jopa yhtä ja absoluuttista olemista (mistä tekijä yhä edelleen pitää kiinni) koskevassa keskeisessä metafysiikan kysymyksessä näkemyksiään niin perinpohjaisesti, ettei hän voi enää pitää itseään

'teistinä' (sanan tavanomaisessa merkityksessä)." (GW 2, 17). Samassa yhteydessä hän toteaa, että muutokset eivät liity "hengenfilosofiaan ja henkisten aktien kohteellisiin korrelaatioihin, vaan muutoksiin ja laajennuksiin tekijän *luonnonfilosofisissa* ja *antropologisissa* käsityksissä" (GW 2, 17). Kyse on siis muutoksista ihmiskäsityksessä sekä sen ontologisissa perusteissa.

Kun Scheler oli tähän saakka pyrkinyt ensisijaisesti perustelemaan arvorealismiaan ja persoonan suhdetta arvoihin henkisenä olentona, hän haluaa nyt avata filosofiaansa myös empiiriselle, sekä biologiselle että psykologiselle, ihmistä koskevalle tutkimukselle. Ennen melko varhaista kuolemaansa hän käynnisti laajan tiedonsosiologisen tutkimushankkeen. Ideaalisten arvohierarkioiden sijaan hän kiinnittää nyt huomionsa reaalisen ihmisen tutkimukseen. Samalla hän määrittelee myös uudelleen suhdettaan Freudin naturalismiin ja yleisemmin psykoanalyysiin.

Kirjoituksessa *Die Formen des Wissens und Bildung* vuodelta 1925 Scheler esittää, että sielullinen ja myös henkinen elämä saa itse asiassa kaiken energiansa vieteistä. Näin ollen vieteistä tulee toinen ja välttämätön ontologinen perusvoima hengen rinnalle. Samalla kuitenkin asettuu jälleen kysymys, miten on mahdollista säilyttää hengen autonomia, jota hän oli puolustanut Freudin ja muiden naturalismia vastaan, samalla kun henki on riippuvainen viettienergiasta.

Ratkaistakseen kysymyksen Scheler määrittelee uudelleen henkisyyttä toteuttavan vapaan tahdon. Tahto ei ensisijaisesti ole "luova ja aikaansaava positiivinen voima", vaan "viettiimpulsseja estävä ja vapauttava" voima (GW 9, 100-101). Tahto ei ohjaa toimintaa perustelemalla ja edistämällä, vaan rajoittamalla viettienergian kanavoitumista.

Scheler liittyy tähän myös käsityksensä sublimaatiosta. Tahto ja yleisemmin henkisyys eivät ole ihmisen synnynäisiä ominaisuuksia, vaan ne kehittyvät psyydessä viettienergian sublimaation seurauksena – kuten Freud esittää. Scheler hylkää nyt näkemyksen, jonka mukaan ihminen on alusta pitäen järkiolento. Henkisten kykyjen kehittyminen edellyttää myös hänen mukaansa ensin tarvittavan energian hankkimista ja kanavoimista. Tämä puolestaan "on mahdollista ainoastaan patoamalla viettejä ja niiden impulsseja – mitä Freud kutsui 'torjunnaksi' – samoin kuin sublimoimalla juuri näitä vitaali- ja viettienergioita" (*Philosophische Anthropologie*, GW 12, 65). Schelerin uuden näkemyksen mukaan viettipyrimys ja henki toimivat yhdessä, mutta ovat erilaisia voimia. Henki saa energiansa vieteistä torjunnan ja sublimaation ansiosta. Vietit puolestaan sitoutuvat merkityksiin ja suuntautuvat kohti arvoja hengen ansiosta.⁹

Ihminen on sekä viettiolento että henkinen olento eli persoona. Kumpikin puoli on Schelerin mukaan "yhtä alkuperäinen". Ihmisen autonomia rakentuu viettien dynamiikalle ja viettien patoamiselle. Jälkimmäinen perustuu henkisyydelle. Vaikka Schelerin näkemys on aiempaa selvästi lähempänä Freudia, hän myös kritisoi tätä. Hänen keskeisen väitteensä on, että koska Freud ei, toisin kuin hän itse, oleta henkeä peruseriaatteena, vaan johtaa sen vieteistä sublimaation kautta, tämä "liittää sielullisiin prosesseihin, joiden tosiasiasa tulisi olla arationaalisia, piilevän ymmärryksen, neuvokkuuden ja laskelmoivuuden" (GW 12, 67). Schelerin mukaan Freudin tiedostamaton on piilevästi rationaalinen toimija ja hänen tietoisuuden käsitteensä on tästä muodostuva mekanistinen rakennelma, joka ei tee oikeutta

ihmisen henkisyydelle. On kuitenkin ilmeistä, että Freudin tiedostamaton nimenomaan ei ole piilevästi rationaalinen, strateginen toimija. Yhtä vähän se on mekanistinen rakennelma.¹⁰

Schelerin myöhäinen hengen käsite eroaa varhemmasta ainakin kahdessa suhteessa. Kun Scheler oli aiemmin pitänyt Freudin oppia sublimaatiosta "erheellisenä käsityksenä" (GW 7, 202), hän katsoo nyt itse hengen rakentuvan viettien sublimaatiolle. Tosin hän yhä edelleen ymmärtää sublimaation eri tavoin kuin Freud. Toiseksi henki myös toimii vuorovaiikutuksessa viettien kanssa, saaden, rajoittaen ja suunnaten niiden energiaa.

Scheler kuitenkin lähentyy Freudia vain tiettyyn rajaan saakka ja hänen näkemyksensä jää lopulta ristiriitaiseksi. Schelerille ihminen on yhä edelleen perimmältään arvoja havainnoiva ja rakastava henkinen olento eli persoona. Epäselväksi jää miten persoona voi olla sekä riippuvainen viettien toiminnasta että niistä riippumaton. Henkisenä olentona persoona estää ja rajoittaa viettien vaikutusta, mutta samalla sen rakkaus on riippuvaista vieteistä. Scheler ei itse asiassa selvitä, miten tämä on mahdollista – miten henki on oikeastaan autonominen vietteihin nähden. Varsin epäselväksi myös jää, miten yksilön kehitys käynnistyy ja miten se toteutuu näiden kahden toisistaan riippuvaisen ja kuitenkin itsenäisen voiman, vietin ja hengen, yhteisvaikutuksessa.

Vietin ja hengen sovitus

Schelerin kiinnostus psykoanalyysiä kohtaan ei ollut ohimevä, vaan se jopa voimistui hänen levottoman elämänsä viime vaiheissa. Vielä hänen viimeisessä pääteoksessaan *Die Stellung des Menschen im Kosmos* vuodelta 1928 Freud on eniten lainattu ajattelija. Ihminen on sen mukaan viettiolento ja henkinen olento, joka etsii näiden sovitukselta (*Ausgleich*) – kuten myös Scheler itse omassa elämässään. Vaikka psykoanalyysi oli hänelle tärkeä lähtökohta, Scheler säilytti tietyn etäisyyden tiettyihin Freudin keskeisiin käsitteisiin ja oletuksiin. Perusero heidän välillään loppuun saakka on, että Scheler ei voi hyväksyä Freudin naturalismia. Freudin näkökulmasta taas voisi sanoa, että Scheler pitää kiinni hyvin idealisoivasta persoonaa koskevasta näkemyksestään, joka perustuu dualistiselle metafysiikalle.¹¹

Tähän läheisesti liittyen Schelerin näkemys tiedostamattomasta on olennaisesti erilainen kuin Freudilla. Psykoanalyttisessä näkemyksessä ihmisestä ja ihmismielen toiminnasta tiedostamattomalla on ratkaiseva merkitys. Vaikka jo aiemmin monet ajattelijat, esimerkiksi Hegel, Schelling ja useat romantikot, olivat nähneet ihmismielen olevan vain osittain tietoinen objekteistaan ja itsestään, Freud oli tehnyt tiedostamattomasta ja sen vaikutuksista keskeisimmän tutkimuskohteen. Hänen mukaansa valtaosa ihmismielen toiminnasta on sellaista, ettei se voi tulla suoraan tietoisuuden piiriin vaan jää torjunnan taakse. Kuitenkin se on tavallaan läsnä ja vaikuttaa jatkuvasti henkilön motiiveihin ja toimintaan sekä asettaa tietyt puitteet tietoisuudelle, joka havainnoi myös tiedostamatonta.

Schelerin tiedostamatonta koskeva näkemys on erilainen ainakin kahdessa olennaisessa suhteessa. Ensinnäkin hänen mukaansa mielen tiedostamattomat sisällöt ovat periaatteessa tiedostettavissa. Ei ole mitään sellaista, minkä torjunta olisi täysin ja lopullisesti eristänyt tietoisuuden piiristä. Freudin

näkökulmasta tämä tarkoittaa, että Schelerillä ei ole varsinaista tiedostamattoman käsitettä lainkaan, vaan ainoastaan esitietoinen. Freud itse kirjoittaa esitietoisesta ja erottaa sen tiedostamattomasta erityisesti varhaisessa pääteoksessaan *Unien tulkinta*, todeten että tämä kuuluu pikemminkin tietoisuuteen kuin tiedostamattomaan. Toiseksi Scheler jakaa tiedostamattoman ”alitetoiseen” ja ”ylitetoiseen”, tarkoittaen edellisellä aistimuksia, jotka eivät aktuaalisesti ole tietoisuuden piirissä, jälkimmäisellä tietoisuuden ulkopuolisia henkisiä sisältöjä (ks. GW 10, 114 sekä GW 12, 68–70).

Vaikka tiedostamattoman jako kahtia on jotenkin analoginen Freudin myöhemmän mielen topologian kanssa, jossa tämä jakaa tiedostamattoman alueen *idiin*, osin minän sekä yliminän rakenteisiin, yhteydet ovat varsin etäisiä. Scheler jakaa tiedostamattoman kahteen osaan koska hänen näkemyksensä persoonasta perimmältään henkisenä olentona edellyttää sitä. Jos tiedostamaton sisältäisi pelkästään aistimuksia ja vitaalisia impulsseja, Schelerin näkemys persoonasta arvoihin suuntautuneena ja tuntevana olentona sisältäisi vain tietoisia rakenteita. Scheler kuitenkin korostaa, että suuntautuminen arvoihin ja tämän mukainen toiminta ei ole läheskään täysin tietoista. Tällä ei kuitenkaan ole kovin paljoa tekemistä Freudin yliminän kanssa.

Freudin yliminä on oidipaalisen draaman jälkeen yksilön sisäistävä ihanteiden, ideaalien ja omantunnon rakennelma, joka säätelee hänen moraalisia ja muita suhteita toisiin persooniin. Se kyllä liittyy läheisesti arvojen ja normien huomiointiin toiminnassa, mutta Freud selittää rakenteen syntyä ja toimintaa ilman mitään oletuksia persoonan henkisistä kerrostumista ja objektiivisista arvoista. Schelerin oman arvion mukaan Freudin teoria yliminästä merkitsee ”hyvin myöhäistä puolittaista yksipuolisen viettinaturalismin ylittämistä” (GW 12, 65). Samalla hän kuitenkin toteaa, että samastuminen isään ja tämän ottaminen ihanteeksi ei voi olla lähtökohta ihmiselämän korkeammille tasoille. Kumpikaan Schelerin huomio ei kuitenkaan ole kohdallinen. Freudin yliminää koskeva teoria ei nimittäin merkitse mitään korjausta hänen viettipohjaiseen näkemykseensä ihmismielestä, vaan on sen olennainen osa. Yhtä vähän yliminä myöskään Freudin näkökulmasta merkitsee mitään askelmaa korkeammalle elämän tasolle siinä ontologisessa merkityksessä kuin Scheler kaipa.

Perustava ero Schelerin ja Freudin ajattelussa tulee esiin myös siinä, miten Scheler hahmottaa aikansa yhteiskunnan ja kulttuurin kehitystä viettiteoreettisesta näkökulmasta. Hän arvioi, että sotien välisenä aikana on käynnissä resublimaatio, millä hän tarkoittaa ”uuden aikakauden ihmisen järjestelmällistä viettikapinaa yksipuolista sublimaatiota vastaan” (*Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, 156). Tämä dionysyinen kapina apolloonista vastaan sisältää monenlaisia aineksia ”lännen vastaisesta romanttisesta panslavismista” ”ideoita halveksuvaan länsimaiseen marxismiin”, ”vitalistiseen fasismiin” sekä ”mahtavaan energeettiseen liikkeeseen Amerikassa”. Kyse ei Schelerin mielestä ole vain sodanjälkeisistä tunneista, vaan yhteiskunnan ja kulttuurin yksipuolisen rationaalisten rakenteiden kriitistä.

Ominaista Schelerin aikalaisanalyysille on yhtäältä herkkyys erilaisille pinnanlaisille energiavirroille ja hyvin monenlaisille ilmiöille, toisaalta ihmisen henkisen ulottuvuuden personalistinen korostus. Kun Freudin mukaan

kulttuurin kehitys merkitsee mielihyväperiaatteen ja todellisuusperiaatteen syvenevää ristiriitaa, Scheler hakee optimisemmin sovittua tai tasapainoa viettipyrkimysten sekä hengen välillä.

Viitteet

1. Ks. erit. Sander 1996, 92–105.
2. Scheler toimi vuodesta 1906 dosenttina Münchenin Maximilian-yliopistossa ja kuului sikäläisten fenomenologien piiriin, kunnes siirtyi 1910 Göttingeniin. Ks. Mader 1980, 31–49 sekä Fellmann 1989.
3. Ks. tarkemmin Solasaari 2003.
4. Tapio Puolimatka on kehittänyt Schelerin pohjalta arvorealista ja kognitiivista tunneteoraa, jota hänen mukaansa tarvitaan kasvatuksen perustaksi; ks. erit. Puolimatka 2004. Puolimatka seuraa erityisesti varhaista Scheleriä, joka rakentaa personalisminsa avoimesti teistisille oletuksille.
5. Vrt. Scheidt 1986, 108–110; Jaitner 1999, 83. Lauri Rauhalan näkemys tiedostamattomasta ja sen asemasta psykoterapiassa on samantapainen kuin Schelerillä; ks. erit. Rauhala 1974. Niin ikään Rauhala vastustaa naturalistisia näkemyksiä ja vetää jyrkän rajan kehon ja mielen prosessien välille. Schelerin tapaan henkisellä on tärkeä asema myös Rauhalan ihmiskäsityksessä.
6. Schelerin rakkautta koskevista näkemyksistä ks. Solasaari 2003 sekä erit. Cho 1990, joka problematisoi myös Schelerin Freud-kuvaa.
7. Vrt. Scheidt 1986, 112–113.
8. Jälleen Schelerin ja Rauhalan ajattelun yhteydet ovat ilmeisiä. Myös Rauhala korostaa sitä, että filosofisen ihmiskäsityksen tulisi ratkaista, missä suhteessa ruumiillinen ja henkinen ovat ihmisessä. Schelerin tavoin Rauhala rakentaa holistisen tai monopluralistisen ihmiskäsityksensä metafysiselle dualismille.
9. Vrt. Jaitner 1999, 87–88.
10. Ks. esim. Kotkavirta 2004.
11. Tässäkin Schelerin ja Rauhalan välillä on paljon yhteistä. Vaikka Rauhala on kirjoittanut paljon psykoterapian perusteista, hänen ihmiskäsityksensä on hyvin erilainen kuin Freudilla. Rauhalaa voi Schelerin tavoin pitää dualistisena personalistina, jolle persoonan käsitteen yksi keskeinen tehtävä on vastustaa naturalismia sen kaikissa muodoissa. Ks. tästä erityisesti Jyri Puhakainen, *Persoonan kieltäjät* sekä Rauhalan haastatteluilta rakentuva *Persoonan puolustaja*.

Kirjallisuus

- Cho, Jeong-Ok, *„Liebe“ bei Max Scheler unter resonderer Berücksichtigung des Begriffs „Eros“*. Maximilian-Universität, München 1990.
- Fellmann, Ferdinand, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*. Alber, Freiburg 1989.
- Jaitner, Arne, *Zwischen Metaphysik und Empirie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.
- Kotkavirta, Jussi, *Person and the Psychoanalytic Unconscious*. Teoksessa Ikäheimo, Kotkavirta, Litinen, Lyyra (toim.), *Personhood*. Publications in Philosophy 68. University of Jyväskylä, Jyväskylä 2004.
- Mader, Wilhelm, *Scheler*. Rowohlt, Hamburg 1980.
- Puolimatka, Tapio, *Arvot, tunteet ja kasvatust*. Tammi, Helsinki 2004.
- Rauhala, Lauri, *Psykykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa*. Weilin & Göös, Tapiola 1974.
- Sander, Gabriela, *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*. Bouvier, Bonn 1996.
- Scheidt, Carl Eduard, *Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Scheler, Max, *Der formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 2. Bern, München, Bonn 1913.
- Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 7. Bern, München, Bonn 1913.
- Scheler, Max, *Ethik. Eine kritische Übersicht über die Ethik der Gegenwart*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 1. Bern, München, Bonn 1914.
- Scheler, Max, *Die Idole des Selbsterkenntnis*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 3. Bern, München, Bonn 1914. s. 213–292.
- Scheler, Max, *Philosophische Anthropologie*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 12. Bern, München, Bonn 1927/28.
- Scheler, Max, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 9. Bern, München, Bonn 1929.
- Solasaari, Ulla, *Rakkaus ja arvot kasvattavat persoonan. Max Schelerin kasvatustilfilosofiaa*. Yliopistopaino, Helsinki 2003.



Pyhästä tabuksi Pyhyiden arvo Schelerillä ja Freudilla

Tarkoitukseni on soveltaa juutalaissyntyisen ja teistisen saksalaisfilosofi Max Schelerin pyhyyskäsitteistä hänen aikalaisensa juutalaisen ja ateistisen psykoanalytikko Sigmund Freudin teoreettisiin ajatusrakennelmiin. Jos sovellamme Freudiin hänen omia teorioitaan, voimme tulkita hänen pessimisminsä ilmaukseksi sisäisestä vihasta. Se on ilmausta toiveajattelusta, että kaikki aito toivo voitaisiin tuhota. Freudilaisen ajattelun kannalta voidaan puhua moraalista ja tämän sisältämää pyhää järjestystä koskevasta implisiittisestä itsevihasta¹, joka ei suostu tiedostettuun ja vaikuttaa tältä osin koko Freudin teoreettiseen asetelmaan sen pyhyiden kuvaa vääristäen. Tarkoituksena on osoittaa Freudin ajattelussa piilevä asenteellisuus suhteessa objektiiviseen eli pyhästä käsin ilmaistuun ja perusteltuun vihaan.

Schelerin arvohierarkia

Schelerin mukaan arvot muodostavat objektiivisen hierarkian, jossa hän esittää esimerkinomaisesti olevan ainakin neljä eri tasoa.²

(1) Arvohierarkian alimpana tasona ovat nautintoarvot, joihin liittyy sellaisia laatumääreitä kuin miellyttävä ja epämiellyttävä. Tähän luokkaan hän sijoittaa myös hyödyllisen ja vahingollisen arvot.

(2) Seuraava aste koostuu vitaalisista arvoista, joita Scheler kutsuu myös elämänarvoiksi ja hyvinvointiarvoiksi. Vitaaliisiin arvoihin kuuluvat esimerkiksi terveys, kunnollisuus, jalous ja yleisyys ja niiden vastakohdat.

(3) Henkiset arvot jakautuvat kolmeen ryhmään: (a) esteettiset arvot kuten kauneus ja rumuus; (b) oikeusarvot kuten oikeudenmukaisuus ja epäoikeudenmukaisuus; (c) tietoarvot kuten totuus ja epätotuus.

(4) Ylimmän arvotason muodostavat pyhän ja epäpyhän arvot, jotka koetaan ehdottomiksi. Jos ihminen pääsee kosketuksiin aitojen pyhyysarvojen kanssa, hän pääsee osalliseksi autuudesta ja kokee uskon ja palvonnan tiloja.

Arvohierarkia muodostaa samalla objektiivisen rakkauden järjestyksen, *ordo amoriksen*, jonka tulisi ohjata ihmisen sub-

jektiivista rakkauden järjestystä. Yksilön rakkauden ja vihan suuntautumuksesta voidaan päätellä, mikä hänelle itselleen on arvokasta ja mikä vähemmän arvokasta.³

Pyhän arvojen merkitys

Schelerin mukaan ihmisen elämä on tasapainossa, kun hän asettaa arvot oikeaan järjestykseen elämässään. Pyhän arvot tulee asettaa elämässä ennen henkisiä arvoja, henkiset arvot ennen vitaalisia ja vitaaliset arvot puolestaan ennen hyödyllisyyden ja nautinnon arvoja. Jos sen sijaan esimerkiksi hyötyarvot nostetaan ylimmiksi, tehdään välinearvosta itseisarvo. Tällainen hyötyarvojen absolutisointi tapahtuu esimerkiksi kehittyneelle kapitalismille ominaisessa modernissa askeettisuudessa, jossa koko elämä järjestetään palvelemaan hyötyä.⁴

Aidot pyhyysarvot liittyvät koko olemassaolon alkuperään ja tarkoitukseen, joiden välityksellä myös ihmisen elämä saa tarkoituksensa. Jos ihminen on kosketuksissa aitoihin pyhyysarvoihin, hän kokee elämänsä mielekkääksi, koska hän on oikeassa suhteessa olemassaolonsa tarkoitukseen. Mikään alempi arvoaste ei riitä ihmisen elämän mielekkyyden perustaksi, koska ihmisen persoonaa luonnehtii olennaisesti pyhyys.⁵

Schelerin mukaan Jumalan olemuksen kolme perusominaisuutta ovat äärettömyys, kaikkivaltius ja pyhyys. Itsessään

olevan, kaiken läpäisevän aktiivisen jumalallisen voiman ja pyhyden arvoalueen välillä on suora, välttämätön ja todellinen yhteys. Jokainen ihminen on intuitiivisesti tietoinen tästä yhteydestä. Pyhyttä ei voida palauttaa mihinkään muuhun arvoalueeseen. Siitä ei saada ensisijaisesti tietoa muita todellisuuden osa-alueita koskevan tiedon perusteella.

Jokaisen ihmisen perusolemukseen kuuluu tietoisuus todellisuuden jumalallisesta alkuperästä. Tätä tiedon lajia Scheler kutsuu uskon tiedoksi tai uskon aktiksi. Uskon akti on intuitiivisen tiedon laji, jonka välityksellä ihminen on välittömästi tietoinen jumalallisesta ainakin sen joidenkin perustavien ominaisuuksien osalta. Alkuperäisimmin pyhän arvot kohdataan uskon aktissa, joka on kokemuksena varhaisempi kuin mitkään pyhistä kohteista luodut mielikuvat. Uskon aktia inspiroi rakkauden akti, joka määrää näiden mielikuvien arvosuuntautumisen.⁶

Scheler tekee eron sen välillä mikä on aidosti ja todella pyhää ja sen mitä ihmiset eri aikakausina ja eri kulttuureissa pitävät pyhänä. Pyhän arvoja ei siksi tule samaistaa minkään aikakauden pyhänä pitämiin arvoihin. Persoonarvo on pyhän arvoalueen ydinarvo.⁷ Persoonarvo on mahdollista tunnistaa persoonaksi ainoastaan kokemalla ihmispersoonaa olemuksellisesti luonnehtiva pyhyys. Niinpä aidot ihmisuhteet edellyttävät ihmispersoonan olemuksessa annettuna olevan pyhyden kokemista. Pyhän arvoalueen avautuminen ihmispersoonassa mahdollistaa siten aidot vastavuoroiset tunnesuhteet – myös rakentavat ja parantavat ihmisuhteet.

Ihmisen persoonan rakentuminen on riippuvainen pyhyden kokemuksista. ”Persoonarvo kasvaa menettäessään itsensä Jumalalle.”⁸ Kun aidot pyhän arvot ovat ihmisen rakkauden kohteena, niin että rakkaus suuntautuu alemmista arvoista kohti ylempiä, syntyy ihmiselle tämän prosessin seurauksena terve ja eettisesti kestävä arvomaailman kokemusrakenne.⁹ Ihmisen suhde pyhään määrittelee sitä, minkälaiset ominaisuudet voivat tulla osaksi ihmispersoonaa.¹⁰ Ihminen ei voi siis kasvaa persoonaksi täysin omilla ehdoillaan, vaan objektiivisen pyhän ehdoilla.

Koska pyhän lähteeksi ymmärretään rakkauden täyttämä persoonarvo, myös viha saa oikeutetun paikkansa osana pyhän todellisuutta. Jumalan viha kohdistuu siihen, mikä on rakkauden vastaista. Myös ihmisen viha on oikeutettua ja perusteltua sikäli kuin se kohdistuu arvon vastaisiin ja arvoa tuhoaviin asioihin elämässä. Tällöin vihan paikka ihmisen elämässä määrittyy itse pyhän luonteesta ja sille ominaisesta arvojen järjestyksestä käsin. Rakkauden ja vihan tunteet ovat selvästi erotettavissa toisistaan ja molemmilla on perustelunsa pyhän luonteesta ja sille ominaisessa arvojärjestyksessä. Jos esimerkiksi ihmisen viha ja rakkaus rakentuvat pelkästä mielihyvästä käsin, täysin irrallaan objektiivisen pyhän järjestyksestä, nämä tunteet eivät integroidu eheäksi persoonaksi, koska mielihyvä ei riitä persoonan eheyden perustaksi. Persoonarvo ei voi syntyä ilman pyhää.

Ihminen ei siis omaehtoisesti kykene sisäistämään rakkauden ja vihan tunteita niin, että rakkaus hallitsee vihaa ja edistää hyvän elämän rakentumista. Kun rakkauden ja vihan tunteet suuntautuvat objektiivisen arvojärjestyksen mukaisesti, ne eriytyvät ja järjestyvät ihmisen persoonallisuuden rakenteessa mielekkäällä tavalla. Vihan tulee olla alistettua rakkaudelle, mutta vihakin voi olla täysin oikeutettua ja pyhää, jos se toimii objektiivisen arvojärjestyksen ehdoilla rakkaudelle alistettuna. Rakkauden hallitsema

viha suojaa elämää vastustaessaan rakkauden vastaisia arvoväärityksiä.

