

Kari Väyrynen

VIISAUDEN HAASTE

Metafilosofinen johdatus filosofiaan



TUNNOGI
SEAYTON

Kari Väyrynen

VIISAUDEN HAASTE
Metafilosofinen johdatus filosofiaan

[SoPhi]

SoPhi 143

SoPhi on julkaissut akateemisesti korkeatasoista filosofista ja yhteiskuntatieteellistä kirjallisuutta vuodesta 1995. Kirjoittajamme ovat kansainvälisesti ansioituneita tutkijoita. Julkaisemme sekä suomen että englanninkielistä kirjallisuutta. Julkaistavat kirjat valitaan tieteellisin kriteerein asiantuntijalausuntojen pohjalta. SoPhin toimintaperiaatteina ovat nopeus, riippumattomuus ja ajankohtaisuus. Kirjat ovat helposti saatavilla maksutta internetistä. SoPhi-kirjat ovat vertaisarvioituja ja mukana julkaisufoorumin luokituksessa.

[www.jyu.fi /sophi](http://www.jyu.fi/sophi)



Teos on saanut tukea Suomen tietokirjailijat ry:ltä.

© 2019 Kirjoittaja ja Jyväskylän yliopisto

ISBN 978-951-39-7845-7 (verkkoj.)

ISSN 1238-8025

SISÄLLYS

Saatteeksi 5

I. JOHDANTO 7

FILOSOFIA MUUTTUVASSA MAAILMASSA:
METAFILOSOFISEN JOHDATUKSEN MERKITYKSESTÄ 7

Onko filosofian muutettava maailmaa? 9
Onko ihminen filosofoiva eläin? 10
Metafilosofinen lähestymistapa oppina praksiksesta 15
Dialektinen ajattelu metafilosofisena menettelytapana 21
Ympäristöfilosofia: uusi metafilosofinen näkökulma? 25
Filosofia viisautena: ennen ja nyt 28
Filosofian merkitys kulttuurin kontekstissa 31

TERMINOLOGINEN JOHDATUS:
FILOSOFIA VIISAUDEN (SOPHIA) RAKKAUTENA (FILIA)
JA AJATTELUTAPOJEN ARVIOINTINA 38

Käytännöllinen viisaus hyvän elämän taitona 42
Teoreettinen viisaus kokonaisnäkömyksenä todellisuudesta 46
Sofistinen 'viisastelu' ajattelun mahdollisuuksien paljastajana 49
Viisaus ympäristöfilosofisena haasteena 53
Inhimillisen tiedon ongelma: subjekti ja objekti 61
*Filosofointi ajattelun taitona: umpikujia, sokeita pisteitä
mutta myös hyveitä ja positiivisia mahdollisuuksia? 73*

2. FILOSOFIAN SYNNYN JA ALOITTAMISEN ONGELMA 78

Filosofian historiallinen synty: suhde mytologiaan ja uskontoon 80
Myyttien ajankohtainen merkitys: ekologiset myytit ja ekoteologia 89
Filosofian suhde arkiajatteluun 92
Historiallinen katsaus filosofian ja arkiajattelun väliseen suhteeseen 95
Terve järki ja praksiksen filosofia 102

- Arkiajattelun anti* 107
Arkikokemus ja elämyksellinen suhde luontoon 116
Harhapäätelmät arkiajattelun virhelähteinä 118
Arkiajattelun merkitys ymmärtävälle ihmistutkimukselle 128

3. FILOSOFIA JA ERITYISTIETEET 131

- Erityistieteiden historiallinen synty: onko filosofia tieteiden äiti?* 134
Tiede ja metafysiikka 137
Tieteellisen ajattelun muodot: induktio, deduktio, abduktio 147
Selittäminen ja ymmärtäminen 153
Kontrafaktuaalinen ja kontrastiivinen ajattelu 159
Tiede ja arvot 162
Tieteen eettinen vastuu 166

4. FILOSOFIA, ESTETIIKKA JA TAIDE 170

- Klassinen filosofinen estetiikka* 172
Taiteet ja filosofia 173
Voiko taide toimia filosofian kielenä? 178
Ympäristöestetiikka ja ympäristötaide 189
Tunteet ja ajattelu: onko tunteissa järkeä ja viisautta? 192

5. FILOSOFIA, IHMISEN ONGELMA JA YHTEYS LUONTOON 196

- 'Tunne itsesi' filosofisena tiedonihanteena* 200
Ihmisen ymmärtäminen Heideggerin mukaan 207
Utooppinen ajattelu ja ihmisen mahdollisuudet 211
Oma elämä tulkintatehtävänä 217
*Ympäristöfilosofian haasteet ihmisen itseymmärrykselle
ja perinteiselle filosofialle* 219
Filosofia syvän historian mieleenpalauttajana 223

KIRJALLISUUS 226

Saatteeksi

Käsillä oleva teos on vähitellen syntynyt lähes neljänkymmenen vuoden opetustyön myötä. Olen luennoinut filosofian johdantokurssia vuosittain yhdestä kolmeen kertaan muiden muassa Oulun ja Lapin yliopistoissa, Pohjois-Pohjanmaan kesäyliopistossa ja Avoimessa yliopistossa. Olen saanut paljon palautetta aktiivisilta opiskelijoilta enkä voi yksilöiden kiittää niitä kymmeniä kommentoijia ja kriitikoita joilta olen saanut palautetta. Mutta ilman tätä rohkaisevaa vuorovaikutusta käsin kirjoitetuista muistiinpanoista ei varmasti olisi syntynyt kirjaa. Siis suuri kiitos!

Ensimmäinen julkaistu versio tekstiä ilmestyi opetusmonisteena yhdessä FT Markku Mäen kanssa 1999 kirjoitetussa opetusmonisteessa *Johdatus filosofiseen ajatteluun* (Mäki & Väyrynen 1999). Vuorovaikutus Markun kanssa on aina ollut inspiroivaa ja rohkaissut erakkomaiseen mietiskelyyn taipuvaa tekijää tutkimukselle välttämättömään kriittiseen vuorovaikutukseen. Markku on siis ensimmäinen kollega joka on kommentoinut varhaisinta käsikirjoitusversiota. Mutta suurin kiitos kuuluu hänelle kollegana lukuisista filosofisista keskusteluista.

Päätin laajentaa alkuperäistä käsikirjoitusta laajemmaksi metafilosofiseksi analyysiksi filosofista saatuaani Suomen tietokirjailijat ry:n apurahan vuonna 2017. Kiitän Suomen tietokirjailijat ry:tä luottamuksesta hanketta kohtaan. Kiitän edelleen asiantuntija-arvioista kahta Gaudeamus-kustantamon anonyymiä arvioijaa joiden kommentteista on ollut paljon hyötyä. Samoin kiitokset kustannusjohtaja Leena Kaakiselle ja Gaudeamuksen tiimille hyvistä ja rohkaisevista kommentteista, vaikkemme kustannussopimukseen lopulta päätyneetkään. Kiitän lopulta akateemisen *alma materini* Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteellisen

tiedekunnan SoPhi-kirjasarjaa ja sen päätoimittajaa dosentti Olli-Pekka Moisiota teoksen ottamisesta julkaisuohjelmaan.

Suuri kiitos teoksen tieteelliseen terävöittämiseen johtaneista kommentteista kuuluu dosentti Markku Oksaselle ja professori Jouni-Matti Kuukkaselle, jotka monien muiden töidensä ohessa kommentoivat käsikirjoitusta varsin perusteellisesti. Markkua kiitän merkittävistä sisällöllisistä kommentteista ja suoranaisten virheiden paikkaamisesta. Hän editoi käsikirjoitusta myös kielellisesti. Jouni-Matti antoi teoksesta rohkean kokonaisarvion ja nosti esiin teemoja jotka ehkä ansaitsevat jatkokehittelyä – palaamme näihin ainakin historianfilosofian tutkimuskeskuksemme puitteissa myöhemmin!

Oulussa 22.8. 2019

Kari Väyrynen

1. JOHDANTO

FILOSOFIAN MUUTTUVASSA MAAILMASSA: METAFILOSOFISEN JOHDATUKSEN MERKITYKSESTÄ

Kaikki opiskelu tähtää parempaan tulevaisuuteen. Modernin koulutuksen idea perustuu siihen, että modernissa maailmassa ei riitä perinteisten taitojen ja tietojen välittäminen jälkipolville sellaisenaan kuten vielä sääty-yhteiskunnassa. Tuolloin koulutus vaikutti ”isältä pojalle” tai äidiltä tyttärelle, lapset jatkoivat suoraan vanhempiensa ammatteja ja perinteisiä arvoja ja käytäntöjä. Vasta koululaitoksen ja yliopistojen synty muutti tilannetta vähitellen keskiajan lopulta lähtien – ja viiveellä esimerkiksi Suomessa, jossa vasta 1800-luvun puolivälissä alettiin kehittää kansakoulua ja yliopistoista tuli tiedeyliopistoja, vapaan tutkimuksen työssijojä. Moderni koulutus merkitsee siis tietoista katkosta traditioon: se pyrkii kehitykseen ja edistykseen, luomaan edellytyksiä muutokselle kohti parempaa. Rousseauin sanoin moderni aika kasvattaa ihmisyyteen, ei johonkin määrättyyn ammattiin. Ja ihmisyyssä on avoin projekti.

Meidän aikamme on vaikeasti ennakoitavien, nopeiden muutosten aikaa. Meillä ei ole sellaisia yleisesti hyväksytyjä kollektiivisia päämääriä, joiden mukaan tietäisimme, miten ja mitä varten lapsia ja nuoria tulisi kouluttaa. Tulevaisuuden vaatimuksista vallitsee yhä suurempi epävarmuus. Tuleeko lastemme maailma olemaan vauras, syvenevän tasa-arvon ja demokratian ja korkeatasoisen kulttuurin maailma? Vai onko heillä edessään luhistuva, ekologisista katastrofeista ja sosiaalisesta hajaan-

nuksesta kärsivä maailma, jossa nälänhädät ja sodat resursseista tai jopa oikeasta uskonnosta ovat arkipäivää? Miten tällaiseen epävarmaan tulevaisuuteen tulisi koulutuksen piirissä valmistautua? Onko filosofialla jotain annettavaa tässä suhteessa?

Tässä sekavassa historiallisessa tilanteessa olemmekin ratkaisevan metafilosofisen kysymyksen äärellä: mikä on filosofian tarkoitus ja tehtävä, onko sillä jotain erityisiä velvollisuuksia suhteessa tulevaisuuteen vai voiko se jatkaa olemassaoloaan puhtaan teorian norsunluutornissa pohtien onko kissa pöydällä vai ei ja miten voimme sen varmasti tietää? Vai tuleeko filosofian olla osa elämää ja pyrkiä vaikuttamaan moraalisesti ja poliittisesti elämänsuunnitelmiimme ja niiden toteuttamiseen? Eikö tieteellis-teknologinen ja taloudellinen vaikuttaminen riitä – kyllähän insinöörit ja ekonomit osaavat ja tietävät miten maksimoida hyvinvointiamme? Mihin filosofista pohdintaa enää tarvitaan?

Ajantasaisen johdatuksen filosofiaan täytyy ottaa nämä kysymykset vakavasti. Kuten Henrik Rydenfeltin ja Heikki A. Kovalaisen toimittamassa teoksessa *Mitä on filosofia* (Gaudeamus 2010) erinomaisesti todetaan, johdatuksen filosofiaan täytyy ottaa metafilosofinen kysymys filosofian luonteesta ja tehtävistä keskiöön sekä korostaa filosofian eri oppisuuntien teoreettisista lähtökohtaeroista riippumatta sitä, ettei filosofia saa muuttua ”elämästä vieraantuneeksi karikatyyriksi”. On pyrittävä hahmottamaan filosofian antia ja merkitystä sekä ihmisyksilölle että laajemmille ihmisyyshyönteille. (Rydenfelt & Kovalainen 2010, 7-8). Teos osoittaa monien kirjoittajien voimin, kuinka monitahoinen tämä tehtävä on sekä yksilöllisellä että koko ihmiskuntaa koskettavalla tasolla.

Käsillä oleva teos lähtee samasta perusvakaumuksesta, mutta pyrkii tarkastelemaan systemaattisemmin inhimillistä praksista ja sen erilaisia kulttuurisia ja yhteiskunnallisia ilmenemismuotoja, joihin filosofialla on läheinen suhde. Tätä kautta metafilosofia nostaa esiin laajemman arvioivan *näkökulman* ajattelun erilaisiin muotoihin ja tasoihin sekä niiden erityisiin argumentaation ja tietämisen tapoihin, aina arki ajattelusta ja myytistä lähtien. Korkeimmalla tasolla pohditaan filosofisen viisauden ihanteen merkitystä ja sen eroja tieteelliseen rationaalisuuteen. Myös esteettinen dimensio on osa inhimillistä praksista ja se on aina ollut tärkeä osa filosofista maailman hahmotusta – kuten usein on sanottu, ”tunteisakin on järkä”. Olemme ruumiillisia, aistivia ja tuntevia olioita ja sitä

kautta inhimillinen praksis kytkeytyy paitsi kanssaihmistemme kohta-
loihin, myös luontoon ja sen hyvin- tai pahoinvointiin. Vasta nykyinen
ympäristöfilosofia on nostanut tämän yhteyden laajasti esiin ja kyennyt
siten merkittävästi uudistamaan perinteistä näkemystämme filosofiasta.
Se avaa filosofialle myös tuoreita toiminnallisia perspektiivejä – toivoa
herättäviä näköaloja maailman muuttamiseksi.

Onko filosofian muutettava maailmaa?

Metafilosofinen kysymys ei ole uusi. Maailmaa monin tavoin muutta-
nut Karl Marx kysyi ajastaan vieraantuneilta filosofeilta kuuluisissa Feu-
erbach-teeseissään 1845. eikö pelkän maailman selittämisen sijaan tulisi
pyrkä muuttamaan maailmaa koko ihmiskunnalle paremmaksi paikaksi
elää? Kuuluu 11. teesi toteaa: ”Filosofit ovat vain *selittäneet* eri tavoin
maailmaa, mutta tehtävänä on sen *muuttaminen*.” (Marx 1976). Tämä
kysymys on metafilosofian lähtökohta: onko filosofia jotain enemmän
kuin kiinnostavia ajatuksen näkökulmia ja mielikuvitusta kiihottavia
tai esteettisesti vaikuttavia ihmettelyn aiheita kokoava oppiala, kilpail-
len lähinnä uskontojen kanssa? Voiko filosofialla olla merkittävää käytän-
nöllistä vaikutusta ja tulisiko sen pyrkiä muuttamaan elämäntapaamme?
Onko filosofian tehtävä vastata oman aikamme haasteisiin, onko sillä
jotain annettavaa tulevaisuuden poliittiselle ennakkoinnille? Onko filoso-
fia paitsi aikalaishiagnoosia ja kulttuurikritiikkiä, myös yksilöä auttavaa
terapiaa ja radikaalia globaalia politiikkaa?

Elämme sekasortoista aikaa, jolloin muutos tuntuu saavuttavan uusia
dimensioita ja aika kulkevan entistä nopeammin spektaakkelista toiseen.
Ennakoimattomat tapahtumat kuten sosialismin romahtaminen tai uus-
nationalismin nousu kansainvälisessä politiikassa ovat järkyttäneet käsi-
tystämme historian tasaisesta ja melko yllätyksettömästä kulusta. Filo-
safia tiedostaa tämän vakauden toiveen hataruuden ja kulkee tässä
suhteessa ajan yleistä trendiä vastaan koska se on syvästi historiallinen
oppiala. Jo antiikin Kreikassa pohdituilla kysymyksillä on filosofiassa yhä
tärkeä merkitys. Filosofian peruskysymykset olevan luonteesta, inhimil-
lisen tiedon rajoista ja mahdollisuuksista, perustavista arvoista ja oikeuk-
sista sekä etiikasta ovat edelleenkin tutkimuksen keskiössä. Pitkä histori-
allinen perspektiivi auttaa katsomaan etämmältä nykyistä elämänmenoa
ja suhtautumaan siihen kriittisesti.

Mikä on ollut filosofian rooli viimeisen sadan, tai erityisesti viimeisen viidenkymmenen vuoden historiassa? 1900-luvulla filosofiassa dominoivat teoreettiset keskustelut tiedon ongelmista: tieteenfilosofia, kielen ja logiikan tutkimus sekä tieto-opilliset kysymykset varmasta tiedosta olivat syrjäyttäneet metafysiikan ja etiikan perinteisistä valta-asemistaan. Analyttinen filosofia ilmensi parhaimmin ajan henkeä, joka uskoi tieteellis-tekniseen edistykseen – ja filosofia pyrki olemaan eksaktina tieteenä tässä trendissä mukana (tosiasiassa sen vaikutus tieteisiin oli mitätön). 1900-luvun lopulla ja 2000-luvun alussa kuva alkoi muuttua: metafysiikka ja poliittinen etiikka elpyivät ja teoreettinen skepsis ja relativismi voimistuivat. Myös koulukuntaerot niin sanotun analyttisen ja 'mannermaisen' filosofian välillä ovat katoamassa: kumpikaan osapuoli ei ole avannut filosofian Gordionin solmuja eikä siihen kykene. Meidän tulee nöyrästi tunnustaa että omista mieltymyksistämme poikkeavat ja jopa niille täysin vastakkaiset ajatusmallit voivat olla tärkeä oppimiskokemus vaikealla alalla, jolla kukaan ei pysty olemaan suvereeni mestari.

Onko ihminen filosofoiva eläin?

Ihminen filosofi: kysyy ja pohtii, ihmettelee, arvottaa eettisesti ja hahmottaa esteettisesti erilaisia olemassaolon ja oman elämänsä kysymyksiä. Jo pieni lapsi tekee näin ennenkuin on tutustunut filosofiaan – näyttäisi että tämä on ihmiselle luontaista. Miksi näin on? Miksi ihminen filosofi vaikkei tunne opinalaa nimeltä filosofia? Mikä on filosofian alkuperä ja inhimillinen merkitys: onko filosofointi jotain syvästi yleisinhimillistä, ihmisen olemassaoloon jo alun perin kuuluvaa? Onko se mahdollisuus, joka uinuen odottaa puhkeamistaan kukkaan? Avaako filosofia jopa täysipainoisimmin sen mahdollisuuksien kentän, mahdollisuuden olla toisin, joka erottaa ihmisen vaistoihin sidotusta eläinkunnasta?

Filosofian tuleekin yhä uudelleen palata kysymään omaa alkuperäänsä ja merkitystään, yleisinhimillistä oikeutustaan ja tehtäviään. Miksi filosofia olisi niin tärkeää, että sitä kannattaa harjoittaa? Vai onko se enää nykyaikana tärkeää – eikö tiede vastaa ihmisen kysymyksiin paremmin ja laajemmin? Eikö uskonto anna ihmisen kaipaamaa turvaa epävarmuutta kylvävää filosofiaa paremmin? Filosofia ei anna suoraviivaisesti ihmisten kaipaamaa vakaata arvopohjaa. Filosofialle jo sen oma olemassaolo ja

merkitys on filosofinen ongelma. Asettaessamme tämän ongelman, jopa väittäessämme filosofian olevan tarpeetonta, tarkastelemme jo filosofista kysymystä. Harjoitamme metafilosofiaa kysyessämme filosofian tehtäviä, tarpeellisuutta tai tarpeettomuutta, tämän erikoisen toiminnan päämääriä. Metafilosofia on filosofian ydinaluetta koska kuten kaiken toiminnan, myös filosofoinnin oikeutus ja tehtävät muodostaa lopulta sen kivijalan, jolta ajattelua tulee rakentaa.

Kyseessä on filosofian hedelmällisen alun ongelma: millainen on se maaperä, josta rikas filosofinen tarkastelu, kysyminen ja vastausten hahmottelu alkaa? Filosofia on täynnä produktiivisia erimielisyyksiä ja se jopa ruokkii niitä. Tämä ei ole sen puute vaan vahvuus: filosofia antaa tilaa persoonallisille tavoille filosofoida, se ei edellytä mitään kapea-alaista erityislahjakkuutta vaan rakentaa ajattelun teitä inhimillisen kokemuksen ja mielikuvituksen kvalitatiivisesti rikkaalta perustalta. Filosofian alun tulee olla tässä mielessä avara mutta samalla eksistentiaalisesti merkittävä. Tarkoitus ei ole avata eteemme kaaosta (vrt. Deleuzen ja Guattarin (1993) vaikeaselkoisen johdatuksen *Mitä on filosofia?* pyrkimys) ja itse asiassa syventää jo maailmamme epävarmaa tilaa, vaan suhtautua rakentavasti, itseymmärrystä sekä teoreettisesti että käytännöllisesti kehittäen. Jos filosofian alkulähtökohta määritellään liian suppeasti, vaarana on ajautua hedelmättömään sanaleikkelyyn.

Miksi tämä metafilosofinen kysymys on johdatuksessa filosofiaan, filosofian ja filosofoinnin oppimisessa ja opiskelussa tärkeää? Kysymys toiminnan, siis esimerkiksi filosofian tai jonkun tieteen merkityksestä ja päämääristä on olennainen tuon toiminnan, tieteen tai filosofian rakentamisen kannalta. Se auttaa meitä tekemään oikeansuuntaisia valintoja itse tuon toiminnan, tieteen tai filosofian sisällä. Ihmisen toiminta on päämäärien suhteen rationaalista: teemme tekoja joilla on meille merkitystä rationaalisten elämänsuunnitelmien kannalta. Ihminen on arvo- ja päämääräsuuntautunut olento. Valitsemme ja harkitsemme tekojamme erilaisten arvovalintojen pohjalta. Arvovalinnat eivät ole vain etiikan vaan myös kaiken teoreettisen työskentelyn perusta. Filosofian suhteen täytyy erityisesti pohtia sille ominaista teoreettista intressiä ja tiedollista asennoitumista. Kytkeytyvätkö filosofian pyrkimykset perimmältään vapauden käsitteeseen, ilmaiseeko filosofia vapauspyrkimyksiämme? Merkittävän saksalaisen nykyfilosofin Jürgen Habermasin (1929-2019)

kehittelemässä tiedon intressiteoriassa teoreettinen tiedonintressi oli osa emansipatorista tiedon intressiä. Päämääränä oli refleksion toteuttaminen sellaisenaan, kritiikin ja itsekritiikin vapaa harjoittaminen. Emansipatorisena tietoisuutena filosofiakin olisi *näin* 'modernin projektin' osa: kuten Kant korosti näkemyksessään valistuksesta, ajattelua itsenäisesti ilman ulkoisten auktoriteettien johdatusta (Kant 1995). Ajattelun vapaus on kaiken lähtökohta.

Metafilosofia on tämän näkemyksen soveltamista filosofiaan itseensä. Filosofin jos kenen on oltava valmis kysymään oman toimintansa oikeutusta ja merkitystä. Siksi pyrin kytkemään filosofian läheisesti ihmisen elämään aina arkiajattelusta lähtien ja kulttuurin keskeisiin muotoihin, tieteeseen ja teknologiaan, estetiikkaan ja taiteeseen sekä etiikkaan ja politiikkaan, jotka modernisaation myötä ovat osin eriytyneet toisistaan. Uusimpana kehitysmuotona on tietoisuus ympäristöstä modernin itsensä tuottamien ympäristöongelmien kautta – ja siten koko modernin projektin kritiikki ja ekologisesti kestävä modernin hahmottelu. Filosofian kriittinen itserefleksio, oman toiminnan ja ajattelun katsominen hieman kauempaa, toteutuu sisällöllisesti suhteessa näiden kulttuurin muotojen sisältöihin ja ongelmiin. Filosofia suhteessa 'elämään' on juuri inhimillisen kulttuurin itsetiedostusta ja arvoperusteiden tarkastelua, kritiikkiä ja uudelleenarviointia – myös rakentaen uutta. Moderni pyrkii edistykseen ja siksi myös filosofia ei voi jäädä negatiiviseen kritiikkiin vaan se perimältään jakaa tämän edistysprojektin pyrkimykset – toki vailla naiivia edistysuskoa.

Laajin metafilosofinen perspektiivi filosofian aloittamiseen edellyttää antropologista tarkastelua: mikä on filosofian rooli ihmisen olemassaolon tavassa? Ihminen on kulttuurissa ja symbolisessa maailmassa elävä eläinlaji ja eroaa siten oleellisesti muusta eläinkunnasta. Mutta sellaisenaan hän on edelleenkin perustaltaan biologinen olento, joka ei ole vapaa ruumiin ja ekologisen ympäristön asettamista reunaehdoista. Evoluutiohistoriaamme ja tämänhetkistä olemassaoloamme määrittävät keskeisesti työkalujen käyttö (työ, tekniikka), kielen ja symbolien käyttö sekä yhteisöllisyys. Näiden kolmen avaintekijän lisäksi tulee painottaa myös riippuvuuttamme luonnon suhteellisesta tasapainosta kulttuurien kestävä olemassaolon ehtona. Perinteiset ihmisen määritelmät, kuten Aristoteleen 'järkevä poliittinen eläin', Fergusonin 'työkaluja käyttävä eläin',

Marxin 'yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus', Cassirerin 'symboleja käyttävä eläin' tai taloustieteilijöiden 'ekonominen ihminen' kiinnittävät huomiota laajassa mielessä ymmärretyyn (sekä aineellisen että henkisen) kulttuurin ei puoliin. Mutta ihminen on oikeastaan tätä kaikkea, voisi sanoa yleisesti 'kulttuurieläin'. Ihmisen kokonaispraksis muodostuu näiden tekijöiden vuorovaikutuksessa.