Vaikka persoonan integraatio riippuu sen suhteesta pyhään, ei kohoaminen pyhään todellisuuteen ole Schelerin mukaan ihmisen vallassa. Hän tukeutuu tässä suhteessa kristilliseen käsitykseen, jonka mukaan syntinen ihminen ei voi kohota pyhän tasolle, vaan pyhän on armoissaan laskeuduttava syntisen tasolle, kannettava ihmisen synnit ja sovitettava ihmisen synty pyhän kanssa. Ihmiseksi tullut Jumala, Kristus, ilmensi Jumalan armahtavan rakkauden ja mahdollisti syntiselle ihmiselle yhteyden pyhään. Kristuksen pyhyttä ei ole mahdollista tunnistaa muuta kuin hänen itseilmoituksensa perusteella:

”Kristus on sen tähden kuuliaisuuden esikuva, opettaja ja lain antaja pelkästään sillä perusteella, että hän on jumalallinen Vapahtaja, Jumalan itsensä ja hänen rakastavan tahtonsa lihaksi tullut muoto. Persoonallisen muodon yläpuolella ei varhaisen ja aidon kristillisyyden mukaan ole olemassa ”idea”, ”lakia”, ”arvoa” tai ”järkeä”, jolla tämä persoonallinen muoto olisi mitattavissa ja jota sen tulisi vastata voidakseen olla tunnistettavissa ”pyhäksi”. Ei ole pelkästään niin, että totuus on Kristuksella, hän itse on totuus, ja hän on sitä kaikessa konkreettisuudessaan.”¹¹

Rakkauden alkuperä on siis pyhässä persoonassa.

Hullaantuminen

Jokainen ihminen suhteutuu elämässään pyhään, koska hän antaa välttämättä arvotietoisuudessaan absoluuttisen merkityksen jollekin. Tämä pyhään suhteutuminen jää usein tiedostamattomaksi, erityisesti jos ihminen elää täysin maallistuneen kulttuurin keskellä. Jos ihminen asettaa olemassaolonsa tarkoitukseksi ja päämääräksi jonkin sellaisen, mikä ei edusta aitoa pyhän arvoa, on kyse hullaantumisesta (*Vergaffung*).

”Hullaantuminen on sana, joka hyvin joustavasti tuo esille sen, että ihmisen persoonan keskus joutuu jonkin rajallisen hyvän valtaamaksi ja lumoamaksi eikä tunnista tämän käyttäytymisen pettävää luonnetta. Absoluuttisella hullaantumisella tarkoitetaan sitä, että jonkin rajallisen hyvän arvo tai hyvän laji saa absoluuttisen paikan ihmisen arvotietoisuudessa.”¹²

Kun ihminen luo illusorisen kuvan pyhästä, hän syyllistyy Schelerin mukaan epäjumalanpalvelukseen.

Hullaantumisen äärimmäisestä muodosta on kyse silloin, kun ihminen antaa jollekin toisarvoiselle asialle niin lopullisen ja absoluuttisen merkityksen että tietoisuus yleemmistä arvoista lakkaa. Ihmisen arvoja koskeva tieto on aina rajallista. Hänen voidaan sanoa olevan sisäisen tyhjyyden tilassa sikäli kuin hän ei tiedosta ihmiselämän kannalta merkittävimpiä arvoalueita. Tämän sisäisen tyhjyyden tiedostaminen on edellytys sille, että ihminen on avoin uusien arvoalueiden avautumiselle. Jos ihminen kieltää arvojen kokemisen kannalta välttämättömän sisäisen tyhjyytensä, on tämä Schelerin mukaan merkki arvojärjestyksen hämärtymisestä. Tällöin hän ei anna tyhjyyden kokemisen johtaa itseään toivomisen,

aavistamisen ja uskomisen tiloihin, joiden kautta uudet arvot voivat tulla esille.¹³

Ressentiment

Ressentiment tarkoittaa sitä, että ihminen kokee kaunaa asioita kohtaan, joita ei voi saada itselleen tai saada omakseen. Ihminen, joka on hullaantunut absolutisoimaan elämässään jonkin sellaisen, millä ei ole absoluuttista arvoa, joutuu helposti katkeruuden hallitseman arvojen kieltämisen valtaan, koska hän joutuu kaunaisesti toteamaan, ettei hän saa omakseen sitä, mikä todella tekisi hänen elämästään mielekäästä. Ihminen kokee elämänsä asteittain yhä tyhjemmäksi ja turhauttavammaksi, koska absolutisoitu asia ei tarjoa hänen elämälleen riittävää merkitystä.

Scheler ottaa esimerkiksi ihmisen, joka on omistautunut aistinautintojen etsimiseen elämänsä tärkeimpänä asiana tai olemassaolonsa jatkuvuuden edellytyksenä. Tällainen ihminen turhautuu lopulta pyrkimyksessään, koska aistinautinto vähenee kerta kerralta.

”Aistinautintoihin omistautunutta elostelijaa hämmästyttää, että hänelle nautintoa tuovien asioiden tarjoama mielihyvä suo hänelle aina vähemmän tyydytystä vaikka häntä ajava viettilyllyke pysyy samana tai kasvaa hänen kiirehtiessään aina nopeammin kohteesta toiseen. Sillä tämä vesi tekee ihmisen sitä janoisemmaksi, mitä enemmän sitä juo.”¹⁴

Jos ihminen turhautuu tai petetty toistuvasti suuntautuessaan tiettyä arvoa kohti, hänen rakkautensa voi muuttua kateudeksi, häpeäksi ja lopulta vihaksi, joka voimakkaimmillaan kohdistuu kaikkiin kyseisen arvon kantajiin. Tällainen kaunainen katkeruus (*ressentiment*) alkaa värittää koko hänen tapansa tarkastella todellisuutta.¹⁵ Se vääristää hänen käsityksensä ihmisestä, maailmasta ja Jumalasta.

Jos ihmisen elämän perustana oleva pyhän mielikuva erkaantuu kauaksi aidosta pyhän arvosta, hän ei välttä pettymystä, kateutta, häpeää, vihaa ja lopulta katkeruutta, koska väärän pyhän käsityksen ohjaama elämä tuntuu lopulta tyhjältä ja merkityksettömältä. Niinpä ihmisen elämää hallitseva *ressentiment* kertoo siitä, että hän palvoo epäjumalaa ja että hänen on mahdotonta nähdä Jumalaa oikeassa valossa katkeruutensa tuottaman kielteisyyden takia.

Sovellus Freudiin

Yksi tapa selvittää Schelerin analyysia pyhyiden merkityksestä ihmiselämässä on pohtia sen sovelluksia Freudin ajatteluun. Näiden kahden ajattelijan vertaaminen on mielenkiintoista sikäli, että heillä on hyvin erilainen käsitys pyhän käsitteestä ja sen merkityksestä persoonallisuuden rakentumiselle. Schelerin mukaan persoonallisuus rakentuu tasapainoisesti *ordo amoriksen* pohjalta, kun ihminen tekee elämänsä ehdottomaksi perustaksi sen mikä on aidosti pyhää. Freudin naturalismi estää häntä tunnustamasta pyhyttä luonnollisesta todellisuudesta riippumattomaksi todellisuuden alueeksi, joka on samalla luonnollisen todellisuuden perusta. Freud etsii pyhää jostakin luonnollisen todellisuuden sisältä. Tällaiseksi pyhyiden lähteeksi tulee Freudilla seksuaalisuus. Freudin naturalistinen analyysi pyrkii tosin poistamaan sek-

suaalisuudesta siihen liitetyn pyhyiden, mutta juuri siten se paradoksaalisesti tekee seksuaalisuudesta pyhyiden lähteen. ”Tabun rikkojasta tulee tekonsa kautta itsestään tabu.”¹⁶ Vaikka seksuaalisuus pyritään riisumaan kaikista siihen liittyvistä illuusioista, se itse asiassa saa tällä tavalla illusorisen merkityksen, jonka mukaan estoton seksuaalisuus vapauttaa ihmisen kahlitsevista tabuista ja avaa tien aitoon kokemukseen rikkomalla perinteisen yhteiskunnan ja perinteisten uskontojen seksuaalisuuteen liittämän pyhyiden.

Freud ja uskonto

Freud oli ateisti ja hänen mielestään Jumala on illuusio, jonka ihmiset ovat luoneet lohdutukseen erottuaan vanhemmistaan ja koettuaan oman voimattomuutensa. Uskonto on vain illuusio ja siksi se on hylättävä, mutta ihmiskunta ei ole vielä kypsä vapautumaan tästä taikauskosta.¹⁷

”Alakuloisesti hän huomautti, että Jumalan palvonta ja usko Hänestä lähtöisin olevaan ehdottomaan arvojärjestelmään, ehkä ovat kuvitelmana välttämättömiä jonkinlaisen järjestyksen ja lainalaisuuden säilyttämiseksi siksi, kunnes ihmiskunta on kypsytynyt eroon aikaisemmista illuusioistaan. Teoksessaan *Unbehagen im Kultur* hän pyrkii palauttamaan tällaisten illuusioiden tarpeen ihmisen vietteihin ja viettilyllykkeisiin.”¹⁸

Freudin mukaan jumalhahmo ja isähahmo kytkeytyvät toisiinsa ja sulautuvat yksilön kehityksessä hänen omatuntonsa osatekijöiksi. Kun ihmisen kaipaus Jumalaan ei täyty ja ihminen kokee kaunaisen pettymyksen, syntyy Freudin mukaan omatunto. ”Omatunto on viettien tyydyttämättömyyttä.”¹⁹ Hän ei kuitenkaan koskaan vastaa kysymykseen, miksi käsitys Jumalasta on ihmiselämässä välttämätön tekijä.²⁰

Pyhän vihan neutralisoiminen

Freud siis tunnustautuu ateistiksi, jolla ei ole mitään kokemuksia tai tietoa Jumalasta. Schelerin teistisestä näkökulmasta tarkasteltuna Freudin ateismi täytyy kuitenkin ymmärtää ilmaukseksi torjunnasta. Teistisestä näkökulmasta on välttämätöntä olettaa, että kaikilla ihmisillä on tietoa Jumalasta, koska muuten ihmiset olisivat eriarvoisessa asemassa Jumalan tuntemisen osalta. Niinpä Freudia voidaan teistisestä viitekehyksestä tulkita siten, että hänen ateistinen teoriansa on ilmausta Jumalaa koskevan tiedon torjunnasta piilotajuntaan.

Jos tässä yhteydessä sovelletaan Freudin omia käsitteitä hänen ateistisen torjuntansa tulkitsemiseen, voitaisiin sanoa, että Freudin ateismi on ilmausta tiedostamattomasta oidipaalisesta toiveajattelusta. Ateismin taustalla vaikuttaa isähahmoa kohtaan koettu häpeä, pettymys tai raivo. Isää Jumalaa kohtaan kohdistettu epäusko on seurausta tämän sisäisen raivon aiheuttamasta kosta. Tulkitessaan uskonnon illuusioksi Freud tuottaa itselleen mielihyvää. Hän voi tulkita uskon uskovien tappioksi, sen sijaan että hän kokisi uskon puutteen omaksi menetykseksi.²¹

Koska Freud kieltää Jumalan, jonka olemassaoloa koskevan tiedon hän on torjunut piilotajuntaan, hänen täytyy

samalla pyrkii tekemään Jumala vaarattomaksi, koska hän muuten saattaisi joutua Jumalan vihan kohteeksi. Jumala voidaan tehdä vaarattomaksi siten, että hänet ymmärretään olennoksi, joka voi pelkästään rakastaa, ei ollenkaan vihata. Stafford-Clark näkee Freudin ajattelussa pyrkimystä selittää pois Jumalan tuomio.

”Oppia perisyynnistä hän ei vastustanut, vaikka koettiin selittää sen pikemminkin biologisesti kuin uskonnollisesti. Mutta juuri siksi että hän hyväksyi ihmisen sellaisenaan ja ponnisteli auttaakseen ihmistä suurempaan vapauteen, suurempaan vastuullisuuteen ja samalla suurempaan jalouteen, hän kieltäytyi hyväksymästä ihmisen perittyä syyllisyyttä tuomion perusteluksi. Ainakin tässä kohden tämä ”jumalaton juutalainen” puhui lähes samoin kuin ehkä merkittävien ja merkittävin kristityistä juutalaiskäännynnäisistä, apostoli Paavali.”²²

Freud ei hyväksynyt ajatusta, että Jumala tuomitsee ihmisen. Hän edellytti Jumalankin toimivan ihmisen vihan tunteiden neutralisoijana.

Vaikka Freudilla on tämän teistisen tulkinnan mukaan tiedostamaton pyrkimys selittää Jumala sellaiseksi, joka voi pelkästään rakastaa, hän joutuu ambivalenttiin tilanteeseen, koska tämä pyrkimys on seurausta piilotajuisella tasolla vaikuttavasta Jumalan rangaistuksen pelosta. Niinpä Freud näkee Jumalan ambivalentisti rakastavaksi tai vihaavaksi. Jumala ei voi kohdistaa objektiivista vihaa, ”tuomiota” tai *thanatosta* ihmisen *koko* persoonaan tai tämän tekoihin, koska se olisi ihmisen näkökulmasta epäoikeudenmukaista. Toisaalta kuitenkin Jumalassa on myös vihaa: Koska Freud samaistaa Jumalan omaantuntoon ja katsoo omantunnon rajoittavan seksuaalisuutta, hän implisiittisesti tulkitsee Jumalan vihaavan seksuaalisuutta. Koska hän samaistaa persoonallisuuden seksuaalisuuteen, hän tällä tavalla olettaa Jumalan vihan kohdistuvan ihmiseen sen tähden, että tämä on seksuaalinen olento.

Freud sulkee pois mahdollisuuden, että ihmisen vieraantumisen Jumalasta johtuisi Jumalan vihasta syntiä kohtaan. Koska ihmisen syntiä sen enempää kuin Jumalan vihaakaan ei Freudin tietoisien oletuksen mukaan ole olemassa, Jumala ei pysty vapauttamaan ihmistä synnin kahleista tarjoamalla ihmiselle anteeksiantamusta. Niinpä ihmisellä ei ole mitään ulospääsyä ambivalenttisesti tilanteestaan, vaan hän jää oman projisionsa vangiksi.

Freudin näkemyksen perustana voidaan ajatella olevan käsittelemätön pettymys Jumalaa kohtaan, mikä johtaa kaivattuneisiin tulkintoihin rakkauden ja vihan keskinäisistä suhteista sekä vinouttaa samalla käsitystä pyhästä.²³ Freud korostaa vihan tunteiden varauksetonta ilmaisua kliinisessä kohtaamisessa, samalla kun hän kieltää vihan Jumalan oikeutettuna tunteena, koska tällainen viha olisi epäoikeudenmukaista ihmistä kohtaan. Näin Freud kieltää, että ”Jumalan tuomiot ovat pyhiä siksi, että ne ovat oikeudenmukaisia”.

Pyhän itseriittoisuus versus hallittavuus

Schelerin mukaan pyhä on jotakin täysin ihmisestä riippumatonta, josta ihminen on täysin riippuvainen. Pyhä

on kokonaan oma todellisuutensa. Schelerin mukaan pyhä voidaan oppia tuntemaan vain sikäli kuin pyhä ilmoittaa itsensä ihmisille. Kaikki yritykset tehdä pyhästä jotakin, mikä on ihmisen hallittavissa, merkitsee väärää hulluuntumista, illusorisen pyhän luomista, ja siten itseriittoisuuden, pettymyksen ja kaunan kehän alkuun saattamista.

Psykoanalyysin mukaan pyhä on osa luonnollista todellisuutta ja ainakin osittain ihmisen hallittavissa. Siksi psykoanalyysi on kiinnostunut *pyhän hallitsemisen laeista*. Koska pyhän lähde on freudilaisuuden mukaan ihmisen seksuaalidynamiikan perustana olevassa viettienergiassa, freudilaisuus on kiinnostunut psykofyysistä organisaatiota ohjaavista laeista.

Psykoanalyttinen pyrkimys pyhän hallitsemiseen johtaa kuitenkin illusorisen pyhän luomiseen. Koska Freud absolutisoi *idin* käsitteen, hän muodostaa myös käsityksen pyhästä idin kuvana, eräänlaisena absolutisoituna *idinä*. Koska Jumalan pyhyys kielletään absolutisoimalla *id*, *idistä* tulee pyhä. *Idin* absolutisoimisesta seuraa kuitenkin väistämättä pettymys, *ressentiment*, koska illusorinen pyhä ei anna riittävä perustaa ihmiselämän tarkoitukselle ja alkuperäinen kaipuu jää tyydyttymättä. Psykoanalyysi pyrkii ottamaan epäonnistuneen Jumalan paikan ihmisen vapauttajana. Kun jokin rajallinen kohde sakralisoidaan, se menettää vapautensa.

Kun ihminen kieltää aidon pyhän ja luo sen tilalle illusorisen pyhän, hän samalla synnyttää ylpeyden ja itsevihan kehän ja jää väärää syyllisyyttä hallitsevien lainalaisuuksien valtaan. Itseriittoinen pyrkimys määritellä pyhä itsestä käsin on ylpeyttä, jonka ihminen jollakin tasolla ymmärtää suuruudenhulluudeksi. Tämä synnyttää psykodynaamisesti tietoisuuden omasta tyhjyydestä, voimattomuudesta ja siihen liittyvän itsevihan.²⁴ Psykoanalyysin mukaan itseviha on mielihyvän sävyinen ilmaus sadistisesta raivosta menetettyä kohdetta kohtaan.²⁵ Kun ihminen luo illusorisen pyhän, hän samalla tiedostaa menettäneensä aidon pyhän ja kokee tähän menetykseen liittyvää sadistista raivoa. Koska toisaalta itseviha on mielihyvän sävyinen tunne, ihminen voi kokea mielihyvää sadistisesta raivostaan. Samalla ihminen kokee mielihyvää masokistisesta myötätunnostaan nimenomaan sitä itseä kohtaan, joka vaistoa aidon pyhän, kieltää sen ja kokee sen seurauksena tyhjyyttä. Ihminen rakastuu näin masokistisesti omaan tyhjyyteensä, joka kertoo ihmisen kaipuusta Jumalaa kohtaan ilman että hän kokee, että hänellä olisi oikeus tai lupa löytää täyttymys kaipaukselleen. Jumala nähdään olennoksi, joka ei pysty lähestymään ihmistä: Jumala jää kaipaamaan ihmistä ja rakkauden yhteyttä ihmiseen.

Rakkaus löytää lopullisen täyttymyksensä vasta pyhän kohtaamisessa. Ilman tätä kohtaamista ihminen jää rakkauden kaipuun tilaan ja pyrkii tyydyttämään kaipuutaan asioilla, jotka eivät tuo kaipuulle tyydytystä. Hän jää tällöin ulkopuoliseksi kahdessa mielessä ja kokee kaksinkertaisen hylkäämiskokemuksen. Ensinnäkin ihminen menettää paratiisillisen viattomuutensa, ja kokee viattomuuden menetyksen hylkäämisenä. Viattomuuden tilaan palatakseen hän tarvitsee itsensä ulkopuolelta tulevaa pelastusta viemään hänet pyhän yhteyteen. Jos ihminen ei kuitenkaan ota vastaan pelastusta ja vastustaa näin kaipuun täyttymistä alkuperäisen intention vastaisesti, hän kokee toisena hylkäämisenä sen, että hän jää vaille pyhän tarjoamaa viattomuutta ja täyttymystä. Molemmat hylkäämiskokemukset tulevat hänen osakseen,



Janne Martola, Kesäpäivä.

koska hän ei tunnusta rakkauden objektiivista arvojärjestystä ja kapinoi sitä vastaan. Tottelemattomuus *ordo amoriksen* järjestystä vastaan on samalla irrationaalista käyttäytymistä rakkauden kaipuuta kohtaan. Ihminen toivoo, mutta ei halua toiveensa täyttyvän. Mikä tahansa muu pyhää koskeva ratkaisu näyttäytyy tällaiselle ihmiselle perustellumpana ja hallittavampana kuin aidon pyhän kohtaaminen. Kapinointi *ordoa* kohtaan merkitsee samalla kuitenkin *ordon* tunnustamista sikäli, että ei ole mahdollista kapinoida sellaista vastaan, minkä vaadetta ei ollenkaan tunnusta.

Psykoanalyysi sulkee pois sen, että moraalinen todellisuus voisi olla ihmisen ulkopuolelta käsin määrättyvä objektiivinen rakenne, joka määrää ihmisen elämän reunaehdot riippumatta ihmisen omista käsityksistä. Niinpä psykoanalyysi torjuu Schelerin *ordo amoriksen* kaltaiset arvoraakenteet, jotka objektiivisesti määrittäisivät ihmisen elämän reunaehdot, ja kieltää sen, että ihminen olisi rikkonut ihmisestä riippumattonta ja objektiivisen pyhää järjestystä. Niinpä psykoanalyysin mukaan ei voi olla olemassa aitoa syyllisyyttä, vaan kaikki syyllisyys on vääristynyttä ja sairasta. Psykoanalyysi pyrkii vapauttamaan ihmisen vääristä syyllisyydestä²⁶ ohjaamalla häntä aivoimeen vihan ilmaisuun, vaikka se ei voikaan osoittaa vihan ilmaukselle moraalista perustaa todellisuuden rakenteessa. Tästä seuraa, että ihminen kokee vihan ilmauksensa epäaidoksi, jos hän ym-

märtää vihan olevan vailla objektiivista perustaa moraalisesti oikeassa ja väärässä.

Pelkän affektin huomioiminen merkitsee minuuden lohkomista kognition kustannuksella ja johtaa minuuden kannalta patologisiin merkityksenantoihin samalla kun ne palvelevat egon mielihyvää. Tästä seuraa, että *pelkän* affektin käyttäminen minuuden tai *tunteen* rakentumisen syynformaationa johtaa väistämättä kognition hylkäämiseen ja samalla väärän affektin hyväksymiseen.²⁷

Pyhä ja persoonallisuuden kehitys

Schelerin mukaan yksilön suhde pyhyteen määrittää hänen henkisen voimansa, työkykynsä ja jopa mielenterveytensä. Freudilla tällaisessa ratkaisevassa asemassa on yksilön suhde seksuaalisuuteensa. Freud etsi minuuden toiminnan kannalta keskeisiä voimia, joista käsin sen toiminta voitaisiin selittää.

Persoonallisuus kehittyy Freudin mukaan viettien pyrkiessä tyydytyksen tuottamaan mielihyvään. Jos tyydytys syytä tai toisesta estyy tai tukahtuu, persoonallisuus muovautuu sublimaation kautta, viettien jalostumisen tuloksena.²⁸ Persoonallisuuden tasapaino perustuu viettien tiedostamiseen ja niiden väliseen dynaamiseen tasapainoon. Viettienergia jakaantuu kahteen pääryhmään, eroottiseen viettiin ja tuhoamisviettiin. Eroottinen vietti on alkupe-

räinen elämänvoima ja samalla aidon ihmisyyden lähde. Ihmisessä vaikuttaa kuitenkin myös toinen vietti, *thanatos*, jota on ilmaistu eri nimillä: tuhoamisvietti, kuolemanvietti tai itsetuhopyrkimys. Elämä on valmistautumista kuolemaan ja pyrkii vietinomaisesti kohti omaa loppuaan. Tämä ilmenee selvimmän erilaisissa ihmisten itsetuhoon pyrkivissä käyttäytymistäipumuksissa.²⁹ Freudin mukaan ”ihmiset eivät ole lempeitä olentoja, jotka haluavat tulla rakastetuiksi ja jotka korkeintaan voivat puolustaa itseään, jos heitä vastaan hyökätään; he ovat päin vastoin olentoja, jonka vaistomaisiin kykyihin kuuluu suuri annos aggressiivisuutta”³⁰ Syyllisyyden tunteet nousevat voimakkaista lähimmäisiin kohdistuvista kuoleman toiveista, joita ihmisellä on, vaikka hän ei olekaan niistä tietoinen.³¹ ”Kun vaistomainen taipumus tukahdutetaan, sen libidinaaliset ainesosat muuttuvat oireiksi ja sen aggressiiviset osat syyllisyyden tunteeksi”³²

Koko psykoanalyttinen prosessi perustuu pyrkimykseen sovittaa nämä vietit toistensa kanssa. ”Näiden viettien yhteistoiminnasta ja keskinäisestä kamppailusta saavat alkunsa elämän kaikki ilmentymät ...”³³ Tämä perusdynamikan saama muoto määrää ihmisen elämän laadun ja tasapainon. Jos ihminen torjuu jomman kumman vieteistä, se jatkaa elämäänsä piilotajunnassa ja ihminen joutuu piilotajuisella tasolla sovittamaan ne keskenään. Sama asia voidaan sanoa toisin siten, että psykoanalyttisen prosessin tarkoituksena on sovittaa ihmisen rakkaus ja viha toistensa kanssa. Psykoanalyytissä pyritään siihen, että analysoitava pystyy sovittamaan vanhempiaan kohtaan kokemansa vihan psykoanalyttikon tarjoamien rakkauden ja myötätunnon tunteiden kantamina.

Jos ajatellaan Freudin tavoin, että vanhemmat edustavat lapselle korkeinta auktoriteettia (siten myös Jumalaa) ja näin ollen muovaavat lapsen ylimmän kehitystä, niin eräässä mielessä potilas analyysissä pyrkii sovittamaan Jumalaa kohtaan kokemaansa vihaa. Sovitus tapahtuu siten, että viha neutralisoidaan: kun potilas suuttuu, analyttikko ei reagoi vastaviihalla. Kun viha neutralisoituu, se sisäistyy luonnolliseksi osaksi ihmisen persoonaa, jolloin ihminen voi kokea itsensä hyväksi objektiksi (rakkauden arvoiseksi) riippumatta siitä, kokeeko hän rakkauden vai vihan tunteita toista ihmistä kohtaan.