Mutta onko ihminen välttämättä 'filosofoiva eläin'? Tätä ei liene ehdotettu ihmisen yleismääreeksi. Mutta voidaan kysyä, onko filosofia sitten täysin satunnainen piirre vaikkapa länsimaisen kulttuurin kehityksessä vai onko se ihmisen kulttuurievoluution välttämätön aspekti? Filosofian esiintyminen yhtäaikaan ja ehkä toisistaan riippumatta keskeisissä ns. korkeakulttuureissa (Kreikka, Kiina, Intia) viittaa siihen, että filosofia olisi kulttuurikehitykseen välttämättä kuuluva asia. Voisi ajatella, että siten kuin kaikissa kulttuureissa esiintyy musiikkia ja tanssia, kaikissa kulttuureissa kysytään myös filosofisia kysymyksiä. Näitä kysymyksiä käsitellään ja niihin vastataan kuitenkin myyttisen ajattelun puitteissa ja varsinainen filosofinen kulttuuri, jossa systemaattisesti ja kriittisesti punnitaan erilaisia vastausvaihtoehtoja, kuuluu myöhemmän kulttuurikehityksen piiriin. Mutta kysymyksiä ja niihin liittyvän ihmettelyn tasolla filosofointi lienee kaikkien kulttuurien välttämätön momentti.

Filosofia kytkeytyy viime kädessä tämän kulttuurisen olemassaolomme kaikkiin keskeisiin puoliin ollen sen eri muotojen rationaalista tarkastelua. Se ilmentää kulttuurin eri sektoreissa ihmisen pyrkimystä itsetiedostukseen ja itsereflektioon, ts. kriittiseen oman toiminnan tarkasteluun. Tämä tarkoittaa kulttuuriin sisältyvien potentiaalisten mahdollisuuksien (inhimillisen vapauden kentän) tiedostamista ja laajentamista. Filosofia on perimmäistä orientaatiotietoa, inhimillisesti arvokkaiden päämäärien ja arvojen pohtimista ja tältä pohjalta tapahtuvaa nykytilanteen kriittistä arviota. Se on siis eräänlaista suunnistustaitoa tai parhaimmillaan kartantekijän taitoa jostain vielä tuntemattomasta, kiinnostavasta alueesta. Kuten kansainvälisesti ehkä merkittävin suomalainen nykyfilosofi Georg Henrik von Wright (1916-2003) on todennut, filosofia kehittää 'käsitteellisiä intuitioita', koettelee kielessä avautuvia ajattelun mahdollisuuksia.

Filosofia on opinala, jolla kulttuurin itsekriittinen tarkastelu pyritään viemään systemaattisesti mahdollisimman pitkälle. Tämä on käytännöl-

lisestikin tärkeää, koska juuri kulttuurin dynamiikka, sen mahdollistama joustava valmius sopeutua mitä erilaisimpiin ympäristöihin ja tilanteisiin, on nähty ihmisen evoluution 'valttikorttina'. Ihmistä ei ole eläinten tavoin sidottu vaistotoimintoihin tai kahlittu sopeutumaan vain tietynlaiseen ympäristöön ('ekologiseen lokeroon'). Emme ole myöskään sidottuja noudattamaan jotain tiettyä kulttuurista trendiä, esimerkiksi jatkuvaa taloudellista kasvua. Jos kykenemme itsekritiikin kautta muuttamaan toimintatapojamme, voimme esimerkiksi välttää ympäristöongelmien kärjistymisen, totaalisen sodan yms. luontoa ja omaa itseämme uhkaavat kehitystendenssit. Siinä mielessä filosofinen orientaatio on mitä käytännöllisin asia.

Filosofialla ei tietenkään ole yksinoikeutta vaihtoehtoisten toimintatapojen pohdintaan – onhan esimerkiksi politiikka samassa hengessä määritely 'mahdollisuuksien taidoksi'. Kuitenkin juuri filosofiassa on 'toisinajattelu' korostetuimmin nähty myönteisenä arvona. Filosofian ei ole myöskään sidottu 'poliittisiin realiteetteihin' vaan periaatteellisena mahdollisuuksien pohdintana se voi avata yllättäviä näkökulmia ongelmiin, jotka voivat osoittautua reaaliseksi mahdollisuudeksi lyhyelläkin tähtäimellä.

Käsillä oleva teos johdattelee filosofiseen ajatteluun lähtien liikkeelle arkielämän ja kulttuurin eri muotojen muodostamalta laajalta pohjalta. Filosofinen ajattelu kytkeytyy kriittisesti kulttuurin jokapäiväisiin muotoihin, ei ainoastaan sen henkiseen ylärakenteeseen (uskonto, tiede, taide). Filosofiset ongelmat syntyvät siis ainakin osin jo arkielämästä nousevien kysymyksien kautta, pohtien kysymyksiä hyvästä elämästä, oikeudenmukaisuudesta ja valinnoista, toisaalta ihmisen suhteesta luontoon, ihmetellen omaa olemassaoloamme, syntymää ja kuolemaa, mittaamattomaa kosmosta.

Ihmettely ei toki riitä – kuten tulemme luvussa seuraavassa pääluvussa näkemään – vaan systemaattisena oppina filosofia vie näiden ihmiselle alunperin keskeisten kysymysten tarkastelun pitemmälle kuin uskonto, perinteinen moraalitai muut traditioon sidotut käsitykset. Filosofia ei jää ihmettelyyn – ja siihen läheisesti kytkeytyvään mystiikkaan – vaan kysyy jatkuvasti yhä uudelleen ja uudelleen, uusia näkökulmia testaten, käytännöllisten ja teoreettisten ajattelutapojen perusteluja. Ja lopulta hyvin tietoisena siitä, ettei viimekätisiä perusteluja – lopullista totuutta

– koskaan löydy filosofian pohtimista kaikkein vaikeimmista kysymyksistä. Filosofia pyrkii viljelemään intellektuaalista uteliaisuutta siten kaikkein puhtaimmillaan. Toisaalta tämä skeptinen puoli vie itsetiedostusta rakentavalla tavalla eteenpäin: vaikei lopullisia totuuksia ja etiikan lähtökohtia löydy, on jo merkittävää jos löydetään ne 'toistaiseksi parhaat' vaihtoehdot.

Metafilosofinen lähestymistapa oppina praksiksesta

Johdatuksen filosofiaan tulee olla ytimeltään filosofinen, sen tulee antaa osuva kuva filosofisesta ajattelusta, filosofoinnista sen sisältä päin, ajattelun prosessista käsin. Tässä mielessä Sokratesta (n. 470-399 eaa.) on pidetty filosofin arkkityyppinä, kaikkien kanssa avomielisesti keskustellevana, kaiken kyseenalaistavana mutta totuutta etsivänä. Myöhemmin Immanuel Kant (1727-1804) erotti filosofoinnin filosofian konkreettista sisällöistä ja ymmärsi siten filosofoinnin muodollisena ajattelun taitona. G.W.F. Hegel (1770-1831) puolestaan väitti että filosofoinnissaakin on aina kysymyksessä määrättyjen sisältöjen tarkastelu, käsitteiden ja niiden merkitysten oppiminen. Ajattelemaan voi oppia vain ajattelun sisältöjä miettien.

Metafilosofinen tarkastelu tuo kuvaan kolmannen dimension kohdistuaan katseen filosofiaan ulkoa päin: filosofian kriittisen suhteen itseensä, filosofian päämäärien, tarpeen ja merkityksen hahmottamisen ihmiselämälle yleensä. Mitä filosofia voi tarjota kulttuurin, yhteiskunnan, sosiaalisten suhteitten tai oman minuuden ja ruumiillisuuden ymmärtämiselle? Mikä on filosofian panos ihmisen ja luonnon välisen suhteen tarkasteluun? Miksi filosofiaa, mikä on sen hyöty omassa ajassamme? Voiko filosofia käydä tarpeettomaksi? Täytyykö sen perinteisessä mielessä kuitua pois ja aloittaa puhtaalta pöydältä, löytää uudenlainen alku? Onko se vieraantunut oman aikamme ongelmista ja onko siitä pikemminkin haittaa yhä kompleksisemmän maailman hahmottamiselle? Onko filosofia pikemminkin eksyttävä kuin suunnannäyttäjä?

Metafilosofinen tarkastelu kehittää tällaisia kysymyksiä pohtiessaan filosofian itsekriittistä tietoisuutta. Tämä ei merkitse yritystä mitätöidä filosofia, vaan tarkentaa näkemystä filosofian tarpeellisuudesta ja merkityksellisyydestä osana intellektuaalista kulttuuriamme. Voi myös sanoa,

että itsekritiisyys on filosofisen ajattelun keskeinen hyve jopa perustavammassa merkityksessä kuin tieteessä. Tieteellinen kritiikki ei useimmiten kiistä kyseisen tieteenalan yleisimpiä lähtökohtia ja metodisia perusoletuksia. Tiede voi jäädä ns. normaalitieteen, selkeitä sääntöjä seuraavan tutkimuksen puitteisiin ja tyytyä tieteellisen kritiikin harjoittamiseen niiden sisällä – filosofiassa sen sijaan ei ollen normaalitiedettä vaan koulukunnat ovat kautta aikojen kiistelleet keskenään.

Voiko metafilosofinen asenne edistää Kantin peräänkuuluttamaa filosofointia, onko siitä siis filosofian sisäistä hyötyä? Auttaako se filosofisen ajattelun kehittämisessä? Entä vastaako se Hegelin haasteeseen ymmärtää filosofian oleelliset sisällöt paremmin? Jos metafilosofinen näkökulma onnistuu kontekstoimaan filosofisen ajattelun funktioita ihmiselämässä (kulttuuri, yhteiskunta, luontosuhde) aiempaa paremmin, merkitsee tämä ilman muuta perustellumpaa näkemystä filosofiasta osana inhimillistä praksista. Mutta miten tämä vaikuttaa – jos ylipäätään vaikuttaa – filosofisen ajattelun sisäisiin prosesseihin? Nähdäkseni se luo perspektiiviä filosofian sisältöjen merkittävyyden arviointiin – eli siis pikemminkin Hegelin kuin Kantin lähtökohtiin liittyen. Mutta tätä on syytä pohtia hieman tarkemmin erilaisiin mahdollisiin 'metatason' näkökulmiin liittyen.

Meidän täytyy ensin kysyä, voiko metafilosofinen näkökulma olla vain entistä yleisemmän ja abstraktisemman tason filosofiaa, eräänlaista filosofian metatiedettä samassa mielessä kuin metatieteestä on yleensä puhuttu tieteen kaikkein yleisimpien piirteiden esityksenä? Voiko esimerkiksi muodollinen logiikka tieteen abstraktisimpana kielenä olla myös filosofian metatiedettä, vaikka se on sisällöllisesti tyhjä rakennelma? Ja on syytä myös pohtia onko metaperspektiivin etsintä vain uusi ilmaus filosofian perinteiselle pyrkimykselle löytää ajattelulle edellytyksetön, pohjimmainen perusta, mikä oli jo Platonin filosofiakäsitykselle tyyppillistä. Olla siis eräänlaista uudelleenlämmitettyä metafysiikkaa aristoteelisessa mielessä, 'ensimmäisten syiden' etsimistä, mihin nykyajan analyttisessä metafysiikassa on jälleen palattu (Tahko 2013, 2015). Mutta voiko filosofian perusta olla tällä tavalla sisällöistä abstrahoiva: eikö filosofian tulisi – myös metafysiikassa – kehittää riittävän hienojakoisia käsitteitä myös konkreettisten sisältöjen arviointiin todellisuuden ja ihmiselämän eri tasoilla?

Nykyajan filosofassa meta- perspektiivi on tuotu usein esiin – ja varsin eri tavoin. Metafilosofia on terminä varsin uusi. Ensimmäisen kerran meta- etuliite liitettiin filosofiaan analyttisessä etiikassa 1950-luvulla: metaetiikka pyrki korvaamaan perinteiset normatiivisen etiikan teoriat (etenkin utilitarismin ja velvollisuusetiikan) moraalien kielen analyysillä. Kuviteltiin siis tuon ajan analyttisen filosofian tapaan että kielen käytön analyysi paljastaisi mistä filosofassa sekä hyvässä että pahassa on kyse. Tosiasiassa yritettiin kiertää perinteisen filosofian vaikeudet uuden, lingvistisen tutkimusohjelman avulla. Tässä ei kuitenkaan onnistuttu: varsin pian 'metaetiikan' jälkeen analyttisessä etiikassa palattiin perinteisiin utilitaristisiin, kantilaisiin ja hyve-eettisiin tarkasteluihin.

Termiä 'metatiede' käytettiin hieman myöhemmin tieteenfilosofiasta, joka analysoi tieteellisen ajattelun yleisimpiä piirteitä. Tuo termi ei kuitenkaan jäänyt yleiseen käyttöön. 2000-luvun filosofassa juuri analyttisen perinteen puitteissa otettiin käyttöön uusia meta-aloja kuten metafilosofia, metaontologia ja uusimpana metametafysiikka – jossa siis näytettiin tavoiteltavan kaikkein fundamentaalisimman alan fundamentia. Lupaukset olivat kuitenkin ylimitoitettuja. Uusi metametafysiikka ei ole edes metafysiikan riittävän kattavaa arviota koska se jättää analyttisen metafysiikan tapaan jälkikantilaisen metafysiikan (esim. Hegel, Heidegger, Hartmann) kriittisen arvion tekemättä. Se on jopa kulttuurisesti vinoutunutta, koska jättää näin mannermaisen filosofian metafysiset perinteet tarkastelujensa ulkopuolelle eikä siten voi olla todella fundamentaalista. Se on ainakin toistaiseksi jäänyt analyttisen metafysiikan analyttiseksi tieto-opiksi. Tuomas Tahkon mukaan kyseessä on ”metafysiikan perusteiden ja metodologian tutkimus”. (Tahko 2015, 5). Katuttavan metafilosofisen perspektiivin ensimmäinen edellytys toki on, ettei siinä sitouduta voimakkaasti vain yhden koulukunnan näkemyksiin filosofista.¹ Metafilosofian tuleekin pyrkiä tarkasti perustelemaan oma positionsa suhteessa filosofian koko kenttään, koulukuntaerot ylittäen.

Tällä hetkellä meta-etuliite on kärsinyt eräänlaisen inflaation, koska se liitetään usein varsin spesiaaleihin aloihin. Esimerkiksi historianfilo-

1 Tahkon ohella myös esim. Timothy Williamsin (2007) näkemykset metafilosofiasta ovat tässä suhteessa kapea-alaisia. Sen sijaan Overgaardin ym. (2013) näkemys metafilosofiasta on kestävämmällä pohjalla, koska se ottaa myös mannermaisen filosofian eri suuntaukset paremmin huomioon.

sofiassa keskustelu modernista ja postmodernista on tuottanut termin 'metamoderni' kuvaamaan tavallaan modernin aikakauden ja ajattelun kestävästä ydintä, joka tulisi palauttaa postmodernistisen kritiikin jälkeen uudelleen arvoonsa. Asiallisesti tämä ei ole mitään uutta, jo Ernst Cassirer jakoi kirjassaan valistusfilosofiasta (Cassirer 1932) valistuksen pinnalliseen ja syvälliseen valistukseen, joista ensimmäiseen kohdistui romantikkojen kritiikki. Syvällisempi valistusfilosofia (Diderot, Kant) puolestaan loi pitkälle pohjaa romantiikan saavutuksille.

Toiseksi kyseessä ei voi olla perinteisen 'edellytyksettömän' ajatteluposition tavoittelu Platonin tapaan. Tällaista jumalallista näkökulmaa ei ole meille lihaa ja verta oleville, inhimillisille pohdiskelijoille suotu – ja hyvä niin. Filosofian tulee juurtua positiivisesti ihmisenä olemiseen sen epätäydelliset puolet hyväksyen. Olemme haluavia, tuntevia, erehtyviä ja usein epärationaalisia toimijoita. Filosofian perinteinen helmasynti on asioiden liiallinen intellektualisointi ja rationalisointi, eräänlainen logosentrismi, kuten feministinen kritiikki on huomauttanut. Vaikkei järkevän ajattelun periaatteista tulekaan luopua, järjen tulee laskeutua norsunluutornistaan Platonin luolan asukkaiden pariin ja jakaa heidän arkiset mutta oleelliset huolensa. Siten metafilosofian tulee ylittää teoreettisen ja käytännöllisen filosofian erottelu ja lähteä liikkeelle ”käytännöllisen järjen ensisijaisuudesta”, kuten Kant asian ilmaisi. Filosofia perustuu muiden tiedon lajien tapaan aina intressiin eikä tästä pragmaattisesta tosiasiaista tule pyristellä irti vaan se tulee hyväksyä metafilosofian lähtökohdaksi.

Metafilosofinen lähtökohta tulee siis valita perustellusti. Väärät valinnat voivat johtaa oman filosofian perspektiivien tyyppistämiseen. Filosofian opetus ei tätä valintaa useinkaan helpota, koska se on usein tietyn koulukunnan tai vielä suppeamman erityisalan mukaista. Myös laajan filosofianhistoriallisen perspektiivin merkitystä tulee tässä suhteessa korostaa – ja tähän ei riitä että palataan esim. vain Aristoteleeseen, kuten analyttisessä metafysiikassa on trendinä (Tahko 2013), ellei esimerkiksi Kantin ja Hegelin näkemyksiin metafysiikasta lainkaan oteta kantaa.

Metafilosofia on siis eräänlaisen 'lintuperspektiivin' muodostamista filosofiaan. Mutta käykö ilma tällöin liian ohueksi lentää? Täytyisikö laskeutua maan pinnalle, ravintoketjun juurelle, muhevaan humukseen? Mitä se voisi olla? Emme voi toisaalta sitoutua myöskään empirisen todellisuuden kaottiseen moneuteen – mistä jo Platon varoitti –

koska tällöin tunkeudutaan tieteiden tutkimille alueille. Kysymys on siis miten muhevasta humuksesta erotetaan se hedelmällisin aines, joka ruokkii myös filosofiaa?

Kuten edellä Marxin Feuerbach-teeseihin viitaten mainittiin, perinteisin metafilosofinen perspektiivi tulee esiin nyt jo usein unohdetun marxilaisen filosofian piirissä. Tuo kanta pyrkii välttämään sekä Kantin formalismin että Hegelin idealismin. Hegelin ja Marxin inspiroima 'metafilosofia', nykyfilosofiassa ehkä tunnetuimpana elvyttäjänään ranskalainen Henri Lefebvre (*Metaphilosophy* 1965/2016), on Marxin Feuerbach-teesejä seuraten painottanut filosofian poliittista merkitystä: ei tulisi vain tyytyä selittämään maailmaa vaan pyrkiä myös muuttamaan sitä. Myöhempi marxismi-leninismi, sosialistimaiden 'virallisena', puoluekantaisena filosofiana, tulkitsi tämän ahtaasti poliittisena ja vaati filosofian sitoutumista kommunistipuolueen kulloiseenkin linjaan. Länsimaisessa marxismissa, mm. Lefebvrellä, tällainen tulkinta hylättiin ja filosofia pyrittiin liittämään historiallisesti muuttuvaan *praksikseen*, inhimilliseen käytäntöön yleensä. Marxismi puhui praksiksestä myös totuuden kriteerinä.

Mitä *praksis* sitten metafilosofiselta kannalta tarkasteltuna on? Lefebvre pyrkii erottamaan sen teknisluonteisesta käytännöllisyydestä korostaessaan *praksiksen* kiinnittyvän sosiaalisiin suhteisiin ja luovaan toimintaan (*poiesis*). Silti praksiksestä tulee vielä liian laaja kokonaisuus, jotta sen varsinainen yhteys filosofiaan saataisiin esiin. Tulee ensinnäkin palata termin alkuperäiseen merkitykseen, jonka Aristoteles toi esiin omassa tieteen luokituksessaan teoreettisista, praktisista ja poieettisista tieteistä, ja vielä spesifioida käsitettä edelleen sen suhteessa filosofiaan.

Praksis ei liity Aristoteleella vain ihmiseen vaan se viittaa jo siihen, miten luonto toteuttaa päämäärähakuisesti omia sisäisiä päämääriään. *Praksiksen* vastakohta on *poiesis*, tekninen valmistustaito, jossa päämäärä on valmistettavan esineen ulkopuolella – esine itse ei valmista itseään (ja toteuta siten praksista). On siis tärkeä huomata, ettei Aristoteles rajoita praksista vain inhimilliseen käytäntöön, kuten myöhemmin varsinkin marxismissa on tehty (Lefebvren ohella myös mm. Markovic ja Velasques). Praksiksen käsite koskee oikeastaan kaikkea päämäärähakuista elämää, joka pyrkii realisoimaan itselleen arvokkaita päämääriä (Väyrynen 2006, 112-113). Ihmisen erityinen *praksis* on ennenkaikkea kult-

tuuria laajassa mielessä luovaa, spontaania toimintaa. Sen yksi aspekti on *poiesis*, tekninen valmistustaito ja taiteellinen luovuus, jonka merkitystä Lefebvre ehkä liikaa korostaa verrattuna *praksikseen*.

Saksalainen filosofi Joachim Ritter onkin oikeutetusti huomauttanut, että praksiksella on juurensa elämän käsitteessä. Kaikilla elävillä oli-oilla on praksista, jos ne kykenevät toteuttamaan omat sisäiset mahdollisuutensa (*energeia*) ja päämääränsä (*telos*). Elävien olentojen praksis on korkeampi kyky kuin niiden elämän passiivinen puoli, *bios*. Ihmisellä praksis merkitsee viisaan ja hyvän elämän saavuttamista hyvien poliittisten instituutioiden puitteissa. (Ritter 1977, 126-127). *Tämä ei merkitse kuitenkaan katkosta luontoperäiseen praksikseen* vaan pikemminkin jatkuvuutta sen kanssa. Esimerkiksi hyveellinen eettinen toiminta muodostuu 'luonnollisen hyveen' (*fysike arete*) ja 'vapaille miehille' kuuluvan hyveen (*kyrios arete*) vuorovaikutuksessa. Aristoteles sanoo: ”erilaiset moraaliset kvaliteetit ovat ikään kuin luonnon lahjoittamia: olemme oikeudenmukaisia, kykeneviä kohtuullisuuteen ja rohkeuteen ja omistamme muita hyveitä syntymästämme saakka”. Näin luontoperäiset moraaliset kapasiteetit kehittyvät järjen (*nous*) kautta ja tulevat vapaiden miesten hyveiksi (*kyrios arete*). Hyveet siis perustuvat osittain sosiaalisten eläinten yhteiseen praksikseen, josta ihminen ei oleellisesti eroa vaan kehittää järkevän harkinnan ohjaamana näitä luontaisia taipumuksia eteenpäin. Ihmisen itseisarvoinenkin toiminta (*praksis*), esimerkiksi moraalinen toiminta, on siis nähtävä jatkumossa luontoon nähden, ei ehdottomana katkoksenä siihen nähden. (Väyrynen 2006, 113).

Entä musisointi tai filosofointi itseisarvoisena toimintana ja praksiksena, voidaanko sitä enää ymmärtää tämän jatkuvuuden muotoina? Eikö tämä johda karkeaan naturalismiin, jossa korkeimmatkin hengenelämän muodot pyritään selittämään luonnontieteiden kautta (tuoreena esimerkkinä tällaisesta pyrkimyksestä vrt. biologi E.O. Wilsonin (2001) *Konsilienssi*)? Näkisin asian niin, että filosofia järjenkäyttönä on praksista, mutta viisautena se on myös praksiksen muiden muotojen (eettisyys, yhteisöllisyys/poliittisuus, taide) eksplikointia ja tekemistä itsestään tietoiseksi. Filosofinen ajattelun vapaus ei ole itseriittoista, vaan noustessaan viisauden tasolle, se hahmottaa inhimillisen vapauden yleisiä ehtoja, eksplikoi mitä ihmisen täysipainoinen itsensä toteuttaminen keskeisillä kulttuurin alueilla on. Näin aristotelinen ihmisen *telos* – järkevänä

poliittisena eläimenä – laajenee eettiseksi vastuullisuudeksi ja rikkaaksi psykofyysiseksi tunne-elämäksi ja esteettiseksi kokemukseksi.

Ihmisen praksis tässä mielessä on tämän kirjan kantava teema: se muodostaa filosofiaa kaikkein radikaaleimmin 'ulkoa päin' arvioivan kannan ja on monesta syystä uudelleen ajankohtainen, kun kulttuurissa käymme jatkuvaa taistelua kulttuurimme destruktiivisten (väkivalta, sokea talouskasvu jne.) ja rakentavien ainesten välillä. Käsillä oleva teos on näiden praksiksen eri muotojen (filosofinen viisaus, arjen elämykset ja arvostelukyky, tieteellinen uteliaisuus, esteettinen suhde todellisuuteen, oman ruumiin ja sen luontosuhteen itsetoteutus) hahmotusta filosofisen ajattelun kautta. Samalla se johdattaa filosofiaan omien arkisten kokemuksiemme ja niihin kytkeytyvien inhimillisten mahdollisuuksien kentässä.

Dialektinen ajattelu metafilosofisena menettelytapana

Praksis, josta filosofinen ajattelu kokonaisuudessaan nousee, ei ole ristiriidaton kokonaisuus. Se on monitahoinen kenttä, jonka eri aspektit saavat historiallisesti vaihtelevia painotuksia. Kuten saksalainen Jürgen Habermas on todennut, erityisesti modernisaation (n. 1500–2000) myötä tiede, taide, tekniikka, talous ja hallinto ovat irtaantuneet ja erikoistuneet ihmisen 'elämismaailman' (*Lebenswelt*) kokonaispraksiksesta erillisiksi ja siihen nähden myös ristiriitoja ja vieraantumista aiheuttaviksi kehityssuunniksi. Ne vievät inhimillistä kehitystä eteenpäin mutta johtavat samalla kokonaisuhteyksien hämärtymiseen ja jopa katoamiseen.

Toisaalta nämä eriytyvät kehityssuunnat avartavat inhimillisten mahdollisuuksien kenttää. Esimerkiksi 1900-luvulla tieteellinen rationaalisuus kehittyi voimakkaasti ja dominoi kulttuurin kenttää mutta tämä ei merkinnyt taiteen tai filosofian katoamista kuvasta. Ne saivat uusia muotoja: esimerkiksi taiteen avantgarde (vaikkapa Andy Warholin säilykepurkki) ilmaisi uuden talouden ja tieteen muotoja, mutta lähestymistapa oli kuitenkin esteettinen. Talouden ja hallinnon tekninen rationaliteetti jyrää, mutta ihminen keksii uusia tapoja hypätä oravanpyörästä ja löytää ohitetut elämänarvot uudelleen. Kaikki eivät suostu muuttamaan työn perässä kaupunkiin vaan jäävät metsästäjä-keräilijöiksi ja pienviljelijöiksi autioituviiin maalaiskyläihin. Praksiksen totaliteetti säilyy poikkeamina valtavirrasta. Historian dialektiikka on kuvausta näistä vaihteluista

– se ei ole enää luokkavastakohtien kuvausta, kuten Marxin historiankäsitelyssä, vaan laajemmin yksipuolisen kehityksen kritiikkiä niiden eri muodoissa.

Kuten Henri Lefebvre (2016, 10-12, 299-303) on analyysissään mimeksistä (suom. jäljittely) todennut, länsimainen ajattelu on kokoelma yksipuolisia kehityssuuntia, joissa suljetaan muut todellisuuden, kokemuksen tai sosiaalisen kehityksen mahdollisuudet pois. Ne jäävät kuitenkin elämään marginaaleissa, eräänlaisina jäännöksinä (*residue*), jotka taas toisina aikoina voivat nousta keskiöön. Esimerkiksi uskonnon 'jäännös' on vitaalisuus, filosofian leikillinen arkipäiväisyys. Praksiksesta nouseva taiteellinen ja filosofinen luova toiminta, *poiesis*, tuo nämä esiin ja kehittää siten reaalisempaa ja todenmukaisempaa kuvaa maailmasta.

Dialektinen ajattelu pyrkii ylittämään tällaiset dualistiset vastakkainasettelut eikä siten tuota niin helposti 'jäännöksen' ongelmaa. Se ei marginalisoi mitään todellisuuden aspekteja. Se on antireduktionistista ajattelua, joka pyrkii olemaan avoin 'toiseudelle', noille Lefebvren listauksessa mainituille marginalisoiduille jäännöksille. Dialektiikka voi näin ajatteluna tavoittaa inhimillisen kokemuksen, ajattelun ja sosiaalisuuden kokonaisuuden sulkematta mitään oleellisia mahdollisuuksia pois.

Dialektiikka on myös eräs vanhimmista ehdotelmista filosofian varsinaiseksi ajattelumetodiksi. Jo ensimmäiset filosofit näkivät todellisuuden muodostuvan vastakkaisten voimien tasapainoa hakevasta vuorovaikutuksesta (antiikin Kreikassa esim. Anaksimandros, Herakleitos, Kinnassa taolaisuuden perustaja Lao Tse). Alkukaaoksesta syntynyt kosmos ei ollut tasaisen harmoninen kokonaisuus vaan sinä säilyi kaaoksen elementtejä – kuten esimerkiksi Platon tiesi, hyvää, harmonista ykseyttä ei ole eikä voida käsittää ilman moneutta, muutosta. *Kaaos* ja *kosmos* ovat näin perustavia vastakohtia, joiden muunnelmia myöhemmän dialektiikan ajatuskuviot (mm. Prokloksen ja Fichten *triadit*) ovat. Sosiaalisessa tasossa voidaan kysyä, onko minän ja sinän suhde (jota analysoi Martin Buber) tai sukupuolten vastakohta tässä suhteessa keskeinen, ehkä myös historiallisesti alkuperäinen reaalinen vastakohta? Jälkimmäinen sai ainakin kosmisia mittasuhteita jo varhain: esimerkiksi kiinalaisen filosofian perusvastakohta oli *jin – jang*, maskuliinisen taivaan ja feminiinisen maan, tai abstraktisemmin aktiivisen vaikuttamisen ja passiivisen olemisen vastakohta.

Filosofian menetelmänä dialektiikkaa kehittivät etenkin Platon ja Hegel. Platon korosti Valtio-teoksessaan dialektisen järjen olevan kaiken ajattelun julkilausumattomien edellytyksien kriittistä tarkastelua suhteessa todellisuuden kokonaisuuteen. Sitä kautta filosofinen ajattelu eroaa sekä arkiajattelusta että tieteestä. Se on ainoa 'edellytyksetön' ajattelun muoto siinä mielessä ettei se nojautu välittömän kokemuksen varmuuteen kuten arkiajattelu (muuttuvan empiirisen kokemuksen pohjalle rakentavat harhaiset mielipiteet) eikä myöskään yleisiin määritelmiin, kuten tieteellinen ajattelu. Filosofia asettaa tieteellisen ajattelun aksiomaattiset lähtökohdat, oletetut perustotuudet, kriittisen tarkastelun kohteeksi. Myös Aristoteles, joka tarkemmin kuvasi aksiomaattisen tieteen rakenteita ja loogista ristiriidattomuutta, tunnusti filosofian menevän syvemmälle, niihin todella perimmäisiin syihin, joita metafysiikka tutkii. (Väyrynen 2017 a).

Eräs suurimmista saksalaisista ajatteliijoista, Georg Hegel, kehitti dialektiikasta varsin monimutkaisen ja vaikeasti tulkittavan kategoriarjestelmän teoksessaan *Logiikan tiede* (1812 – 1816). Teos kuitenkin osoittaa, kuinka dialektiset rakenteet koskevat jo abstrakteimpia ja samalla tavanomaisimpia käsitteitä kuten oleminen, ei-oleminen ja tuleminen. Nämä *Logiikan tieteen* ensimmäiset kategoriat esiintyivät jo Platonin dialektiikassa keskeisellä sijalla (etenkin dialogissa *Parmenides*). Tuo laaja teos etenee sitten vähitellen, ”abstraktisesta konkreettiseen” kohti yhä eriytyneimpiä ontologisia käsitteitä. Teoksen loppupuolella käsitellään varsinkin uuden ajan tieteen keskeisiä lähtökohtia (kausaliteetti, vuorovaikutus, mekanismi, kemismi, teleologia, elämä, laji jne.). Lopussa palaataan kokonaisvisioon maailmasta edeten tiedon idean ja hyvän idean kautta absoluuttiseen ideaan, jossa teoksen käsittekehät kootaan yhteen ajatuksessa dialektiikasta kehämäisesti etenevänä, analyttisiä ja synteettisiä aspekteja sisältävänä 'metodina'.

Tuossa vaikeaselkoisessa teoksessa on ehkä oleellisinta, että ajattelun erilaisille muodoille esitetään 'konkreettisuuden' vaatimus, mikä ei viittaa empiiriseen tarkkuuteen vaan siihen että eri käsitteiden ja ajatusmallien tulee tiedostaa mitä todellisuuden puolia ne jättävät ulkopuolelleen. Niiden tulee tiedostaa, missä rajoissa ne ovat päteviä. Vasta kompleksinen kategoriarjestelmä, Hegelin tapauksessa *Logiikan tiede* kokonaisuutena, voi tavoittaa tuon todellisuuden immanenssin ja 'konkretian' täysipainoi-

sesti ja rikkaasti. Marxilaisuudessa kehitelty materialistinen dialektiikka, kuten em. Lefebvren muunnelma siitä, täydentää ja osin korjaakin Hegelin muodostamaa sisällöllistä kuvaa. Mutta ajattelun perusrakenne on samankaltainen.

Dialektiikka siis lähtee ikäänkuin maailman kokonaisuuden ajatuksesta/kokemuksesta sen osiin edeten ja palaa osien analyysin kautta uudelleen tuohon kokonaisuuteen, osien analyysin kautta rikastuneena. Ajattelu kuvataan näin kehämäisenä liikkeenä, jossa palataan uudelleen vanhoihin teemoihin yhä uusista perspektiiveistä. Mitä sitten alkuperäisestä, arkisesti koetusta maailman yhteydestä säilyy? Ajatellaanpa noita ensimmäisiä kategorioita, joissa tämä ajatus maailman kokonaisuudesta on alkeellisin ja samalla abstraktein: oleva, ei-oleva, tuleva. Nuo kaikki vastaavat välitöntä kokemusta todellisuudesta: asiat ovat hetken aikaa ja sitten katoavat tai muuttuvat toisiksi. Mutta samalla nuo kolme yleisintä kategoriaa ovat tarpeen myös eriytyneemmällä tarkastelutasoilla: esimerkiksi 1700-luvun lopulta syntyvää dynaamista luontokäsitystä ja sen merkitystä on mahdoton ymmärtää ellei ymmärretä siirtymää olevasta ei-olevaan ja tulevaan. Dynamiikan ensimmäinen filosofinen ajattelija, Herakleitos, palasikin 1800-luvulla uudelleen arvoonsa Hegelin, Marxin, Darwinin ja Nietzschen kaltaisten ajattelijoiden myötävaikutuksella.

Dynamiikan ajatusta on edelleenkin vaikea hyväksyä, ihmiselle on ehkä luontaisempaa jäädä olevan ja ei-olevan erottamiseen. Arkiajattelun kannalta dynamiikka sisältää kaaoksen ja sattuman vaikeat ja vaaralliset ajatukset. Dialektiikka ei kuitenkaan hajoa kaaoksen vangiksi, koska se on määrättyllä tavalla strukturoituvaa ja yhteydessä määrättyyn ontologiseen tasoon ja sen modaalisiin ulottuvuuksiin, todellisuuden eri tasojen sisäisiin mahdollisuuksiin. Olen toisessa yhteydessä (Väyrynen 2013) kehitellyt ajatusta ontologisesti konkreettisista modaalisista kentistä, jotka kuvaavat tietyn ontologisen tason reaalitymahdollisuuksia. Dialektisen ajattelun rakenteet liittyvät tähän: esimerkiksi kuuluisa herran ja rengin dialektiikka Hegelillä kuvaa tietyn historiallisen yhteiskuntamuodostuman sisäisiä historiallisia mahdollisuuksia ja niihin liittyviä antagonismeja – mutta myös yleisemmin ihmisen mahdollisuuksia työtä tekevänä olentona. Formaalin dialektiikka, klassisena prototyyppinä Hegelin *Logiikan* kategoriajärjestelmä, kuvaa puolestaan kielen ja ajattelun modaalisia kategorisia rakenteita. Esimerkiksi Logiikan alun

em. triadi, oleminen – ei-oleminen – tuleminen, kuvaa sen formaalisen kentän, joka sisältyy yksinkertaiseen ajatukseen siitä että ”jotain on”, tuon ajatuksen implisiittiset oletukset ja ongelmat, jotka sitten eksplikoituvat siinä että ajatus on suhteessa vastakohtaansa ”jotain ei ole” ja nämä selittyvät suhteessaan dynaamiseen ontologiaan, tulemiseen, molempien poolien perustana.

Dialektinen ajattelu on omiaan metafilosofian menetelmäksi juuri siksi, että se ei sulje mitään pois, se ei ole reduktionismia jossa jokin ajattelun kuvio absolutisoidaan ja tuon ajatuskuvion tuottamat vastakohtat ja ristiriidat sivuutetaan epäoleellisina tai eliminoidaan totuuden vastaisina. Dialektiikka on siis avoin erilaisille ajattelun mahdollisuuksille. Toiseksi se on konkretisoituvaa ajattelua siksi, että se suhteuttaa nämä usein vain abstrakteilta näyttävät mahdollisuudet ontologiaan, aktiivisena ja dynaamisena ymmärrettyyn todellisuuteen (Hegelin *Wirklichkeit*, todellisuus, juontuu verbistä *wirken*, vaikuttaa; hänen ajattelussaan keskeinen modaalikäsite). Siten se on myös filosofisen ja tieteellisen ajattelun itsekritiikkiä, omien rajoitusten hahmottamista ja entistä parempien ajattelumallien kehittämistä.

Dialektiikka sisälsi jo Hegelillä hänen oman aikansa tieteiden teoreettiset peruskäsitteet. Sikäli se on ajatusjärjestelmänä huomattavasti kompleksisempi kuin nykyisen analyyttisen metafysiikan yksinkertaisuutta ihannoivat kategoriajärjestelmät (esim. Lowen neljän kategorian ontologia, ks. Tahko 2013, 103-139). Analyyttinen metafysiikka sitoutuu perinteisen positivismin tapaan fysiikkakeskeiseen maailmankuvaan eikä ota kuten Hegel mm. biologisia tieteitä ja ihmistieteitä huomioon kategoriajärjestelmiä rakentaessaan. Sikäli se on tieteen uusimmasta kehityksestä vieraantunut ajatusjärjestelmä, joka ei ota esimerkiksi ympäristötieteiden nousua millään tavalla huomioon. Hegelin dynaaminen ja ontologisesti monitasoinen kategoriajärjestelmä sopii tähän tarkoitukseen huomattavasti paremmin.

Ympäristöfilosofia: uusi metafilosofinen näkökulma?

Metafilosofia uudistuu historian uusien haasteiden myötä ja on tullut aika kysyä, onko uusimmassa filosofiassa aineksia uusiin kriittisiin perspektiiveihin perinteistä filosofiaa kohtaan? Marxin Feuerbach-teesien (1845)

kiteyttämä metafilosofinen projekti² tuli mahdolliseksi uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa teollistuminen, kaupungistuminen ja työväenluokan muodostuminen – sekä akateemisessa elämässä myös erityistieteiden kehitys – muodostivat voimakkaan praktisen ja teoreettisen haasteen perinteiselle filosofialle ja laajemminkin puhtaalle teoreettiselle ajattelulle. Filosofia joutui syvällisesti arvioimaan uudelleen painotuksiinsa ja varsinkin suurisuuntaisten metafyyssisten järjestelmien aika (eräällä tavalla kulminoituen Hegelin kaikenkattavaan hengen filosofiaan) saavutti tuolloin päätepisteensä nousevan positivismin (Comte) ja nuorhegeliläisen kritiikin (Feuerbach, Marx) myötä.

Oman aikamme filosofiassa voidaan havaita myös samantapaisia merkkejä filosofian kriisiytymisestä yhteiskunnan muuttuessa, nyt siis osana globaalia yhteiskunnallista ja ekologista kriisiä. 1900-luvun filosofiassa oli kaksi vahvaa trendiä: toisaalta analyttinen filosofia, joka oli läheisessä kytköksessä perinteiseen optimistiseen, edistysuskoiseen ja tiedeuskoiseen kulttuurikäsitukseen. Toisaalta ns. mannermainen filosofia (fenomenologia, eksistentialismi ja hermeneutiikka) oli orientoitunut humanistisesti ja korosti ymmärtävien ihmistieteiden riippumattomuutta luonnontieteistä. Kuten esimerkiksi vaikutusvaltainen suomalainen analyttinen filosofi Georg Henrik von Wright on korostanut, filosofian analyttinen perinne on monin tavoin sidoksissa 1900-luvulla dominoineeseen tieteellis-tekniseen sivilisaatioon, sen uskoon rajoittamattomaan luonnon hallintaan sekä yhteiskuntien rationaaliseen suunnitteluun. Toisaalta mannermainen filosofia on arvoperustaltaan nojautunut länsimaisen perinteen humanististen arvojen puolustamiseen naturalismia ja materialismia vastaan, jonka yhteiskunnalliset ilmenemismuodot sekä natsi-Saksassa että Neuvostoliitossa herättivät kauhua.³

Uuden vuosituhannen alussa on nähtävissä selvä globaali käänne uuteen suuntaan, joka myös asettaa vakavasti 1900-luvun filosofian

2 Kuten edellä jo mainittiin, Marx kirjoitti kuuluisassa 11. Feuerbach-teesissään: ”filosofit ovat vain selittäneet maailmaa vaikka tehtävänä on sen muuttaminen”.

3 Fenomenologi Edmund Husserl ennakoி jo 1930-luvulla teoksessaan ’Eurooppalaisen tieteen kriisi ja transsendentaali fenomenologia’ (1935) naturalistisen ihmiskäsityksen avaavan tien kohti barbariaa. Husserlin teos on suomennettu (Husserl 2012).

perussuuntauksien lähtökohdat kyseenalaisiksi. Marxin kuvaama poliittinen problematiikka on globalisoitunut kapitalismin levittyä lähes kaikkialle – jopa kommunistiseen Kiinaan. Uutena tekijänä on globaalin kapitalismin tuottama ympäristökriisi, jonka ratkaisu näyttää monin tavoin vielä vaikeammalta kuin työväestön aseman parantaminen sata vuotta sitten.

Entä sitten akatemia: miten tieteet ja filosofia ovat reagoineet näihin varsin merkittäviin historiallisiin muutoksiin? Ympäristökysymys on muodostunut nykyajan keskeisimmäksi haasteeksi koko tieteiden järjestelmälle: biologisten tieteiden merkitys on noussut suuremmaksi, jopa fyysikaalisten tieteiden rinnalle tai ohi, ja perinteiset ympäristötieteet kuten geologia ja maantiede ovat nostaneet statustaan. Myös ihmistieteet ovat joutuneet arvioimaan uudelleen lähtökohtiaan: esimerkiksi ympäristö sosiologia ja ympäristötaloustiede ovat muuttaneet ihmiseen keskittyviä perinteisiä lähtökohtiaan. Jopa humanistisissa tieteissä ympäristönäkökulma on lyömässä itseään vähitellen läpi: humanistinen ympäristötutkimus on humanistisen tutkimuksen voimakkaasti laajeneva uusi ala.

Filosofia reagoi myös aina oman aikansa haasteisiin, varsinkin jos niillä on filosofista merkitystä, jos ne pakottavat arvioimaan uudestaan metafysiikan, tieto-opin, arvoteorian ja etiikan perusolettamuksia. Ympäristöfilosofian nousu 1970-luvulta lähtien kertoo selvästi siitä, että ympäristöongelmat muodostavat vakavan haasteen perinteisen filosofian lähtökohtaoletuksille. Siinä on vakuuttavasti osoitettu, että filosofia – monien muiden ihmistieteiden tapaan – perustuu ihmiskeskeisille, antroposentrisille lähtökohdille. Näin on varsinkin metafysiikassa ja etiikassa: ihminen on nähty ontologisessa ja arvoteoreettisessa erityis-asemassa, muun luonnon yläpuolella. Ihmisen ja eläimen välistä eroa on korostettu voimakkaasti. Tässä suhteessa varsinkin uuden ajan filosofia on saanut kristinuskosta vaikutteita – sehän on, kuten Lynn White 1967 totesi, suurista maailmanuskonnoista kaikkein ihmiskeskeisin. (Oksanen 1997).

Filosofia on näin heijastellut kristinuskon ihmiskeskeisiä käsityksiä keskiajalta lähtien. Toisaalta myös uuden ajan tieteen lähtökohdat ovat olleet ihmiskeskeisiä siinä mielessä, että on korostettu oikeuttamme hallita rajattomiin luontoa ja on pyritty yhteydessä teknologiaan kehittä-

mään yhä tehokkaampia välineitä luonnonhallinnan päämääriin. Filosofian läheinen yhteys tieteeseen ei ole siten toiminut vastatendenssinä sen ihmiskeskeisyydelle, vaan pikemminkin tukenut ja täydentänyt ihmiskeskeistä lähtökohtaa. Tässä suhteessa sekä kristinuskon että tieteen praktinen luontokuva, luonnon näkeminen resurssina ja välineenä vailla mitään itseisarvoa, on dominoinut myös filosofiassa. Toki joitakin oppositiovirtauksia on läpi historian ollut, joissa ihmiskeskeistä lähtökohtaa on epäilty ja myös suoranaisesti kritisoitu. Olen aiemmissa tutkimuksissani tuonut esiin tällaisia ajatussuuntauksia läpi filosofian historian (Väyrynen 2006). Mutta intellektuaalisen kulttuurimme päälinja on kauttaaltaan ollut ihmiskeskeinen aina 1960-luvulle saakka, jolloin nykyaikainen ympäristötietoisuus alkoi kehittyä.

Pyrin tässä johdatuksessa filosofiaan ottamaan tämän filosofian kriitiikin uusimman suuntauksen vakavasti huomioon, koska on todennäköistä, että sillä on pysyvää teoreettista merkitystä filosofian peruslähtökohtien ymmärtämiselle. Vaikka ympäristöongelmat saataisiin ratkaistua (esimerkiksi teknologian tai väestönkasvun loppumisen myötä), ympäristöfilosofian myötä käsityksemme filosofiasta on muuttunut pysyvästi: ympäristö ja luonto tulee ottaa jatkossa vakavasti huomioon aina metafysiikasta arvoteoriaan ja etiikkaan. Kysymykset ihmisen ontologisesta roolista, luonnon arvoista ja oikeuksista, eläinten älykkyydestä ja oikeuksista, ihmisen määrittelystä myös biologisena ja ekologisena olentona, biologisten ja ympäristötieteiden tieteenfilosofisesta merkityksestä tieteiden luokittelussa jne. ovat sellaisia teoreettisia kysymyksiä, jotka tulevat askarruttamaan ihmistä riippumatta siitä, miten ympäristöongelmat onnistutaan ratkaisemaan – tai jättämään ratkaisematta.

Filosofia viisautena: ennen ja nyt

Filosofisen ajattelun erityisluonne kiteytyy vielä nykyäänkin tuoreella tavalla sen klassisessa merkityksessä viisauden (kr. *sofia*) rakkautena (kr. *filia*). Kuten seuraavassa tullaan tarkemmin osoittamaan, antiikin kreikassa 'viisaudella' oli kolme merkitystä: praktinen, teoreettinen ja retorinen. Tämä vastaa filosofian myöhempää jakoa teoreettiseen ja käytännölliseen filosofiaan sekä käsiteanalyysiin filosofisena metodina. Jo antiikissa katsottiin, että tuo kolmas tehtävä on kiistanalainen ja ongelmallinen,

sinänsä tärkeä, mutta ei niin perustava kuin teoreettinen ja käytännöllinen filosofia. 1900-luvun filosofiassa käsiteanalyysi oli pitkään keskeistä, mutta uuden vuosituhannen alussa on jälleen palattu praktisen ja teoreettisen viisauden äärelle: etiikka ja metafysiikka ovat jälleen filosofian kaikkein tutkituimpia aloja. Mitä erikoista 'viisaudessa' sitten on? Miksi se näyttää kautta aikojen säilyttävän merkityksensä filosofian ydintehtävänä?

Käytännöllinen viisaus oli Kreikassa oppia hyvän elämän perustavista arvoista sekä sellaisten eettisten sääntöjen ja poliittisten käytäntöjen etsimisestä, jotka edistäisivät hyvän elämän *käytännön toteuttamista*. Teoreettisesti ihminen hahmotettiin luonnon hyvän järjestyksen, kosmoksen osana. Luonnon lakien, säännönmukaisuuksien ja harmonian etsintä juontui siten oikeudenmukaisuuden (kr. *dike*) ideasta – tämä oivallettiin jo filosofian alussa (Anaksimandros n. 600 eaa.). Myöhemmin kyyrikot ja stoalaiset muotoilivat tältä naturalistiselta pohjalta maailmankansalaisuuden käsitteen (*kosmo-polites*), kansallisista ja etnisistä rajoituksista vapaan näkemyksen ihmislajille yhteisistä perusarvoista ja etiikasta. Antiikin humanismi (esim. Cicero) sisälsi näin potentiaalisesti sekä globaalin että ekologisen ulottuvuuden ja saattoi siten toimia pohjana mm. suomalaisen Georg Henrik von Wrightin omana aikanamme kehittelemälle ekologiselle humanismille. (Väyrynen 2017 a ja b; laajemmin maailmankansalaisuuden historiasta ks. Sihvola 2004).