Ainoa normi, minkä psykoanalyysi asettaa ihmiselle on vaatimus, että ihmisellä on velvollisuus ilmaista vihaansa. Rakkauden ylivalta vihaan nähden pyritään vahvistamaan siten, että ihminen pystyy ilmaisemaan vihaansa, joka transferenttisessa suhteessa neutralisoidaan osaksi ihmisen persoonaa.³⁴ Kun potilas voi ilmaista vihan tunteita ilman hylätyksi tulemisen pelkoa, hänen kokemuksensa minuudestaan, mielihyvää kokeva minä, ”hyvä-minä” vahvistuu, ja hän voi kokea itsensä *rakkauden* arvoiseksi.

Kuolemanvietti ei ole täysin erillinen elämänvietistä, vaan se vaikuttaa elämänvietin rakenteissa. Vietit, jotka eivät tyydyty, sublimoituvat eli etsivät henkistyneitä korvikemuotoja. Kun elämänvietti pyrkii löytämään täyttymyksensä tyydyttämällä eroottiset mielihalunsa, todellisuus rajoittaa vietin tyydyttämistä, jolloin ihminen kohtaa pettymyksiä. Nämä elämänvietin tyydyttämisen rajoitukset koetaan pettymyksinä niin kauan kuin ihminen kieltäytyy tiedostamasta kuolemanviettiään. Jos hän sen sijaan tiedostaa kuolemanviettinsä, hän voi kokea pettymykset kuolemanvietin tyydytyksenä. Kuolemanvietin tiedostaminen on samalla *eroksen*

rajallisuuden tiedostamista, jolloin *eros* ei voikaan olla absoluuttisen pyhän lähde.

”Mutta kuinka sadistinen vietti, joka tähtää kohteen vahingoittamiseen, voisi juontua elämää säilyttävästä *Eroksesta*? [...] Tämä sadismi oikeastaan onkin kuolemanvietti, joka narsistisen libidon vaikutuksesta on työnnetty pois minästä niin että se tulee esiin vasta suhteessa kohteeseen.”³⁵

Kuolemanviettikään ei voi tulla täysin tyydytetyksi, niin kauan kuin ihminen jatkaa elämää. Niinpä kuolemanvietti puolestaan joutuu turhautumaan tuhopyrkimyksessään ja sublimoitumaan elämänvietiksi, jolloin siitä syntyy idin oma itsetuho. Kun kuolemanvietti sublimoituu rakkaudeksi (eroottiseksi elämänvietiksi), sublimoituminen itsessään luo psykodynaamisen pakon alkaa rakastaa illuusiota: kun vietti ei voi täytyä, ihmisen on pakko uskoa sen täyttymiseen eli luoda illuusio. Ihminen toteuttaa illuusioitaan toisten kautta ja tekee toisten elämästä fetissin: toisten ihmisten elämästä ja erityisesti heidän aidosta pahuudestaan tulee *eroksen* kohde. ”Mitä muuta psykoanalyysi tekee tässä kuin vahvistaa Platonin vanhan sanonnan, että hyvät ovat niitä, jotka tyytyvät uneksimaan siitä, mitä muut, pahat, tekevät?”³⁶

Psykoanalyttikko etsii aggressiota potilaasta, koska aggression tullessa ilmaistuksi ihminen psykoanalyttisen olettumuksen mukaan vapautuu syyllisyyden tunteistaan. Näin ihminen pyrkii kosketuksiin pahuutensa kanssa, minkä taustalla voitaisiin teistisen tulkinnan mukaan nähdä se, että ihminen haluaisi saada käsityksen Jumalan tuomioista, joita hän alitajuisesti pelkää.

Freudin kuvauksen mukaan Jumala on illusorinen olento, jota ihminen ohjaa omilla impulsseillaan. Niinpä Jumalan kohtaaminen ei voi tarjota ihmiselle sellaista itsetuntemusta, jota ihmisellä ei jo olisi Jumalasta riippumatta. Tämä on täydellinen vastakohta Schelerin augustinolaiseen näkemykseen, jonka mukaan ihminen voi saada realistisen käsityksen syntisyydestään nimenomaan Jumalan kohtaamisessa. Augustinuksen mukaan Jumalan kohtaaminen voi vapauttaa ihmisen illuusioista oman syntisyyden kohtaamiseen:

”Sinä, Herra, pakotit minut menemään itseäni. Ottaen minut aivan kuin oman selkäni takaa, jonne olin asettunut päästäkseni näkemästä tilaani, sinä panit minut omien kasvojesi eteen, että minä näkisin, kuinka inhottava, kuinka ruma ja likainen, kuinka saastainen ja haa-voja täynnä minä olin. Ja minä näin sen ja kauhistuin eikä minulla ollut mihin paeta itseäni. Minä koetin kääntää huomioni muualle [...] Sinä jälleen asetit minut itseäni vastaan ja pakotit minut omin silmin katsomaan kuvaani, että olisin huomannut syntini ja ruvennut sitä vihaamaan.”³⁷

Kun ihminen olettaa, ettei hän ole Jumalan hallittavissa, hän astuu Schelerin mukaan ulos autenttisen pyhän järjestyksestä. Tästä seuraa tunnemaailman kaventuminen ja sen sisältämien tiedon vääristyminen: tunne-elämää alkavat hallita aistilliset ja subjektiiviset mielihyvää etsivät tuntemustilat. Ilman objektiivista järjestyksestä tunteiden perusteltavuus kyseenalaistuu.

Lopuksi

Oletan, että Freud loi pyhästä illuusion rakentaessaan pyhästä ensin tabun. Voidaan jopa ajatella, että freudilainen pyhää koskeva illuusio ilmentää alunperin moraalista kohtaan osoitettua sublimoitunutta vihaa, ja erityisesti vihaa sellaista teististä moraalikäsitystä vastaan, joka nähdään riippumattomaksi ihmisen sitä koskevasta subjektiivisista arvostuksista ja jonka eräänä edustajana voidaan pitää Max Schelerä ja erityisesti hänen ajatustaan *ordo amoriksesta*, rakkauden järjestyksestä. Illuusioiden toimivat tässä tapauksessa niin kuin addiktiiviset objektit, jotka vapauttavat lapsen täydellisestä riippuvaisuudesta äidin läsnäolosta. Addiktiiviset objektit on tuomittu epäonnistumaan, koska ne tarjoavat vain tilapäistä helpotusta.³⁸

C. S. Lewis painottaa sitä, ettei mikään mielihyvää voi korvata tai tyydyttää sitä syvää tarvetta ja halua, jonka löydämme suhteesta Jumalaan. ”Jos löydän itsessäni halun, jota mikään kokemus ei voi tyydyttää, kaikkein luultavin selitys on, että minut tehtiin toista maailmaa varten. Luultavasti maallisten nautintojen ei ollut koskaan tarkoitus tyydyttää sitä, vaan ainoastaan herättää se ja antaa vihje sen aidosta kohteesta.”³⁹ Jumala ei toimi ihmisen ehdoilla, vaan ihmisen on täysin riippuvainen Jumalasta. ”Meitä ei luotu ensisijaisesti sitä varten, että me rakastaisimme Jumalaa (vaikka meidät tehtiin myös sitä varten) vaan jotta Jumala voisi rakastaa meitä, jotta meistä tulisi kohteita, joissa Jumalan rakkaus voi levätä ja ’kokea mielihyvää’”.⁴⁰ Myös Freud⁴¹ näkee rakkauden keskeisyyden ihmiselämässä sanoessaan, että ”Ihminen, joka rakastaa, on niin sanoakseni menettänyt osan narsismiaan ja voi saada sen korvatuksi vastatullestaan rakastetuksi.” Freud suhtautui kuitenkin varsin toivottomasti siihen, että ihminen voisi kokea henkilökohtaista onnea.

Viitteet

1. Salo 2004.
2. Puolimatka 2001, 387.
3. Solasaari 2003, 107-109, 116.
4. GW 3, 128-130.
5. Puolimatka 2004, 102-103.
6. GW 2, 125-126; Solasaari 2003, 80-81.
7. Scheler 2000, 31; Sander 2001, 64, 89.
8. GW 6, 90.
9. Solasaari 2003, 17.
10. GW 2, 125-126.
11. GW 6, 90.
12. GW 10, 360.
13. GW 10, 360-361.
14. GW 10, 358.
15. GW 3, 66; Solasaari 2003, 84.
16. Freud 1989, 38.
17. Stafford-Clark 1980, 160.
18. Stafford-Clark 1980, 160-161.
19. Freud 1982, 89.
20. Stafford-Clark 1980, 172.
21. Vitz 1993, 220-221.
22. Stafford-Clark 1980, 174.
23. Vitz 1993, 147-148.
24. Salo 2004.
25. Gay 1996, 458.
26. Salo 2004.
27. Crittenden 1997.
28. Scheler 1973, 208.
29. Stafford-Clark 1980, 138.
30. Freud 1953-1974, osa 21:111; Westphal 1993, 78.

31. Freud 1989, 108.
32. Freud 1953-1974, osa 21:139; Westphal 1993, 84.
33. Freud 1969, 499.
34. Freud 1982, 78, 116.
35. Freud 1993, 10.
36. Freud 1953-1974, osa 15, 146; Westphal 1993, 79.
37. Tunnustukset VIII, 7, 188.
38. McDougall 2003, 212.
39. Lewis 1952, bk III, ch.10; Nicholl 2002, 206.
40. The Letters of C. S. Lewis 2:48; Nicholl 1993, 106.
41. Freud 1993, 55.

Kirjallisuus

- Augustinus, Aurelius. *Augustinuksen tunnustukset*. Suom. Otto Lakka. WSOY, Porvoo 1947.
- Crittenden, Patricia. *Patterns of Attachment and Sexuality: Risk of Dysfunction versus Opportunity for Creative Integration*.” Teoksessa Atkinson, L. & Zuckerman, K. J. (toim.), *Attachment and psychopathology*. Guilford Press, New York 1997.
- Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, käännetty saksasta James Stracheyn valvonnassa yhteistyössä Anna Freudin kanssa apuna Alix Strachey ja Alan Tyson (24 osaa). Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Lontoo 1953-1974.
- Freud, Sigmund. *Johdatus psykoanalyysiin*. Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1969.
- Freud, Sigmund. *Ahdistava kulttuurimme*. (Alkuteos Das Unbehagen in der Kultur 1948) Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1982.
- Freud, Sigmund. *Toteemi ja tabu. Eräitä yhtäläisyyksiä villien ja neuroottisten sielunelämässä*. (Alkuteos Totem und Tabu, Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker 1925) Suom. Mirja Rutanen. Love Kirjat, Helsinki 1989.
- Freud, Sigmund. *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. (Alkuteokset Zur Einführung des Narzissmus, Jenseits des Lustprinzips, Das Ich und das Es, Aus der Geschichte einer Infantilen Neurose.) Suom. Mirja Rutanen. Valik. Ilpo Helen ja Mirja Rutanen. Love Kirjat, Helsinki 1993.
- Gay, Peter. *Freud*. (Alkuteos Freud A Life for our Time). Suom. Mirja Rutanen. Otava, Keuruu 1996.
- McDougall, Joyce. *Tuhattasvoimien Eros. Psykoanalyttinen tutkimusmatka ihmisen seksuaalisuuteen*. (Alkuteos The Many Faces of eros. A Psychoanalytic Exploration of Human Sexuality). Suom. Maarit Arppo. The rapeia-säätiö, Pieksämäki 2003
- Lewis, C. S. *The Letters of C. S. Lewis*. Edited with a memoir by W. H. Lewis. Walter Hooper, San Diego, Calif.: Harcourt, Brace, 1993.
- Lewis, C. S. *Mere Christianity*. N.J. Barbour and Company, Westwood 1952.
- Nicholi, Armand M. Jr. *The Question of God. C. S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex and the Meaning of Life*. The Free Press, New York 2002.
- Puolimatka, Tapio. ”Max Scheler ja yleissivistyksen idea.” Teoksessa *Platonista transmodernismiin. Juonteita ihmisyyteen, ihmiseksi kasvamiseen, oppimiseen, kasvatukseen ja opetukseen*. Toim. Raija Huhmarniemi, Simo Skinnari, Juhani Tähtinen. Suomen kasvatustieteellinen seura 2001.
- Puolimatka, Tapio. *Kasvatus, arvot ja tunteet*. Tammi, Helsinki 2004.
- Salo, Mia. *Kasvatuksellinen realiteettiperiaate. Välitätkö auktoriteettia vai väärää syyllisyyttä? Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 194*, Helsinki 2004.
- Sander, Angelica. *Max Scheler zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 2001
- Scheler, Max. *Gesammelte Werke*, toim. Maria Scheler ja Manfred Frings. Bern-München 1954 -.
- Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Francke Verlag, München 1973.
- Scheler, Max. *Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik*. Deutsche Taschenbuch Verlag, München 2000.
- Solasaari, Ulla. *Rakkaus ja arvot kasvattavat persoonan - Max Schelerin kasvatustieteen tutkimuksia*. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 187, Helsinki 2003.
- Stafford-Clark, David. *Mitä Freud todella sanoi*. Suom. Erkki Puranen. WSOY, Porvoo 1980.
- Vitz, Paul C. *Sigmund Freud's Christian Unconscious*. William B. Erdmans Publishing Company, Michigan 1988.
- Westphal, Merold. *Suspicion & Faith. The Religious Uses of Modern Atheism*. William B. Erdmans Publishing Company, Michigan 1993.

SALLA TUOMIVAARA

Keitä me olemme? – Eli tarsiuksen ja muiden toiseuksien arvosta

”Ympäristö ei käsittänyt heitä, ja käsittämätön pysyy aina myös näkymättömänä,” kirjoittaa Peter Høeg teoksessaan *Nainen ja apina*. Nämä kaksi, nainen ja apina, olivat niin toista kuin heidän olisi pitänyt olla, ettei heitä oikeastaan havaittu Lontoon ytimessäkään.

Eläimet on viime vuosina todettu lähes näkymättömiksi useilla tieteenaloilla. Tämä tuntuu erikoiselta, kun maailmamme ja mielemme täyttävät mitä moninaihimmat eläimet: talutushihnassa kulkevat lemmikit, nallet, mäkäräisparvet, koirasudet, faabelit, häkkikanat, ankkalinnalaiset. Eläimet ovatkin olleet läsnä biologiassa silkan luonnon täyttämänä olentoina, ja ihmistieteissä meidän ihmisten täyttämänä kuvina. Niiden läsnäolo ja merkitys omana itsenään, toimivina olentoina keskellä ihmisyhteiskuntia, on sen sijaan jäänyt syrjään. Näin on ollut siitä huolimatta, että meidän olisi mahdotonta kuvitella elävämme vain keskenämme, ilman eläimiä. Kuten suomen kielen professori, etymologi Kaisa Häkkinen teoksessa *Eläin ihmisen mielenmaisemassa* toteaa, ”[I]uomakunnan kaikista olioista eläin on ihmistä lähinnä”.

Häkkinen lause paljastaa, että olemme kadottaneet eläimiä kerralla kokonaisen lauman. Eläimistä on tullut *eläin*, ja ihmisestä itsestään *ei-eläin*. Yritämme elää näiden kahden olennon maailmassa, jossa molemmille on varattu omat lohkonsa tieteessäkin. Toisaalta meillä on uskomme ei-eläimen sukulaissuhteesta muihin eläimiin, mutta siitä, milloin sukulaisuus muuttui omaksi historiaksemme, on vaikea puhua. Ollakseen tasa-arvoinen olennon tulee olla ihminen eikä eläin – mutta missä menee raja?

Kun halutaan kuvittaa ihmisen evoluutiivista historiaa, ihmistä edeltäneitä lajeja seuraa aina kaavioissa valkoihoinen mies, siis *homo sapiens*. Hiljattain televisiosta tullessa tiededokumentissa ihmisen afrikkalaiset esi-isät vähitellen valkaistuvat kasvoiltaan, kun lähestyttiin *homo sapiensia*. Ovatko kuvaustavat merkki valkoihoisten pohjattomasta itsekeskeisyydestä ja valkoisen miehen käyttämistä yhä ihmisen mittana? Selitys vaikuttaa liian yksinkertaiselta ja rasisiselta. Mietin muunlaisten kuvaustapojen seurauksia. Kun ihmisen kehitys kuvataan lineaarisena, johtaisi tummaihoisten käyttämi-

nen vastaavissa kuvissa ajattelemaan, että afrikkalaiset sijoittuvat lähemmäs apinaa tai apinat lähemmäs tummaihoisia kuin meitä, että vasta heistä ja heidän jälkeensä olisi kehittynyt lopullinen, todellinen nykyihminen, valkoinen *homo sapiens*. Ihmisen alkukoti on Afrikassa, se tiedetään, mutta *homo sapiens* syntyy poliittisen yksinkertaisuuden nimissä valkoisena.

Kaukaiset ja värilliset, intiaanit ja orjat määritettiin pitkään omistajaansa ja valkoisia alemmiksi ja eläimellisemmiksi. Näiden käytäntöjen perintö kulkee mukana edelleen, myös silloin, kun yritämme kuvata suhdettamme muihin eläimiin. Havainnollistettaessa ihmisen ja ihmisapinoiden sukulaisuutta tai samankaltaisuutta hymyilevät kuvissa harvoin rinnan alankogorilla ja hänen kotimaansa alueella – esimerkiksi Kamerunissa tai Nigeriassa – asuva ihminen. Kuva vaikuttaisi rasisiselta, koska tummaihoista verrattaisiin jälleen apinaan. Sen sijaan valkoihoinen simpanssin kanssa kuvattuna ei herätä vastaavaa miellelyhtymää. Rasismi on rakennettu sisään itse asetelmaan: asetimme valkoisina kulttuurisesti niin kauas apinoista, ettei ajatusta lähisuku-

laisuudesta voi syntyä, vaikka poseeraisimme käsi kädessä. Biologinen tieto ihmisten samanlaisuudesta ei kykene edelleenkään ylittämään kulttuurista painolastia toisen elämellisydestä – ja toisen kadotetusta elämellisydestä. Harmi, ettei evoluutio ole tuottanut rinnallemme muita kalpeanaamaisia pohjoisen apinoita arktisia havumetsiä asuttamaan.

Ihmisen ja muiden eläinten sekä ihmisyiden ja eläimyyden välinen suhde on käymässä läpi jonkinlaista uudelleen pohdintaa. Ihmisen ja eläin-toiseuden todellisen uudelleen kohtaamisen voikin nähdä vaativan jotain sen kaltaista radikaalia keskeytystä tavanomaisessa havaitsemisessa, ihmetystä, josta Luce Irigaray ja Sara Heinämaa puhuvat sukupuolten kohdalla. Tämä ihmetys ei ole automaattista, vaan se on tehtävä.

Eläin-toiseuden kohtaaminen ikään kuin ensimmäistä kertaa, ilman totunnaisia käsityksiä, on lähes mahdotonta. Toisaalta monet kuvaavat tiettyjen toislaisten eläinten, erityisesti ihmisapinoiden, arkipäivässä tapahtuvaa kohtaamista voimakkaasti liikuttavana, lähes uskonnollisena kokemuksena. Kommunikaatio vie-

raslajisen olennon kanssa tai gorillan toiseudessa välähtänyt minä saa kysymään: jos itse olen vähän kuin eläin, onko tuo toinen vähän kuin minä? Vieraasta löytyvä tuttuus on tyydyttävää ja samuus toiseudessa synnyttää ymmärryksen ja empatian. Mutta vaatiiko arvostus samuutta?

Olen pohtinut, mitä tapahtuisi jos löytyisi kulttuurisesti riippumaton mitausmenetelmä, joka lahjomatta paljastaisi naisten olevan tietyillä älykkyyden alueilla keskimäärin miehiä selvästi heikompi. Mielestäni minulla naisena pitäisi olla vastaus, miten suhtautua tällaiseen tietoon. Epäilen, ettei kovin monella muullakaan, tai meillä yhteisönä, ole tätä vastausta.

Naisten ja miesten fyysiset erot olemme valmiimpia hyväksymään, joskin on myös esitetty, että identtisisessä kasvuympäristössä naisista ja miehistä kasvaisi keskimäärin yhtä nopeita ja vahvoja. Fyysinen ero ei ole samalla tavoin loukkaava kuin kuilu henkisessä kapasiteetissa. Onhan tumma iho hallitseva näky palkintokorokkeilla, joille astutaan esimerkiksi juoksuradoilta. Syitä emme ehkä halua

mieltä, mutta jotenkin asia mielessämme liittyy savanneihin, köyhyyteen, puuvilla-peltoihin ja elämän kamppailuun, niukoihin resursseihin. Tietyt samankaltaisuudet ovat meille tärkeämpiä kuin toiset, vaikka emme taida olla aivan varmoja miksi.

Ehkä pyrin kohti oivallusta, johon nobelisti Wislawa Szymborska on yltänyt. Hänen runonsa minä, Tarsius, tarsiuksen isä ja isoisä, tarsiuksen poika, pojanpoika ja pojanpojanpoika, on ”pieni eläin, melkein jotenkin puolikas ja silti kokonaisuus muiden vertainen”. Tarsius tietää, kuinka tärkeää on olla tarsius. Tosin muut eivät tätä ole oivaltaneet, vaan tarsius nököttää elävänä ihmisen sormella, sillä se on kuin ihmeen kaupalla säästynyt jatkokäsittelyltä, koska se ei ole maukas, koska kaulukset tehdään isommista, koska sen rauhaset eivät tuota onnea, eikä konserteissa tarvita sen suolia. Ja koska tarsiukset ovat ”sinun unesi, joka julistaa sinut hetkeksi syyttömäksi”. Mutta kuinka tärkeää – ja mukavaa – olisi käsitellä ja nähdä itse tarsius. Jotenkin puolikas, mutta silti kokonaisuutena muiden vertainen.

Elämöintiä Turussa

SFY:n kollokvio

10.–11. tammikuuta

Suomen Filosofisen Yhdistyksen tämänvuotinen kokoontuminen Turun yliopistossa jatkoi perinteikästä ”yhden sanan kollokvioiden” sarjaa. Aihe oli tällä kertaa mitä suurellesimmin Elämä – tosin eivät aiempien vuosien aiheet kuten Totuus, Olio, Luonto tai Järki ole nekään olleet kovin vaatimattomia rajauksia. Otikon perusteella oli siis odotettavissa esitelmien kirjavuutta ja epätietoisuutta siitä, mistä oikeastaan on puhe.

Heterogeenisyys lienee kaikkien sellaisten seminaarien helmasynti, joihin kutsutaan ammattikunnan edustajia aiheeseen, koulukuntaan tai institutionaaliin sidoksiin katsomatta. Elämä filosofisena käsitteenä on kuitenkin erityisen altis hajaantumiselle tällä hetkellä, kun luonnontieteellisistä lähestymistavoista kumpuava elämäkäsitys on jatkuvan filosofisen kädenväännön kohde. Se on luonteeltaan hyvin erilainen kuin esimerkiksi saksalaiseen idealismiin liittyvien ajatteluperinteiden ’elämä’ merkityshistoriallisena käsitteenä, joka viittaa ennen kaikkea kokemuksellisen ja itsetietoisien olennon perspektiiviin. Näiden lähestymistapojen ero oli näkyvässä heti ensimmäisistä esitelmistä lähtien. Yleisökeskustelun aikana kävi usein niin, että esitelmöitsijä ja yleisökysymyksen esittäjä puhuivat aivan eri asiasta.

Kollokvion ainoan pääesitelmän piti emeritusprofessori Kari Lagerspetz. Hän kartoitti nykyisten luonnontieteiden nä-

kemyksiä elämän luonteesta ja tutkimuksen nykytilanteesta. Esityksen tärkein viesti oli, että suuret elämän peruskysymykset on ratkaistu ja elämän tutkimuksessa on siirrytty spesifien tutkimusongelmien aikaan. Niiden rajojen sisällä, jotka hän esityksessä asetti, lausahdus ei ollut itse asiassa niin radikaali kuin mitä se kuulostaa. Kyse on lähinnä siitä, että elämä yleisenä ilmiönä on onnistuttu asettamaan mielekkääksi luonnontieteelliseksi tutkimuskohteeksi – ts. on luotu konkreettisia tutkimusmalleja spekulatior sijaan. Näissäkin rajoissa Lagerspetz kuitenkin oikoi melkoisesti mutkia. Etenkin käsitteen ’informaatio’ epäproblematisoiva käyttö elämän historian kuvaamisessa ohitti tärkeitä ongelmakohtia. Esimerkiksi: missä mielessä voidaan puhua ’informaation’ kerääntymisestä ja sen tehostumisesta *yleisessä* mielessä, ja miten onnistuneen tai suotuisan informaation kriteerit määritellään (muuten kuin retrospektiossa)? Luonnontieteellisen elämäkäsitteen filosofiassa näiden luulisi olevan juuri perustavia kysymyksiä. Joka tapauksessa pääesitelmä asemoi yleisökeskustelua hyvin vahvasti luonnontieteellisen ’elämän’ määrittelyn suuntaan.

Erilaiset teemat oli onnistuttu jakamaan ohjelmassa suhteellisen yhtenäisiksi kokonaisuuuksiksi. Kaikkein parhaiten yhtenäinen keskustelutila syntyi genetiikan ja evoluutioajattelun kysymyksiä käsit-

televien esitelmien yhteydessä. Ilmeisesti yhtä poikkeusta lukuun ottamatta ne oli mahdutettu samoihin jaksoihin, jolloin juuri näistä teemoista kiinnostunut yleisö osasi valita paikkansa. Poikkeus oli Veikko Launiksen geeniretoriikkaa käsittelevän esitelmän osuminen samaan osioon kahden Heideggeria käsittelevän esitelmän kanssa. Oli mitä ilmeisintä, että osa yleisöstä koki Launiksen aiheen melko etäiseksi. Tosin on sanottava, että hänen valitsemansa lähestymistapa ei antanut ymmärtämiseen parhaita eväitä. Launis purki geenikeskusteluun liittyviä ongelmia ja toi tärkeitä näkökulmia esiin, mutta samalla hän tuli asettaneeksi vastakkain karrikoidun ”geenitiedon sosiaalisen konstruktion” ja ilmeisesti sen jollain tavalla puhtaat muodot. Ajatus täysin neutraalista tutkimustiedosta oli luettavissa rivien välistä. Kenties kyse oli tahallisesta provokaatiosta, mutta joka tapauksessa omaa näkökulmaa olisi voinut tuoda avoimemmin esiin.

Filosofian historiallisia hahmoja käsittelevät esitelmät oli nekin jotenkuten onnistuttu saamaan yhtenäisiksi kokonaisuuksiksi, kuten myös yleisemmät näkökulmat ”elämän suuriin kysymyksiin”. Kuitenkin esimerkiksi harvat fenomenologiset esitelmät näyttivät hajaantuneen eri osioihin. Ainakin kahdessa seuraamassani osiossa kävi jo alkuun selväksi, että keskustelut eivät tukisi toisiaan, koska esitykset käsittelevät niin erilaisia asi-

oita. Pidemmissä seminaareissa yhtenäisten keskustelulinjojen syntyminen on aina tärkeää. Mahdollisuus viitata aiempiin esityksiin ja niiden pohjalta käytyihin keskusteluihin on tärkeä resurssi. On vaikea sanoa, olisiko yhtenäisempi järjestys ollut mahdollinen. Esitelmöitsijöiden aikataulut ja tilan puute luovat rajoitteita.

Esitelmien joukossa positiivisin yllätys oli Petri Ylikosken geneettistä determinismistä käsitellyt esitys. Ylikoski onnistui luomaan hyödyllisiä erotteluja determinismin eri muotojen välillä ja osoittamaan, miten ne ovat läsnä perinnöllisyyttä käsittelevässä keskustelussa. Determinismin muodot eivät jääneet kuolleiksi luokitukseksi, vaan hän kuvasi niiden roolia sekä pejoratiivina että aitoina tutkimusasetteina. Hänen näkemyksensä determinismin 'myyttisistä' muodoista ja niiden samankaltaisuudesta tiettyjen ympäristödeterminismin muotojen kanssa olivat erityisen oivaltavia.

Seppo Sajaman esitelmä elämän itseisarvosta, tai pikemminkin itseisarvokäsitteistä yleensä ja sen sovelluksesta ympäristökysymyksiin, oli kiinnostava ennen kaikkea analyttisen moraalifilosofian sisäisten ongelmien kannalta. Käsitteily oli parempaa kuin vastaavassa moraalifilosofisessa positiossa yleensä, mutta ympäristöfilosofisen ulottuvuuden käsitteily jäi melko pinnalliseksi. Yksilöiden eristettyihin tekoihin ja niiden kohteiden

ontologiseen statukseen pitäytyvä analyysi kun tahtoo liukua yhä uudelleen triviaaleihin kysymyksiin homeen tms. otuksen itseisarvosta. Konkreettiset ympäristöilmiot jäävät taka-alalle. Ympäristöfilosofian kriittisen luennan kohteeksi Sajama oli valinnut juuri tällaisesta positioista kirjoitetun tekstin, eikä hänellä ilmeisesti ollut pyrkimystä ympäristöteeman itseensä tarkasteluun.

Lähtöasetelman takia esityksen johdopäätös jäi heppoiseksi: "meidän" täytyy arvottaa muiden olentojen elämää, koska ne eivät siihen pysty. Tämän pitäisi olla itsestään selvää ja se kertoo aika paljon siitä, kuinka mielekästä arvofilosofien apparaatin pyörittely tässä yhteydessä on. Haluan kuitenkin kiittää Sajamaa poikkeuksellisen rehellisestä vastauksesta kysymykseeni arvofilosofian soveltuvuudesta ympäristökysymyksiin. Hän myönsi asiaan liittyvät ongelmat mutta totesi lähestymistavan vain olevan hänelle itselleen luontainen. Harvoin näin rehellistä vastausta saa.

Tällaiset kokoontumiset ovat ennen kaikkea muistutus siitä, miten erilaisia perspektiivejä akateemisen filosofian piiriin mahtuu. Keskustelusta ei tule välttämättä kovin syvällistä, mutta toisaalta yleisön heterogeenisyys pakottaa muokkaamaan omat ajatukset sellaiseen asuun, että ne aukeavat muillekin kuin omaan erikoisalaan tutustuneille. Tilaisuus oli myös hyvä muistutus siitä, kuinka onnet-

toman pieni porukka suomalaisen filosofian harrastajat ovat.

Käytännön järjestelyt ansaitsevat kiitoksia. Kahden esitelmäsarjan luentosalit oli sijoitettu niin lähekkäin, että siirtyminen luentosarjasta toiseen oli helppoa. Siirtymistä varten aikatauluista pidettiin myös tiukasti kiinni ja esitelmien välillä oli tauko. Näin jokainen osallistuja saattoi valita juuri sen yhdistelmän, jonka halusi. Ruoka- ja kahvitaukojen mitoituksessa oli otettu huomioon normaali yliopistoalueen ruuhka, eikä kiirettä tullut missään vaiheessa. Tällainen joustavuus on harvinaista.

Ainoa isompi käytännön ongelma liittyi yhteiseen illanviettoon. Ravintola Koulu oli oivallinen valinta, mutta tilaisuuden järjestäminen jäykäksi kabinet-tiruokailuksi esti vapaata ja vaihtuvaa keskustelua. Vapaa-ajan osuus on seminaareissa tärkeää muutenkin kuin rentoutumisen ja ravintolapanimon tuotteiden maistelun kannalta. Olennaista on mahdollisuus jatkaa kesken jääneitä keskusteluja tai luoda uusia kiinnostavia tuttavuuksia. Keskustelutilaa on seminaareissa aina liian vähän, joten se täytyy järjestää erikseen. Tällaista spontaania organisoitumista ei voi tietenkään valmiiksi rakentaa, mutta sen edelle ei tulisi asettaa esteitä. Muuten ihmiset hakeutuvat entistäkin helpommin omiin tuttuihin ryhmiinsä ja pysyvät niissä.

Aarteet

Vanhimmat, kauneimmat, ainutlaatuisimmat kansalliskirjaston kokoelmista. Näyttely Helsingin yliopiston – Suomen kansalliskirjaston kupolialissa 9.3. – 15.10.2005

Aarteet-näyttelyssä esitellään kansalliskirjaston kulttuuriaarteita yli 2100 vuoden ajalta alkaen pari sataa vuotta ennen ajanlaskumme alkua. Esillä olevat kansalliset ja ulkomaiset harvinaisuudet idästä länteen kertovat kirjallisen kulttuurin kehitysvaiheista ja kirjapainotaidon historiasta vuosisadoittain aina 1900-luvun alkuun saakka. Näyttelyssä ilmenee, että oma kansallinen kirjallisuuttimme ei ole syntynyt erillisenä saarekkeena, vaan osana ja vuorovaikutuksessa maailman kulttuurien kanssa. Näyttelyteokset edustavat monipuolisesti eri tieteenaloja ja kirjallisuutta teologiasta tähtitieteeseen, maantieteeseen, kasvi- ja eläintieteisiin, humanistisiin tieteisiin ja insinööritieteisiin.

Näyttely alkaa kirjaston vanhimmista käsikirjoituksista, Egyptistä peräisin olevista papyruksista noin 200 eKr ja ostrakoneista, ruukunpalasista, jotka toimivat muinaisessa Egyptissä kirjoitusalusana, ja tästä edetään kiinalaiseen 1300-luvun puupainanteeseen. Esillä on myös kiinan-kielinen käsikirjoitusfragmentti 350-luvulta jKr sekä arabiankielinen keittokirja 1200-luvulta.

Muinaisesta Egyptistä ja Kaukoidästä siirrytään Eurooppaan. Varhaista länsimaista kirjallisuutta esitellään käsikirjoituksin ja 1400-luvun puolen välin merkittävän eurooppalaisen keksinnön, kirjapainon tuottein, inkunabelein. Esillä ovat muun muassa kirjaston varhaisin sidottu latinankielinen käsikirjoitus, vanhin irrallinen käsikirjoituskatkelma 1100-luvulta, kirjaston vanhimman painetun länsimaisen teoksen katkelma vuodelta 1457, kirjaston vanhin kokonaisuus säilynyt painettu teos vuodelta 1467, ensimmäinen painettu maailmanhistorian käsikirja 1474, maailman ensimmäinen pain-

nosta ilmestynyt kartasto 1477 ja maailman ensimmäinen painettu erikoisatlas 1485. 1500-luvun esikoisista mainittakoon ensimmäinen tieteellisin periaattein laadittu kasvikuvasato ja ensimmäinen kätilöille tarkoitettu kuvitettu teos.

Suomalaisista esikoisista ovat näyttelyssä esillä muun muassa ensimmäinen Suomea varten painettu teos *Missale aboense* 1488, ensimmäiset suomen kielellä painetut teokset 1500-luvulta, ensimmäinen Suomessa painettu suomenkielinen julkaisu 1600-luvulta, ensimmäiset almanakat, ensimmäinen suomen kielen kielioppi, sanakirja, sanomalehti ja tietosanakirja. Esillä ovat myös Helsingin yliopiston kirjaston vuonna 2004 hankkimat harvinaisuudet: 1484 painettu Psaltari, jota tämän lisäksi tunnetaan vain yksi täydellinen kappale, ja aiemmin täysin tuntematon suomenkielinen virsikirja 1600-luvulta.

Näyttelyssä esitellään myös musiikkia alkaen varhaisimmista keskiaikaisista nuottinäytteistä Sibeliuksen käsikirjoituksiin sekä kirjataidetta ja grafiikkaa venäläisistä futuristeista Akseli Gallen-Kallelaan ja Helene Schjerfbeckiin. Käsikirjoituskokoelmista on koottu niin orientaliaa kuin eksotiikkaa, kuten persialainen käsikirjoitus, singalinkielinen palmunlehtikirjoitus ja Tervikin salakirjoitus. Lisäksi esillä on kirjeitä kuuluisilta taiteilijoilta ja säveltäjiltä, kuten Claude Monet'ita, Auguste Rodinilta, Enrico Carusolta, Giacomo Puccinilta ja Claude Debussyltä.

Paitsi vanhimpia, harvinaisimpia ja ainutlaatuisimpia dokumentteja, näyttelyssä esitellään myös kansalliskirjaston kauneimpia sidoksia, loistopainoksia ja -kuvituksia. Pienpainatekokoelmasta koottu valikoima osoittaa, miten 100 vuotta vanhat mainokset, hinnastot ja ohjelmalehti-

set heijastavat omaa aikaansa ainutlaatuksella tavalla. Kirjaston pienikokoisimpia kirjoja edustavat näyttelyssä metallikotelossa oleva miniatyyrikoraani ja lastenkirja 1800-luvulta. Esillä on myös varhaisin painettu paperinukke Brummeriana-kokoelmasta.

Näyttely kertoo myös mielenkiintoisia tarinoita kirjan omistushistoriasta, miten kirja monien seikkailujen jälkeen on löytänyt kotinsa juuri Suomen kansalliskirjastosta, kuten Pietari Suuren isän opettajan ja langon omistama kirja ja ensimmäisen venäläisen tiedemiehen Mihail Vasilevitš Lomonosovin kirja.

Näyttely on osa kansalliskirjaston koelmahanketta, johon näyttelyn lisäksi liittyy ensi syksynä julkaistava kirjahistoriallinen verkkoteos ja 2004 marraskuussa ilmestynyt kokoelmien synnystä ja historiasta kertova tietokirja *Muistiin painettua. Kansalliskirjaston kulttuuriaarteita*. Näyttelyn yhteydessä järjestetään maaliskuussa *Aarteet*-luentosarja, jonka esitelmöitsijöinä on *Muistiin painettua* -kirjan kirjoittajia. Ainutlaatuinen näyttely juhlistaa kirjaston osalta Helsingin yliopiston 365-vuotisjuhluvuotta.

Samanaikaisesti *Aarteet*-näyttelyn kanssa on Helsingin yliopiston kirjaston galleriassa esillä kaikki Euroopan maat kattavan palimpsestikäsikirjoitusprojektin loppunäyttely *Rinascimento Virtuale*. Suomea projektissa edustavat professori Jaakko Frösén ja tutkija Mika Hakkarainen Helsingin yliopiston klassillisen filologian laitokselta. Lisäksi galleriassa on tutkija Anja Inkeri Lehtisen suunnittelemat kaksi näyttelykokonaisuutta: *Tieteen tulo Suomeen keskiajalla* ja *Aarteita kirkkojen arkistoista*, joissa on esillä keskiaikaisia käsikirjoituksia kansalliskirjaston kokoelmista.

Arviosta toiseen, eli odotuksista tulkintaan ja takaisin

Jarkko Tontti (toim.),
Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta. Vastapaino, Tampere 2005. 278 s.

Hermeneutiikasta ja hermeneuttisesta filosofiasta on viime vuosina ilmestynyt suomennoksia useilta kuluneen vuosikymmenen tunnetuimmilta nimiltä: Hans-Georg Gadamerilta, Martin Heideggerilta, Paul Ricoeurilta ja Gianni Vattimolta. Suuntauksen edellisestä yleisesityksestä, Martin Kuschin *Ymmärtämisen haasteesta* (1986), on kuitenkin kulunut aikaa jo kohta kaksikymmentä vuotta ja sen jälkeinen alan tutkimus on koostunut pääsääntöisesti eri asteisista yliopistollisista opinnäytteistä tai muuten ilmestynyt lähinnä yliopistollisissa julkaisusarjoissa, jotka nousevat usein vain aiheen tutkijoiden tai alan harrastajien tietoisuuteen.

Tämän olemassa olevan kirjallisuuden pohjalta voidaan kuitenkin jo perustellusti kysyä, mitä vielä ja erityisesti nyt tarvitaan, jotta hermeneuttisen perinteen tuntemus maassamme lisääntyisi. Omalta osaltani koen, että tarvetta on nimenomaan erilaisia hermeneutiikan kysymyksiä tarkasteleville, analysoiville ja eteenpäin vieville itsenäisille kotimaisille puheenvuoroille sekä käännösten osalta erityisesti 1900-lukua aiemmalle hermeneuttiselle kirjallisuudelle. Näine odotuksineni otin mielenkiinnolla vastaan tiedon, että hermeneutiikasta oli ilmestymässä tuore esseekokoelma, ja ne tietenkin ohjaavat myös teoksesta muodostamaani kuvaa. Aloitan pohtimalla lyhyesti kokoelman rakennetta. Sen jälkeen tarkastelen hieman laajemmin sen sisältöä ja lopuksi esitän muutaman huomion teoksen kokonaisuudesta ja siitä, miten teos esittämiini tarpeisiin vastaa.

I

Kuten kokoelman toimittaja Jarkko Tontti johdannossaan kirjoittaa, teoksen rakenteellisina periaatteina toimivat toisaalta historiallisuus ja toisaalta dialogisuus. Näistä ensimmäistä noudattaa eri-

tyisesti teoksen aloittava osa, joka koostuu kolmesta hermeneutiikan historiaa luotaavasta artikkelista. Muissa, tematisesti jäsenytyneissä osissa se näkyy lähinnä kronologian noudattamisena. Tontin mukaan teoksen ensimmäisen osan myötä myös ”aiheeseen ennen perehtymätön lukija saa otteen” hermeneutiikan keskeisistä kysymyksistä, kun taas sitä seuraavat osat ”porautuvat syvemmälle” (8). Niissä esitellään ”dialogisesti” ensin ehkä modernille hermeneutiikalle ja sen määrittelylle keskeisintä kysymystä eli sitä, onko kyseessä tekstien tulkinnan metodi vai filosofinen teoria eksplikoituine ontologioineen kaikkineen. Tämän jälkeen teoksessa esitellään otteita hermeneutiikan ja kriittisen teorian välisestä keskustelusta ja lopuksi hermeneutiikan ja dekonstruktion välillä 1980-luvun alussa käytyä sananvaihtoa.

Yleisellä tasolla teoksen rakenne vaikuttaa varsin kiinnostavalta, mutta siirtyäessä itse teksteihin lopputulos on hieman tasapainoton. Tämä johtuu siitä, että kokoelmaan sisältyy monia keskenään erilaisia tekstejä. Teoksen ensimmäinen historiallinen osa on työnjaollisesti vielä hyvä suoritus. Ensin käsitellään ja esitellään hermeneutiikan historiaa antiikista Schleiermacheriin (Erna Oesch), sitten 1800-luvun hermeneutiikan käänteitä Diltheyn näkemyksiin asti (Juha Varro) ja lopuksi 1900-luvun hermeneutiikkaa Heideggerista Ricoeurin (Jarkko Tontti). Muissa osissa tasapaino kuitenkin menetetään. Metodologian ja ontologian rajanvetoa käsittelevään osaan sisältyy yksi artikkeli, suomentajien esipuheita ja käännöksiä. Esipuheita ei kuitenkaan ole kaikilta kääntäjiltä eikä Gadameria esittelevää esipuhetta ole lainkaan. Tämän lisäksi esipuheet ovat keskenään erilaisia. Esipuheessaan Ricoeur-suomennoksiin Jarkko Tontti esittelee lyhyesti ainoastaan tekijän bio- ja bibliografisia perustietoja, kun taas esimerkiksi Jarkko Tuusvuori ja Juhani Vähämäki esittelevät tai arvioivat Bettin ja Vattimon näkemyksiä yleisemminkin. Heideggerilta puolestaan ei ole otettu mukaan käännösnäytettä. Teoksen kahdessa viimeisessä osiossa tilanne hieman paranee. Kuitenkin myös niissä hermeneutiikan ja kriittisen teorian sananvaihtoa koskeva osio alkaa Jarkko Tuusvuoren esittelevällä suomentajan esipuheella, kun taas hermeneutiikan ja dekonstruktion välienselvittelyyn johdattaa Ismo Nikanderin artikkeli, jossa pyritään erittelemään ja analysoimaan kyseistä kiistaa laajemminkin.

Teoksen rakenne olisikin selkiytynyt, jos esipuheista olisi luovuttu ja aloitettu jokainen teoksen kolmesta jälkimmäisestä osasta (viimeisen tapaan) asiantuntijavalla ja itsenäisellä koko aihetta tai keskustelua analysoivalla artikkelilla tai olisi pitäydtytty käännöksissä, joihin olisi kaikkien tekijöiden osalta liitetty keskenään koordinoituidut esittelyt ja varsinaisista artikkeleista olisi luovuttu.

II

Rakenteellisesti kokoelman käytännön toteutus vaikuttaa siis hieman tasapainottomalta, mutta rakennetta tärkeämpää tämänkaltaisissa kokoelmissa on niiden sisältö. Kokoelmaan sisältyvien tekstien moninaisuudesta voidaan tietenkin jo löytää viitteitä siitä, että jonkinlaista sisällöllistäkin epätasaisuutta on odotettavissa. Arvioin tässä kuitenkin teoksen sisältöä vain siihen sisältyvien artikkelien sekä käännösvalintojen pohjalta. Koska kyseessä ei ole varsinaisen käännöksen ja koska useimmat käännöksistä ovat ilmestyneet jo aiemmin, en ole lähtenyt vertaamaan niitä alkuperäisteksteihin. Kääntäjistä useimmat ovat kuitenkin jo kokeneita ja myös käännökset vaikuttavat hyviltä. Joiltakin horjahduksilta tai kiistanalaisilta ratkaisuilta ei tietenkään ole välttytty. Esimerkiksi Ismo Nikanderin Derrida-käännöksen sisältyy ilmaus ”ottaa laskuihin” (267), jonka taustalla lienee ranskan *rendre compte*, joka tässä yhteydessä kääntyy suomeksi sujuvammin esimerkiksi muodossa ”tekee selkoa”. Myöskään suomentajien esipuheiden sisältöön en puutu. Niissä kaikissa asiatiedot tuntuisivat olevan kohdallaan.

Teoksen alkuun liittämässään johdannossa Jarkko Tontti esittää, että 1900-luvun suuntauksista hermeneutiikka näyttää lopulta vienneen voiton taistelussa filosofisesta valta-asemasta. Vaikka tällaista näkemystä on pidettävä jonkinlaisena suuntauksen edustajan markkinointipuheena, sen suhteen voidaan tietenkin kysyä, voiko filosofisten suuntausten välillä olla voittoon johtavaa kamppailua muussa kuin hetkellisen hegemonian saavuttamisen mielessä, voiko tällaista voittoa ylipäättään olla hermeneutiikan näkökulmasta ja onko se todellisuudessa ilmennyt muualla kuin hermeneutiikkojen (esim. Vattimon) omassa päässä. Itse väitettä ja sen mahdollisuusehtoja keskeisempiä ovat kuitenkin Tontin tarjoamat perusteet, jotka kiertävät nykyhermeneutiikan ehkä keskeisintä ominaisuut-

ta ja kysymystä artikuloimatta sitä kuitenkin suoraan. Tontin mukaan muista 1900-luvun filosofisista suuntauksista poiketen ”hermeneutiikka on pystynyt sekä perinnettään unohtamatta jatkuvasti uudistumaan että menestyksellisesti puhuttelemaan erityistieteitä” (7). Tämän ohella se on Tontin mukaan kyennyt keskustelemaan muiden suuntausten kanssa hedelmällisesti ja otettu hyvin vastaan myös ihmistieteiden käytännön tutkimuksessa. Kun tähän lisätään vielä se, että jokainen ”teoreettisesti painotunut tutkimus minkä tahansa ihmistieteen alalla ottaa tavalla tai toisella kantaa hermeneutiikan haasteeseen” (8), päästään asian ytimeen, hermeneutiikan kaksinaiseen luonteeseen. Nykyhermeneutiikan näkökulmasta hermeneutiikka itse on sekä ihmistieteiden metodi että filosofia ja näin sen voiton (jos sellaista on) mahdollistaa se, että se painii eri sarjassa kuin puhtaasti filosofiset suuntaukset tai että se painii kahdessa eri sarjassa samaan aikaan.

Nimenomaan tästä hermeneutiikan kahtalaisuutta ja siis sen määrittelyä koskevasta kysymyksestä lähtee liikkeelle teoksen aloittava Erna Oeschin artikkeli hermeneutiikasta tiedonalueiden järjestelmässä. Ansiokkaassa ja erittäin selkeässä artikkelissaan Oesch käy kriittistä keskustelua hermeneutiikan luonteesta ja paikasta filosofian ja tieteen kentällä. Tämä tarkoittaa käytännössä hermeneutiikan varhaisen historian esittelyä sekä uuden ajan alkupuolen hermeneutisten teorioiden ja näkemysten arviointia ja suhteuttamista ajankohdan filosofisiin teorioihin. Artikkelinsa lopuksi Oesch esittää varsin kohdallisen tulkinnan Schleiermacherin hermeneutiikasta sekä yleisenä hermeneuttisena teoriana että metodina ja osoittaa, että 1900-luvun hermeneuttinen kädenväntö ontologian ja metodologian välillä on kirjoitettu sisään hermeneutiikan perinteeseen jo ainakin Schleiermacherista lähtien.

Oeschin artikkelia seuraava Juha Varton artikkeli hermeneutiikasta ja historisista sen sijaan tuntuu olevan hieman väärässä paikassa. Siinä esitetty kuva hermeneutiikan historiasta ei seuraa yleistä käsitystä hermeneutiikan kehityksestä muiden teoksen artikkelien tavoin, vaikka esimerkiksi Schleiermacher muutamaan kertaan mainitaankin. Diltheyn näkemyksiä toki esitellään hieman laajemmin. Artikkelissa olisi voinut tukeutua yksityiskohtaisemmin esimerkiksi vuosisadan myötä syntyvään Platon-tul-

kinnan jakautumiseen toisaalta filosofista systeemiä ja toisaalta dialogien historiallisuutta ja tekstuaalisuutta painottaviin näkemyksiin, jotka molemmat löytyvät ja osin nousevat juuri Schleiermacherin näkemyksistä. Nykyhermeneutiikan näkökulmasta, ja etenkin jos 1900-luvun hermeneutiikan keskeisenä teoksena pidetään Gadamerin *Wahrheit und Methodea* (1960), myös Hegelin ja vaikkapa hänen suhteensa Schleiermacheriin olisi voinut nostaa esiin muutenkin kuin *’Geist-sanana saastuttajana’*. Näin artikkeli olisi saatu kiinteämmin osaksi sitä historiallista kertomusta, jota teoksen tämä osa pyrkii tuomaan esiin. Näiden keskeisten seikkojen ohella monet artikkelin esittämät väitteet jäivät varsin ylimalkaisiksi ja täsmentämättömiksi ja se sisältää joitakin varsin ongelmallisia tulkintoja tai painotuksia. Niistä esimerkiksi voidaan mainita artikkelin lopussa esitetty väite, jonka mukaan Heidegger ja Gadamer ”jatkoivat Diltheyn ja Husserlin asettamaa tehtävää, ryydittämällä sitä erityisesti Nietzschen avulla” (49). Vaikka tämän ryydittämisen voidaan ajatella pitävän paikkansa Heideggerin suhteen, joskin hänenkin varsinainen *’Nietzsche-luentansa’* sijoittuu karkeasti 1930-luvun puolivälistä 1940-luvun puoliväliin ja julkaistiin vasta 1961 eli on myöhempää perua kuin hänen 1920-luvun suoranaisesti hermeneutiikkaan liittyvät avauksensa, Gadamerin suhteen väitettä voidaan pitää jopa harhaanjohtavana, koska paitsi Gadamerin omien lausuntojen myös hänen tuotantonsa näkökulmasta se 1800-luvun ajattelija, jonka näkemykset ryydittävät hermeneutiikan piiriin yleisesti laskettavien ajattelijoiden ohella hänen ajatteluun on nimenomaan Hegel, Nietzschestä ja sitä kautta erilaisista Heideggerin ja Hegelin tulkinnoista löytyy puolestaan se tekijä, joka erottaa Gadamerin hermeneutiikkaa esimerkiksi dekonstruktioista.