Teoreettinen viisaus ilmeni 'ensimmäisen filosofian' eli metafysiikan (Aristoteles) muodostamassa teoreettisessa kokonaisnäkemyksessä todellisuuden perimmäisistä rakenteista ja niiden muodostamasta harmonisesta, kauniista ja hyvästä kokonaisuudesta. Nykyinen pirstaloitunut tieteellinen maailmankuva perustui oletukseen yhä tarkemman analyysin siunauksellisuudesta inhimillisen tiedon kehitykselle. Tämä tie on nyt kuljettu loppuun: sen sijaan tarvitaan poikkitieteellistä kokonaisnäkemystä toisiinsa kietoutuneista vaikeista ongelmista ja siten osakokonaisuuksia yhdistelevää (synteettistä), kokonaisvaltaista (holistista) käsitystä siitä, miten asiat liittyvät toisiinsa. On syntynyt uudenlainen tarve metafysiikalle ja ontologialle, jossa lähtökohtana ovat empiirisistä tiederajoista riippumattomat systemaattiset asiakokonaisuudet. Nykyfilosofian suunnanmuutos kielen- ja tieteenfilosofiasta metafysiikkaan on oikean suuntainen, mutta toki paljon on vielä tehtävää. Uusi analyttinen metafy-

siikka näyttää palanneen esikantilaiseen ajatteluun noudattaen kuitenkin edelleen varhemman analyttisen filosofian tiedonihanteita ja on siten perusteiltaan ongelmallista. Kantin kaavailema kriittisesti uudistunut metafysiikka, joka työskentelee elävässä yhteydessä tieteiden kanssa, ei ole Hegelin ja Hartmannin jälkeen saanut vielä edelleenkehittelijöitä, jotka olisivat ottaneet mm. uuden ympäristötutkimuksen muodostaman haasteen vastaan.

Kuinka klassinen viisauden ihanne voi vastata filosofian uusiin haasteisiin? Voiko filosofinen viisaus olla malli esimerkiksi ekologisesti viisaalle ajattelulle? Tämä kysymys nousi esiin jo ympäristöfilosofian varhaisimmassa vaiheessa – norjalainen Arne Naess puhui 1973 ekosofiasta vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Ekologia, yhteiskunta ja elämäntyyli*. Myöhemmin mm. suomalainen Georg Henrik von Wright nojautui antiikin filosofiaan hahmotellessaan omaa ekologista humanismiaan ja erotti arvokysymyksiä pohtivan järkevyyden pelkästä teknis-tieteellisestä rationaalisuudesta (ks. laajemmin Väyrynen 2017a). Voidaan sanoa, että näin sekä radikaali biosentrinen ajattelu, jota Naess edustaa, että perinteisempi humanistinen luonnon arvostaminen (von Wright) näkevät viisauden ihanteen kestäväenä lähestymistapana myös ympäristökysymyksiin.

Käytännössä ekologisen viisauden idea merkitsee sitä, että ympäristötieteiden lisäksi tarvitaan filosofiaa, joka voi selkeyttää sitä arvopohjaa, joka vaaditaan ekologisesti kestäväen maailmankatsomuksen muodostamiseksi. Tällainen perusteltu arvopohja, joka yhdistää sosiaalisen ja ekologisen kestävyuden yhteisten arvojen kautta, on tärkeä erityistutkimusten kokonaisuuden organisoinnille. Sosiaaliselle ja ekologiselle kestävyydelle on löydettävissä yhteisiä, hyvin perusteltuja arvoja kuten sosiaalinen ja ekologinen diversiteetti, sekä ihmisten että eläinten ympäristöterveys, suhteellisen tasapainon tavoittelu ja varovaisuusperiaate (peruuttamattomien ja katastrofaalisten muutosten välttäminen). Näiden pohjalta voimme päämäärätietoisesti suunnata sekä yksittäisiä tutkimuksia että ympäristöpolitiikkaa siten, että nuo arvot täsmentyvät ja ne voidaan paremmin toteuttaa kollektiivisessa toiminnassamme. Nämä kysymykset muodostavat lähtökohdan sellaiselle praktiselle toiminnalle, joka voisi tulevaisuudessa elää sopusoinnussa luonnon kanssa. Palaan tähän kysymykseen ekologisesta viisaudesta tarkemmin seuraavan luvun lopussa sekä viimeisessä pääluvussa ihmisen ja luonnon suhteesta.

Filosofian merkitys kulttuurin kontekstissa

Kuten alussa todettiin, käsillä oleva teos johdattelee filosofiseen ajatteluun lähtien liikkeelle arkielämän, kulttuurin ja kielenkäytön muodostamalta elämykselliseltä pohjalta. Filosofinen ajattelu ei ole jokapäiväisestä elämästä ja kulttuurin eri muodoista (uskonto, tiede ja taide; materiaallinen kulttuuri, yhteiskunta ja suhde luontoon) erillinen akateeminen opinalla, vaan toimii kriittisessä keskusteluyhteydessä näiden jokapäiväisen elämän kenttien kanssa. Monet filosofiset ongelmat ovat alunperin arkielämästä nousevia ongelmia, kysymyksiä hyvästä elämästä ja ihmisen suhteesta luontoon. Systemaattisena oppina filosofia vie näiden ihmiselle alunperin keskeisten kysymyksiä tarkastelun pidemmälle kuin uskonto tai tiede, kysyen jatkuvasti uudelleen käytännöllisten ja teoreettisten ratkaisujen totuutta. Totuutta, joka jää aina kuitenkin saavuttamatta. Filosofia edustaa intellektuaalista uteliaisuutta siten puhtaimmillaan, sillä se hyväksyy vastausten väliaikaisuuden.

Teoksen peruslähtökohta on luoda katsaus filosofiaan toisaalta refleksiivisenä (kriittisenä) kulttuurin muotona, jolla on läheiset suhteet myynteihin, uskontoihin, eri tieteiden perinteisiin ja taiteen eri muotoihin. Filosofia tulee nähdä refleksiivisenä jatkumona kulttuurisen *praksiksen* eri puoliin (vrt. *praksiksen* määrittely edellä). Pyrin osoittamaan, kuinka filosofiset kysymykset ovat oleellinen osa kulttuuria yleensä. Lähestyn siten filosofiaa osin 'ulkoa päin', inhimillisen kulttuurin yhtenä erikoislaatuisena muotona, joka voi ideologisesti jakaa ja vahvistaa myös kulttuurisia ennakkoluuloja, kuten erityisesti nykyinen ympäristöfilosofia on osoittanut perinteisen länsimaisen filosofian ihmiskeskeisen lähtökohdan kritiikissään. Filosofia rakentaa tälle laajalle pohjalle, mutta antaa oman erityisen panoksensa siihen *universaalisesti kriittisenä* tarkasteluna, kuten erityisesti fenomenologian perustaja Edmund Husserl (1859-1938) aikanaan korosti. Siinä kaikki mahdolliset kysymykset ja vastausehdotukset otetaan vakavan tutkimuksen kohteeksi. Näin siis myös luontosuhdettamme tematisoiden, jolloin myös kulttuurin tähänastiset idiosynkratiat voidaan paljastaa. Filosofia vie täten kriittisen ajattelun pitemmälle kuin tiede.

Filosofia on sisällöllisesti katsottuna universaalia kritiikkiä, kritiikkiä, jonka rajoja ei ole ennalta määrätty. Jopa skeptisismi, äärimmäisyyk-

siin viety epäily olemassaolomme ja tiedon mahdollisuudesta, on siten elävä filosofinen perinne, vaikkei sitä tieteiden piirissä oteta vakavasti. Tieteellinen ja poliittinen kritiikki ei kyseenalaista kaikkea. Filosofisesti on kuitenkin kiinnostavaa esimerkiksi kysyä, olemmeko todella olemassa ja tiedämmekö todella jotain. Tällaiset kysymykset ovat hedelmällinen haaste ajattelulle, vaikkemme vakavasti uskoisikaan että ”elämä on pelkkää unta” tai että mitään totuuksia ei olisi olemassa. On tärkeää kartoittaa ajatusmahdollisuudet yleensä ennen positiivisten ratkaisujen ehdottamista. Siksi kritiikki on kaiken lähtökohta.

Kriittinen tarkastelu ei ole vain länsimaisen filosofian erityispiirre, vaan se tulee esiin kaikissa kulttuureissa silloin, kun filosofinen ajattelu syntyy niissä. Usein kriittisen järjenkäytön vaatimus liitetään vasta kreikkalaiseen filosofiaan (alkaen n. 600 eaa.) tai eurooppalaiseen valistusaikaan (n. 1650-1780). Se on kuitenkin yleisinhimillinen filosofoivan asenteen ominaisuus, joka tulee esiin myös intialaisessa ja kiinalaisessa filosofiassa jo varhain, viimeistään n. 500-l. eaa., ja asettuu noissakin kulttuureissa perinteisiä uskonnollisia ja eettisiä käsityksiä vastaan. Esimerkkeinä voisi mainita Intialaisen filosofian radikaali materialistinen ja nautintoeettinen suuntaus Carvaca ja Kiinan taolaisuus, jotka kyseenalaistivat vallitsevat hindulaiset ja konfutselaiset perinteet. Länsimaisessa perinteessä kaikkein voimakkaimmin esiin tuotu ajattelun vapauden perimmäinen ihmisoikeus perustuu näin ilmeisesti kulttuurin ja kielen periaatteelliseen avoimuuteen erilaisille ajatusmahdollisuuksille.

Tämä kulttuurisen olemassaolomme itsereflektiivinen ja kriittinen piirre nostetaan systemaattisesti esiin sitä positiivisesti arvostaen filosofisessa ajattelussa muutoin hyvinkin erilaisten kulttuurien piirissä. Filosofia ei synny siten missään määrättyssä paikassa, kulttuurispesifinä erikoisuutena, vaan on kaikkien kulttuurien piilevä mahdollisuus, joka voi nousta esiin ja kehittyä filosofiseksi perinteeksi suhteellisesti riippumattomana kulttuurien välisestä vuorovaikutuksesta. Näin näyttäisi olleen asia verrattaessa Kiinan, Intian ja Kreikan varhaisia filosofisia perinteitä – toki muistaen historiallisen tiedon vähäisyyden tähän ongelmaan liittyen. (vrt. ns. komparatiivinen filosofia).

Käytännössä tosin tuo vuorovaikutus, erilaisten uskontojen ja elämänihanteiden kohtaaminen ja niiden vertailun mahdollisuus edesauttaa kriittisen ajattelun syntyä. Tämä käy ilmi mm. varhaisesta kreikkalaisesta

filosofiasta. Ksenofaneen (n. 580-488 eaa.) uskontokritiikki toi tämän selvästi esiin. Hän kirjoitti jumalista seuraavasti:

”Mutta kuolevaiset luulevat että jumalat ovat syntyneet ja että heillä on vaatteet, ruumis ja puhe kuten ihmisillä.”

”Etiopialaiset sanovat, että heidän jumalansa ovat litteänenäisiä ja mustia, kun taas traakialaiset sanovat jumaliensa olevan sinisilmäisiä ja punatukkaisia”

”Mutta jos hevosilla tai karjalla tai leijonilla olisi kädet, tai jos ne kykenisivät piirtämään ja tekemään kaikkea sellaista minkä ihminen osaa, hevoset piirtäisivät jumalansa hevosten kaltaisiksi, karja karjan kaltaiseksi, ja ne tekisivät jumalista juuri itsensä näköisiä”.

Ksenofaneen uskontokritiikki kiinnittää huomiota uskontojen *antropomorfistiseen* (ihmisen kaltaiseksi tekevään) argumentaatioon. Myöhemmässäkin uskontokritiikissä, mm. Spinozalla ja Feuerbachilla, tämä peruskritiikki on tärkeällä sijalla heidän pyrkiessään osoittamaan, että jumaluudet ovat ihmisen kuvitelmia. Ksenofaneen ajatuksissa on jo idullaan ajatus tiedon konstruktivistisesta luonteesta: Jumalat ovat ihmisen kuvittelukyvyyn tuotteita eivätkä itsessään olevia, objektiivisia entiteettejä. Sofistit vetivät varsin pian (400-luvulla eaa.) tämän tieto-opillisen johtopäätöksen.

Jos filosofia syntyy spontaanisti eri kulttuureissa, onko se sitten jollain tavalla yleisinhimillinen lajimme ominaisuus? Uuden ajan alussa puhuttiin ’ikuisesta filosofiasta’ (*philosophia perennis*). Ajatuksen toi esiin Steuchus 1540 yrittäessään todistella, että filosofiset perusajatuksukset ovat kaikilla kansoilla samat. Näyttääkin siltä, että samat perusongelmat toistuvat läpi historian: toistuvasti kysytään mistä kaikki on syntynyt, millainen on maailman perimmäinen olemus, mitä on varma tieto, ihmisen olemus, hyvyys ja kauneus. Nämä perustavat ongelmat muodostavat pysyvän haasteen läpi filosofian historian sekä Kiinan, Intian että länsimaisen filosofian perinteissä. Myös vastausehdotukset ovat samantyyppisiä ja tulevat yhä uudelleen esiin filosofian uusimmissakin suuntauksissa. Filosofia kykenee tietenkin kehittämään myös uusia näkökulmia perin-

teisiin ongelmiin, kuten esimerkiksi vuosisatamme filosofian voimakas suuntautuminen kielen filosofian ongelmiin on osoittanut. Perusongelmista ja tendensseistä vastata niihin määrättyillä tavoilla ei kuitenkaan näytetä päästävän eroon. Aivan uusimmassakin filosofiassa on jälleen palattu laajasti perinteisiin ongelmiin kielifilosofisen episodin jälkeen.

Miksi näin on? Miksei filosofia edisty kuten muut tieteet vaan pyörittelee samoja iänikuisia ongelmia? Toisaalta tämä johtuu perustavien ongelmien vaikeudesta: toisin kuin tiede, filosofia näyttää asettavan juuri sellaisia ongelmia, joita ei voida yksinkertaisilla tavoilla – tai ehkä lainkaan – ratkaista. Toisaalta ongelmat koskettavat syvällisesti ihmisenä olemisen perustekijöitä kulttuurieroista riippumatta (suhteemme luontoon, toisiin ihmisiin, omaan toimintaamme). Ongelmat ovat niin kompleksisia ja syviä, ettei niihin voi tyydyttävästi vastata tavanomaisen arkisen tai tieteellisen ongelmanratkaisun mielessä – arkinen ja tieteellinen ongelmanratkaisu sen sijaan työskentelee tarkasti rajattujen ja ratkaistavissa olevien kysymysten parissa, joihin voidaan soveltaa koeteltuja ja toimivia menetelmiä. Filosofia ei voi nojata tällaiseen metodiseen, tiettyjä sääntöjä soveltavaan etenemistapaan vaan työskentelee pikemminkin intuitiivisesti. Filosofian ongelmat ovat loppumattomien tulkintatehtävien kaltaisia. Tällaisia ongelmia on verrattu sipulin kuorimiseen, josta paljastuu yhä uusia kerroksia muttei mitään varsinaista ydintä – ja myös jo kuoritut kerrokset tulee säilyttää osina ongelman kokonaisratkaisua, tai pikemminkin sen syvällistä hahmotusta, koska 'ratkaisua' ei ole.

Suomalainen filosofi Raili Kauppi (1920-1995) on kommentoinut tätä ongelmaa kulttuuris-praktisen lähtökohtamme kannalta kiinnostavalla tavalla (Kauppi 1978). Hänen mukaansa filosofia on ihmiselle tietystä kehitysvaiheesta luonteenomainen taipumus, joka kuuluu ihmisen olemukseen samalla tavalla kuin esimerkiksi musikaalisuus. Filosofia on eräs ihmisenä olemisen mahdollisuus, joka ainakin latentisti vääjäämättä kuuluu olemassaoloomme. Aristoteles (384-322) huomasi tämän todetessaan ihmisen välttämättä filosofoivan jo väittäessään, ettei ihmisen tarvitse harjoittaa filosofiaa. Kaupin mukaan tämä viittaa siihen, että ihminen ”joutuu väistämättä tekemisiin olemisensa ja toimintansa perusteita koskevien kysymysten kanssa”. Kaikki ihmiset joutuvat jossain elämänsä vaiheessa kysymään oman elämänsä merkitystä tai ihmettelemään maailmankaikkeuden arvoituksia. Filosofia kehittää eteenpäin ja täsmentää

alunperin jo arkiseen pohdintaan kuuluvia kysymyksiä. Pysin valaisemaan myöhemmin tarkemmin näitä kytkeviä mm. uskonnollisen maailmankuvan, arkielämän ja taiteen filosofisten aspektien erittelyllä.

Maailman- ja elämäntutkimukseen liittyvät kysymykset ovat filosofissa aina keskeisiä ja liittyvät filosofian tutkimykseemme ymmärtämään jotain kulttuuria ja aikakautta sen kaikkein syvimmällä tasolla. Voi olla että tällainen arviointi korostuu kulttuurin kriisiytyessä: esimerkiksi myöhäisantiikissa tällaiset kysymyksen nousivat keskiöön, pohdittiin yksilöllisen onnen ja hyvän elämän ehtoja, kun poliittisen vaikuttamisen mahdollisuudet pienenevät Rooman valtakunnan aikaan. Nykyisessä globalisaatiossa on nähtävissä samankaltaisia piirteitä ja jotkut ajattelijat kuten Spengler ja Heidegger ennakoivat tätä jo ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Spenglerin *Länsimaiden perikadon* ohella kannattaa katsoa esimerkiksi Heideggerin essee *Maailmankuvan aika* (Heidegger 2000), joka on mainio filosofinen arvio uuden ajan eurooppalaisesta kulttuurista. Filosofian tärkeä tehtävä onkin harjoittaa aikalaiskritiikkiä: luoda kriittisesti menneisyyttämme suhteessa tulevaisuuden näköaloihin arvovalintoja painottaen. Suomessa akateemikko Georg Henrik von Wrightin aikalaiskritiikki (keskeisinä teemoinaan modernin kulutusyhteiskunnan tuottamat sosiaaliset ja ympäristöongelmat) on hyvä esimerkki tällaisesta kriittisestä aikalaisdiagnoosista joka myös vaikutti laajalti Suomessa ja Ruotsissa (mm. von Wright 1987, 1993).

Filosofiaa jossain määrin ulkoa päin tarkkailevan metafilosofisen näkökulman rinnalla teokseni pyrkii johdattamaan filosofisen ajattelun erityisluonteeseen ottaen sen sisäisen puolen ja filosofisen ajattelun erityislaadun huomioon. Tässä suhteessa korostan paitsi filosofian ja muiden ajattelun muotojen (myytti ja uskonto, tiede, taide) yhtäläisyyksiä, niin myös eroja. Pysin kuvaamaan *filosofoinnin* luonteenomaisia piirteitä suhteellisen riippumatta siitä, millaisia sisällöllisiä kysymyksiä filosofia systemaattisena oppina käsittelee. En kirjoita siis *systemaattista johdatusta* filosofiaan, jossa esitellään luettelomaisesti metafysiikan, tietoteorian, etiikan, yhteiskuntafilosofian tai muiden filosofian osa-alueiden peruskäsitteitä ja suuntauksia, vaan sisällöllisiä kysymyksiä käytetään lähinnä esimerkkeinä, joiden kautta valaistaan filosofisen ajattelun erityispiirteitä. Filosofisessa ajattelussa on aina ollut – ja tulee aina olemaan – erilaisia suuntauksia, jotka kiistelevät keskenään, mutta yhteistä näille on kriit-

tinen argumentointi ja perustelujen etsiminen sekä käsitteiden analyysi. Siksi filosofointiin keskittyminen voi osaltaan silloittaa koulukuntaeroja (analyttinen vs. mannermainen filosofia;⁴ toisaalta myös yksipuolinen keskittyminen tiettyihin erityisaloihin kuten kielen ja tieteen filosofiaan 1900-luvun ajattelussa).

Filosofian opiskelu auttaakin kehittämään *kriittisiä ajattelun ja keskustelun valmiuksia*, joita modernissa maailmassa tarvitaan mitä erilaisimmilla elämänalueilla. Esimodernit yhteiskunnat eivät suosineet omaehtoista ajattelua ja keskustelua, vaan vallitsevat käsitykset perustuivat vanhempien sukupolvien, poppamiesten tai pappien auktoriteettiin. Kuten edellä mainittiin, juuri filosofit nousivat ensimmäisinä vastustamaan näitä perinteitä eri kulttuureissa n. 600 eaa. Laajemmin ajattelun ja keskustelun vapaus on kuitenkin noussut ihanteeksi vasta eurooppalaisen valistuksen ja siihen kytkeytyvän modernisaation myötä – ollen toki tällä hetkellä globaalisti jälleen uhanalainen perinne erilaisten fundamentalismien ja poliittisen yksinvallan muotojen suosion noustessa.

Moderni yhteiskunta – puhun tässä siis pikemminkin sen kantavasta ideasta kuin reaalisista toteutumista – sallii ja jopa suosii erilaisten ajatusten ja elämänihteiden vertailua ja kokeilua: tästä syystä *filosofisen kysymisen ja ajattelun taito* on modernille ihmiselle erityisen tärkeä. Globaalisen talouden ja voimakkaan teknologisen luonnonhallinnan maailmassa kriittisen keskustelun ja julkisuuden rooli korostuu entisestään, koska toimintaamme liittyvät riskit ovat aivan toista luokkaa kuin esimodernissa – ja myös varhaisessa teollisessa – yhteiskunnassa. Keskustelun vapaus ja kriittisyys on yhä suoranaistemmin kulttuurimme elinehto, jotta esimerkiksi suurteknologian ja jatkuvaan kasvuun perustuvan talouden riskejä voitaisiin hallita poliittisesti koko ihmiskunnan pitkän tähtäimen hyvinvointia silmällä pitäen. Filosofia voi omalta osaltaan edistää ihmiskunnan eettistä ja poliittista kysymistä tämän vaativan tehtävän edel-

4 Tästä jaosta olisi syytä luopua, koska filosofia ei enää jakaannu maantieteellisesti kuten ehkä vielä 1900-luvun puolivälissä. Esimerkiksi Saksassa analyttinen filosofia on nykyään vahva suuntaus kun taas USA:ssa tutkitaan paljon mm. fenomenologiaa, Kantia ja Hegeliä. Olisi syytä käyttää perinteistä jakoa analyttiseen filosofiaan, fenomenologiaan, hermeneutiikkaan, uusmarxismiin ja postmodernismiin; ehkä lisäksi vielä feministiseen filosofiaan ja ympäristöfilosofiaan.

lyttämälle ajattelun tasolle. Specialisoitunut ja kaupallisia innovaatioita tavoitteleva tiede ei siihen laajemmin näytä pyrkivän (lupauksia herättävänä poikkeuksena tosin eri aloilla laajeneva ympäristötutkimus).

Kuten mm. saksalainen filosofi Jürgen Habermas sekä ns. postmoderni filosofia (Lyotard, Vattimo ym.) ovat korostaneet, medioilla ja julkisuudella on modernissa yhteiskunnassa erityisen tärkeä rooli. Vaikka suuri osa mediajulkisuudesta on varsin pintapuolista, muodostavat mediat periaatteellisesti globaalisen, kriittisen keskustelufoorumin, jonka välityksellä on mahdollista käsitellä yleismaailmallisesti tärkeitä ongelmia. Sikäli paitsi medialukutaito, myös oma kyky osallistua keskusteluun korostuu modernissa yhteiskunnassa. Filosofian opiskelu kehittää molempia taitoja: sekä medioiden välittämän informaation kriittistä lukutaitoa ja kokonaisarvion tekemistä informaatiotulvasta, että kykyä osallistua itse keskusteluun ihmiskunnan ajankohtaisista kysymyksistä. Filosofia vaatii myös pitkäjänteistä syventymistä ja mietiskelyä: siten se on oivaa vastapainoa sosiaalisen median ruokkimalle lyhytjänteisyydelle ja elämyseskeisyydelle, joka näyttää johtavan uuslukutaidottomuuteen tai ainakin vaikeuteen syventyä laajempiin asiakokonaisuuksiin. Filosofinen lukeminen ja ajattelu on väistämättä hidasta – mutta syvälle ei päästä tyytymällä lööppi-, tiivistelmä- ja tviitilukutaitoon ja sen mukaiseen mielipidetietoon joka on nopeasti vaihdettavissa uuteen ja hetkellisesti kiinnostavampaa. Siksi filosofiassa kirjojen lukeminen ja kirjoittaminen on edelleenkin kunniaa.

Modernisaatio on merkinnyt myös henkilökohtaisen elämämme monimutkaistumista. Emme jatka enää vanhemmiltamme perittyjä ammatteja – kuten perinteisessä maatalousyhteiskunnassa ja varhaisessa teollisuuskapitalismissa – vaan joudumme itsenäisesti valitsemaan elämänuramme ja jopa vaihtamaan sitä useasti työuramme aikana. Emme voi enää olla varmoja, että opiskelemamme ammatti on vielä kymmenen vuoden päästä olemassa. Siksi myös henkilökohtaisen elämän tasolla kriittinen kyky arvioida yhteiskunnallisia ja kulttuurisia muutoksia sekä pohtia omia elämänsuunnitelmia niiden modaalisisessa kontekstissa muodostaa vaativan tehtävän. Filosofian pohtimat laajat perspektiivit ja kokonaisuudet voivat avata näköaloja, joiden varassa voimme suunnistaa historian näennäisessä kaaoksessa ja selviytyä ehkä paremmin yllättävissä kollektiivisissa tai henkilökohtaisissa kriisitilanteissa. Filosofia auttaa

ottamaan viileästi etäisyyttä esimerkiksi erilaisten muoti-ilmiöiden edustamiin elämänihauteisiin ja edistää siten oman varsinaisen minän löytämistä, joka kestää ulkoapäin tulevat muutospaineet.