Varton artikkelia seuraa Jarkko Tontin 1900-luvun hermeneutiikan keskeisten hahmojen – Heideggerin, Gadamerin ja Ricœurin – näkemyksiä esittelevä ja analyysoiva artikkeli, joka suoriutuu tehtävästään hyvin. Se on varsin selkeä ja asiansa tunteva. Tämän lisäksi Tontti esittää kyseisten hermeneutikkojen näkemysten keskinäisestä suhteesta mielenkiintoisen tulkinnan, jonka mukaan kuolemaa kohti olemista painottaessaan Heidegger jättää liian vähälle huomiolle olevan muodostumisen ja olleisuuden, eli sen syntyvän ja historian. Gadamerilla ja Ricœurilla tilanne muuttuu siten, että tulevan sijaan painopiste kyseisten olemisen ehtojen määrittämisessä siirtyy osin menneeseen ja siis historiallistuu (58).

Kokoelman toisen osan aloittaa Reijo Kupiaisen artikkeli Heideggerin faktisuuden hermeneutiikasta. Vaikka Kupiaisen artikkeli esittelee ja analysoi Heideggerin hermeneutiikkaa varsin ansiokkaasti, se pitäytyy nimenomaan Heideggerissa eikä yhdistä hänen ajatteluun mitenkään yksityiskohtaisesti keskusteluun hermeneutiikasta ontologiana ja metodologiana tai suhteuta sitä tässä suhteessa muiden hermeneutikkojen näkemyksiin. Tässä yhteydessä ongelmana voisi pitää myös sitä, että Heideggerin faktisuuden hermeneutiikka on jo esitelty Tontin artikkelissa ja vaikka Kupiaisen tulkinta on erilainen, näiden tulkintojen eroja tai niiden keskinäistä dialogia ei tuoda artikkelissa mitenkään esiin. Mielenkiintoisemman artikkelista olisi tehnyt se, että siinä olisi suoraan otettu kantaa Tontin esittämään tulkintaan sekä analysoitu eri teoreetikkojen (erityisesti Schleiermacherin ja Diltheyn) tapaa ymmärtää hermeneutiikka ja sitä, miten Heideggerin hahmottama faktisuuden hermeneutiikka poikkei näistä aiemmista tavoista ja mikä niitä mahdollisesti yhdisti. Kupiaisen artikkelin kokoelmaan sisällyttämisen keskeisin syy kaikista sen ansioista huolimatta tuntuu olevan se, että sillä korvataan kokoelmasta puuttuva käänkösnäyte Heideggerilta itseltään.

Kupiaisen artikkelin lisäksi teoksen toinen osio koostuu erilaisista käänköksistä (jo mainittujen esipuheiden ohella). Kaikkia käänköstekstejä voidaan pitää hyvinä valintoina. Erityisesti näin on Paul Ricœurilta käännettyjen kahden artikkelin – ”Eksistenssi ja hermeneutiikka” ja ”Mimesis, viittaus ja uudelleenahmottuminen” – kohdalla. Ne täydentävät erinomaisesti jo ilmestynyttä Ricœur-suomennosta, *Tulkinnan teoria* (2000), tarjoten näytteen Ricœurin hermeneuttisen ajattelun tärkeimmistä teemoista 1960-luvulla ja 1980-luvulla. Samaa voidaan sanoa Vattimo-käänköksestä, ”Rationaalisuuden rekonstruktio”, jonka voidaan ajatella ottavan kantaa paitsi osan teemaan myös kokoelman viimeiseen hermeneutiikan ja dekonstruktion suhdetta käsittelevään osaan, jota se siis ennakoii. Vaikka myös Bettiltä ja Gadamerilta valitut näytteet ovat hyviä, niissä voidaan nähdä jossain määrin koko kokoelmaa vaivaava tendenssi. Bettin laajasta artikkelista on itse asi-

assa suomennettu vain se osa, jossa hän kritisoi Gadameria, kun taas Gadamerin annetaan vastata myös kritiikkeihin, joita emme saa kokoelmasta lukea. Betti ei siis esiinny kokoelmassa itsenäisenä hermeneutiikan teoreetikkona, vaan hänen asemansa ja arvonsa muodostuu käytännössä siitä, että hän on kommentoinut Gadamerin hermeneutiikkaa. Gadamer puolestaan saa läpi kokoelman puolustaa omia näkemyksiään ja hänelle annetaan (ainakin järjestyksellisesti) aina myös viimeinen sana. Tämä asetelma toistuu tämmälleen samanlaisena hermeneutiikan ja kriittisen teorian suhdetta käsittelevässä osassa sekä tietyin osin myös teoksen viimeisessä osassa. Viimeiseen eli hermeneutiikan ja dekonstruktion suhdetta käsittelevään osaan ei myöskään sisälly käännöstä Gadamerin esitelmästä, jonka pohjalta Derrida kysymyksensä esittää, joten kysymysten esittäminen jää hie-man ilmaan. Syynä on tietysti, että kyseinen esitelmä on jo ilmestynyt Gadamerilta aiemmin suomennetussa esseevalikoimassa.

Niiltä osin kuin valitut käännöstekstit ilmentävät tätä tendenssiä, kokoelma itsessään näyttäytyy enemmän jonkinlaisena lisänä Gadamerin hermeneutiikkaan kuin kokonaisuutensa hermeneutiikasta tai nykyhermeneutiikan koko kentästä. Vaikka Gadamerin *Wahrheit und Methode* on kiistämättä 1900-luvun hermeneutiikan suurteos, olisi käännösvalikoimaa voinut tasapainottaa ja laajentaa myös muihin teoreetikoihin.

Tämä käännösvalikoimaan sisältyvä tendenssi on tietysti mielessä läsnä myös teoksen viimeisen osan aloittavassa Ismo Nikanderin Gadamerin ja Derridan 1980-luvun alussa käymää keskustelua luotaavassa artikkelissa, jossa dekonstruktio esiintyy nimenomaan syytäjän roolissa ("Toiselta [so. dekonstruktion] puolelta esitetään syyte..." (259)) ja puolustus katsoo asioita Gadamerin näkökulmasta. Kokonaisuudessaan tämäkin artikkeli on hyvä ja asiantunteva, joskin Nikanderin totalisoivaa luentaa Derridan näkemyksistä (253-254) voidaan pitää lähinnä kirjoittajan omana konstruktiona ja osin nimenomaan puolustusasetelmasta johtuvana. Artikkelin on julkaistu alunperin jo 1995 ja sen olisi voinut hyvin päivittää, koska hermeneutiikan ja dekonstruktion suhteesta on kuluneen kymmenen vuoden aikana ilmestynyt paljon tutkimusta. Uskon myös, että mikäli Nikander olisi painottanut Derrida-luennassaan myös tämän

myöhempää tuotantoa, olisi kuva hänen suhteestaan hermeneutiikkaan muuttunut ja asetelma tasapainottunut.

III

Jarkko Tontin kokoelman johdannossa esittämä toteamus, että teoksen ensimmäinen osa tarjoaa yleiskuvan hermeneutiikan kysymyksistä myös sitä ennen tuntemattomille ja että muut osat porautuvat syvemmälle suuntauksen keskeisiin kysymyksiin ja rajoihin, antaa olettaa, että kokoelma on suunnattu ainakin kahdenlaiselle yleisölle: alan harrastajille sekä muuten tulkinnasta ja sen kysymyksistä kiinnostuneille. Varsinaiseksi oppikirjaksi kokoelmaa ei liene tarkoitettu, mutta sellaiseksi se tietenkin pääosin (ehkä Varton artikkelia lukuun ottamatta) sopii ainakin yliopistotasolla. Tosin se tarvitsee tukeksen muita jo olemassa olevia teoksia tai käännöksiä. Kokonaisuutena teos kuitenkin täydentää hyvin tätä jo olemassa olevaa materiaalia. Sitä olisi kuitenkin voinut mielestäni parantaa jo mainituin keinoin. Koska useimmat teoksen artikkelit ja käännökset on julkaistu jo aiemmin, asian ja sen, miten nämä versiot poikkeavat aiemmista, olisi voinut tuoda teoksessa jotenkin esille. Tämä olisi antanut potentiaaliselle ostajalle paremman kuvan siitä, mitä on hankkimassa, koska kirja-kaupassa teosta ei voi lukea ja verrata jo mahdollisesti hallussaan oleviin aiempiin versioihin.

Miten esseekokoelma sitten täytti niitä odotuksia ja tarpeita, joita alussa luettelun? Edellä esitetyn pohjalta lukija voi helposti ajatella, että parhaimmillaankin kohtalaisesti. Itse joudun kuitenkin toteamaan, että loppujen lopuksi se täytti niitä varsin hyvin. Tämä johtuu siitä, että osa odotuksista oli ylimitoitettuja. Tosiasiassa ehkä Schleiermacheria ja Diltheyä lukuun ottamatta 1900-lukua edeltävän hermeneutiikan käännöksiä on varsin niukasti saatavilla myös laajemmilla kielialueilla tai alkukielen lisäksi muilla ns. 'sivistyskielillä'. Tämä on kuitenkin suunta, johon hermeneutiikan kirjallisuuden kääntämistä tulisi laajentaa. Yhdeltä esseekokoelmalta ei voi myöskään vaatia kaikkea. Nykyisellään teos kuitenkin sisältää joitakin erinomaisia ja itsenäisiä hermeneutiikkaa käsitteleviä artikkeleita ja jo olemassa olevaa materiaalia oivallisesti täydentävän käännösvalikoiman.

Heikki Kujansivu

Hermeneutiikan lyhyt oppimäärä

Hans-Georg Gadamer,
Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander.
Vastapaino, Tampere 2004.
274 s.

Kaksi vuotta sitten edesmennyt saksalainen Hans-Georg Gadamer (1900–2002) tunnetaan erityisesti teoksestaan *Wahrheit und Methode* (1960), jota pidetään yleisesti nykyisen hermeneutiikan peruskirjana. Vaikka Gadamer on yksi 1900-luvun nimekkäimmistä filosofeista, on hänen kirjoituksiaan ollut suomeksi saatavilla melko heikosti. *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa* onkin tervetullut käännöskokoelma, joka tekee Gadamerin ajattelua tunnetuksi myös muille kuin Gadameria alkukielellä lukeville filosofian tutkijoille.

Teos koostuu kahdestatoista Gadamerin yli kolmenkymmenen vuoden aikana kirjoittamasta artikkelista, jotka Ismo Nikander on valikoinut ja suomentanut Gadamerin kootuista teoksista. Laajasta ajallisesta haitaristaan huolimatta artikkelit muodostavat yllättävänkin yhtenäisen kuvan Gadamerin ajattelusta ja sen eri puolista. Kirjoituksissaan Gadamer käsittelee muun muassa hermeneutiikan historiaa ja hengentieteiden luonnetta sekä ymmärtämisen, merkityksen ja kielen ilmiöitä.

Hengentieteet ja hermeneutiikka

Teos on jaettu neljään osaan, joista ensimmäinen *Ymmärtäminen ja totuus* kokoaa yhteen humanististen tieteiden luonnetta, ymmärtämistä ja hermeneutiikan historiaa käsitteleviä Gadamerin artikkeleita. Kirjoituksissa Gadamer korostaa hengentieteiden näkemistä osana historiallista olemistamme ja argumentoi historisille ominaista tutkijan oman historiallisuuden unohtamista ja puhtaan metodologisen lähestymistavan yksipuolisuutta vastaan. Gadamer painottaa, että tutkija on osa tutkimaansa todellisuutta, jolloin historian varsinainen todellisuus on ymmärtämisessä itsessään, joka on vaikutushistoriallinen tapahtuma. Oman olemisemme historiallisuudesta johtuen histo-

riaa kirjoitetaan aina uudestaan. Vaikka hengentieteitä luonnehtiinkin Gadamerin mukaan ehdottoman varmuuden puuttuminen, ei se kuitenkaan vähennä hengentieteiden tieteellisyyttä. Päinvastoin, tieteellistä hengentieteissä Gadamerin mielestä on absoluuttisen totuuden osoittaminen mahdottomaksi, jossa perinteen kohtaamisen myötä tapahtuvalla ennakkoluulojen koettelemisella on tärkeä rooli.

Käsitellessään hermeneutiikan historiaa Gadamer korostaa erityisesti Heideggerin filosofiasa tapahtunutta siirtymää klassisesta metodisesta hermeneutiikasta ontologiseen hermeneutiikkaan unohtamatta kuitenkaan klassisen hermeneutiikan keskeisten kysymysten merkitystä nykyhermeneutiikalle. Ymmärtämisen taidon tai hengentieteiden metodologian sijaan Gadamer katsoo edustamansa filosofisen hermeneutiikan olevan filosofin teoria maailmaa ymmärtävästä ja tulkitsevasta ihmisestä. Ajatuksesta seuraa Gadamerin filosofiasa uusia painotuksia muun muassa ymmärtämisen ja applikaation ongelmien sekä hermeneutiikan tehtävän suhteen.

Ymmärtämisen kielellisyys

Kielellä on hyvin keskeinen asema Gadamerin filosofisessa hermeneutiikassa. Teoksen toisen kokonaisuuden *Kieli tutkimuksen perustana ja kohteena* kirjoitukset käsittelevät Gadamerin käsitystä kielestä sekä ymmärtämistä ja sen kielellisyyttä. Gadamerin tapaa tarkastella kieltä voisi nimittää fenomenologiseksi, koska hänelle kielessä ei ole keskeistä sen looginen puoli, vaan kieli kielenä ja sen tapaa hahmottaa suhdettamme maailmaan. Gadamer katsoo, että ihminen elää kielessä, ja kieli näyttäytyy Gadamerille ylitysepääsemättömän esteen sijaan yhteis- elomme mahdollisuuden ehtona muodostaen olemisemme todellisen keskukseen.

Myös ihmisen perustaviin kykyihin lukeutuvan ymmärtämisen Gadamer käsittää läpeensä kielellisenä. Ymmärtämisen kielellisyydestä seuraa eräs Gadamerin ajattelun perustavista oivalluksista, jonka mukaan erimielisyyksien esiintyessä on aina mahdollista päästä yhteisymmärrykseen keskustelemalla. Vuoropuhelu onkin Gadamerin mukaan kielen alkuperäinen muoto ja yhteisymmärryksen saavuttaminen hermeneuttisen käsittämisyypyrkimyksen permimäinen tavoite.

Hermeneutiikka käytännöllisenä filosofiana

Teoksen kolmannen osan *Teoreettinen ja käytännöllinen ymmärtäminen* artikkeleissa Gadamer käsittelee muun muassa teorian ja käytännön suhdetta sekä tekniikkaa. Gadamer katsoo, että antiikin filosofiasa tehtyä teorian ja käytännön erottamista vastaa uudella ajalla teoreettinen tiede käytännöllisteknisine sovelluksineen. Tämä siirtymä teorian ja käytännön käsitteiden merkityksissä on Gadamerin mukaan aiheuttanut jännitteen tieteellisen tiedon ja metodittoman koko elämäkokemuksemme kattavan tiedon välille. Gadamer näkeekin eräänä aikamme keskeisenä filosofisena kysymyksenä sen, miten tieteen myötä syntynyt uusi tieto- ja suorituskyky voidaan sovittaa yhteen inhimillisen elämäkokemuksemme kanssa.

Engelman Gadamer pyrkii ratkaisemaan kulkemalla hermeneutiikassaan käytännöstä sen teoreettiseen tiedostamiseen eli päinvastaiseen suuntaan kuin modernissa tieteessä. Hermeneutiikan universaalisuus riippuukin Gadamerin mukaan siitä, osoittaako se tavan, jolla kaikki tieteen käyttö yhdenetään käytännölliseen tietoisuuteen. Näin Gadamerin edustama filosofinen hermeneutiikka tulee lähelle Aristoteleen käytännöllistä filosofiaa, jonka mukaan kaiken todellisen tiedon on tunnettava myös milloin ja miten tulee puhua ja toimia. Käytännöllinen filosofia on Gadamerille esimerkki sellaisen tiedon traditiosta, joka ei vastaa modernia metodikäsitettä ja jonka avulla on mahdollista ratkaista tieteen ja inhimillisen arvotietoisuuden välinen ristiriita.

Dekonstruktion haaste

Teoksen neljännen osan *Dekonstruktion hermeneuttinen perusta* muodostavat kaksi tekstiä, joissa Gadamer selvittää filosofiansa keskeisiä ajatuksia suhteessa Derridan edustamaan dekonstruktion. Keskeisen paikan tässä mannermaisena filosofian sisäisessä vuoropuhelussa saavat Gadamerin ja Derridan erilaiset käsitykset merkityksestä ja kielestä. Gadamer puhuu muun muassa yhteisen merkityksen rakentumisesta dialogissa ja keskustelussa sekä korostaa, että hermeneuttisessa tarkastelussa ainoa tärkeä asia on sanotun ymmärtäminen, kielen toimiminen on pelkkä ennakkokohto. Gadamerin mukaan Derrida puolestaan ei pyri palauttamaan

kadonnutta merkitystä elävässä keskustelussa, vaan katsoo kaiken puheen rakentuvan taustalla piilevän merkityskudoksen varaan.

Tärkeä tema tässä keskustelussa on myös suhde Heideggerin filosofiaan ja länsimaisen metafysiikan perintöön. Gadamer puolustaa – vaikkakaan ei kriittikittömästi – Heideggerin filosofiaa Derridan arvostelua vastaan katsoen Derridan lukevan Heideggeria liiaksi Husserlin valossa. Gadamer ei hyväksy Derridan väitettä, jonka mukaan Heideggerin kysymys olemisen merkityksestä sisältää metafysisesti tulkitun logoksen käsitteen. Gadamer katsoo, ettei Heidegger ajattele merkitystä olemiskysymyksen yhteydessä metafysisenä olemuskäsitteenä, vaan kysymisen suunnan osoittavana kysymyksen merkityksenä. Gadamer kävikin aitoa haasteena pitämänsä ranskalaisen ajattelun kanssa keskustelua aina kuolemaan saakka.

Teoksen toimittanut ja kääntänyt Ismo Nikander on tehnyt työnsä huolellisesti. Kokoelmaan valitut kirjoitukset ovat edustavia, niissä tulee hyvin esille Gadamerin filosofian keskeiset teemat ja käsitteet. Ainoastaan Gadamerin taidekäsitteily jää mielestäni teoksessa turhan vähälle huomiolle. Myös käännös on onnistunut, ja se tekee hyvin oikeutta Gadamerin vihjailevalle ja monitasoiselle, mutta selkeälle kielelle. Kirjan ääreen tekee mieli palata uudestaan.

Jaakko Penttinen

Käsityöläisen historiateoria

March Bloch, *Historian puolustus* (alkuteos *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, ensimmäinen julkaistu versio 1949). Suomentaneet Lena Talvio ja Ossi Lehtiö, toimittaneet Elina Suolahti ja Matti Berger. Artemisia edizioni, Helsinki 2003. 206 s.

Arvioin Marc Blochin (1886–1944) teoksen henkilökohtaisena 'dokumenttina', hänen näkemyksensä historioitsijan työstä ja sen merkityksestä. Blochin kirjan arvioiminen 'Annales-dokumenttina' olisi edellyttänyt sekä annalistien perusajatuksen että heidän kritiikkinsä kohteen perin pohjaista tuntemusta. Omana itsenään eikä kliseisesti ymmärretyn annalismen ruumiillistumana Blochin tuotannon esittelee kirjan alussa myös Matti Peltonen, joskin mainiten kirjan olevan "tyypillinen Annales-teksti" (9-10), "ainutlaatuinen kirjaus historiantutkimukseen edelleen voimakkaasti vaikuttavan Annales-suuntauksen perusajatuksista" (21). Suomennetussa versiossa on Peltosen esipuheen lisäksi hyvin teknisuonteinen Etienne Blochin laatima uudistetun ranskankielisen laitoksen esipuhe. Uudistettu laitos ottaa Lucien Febvren (1878–1956) vuonna 1949 julkaisemaa versiota tunnollisemmin huomioon eri käsikirjoitusluonnokset. Esipuhe keskittyy teoksen käsikirjoitusluonnosten vertailevaan esittelyyn. Esipuheen sekä tekstiin ja viitteisiin merkittyjen käsikirjoituksen eri versioiden muotoilujen avulla lukija voi tutustua Blochin kirjoitusprosessiin. Esipuhe ei ole erityisen informatiivinen kirjan sanoman ja merkityksen ymmärtämisen kannalta. Blochin kirjoitusprosessiin tutustumista taas hankaloittaa se, että viitteet on nykytapaan laitettu lukujen loppuun. Kirjan toimittajat ovat siis olettaneet, että lukijat olisivat kärsineet "helvetin tuskia alaviitteillä tärvellyn sivun nähdessään" (125), kuten Bloch oman aikansa kustantajien enakkoluuloja soimasi.

Haaste historioitsijoille

Kirjan voi välittömästi todeta selkeäksi kannanotoksi, jopa kiistakirjoitukseksi,

vaikka arvostelun kohdetta ei tarkkaan tietäisikään. Siinä asetetaan suhteellisen selvät standardit tieteen nimen ansaitsevalle historiantutkimukselle. Tutkimuksen tasoa piti nostaa kauttaaltaan. Nostamisen varaa oli yllin kyllin, sillä historiantutkimus "järkipäraseen analyysiin pyrkivänä tieteenä" (66) eli vielä lapsuuttaan, mistä Bloch tämän tästä huomauttaa. Bloch tiesi myös omasta kokemuksesta, että historiatieteen tason nostaminen ei ollut mikään helppo tehtävä: "Akateemisten yhteisöjen rekrytointimenetelmät perustuvat vanhemman etuolueudelle ja suosivat uskollisia oppilaita, eivätkä siten innosta yritteliäisyyttä. Sotakoulu ja esikunta eivät ole ainoita laitoksia, jotka ovat säilyttäneet autojen aikakaudella härkävankkureiden mentaliteetin" (111). Bloch oli jo pitkään edustanut toisinajattelua, jonka läpimurto tapahtui vasta 1960-luvulla. Epäilemättä Blochin tutkimukset, arvioitava teos mukaan lukien, raivasivat tietä läpimurrolle.

Bloch aloittaa kirjansa poikansa lapsellisella eli merkittävällä kysymyksellä: "Isä, selitä minulle mihin historiaa tarvitaan!" (59). Kirja on Blochin vastaus tuohon kysymykseen, jonka hän tarkentaa kirjansa tehtäväksi: hän lupaa selvittää, "miten ja miksi historioitsija harjoittaa ammatiaan" (65). Historiantutkimus on intellektuaalisesti vaativaa työtä; historioitsija joutuu työssään koko ajan koettelemaan ajattelukykyänsä rajoja. Miksi siis ryhtyä moiseen puuhaan, mikä "oikeuttaa älyllisen ponnistelun olemassaolon?" (63).

Älyllinen ponnistelu tähtää "ymmärtämiseen" (163). Blochin keskeinen viesti näyttää olevan, että ymmärtäminen on jatkuvaa päättelyä, valintojen tekemistä, ja niistä vastuun ottamista. Hän olisi epäroimättä allekirjoittanut Hegelin sanat: historiantutkimuksessa "järki ei saa uinua".

Bloch korostaa, että historiantutkimuksen kohteena on "inhimillinen tekijä" (76) tai "inhimillinen tietoisuus" (173), ihmisten menneet teot ja luomukset. Yhteiskunta on loppujen lopuksi yksilöllisten tietoisuuksien tuote (174). Historiallinen muutos johtuu aina siitä, että "ihmisen mieli" ohjaa myös "ulkopuolisten voimien" toimintaa (203). Ihmismielestä riippumattomat luonnontapahtumat vaikuttavat historian kulkuun (eli tekevät historiaa) siten, että ne suodattavat ihmismielen kautta. Mustan surman aiheutti virus, mutta kulkutaudin nopea leviäminen johtui yhteiskunnallisista olo-

suhteista, "jotka pohjimmitaan olivat mentaalaisia" (204). Ihmisen mieltä tutkimalla selviää myös se, että samanlaisissa ilmasto- ja maaperäoloissa ihmiset toimivat (ja näin muodoin ajattelevat) eri tavoin (205–206). Ihmisten uskomukset oli otettava vakavasti, niille oli tehtävä oikeutta (vrt. 174–75, 177, 180) – nimenomaan siksi, että ihmisten uskomusten ja käsitysten ymmärtäminen oli historian ymmärtämisen edellytys. Historiantutkimuksen kohteena ei siten ole ihmismielestä riippumaton todellisuus; tutkimuksessa kaikkea historiallisen selittämisen ja ymmärtämisen kannalta relevantteja ilmiöitä ja prosesseja oli tarkasteltava ihmismielestä riippuvina asioina.

Kysy, lue, ajattele

Kun päätehtävänä on ihmisten ymmärtäminen, erityisen tärkeää on myös, että historioitsija itse ymmärtää työnsä jokaisessa vaiheessa, mitä tekee, alkaen tutkimustehtävän formuloinnista ja päätyen tulosten esittämiseen.

Historia syntyy vain siitä, mitä historioitsijat ovat kulloinkin halunneet tietää. Historiantutkimuksen lähtökohtana on siis historiallinen kysymys. Hyvä kysymyksenasettelu on hyvän historiantutkimuksen "ensimmäinen edellytys". Kysymyksenasettelu "toimii magneettina, joka vetää puoleensa asiakirjoja viilatessa syntyneen rautapölyn". Menneisyyden jäänteitä, "historiallisia todisteita", oli olemassa runsaasti, puuttui vain historioitsijoita, jotka olisivat hoksanneet kysyä niiltä jotakin. Bloch kehotti historioitsijoita käyttämään järkeään ja mielikuvitustaan muuntaessaan menneisyyden jäänteitä tutkimuksensa lähteiksi. Hän tähden si, että "kaikki se, mitä ihminen sanoo tai kirjoittaa, kaikki mitä hän valmistaa ja mihin hän koskee, kaikki tämä voi ja sen tulee kertoa hänestä" (107–108).

Lähdekritiikin avulla löydetty tosiasiat ovat itse asiassa päätelmiä. Lähdekritiikki ei ole ajatuksetonta säännön seuraamista vaan pohjimmitaan vertailevaa tutkimusta. Esineelliset jäänteet ovat mykkiä, mutta historioitsija saa ne ajattelunsa ja mielikuvituksensa avulla puhumaan. Kertovat jäänteet puolestaan ovat hyvin todistusvoimaisia erityisesti niiltä osin, mitä ne paljastavat kertojien ajattelutavoista ja uskomuksista. Vaikka historioitsija on tuomittu tuntemaan menneisyyden tapahtumista ja prosesseista ja ilmiöistä vain sen verran, mitä jälkiä ne ovat jättäneet, saa historioitsija

aina ja yhä enemmän selville menneisyydestä ”kuin se on itse katsonut sopivaksi meille paljastaa” (106). Historiantutkimuksen tasoa voitiin nostaa huomattavasti jo siten, että historioitsijat opettelivat kysymään, lukemaan ja ajattelemaan paremmin.

Historian semantiikka ja käsitysten ymmärtäminen

Kun historiantutkimus tähtää ymmärtämiseen, on luontevaa vaatia historioitsijalta käsitehistoriallista herkkyyttä, sillä asioiden muutokset eivät aina aiheuta käsitteiden muutoksia, Blochin sanoin ”nimenmuutosta” (179). Vaikka sana olisi jäänyt ennalleen, sen ilmaiseva käsite (”nimi”), mukaan lukien toiminta, johon käsite viittaa, oli saattanut muuttua. ”Historian semantiikan” (185) laiminlyönnin takia saattoi esimerkiksi syntyä väärä käsitys, että feodaalijärjestelmä olisi periytynyt antiikin Roomasta tai germaanien yhteiskunnasta. Käsitehistoriallisesti huolellinen tutkimus sen sijaan paljastaa, että feodaalijärjestelmä syntyi ”määrätyssä menneisyytemme vaiheessa tietystä sosiaalisessa ympäristössä” (83). Käsitteet ovat siis tutkimuksen kohteita ja välineitä, koska ne kertovat tutkittavien ihmisten käsityksistä ja auttavat ymmärtämään heidän toimintaansa. Tutkimuskohteen ”sanastoa” ei kuitenkaan saanut sellaisenaan hyväksyä historiantutkimuksen tieteelliseen käsitteistöön; jos näin oletettaisiin, katsottaisiin tutkimuskohteen sanaston tarjoavan meille ”täysin valmiin analyysin” (186). Historiantutkimuksen piti siis luoda itselleen ymmärtämistä tukeva, tehtävälleen ominainen käsitteistö.

Käsitysten ymmärtämisen laiminlyönnistä Bloch moittii vaikutetutkimusta. Oli esimerkiksi väärin olettaa, että ranskalainen valistus olisi johtunut siitä, että 1700-luvun ranskalaiset olisivat omaksuneet ajatuksensa 1600-luvun englantilaisilta. Selitys ei riitä selittämään, miksi ideat siirtyivät maasta toiseen juuri 1700-luvulla, ei aikaisemmin eikä myöhemmin. Mikrobien lisäksi tarvittiin niiden vaikutukselle otollista kasvualustaa: olisi pitänyt tutkia huolellisemmin 1700-luvun ranskalaisien käsityksiä omasta yhteiskunnastaan. ”Historiallista ilmiötä ei voi koskaan selittää täydellisesti ilman että tutkitaan sen tapahtumahetkeä”, oli pidettävä mielessä vanha arabialai-

nen sananlasku: ”Ihmiset muistuttavat enemmän omaa aikaansa kuin edellisiä sukupolvia” (84).

Historiantutkimuksen luovuus käy selkeimmin ilmi silloin, kun historioitsija onnistuu tavoittamaan tutkimuskohtensa oman kronologian, sen omintakeisen muutosrytmin ja sille ominaiset käännekohdat. Luonnollinen aika oli saatettava välineelliseen asemaan, historiallisen ajan mittausvälineeksi. Tässäkään ei vielä oltu tehtävien tasalla. Tavanmukaista oli periodisoida historiaa vuosisatojen mukaan, vaikka ”mikään historian laki ei määrää, että jokaisen vuosisadan ensimmäisen vuoden tulee osua yksiiin ihmiskunnan kehityksen ratkaisevien hetkien kanssa” (194). Todellinen tarkkuus ei merkitsekään tarkkaa ajoitusta vaan ”tutkittavan ilmiön ominaislaadun mukaista menettelyä” (196).

Bloch ulottaa ymmärtämisen vaatimuksen johdonmukaisesti historianankirjoitukseen saakka. Historioitsijan päätelyprosessin oli oltava mahdollisimman läpinäkyvää. Lukijoille piti kertoa tavalla tai toisella, ”miten voin tietää sen, mikä aion teille kertoa” (112). Lukijoille oli suotava mahdollisuus jakaa oivalluksen ilo tutkijan kanssa.

Miten ja miksi?

Gestapo teloitti Blochin, juutalaisen ja vastarintamiehen vuonna 1944. *Historian puolustus* jäi kesken, eikä sen työstämiseen ollut sodan aikana aikaa eikä mahdollisuuksia. Bloch oli sodan loppuvaiheeseen mennessä menettänyt virkansa, asuntonsa ja etenkin kirjastonsa: ”Täydentävä lukeminen ja asioiden todentaminen, joita vaativat ammattimme peruslait ja joiden soveltamista yritän kuvailla, pysyvät minulta liian usein kiellettyinä” (71, viite 12). Keskenkärsin käsikirjoitus on kuitenkin sikäli, että Bloch vastaa lähinnä vain kysymykseen, *miten* historioitsija harjoittaa ammattiaan. Kysymykseen, *miksi* moinen ammatti on tarpeellinen, hän ei tarjoa selkeää eikä jäsennellyä vastausta.

Eritellessään historiantutkimuksen vaatimia älyllisiä ponnistuksia Bloch antaa ymmärtää, että historiallisten kysymysten asianmukainen ratkaisu tuottaa älyllistä mielihyvää. Sen määrä taas riippuu siitä, miten hyvin älyllisistä koettelemuksista on selvitty. Näillä lähes yli-inhimillisiä ominaisuuksia vaativilla ponnistuksilla täytyy olla joku muukin tarkoitus kuin älyllinen mielihyvä. Yritän lopuksi

arvilla muutamista kirjan toteamuksista ja vinkeistä Blochin näkemyksen historiantutkimuksen merkityksestä. Yritys on sallittu siksi, että se ei ainakaan ole Blochin intentioiden vastainen. Käsikirjoituksen eri vaiheiden sisällysluetteloista voi päätellä, että tarkoituksena oli kirjata jonkinlainen kokoava näkemys historian merkityksestä ja historiantutkimuksen mielestä.

Blochin näkemys historiantutkimuksen mielestä perustuu hänen käsitykseensä historiantutkimuksen perustehtävästä: tavoitteenahan on ihmisten ajattelun ja toiminnan ymmärtäminen. Blochin tekstistä voidaan päätellä, että historiantutkimus tähtää itseymmärryksen kohentamiseen: vieraita uskomuksia kohdatessamme ja niitä pätevä historianantutkimuksen avulla ymmärtäessämme saatamme paremmin ymmärtää myös omia uskomuksiamme ja käsityksiämme, siis itseämme. Uskomuksemme ovat usein jähmettyneitä, reflektointimatomia ajattelu- ja toimintatapoja. Historiantutkimus tarjoaa välineitä niiden erittelyyn. Esimerkiksi katoliset ja protestantit saattavat oppia jotakin itsestään perehtymällä katolisen kirkon jakautumisen historiantutkimukseen (89).

Historiantutkimus tarjoaa itseymmärryksen kohentamiseen välineitä kannustamalla lukijoita käsitystensä puntarointiin. Historioitsijalta tämä tietysti edellyttää sekä tutkimuskohteen että lukijoiden käsitteistön ymmärtämistä. Vieraat käsitteet on kyettävä esittämään omille aikalaisille tutuilla käsitteillä. Historiallinen ymmärtäminen edellyttää itseymmärrystä.

Bloch näyttää siis ajattelevan, että menneisyyden ja nykyisyyden ymmärtäminen edellyttävät toisiaan. Annalistien ohjelman ytimen – ”la solidarité du passé et du présent” – Bloch täsmentää seuraavasti: ”Aikakausien välinen solidaarisuus toimii siinä määrin kuin niiden välinen ymmärrys on aidosti vastavuoroista. Kykenemättömyys ymmärtää nykyhetkeä johtuu väijäämättä siitä, ettei menneisyyttä tunneta. Mutta yritys ymmärtää mennyttä aikaa on ehkä aivan yhtä turhaa jos ei tiedä mitään nykyisyydestä” (90). Toteamustaan Bloch havainnollistaa kertomalla taloushistorioitsija Henri Pirenne (1862–1935) kanssa Tukholmaan tekemästään matkasta. Pirenne ehdotti, että kaupungin nähtävyyksistä piti ensiksi tutustua uuteen kaupungintaloon. Ehdotustaan hän perusteli sillä, että hän oli historioitsija eikä antiik-

kikauppias. Tästä Bloch johti yleisohjeen historioitsijoille: ”Kyky tarttua elävään on itse asiassa historioitsijan paras ominaisuus”, ja tätä taitoa piti harjoittaa ja kehittää jatkuvasti olemalla ”jatkuvasti yhteydessä tähän päivään” (90–91). Historioitsijan on katsottava ympärilleen, muuten hän joutuu luopumaan historioitsijan tittelistä ja jäämään antiikkiesineiden keräilijäksi. Nykyaika on siis sekä kohde että väline. Historiantutkimus on tiede, ”jonka täytyy koko ajan yhdistää kuolleiden tutkiminen elävien tutkimiseen” (92), Fernand Braudelin (1902–1985) sanoin: ”Historioitsijalle menneen käsittäminen ja nykyisyyden ymmärtäminen on sama asia”. Historioitsijan tunnistaa siis parhaiten aikalaistensa joukosta siitä, että hän on erityisen kiinnostunut nykyisyydestä.

Bloch kannustaa kollegoitaan itsetutkiskeluun omia filosofisia kykyjään vähättelemällä. Hän esittelee itsensä käsityöläisenä, ”joka on aina halunnut pohtia päivittäistä työtehtäväänsä” (70). Blochin työpajasta lähtenyt ”käsityöläisen muistio” on osoittautunut kestäväksi tuotteeksi. Se ei ole unohtunut menneisyyteen; se kuuluu historiankirjoituksen historiaan, on edelleen muistamisen arvoinen. Klassikoksi kirjaa ei voi luonnehtia enää (toivottavasti) niinkään siksi, että olisi tarpeen vakuuttaa ja osoittaa historiantutkimuksen olevan kaikkien tieteenalojen tavoin älyllistä ponnistelua ja mielikuivusta vaativaa vaan lähinnä siksi, että ”käsityöläisen muistio” muistuttaa historioitsijoita itsetutkiskelun välttämättömyydestä, oman työn merkityksen alituisesta päivittämisen tarpeesta. Kirjan arvoa ei siten vähennä se, että esimerkillisiä päivityksiä on julkaistu sekä ennen että jälkeen Blochin teoksen. Itsereflektio on aina ajankohtaista, ja sitä voi oppia perehtymällä edeltäjien työhön, vertaamalla omaa työtehtäväänsä edeltäjien tärkeinä pitämiin tehtäviin. Blochia voidaan pitää saksalaisen historioitsijan ja historia-teoreetikon Johann Gustav Droysenin (1808–1884) työn jatkajana. Historioitsijan työn intellektuaalisia operaatioita ja merkitystä sopii parhaiten puntaroimaan henkilö, jolla on kokemusta historioitsijan työstä ja kykyä reflektoida sitä. Historioitsija on palkkansa ansainnut, jos hän kykenee kertomaan itselleen ja muille, miten ja miksi työtään tekee. Kun tietää paremmin mitä tekee, pystyy tekemään työnsä paremmin.

Markku Hyrkkänen

Historian kattoteorian jäljillä

Jared Diamond, *Tykit, taudit ja teräs – ihmisen yhteiskuntien kohtalot*. Suomentanut Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 2003. 508 s.

Jared Diamondin vuonna 1997 ilmestynyt teos *Guns, Germs and Steel, The Fates of Human Societies* on saanut ristiriitaisen vastaanoton. Sitä on kritisoitu laajasti, mutta se on saavuttanut myös eräänlaisen kultiaseman. Tämä ei ole ihme, sillä Diamond esittää hyvin rohkeita väitteitä koko ihmiskunnan historiasta. Samalla hän tulee käsitelleeksi aiheita, jotka ovat perinteisesti paaluttaneet tieteiden välistä arvoaltakamppailua ja tukeneet tieteellisten tutkimuskohteiden dualistisia aseteelmia. Käsitellessään ihmisyhteiskuntien kehitykseen vaikuttaneita ympäristösyitä hän näyttää asettavan kyseenalaiseksi monia ihmistieteellisen tutkimuksen vakiintuneita näkemyksiä. Hyvin tietoisesti hän on asettanut alttiiksi syytöksille ympäristödeterminismistä. Kirjan arvostelija onkin hankalassa tilanteessa, sillä hänen on väisteltävä sekä pikaisia ennako-oletuksiin perustuvia johtopäätöksiä että Diamondin latautunutta retoriikkaa.

Retorista hybristä

Kirjassa esitetyt näkemykset historiallisen selittämisen luonteesta sekä koko selittävän käsitteistön suuripiirteisyys tekevätkin sen tulkinnan hyvin hankalaksi. Diamondin retoriikan taustalla näkyy perinteinen ”tieteellistämisen” pyrkimys. Vaikka hän selvästi onkin tietoinen historiallisen selittämisen ja ihmisyhteiskuntien tarkastelun ominaispiirteistä, hän kosiskelee ns. koviin luonnontieteiden edustajia todistelllessaan, että historian tutkimus voidaan riisua humanististen (kvasi?)tieteiden harmillisesta epätarkkuudesta. Kuten hän väsyksiin asti toistelee, päämäärän on ”historian laajimman hahmon” tavoittaminen. Sitä tarkasteleva historiallinen tiede voi pyrkiä yleistyksen luomiseen ja perimmäisten syiden etsimiseen. Päämäärä ei ole vaatimaton: Diamond pyrkii selittämään globaalia historiaa viimeisten 13000 vuoden ajalta!

Kunhan huolimattoman puhettavan aiheuttaman vastareaktion ohi pääsee, teos osoittautuu kuitenkin hyvin kiinnostavaksi. Vaikka sen väitteet ovat uskaliaita, ne pohjautuvat kiihottomasti tarkasteltuun ja pääosin johdonmukaisesti esitettyyn aineistoon. Jo aineiston monipuolisuuden vuoksi teos onkin ehdottoman suositeltavaa lukemista kenelle tahansa. Tuskin mistään muusta tekstistä saa yhtä näitisti paketoitua rautaisannoksen ihmiskunnan tuotannollisesta, teknologisesta ja kielellisestä historiasta. Monet kirjoittajan näkemykset ympäristötekijöiden ja inhimillisten tuotantokäytäntöjen synnyn suhteesta ovat vallankumouksellisia. Vasta laajentaessaan käsiteapparaattiaan laajojen historiallisten kehityskulkujen selittämiseen sanan vahvassa mielessä hän tekee melkoisia uskonhyppyjä. Tämä tekee lukukokemuksesta samaan aikaan informatiivisen, vangitsevan ja turhauttavan.

Käännöksen ongelmallisuus haittaa myös lukukokemusta melkoisesti. Terra Cognita julkaisee runsaasti arvokkaita tiedekäännöksiä, mutta työtahti vaikuttaa pahasti käännösten laatuun. Käännöskukkasten ja anglismien kanssa pärjää, mutta paikka paikoin syntyy joko käsittämättömiä kohtia tai suoranaisia virheitä. Oma suosikkini on termin *blueprint* sitkeä kääntäminen ”sinikopioksi”.

Valloitusotien juurilla

Teoksen lähtökohta on näennäisen yksinkertainen. Diamond haluaa ymmärtää, miksi euraasialaiset ja ennen kaikkea eurooppalaiset yhteiskunnat onnistuivat alistamaan ja tuhoamaan niin monien muiden maailman alueiden ihmisiä. Hänelle ei riitä esimerkiksi vuoden 1492 jälkeisen Amerikoiden valloituksen kontekstiin liittyvien syiden eksplikointi ja niiden läheisen kehityshistorian tutkiminen, vaan hänen mukaansa perimmäiset syyt tälle historialliselle epätasapainolle on löydettävissä noin 13000 vuoden takaa. Eri mantereilla syntyneiden yhteiskuntien kehityskaarten erot ovat ymmärrettävissä vain niiden koko tuotannollisen historian vanhimpien tapahtumien valossa. Tämä maanviljelyksen kehkeytyksestä maailmanvalloituksiin johtanut kehityskulku on Diamondin tavoittelema maailmanhistorian laajin hahmo.

On huomattava, että kirjoittaja ei missään vaiheessa liitä tähän historialliseen kuvioon yksisilmäistä normatiivista näkemystä. Tietystä ympäristössä tiet-

tyinä aikana eläneen ihmisyyhteisön kulttuuria ei arvostella universaalien kriteerien mukaisesti vaan aina suhteessa sen kohtaloihin. Hän kuvailee tarkasti ja empaattisesti monenlaisten ns. primitiivisten yhteisöjen kykyä selvittää mitä köyhimmässä tai äärimmäisissä olosuhteissa, jolloin kapeasta näkökulmasta primitiivinen eloonjäämisstrategia osoittautuu onnistumiseksi. Elinvoimainen ja olosuhteisiinsa taidokkaasti sopeutunut yhteisö voi tuhoutua tai menettää ominaispiirteensä yllettävän haasteen myötä, ennen kaikkea valloituksen soveliaamman kulttuurin uhatessa. Tämä ei vähennä aiempien saavutusten merkitystä, vaan kuvaa kulttuuristen taitojen erilaista soveltuvuutta. Itse asiassa lähinnä kuvatessaan valloitusten, kansanmurhien ja kolonisaation historiaa Diamond vaihtaa moraaliseen rekisteriin.

Esitystavasta paistaa läpi myös selkeä rodullisten selitysten vastainen missio. Diamond käsittelee yhä uudestaan esimerkkejä siitä, miten yhteiskuntien kehityksen historiaa on selitetty eri alueiden ihmisten rodullisilla eroilla, ja pyrkii romuttamaan ne yksi kerrallaan. Näissä kohdoin hän on kenties vakuuttavimmillaan, sillä kritisoidessaan hänen ei tarvitse turvautua laajan historiallisen mittakaavan esityksiin, vaan hän voi käyttää hyväkseen suhteellisen rajoitettuja esimerkkejä yhteisöjen kyvystä sopeutua luovasti erilaisiin ympäristöihin. Hän vieroksuu myös muita selitysstrategioita kuten kulttuurien ominaispiirteisiin perustuvan selittämisen. Hän korostaa yhä uudelleen ihmisyyhteisöjen moninaisuutta ympäri maailman eri aikoina ja näin kyseenalaistaa abstraktit kulttuurin ja sivilisaation kategoriat historiallisina yksiköinä. Maailmanhistorian keskeisimmiksi tekijöiksi nousevat ”biomaantieteelliset sattumat” eli kasvi- ja eläinlajien jakaantumisen, maantieteellisten muodostumien sekä ekologisten vyöhykkeiden luomat mahdollisuudet ja rajoitteet yhteiskuntien kehitykselle.

Ruoan tuotannon synty

Diamondin kertomus ponnistaa pikaisesti katsauksesta ihmislajin syntyyn ja leviämiseen, mutta varsinaisesti se lähtee käyntiin noin vuodesta 11000 eKr. Hän esittää uskottavalta tuntuvia näkemyksiä siitä, miksi ”ruoan tuotanto” syntyi eli vähittäinen/osittainen siirtyminen keräilystä ja metsästyksestä maanviljelyyn ja karjankasvatukseen tapahtui eri puolilla maailmaa niin eri tavoin. Miksi jotkin yhtei-

söt siirtyivät ruoan tuotantoon niin myöhään, ja miksi toiset eivät siirtyneet siihen milloinkaan? Jälkimmäiset tapaukset ovat hänen kertomuksessaan sekä ihailtavia selviytymistarinoita että historian armoittomia häviöitä. Olennaisin tarkastelun kohde ovat kuitenkin ruoan tuotantoon siirtyneet yhteiskunnat ja niiden kehitysten erot. Miksi vain tietyt yhteiskunnat kehittivät valloituksen ja globaalien tason hallintaan sopivat kulttuuriset resurssit?

Varhaisten kehitysvaiheiden kuvaus on vakuuttavaa, ja Diamond muistuttaa jatkuvasti lukijaa siitä, että tuotannolliset siirtymät eivät tapahtuneet välttämättä samalla tavalla – vaiheteoreettista porttaikkoa ei ole olemassa. Hänen perusteensa ovat oikeastaan paremmin perusteltuja vanhoja totuuksia: ruoan tuotannon muodoilla on keskeinen asema ihmisyyhteisöjen kehitykselle, ennen kaikkea niiden monimutkaistumiselle. Hän esittää ajatuksen yhteisömuotojen monimutkaistumisen ja ylijäämäruoan tuotannon dialektisesta suhteesta tyylikkäästi. Hänen perusnäkemysensä kehityksen erilaistumisen syistä on uskottava: maailman eri ympäristöt tarjosivat erilaiset resurssit ruoan tuotannon synnylle. Erityisen kiinnostavia ovat hänen ajatuksensa kesytettävien eläinten vaikutuksesta paitsi ruoan tuotannolle myös teknologialle kehitykselle, sodankäynnille ja tartuntatautiin kehitykselle – eläinten läsnäolo ihmiskunnan historiassa on harvoin käsitelty näin kouriintuntuvasti.

Alkuhetkistä kehityslakeihin

Teoksen ongelmaksi muodostuu kuitenkin hyppäys näiden alkuaskelten kuvaamisesta rankkoihin historiallisiin yleistyksiin. Diamond haluaa esittää historian laajimman hahmon selkeinä ’kausaaliketjuina’. Käytännössä tämä tarkoittaa, että hän yrittää selittää koko maailmanhistorian pääpiirteet edellä kuvatuista ympäristöeroista käsin. Ruoan tuotannon kehityksen alku sekä sen leviämisen ja innovaatioiden vaihdolle suotuisa maantieteellinen sijainti ovat avaimia kaikkiin myöhempään tapahtumiin, koska hänen mukaansa niiden kautta on ymmärrettävissä ensimmäisten valtioiden synty, kirjoitustaidon vakiintuminen, valloitusta avittavat tartuntataudit sekä ”kehittyneet” teknologiat – toisin sanoen valloitusotaa tukeneiden teknologioiden kehittyminen.

Tämä näkökulma tahtoo korostaa ympäristösyitä ja väheksyä melkein mi-

tä tahansa muita tekijöitä niiden rinnalla. Kausaaliketjuja luodessaan Diamond tarkastelee mitä moninaisimpien uskomusjärjestelmien ja sosiaalisten instituutioiden syntyä evoluutioanalogioiden valossa. Esimerkiksi eurooppalaisen historian spesifit ilmiöt kuten patenttilainsäädäntö viime kädessä ”valikoituvat” tänne perimmäisten ympäristötekijöiden aiheuttaman kausaaliketjun varrella. Rankkimillaan nämä väitteet liittyvät teknologiseen kehitykseen, jossa esimerkiksi yhteiskuntien vastaanottavaisuus uusille ideoille on satunnaismuuttuja, joka voidaan jättää pitkässä katsannossa huomiotta. Kerrostuneilla yhteiskunnallisilla käytännöillä ja instituutioilla ja niiden omalla voimalla ei tunnu olevan merkitystä. ”Perimmäiset syyt” lyövät niiden läpi vääjämättömän veturin tavoin. Diamond liukuu yhä uudelleen kohti vieroksumiaan ”historiallisten kehityslakien” traditioita pelkistäessään yhteiskuntien monimutkaistumiskehitystä ihmisten aggressiivisuuden hajottavaan voimaan ja väestön kasvuun.

Kausaaliketjujen rakentamisessa Diamond käyttää hyväkseen evoluutiobiologian käsitteitä *proksimaattiset vs. ultimaattiset* syyt. Alkuperäisessä muodossaan käsitteillä erotettiin jossain biologisessa muutoksessa vaikuttavien tekijöiden luonnetta. Karkeasti erottelua voisi kuvata niin, että proksimaattiset tekijät kuvaavat eliön funktionaalisuutta jonain tietyn ajanhetkenä, kun taas ultimaattiset tekijät selittävät tähän tilanteeseen päätynyttä historiallista kehitystä. Evoluutionaarisen biologisen kehityksen kohdalla tällä erottelulla on oma käyttöarvonsa etenkin siksi, että eliöiden sopeutumiskehityksen eri vaiheet välittyvät eteenpäin konkreettisesti eliölajeissa itsessään. Tämän mekanismin rinnastaminen kulttuurisessa kehityksessä tapahtuvaan kerrostumiseen ja kumouksellisuuteen on vähintäänkin problemaattista. Ihmisen historia ”periytyy” paitsi ihmislajin pitkällisessä biologisessa evoluutiiossa, myös objektivoituneissa artefaktien, symbolien ja niihin liittyvien käytäntöjen ympäristöissä.