TERMINOLOGINEN JOHDATUS:
FILOSOFIA VIISAUDEN (kr. *sofia*) RAKKAUTENA (kr. *filia*)

Filosofinen ajattelu perustuu syvimmällä tasollaan pikemminkin viisauteen (kr. *sofia*) kuin tiettyyn muodolliseen koulutukseen, runsaaseen tietomäärään (kuten tietokilpailutietoon) tai filosofia-nimisen akateemisen erityistieteen hallintaan. Mitä tällainen 'viisaus' sitten vaatii? Tarkastelkaamme ensin sen teoreettista puolta. Tältä kannalta katsoen filosofinen viisaus on valmiutta ihmetellä, etsiä asioihin uusia, yllättäviä näkökulmia. Toisaalta viisaus tarkoittaa kokonaisvaltaista näkökulmaa asioihin, kykyä löytää uusia, kiinnostavia yhteyksiä erillisiksi miellettyjen asioiden välille. Ja ehkä kaikkein tärkeimmässä mielessä viisaus on kykyä itsekritiikkiin, tietomme väliaikaisuuden (kumoutuvuuden) ja myös sen periaatteellisen rajallisuuden tunnustamiseen. Emme ehkä periaatteessa saavuta koskaan tietoa kosmoksen tai elämän ja tietoisuuden synnystä? Myös kaukainen menneisyys ja tulevaisuus ovat hämärän peitossa. Viisauteen ja tietoon yleensäkin liittyy aina arvokysymykset, tietyt normatiiviset ihanteet ja tiedolliset asenteet. Filosofoinnin tiedollisia 'hyveitä' ovat ensinnäkin rohkeus, rohkeus nähdä, ajatella ja kokea jotain uutta. Tätän liittyy läheisesti myös teoreettinen mielikuvitus: erilaisten teoreettisten mahdollisuuksien pohdinta. Viisas ihminen on myös valmis tunnustamaan rajallisuutemme sekä yksilöinä että oliolajina: meille ei ole suotu mitään jumalallista kaikinäkevyyttä ja -tietävyyttä, jonka valossa näkisimme todellisuuden ja oman kohtalomme 'oikein'. Vaatimattomuus rannattoman todellisuuden edessä kuuluu filosofian perusoivalluksiin.

Viisaus filosofisena asenteena ei ole kuitenkaan vain teoreettinen asenne, vaan merkitsee samantyylistä 'suhteellistavaa' näkökulmaa myös käytännön asioihin. Viisas ihminen on myös oman toimintansa suhteen itsekriittinen, ymmärtää toisenlaisia arvoja ja ihanteita ja vaatii myös muilta tällaista suhteuttavaa asennetta. Myös yhteiskunnallisia trendejä ja muoti-ilmiöitä on viisasta pyrkiä tarkastelemaan esimerkiksi historian avaamista laajemmista perspektiiveistä. Moni nykyihmiselle tär-

keältä vaikuttava asia saattaa tällöin osoittautua naurettavaksi. Viisaus on yhteiskunnallisesti ja historiallisesti kestävien arvojen etsintää. Historia avaa tien tarkastella inhimillisiä mahdollisuuksia – ja nimenomaan reaalisia, toteuttamiskelpoisia mahdollisuuksia. Viisas toiminta kunnioittaa näin myös toimintamme materiaalisia ehtoja: yksilötasolla esimerkiksi oman ruumiillisuutemme (esimerkiksi stressioireiden) asettamia reunaehtoja, kollektiivisesti ja globaalisesti vaikkapa ilmastomuutoksen asettamia haasteita.

Filosofian oppialan puitteissa viisauden haaste näkyy muun muassa siinä, että filosofin ei tulisi olla kapea-alainen spesialisti vaan pyrkiä kokonaisvaltaiseen ymmärrykseen. Tutkimus toki etenee spesiaaliongelmien kautta, mutta viisautta tällainen keskittyminen yhteen asiaan ei lisää. 'Generalismin' ihanne näkyy siinä, että laaja historiallinen perspektiivi on filosofisessa tutkimuksessa yleensä mukana. Tässä filosofia eroaa useimmista muista tieteistä. Filosofian historialla on filosofassa suuri merkitys. Näin ei ainoastaan filosofisten ongelmien vaikeuden ja 'ajattoman' merkityksen takia vaan myös tuon kaikkea suhteellistavan tutkimusotteen takia.

Termi filosofia otettiin ensimmäisen kerran käyttöön antiikin Kreikassa: Pythagoraan (n. 560-500) kerrotaan ensimmäisenä nimittäneen itseään filosofiksi. Sitä ennenkin esiintyi filosofeja, mm. Thales (n. 625-545) sekä muut joonialaisen luonnonfilosofian edustajat. Heistä käytettiin kuitenkin vielä nimeä *fysiologi*, luonnontutkijat, mikä viittasi tuon kaikkein varhaisimman filosofian erityiseen kiinnostukseen luontoa kohtaan. Terminologisesti filosofian ydin on viisaudessa, sofiasa. Termi itse on vanha ja sen mm. Homerokselta ammentava sanakirjamääritelmä kattaa (a) taitavuuden, (b) kokeneisuuden ja oveluuden yksityisissä ja julkisissa asioissa sekä (c) korkeamman näkemyksen, varsinaisen viisauden. Pierre Hadotin mukaan nämä kaikki aspektit ovat mukana viisauden filosofisessa merkityksessä: ”todellinen tieto on loppujen lopuksi tekemisen taitoa ja todellinen tekemisen taito on sitä että osaa tehdä hyvää”. (Hadot 2010, 32) . Aristoteles totesi myöhemmin samassa hengessä kaikkien tieteidensä pyrkivän johonkin hyvään. Nykyään toki suuri osa tutkimuksesta kytkeytyy aseellisuuteen joten tämäkin pyrkimys ihmisen hyvän edistämiseen on tullut ongelmalliseksi.

Filosofia tarkoitti Kreikassa 'viisauden (*sofia*) rakkautta/ystävyyttä

(*filia*) ja se ei terminä enää viitannut mihinkään määrättyyn tutkimuksen kohteeseen kuten tuo aiempi fysiologia, vaan pikemminkin tietynlaiseen perusasenteeseen. Tärkeintä oli ilmeisesti jo tuolloin tietty asioita suhteuttava ajattelutapa, joka luonnehti 'viisaita' henkilöitä. Itse asiassa kreikkalaisessa perinteessä oli jo hieman aiemmin puhuttu tällaisista viisaista miehistä: tunnettu on ns. seitsemän viisaan perinne (mm. Thales, Solon, Bias). He olivat lainsäätäjiä (kuten Solon) tai antoivat yksinkertaisia elämänohjeita, joista kuuluisimmat ovat lentäviksi lauseiksi muodostuneet 'tunne itsesi' ja 'kohtuus kaikessa'. Voi olla, että jo tuolloin esiintyi myös eksistentiaalista pohdintaa, mihin Biasin lause *polloi kakoi* (useimmat ihmiset ovat pahoja) viitannee. Tuon lauseen tulkinta on kuitenkin ongelmallista: takana voi piillä perinteisen aristokratian epäilevä suhtautuminen kansaan ja sen poliittisen vaikutusvallan lisäämiseen. Joka tapauksessa jo nämä viisaat pohtivat ihmiselämää kokonaisuutena ja ihmisen perimmäisiä intellektuaalisia ja eettisiä päämääriä.

Myöhemmässä filosofiassa vaatimuksia itsetiedostuksesta ja kohtuullisuudesta kehitellään laajasti eteenpäin Herakleitoksesta (n. 540-480) ja Sokrateesta (469-399) lähtien. Molemmat näkevät itsetiedostuksen vaatimuksen – jo Delfoin oraakkelin esittämän ja Sokrateen toistaman ”tunne itsesi” – eräänä filosofian keskeisimmistä kysymyksistä. Kohtuullisuuden merkitystä korostivat kreikkalaisessa etiikassa myöhemmin lähes kaikki keskeiset ajattelijat aina nautintoetikkoja myöten (esim. Epikuros ei edustanut sellaista mässäilyn ihannointia, kuten myöhemmin on joskus luultu).

Kuten erityisesti Herakleitos toi esiin, viisaus oli jotain muuta kuin monitietoisuus, erilaisten vailla yhteyttä olevien faktojen rikkiviisas hallintaa. Tai tietoviisaus, suomalaisten rakastama tietokilpailutieto. Suomen kielessä on myös monia sanoja viisauden eri vivahteiden erottamiseen, esimerkiksi lapsellinen näsäviisaus joka ilmeisesti lähenee sofistikkua, viisastelua. Jo Kalevala pohti viisautta – ”vaka vanhan Väinämöisen, tietäjän iänikuisen” perillisiä aihe on ilmeisesti askarruttanut. Kreikkalaisten tapaan myös meillä viisauteen liittyy poikkeuksellinen harkintakyky eikä niinkään erilainen 'kirjanoppineisuus' tai 'kirjaviisaus'. Siksi elämäkokemus voi tuoda mukanaan viisautta vaikka peruskoulutus olisi vähäinen. Tässä hengessä J.V. Snellman vaati 1840-luvulla suunnitteilla olevalta kansakoululta viisauden kehittämistä: todellinen sivistys on korkeamman tasoista kuin laakerein kruunattu muodollinen oppineisuus.

Antiikin filosofiassa viisaus liittyi myös teoreettiseen filosofiaan ja sofistiiikkaan. Jälkimmäinen edusti pikemminkin 'viisastelua', näennäisviisautta, kuin aitoa viisautta. Sofistiiikkaa tärkeämpi puoli viisautta oli jo Thaleksella ja kumppaneilla esiintynyt teoreettinen viisaus, outojen luonnonilmiöiden tai itse olemassaolon ihmettely ja pyrkimys muodostaa mielekäs kokonaisvaltainen käsitys maailmasta. Aristoteles, joka erotti teoreettisen viisauden käytännöllisestä, nimitti tätä 'ensimmäiseksi filosofiaksi', eli metafysiikaksi. Nykyään voidaan puhua myös ontologiasta, olevan (*to on*) yleisimpien piirteiden tarkastelusta. Ensimmäiset filosofit kysyivät siis kaiken alkuperää ja syntyä (*arke*) sekä maailmankaikkeuden perusrakenteita ja -ainesta.

Kuten edellä mainittiin, filosofiseen viisauteen liittyy tietynlainen kohteettomuus: pyrkimys muodostaa kokonaisvaltainen kuva maailmasta (epämääräisyyden uhallakin). Empiiristen tieteiden tapauksessa oppialan nimi ilmaisee usein tutkimuksen rajatun kohteen suoraan: esim. geo-metria, fysio-logia, eko-nomia, psyko-logia jne., joissa tietyn kohteen mitta/järki/lainmukaisuus halutaan tuoda tutkimuksella esiin. Filosofian tapaan selvästi epämääräisempiä nimiä ovat historia (alunperin Herodotoksella 'tutkimus') ja matematiikka (mathesis = oppiminen, opettaminen, tiede). Filosofialla ei olekaan – ns. muodollisten tieteiden kuten matematiikan tapaan – mitään määrättyä tutkimuskohdetta, vaan se on problematisoiva näkökulma mihin tahansa asiaan, luontoon, ihmiseen, eri tieteiden välittämään kuvaan todellisuudesta, käsitteisiin, tunteisiin jne. Positiivisessa mielessä tämä problematisointi suhteuttaa asiat laajempaan kokonaisuuteen ja rakentaa siten yllä mainittua kokonaiskuvaavaa ihmisestä ja maailmasta. Toisaalta filosofia eroaa muodollisista tieteistä siinä, että se tarkastelee todellisuutta sisällöllisesti, vaikkakin yleisemmällä tasolla kuin empiiriset tieteet. Siksi filosofiaa ei voi pelkistää muodolliseksi logiikaksi.

Kreikkalaisessa filosofiassa 'viisauden' käsitteeseen voidaan sanoa kytkeytyneen klassiseen kauteen (Platon, Aristoteles) mennessä kolme päämerkitystä. Jo em. 'seitsemällä viisaalla' tulee esiin (a) käytännöllinen viisaus erilaisten elämänohjeiden muodossa. Varhaisimpaan luonnonfilosofiaan liittyy Aristoteleen myöhemmin määrittelemä (b) teoreettinen viisaus, teoreettiseen intressiin pohjautuva kokonaisvaltainen todellisuuden tarkastelu. Noin 400 eaa. tulee esiin termin kolmas päämerkitys,

sofistiikka (c). Sofistiikkaa luonnehtii ytimekkäästi Suomen kielen sana 'viisastelu', antaen siitä tosin hieman liian kielteisen kuvan. Vielä nykyäänkin tämän erottelun kautta voidaan osin kuvata filosofian keskeisimpiä tutkimusaloja. Tarkastellaan seuraavassa näitä filosofoinnin muotoja hieman tarkemmin.

Käytännöllinen viisaus hyvän elämän taitona

(a) Käytännöllinen viisaus viittasi alun perin kansanviisaiden antamiin elämänohjeisiin, joissa ilmeisesti tiivistyi pitkän elämäkokemuksen, kansanrunouden (Homeros), sananlaskujen ja myyttien välittämät elämänohjeet. Sellaisenaan kysymys ei vielä ole kriittisestä etiikan ja politiikan tarkastelusta, vaan pikemminkin traditioksi kiteytyneestä kansanmoraalista, perinteisten (homeeristen) hyveiden ytimekkäästä ilmaisemisesta. Vasta sofistien ja Sokrateen toiminnan myötä käytännöllisestä viisaudesta tulee jotain enemmän, varsinaisen filosofoivan tarkastelun osa: arvojen ja normien universaalisen pätevyyden pohdintaa. Taustana tälle ovat ensinnäkin kreikkalaisten laajenevat kokemukset toisten kansojen normijärjestelmien erilaisuudesta: esimerkiksi historioitsija Herodotoksen kuvaukset muista kansoista toivat esiin sen, että tavat ja lait (*nomos*) vaihtelevat niiden parissa huomattavasti eikä ilmeisesti voida vain perinteen voimasta sanoa kreikkalaisten hyveiden olevan yleispäteviä. Toisaalta jo kreikkalaisten oman kulttuurin ja yhteiskunnan sisäinen monimuotoisuus loi pohjaa näiden kysymyksien esittämiselle. Polyteistiset jumalat olivat eräänlaisia puolijumalia omaten ihmisten heikkouksia. Näin heidän auktoriteettinsa ei ollut verrattavissa Lähi-Idän vahvoin monoteistisiin, yksinvaltaisiin jumaliin. Myös poliittiset tekijät vaikuttivat normijärjestelmiä suhteellistavasti. Kaupunkivaltiot olivat erilaisia ja niiden valtiomuodot vaihtelivat demokratiasta tyranniaan. Sofistit asettivat näistä syistä teoreettisen kysymyksen luonnollisesta moraalista (*fysis*): löytyisikö kaikille yhteisen ihmisluonnon perusteella kulttuuripiirin rajat ylittävä, universaali pohja moralille? Olisiko esimerkiksi kaikkien luonnonoloiden yhteinen pyrkimys nautintoon ja kärsimyksen välttämiseen yleispätevän etiikan lähtökohta? Radikaali naturalistinen näkökulma ihmiseen avasi siten aivan uuden, teoreettisen näkökulman moraaliin: etiikka tieteenalana oli syntynyt.

Kreikan klassiselle kaudelle mennessä käytännöllinen viisaus kiteytyi

kolmen kysymyksen muodostamaksi kokonaisuudeksi: käytännöllinen filosofia käsitteli Aristoteleen (384-322 eaa.) luokittelun mukaan etiikan, politiikan ja talouden kysymyksiä. Nuo kysymykset kytkettiin tiiviisti toisiinsa: korostettiin ihmisen toiminnan yhteiskunnallisuutta. Poliitiikan tiede toimi organisoivana ytimenä, jonka kautta eettisen ja taloudellisen toiminnan reunaehdot asetettiin. Hyvän lainsäädännön roolia pidettiin keskeisenä hyvän elämän kokonaisuuden saavuttamiselle. Kreikkalainen poliittinen ajattelu oli valtiokeskeistä: hyvinvoiva valtio takasi myös yksilöiden hyvinvoinnin.

Uudella ajalla tilanne on muuttunut: erillisiksi ymmärrettyjen yksilöiden eettinen ja taloudellinen toiminta nähdään keskeisenä. Klassisen käytännöllisen filosofian peruskysymys poliittisen vaikuttamisen roolista on jäänyt osin toissijaiseksi. Nyttemmin onkin vaadittu poliittisen etiikan uutta elvyttämistä, koska yksilökeskeinen etiikka ei riitä esim. taloudellisten prosessien järkevään kontrollointiin (ks. mm. Hösle 1997). Hedelmällistä on Aristoteleen tapaan pitää silmällä käytännöllisen filosofian kokonaisuutta: taloudenkaan toiminta ei voi koskaan irroittautua tietyn kulttuurin ja yhteiskunnan arvojen kokonaisuudesta.⁵ Siten esimerkiksi japanilainen kapitalismi on varsin erilaista kuin amerikkalainen: länsimaista yksilökeskeisyyttä ei juuri arvosteta (vrt. Sen 1990). Etenkin Hegelin ja Marxin kautta antiikin valtiokeskeinen perinne on edelleenkin merkittävä vaihtoehto nykyisessä poliittisessa ajattelussa – ja myös käytännöissä (esim. pohjoismainen hyvinvointivaltiomalli on lähellä Hegelin näkemyksiä hyvin toimivasta valtiojohtoisesta yhteiskunnasta).

Käytännöllinen viisaus on viime kädessä praktista orientoitumistietoa, kykyä suunnistautua rationaalisesti tietystä historiallisesta tilanteesta. Se vaatii laaja-alaista tarkastelua hyvän elämän perusarvoista, historiallisesta tilanteesta ja sen asettamista taloudellisista ja poliittisista toimintaehdoista. Poliittinen ja taloudellinen käytäntö nykyisessä voittoja maksimoimaan pyrkivässä kapitalismissa on luonteeltaan selvästi lyhytjänteisempää, koska se ei suosi syvällistä ja pitemmälle tulevaisuuteen luotaavaa perimmäisten arvojen uudelleenarviointia. Filosofisen tarkastelijan tehtävä on kuitenkin kyseenalaistaa rohkeasti sellaisetkin arvot, joista sekä

5 Aristotelisen käytännöllisen filosofian perinteen merkitystä esittelee Juha Sihvola (1999, 2004). Aristotelismista poliittisen ajattelun historiassa ks. myös Wilenius (1967).

talouden toimijat että poliitikot näyttävät olevan lähes rikkomattoman yksimielisiä. Yksi esimerkki on ympäristöfilosofien (esim. norjalainen Arne Naess) harjoittama talouskasvun kritiikki: miksemme voisi elää laadullisesti rikasta elämää ilman sitä kaikkea tavaramäärää, jota keräämme nykyään ympärillemme? Miksi esimerkiksi yhden ihmisen täytyy työmatkoillaan käyttää huomattava määrä energiaa tuhannen henkilökoh-
taisen metallikilon kuljettamiseen, vaikka ympäristön kannalta järkevämpää olisi pyöräillä lyhyet työmatkat tai käyttää julkisia kulkuneuvoja, jotka joka tapauksessa aina kulkevat? Tällaiset yksinkertaiset kysymykset ovat usein avain syvään juurtuneiden poliittisten ja taloudellisten ajattelumallien teoreettisestikin merkittävään kritiikkiin.

Filosofin tulee ottaa mallia H. C. Andersenin sadun lapsesta, jonka kysymykset rohkaisevat huomaamaan, ettei keisareilla ole vaatteita. Lapselliselta ja leikinomaiselta tuntuvat, 'tyhmät' kysymykset voivat usein paljastaa kaikkein perimmäiset kollektiiviset itsepetoksemme ja harhamme. 'Aikuismainen' asiallisuus, ts. taloudellisia, poliittisia ja hallinnollisia asiapakkoja myötäilevä ajattelu on tiedollisena asenteena köyhä, siitä puuttuu toisinajjattelua tukeva filosofinen asennoituminen. Nuo näennäiset asiapakit ovat todellisuudessa aina poliittisia valintoja, jotka yleensä tukevat pienten eliittien taloudellisia etuja.

Arvoja koskeva ja eettinen keskustelu on noussut viime aikoina eri elämänaalueilla voimakkaasti esiin. Tämä ilmaisee hyvin, kuinka tärkeää on pohtia elämän keskeisten kysymysten perimmäisiä suuntaviivoja. Meillä tulee olla mahdollisuus muodostaa mielekkäitä elämänsuunnitelmia, joihin voisimme pitkällä tähtäimellä sitoutua. Tarvitsemme rationaalisesti perusteltuja arvoja ja päämääriä. Nämä perustavat orientaatiotarpeet näyttävät kuitenkin yhä vaikeammilta tyydyttää globalisoituvassa, moniarvoistuvassa ja yhä nopeammin muuttuvassa maailmassa. Siksi juuri nykyään eettisen ja poliittisen keskustelun tarve on akuutti. Arvokeskustelu voi kuitenkin jäädä pelkäksi moralisoinniksi, ellei siihen liity poliittinen kritiikki, jonka kautta rakenteita voidaan vasta muuttaa. Sikäli on hyvä muistaa aristotelisen perinteen näkemys politiikan praktisesti keskeisestä roolista käytännöllisessä filosofiassa.

Arvokeskustelu on kuitenkin kaiken toiminnankin lähtökohta. Toiminnalle on vaikea muodostaa eheää arvorationaalista (perimmäisten, kaikkein tärkeimmäksi katsottavien arvojen muodostamaa) pohjaa, kun

tehokas välinerationaalinen (toiminnan välineiden tehokkuutta punnitseva) toiminta näyttää olevan kaikki, mitä yksilöltä vaaditaan markkinoiden hallitsemassa maailmassa. Sosiologi Max Weberin mukaan arvorationaalisuus viittaa itsessään arvokkaaksi koettuihin asioihin, joiden arvoon ei vaikuta taloudellinen tai poliittinen 'menestys'. Tällaisia riippumattomia perusarvoja ovat esimerkiksi esteettiset, eettiset ja uskonnolliset 'itseisarvot', vaikkapa periaatteessa mittaamaton ihmisarvo. Välinerationaalisuus taas tähtää annettujen päämäärien tehokkaaseen toteuttamiseen, ennenkaikkea taloudelliseen menestykseen (ns. välinearvot). Nuo 'annetut' päämäärät voivat olla hyvin arveluttavia – välinerationaalinen ajattelu ei ota tähän kantaa vaan pyrkii vain valittujen päämäärien tehokkaaseen toteuttamiseen. Nykyisessä globaalissa kapitalismissa talouden maailmanlaajuinen kasvu on se perimmäinen päämäärä, jonka saavuttamiseen inhimilliset voimavarat pyritään suuntaamaan. Yksilöiltä vaaditaan siis lähinnä taloudellista suorituskykyä, pikemminkin välinekuin arvorationaalista suuntautumista.

Tämä perimmäinen päämäärä on kuitenkin kulttuurin kokonaisuutta ajateltaessa varsin yksipuolinen ja monilla tavoilla haitallinen. On olemassa myös paljon sellaisia weberiläisittäin arvorationaalisia päämääriä, jotka voidaan nähdä merkittävinä vaihtoehtoina talouden välinerationaalille logiikalle. Nämä arvorationaalisuuden muodot ovat osin perinteisiä, osin uusia. Esimerkiksi ystävyys- ja rakkaussuhteet, perheen ja naapuriyhteistyön arvostaminen ovat tärkeitä perusarvoja, joita tuskin kannattaa uhrata pyrkimyksille taloudelliseen menestykseen. Myös kulttuuriarvot, kuten monipuolisen yleissivistyksen turvaaminen koulutusinstituutioissa, taiteen harjoittaminen ja kokeminen, virkistäytymisen monimuotoisessa luonnonympäristössä jne. muodostavat oleellisen osan laadullisesti korkeatasoisesta elämästä. Suhteellisen uutta arvorationaalisuutta pyrkivät tuomaan esiin uudet yhteiskunnalliset liikkeet, kuten ympäristöliike. Halutaan kantaa vastuuta maailman globaalista hyvinvoinnista ja tulevien sukupolvien – jota jo omat lapsemme edustavat – hyvän elämän ehdoista. Hyvinvoiva yhteiskunta ei välttämättä olekaan sellainen, jonka kansantuote (BKT) on suurin ja kasvaa ripeimmin. Hyvinvointi edellyttää ehkä ensisijaisesti korkeaa elämän laatua, jossa edellä luonnehdituilla itseisarvoilla on tärkeä rooli. Ympäristöfilosofien ohella myös uusin taloustieteellinen tutkimus (esim. nobelpalkittu

Joseph E. Stiglitz 2013) on pyrkinyt ottamaan tasa-arvo- ja ympäristökysymykset aiempaa paremmin huomioon.

Palaan tämän luvun lopussa laajemmin kysymykseen ekologisesta viisaudesta, koska se ei rajoitu vain praktiseen viisauteen vaan pyrkii arvioimaan kriittisesti myös teoreettisia näkemyksiämme ihmisestä ja luonnosta. Ekologinen viisaus pyrkii siten talouskasvun kritiikin, eläinten oikeuksien ym. ympäristöeettisten ja –poliittisten teemojen lisäksi kehittämään uutta ontologiaa ja metafysiikkaa, jossa ihmisen asema luonnossa arvioidaan uudelleen. Näin se kiistää etiikkaa laajemmin useat perinteisen filosofian ja tieteen perusoletukset.

Praktinen viisaus edustaa nykymaailmassa globaalin oikeudenmukaisuuden näkökulmaa, joka katsoo pitkälle tulevaisuuteen. Siinä mielessä se on aina historiallisesti kestävien perusarvojen etsintää. Vaikkei yksimielisyyttä universaaleista arvoista ehkä voidakaan saavuttaa, tuo kysymys on kuitenkin mielekäästä asettaa. Reaalinen toiminta perustuu aina todennäköisyyksiin ja lähinnä parhaiden arvojen ja päämäärien valintaan – absoluuttista perustelua ei liene löydettävissä. Silti meidän tulee pyrkiä valitsemaan tekomme mahdollisimman universaalisesti hyväksyttävältä pohjalta. Sikäli konkreettiset valinnat – esim. oma auto vai joukkoliikenne – ovat usein varsin hyvin perusteltavissa. Toisaalta praktinen viisaus tähtää parempaan orientaatioon välittömässä lähipiirissämme: omassa elämässämme, perheen piirissä ja ystävyysuhteissa. Perustava kysymys on aina eksistentiaalinen: mitä tahdomme tältä – ilmeisesti ainoalta – elämältämme? Miten voimme elää täydesti, laadullisesti rikkaalla tavalla? Tässä suhteessa filosofinen tarkastelu on mitä konkreettisinta ja arkielämälle tärkeää toimintaa.

Teorettinen viisaus kokonaisnäkömyksenä todellisuudesta

(b) Filosofia 'teoreettisena viisautena' pyrkii muodostamaan perusteltua kokonaiskuvaa todellisuudesta. Alun perin teoreettisessa filosofiassa metafysiikalla oli keskeinen rooli: Kreikassa ns. joonialainen luonnonfilosofia (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes) muodosti ensimmäisen merkittävän filosofisen suuntauksen. Sen pääkysymys oli maailmankaikkeuden alkuperä tai perusaines (*arkhe, stoukheion*). Kaiken alku nähtiin aineellisena ja siksi voidaan sanoa että kysymys alusta ja perusaineesta

käivät yhteen. Samoin kuin luonnon, niin myös ihmisen alkuperä ja olemus oli jo tuolloin pohdinnan kohteena. Jo ensimmäiset filosofit näkivät ihmisen syntyvän luonnollisen evoluution pohjalta ja myöhemmän kristinuskon mukaista käsitystä ihmisen erillisestä luomisesta luonnonjärjestyksen ulkopuolelta käsin ei tullut esiin. Myös kiinalaisessa ja intialaisessa filosofiassa, joiden perinteet saattavat olla osin kreikkalaista filosofiaa vanhempia, luonnonfilosofinen ja metafyyminen kysymyksenasettelu on jo varhain keskeisessä asemassa.

Näiden varhaisimpien filosofien pohdinnat nojautuivat ilmeisesti pelkkään teoreettiseen mielenkiintoon asioita kohtaan, pitkälle ilman käytännöllisiä päämääriä. Tarina Thaleksesta, joka tähtiä katsellessaan putosi kuoppaan, kertoo tästä 'teoreettisesta intressistä'. Toisaalta hänen kerrotaan vastapainoksi käytännön miesten irvailuille osoittaneen, että filosofikin voi kerätä voittoja: hän osti alueen kaikki öljynpuristimet ja peri korjuuaikana korkeita vuokria niiden käytöstä. Tällöinkin tarkoituksena oli osoittaa, että käytännön elämä kyllä hallitaan, mutta teoreetikon mielenkiinto on muualla.

Filosofian perusintressi on yhä edelleenkin teoreettinen, silloin kun refleksio, pohdiskelu sellaisenaan on sen päämäärä. Saksalaisen filosofin Jürgen Habermasin mielestä teoreettinen intressi toteutuu pisimmälle juuri filosofialle luonteenomaisessa pyrkimyksessä puhtaaseen refleksioon, erilaisten asioiden viimekätisiä perusteluita ja lähtökohtia pohdiskelevan ajattelun toteuttamiseen sellaisenaan. Teoreettiseen ajatteluun kuuluu elimellisesti ajattelun vapaus ja ulkoisen vallankäytön kieltäminen todellisessa tieteellisessä argumentaatiossa. Habermas puhuu ”herruudesta vapaasta kommunikaatiosta” myös yhteiskunnallisen keskustelun ihanteena. Kriittisen ajattelun – sekä teoreettisena että käytännöllisenä keskusteluna – ei tule perustua valtaan ja auktoriteettiin, vaan sen on oltava vapaata ajatusten leikkiä. Kriittinen julkisuus, kansalaiskeskustelu ja tiedotusvälineiden vapaus ovat modernin kehityksen tärkeitä saavutuksia ja Habermasin ”kommunikatiivisen toiminnan teoria” pyrkii perustelemaan näiden filosofista merkitystä. (Habermas 1994).

Aristoteles määritteli metafysiikan kysymyksenä 'olevasta olevana'. Filosofia ei tarkastele vain erityisiä olevia, vaan kysyy, mitä oleva yleisessä tasossa on. Kaikkia erityisiä olevia voidaan luonnehtia esimerkiksi muodon ja materian kategorioiden (kaikkein yleisimpien käsitteiden)

avulla. Materia organisoituu tarkastelutasosta riippuen erilaisiksi muodoiksi: se on esimerkiksi marmorina. Korkeammalla tasolla marmori voi puolestaan olla kuvanveistäjän materiaalia, jolle hän antaa vaikkapa hevosen muodon. Kuvanveistäjän tuotanto voi edelleen olla taiteen tutkijan materiaalina, jolle lopulta annetaan tieteellisen tutkimuksen muoto. Metafysiikka operoi tämän tyyppisillä yleisillä käsitteillä (kategorioilla) pyrkien antamaan rationaalisen kokonaiskuvan todellisuudesta. Filosofissa tämän tyyppiset teoreettiset käsitteet eivät ole suoranaiseen empiiriseen yleistykseen nojautuvia käsitteitä (kuten vaikkapa hevosen lajikäsite) vaan ne ovat pikemminkin sukua tieteiden teoreettisille peruskäsitteille (em. esimerkissä itse lajikäsitteen käsite, edelleen ajan ja avaruuden käsitteet, evoluutio, psyyke yms.). Filosofia tosin korostaa näiden käsitteiden ongelmallisuutta eikä pyri yksiselitteisiin määritelmiin. Myös kaikkein yleisimpien kategorioiden (esim. kausaliteetti) tulkinta muuttuu ajan myötä.

Uudempi metafysiikka ei enää oleta todella tavoittavansa luonnon perimmäistä olemusta. Siinä suhteessa esimerkiksi Heideggerin (1889-1976) metafysiikka on ihmisen olemassaolon ja maailmasuhteen metafysiikkaa eikä oleta voivansa tavoittaa luontoa 'sinänsä' (sellaisena kuin se ihmisen kokemustavasta riippumatta olisi). Heideggerin metafysiikka rakentaa tässä suhteessa modernin tietoteorian avaamille näköaloille, ennenkaikkea saksalaisen Immanuel Kantin (1724-1804) näkemykselle siitä, ettei inhimillinen tieto voi tavoittaa todellisuutta itseään havaintojen 'takaa' eli 'oliota sinänsä' (*das Ding an sich*). Heideggerin mukaan metafysiikan tulee tytyä kuvaamaan ihmisen olemassaolon tapaa (*Daseinsweise*), sitä, millä tavalla olemassaolomme keskeiset tekijä (ajallisuus, kielen käyttö, välineet, kyky valita) ovat mukana rakentamassa kuvaamme maailmasta ja toisista ihmisistä. Esimerkiksi ajallisuus tarkoittaa eksistentiaalisessa metafysiikassa sitä, että suuntaudumme menneisyydestä nykyhetken kautta tulevaisuuteen ja joudumme koko ajan valitsemaan toimintamme suunnan menneisyyden painolastien ja tulevaisuuden mahdollisuuksien ristipaineessa. Aika on näin perimmältään elettyä aikaa, ei vain kellolla mitattavaa 'fysikaalista aikaa'. Heideggerin analyysi ihmisen olemassaolosta ja sen perimmäisistä rakennetekijöistä on modernin eksistentiaalismin (Jaspers, Sartre) ehkä keskeisin lähtökohta.

Teoreettinen filosofia on 1900-luvulla paljolti ollut kielen, käsitteiden,

argumentaation ja muodollisen logiikan tutkimusta. Tämä teoreettisen filosofian perinne on historiallisesti yhteydessä puhetaidon (retoriikka) laajaan traditioon, jonka perustivat antiikin sofistit hieman ennen Platonia 400-luvulla. Vasta näiden 'viisastelijoiden' laskemalta perustalta kysymys tiedon suhteesta kieleen ja kommunikaatioon kyettiin johdonmukaisesti nostamaan filosofisen tutkimuksen kohteeksi. Varsinkin Aristoteleen loogiset tutkimukset pohjustivat myöhemmän filosofian kiinnostusta ajattelun loogiseen muotoon.

Sofistinen 'viisastelu' ajattelun mahdollisuuksien paljastajana

(c) Filosofisen sofistiikan esimuotona ovat varmaan olleet 'kadun miesten' arkiset kiistat ja erimielisyydet, huijaaminen ja toden puhuminen – hieman myöhemmin väittelyt oikeudenkäynneissä ja politiikassa (Kreikan kansankokoukset). Eri maiden kansanperinteestä ja satuperinteestä löytyy paljon esimerkkejä siitä, kuinka kielellä, ideoilla ja ajattelumalleilla on leikitelty retorisesti. Suomalainen kansanperinne sisältää mm. pilkkalauluja, hölmöläiskertomuksia, kuvauksia 'vieikkaasta' kettu repolaisesta ym. konfliktittoman arkielämän kulun rikkovia ajatusrakennelmia. Kriittikki ja ironia eivät selvästikään ole vasta korkeatasoisen kirjallisuuden ja filosofian keksintöjä, vaan niillä on juurensa kansanviisauden pitkissä perinteissä.

Viisaiden miesten perinne sai kreikkalaisessa ajattelussa ehkä radikaaleimman muotonsa 400-luvulla e.a.a. vaikuttaneiden 'sofistien' piirissä (Protagoras, Gorgias ym.). Sofistit olivat paitsi filosofeja, myös puhetaidon opettajia. Heidän nousunsa taustalla oli laajan reaalisen kysynnän synty puhetaidolle 400-luvun kreikkalaisessa yhteiskunnassa. Oikeuskäytännöissä siirryttiin ammattituomareiden ratkaisuvallasta maallikkojäsenten merkitystä korostavaan valamiesoikeuteen, jolloin asianajajien puhetaito nousi entistä tärkeämpään asemaan (vrt. nykypäivän oikeuskäytäntö U.S.A.:ssa). Poliittisessa järjestelmässä demokratian synty kansankokouksineen muodosti vastaavanlaisen foorumin, jossa tunteisiin ja moraaliin vetoava retorinen argumentaatio nousi tärkeään asemaan. Retoriikka ei kuitenkaan merkinnyt asia-argumenttien hylkäämistä, vaikkakin se saattoi rappeutua esimerkiksi poliittisen vastustajan tekemiseen naurettavaksi. Useimmiten se lienee yhdistynyt vakavaan poliitti-

sen tilanteen analyysiin ja reaalisten toimintavaihtoehtojen punnintaan, kuten erityisesti historioitsija Thukydiden (n. 455-v.400 jälkeen) 'Peloponnesolaissodasta' voi päätellä. Aristoteleen 'Retoriikassa' korostama asia-argumenttien keskeisyys tunteisiin vetoamisen ja moralisoinnin toimiessa ikäänkuin mausteena saattaa hyvinkin antaa oikean kuvan tuon ajan parhaimpien puhujien menettelystä.

Filosofisena suuntauksena sofistiiikkaa on arvioitu eri tavoin. Platon antaa siitä varsin kielteisen kuvan. Modernin filosofian perspektiivistä sofistiiikka merkitsee kuitenkin selvää filosofisen ajattelun syventämistä varhaisempaan luonnonfilosofiaan ja yksioikoiseen hyve- ja velvollisuusetiikkaan (Homeros, Hesiodos; Demokritos) nähden. Sofistiiikka panee alulle filosofian historiassa tärkeäksi osoittautuneen tietokriittisen ja relativistisen ajattelutavan. Sofisti Gorgias (n. 483-375) toi tämän piirteen kärjistetyksi esiin väittämällä (a) ettei mitään ole, ja (b) jos on, sitä ei voida tietää ja (c) jos on ja voidaan tietää, sitä ei voida kommunikoida toisille. Tämäntyyppisissä pohdinnoissa voidaan nähdä idullaan moderni tietokritiikki (Descartes, Berkeley, Hume, Kant). Myös huomion kiinnittäminen vakuuttavaan argumentaatioon sellaisenaan merkitsee tärkeää uudistusta: taito perustella johdonmukaisesti omat näkemykset, esittää toisiin näkemyksiin vastaväitteitä, huomata virheellisiä argumentaatiota-voja ym. argumentaatioteoriaan myöhemmin kuuluvat perustaidot kehitetään esiin sofistiiikan myötä.

Sokrateen ja Platonin *dialoginen ja dialektinen* filosofointitapa on tässä suhteessa selvästi sofistiiikan perillinen. Vaikka molemmat kritisoivat jyrkästikin sofistien relativismia ja eettistä naturalismia (vrt. em. erottelu nomos-fysis), heidän tapansa argumentoida perustuu sofistien väittelytaidolle. Ja useinhan myös Platonin dialogeissa kysymykset jätetään lopulta auki sokraattiseen tapaan. Sokrates totesi filosofian olevan perimmäiseltä merkitykseltään eräänlaista 'oppinutta tietämättömyyttä' (Nicolaus Cusanuksen 1440 ilmestyneen teoksen 'De docta ignorantia' mukaan): hän totesi aidon filosofin eroavan retorikoista tunnustaessaan, ettei lopulta tiedä perimmäistä totuutta ('tiedän etten tiedä'). Tässä suhteessa poliitikon ja asianajajan tärkein tehtävä oli taito vakuutella, että tietty kanta on ehdottomasti oikea ja se tulee valita (syytön tai syyllinen; oikea tai väärä poliittinen ratkaisu). Sokrates sanoi olevansa tällaiseen joko-tai -skaalalla ajatteleviin ihmisiin verrattuna "kuin lapsi, joka ottaa molemmat vaihto-

ehdot” – ts. tunnustaa, ettei ehdottomia totuuksia tai ratkaisuja ole, vaan on vain suhteellisia totuuksia. Sokrateen tarkoitus oli kuitenkin *alati etsiä* totuutta ja oikeudenmukaisuutta: hän ei ollut relativisti Gorgiaan tapaan. Ajattelussa voi tapahtua kehitystä, vaikka lopullista maalia olisikin mahdollon saavuttaa.

Uudemmassa filosofiassa tämä sokraattinen näkemys on pitkälle hyväksytty. Filosofia on jatkuvaa vuoropuhelua, jossa perinteen ja nykyajan keskustelukumppaneiden kanssa käyty dialogi kehittää näkemyksiämme filosofisista ongelmista entistä monipuolisemmiksi ja syvemmiksi. Filosofinen tutkimusprosessi etenee kehämäisesti, eräänlaisella hermeneuttisella kehällä, syventäen vähitellen ymmärrystään. Kierrämme toden ja hyvän ongelmia ’kuin kissa kuumaa puuroa’ (suomalaista sananlaskua siteerataksemme). Filosofi ajattelee ongelmiaan hyvin tietoisena siitä, että ihmisen näkökulma ei voi olla ehdottomasti tosi, eräänlaisen kakkinäkevän ja -tietävän Jumalan maailmankuvaa muistuttava, vaan se on aina rajallinen, korkeintaan suhteellisesti tosi. Näkökulma on rajallinen jos sikäli, että ihminen on järkiolentona määrättyllä tavalla rakentunut, aistimaailmamme, kieleemme, kulttuurimme puitteet rajaavat tietomme mahdollisuuksia. Voltairen (1694-1778) ja Kantin tapaan voidaan kuvitella, että olisi olemassa myös toisenlaisia järkiolentoja, joilla olisi esimerkiksi enemmän aisteja kuin ihmisellä, tai toisella tavalla rakentunut mieli – tällöin kuva maailmasta olisi ilmeisesti erilainen kuin meillä. Ei välttämättä sen todempi vaan vain erilainen.

Filosofia on myös aikaansa sidottua: tällöin ajankohtaisiksi koetut näkökulmat ja painotukset rajaavat kiinnostaviksi koettujen kysymysten kenttää. Filosofia ei ole muusta sosiaalisesta todellisuudesta irrallinen sfääri. Kuten tieteissä, vaikuttaa siinäkin koulukuntakiistat, valtapyrkimykset, kulttuurispesifiset ennakkoluulot, julkinen kysyntä ja rahoitus ym. tekijät. Vaikka näistä tulisi pyrkiä periaatteessa vapautumaan, voimavaramme eivät koskaan riitä eliminoimaan täysin kasvatuksen, sosiaalisten suhteiden ym. tekijöiden vaikutusta. Tai ehkä juuri tämä tekeekin tietyn ajan filosofiasta mielenkiintoista, lihaa ja verta olevien, heikkotahtoisten ihmisten toimintaa. Emme ole enkeleitä muttemme toisaalta vilpipojakaan: välitilassa elävinä olentoina meillä on se etu, että ymmärrämme molempia sekä hyvässä että pahassa.

Mitä tarkoittaa puolestaan filo-sofia termin alkuosa: viisauden ’ystä-

vyys' tai 'rakkaus' (*filia*)? Myös termin tähän puoleen voidaan liittää filosofinen aspekti, jos rakkaus ymmärretään samassa mielessä, kuin Platon puhui 'Pidot' - dialogissaan 'eroksen' (kr. maallisen rakkauden) käsitteestä. Eros on laajempi käsite kuin seksuaalisuus ja sukupuolirakkaus: se on kosminen voima, energia joka ajaa asioita yhteen. Viisauden rakkauteen sovellettuna eros merkitsee pikemminkin jatkuvaa pyrkimystä viime kädessä henkiseen yhteyteen rakastetun kanssa, kuin hetkellisesti tyydytettyä ruumiillista rakkautta. Rakkauden viimekätinen kohde ei ole kaunis ruumis tai kasvot, vaan kaunis sielu. Siinä mielessä ns. platoninen rakkaus lähenee teoreettisen ajattelun prosessia kohotessaan aistimaailmasta (rakastetun kaunis ruumis) puhtaaseen ideoiden maailmaan (rakastettu hyvänä ihmisenä, ihmisyuden ihanteen ilmentymänä). Ajattelun 'eroottista' prosessia luonnehtii jatkuva inspiraatio, jännite, innoitus, joka ei koskaan sammu. Feministifilosofi Luce Irigaray on korostanut platonisen rakkauden prosessiluonnetta, jatkuvaa keskeneräisyyttä ja suhteen uudistumista (Irigaray 1996). Nykyaikaisessa filosofiassa Descartesin radikaalista epäilystä inspiraation saanut fenomenologinen filosofia (Edmund Husserl) on korostanut jatkuvan etsimisen, uudistumisen ja "uudelleen alusta aloittamisen" merkitystä. (vrt Heinämaa 2000). Seurauksena voi tosin olla tyhjäkäyntiä ja vanhan toistoa, jos tätä uutta luovaa asennetta ei täydennä filosofian historian eri polkujen perusteellinen tuntemus. Ilmeisimmät ajatusvaihtoehdot on käyty moneen kertaan läpi ja aivan uusia, merkittäviä näkökulmia on lähes mahdoton löytää.

'Eroottisesti' luovana liikkeenä toteutuva loputon filosofinen väittely ja keskustelu ei jää kuitenkaan pelkkään Gorgiaan tapaiseen relativismiin ja skeptisismiin vaan se on myönteinen oppimisprosessi. Se voidaan ymmärtää lopulta konstruktivisena, rakentavana tapahtumana, joka vahvistaa modernin ihmisen ristiriidoille ja erilaisille näkökulmille avointa itseidentiteettiä. Perinteisen yhteiskunnan identiteettien purkautuminen voidaan tulkita näin vapautumisena, joka saa yksilön luovat voimat liikkeelle ja avaa tien kohti autenttisen itse rakentamista: uusi, kehittyneempi identiteetti voidaan löytää. Vaikka tämä vapautuminen voi tuottaa eksistentiaalisen ahdistuksen hetkiä, sillä on voittopuoleisesti myönteinen merkitys. Vasta silloin voidaan myös perinne hyväksyä tietoisesti säilyttämisen arvoisena vaihtoehtona. Emme ole enää perinteiden vankeja, vaan voimme itse valita ja muodostaa mieleisemme henkilökoh-

taisen identiteetin oman ajattelumme ja vakaumuksiemme pohjalta.

Tässä suhteessa ns. kommunitarismille tyypillinen paluu perhearvojen ym. perinteisten identiteettien piiriin ei saa merkitä tämän eksistentiaalisen valinnanvapauden kaventumista. Ekonomistisia arvoja korostavan kapitalismin puitteissa tarve löytää uudelleen arvorationaaliselta pohjalta toimivia instituutioita on ilman muuta perusteltua ja hyväksyttävissä. Se ei kuitenkaan saa johtaa perinteitä sellaisenaan restauroivaan uusmoralismiin ja sitä kautta moraalisten valintojen kentän kapeutumiseen. Voimme luoda kokonaan uusia identiteettejä ja toimivia yhteisöjä: valita perheen sijaan esimerkiksi polyamorisen suhteen ja sitä kautta rakentuvan uuden perhemuodon. Tai voimme valita ekologisen elämäntavan joko palaten menneeseen (Linkolan elämäntapa) tai ottaen käyttöön ultramodernin vihreän teknologian.

Otan seuraavaksi esiin yhden esimerkin siitä, miten nykyfilosofiassa on palattu perinteiseen viisauden ihanteeseen sitä myös uudistaen. Kyseessä on kirjan teemaan läheisesti liittyvä ekologinen viisaus: kuinka elää rauhanomaisessa ja molemmin puolin antoisassa yhteydessä ympäristön ja luonnon kanssa?

Viisaus ympäristöfilosofisena haasteena

Kuten edellä nähtiin, viisaus oli keskeinen filosofinen päämäärä ja hyve klassisessa filosofiassa. Viittasin paikoin sekä praktisen, teoreettisen ja sofistisen viisauden ajankohtaisiin sovellutuksiin. Otan nyt kuitenkin hieman laajemmin esiin ehkä tulevaisuuden suhteen kaikkein merkittävimmän kysymyksen: voidaanko klassisen viisauden kautta vastata ympäristökysymysten asettamaan haasteeseen? Voiko ympäristöfilosofia nojautua filosofian klassiseen tiedon ihanteeseen, viisauteen intellektuaalisena hyveenä, moraalisesti erityisen ansiokkaana ajattelun muotona?

Kuten edellä tuotiin esiin, filosofia määriteltiin alun perin antiikin Kreikassa viisauden rakkaudeksi. Kaikkein ensimmäiset filosofit mielsivät itsensä myös luonnontutkijoiksi – siitä nimitys varhaisimmalle filosofiselle koululle, Joonialaiselle luonnonfilosofialle, jota edustivat muun muassa ystävykset Thales ja Anaksimandros. Kuitenkin jo ennen heitä viisaus oli tärkeä intellektuaalinen arvo ja hyve varhaisimmassa ajattelussa: niin sanotun seitsemän viisaan perinne oli nostanut viisauden ennen

kaikkea praktisena arviointikyknä esiin. Viisas ihminen oli eetikko ja lainsäätävä, vastuullinen poliitikko. Alun perin etsittiin siis 'ihmisen hyvää', tosin osana kosmista hyvää, alkukaaoksesta järjestynyttä harmo- nista, kaunista ja hyvää kokonaisuutta.