On täysin selvää, että jonkin aikakauden kulttuuriympäristöä voidaan ymmärtää vain sitä edeltäneistä vaiheista käsin. Näin varhaiset tekijät osallistuvat niiden luomiseen, mutta ne eivät ”jäädä elämään” samalla tavoin kuin biologinen perimä. Sitä vastaavaa välittävää mekanismia ei ole olemassa. Vaikka kulttuuriympäristöjen kehitys redusoitaisiinkin evolutionaariseksi sopeutumiseksi, silti ne

eivät välity samalla tavalla kuin biologiset sopeutumukset. Kulttuuriset muutokset sekä ohjaavat tulevien vaiheiden kehitystä että muuntavat kaikkien edeltävien tekijöiden vaikutusta. Näin ruoan tuotannon erilaisuuteen vaikuttavat tekijät ovat toki historiassa läsnä siitä yksinkertaisesta syystä, että ne osallistuivat merkittävään historialliseen muutokseen. Ne eivät kuitenkaan ole jatkuvasti läsnä ohjaavina tekijöinä, jotka trivialisoisivat vuosituhansien historialliset konjektuurit.

Perimmäiset syyt vai muutosten jatkumot?

Olennaista koko teoksen tulkinnalle onkin, miten Diamondin ongelmallinen termi 'kausaaliketju' (*chain of causation*) olisi ymmärrettävä. Onko kritiikissä kyse vain humanistisesta ennakkoluulosta, ympäristödeterminismin pelosta vai terveestä historian monimuotoisuuden arvostuksesta? Kirjoittaja käyttää termiä niin löyhästi, että lopullista tulkintaa on vaikea tehdä. Hän esimerkiksi toteaa useaan kertaan, että Amerikoiden valloituksen mahdollistaneet proksimaattiset syyt (tykit, teräs ja taudit) "johutuivat" sitä edeltäneestä historiasta tai "perustuvat" pohjimmitaan viimeisen 13000 vuoden kehitykseen. Hän ei tietenkään sano mitään niin triviaalia kuin: tässä olemme, koska tähän historia meidän johti. Kuten edellä kuvattiin, hän rakentaa ruoan tuotantoon ja sen mahdollistamiin kehityskerteisiin perustuvan globaalin kehityskertomuksen. Jokaisessa vaiheessa perimmäiseksi syyksi osoitautuvat kehitykseen vaikuttaneet ympäristötekijät, jotka määrittivät kehityksen resurssit. Jopa Euroopan historian krooninen 'balkanisaatio', jota Diamond pitää sen menestyneen valloitus- ja kansanmurhahistorian tärkeänä välittävänä tekijänä, näyttää seuraavan maanosan maantieteestä suorastaan luonnollisesti. Ilmeisesti mikään muu kehityskulku, esimerkiksi kirkollisen vallan vielä syvempi vaikutus ja jatkuva konservatiivinen vastus eivät olisi olleet mahdollisia skenaarioita – reformaatio ja vastavat ilmiöt lienevät nekin ultimaattisten selitysten vallassa.

Kausaaliketju voi toisaalta viitata sarjaan ainutkertaisia tapahtumia, jotka loivat pohjaa seuraaville. Näiden välille voidaan vetää varovaisia johtopäätöksiä. Joissain kohdin Diamond näyttää tukevan tällaista varovaista tulkintaa, mutta hän vetää maton sen alta yhä uudelleen pu-

humalla kehityksen vääjäämättömydestä. Esimerkiksi vuoden 1492 kulttuurisen kohtaamisen kohdalla hän tuntee huojuvan kahden näkökulman välillä. Pyrkikö hän selittämään, miten väistämättä Amerikkokojen alkuasukkaille tuhoisaan kohtamiseen päädyttiin? Vai väittääkö hän, että siihen olisi päädytty vääjäämättä? Toistuva *ceteris paribus* ehdon käyttäminen näyttäisi tukevan jälkimmäistä vaihtoehtoa. Mutta mitä ihmettä "muiden tekijöiden ollessa samoja" voisi tarkoittaa vertailtaessa eri historiallisia konteksteja? Lisätukea antaa loppuluvun unelmointi siitä, että historiatieteet pääsisivät viimein "oikeiden tieteiden" kastiin.

Kenties kyse on tahallisen provosoi-vasta kielenkäytöstä, jotta Diamond saisi näkemyksensä julkiseen keskusteluun. Tähän liittyy kuitenkin merkittäviä tieteellisen vastuun kysymyksiä. Kun kirjaa lukee oikein tarkkaan ja väistellen retorisia heittoja, ei Diamond näytä olevan sitenkään yksiulotteinen "ympäristödeterministi". Hänellä on taipumuksia väheksyä muita kuin ympäristötekijöitä, mutta hänen analyysinsä on hienosyistä ja nostaa ajoittain toisenlaisia näkemyksiä esiin. Kumma kyllä, tieteellinen nöyryys korostuu viimeisessä luvussa rinta rinnan em. unelmien kanssa. Mutta mikäli Diamond ei pyri deterministiseen selittämiseen, hänen ei tulisi käyttää sitä tukevaa käsiteapparaattia. Dualististen jakojen edelleen hallitsemassa tieteellisessä ympäristössä on aivan selvää, miten hänen teostaan valtaosin tulkitaan.

Tämä on sääli, koska *Tykit, taudit ja teräs* on ongelmistaan huolimatta äärimmäisen tärkeä teos. Se korostaa ympäristötekijöiden merkitystä ihmisyyshyönteisten kehityksessä ja ennen kaikkea ihmistoinninan dialektista suhdetta ympäristöihin. Ympäristötekijät eivät jää staattisiksi kulttuurille ulkoisiksi voimiksi, vaan esimerkiksi kasvien elinympäristöjen muuttamisen aiheuttamat evolutiiviset paineet sekä esimerkiksi "luonnonkansojen" kyky muuttaa ympäristöjään keräykselle ja metsästykselle suotuisaksi murtaivat traditionaalista tapaa nähdä ympäristö muuttumattomana vastuksena tai resurssina. On selvää, että ympäristötekijät, kulttuurien menestymisen ja säilymisen luonnonehdot, ovat tärkeitä ihmiskunnan historioiden ymmärtämisen kannalta. Niiden sivuuttaminen on ruokkinut näkemystä kehityksen lineaarisuudesta ja "sivistyksen" länsikeskeisyydestä.

Ville Lähde

Jeremiadien mestari

E.M.Cioran, *Katkeruuden syllogismeja*. Suomentaneet Juhani Ihanus ja Carla Schubert. Loki-Kirjat, Helsinki 2004.

152 s.

Filosofian historiassa on vähän ilon tai hauskuuden lähettiläitä, mutta silti Cioran erottuu kaikkien pessimistienkin joukosta. Hän ei ole ylimielinen eikä saarnaa tuhoa. Hän vain yksinkertaisesti ei näe ihmisen aherruksessa, uskossa ja toivossa mitään tolkkua. Maneerisiin mittoihin kasvava penseys elämää ja sen ilmentymiä kohtaan saa ilmauksensa katkelmallisissa teksteissä, joissa arkipäiväinen ja lennokas, korkea ja matala ovat läsnä yhtälailla, ikäänkuin Cioran tahtoisi ilmaista, ettei edes tyylillä ole mitään merkitystä.

Tyyli on tärkeintä

Mutta juuri tyylillä on merkitystä. Cioran myy hyvin ja häntä luetaan paljon, erityisesti Ranskassa ja Saksassa.

Tämä ei niinkään johdu siitä, että ihmiset olisivat menettäneet toivonsa ja siksi hakeutuisivat penseän pessimistin äärelle, joka ei edes aktivoi vihaan tai kiukuun vaan pikemminkin antaa syyn juoda. Syy on toisaalla, syy on tyylissä.

Cioran on kehittänyt tunnistettavan, jopa käännöksissä todettavan tyylin olla *ikävä*, pitkästyneenä ja synkistyneenä.

Enää ei ole kyse Maldororin laulujen elämään kyllästyneestä, jonka selkein urbaani ilmentymä oli dandy, joka ei enää kärsinyt muttei myöskään välittänyt, paitsi tyylistään. Ei ole myöskään kyse Sturm und Drang -tyylisestä välittämisestä ja epätoivosta, jolla jokainen sukupolvi käy läpi romantiikan tyylin ja uskoo tietävänsä totuuden. Nyt on kyse 1900-luvun loppupuolen kaiken nähneen, kotinsa menettäneen, minnekään kotiutumattoman yltiöindividualistin maailmanlaajuisesta näkemyksestä, jossa yhdelle kansalle perintönsä mukaan kuuluvaa asennetta on jalostettu intellektuaalien ruoaksi.

Kamala kansanperinne

Romania oli aikaisemmin Moldavia ja Valakia, mutta jo noina sisarvaltioina se oli tunnettu elämään kyllästyneistä ihmisistä, jotka opittuaan lukemaan alkoivat

kirjoittaa valituksia elämän turhuudesta. Ghikojen ja Bibescojen sukujen johtamina Valakialla ja Moldavialla oli maine runoudesta ja lyyrisestä proosasta, joka ei nähnyt mitään ilonpilkahdusta maailmassa. Transilvanian historiaakin ruokittiin tämä mielessä, kunnes se alkoi olla koko Euroopan kauhukammio.

Kun Romanian valtio oli luhistumassa kansallissosialistisessa Euroopassa ja Ion Antonescu, Punainen Koira, otti vallan, Romaniasta virtasi huomattava määrä intellektuaaleja Pariisiin. Ranska oli ollut (ja on) Romanian sivistyskieli, joka historiansa vuoksi muistuttaa romaniana. Sodan jälkeinen Eurooppa sai tässä vyöryssä (jota jatkui pitkälle 1950-luvun loppulle) joukon omaperäisiä luovia ihmisiä, jotka kaikki ovat tunnistettavissa perintönsä vuoksi. Mircea Eliade ja Evgen Ionesco tulivat nopeassa tahdissa tunnetuiksi. Ionescon kuolemattomat lauseet elävät yhä erään sukupolven suussa. ”Elämä on ikkunasta katselemista.” Eliade taas on pannut matalaksi suurimman osan klassista myyttitutkimusta osoittamalla, että ”vanhoihin tarinoin ei pidä luottaa”, mikä tuhoaa ainoan metodin, joka tutkimuksella oli.

Näihin kuuluu myös Cioran. Myös hän viljelee tietoisesti tyyliä, joka on tunnistettavasti romanialainen. Katsoo hän minne tahansa, siellä on aina jotakin muuta kuin mitä eurooppalaisen kirjallisuuden ja taiteen, yleisen sentimentaalisuuden ja kaihon mukaan pitäisi olla. ”Kaikissa vesissä on hukkumisen väri.” Ja niin me suomalaisetkin saamme ihanat järvemme näkymään tuhansien hukkumisten muistomerkkeinä.

Aforismi vastoin tahtoaan

Cioranin nyt suomennettu teos, *Katkeruuden syllogismeja*, on ulkoasultaan aforismikokoelma. On ilahduttavaa, jos joku erehtyy ostamaan sen sellaisena, varsinkin jos ostaja on ihminen, joka tapaa lukea aforismeja ja opetella niitä ulkoa, pudotellakseen niitä seurassa omina ajatuksinaan. Tämä ihminen on oppinut luotamaan siihen, että aforismeissa tiivistyy viisaus. Ei tarvitse siis lukea kaikkea, kun voi saada tiivisteeseen. Cioran on hyödyntänyt tätä 1600-luvun genreä, herttuatar Sanseverinan ja madame de Lorraineen taitoa, mutta pannut sen palvelemaan omia, romanialaisia, päämääriään. Hän asettaa eurooppalaisen sivistyksen naurunalaiseksi tekemällä rinnastuksia ja laukomalla määritelmiä, joiden ulkoa-

su ja jopa sananvalinta kielii tärkeydestä, mutta joissa ei usemmiten ole päätä eikä häntää.

Eikä tässä kaikki: yhtäkkiä, kuin Nietzchen myöhäisteksteissä, jossakin lauseessa onkin järjeä. Joskus nurinkurilla tavalla, mutta myös usein juuri sillä tavalla kuin lukijakin toivoo. Cioranin tyylin pilareita ovat harhaanjohtaminen, toivon upottaminen, järjen saattaminen naurunalaiseksi ja tärkeän hautaaminen hölynpölyn alle.

Cioran viljelee laajasti viittauksia länsimaiseen kirjallisuuteen, koska ranskalaisena romanialaisena hän tietää, että kirjoittavan ihmisen arvo ratkaistaan aivan muulla kuin omaperäisyydellä. Se ratkaistaan laajoilla viittauksilla. Viittaukset eivät aina ole ”aitoja” siinä mielessä, että esimerkiksi Swift, jota Cioran suorastaan kuluttaa, olisi koskaan kirjoittanut mitään sellaista, mitä Cioran antaa ymmärtää. Hän osoittaa hyvin, että kirjalliseen verkkoon hyppääminen ei edellytä todellista lukeneisuutta tai sivistystä vaan tyyliä, joka on sen verran varma, ettei kukaan tule edes ajatelleeksi, ovatko viittaukset mihinkään.

Tällä tavoin syntyy hyviä aforismin näköisiä ajatelmia, joissa ei ole mitään erityistä tai omaperäistä, mutta jotka tämän kunnioitettavan muotonsa vuoksi eivät voi jäädä lukematta, eivät edes siltä, joka on jo lukenut ne. Cioran tuhoaa aforismin arvon mutta samalla saa esille, kuinka itse asiassa juuri latteudet, moneen kertaan kuluneet pälä pälä ovat niitä asioita, jotka haluamme ajatella, haluamme lukea ja kuulla yhä uudelleen. Hän osoittaa, että sivistyneen lukijan maku on sama kuin saippuaopperoiden katsojan.

”Todellisesta saa astman.” Kuten tämä, monet aforismit ovat ajatelmia vastoin tahtoaan ja monesti myös vastoin parempaa tietoaan. Ne ovat jonkinlaisia fysiologisia tarkastelukulmia maailmassa, jossa mikään ei oikeasti ole enää tärkeää, ei ainakaan sen jälkeen, kun unohdimme toisemme.

Kirjoittaja ja myytti

Cioranin houkutusessa on suuri merkitys myös kertomuksilla, joita hänestä kerrotaan. Hän on itse auliisti lietsonut julkista kuvaansa ja brandi on ollut hyvin tunnettu jo 1970-luvulla. Suomennetussa kokoelmassa on paljon ainesta, joka tukee julkista kuvaa. Elämä ei ole tärkeää, symbolit ovat valheellisia, luotamme kuvajaisiin, klassiset ja romanttiset ihanteet

ovat tehneet meidät naurunalaisiksi. Tämä asenne, joka jossakin muualla tuottaa taidetta, tuottaa Cioranissa eräänlaisia keskeislyriikkaa, vain hänestä itsestään kyvyttömyyteen nousta itsensä yläpuolella, kumota mitättömyytensä.

Jokainen ajatteleva ihminen tietää, että ihminen on suurimman osan aikaa naurettava, pieni ja mitätön, mutta tietämällä tämän useimmat yrittävät olla hirttäytymättä mitättömyyteensä kääntämällä katseensa toisiin ja luontoon. Heile Cioran on kuin jälkeenyäännyt, mies, joka jauhaa jokaisen tuntemaa heikkoutta. Mutta toisaalta Cioran myös näyttää peiliä joskus kiusallisissakin, itse kullekin erilaisissa, kohdissa, joissa olemme sopineet, että emme näytä toisillemme peiliä.

Maanpakolainen, äiditön (”jos olin tiennyt, mitä tulet kirjoittamaan, olisin abortoinut sinut”; yksi tarina tämäkin), kieleton (ei enää romanian, ei koskaan ranska) mies etsii maailmassa kohtaa, jossa voisi kohdata edes kunnian. Hän löytää sen tarinoiden mieheissä, jonka kunnia vaatii häntä tappamaan itsensä mahdollisimman mitättömän syyn vuoksi, jotta koko kunnia alkaisi ja palaisi vain häneen. Mitään näin itsekeskeistä ja fanaattista ei taida olla muualla kirjallisuudessa.

Juha Varto

Nietzsche, luonto ja tieto

Juuso Rahkola, *Tiedon alkuperästä. Friedrich Nietzschen naturalistinen epistemologia.*

Kampus Kustannus, Jyväskylä

2004. 174 s.

I

Juuso Rahkolan *pro gradu* -tutkielmaan perustuva, keskimittaista monografiaa jonkin verran lyhyempi teos on johdonmukaisen rakenteensa ansiosta selkeää ja ymmärrettävää luettavaa. Teoksen luettavuutta lisää vielä loppuviitteiden kohutuullinen määrä sekä kirjan loppuun liitetty henkilöhakemisto. Vaikka Nietzsche-tutkimuksen ja Nietzschen ajattelusta innoittuneen kirjallisuuden valtaisasta määrästä huolimatta Nietzscheä on naturalismin näkökulmasta tutkittu suhteellisen vähän, Rahkola ei ole aivan oikeudenmukainen edeltäjilleen tuodessaan esiin aihepiirinsä aiempina tutkijana lähinnä Brian Leiterin melko tuoreen teoksen *Nietzsche on Morality* (2002). Monet Rahkolan teoksessaan huomioimat viime vuosikymmenten amerikkalaiset Nietzsche-tutkijat, kuten Alexander Nehamas (*Nietzsche – Life as Literature*, 1985) sekä Maudemarie Clark (*Nietzsche on Truth and Philosophy*, 1990) ovat mielenkiintoisellakin tavalla ottaneet kantaa Nietzschen naturalismiin. Lisäksi Rahkolan kirjallisuusluettelon ulkopuolelta esimerkiksi Richard Schachtin kolossaalinen *Nietzsche* (1983) sisältää lähes joka yhteydessä viittauksia siihen, miten Nietzschen kantoja voidaan pitää laajassa mielessä naturalistisina. Nietzschen ajattelun naturalistisia piirteitä on laajasti käsitelty myös Christoph Cox onnistuneessa väitöskirjassaan *Nietzsche, Naturalism, and Interpretation* (1999).

Rahkolan teoksen, kuten jokaisen Nietzsche-tutkimuksen lähdepohjaan liittyy monimutkainen kysymys Nietzschen oman tuotannon osien keskinäisistä painoarvoista. Vastareaktionä erityisesti viime vuosisadan alkupuolella esitettyihin, vahvasti Nietzschen jälkeensä jääneisiin kirjoituksiin (*Nachlass*) pohjaaviin tulkintoihin *Nachlassin* statusta on viime vuosikymmenten aikana pyritty vähättelemään ja jotkut tutkijat ovat päätyneet keskitty-

mään ainoastaan Nietzschen julkaistuihin teoksiin. Tällainen myös Rahkolan suosima, melko jyrkästi kaiken Nietzscheitä julkaisemattomaksi jääneen materiaalin tulkinnan ulkopuolelle rajoittava *Nachlass*-kanta kaipaisi kuitenkin perustelua, etenkin kuin ääripäiden väliin sijoitettava linja olisi mahdollinen. Lisäksi on mainittava, että Rahkolan käyttämä, Karl Schlechtan toimittama Nietzsche-editio ei ole ajanmukaisin. Tosin Nietzschen itsensä julkaisemien teosten osalta Schlechtan edition sekä nykyisin lähinnä käytetyn, Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin toimittaman kriittisen edition tekstit poikkeavat toisistaan lähinnä vain kirjoitussasujen osalta.

II

Vertaillenään Nietzschen ajattelua naturalismin (muihin) muotoihin Rahkola tekee toimivan jaottelun toisaalta ontologiseen, metodologiseen ja eettiseen naturalismiin, toisaalta tieteelliseen ja aristoteeliseen naturalismiin. Rahkola on epäilemättä oikeassa siinä, ettei Nietzsche tieteeseen käsittämä fysikaalinen todellisuus ole ensisijainen (72), ja tämän vuoksi Nietzscheä ei hyvällä syyllä voi pitää ontologisessa mielessä tieteellisenä naturalistina. Hieman problemaattisemmin Rahkola päätyy samankaltaisiin johtopäätöksiin Leiterin pohjalta esittämänsä metodologisen (tieteellisen) naturalismin osalta. Leiter esittää Nietzschen filosofisten teorioiden olevan metodologisen naturalismin tarkoittamassa mielessä jatkumossa tieteeseen (tulosten ja metodien) kanssa. Vaikka Rahkolan (73) kriittinen huomio Leiterin vähistä perusteluista väitteilleen on oikeutettu, Leiterin ajatuksessa Nietzschen metodologisesta yhteydestä luonnontieteisiin voisi jo Nietzschen luonnontiedettä kohtaan osoittaman kiinnostuksen vuoksi olla vinha perä.

Rahkola (80) ohittaa varsin lyhyellä kommentilla esimerkiksi koko ajatuksen vallantahdosta, joka kaikkine ongelmien kuitenkin on usein käsitetty Nietzschen omana tavalla tai toisella tieteellisenä hypoteesina, ja näin muodoin vallantahdon ajatuksen kautta Nietzscheä voisi lähestyä omanlaisenaan naturalistina myös metodologisessa mielessä. Sama pätee myös Nietzschen kaikenlaiseen puheeseen ihmisen affekteista ja vieteistä, joihin Rahkola myöhemmin viittaa Nietzschen naturalistisen tietoisuuskäsityksen piirteinä (106–107). Nietzschen vertaaminen aristoteeliseen naturalismiin sujuu puo-

lestaan Rahkolalta niin kätevästi, että voi vain ihmetellä Nietzsche-kirjallisuudessa esiintyvien Aristoteles-viitteiden yleisesti vähäistä määrää. Rahkola kuvaa, kuinka aristoteelinen luontokäsitys on luonnontieteen fysikalismia huomattavasti sallivampi ja näin ollen lähempänä Nietzschen käsitystä. Huomattavimmat Aristoteleen ja Nietzschen väliset erot Rahkola asettaa uskottavasti – joskin hieman yllätyksettömästi – aristoteelisen essentialismin ja nietzscheiläisen ”dynaamisen maailmankuvan” (96) välille sekä Nietzsche – toisin kuin Aristoteleella – esiintyvään representaation ongelmaan (97).

Kenties erilaisia naturalismin muotoja käsittelevässä luvussa olisi voinut myös ottaa esiin teokselle keskeisen, usein esimerkiksi Quineen liitetyn ja tämän vuoksi Nietzscheille varsin kaukaiselta vaikuttavan epistemologisen naturalismin käsitteen. Tätä puutetta paikkaa Rahkolan teoksen päättävä, Nietzschen tietokäsitystä käsittelevä kolmas pääluku. Siinä missä vertailu naturalismin päätyypeihin on sujuvaa, Rahkolan kuvaukset Nietzscheille ominaisesta naturalismista teoksen eri kohdissa jäävät hieman ohuiksi. Rahkolalle Nietzschen naturalismin keskiössä näyttäisi olevan sekä (uskonnollis-metafysistä) essentialismia että positivismia vastustava (luonnon)historiallinen ja biologistinen filosofinen antropologia, erityisesti käsitys ihmisen tietoisuudesta sekä sen kehityksestä. Rahkola onnistuu hyvin kuvaamaan Nietzschen antropologian ja filosofian negatiivisempia osia, mutta tarkempi selonteko esimerkiksi Nietzschen vietti- ja affektiteoriasta ja edelleen näiden väitetystä biologistisesta perustasta jäävät Rahkolan teoksesta puuttumaan. Kirjoittajan siirtyessä edelleen kuvailemaan Nietzschen epistemologista naturalismia herää tarkan viettiteorian kuvauksen puutteesta helposti kysymys, pääseekö Rahkola edeltäjänsä hämärinä kuvaamiaan luonnehdintoja (8) paljon pidemmälle. Eittämättä tämä johtuu osaltaan Nietzschen vähäpuheisuudesta käsityksistään; silti Rahkola olisi voinut omaa maksiimiaan noudattaen rakentaa tutkimansa tuotannon perusteella näistäkin aiheista ”positio[n], jota Nietzsche olisi voinut kannattaa” (11).

III

Rahkolan kolmannen pääluvun laaja perspektivismiä ja sen käsitteellisiä ongelmia tutkiva osuus on johtopäätösten ohella hänen teoksensa vahvinta ja tar-

kimmin harkittua tekstiä. Rahkola päätyy kannattamaan perspektivismiin varsinkin kantilaistyyppistä tulkintaa, jonka mukaan todellisuus muuttuu tiedettäväksemme vasta jostakin näkökulmasta tapahtuvan (kielellisen) jäsenyyden kautta ja jossa jokainen perspektiivi on yhtä oikeutettu näkemys maailman luonteesta. Tämän tyyppisten perspektivismitulkin-tojen ongelma on lähinnä kahtalainen. Ensinnäkin todellisuuden säilyttäminen perspektiivien edellä tai takana välttää idealismisyytökset, mutta ei poista kaikkia ongelmia. Kaikista selitysrityksistä huolimatta tämä tulkinta näyttää edellyttävän meille tuntemattoman 'noumenaalisen maailman', vaikka Rahkolan pyrkimys on nimenomaan pois 'noumenaalisen' ja 'fenomenaalisen' välisestä kantilaisesta erottelusta. (Vrt. 132–133, 153.) Toinen, vakavampi ongelma on tapa, jolla Nietzsche näyttäisi väittävän suurta osaa uskomuksistamme erheellisiksi. Tämä vuorostaan on useiden tulkitsijoiden mielestä viite perspektiivisyyden ylittävän totuus-kriteerin läsnäolosta Nietzschen ajattelussa. Rahkola pyrkii selittämään Nietzschen puheet perspektiivisistä erehdyksistä esittämällä, että perspektiivisessä erehdyksessä on kyse eräänlaisesta metatason erehdyksestä, jonka mukaan "oliot ovat olemassa myös ilman niistä saatuja representaatioita" (143). Näin perspektiivisesti hahmotettu maailma ei sinänsä ole erheellinen; erhe syntyy vasta, kun tämä maailma käsitetään (ainoaksi) varsinaiseksi todelliseksi maailmaksi. Rahkolan ratkaisu on omaperäinen, joskaan ei – kaikkien perspektivismiin selventämisyritysten tapaan – ongelmaton.