Korkeinta viisautta olikin sellainen, joka yhdisti käytännöllisen ja teo- reettisen viisauden toisiinsa. Tämän tuo esiin varhaisin tunnettu filo- sofinen sitaatti, Anaksimandroksen (610-540 eaa.) kuuluisa lause.⁶ Se kuuluu (ottamatta kantaa käänösongelmiin): ”Olioiden alku on ääret- tömyydessä. Sinne mistä ne syntyvät, sinne ne myös palaavat välttä- mättömyyden mukaisesti. Sillä ne suorittavat toisilleen rangaistusta ja katumusharjoituksia häpeämättömyydestään ajan järjestyksen mukaan” (Väyrynen 2006, 87). Luonnon järjestys on siis eräänlainen oikeuden- mukainen järjestys. Mitä tämä tarkoittaa? Yleensä ajatusta on tulkittu yhteiskunnallisen oikeusjärjestyksen projektioksi luontoon – tavallaan siis oikeusjärjestyksen jumalalliseksi ja/tai naturalistiseksi legitimaatioksi. Mutta jotkut varhaisimman filosofian fragmentit viittaavat siihen, että taustalla voi olla aitoa luonnon järjestyksen ihmettelyä ja oppimista luon- nosta. Oliko luonto jo kreikkalaisille normi tai arvo itsessään eikä vain ihmisen maallisen oikeusjärjestyksen ja luontoa korkeamman arvon pro- jektio? Jo se, että luonnosta etsittiin legitimaatiota, ilmentää tunnustettua yhteyttä ihmisen oikeuden ja luonnon oikeuden (ehkä voitaisiin tulkita: sen harmonisen toimintatavan) välillä – sikäli on turha kiistellä kumpi oli ensin. Luonto ei ollut oikeuden kannalta irrelevantti, vaikkei toisaalta yksinvaltiaksi oikeuskäsityksien suhteen.

Kyse oli dialogisesta suhteesta: luonto ehkä ilmensi ihmistä korkeam- paa viisautta josta oli syytä oppia. Luonnonhenget ja jumalien vaiku- tus luonnossa herättivät alun perin pelkoa ja kunnioitusta. Niihin voitiin myös vaikuttaa uhrilahjoin. Kun myytit kyseenalaistettiin filosofien toi- mesta, kysymys luonnon järjestyksestä ja siitä mitä luonto vaatii ihmi- sen toiminnalta, jäi kuitenkin askarruttamaan. Se oli vakavan oppimisen paikka jota ei voinut ainakaan kokonaan palauttaa ihmiselle tuttuihin oikeusnormeihin. Voi sanoa, että jo kreikkalaiset näkivät luonnon yhtenä viisauden lähteenä: sen välttämättömyyksistä tulee oppia ja ”luontoa

6 Heidegger kirjoitti kokonaisen pienen tutkielman tuon lauseen tulkinnasta (Der Spruch des Anaksimander 1946, ks. Heidegger 2003, 321-373). Myö- hemmin keskustelua jatkoi muun muassa Gadamer.

tulee seurata” kuten varsinkin myöhäisantiikissa monet filosofit korostivat.

Mutta mennään seuraavaksi nykypäivään: antiikin viisauden ihanne on viime aikoina usein pyritty yhdistämään ympäristöfilosofiin kysymyksiin (esim. Melissa Lane, Martin Schönfeld). Myös itämaisen filosofian oppeja on tulkittu tässä kontekstissa. Tarkastellaan seuraavassa tarkemmin kahta ajattelijaa, jotka nostivat eräinä ensimmäisistä tämän yhteyden systemaattisesti esiin.

1900-luvun lopulla kehittyneessä ympäristöfilosofiassa viisauden teeman ja ihmisen luontosuhteen ovat kytkeneet toisiinsa kaksi merkittävää analyyttistä filosofia, jotka ovat uransa loppuvaiheessa kiinnostuneet ympäristöfilosofisista kysymyksistä: norjalainen Arne Naess (1912-2009) ja suomalainen Georg Henrik von Wright (1916-2003). Von Wright nousi jo 1960-luvulla kansainvälisesti tunnetuksi analyyttisen filosofian tutkijaksi ja oli kiinnostunut myös hermeneutiikasta ja marxismista, kun taas Naessin kansainvälinen maine perustuu hänen 1970-luvulla aloittamaansa ympäristöfilosofiseen tutkimukseen. Naessin keskeinen tuotanto on nyttemmin käännetty englanniksi.

Arne Naess on kansainvälisesti tunnustettu ympäristöfilosofian klassikko, niin sanotun syväekologian (*deep ecology*) perustaja. Syväekologia on radikaali virtaus, luontokeskeisyydessään joissain suhteissa jopa Pentti Linkolan biologistisia käsityksiä muistuttava. Naess on kuitenkin Linkolaan verrattuna eettisesti valveutunut, väkivallatonta vastarintaa Gandhin tapaan kannattava ja siten myös sosiaalisesti kestäviä toimintatapoja etsivä ajattelija. Linkolan biosentrismissä ihmisen hyvinvointi ja ekologisesti kestävä yhteiskunnan hahmottelu ei ole kovin tärkeää ja häntä voidaan jopa pitää ekofasistina, jonka hampaissa etenkin ’kolmannen maailman’ väestönkasvu on.

G.H. von Wright oli monipuolinen oppinut, jonka merkitys ei rajoitu vain analyyttiseen filosofiaan. Hän oli läpi uransa kiinnostunut logiikan ja tieteenfilosofian ohella myös käytännöllisestä filosofiasta ja erityisesti kulttuurikriittisestä ja laajaan historian analyysiin perustuvasta aikalaisdiagnostiikasta. Hän kiinnostui ympäristöongelmista osana 1960-luvulla nousutta poliittista aktiivisuuttaan. Kiinnostus alkoi sodan ja rauhan ongelmista (atomipommi, Vietnamin sota) mutta painottui seuraavina vuosikymmeninä yhä voimakkaammin ympäristökysymyksiin, niiden

aatehistoriallisten taustojen ja yhteiskunnallisten edellytysten analyysiin. (Väyrynen 2017b).

Molemmat ajattelijat pyrkivät palauttamaan arvoonsa ja määrittämään uudelleen perinteistä klassista näkemystä viisaudesta myös ympäristöfilosofian kannalta perustavana lähtökohtana. He näkevät asian osin yhteisesti, mutta myös kiinnostavia eroavuuksia on nähtävissä. Tarkastelen seuraavassa molempien määrittämiä ekologisesta viisaudesta ja analysoin sitten hieman tarkemmin keskeisiä eroja.

Arne Naess pohtii klassisessa teoksessaan 'Ekologia, yhteiskunta ja elämäntapa' (Naess 1976; alun perin norjaksi useita painoksia, käännetty englanniksi) ekologisen viisauden käsitettä. Hän toteaa norjalaisen Sigmund Kvalöyn käyttäneen termiä ekofilosofia (öko-filosofi) lyhennelmänä termistä 'ekologian filosofia'. Kvalöyn ekofilosofia on Naessin mukaan lähtökohdiltaan deskriptiivinen ja haluaa välttää perustavia arvopostulaatteja. Se on sikäli riittämätön ekologista viisautta etsittäessä. Jos halutaan ottaa mukaan arvo- ja normikysymykset, onkin Naessin mukaan parempi käyttää termiä 'ekosofia'. Ero ekofilosofiaan on lyhyesti sanoen siinä, että "ekofilosofia pyrkii kuvaamaan ja selittämään, ekosofia pyrkii lisäksi antamaan normeja". (Naess 1976, 22). Tämä käy selvästi yhteen klassisen viisauden tunnustaman arvosidonnaisuuden kanssa. Naessin mukaan myöskään ekologia (mukaan luettuna ihmisen ekologia) ei voi korvata ekosofista viisautta, koska ekologia empiirisenä tieteenä uskoo arvovapauteen ja pyrkii toisaalta epäkriittiseen kaikenkattavuuteen, 'ekologismiin'. Vaikka monilla tieteillä on ekologisista аспектеja, ekologia ja ihmisekologia eivät ole mitään universaaleja tieteitä. Ekologisten käsitteiden ulottaminen niiden spesifisen pätevyysalueen ulkopuolelle johtaa suuriin vaikeuksiin, epäjohtonmukaisuuksiin ja paradokseihin. (ibid., 24).

Mitä ekosofia sitten tarkkaan ottaen on? Kreikan kielen kantasanat ovat *oikos*, joka viittaa kotitalouteen (muodostaen myöhemmin pohjan sekä ekologialle että ekonomialle) ja toisaalta *sofia*, viisaus. Sofialla ei ole mitään erityistä tieteellistä merkitystä vaan se viittaa pikemminkin toimintaan, jossa henkilö tai organisaatio osoittaa viisautta. Sofia eroaa tieteidien 'logioista', persoonattomista ja abstrakteista opeista, korkean tietoisuuden ja viisauden kautta. Tähän viittasi myös toisen norjalaisen P.W. Zapffen käsite biosofia, "näkemys elämästä, erityisesti ihmisen elämisen

ehdoista, 'the human condition'".⁷ *Oikos*-aspekti on myös erittäin tärkeä ja sitä voisi nykyään luonnehtia termillä "suhde biosfääriin". Yhteys ekologian on myös filosofisesti tärkeä ja Naess määrittelee ekososofian tässä suhteessa "yhteiskuntafilosofiaksi joka rakentaa modernille ekologialle" (ibid., 23), ilmeisesti Sigmund Kvalöyn yhteiskuntafilosofisesti painottunutta ajattelua myötäillen (Noter, ibid., 329).

Naess kuvaa teoksensa loppuluvussa laajasti ekososofian holistista ja arvosidonnaista merkitystä lähtien elämän oikeudesta itsensä toteuttamiseen. Ihminen ei ole muiden lajien ja luonnon yläpuolella vaan symbioottisessa suhteessa ympäristöön ja muihin eliöihin: voimme pitkällä tähtäimellä tiedostaa "biologisen yhteenkuuluvuutemme" ja toimia sen puolesta. On toki tärkeä tunnustaa myös ihmisen erityislaatu, esimerkiksi kykymme eettiseen vastuuseen – vasta tällöin voimme ottaa vastuuta elämästä yleensä. Naess korostaa erityisesti väkivallattomuuden merkitystä. Viisauteen kuuluu myös kokemuksellisen, esteettisen ja elämyksellisen aspektin ylläpito suhteessamme luontoon ja ekologinen elämäntapa. Arvokkainta on pyrkimys yhdistää luonnon monimuotoisuuden kunnioitus ja itserealisointi. Luonnon monimuotoisuus lisää paitsi eloonjäämisen mahdollisuuksia, myös ihmisen ja luonnon itsensä toteuttamisen potentiaalia. (ibid., 264-322). Ekologisen viisauden ytimessä on lopulta perusteltujen arvojen ja normien kehittäminen, ei ainoastaan holistinen visio luonnon kokonaisuudesta ja ihmisen asemasta siinä. Ihmisen erityispiirre on mahdollisuus kehittää väkivallatonta suhdetta sekä kanssaihmiin että luontoon.

Ekosofia tunnustaa arvoarvostelmien välttämättömyyden myös tieteesä toisin kuin ekologia, jossa arvostukset ovat pikemminkin impliittisinä edellytyksinä. Esimerkiksi luonnon saastumista arvostellaan ekologiassa kielteisenä vaikutuksena ekosysteemeihin. Tällaista ei voi eliminoida tieteellisistä teksteistä ja pääasia onkin tehdä arvostukset paremmiksi ja selvästi muotoilluiksi. Tämä on osa tieteellistä objektiivisuutta: "mitä perusteellisemmin ja täydellisemmin arvotuspremissit esitetään, sitä objektiivisempaa ja tieteellisempää faktisen sisällön esit-

7 Naess mainitsee kirjallisuusluettelossa Zapffen teoksen *Om det tragiske* (Oslo 1941) luonnehtien sitä seuraavasti: "Keskeinen elämänfilosofinen (biosofinen) teos, joka on ekofilosofialle monin tavoin merkittävä" (Naess 1976, 339).

tämisestä tulee” (ibid., s. 26-27). Ekologia on arvosidonnaista koska se myös antaa selkeitä toimintasuosituksia. Jos esimerkiksi pohditaan voiko jätteitä dumpata mereen, ekologi joutuu keskelle poliittista kysymystä ja hän joutuu muodostamaan hypoteeseja ja normeja poliittisista valtasuh-teista sekä lokaalisesti että globaalisesti. Neutraalia asiantuntijuutta ei täl-laisissa kysymyksissä ole. (ibid., 28-29).

Georg Henrik von Wrightin ympäristöfilosofia kehittyi 1970-luvulta lähtien osana hänen esseististä toimintaansa kulttuurifilosofina ja –krii-tikkona. Hänen käsityksensä filosofiasta oli kaksitahoinen: toisaalta kiin-nostunut analyttisen filosofian edustamasta tieteellisestä filosofiasta, etenkin logiikasta, mutta toisaalta elämänkatsomuksellisista kysymyk-sistä. Jälkimmäinen tekijä voimistui 1950-luvun lopulta lähtien, kun von Wright alkoi syvällisemmin tutkia käytännöllistä filosofiaa. Voidaan jopa väittää, kuten olen toisaalla tehnyt (Väyrynen 2017b), että hänen systemaattisen filosofiansa ydin oli käytännöllisessä filosofiassa, arvojen, normien ja toiminnan analyysissä 1960-luvun alusta lähtien. Tällainen filosofoinnin eräänlainen dualistisuus toisaalta ns. tieteelliseen filosofi-aan (muodollinen logiikka, tieteenfilosofia ja kielen filosofia) ja toisaalta elämänkatsomukselliseen pohdintaan esseistiikassa ja aforistiikassa, oli myös monille muille analyttisen filosofian keskeisille edustajille tyypil-listä. Von Wrightin opettajat, Eino Kaila ja Ludvig Wittgenstein, olivat tästä hyviä esimerkkejä.

Viisauden teema oli von Wrightin tuotannossa esillä jo hänen varhai-sissa kirjoituksissaan Antiikin Kreikan filosofiasta. Hän korosti ympäris-töfilosofiaa ennakoivalla tavalla viisauden liittyvän hybriksen välttämii-seen, kohtuullisuutta korostavaan elämäntapaan. Tämä periaate tuli esiin jo em. Anaksimandroksen lauseessa kosmisen järjestyksen ja oikeuden-mukaisuuden välisestä yhteydestä, jotka toimivat von Wrightin mukaan vastavuoroisesti. (Väyrynen 2017b).

Aatehistoriallisissa analyyseissään, etenkin sekä Ruotsissa että Suo-messa paljon keskustelua herättäneessä teoksessaan *Tiede ja ihmisjärki* (suom. 1987) von Wright näki kristinuskon ja uuden ajan luonnontie-teen vaikutuksen muuttaneen oleellisesti käsitystä ihmisen ja luonnon välisestä suhteesta. Yhtyen moniin ympäristöfilosofeihin, von Wright näkee kristinuskon ihmiskeskeisenä: luonnolla on vain välineellinen arvo ihmisen korkeampien päämäärien toteuttamiselle. Uuden ajan luon-

nontieteen näkemys luonnosta mekaanisena kokonaisuutena, jota ihminen voi mielin määrin hallita, tukee omalta osaltaan tätä ihmiskeskeistä perinnettä. Moderni luonnon hallinnan ideologia, jonka tiedämme osaltaan kriisiyttäneen suhdettamme ympäristöön, nojaa siis toisaalta kristinuskon ja toisaalta uuden luonnontieteen arvomaailmaan. Teknologia ja teollistuminen toteuttivat lopulta ihmiskeskeisen ajattelun mahdollisuudet ja osoittivat sen ekologiset rajat. Von Wrightin mukaan nämä rajat ovat tulleet vastaan ympäristöongelmien muodossa (toki myös monina sosiaalisina ongelmina) ja siksi olisi syytä harkita paluuta antiikin näemyksiin luonnosta arvokkaana ja oikeudenmukaisena kokonaisuutena.

Mitä tämä vaatii ajattelultamme? Millaista antiikin inspiroima ekologinen viisus on, jonka uuden ajan ajattelu näyttää kadottaneen? Kuten Naessilla, von Wrightilläkin kysymys arvoista muodostuu tässä suhteessa keskeiseksi. Von Wright analysoi 1985 kirjoittamassaan artikkelissa 'Images of science and forms of rationality' tarkemmin tieteellisen rationaalisuuden (*rationality*) ja filosofisen järkevyyden (*reasonableness*) välisiä eroja. Hän kuvaa tätä eroa seuraavasti: "Argumentti voi olla rationaalinen mutta sen premissit ja johtopäätökset voivat olla järjettömiä ... Näen sen niin, että rationaalisuudessa, toisin kuin järkevyydessä, on perimmältään kyse päättelyn formaalisesta oikeellisuudesta, välineiden tehokkuudesta suhteessa johonkin päämäärään, uskomusten testaamisesta ja konfirmaatiosta. Se on päämääräsuuntautunutta ... Järkevät arvostelmat puolestaan ovat arvosuuntautuneita. Niissä on kysymys oikeasta tavasta elää, siitä minkä ajatellaan olevan hyväksi tai pahaksi ihmiselle. Järkevä on tietysti myös rationaalista – mutta 'pelkästään rationaalinen' ei ole aina järkevää." Järkevän tavoittelu oli erityisesti antiikin filosofialle tyypillistä. Sekä tiede että filosofia etsivät tuolloin oikeaa luonnonmukaista järjestystä, "eunomiaa, ts. lainmukaista ja oikeudenmukaista järjestystä". He nimitivät universumia kosmokseksi, hyväksi ja kauniiksi järjestykseksi. Kosmoksen periaate läpäisi sekä luonnon, yhteiskunnan että yksilön ihanteellisen elämän – yksilö saattoi olla mikrokosmos ollessaan harmonisessa yhteydessä kosmiseen järjestykseen. Maailman järjestyksen ymmärtäminen nähtiin "pikemminkin viisauden kuin tiedon saavuttamisena; se oli, kuten on sanottu, oman elämän sopeuttamista sen 'luonnollisiin' ehtoihin". (von Wright 1993,172-174).

Mitä tämä merkitsee ympäristökysymysten kannalta? Von Wright

päätyy eräänlaiseen 'provokatiiviseen pessimismiin', varoittaen modernin teollisen kulutusyhteiskunnan negatiivisista trendeistä, jotka näyttävät ajavan kehitystä kohti globaalia ekokatastrofia. Kuten hän 2002 ilmes-tyneessä omaelämäkerrassaan *Elämäni niin kuin sen muistan* summaa, hän ei näe juurikaan positiivisia mahdollisuuksia tulevalle kehitykselle. Emme voi esimerkiksi luottaa ns. vihreän kapitalismin projektiin: voittoa tavoitteleva systeemi ei ole tie kestävään kehitykseen. Etenkin kehittyvien maiden – kuten Kiina, Intia ja Venäjä – nousu teollisuusmaiksi ja elintason kasvu niissä tulee merkitsemään luonnon resurssien loppuun kulutamista ja kestämatöntä painetta ympäristöä kohtaan. Maailmantalouden globalisaation vaikutukset ovat lyhyellä tähtäimellä positiivisia, mutta pitkän tähtäimen vaikutuksia on vaikeampi ennustaa. Talouden globaalia kehitystä näyttää olevan kuitenkin entistä vaikeampi kontrolloida. Kansallisvaltioiden merkityksen vähetessä on syntynyt tässä suhteessa eräänlainen poliittinen tyhjiö: ”markkinavoimien vapaata leikkiä” kontrolloimaan ei ole mitään kansainvälistä poliittista voimaa. Näyttääkin siltä, että globaali politiikka nousee esiin vasta kun sosiaaliset ja ympäristöongelmat ovat niin vakavia, että ne vaikuttavat kaikkien elämään. (von Wright 2002, 323-324). Teollisen kulutusyhteiskunnan ilmentämää hybristä näyttäisi lopulta seuraavan luonnon kosto, *nemesis naturae*.

Vaikkakin von Wrightin historiallisiin arvioihin länsimaisen ympäristösuhteen aatteellisista juurista voi monessa suhteessa edelleenkin yhtyä, on hänen ympäristöajattelunsa myös monin tavoin ongelmallista. Hän ei tunne kovin hyvin ympäristöfilosofista keskustelua, ekologiaa, ympäristötaloustiedettä ja –politiikkaa. Hän nojautuu melko suoraviivaisesti toisaalta pessimistiseen sivilisaatiokritiikkiin ja toisaalta uusmalthusilaisuuteen (esim. huoli kehitysmaiden väestönkasvusta). Tieteen tasolla hän on holisti, muttei ole riittävästi perehtynyt ekologiaan. Erikoista on myös se, että hän pitää kiinni perinteisestä arvovapausteesta eikä siksi näe erilaisia toiminnan ja politiikan mahdollisuuksia. Hänen historiankäsitteensä on melko deterministinen: hän haluaa objektiivisuutta tavoitellen kuvata todennäköisiä kehitystrendejä ja sitä, mihin ne johtavat tulevaisuudessa. Hän ei näe taloutta ja kulttuuria riittävän joustavana systeeminä – spengleriläinen ajatus länsimaisen kulttuurin vääjäämättömästä tuhosta kummittelee loppuun asti hänen poliittisten arvioidensa taustalla.

Otetaan pari esimerkkiä: hän kritisoi modernin teknoyhteiskunnan joh-

tavan luonnon tuhoon muttei keskustelee vihreän teknologian avaamista uusista mahdollisuuksista. Siinä suhteessa hän näkee lähes Linkolan tapaan teknologian vaarana, ei positiivisena mahdollisuutena. Hän kritisoi jatkuvaa taloudellista kasvua ja väestönkasvua kehitysmaissa. Hän ei kuitenkaan keskustelee tarkemmin ympäristötaloustieteen jo 1970-luvulta lähtien kehittämisestä malleista talouden muuttamisesta ympäristöystävälliseksi. Hän ei pohdi väestönkasvun rajoittamista teollisuusmaissa eikä erittelee keinoja hillitä sitä kehitysmaissa mm. kohtuullisen talouskasvun ja naisten koulutuksen avulla. Nämä esimerkit osoittavat, ettei hän tunne kovin hyvin modernia ympäristöpoliittista keskustelua.

Arvovapauden korostaminen on puolestaan ristiriidassa sen vaatimuksen kanssa, että viisaan ajattelun tulisi olla arvorationaalista. Ympäristön huomioiva arvorationaalisuus ottaa kantaa kysymykseen ympäristöarvoista, mm. biodiversiteetistä, ekosysteemisestä terveydestä, luonnon esteettisistä ja intellektuaalisista arvoista yms. Von Wright ei missään pyri kehittälemään teoriaa ympäristöarvoista, vaan jää suhteessa ihmiskeskeisen ajattelun rajoihin. Hän onkin enemmän huolissaan ihmiskunnan eloonjäämisestä ja hyvinvoinnista kuin biosfäärin hyvinvoinnista. Tässä suhteessa Arne Naessin ympäristöfilosofia selkeästi ympäristöarvoihin sitoutuvana on paremmin perusteltu vaihtoehto ekologiselle viisaudelle meidän ja tulevien sukupolvien maailmassa, jos siitä riisutaan äärimmäiset syväekologiset ajatukset mm. kaikkien eliöiden yhtäläisistä oikeuksista (bioegalitarismi) tai spiritualistisesta yhteydestä luontoon. Naessin korostama arvoanalyysi ei lopulta kykene yhdistämään luonnon ja ihmisen arvoja toimivaksi symbioottiseksi kokonaisuudeksi, vaikka monet arvot, kuten terveys ja monimuotoisuus, ovat ihmiselle ja luonnolle yhteisiä.

Inhimillisen tiedon ongelma: subjekti ja objekti

Metafilosofinen lähtökohta on tärkeä myös ajattelun ja rationaalisuuden muotojen yleisen arvioinnin kannalta. Käytännöllisessä tasossa on kyse ajattelutaitojen kehittämisestä, erilaisten ajattelutapojen tai -tyylien soveltamismahdollisuuksien ja rajoitusten hahmotuksesta. Hegel erotti aikanaan ajattelun keskeisinä tasoina tiettyihin sääntöihin pitäytymän ymmärryksen ja dialektisen, kokonaisvaltaisesti asioita tarkastelevan

järjen. Erottelu seuraa jo Platonin ja Aristoteleen näkemystä filosofiasta erilaisia ajattelun sääntöpohjaisten muotojen (erityisesti tieteen aksiomaattisen, totuusperustaisen ajattelun) perusoletuksia arvioivana yleistieteenä. Uusimmassa filosofiassa voisi mainita esimerkkinä Georg Henrik von Wrightin erottelun rationaalisen ja järkevän välillä (vrt. Väyrynen 2017), jolloin järki viittaa pelkän tieteellisen rationaalisuuden ylittäviin tarkasteluihin, joissa kysytään esimerkiksi koko länsimaisen tieteellis-teknisen rationaaliteetin arvoja ja ongelmia. Tieteen ja teknologian kritiikki kuuluu siten filosofisen järjenkäytön tehtäviin, kun pelkkä rationaalisuus pyrkii työskentelemään tieteen ja teknologian sisäisten sääntöjen ja hyötyä, sovellutuksia ja 'innovaatioita' korostavien päämäärien puitteissa kyseenalaistamatta niitä.

Lähden liikkeelle tietoteorian perusasetelmasta, jossa ihminen (subjekti) pyrkii tiedostamaan ulkopuolista maailmaa (objekti). Tämä subjekti-objekti –ongelma sisältää teoreettisen filosofian keskeiset ongelma-ryhmät ja on perustava kaiken ajattelua koskevan arvioinnin kannalta. Ajattelun taitoihin kuuluu omien perusolettamuksien tiedostaminen ja niiden kriittinen arviointi. Tältä kannalta subjekti-objekti-asetelman pohtiminen antaa perustavia lähtökohtia.