Kaikkien Nietzschen tulkitsijoiden tavoin Rahkola joutuu luovimaan Nietzscheillä esiintyvien metafysiikkakriittisten ja ontologisoivien painotusten välimaastossa. Rahkola esittää, ettei Nietzsche "luontokäsityksessään nojaa mihinkään yhteen ontologiseen perusteeseen" (98). Lähes samaan hengenvetoon on kuitenkin puhuttava Nietzschen "dynaamisuu-den ontologiasta" (103): pysyvää on vain muutos. Johtopäätöksissään Rahkola palaa vielä voimakkaammin perspektivismiin näkökulmasidonaisuuden ja Nietzschen naturalististen käsitysten suhteeseen. Missä mielessä naturalistinen perspektiivi on vaihtoehtojaan (tiedollisesti) parempi, miksi Nietzschen naturalistinen 'ontologia' olisi yhtään kilpailijoitaan haluttavampi? Rahkola vastaa kieltämällä kokonaan, että Nietzschen ajattelussa erilaisia maailmankatsomuksia voitaisiin

vertailla kognitiivisten kriteerien perusteella (147) ja esittää näin ratkaisunsa lähinnä ontologiset näkökohdat huomioon ottaen. Rahkolan mukaan Nietzschen empiristinen ja ihmisen arkikokemukseen vetoava naturalistinen näkökanta ei "postuloi todellisuuteen sellaisia tasoja, jotka ovat inhimillisen näkökulman kannalta tarpeettomia" (158).

Rahkolan esitys tavoittaa hienosti yhden Nietzscheille ilmeisen keskeisen pyrkimyksen. Teoksessa vähemmälle huomiolle jää kuitenkin Nietzsche oma, myös genealogiseen projektiin ja antimetafysiikkaan – sekä niiden mukanaan tuomaan ontologiaan – ulottuva (itse)kriittikki: Nietzsche onnistuu ottamaan kriittisen tarkastelun kohteeksi usein myös omat pyrkimyksensä. Tämä huomio pätee paljon tällä hetkellä käytävään Nietzschekeskusteluun. Siinä missä Nietzschen filosofian tarkastelu esimerkiksi naturalismin perspektiivistä näyttää tavoittavan erään tärkeän juonteen hänen ajattelusaan, naturalististakin Nietzsche-luentaa voisi pönkittää tarkemmalla katsauksella naturalististen tendenssien asemaan Nietzschen ajattelun kokonaisuudessa.

Henrik Rydenfelt

Psykopaatit keskuudessamme

Robert D. Hare, *Ilman omaatuntoa*. Suomentaneet Veijo Kiuru ja Pirjo Haapoja. Gilgames, Helsinki 2004. 206 s.

Hiljattain Suomessa vierailleen Robert D. Haren psykopaatteja käsittelevä *Ilman omaatuntoa* on kustantajan mukaan ollut kysytty kirja. Aihe tuntuu kiinnostavan ja koskettavan ihmisiä monella tasolla; työelämässä, koulussa, oikeuslaitoksessa, terveydenhuollossa ja arkipäivän ihmissuhteissa. Hare on kirjoittanut muitakin teoksia nimenomaan psykopaateista, mutta *Ilman omaatuntoa* on ensimmäinen suomennettu. Psykopatiasta käytetään usein määritettä narsistinen persoonallisuushäiriö, jolloin ilmiö sekoitetaan herkemmin tavalliseen narsismiin. Sana psykopaatti taas sekoittuu arkikielessä kiihkoiluun ja fanatismiin, vaikka ainakin Haren teoksessa psykopaateille on ominaista viileä tunteettomuus, jolla he ajavat asiaansa.

Haren mukaan psykopaatteja on noin kaksi prosenttia ihmisistä ja heitä on kaikissa ihmisryhmissä sarjamurhaajista valkokaulustyöntekijöihin. Heidän jälkensä ovat tuhoisia, eivätkä he itse tunne olevan koskaan vastuussa tekemisistään. He tekevät mitä tahtovat ja pystyvät toimimaan ilman sisältä asetettuja rajoituksia. Tuhoisista jäljistään huolimatta psykopaattien tunnistaminen tuntuu Haren mukaan olevan erittäin vaikeaa. Ääritapauksetkin, kuten sarjamurhaajat, ovat saataneet toimia yhteiskunnassa pitkään, ennen kuin heidät on laitettu aisoihin. Vielä vaikeampaa on tunnistaa lievempiä tapauksia, jotka elävät näennäisen normaalia elämää ja saavat olla arvostetussa asemassa. Psykopaattien eräitä yhteisiä piirteitä ovat vakuuttavuus ja sujuva ulosanti, jolla uhrien lisäksi hämätään myös viranomaiset. He eivät ole tyhmiä, eivätkä usein edes sivistymättömiä. He saattavat olla korkeasti koulutettuja, mutta kouluttamattomatkin osaavat vainuta sopivat uhrin ja vedota heidän tunteisiinsa.

Tunnistamisen tärkeys

Hare lähestyy aihettaan runsaan empirisen aineiston pohjalta ja suuri osa havainnoista on omakohtaista. Hän on tut-

kinut aihetta vuosikymmeniä ja hankkinut runsaasti tietoa erityisesti vankiloista. Esimerkkiaineistoa esitellään kirjassa paljon. Lukuisat yksittäistapaukset toistavat itseään jossain määrin ja niiden rinnalle olisi kaivannut enemmän teoretisointia. Hare ei juuri viittaa muihin psykologian tai psykiatrian tutkimustuloksiin, tai esitä poikkeittieteellisiä analyysejä psykopatian merkityksestä. *Ilman omaatuntoa* on ennen kaikkea psykopatioiden tunnistamisopas, jonka avulla maallikko voi käsitellä aihetta. Erityisen suositeltava se on psykopatioiden uhreille.

Luultavasti suurimmalla osalla ihmisistä on jonkinlaista kokemusta psykopateista. Poliisit, juristit, psykiatrit ja vanginvartijat ovat tietenkin heidän kanssaan useimmin tekemisissä. Näillä ryhmillä on aseet, asema ja valmiudet toimia psykopatioiden kanssa, mutta Hare kertoo useista tapauksista, joissa psykopatiitit nartuttaa koko oikeusjärjestelmää. Tunnistamattomuus voi johtaa yhä tuhoisempiin katastrofeihin, sillä psykopatiitit eivät pysähdy miettimään. Kanadalainen Hare peräänkuuluttaa yhteiskunnalta jämyä psykopatioiden suhteen. Hän esittää järkeviä perusteita psykopatiiksi tunnistettujen tiukemmalle valvonnalle ja myös kovemmalle rankaisemiselle.

Kaikkein neuvottomin Hare tuntuu olevan etsiessään keinoja psykopatioiden muuttamiseksi. Psykiatrialla, valvonnalla, koulutuksella tai oikeudellisilla tuomioilla ei tunnu olevan mitään vaikutusta, sillä psykopateilla ei ole lainkaan paineita muuttaa käytöstään, jossa he eivät näe mitään vikaa. Esimerkkitapauksena Hare mainitsee muun muassa murhaajia, jotka ovat kokeneet vain itse olevansa uhreja. Psykopatioiden vastustuskyky on tavallisille ihmisille ja yhteiskunnalle käsittämätön. Heillä on teräksinen sisäinen logiikka, jonka mukaan kaikki on vain itseä varten ja häiriöt johtuvat ulkopuolisista tekijöistä.

Hare ei anna juurikaan toiveita sille, että psykopatiitit voisivat muuttua, mutta hän katsoo iällä olevan jonkin verran merkitystä psykopatioiden käytökselle. Vanhempien tapahtuu yleensä jonkinasteinen rauhoittuminen, mikäli psykopatiitit sine saakka ehtii. Hyvin useat menehtyvät ennenaikaisesti runnotuaan läpi omaa etuaan yliampuvan kuluttavasti. Kaikkein vaarallisin kausi on yleensä noin 20-40 vuotiailla miehillä, mutta Hare luettelee esimerkkejä psykopatioiden käytöksen ilmenemisestä jo lapsena ja myös naisilla. Synnynnäisten tekijöiden ja ympäristön vaikutuksen osuuden punnitseminen

on myös psykopatioiden suhteen vaikeaa. Johdonmukaisesti Hare katsoo ensiarvoisen tärkeäksi kehittää psykopatioiden ilmenemisen tunnistamista kouluissa, oikeuslaitoksessa, vankei- ja terveydenhuollossa, mutta varoittaa myös leimaamisen riskistä.

Heitä on kaikkialla

Hare keskittyy erillisessä luvussa valkokauluspsykopatioiden korostaen heidän vahingollisuutensa olevan erityisen vaikeasti havaittavissa. Koulutetut psykopatiitit toimivat monesti hienostuneesti ja he saattavat olla ammatissaan ulkonaisesti hyvinkin osaavia. Ainakin he osaavat antaa vaikutelman kyvykkyydestä ja yhteistyökyyvystä. He aiheuttavat todennäköisesti jossakin vaiheessa suurta vahinkoa, koska eivät aseta itselleen millään alueella rajoja, vaan rajat muodostuvat vasta muiden toimesta. Ja koska valkokauluspsykopatiitit tuntevat yleensä järjestäytyneen yhteiskunnan rakenteet, he pystyvät toimimaan tehokkaasti. Esimerkkinä Hare esittää liikemieshujarin, joka oli huiputtanut lukuisat pankit antamaan itselleen miljoonien luottoja olemattomilla perusteilla.

Juuri liikemies Hare näkee erityisen riskialttiina ryhmänä, sillä oman edun tavoittelu on osa heidän ammattikuvaansa. Voittontavoittelu yhdistyy luontevasti seuralaiseen ja mielistelevään käytökseen, jota ei osata epäillä. Liikemaailman teennäisessä ja egoistisessa ilmapiirissä psykopatiitit liikkuvat sulavasti. He ovat hyviä puhumaan, pitävät tunteensa kurissa (jos niitä onkaan), ovat useimmiten nopeita ja teräviä, sekä aistivat uhriensa heikkoudet. Hare suostuu myös länsimaisen oikeusjärjestelmän lepsuutta valkokauluspsykopatiitit ja ylipäänsä talousrikollisia kohtaan. Kiinnijäämisen riski on vähäinen, rangaistukset lievempiä ja vankilaolot selvästi parempia kuin muille rikollisille, jopa niin ankarassa maassa kuin Yhdysvallat.

Liikemiesien lisäksi psykopatiitit löytyy muistakin suurituloisten ryhmistä, kuten lääkäreistä ja asianajajista. Yhden mielenkiintoisen ryhmän Hare jättää teoksessaan vähälle huomiolle. Monia hirmuhallitsijoita Hitleristä Idi Aminiin on pidetty jonkin asteen psykopatiitina. Hare ei kuitenkaan kommentoi näitä tulkintoja, eikä hän muutenkaan spekuloi psykopatioiden mahdollisesta osuudesta poliittisessa elämässä. Teoksen yhteiskunnallinen taso jää ylipäänsä melko pintapuoliseksi valitteluksi. Hare keskittyy länsimaisiin yhteiskuntiin ja ennen

kaikkea Pohjois-Amerikkalaisiin, joista hänellä on empiiristä aineistoa. Olosuhteet, joissa hänen käsittelemänsä psykopatiitit toimivat, ovat siten erilaiset kuin suurimmalle osalle maailman ihmisistä. Vertailu vähemmän modernisoituneisiin ja köyhempiin yhteiskuntiin olisi saattanut tuodaan teokseen kaivattua yhteiskunnallista syvyyttä.

Viattomuuden loppu

Haren kirjasta kuultaa kaikkialta suuri sympatia psykopatioiden uhreja kohtaan, jotka jäävät usein ilman tarvittavaa tukea ja ymmärrystä. Hyvin usein lempeät länsimaiset järjestelmät antavat psykopatiitille liikaa toimintatilaa ja useita mahdollisuuksia, vaikka lopputulos olisi tarkemmalla analyysillä ennustettavissa. Hare ei anna paljon toivoa psykopatioiden paremman tunnistamiseen ainakaan arkipäivän elämässä, sillä psykopatiitit pystyvät luovimaan sosiaalisissa tilanteissa ja kätkeään luonteensa hyvin pitkälle. Kirjan lopussa Hare antaa lukijalle selviytymisoppaan, joka hiukan muistuttaa naistenlehtien elämänohjeita. Hänen neuvonsa ovat sinänsä tähdellisiä, mutta voivat tarpeeksi pitkälle vietyinä johtaa sulkeutumiseen. Haren sympatia on kuitenkin tarpeen vaikeasti hahmotettavalle ryhmälle, jotka oletettavasti kestävät kärsimänsä vääryydet itseksensä häpeillen antamaansa luottamusta.

Psykopatiitit itseään kohtaan Harella ei sympatiaa riitä ja monet kovan linjan kannattajat esimerkiksi oikeusjärjestelmän suhteen voisivat jopa vedota häneen. Haren esimerkeistä useimmat ovat ääritapauksia, kuten sarjamurhaajia. Tiheän rikosvyyrytyksen kylkiäisenä alikirjoittanut olisi mielellään luenut enemmän tavallisten ihmissuhteiden kehityksestä. Kaikki psykopatiitit eivät tapaa tai varasta, vaan nujertavat uhriensa hitaasti ja vähemmän dramaattisesti, kuten Hare myös osoittaa. Hiukan liian usein hänen esittelemänsä asetelmat ovat kuitenkin sensaatiolehtien kissa-hiiri -tasolla. Uhrin tarvitsevat tukensa, mutta viattomien avuttomuuskin on oire.

Joka tapauksessa Haren *Ilman omaatuntoa* on arvokas kirja, joka ansaitsee saamansa huomion ja laajan lukijakunnan. Se olisi tarpeellinen teos ainakin monille opettajille, lääkäreille, juristeille ja poliiseille, sekä varsinkin psykopatioiden seuraajille.

Leif Sundström

Vastatradition juurilla

Plutarkhos, *Lihansyönnistä*.
Plutarchos, *Om att äta kött*.
Kääntäneet Tua Korhonen,
Antti J. Niemi ja Pia Åberg.
Summa, Helsinki 2004.
79 + 72 s.

Kirjoitan tätä vain muutama vuorokausi joulun jälkeen. Lahjuksilla on ostettu puoliso ja lapset tyytyväisiksi, on pukeuduttu ja koristeltu koti punasävyillä, on juotu ja syöty. Se on täytetty. Jälleen keran kristinuskon suuren rakkaudenjuhlan ja keskiluokan onnen nimissä miljoonat siat on lahdattu, revitty kappaleiksi ja tungettu ahnaisiin kitoihin. Sehän on luonnollista, normaalia, osa kulttuuriamme ja perinteitämme. Vai miten on, rakas lukijani, joka tilastojen mukaan mitä todennäköisimmin olet itsekin lihansyöjä?

Eläinten kiduttaminen ja tappaminen (tunnetaan myös nimellä elintarviketeollisuus) on yksi vaikuttavimmista esimerkeistä siitä, miten traditio aina ja välttämättä pitää järjenkäyttöä liekanarussa. Häkellyttävän suuri osa ihmiskunnasta pitää jatkuvasti käynnissä olevia tappokinkereitä asiana, jonka oikeutusta ei tarvitse edes perustella.

Mutta niin kauan kuin eläimiä on surmattu vain makuelämyksen tähden, on ollut myös ihmisiä, jotka eivät sitä hyväksy. Plutarkhoksen *Lihansyönnistä* on hyvä esimerkki siitä, miten jokaisen tradition rinnalla kulkee vastatraditio. Aina löytyy niitä, jotka uskaltavat sanoa ei, nyt riittää. Olkoonkin, että vastassa on suurin piirtein koko muu yhteiskunta reaalisine ja symbolisine yhdenmukaistamisen välineineen.

Miksi lihaa pitäisi syödä?

Plutarkhoksen (n. 45-125 j.a.a.) lyhyt kirjoitus *Lihansyönnistä* (*Peri sarkofagias*) on vanhin säilynyt antiikin teksti, jossa lihansyönnin oikeutus kyseenalaistetaan rationaalisiin perusteisiin. Kuten nykyään, myös antiikissa tapettujen eläinten syömisestä kieltäytyvälle lankesi sosiaalisen yhdenmukaisuuden luoma todistustaakka, perusteluvollisuus ratkaisustaan. Plutarkhos kääntää tämän pääläelleen. Hän kysyy, miksi ihminen joskus mui-

naisuudessa ensimmäisen kerran ”asetti tarjolle kuolleiden ruumiita, elävien varjokuvia, ja kutsui sen lisäksi ruoaksi ja ravinnoksi ruumiinosia, jotka vasta äsken olivat mylvineet, kiljuneet, liikkuneet ja mulkoilleet.”

Plutarkhoksen kirjoituksessa esiintyvät antiikin aikana tunnetut kolme pääperustelua lihasta kieltäytymiselle, uskonnolliset syyt, moraaliset syyt ja terveydelliset syyt. Jo paremmin matemaatikkona tunnettu Pythagoras (500-luku e.a.a.) oli tunnettu siitä, että hän ei syönyt lihaa, koska uskoi sielunvaellukseen. Jos ihminen surmaa eläimen ja syö sen, uhrina voikin olla hänen lähisukulaisensa eläimen hahmossa uudestisyntyneenä. Tätä perustelua Plutarkhos ei ota kovin vakavasti, koska sielunvaellusta ei voi todistaa. Hän kuitenkin kannattaa varovaisuusperiaatetta. Siltä varalta, että sielunvaellus olisi sittenkin totta, kannattaa lihan syönniä hänen mukaansa välttää.

Moraaliset perusteet ovat ilmiselvät ja ohittavat uskonnollisen spekulatiion painavuudessa. Plutarkhos kysyy: ”Voiko ateria olla muuta kuin kallis, jos sitä varten tapetaan jokin elävä olento?” Hänen mukaansa eläimilläkin on sielu, kyky aistia, mielikuvitus ja järki. Eläimet tulevat näin samaan oikeudenmukaisuuden piiriin kuin ihmiset.

Myös terveydelliset perusteet olivat jo antiikin maailmassa monen hyväksymiä. Ne korostivat kevyen, lihattoman ruokavalion merkitystä hyvinvoinnille ja varsinkin henkiselle työlle. Etenkin *bios theoretikokseen* kuului kohtuus.

Jälkivaikutus

Plutarkhoksen lyhyt kirjoitus ei vedä vaikutushistoriassaan vertoja uusplatonikko Porfyrioksen 200-luvun lopulla kirjoittamalle tekstille *Pidättäytyminen sielullisten olentojen syömisestä*, jossa Plutarkhoksen kirjoitus tuki mainitaan. Porfyrioksen teksti on perusteellisin antiikin ajan esitys aiheesta. Se oli myöhemmin vaikuttamassa renessanssin Italiassa uusplatonismin uuden tulemisen myötä levinneeseen vegetarismiin. Mm. Leonardo da Vinci kuului tähän joukkoon.

Mutta myös Plutarkhos on jättänyt jäljen ajatteluun. Runoilija Percy Bysshe Shelley oli yksi niistä, joita nimenomaan Plutarkhoksen kirjoitus on koskettanut. Runonsa *Queen Mab* (1813) loppuun hän liitti katkelmia *Lihansyönnistä* -teoksesta, jonka Shelley myös kertoi itse kääntäneensä. Myöhemmin hän kirjoitti kasvis-

syönnistä laajaa mainetta niittäneen esseen. Vuonna 1847 perustetun *The Vegetarian Societyn* taustalla ovat mahdollisesti olleet juuri Shelleyin ajatukset – ja tätä kautta Plutarkhoksen. 1800-luvun vegetarismiliikehdintä puolestaan on versonut yhä uusia, tänäkin päivänä jatkuvia toimintamuotoja moraalisesti kestävästä ruokakulttuurin edistämiseksi.

Teoksesta

Nyt ilmestynyt käännös *Peri sarkofagias* – kirjoituksesta juontuu Kauniaisten kansalaisopiston kreikan kielen kurssista poikineesta opintopiiristä. Ammattigresisti Tua Korhosen johdolla syntyivät sekä suomen- että ruotsinkieliset käännökset. Käännösten lisäksi kaksikielisessä teoksessa on myös perusteellinen, tekstiä selventävä noottiapparaatti. Tätä täydentävät artikkelit Plutarkhoksesta, antiikin kasvissyönnistä ja Plutarkhoksen kirjoituksen vaikutuksesta uuden ajan ajatteluun. Kaikki huolellisen käännöksen ja toimittustyön kriteerit täyttyvät. Ja kun kaikki tämä tapahtuu molemmilla kotimaisilla, ei voi kuin onnitella onnistuneesta kokonaisuudesta. Hyvää työtä!

Jarkko Tontti



Michel Onfray Kapinallisen politiikka

Michel Onfray (s. 1959) on tärkein elossa oleva ranskalainen filosofi. Vain 27-vuotiaana saamansa sydänkohtauksen jälkeen hän on pyrkinyt kehittämään johdonmukaisen nautinnon filosofian, ja hänen teoksensa koskettelevat mm. politiikkaa, estetiikkaa, erotiikkaa ja gastronomiaa. Akateemista filosofiaa Onfray on tunnustanut vierastavansa, sillä filosofeilla ei hänen mukaansa ole oikeutta turvautua hämmärrään oppisanastoon.

Kapinallisen politiikka (Politique du rebelle, 1997) on ensimmäinen Onfrayn laajasta tuotannosta suomennettu teos. Onfrayn mukaan kapitalismi estää useimpia ihmisiä nauttimasta elämästään muuttamalla yksilöt pelkiksi tuotantojärjestelmän sätkynukeiksi, joiden elämää hallitsevat talouden im-

peratiivit. Onfray kehottaa ihmisiä taistelemaan elämisen arvoisen elämän puolesta kaikin ajateltavissa olevin keinoin; hänen mukaansa ainoastaan yleinen kansalaistottelemattomuus voi palauttaa nautinnon ihmiselämään ja alistaa talouden ihmisten palvelijaksi.

Jää nähtäväksi, miten konsensusista kavahtava ja kaikkia vastarinnan muotoja suosittava Onfray otetaan vastaan Suomessa, jossa lakkoiluakin pidetään vastuuttomana kiukutteluna. Onfray ei nimittäin tyydy neuvottelemaan vähäpätöisiä etuja vallitsevan järjestelmän sisällä, vaan vaatii liberalismiin murskaamista tässä ja nyt.

ISBN 952-5503-07-0. 277 sivua.
Hinta 20 euroa.



Johan Julius Frithiof Perander Yhteiskunta uutena aikana

Johan Julius Frithiof Perander (1838–1885) oli suomenkielisen filosofian uranuurtaja ja poikkeuksellinen hahmo suomalaisuusliikkeen historiassa. Nyt ensi kerran uudelleen julkaistavissa Peranderin yhteiskuntafilosofisissa kirjoituksissa esille nousevat yhteiskunnallisten ristiriitojen ja luokkakonfliktien kysymykset tavalla, joka erottaa tämän ”yksinäisen filosofin” ratkaisevasti aikakauden muista suomalaisista kirjoittajista. Peranderin analyysit ja prognosot ”työmiehen luokan” noususta vaatimaan oikeuksiaan myös Suomessa hakevat lähtökohtansa vuosien 1789 ja 1848 vallankumouksissa kulminoituneesta eurooppalaisesta kriittisestä ajattelusta. Siinä missä Yrjö Koskinen, Thiodolf Rein ja muut fennomaaninaationalistit esittivät yhteiskuntaluokkien harmoniaa korostavia oppejaan, syvästi filosofian historiaan perehtynyt Perander kiinnitti huomiota yhteiskunnallisten konfliktien historiallisiin syntysiihin.

Peranderin kirjoituksista varhaisin, ”Yhteiskunta uutena aikana” (1866), on ensimmäinen suomen kielellä julkaistu filosofinen teos ja jo sellaisena merkittävä. Siinä, kuten myös ”Valtiolainojen vaikutuksista” -artikkelissa (1869) Perander on radikaaleimmillaan, kun taas John Stuart Mill’in yhteiskunnallinen filosofia (1879) osoittaa hänen antaneen myöden ajan sopeuttavien paineiden voimasta, kuten teoksen toimittaja Mikko Lahtinen pyrkii osoittamaan laajassa esseessään ”Perander ja hänen aikansa”.

Yhteiskunta uutena aikana ja muita kirjoituksia on mielenkiintoista luetavaa niin suomalaisen filosofian ja suomalaisuusliikkeen historiasta kiinnostuneille kuin myös niille, joita ”filosofin yksinäisyyden” ja ”yksinäisen filosofin” ongelmat askarruttavat.

ISBN 952-5503-06-2. 230 sivua.
Hinta 20 euroa.

TILAUKSET

Sähköposti
Puhelin
Internet

Eurooppalaisen filosofian seura ry.
PL 730, 33101 Tampere
tilaukset@netn.fi
040-721 4891 (k.)
www.netn.fi
Kirjojen hintaan lisätään postimaksu 1. luokan kirjemaksun mukaan.

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



niin & näin on yhdentoista ilmestymisvuotensa aikana vakiinnuttanut asemansa filosofisen ajattelun johtavana äänenkannattajana Suomessa sekä yhtenä maamme mittavimmista ja laajalevikkisimmistä kulttuurilehdistä.

niin & näin edistää tutkimusta ja harrastusta mitään filosofian osa-aluetta, suuntausta tai aikakautta väheksymättä. Lehti silloittaa yliopistollisen tutkimuksen ja kiinnostuneiden maallikoiden välejä, luo kokonaiskuvaa filosofian luonteesta, historiasta ja nykypäivästä sekä esittelee merkittäviä keskustelunaiheita, ajattelijointa ja tapahtumia.

niin & näin on tullut tunnetuksi akateemiset rajat ylittävistä näkökulmista niin ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin kuin ajattomiin yleisinhimillisiin aiheisiin.

Arkkitehtuuri, islam, suomalainen ajattelu, hermeneutiikka, virolainen filosofia, talous ja syyskuun II. merkitys ovat esimerkkejä viime vuosina julkaistuista laajoista ja kiitetyistä teemakokonaisuuksista.

Hinta 28 euroa/4 numeroa.

TILAUKSET

Sähköposti
Puhelin
Internet

Eurooppalaisen filosofian seura ry.
PL 730, 33101 Tampere
tilaukset@netn.fi
040-721 4891
www.netn.fi