Tieto on nähty perinteisessä filosofiassa yksilön kautta: niin kutsuttu subjekti-objekti –asetelma mieltää tiedon ihmisyksilön suhteena hänen ulkopuolellaan oleviin objekteihin. Uuden ajan filosofiassa, jossa tämä asetelma korostui, subjekti nähtiin joko 'tyhjänä tauluna' (*tabula rasa*), johon kokemus kirjoittaa omat sisältönsä, tai tiedollisia kykyjä ennalta omaavana. John Locke (1632 – 1704) edusti ensimmäistä näkökantaa. Hän kritisoi perinteisempää näkemystä, jossa subjekti nähtiin 'syynnänsä kantavana' (Descartes) – ajatus on muunnelma jo aiemmista platonistisista ja kristillisistä näkemyksistä joissa ihmishenki on ennakolta tietynlainen jumalallisen vaikutuksen tuloksena. Etenkin kristillinen käsitys ihmisestä 'Jumalan kuvana' ilmaisee idean yksinkertaisesti. Locken ja muiden empiristien mielestä mielen kaikki sisällöt muodostuvat vähitellen havainnon kautta – eli koettu luonto ja sen ilmiöt, sekä niissä ilmenevät säännönmukaisuudet (luonnonlait) määräävät tajunnan sisällöistä. Tämä näkökohta oli radikaali ja murensi osaltaan uskonnon arvovaltaa.

Subjekti-objekti –asetelman alkuperäinen yksilökeskeisyys heijastelee

kulttuurisesti renessanssista juontuvaa ihmisen mahdollisuuksien uutta arvostusta ja toisaalta nousevan liberaalin kapitalismin vahvaa käsitystä yksilön oikeuksista. Teoriatasolla pyrittiin irroittautumaan keskiajan skolastiikan kollektivistisesta ja perinteen auktoriteettia korostavasta tiedon käsityksestä. Varsinkin Aristoteleen filosofiaa pidettiin ylittämättömänä auktoriteettina. Descartesin peräänkuuluttama varma tieto näki kuitenkin perinteen ongelmallisena: se on kokoelma todistamattomia käsityksiä joita kriittisesti ajattelevan yksilön on syytä epäillä.

Nykykäsityksen mukaan yksilösubjekti muotoutuu kuitenkin sosiaalisesti ja määrätyn historiallisen tilanteen puitteissa. Heidegger totesikin, ettei Descartesin cogito-teesi ("ajattelen, siis olen") ole enää hyväksyttävä lähtökohta: minän sijaan lähtökohdan tulee olla on kollektiivinen "me". (Heidegger 1927). 1900-luvun hermeneutiikan ja myös marxismin mukaan tulee korostaa myös tiedon subjektin historiallista rakentumista: subjekti ja sen tietorakenteet ovat aina traditiosta omaksuttuja. Siksi ymmärrämme tiedon luonnetta parhaimmin vasta, kun tunnemme hyvin inhimillisen ajattelun historiaa. Filosofiasa tämä on toteutunut varsin hyvin koska klassikoilla on vankka asema, mutta myös tieteellistä tietoa tulisi tarkastella tieteen historian ja sen teknisten, yhteiskunnallisten ja kulttuuristen yhteyksien valossa.

Näistä varauksista huolimatta on hyödyllistä tarkastella subjekti-objekti –skeeman puitteissa, mitä eri aspekteja tiedon analyysissä tulee ottaa huomioon. Näillä on myös käytännöllistä merkitystä pyrittäessä kehittämään omaa ajattelua: tiedon analyysin kautta voimme välttää harhapolkuja ja koulua ajatteluamme entistä paremmin perustelluksi.

Subjekti-objekti –skeema sisältää yksinkertaistetusti kolme keskeistä tekijää: tiedon subjekti suhteutuu siihen, miten objektiivinen maailma meille ilmenee. Subjekti pyrkii ilmiömaailman kautta tavoittamaan objektiivisen maailman, "olion itsessään" tai "olion sinänsä", kuten Kant totesi (das Ding an sich). Tässä piilee keskeinen ongelma: voiko havaittujen ilmiöiden pohjalta päätellä, mitä oliomaailma itsessään on? Voiko tietomme tavoittaa asioiden olemuksen?

Kuten jo edellä viitattiin, myös subjekti on ongelmallinen. Tietopissa on Kantin jälkeen lähdetty siitä, että analysoimme "inhimillisen tiedon mahdollisuuden ehtoja" – meillä ei ole mahdollisuuksia analysoida mahdollisen Jumalan tietoa ('kaikkietävyyttä', 'kaikkinäkevyyttä'

yms.) ja ottaa siitä mallia, emme myöskään voi asettautua kalan tai koiran asemaan tutkailemaan niiden saamaa tietoa todellisuudesta. Meidän on tyydyttävä oman rajallisen tietomme tutkimukseen.

Tätä rajallista inhimillistä tietoa voidaan kuitenkin kuvata monin tavoin. Tiedon subjektin tarkemmassa analyysissä onkin kiinnitetty moniin kokemukseen ja informaatiota jäsentäviin, niin sanotusti apioriisiin, ”ennen kokemusta” oleviin tekijöihin huomiota. Tällaisia tekijöitä ovat ensinnäkin fysiologiset tekijät, ennenkaikkea aistit, toisaalta myös muut biologisesti määräytyvät tekijät kuten vaistotoiminnot. 1900-luvun filosofia kiinnitti suurta huomiota myös kielen rooliin ajattelun välineenä: kieli mahdollistaa ajattelun mutta voi viedä sitä myös harhaan. Kolmanneksi tietoon vaikuttavat käytännölliset tekijät: kulttuurisiin ja yhteiskunnallisiin tekijöihin kytkeytyvät tiedon intressit ja arvonaikokohdat. Tarkastellaan seuraavassa lyhyesti näitä tarkemmin.

Jo Aristoteles korosti näköaistin keskeistä merkitystä ihmisen tavassa kokea maailmaa. Näköaisti on ehkä kaikkein keskeisin aistinelimemme ja suurin osa tietoaamme perustuu siihen. Jopa tieteellisessä havainnoinnissa erilaiset havaintovälineet ovat näköaistin jatkeita: hiukkaskiihdyttimessä törmäilevät atomit tallennetaan filmille, elektronimikroskooppi tekee atomit näkyviksi ja radioteleskoopin kautta voimme nähdä kaukaiset galaksit. Sen sijaan kuulo-, haju-, maku- ja tuntoaistin merkitys tieteelliselle tutkimukselle on paljon vähäisempi. Kivun mittaamisella toki on lääketieteessä tärkeä merkitys mutta esimerkiksi hajuaistiin pohjautuvia tutkimuksia ei juuri tehdä, tai jos tehdään esimerkiksi kaupunkien ilman laatua tutkittaessa, sillä on vähäisempi merkitys kuin erilaisilla päästömittauksilla. Maku- ja hajuaistiin pohjautuvaa tietoa ei yleensä pidetä varsinaisena tieteellisenä tietona: viininmaistelua tai gastronomiaa ei ole hyväksytty yliopistollisiksi tutkimusaloiksi. Kaiken kaikkiaan voidana todeta että ”inhimillinen tieto” on tässä suhteessa melko rajoittunutta – näköaistikeskeistä. Voidaan myös kuvitella, että koirien harjoittamalla tieteellä hajuaistin merkitys olisi melko suuri ja kaloilla meille tuntematon kylkiviiva-aisti, jolla paikannetaan saaliit tai uhat veden värähtelyn perusteella, voisi olla keskeisessä roolissa.

Kielen roolista ajattelun ja tieteen kannalta keskusteltiin laajasti koko 1900-luvun ajan. Kielen filosofia oli tuolloin yksi tutkimusaloista filosofian aloista, ja esimerkiksi Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951) nousi

tämän alan tutkimuksillaan maailmanmaineeseen ja jää filosofian historiaan tuon vuosisadan tyypillisenä ja omissa rajoissaan nerokkaana edustajana. 1900-luvun alun varhainen analyttinen filosofia (Moore, Russell, Wittgenstein) pyrki muotoilemaan loogisesti ristiriidatonta ja empiirisesti täsmällistä ”tieteen kieltä” ja hylkäsi radikaalisti perinteisen filosofian keskeiset ongelmat epätasällisesta kielenkäytöstä johtuviksi näennäisongelmiksi. Varsinkin metafysiikan ongelmat nähtiin kielellisinä väärinkäsityksinä: esimerkiksi kysymys sielun kuolemattomuudesta tai tahdon vapaudesta ovat ’näennäisongelmia’, koska noille kysymyksille ei voida löytää täsmällistä empiiristä sisältöä, niitä ei toisin sanoen voi muuntaa mielekkäiksi empiirisen tieteen tutkimusongelmiksi. Toisaalta monet filosofian alueet jätettiin yksinkertaisesti syrjään: esimerkiksi etiikan kielenkäyttöä alettiin laajemmin tarkastella vasta toisen maailmansodan jälkeen.

Toisaalta myös mannermaisessa fenomenologiassa ja hermeneutiikassa (Husserl, Heidegger, Gadamer) korostettiin kielen merkitystä. Näkökulma oli kuitenkin laajempi kuin analyttisessä filosofiassa: tieteen kieltä ei mitenkään erityisesti korostettu vaan kaikkia merkityksiä ja niiden tulkintaa tutkittiin. Esimerkiksi esteettinen suhde maailmaan oli yhtä tärkeä tutkimuskohde kuin tieteellinen maailmankuva. Toisaalta mannermainen filosofia ymmärsi ’tieteen’ laajemmin kuin angloamerikkalaisessa maailmassa, jossa ’science’ tarkoitti vain luonnontieteitä. Eriyistä mielenkiintoa kiinnitettiin ihmistieteisiin, koska niissä operoitiin arkikielen merkityksillä ja kehiteltiin ns. ymmärtävää menetelmää, monipuolisia tapoja ymmärtää tietty kulttuuri tai historiallinen aikakausi kielellisten merkitysten kokonaisuutena.

Kokoavasti voidaan sanoa että 1900-luvun filosofiassa koulukuntaeroista riippumatta korostettiin sitä, että kielen rakenteet ja käyttö vaikuttaa oleellisesti siihen mitä tieto on. Filosofiassa tapahtui laaja ’kielellinen käänne’ – mutta kuten kaikkien uusien ideoiden suhteen, sekin johti liioitteluihin ja yksipuolisiin näkökulmiin. Kieli on ajattelun väline mutta itse ajattelu on moniulotteisempi asia. Siihen liittyy todellisuuden välitön kokeminen ja sitä kautta tapahtuva uusien merkityssuhteiden hahmottelu. Kieli ei ole suljettu järjestelmä – joko tiukan looginen ’tieteen kieli’ tai Heideggerin ’universaali media’, jonka ulkopuolelle emme pääsisi – vaan eräällä tavalla huokoinen, monitulkintainen ja uusille asi-

oille ja oivalluksille, intuitioille avoin järjestelmä. G.H. von Wright totesi kerran filosofian olevan 'käsitteellisten intuitioiden' kehittelyä. Tämä viittaa siihen ettei kieli ole ankara sääntökokoelma eikä kaikkkeen tarrautuva tahma jonka ulkopuolella ei olisi ajattelua. Kieli on kommunikaatioverko, johon kestävät intuitiot tuodaan – mutta usein itse oivallukset tulevat vakiintuneen kielenkäytön ulkopuolelta.

Tieto on aina ollut myös tärkeä väline. Vaikka jo Thaleksesta (n. 600 eaa.) lähtien on korostettu tiedon hankkimista ”tiedon itsensä vuoksi”, tiedon taustalla on inhimillisiä pyrkimyksiä, arvoja ja päämääriä, joiden toteuttamiseksi tietoa etsitään. Kuten edellä mainittiin, Aristoteles totesi että kaikki tieteet pyrkivät johonkin hyvään. Nykyään tämä ’hyvä’ on useimmiten taloudellinen hyöty, terveys ja muu välittömään tarpeentyydytykseen vastaava arvo. Tämä on kuitenkin varsin suppea näkemys hyödyistä tai hyvästä – esimerkiksi muun luonnon kannalta hyvä jää usein tuossa tapauksessa huomioimatta. Hyöty tulisi määritellä siten että se on pitkällä tähtäimellä kestävä ja turvallista ja myös luonnolle sellaista. Tieteiden ja filosofian edistämät hyvät päämäärät voivat olla myös yhteiskunnallisia ja kulttuurisia arvoja, kuten tasa-arvoa ja monipuolista sivistystä edistäviä. Tiedon hyvät päämäärät ovat siis moninaisia ja eri tieteet edistävät usein myös kilpailevia ja keskenään ristiriitaisia päämääriä. Susien tutkija haluaa edistää suden hyvinvointia mutta tämä päämäärä saattaa olla ristiriidassa susien reviiireillä asustavien ihmisten päämäärien kanssa.

Saksalainen filosofi Jürgen Habermas katsoi että eri tieteiden perustavat intressit juurtuvat jo ihmisen perusantropologiaan, ihmisen yleisiin lajinominaisuuksiin. Hän erotti kolme tiedonintressiä: luonnontieteiden ja tekniikan taustalla olevan teknisen tiedonintressin, humanististen tieteiden taustalla olevan praktisen tiedonintressin ja käyttäytymis- ja yhteiskuntatieteiden taustalla olevan emansipatorisen tiedonintressin. Intressit liittyvät niiden ’medioihin’, lajityypillisiin antropologisiin tekijöihin seuraavalla tavalla: tekninen tiedonintressi perustuu siihen että ihminen tekee työtä ja käyttää työkaluja pyrkien hallitsemaan niiden avulla luontoa. Praktinen, tai kuten sitä on ehkä osuvanmpi nimittää, ymmärtävä tiedonintressi pohjautuu ihmisen kielellisyyteen. Kielen käyttö edellyttää vastavuoroisen ymmärtämisen ja yhteisymmärryksen kehittämistä. Tämä on humanististen tieteitten tehtävä: esimerkiksi kulttuuriantropologia edistää meille vieraiden kulttuurien tai alakulttuurien ymmärtämistä – ja siten parantaa vastavuoroisen yhteistyön

mahdollisuuksia. Emansipatorinen tiedonintressi pohjautuu siihen, että kaikissa ihmisyyhteisöissä käytetään valtaa ja sosiaaliset rakenteet sääntelevät tätä vallankäyttöä. Yhteiskunta- ja sosiaalitieteiden tehtävä on kehittää valtarakenteita sellaiseksi, että ne alistavat mahdollisimman vähän ihmisyyhteisöjen jäseniä. Siksi yhteiskuntatieteen ovat erityisen kiinnostuneita alistettujen vähemmistöjen asemasta ja oikeuksista ja pyrkivät niitä parantamaan.

Habermasin teoria esittelee varsin monipuolisesti eri tieteenalojen erilaista suhdetta inhimilliseen käytäntöön ja välttää näin suppean hyötyajattelun ongelmat. Toki hänenkin teoriansa ei ota kaikkia tieteenalojen erityispiirteitä huomioon: kritiikeissä on kiinnitetty huomiota muun muassa siihen, etteivät kaikki luonnontieteet seuraa teknistä tiedonintressiä vaan pyrkivät tietoon sen itsensä vuoksi. On tärkeää tukea myös sellaisia tieteitä, jotka eivät edistä teknistä luonnon hallintaa tai tuota taloudellisia innovaatioita. Esimerkiksi muurahaisten yhteisöelämän ja kommunikaation tutkimus voi olla itsessään kiinnostavaa vaikkei sitä suoranaisesti voi hyödyntää esimerkiksi ihmisten välisen kommunikaation kehittämiseksi. Toisaalta luonnontieteissä voivat vaikuttaa muutkin intressit: voimme esimerkiksi ymmärtää vuorigorillojen sosiaalista käyttäytymistä ja pyrkiä edistämään niiden elinolojen parantamista. Tällöin eläntiede seuraa sekä praktista että emansipatorista tiedonintressiä. Habermas kuvaa tällaisia vaihtoehtoisia intressejä lähinnä sosiaalitieteiden tapauksessa, joissa sosiaaliteknologia seuraa teknistä tiedonintressiä, mutta juuri luonnontieteiden taustaintressien esitys ei ole yhtä monipuolista.

Tulemme myöhemmin kuvaamaan tieteen suhdetta arvoihin laajemmin. Tässä yhteydessä riittää maininta siitä, että ns. tieteen sisäiset arvot kytkeytyvät moniin kulttuurisiin arvoihin. Esimerkiksi esteettisillä arvoilla on matemaattisessa ajattelussa oma roolinsa: kuten jo Platon korosti, matematiikka on harmoninen kokonaisuus ja kytkeytyy jollain tavalla todellisuuden harmonisiin piirteisiin. Matemaatikot pitävät myös matemaattisia todistuksia kauniina. Tämä ilmeisesti liittyy siihen, että yksiselitteisyys, selkeys ja tarkkuus koetaan esteettisesti puhtaina, materiaalisen todellisuuden karkeuteen ja kaoottisuuteen nähden tavoiteltavana asiantilana.

Tiedon objektipooli vaatii myös tarkempaa erittelyä. Kuten mainit-

tiin, objekti jakaantuu ilmiötasoon ja olemustasoon. Kant käytti näistä ilmaisuja fenomenaalinen, ilmiöiden maailma ja noumenaalinen, olemusten maailma. Kantin jälkeen klassinen positivismi (Comte) looginen empirismi ja varhainen analyttinen filosofia on korostanut empiirisen ilmiömaailman olevan varsinaisesti objektiivista koska se on tieteellisesti varmimmin tiedettävissä. Metafysiikkaa, joka väitti tietävänsä jotain asioiden varsinaisesta olemuksesta, kritisoiitiin jyrkästi ja metafysiikkojen teoksia pidettiin lähinnä käsiterunoutena joka tuottaa esteettistä mielihyvää mutta jolla ei ole mitään tieteellistä merkitystä. Metafyysikot askartelevat näennäisongelmien parissa, joita ei voida tieteellisesti ratkaista, osoittaa tosiksi tai epätosiksi.

Kantin ja häntä seuranneen saksalaisen filosofian, klassisen saksalaisen idealismin (Fichte, Schelling, Hegel), marxismin ja uuskantilaisuuden, 1900-luvulla myös fenomenologian ja hermeneutiikan näkemys metafyyssisen tiedon mahdollisuudesta oli positiivisempi. Kant arveli, että metafysiikka tarvitsee vain kriittistä uudistamista eikä siitä voida kokonaan luopua. Kantin jälkeen mm. Hegel, Marx ja Heidegger harjoittivat metafysiikkaa. Myös uusimmassa analyttisessä filosofiasa metafysiikka on palannut yhdeksi tärkeimmistä tutkimusaloista.

Nykyaikainen metafysiikka nähdään tieteen yhteistyökumppanina. Toisin kuin varhainen analyttinen filosofia oletti, empiirinen havainnointi ei kuvaa objektiivisia tosiasioita suoraan, vaan havainnointi täytyy aina tulkita sellaisten rationaalisten oletusten kautta, jotka perustuvat viime kädessä tutkimuskohdetta koskeviin metafyyssisiin käsityksiin. Uuden ajan tieteessä vaikutti pitkään platonistinen metafysiikka, jossa oletettiin geometrinen muotojen kuvaavan objektiivista maailmaa perimmältään oikein. Varhaisessa astronomiassa (Kopernikus) oletettiin esimerkiksi planeettojen ratojen seuraavan täydellistä ympyrän muotoa ja havainnot tulkittiin tämän oletuksen puitteissa. Galilein kaukoputken myötä käsitys korjaantui kun huomattiin ettei Mars-planeetan rata vastannut tätä oletusta. Kepler päätyikin ajattelemaan, että radat ovat todellisuudessa soikioita, joiden toisessa polttopisteessä on aurinko. Geometrinen ajattelu toimi kuitenkin edelleenkin mallintamisen pohjana ja siinä mielessä platoninen perinne jatkui. Platonismi on varteenotettava metafyyssinen tulkintamalli myös nykyajan kosmologiassa (von Weizsäcker 1971).

Metafysiikkaa voi parhaimmillaan kehittää varsin joustavasti eri tie-

teenalojen tarpeisiin ja se voi tukea monipuolisen maailmankuvan rakentamista. Tällainen *pluralistinen metafysiikka* on nykyaikainen vaihtoehto yksinkertaisemmille *monistisille* ja *dualistisille* ajatustavoille. Monistinen metafysiikka lähtee yhden periaatteen ensisijaisuudesta ja pyrkii selittämään hyvinkin erilaisia asioita tämän yhden periaatteen kautta. Karkea metafyyminen materialismi ("kaikki on ainetta") tai ideaismi ("kaikki on henkeä") edustavat tätä. Dualistinen metafysiikka ottaa kaksi periaatetta lähtökohdaksi: henki ja aine ovat yhtä reaalisia mutta pitkälle riippumattomia toisistaan. Ihmisen toimintaa ja tietoisuutta tulee selittää henkisen toiminnan kautta, kun taas luontoa voidaan selittää aineellisena kokonaisuutena. Molempia yksinkertaisten metafysiikan muotoja kannatetaan vieläkin, mutta ehkä enemmän tieteen tekijöiden tai uskonnollisten ajattelijoiden kuin filosofien piirissä.

Milainen sitten on pluralistinen vaihtoehto? Pluralismia on toki ollut jo pitkään ja se voi viitata erilaisten yksittäisten olioiden loputtomaan moninaisuuteen, kuten antiikin atomiopeissa tai Aristoteleen substanssiopissa. Tämä sinänsä kiinnostava ajatusmalli ei ole kuitenkaan teoreettisesti kovin hedelmällinen, koska tiede ja myös metafysiikka pyrkii sellaisiin luokitteluihin ja yleistyksiin, jotka kokoavat yhteen yksilöille yhteisiä piirteitä. Moninaisuus viittaa nykyään esimerkiksi lajien moninaisuuteen (biodiversiteetti) tai kulttuurien moninaisuuteen, jolloin sitä on mielekästä käyttää, mutta laajempaa merkitystä tuolla ajatuksella ei ole.

Kiinnostavampi pluralistinen ajattelu viittaa nykyään todellisuuden erilaisiin tasoihin, jotka eroaval laadullisesti toisistaan. Marxilainen dialektinen ja historiallinen materialismi oli ensimmäinen metafyyminen teoria, jossa lähtökohta oli tällainen. Uusmarxismien piirissä unkarilainen filosofi Georg Lukacs (1885 – 1971) kehitti aihetta eteenpäin tuotantonsa loppuvaiheen tutkimuksissa ontologiasta. Dialektinen materialismi otti mallia Hegelin filosofiasta, jossa kuvattiin tarkkaan olemassaolon eri tasojen erityispiirteitä: olioiden ja olemassaolon tasojen erot, vastakkaisuudet ja ristiriidat painottuivat. Oliot ja tasot nähtiin myös suhteissaan ympäristöönsä ja toisiin tasoihin: esimerkiksi ihmistä tarkasteltaessa olemassaolomme biologinen tausta ja tajuntamme suhde ympäröivien elementtien maailmaan pyrittiin huomioimaan. Marxilainen ontologia korostaa myös näitä tekijöitä vaikkakin hylkää Hegelin idealistisen näkemyksen kaiken läpitukevasta panteistisesta henkisyydestä. Marxin

mukaan Hegelin idealistinen lähtökohta ”käännetään jaloilleen” eli hyväksytään varsin pitkälle Hegelin materialistisen todellisuuden tarkat analyysit.

Dialektinen materialismi painottaa todellisuuden eri tasojen laatueroja. Se eroaa vanhemmasta, mekanistisesta materialismista sikäli ettei anna erityistä painoarvoa klassiselle fysiikalle. Kemialliset ja biologiset ilmiöt sekä ihmisen erityinen ”itsestään tietoiseksi tullut materia”, itse-tietoinen ja henkinen todellisuus, ovat kaikki omalla tavallaan organisoituja olemassaolon tasoja. Myöskään historiallisen materialismin kuvaama ihmiskunnan kehitys ei hyväksy reduktionismia: vaikka talous ”määrää” ideologisen ylärakenteen ilmiöistä, tuo vaikutussuhde ei ole mekanistinen. Ylärakenteen ilmiöt kuten tiede tai taide ovat ”suhteellisen itsenäisiä” siten ettei antiikin kuvanveistotaide menetä vieläkään esteettistä viehätystään vaikka onkin syntynyt modernista kapitalismista pitkälle eroavassa orjanomistajayhteiskunnassa.

Marxismiin mukaan jokaisella ontologisella tasolla ovat omat erityiset lain- tai säännönmukaisuutensa joita täytyy tutkia juuri niihin sopivien menetelmin.

Toinen esimerkki pluralistisesta ’tasojen’ ontologiasta 1900-luvulla löytyy myöhemmän uuskantilaisuuden piiristä ja fenomenologiaan kytkeytyvästä liettualaisen mutta Saksassa vaikuttaneen Nicolai Hartmannin (1882 – 1950) ajattelusta, johon on vasta viime vuosina alettu kiinnittää laajemmin huomiota kun hänen pääteoksiaan on alettu kääntää englanniksi. Uuskantilaisesta taustasta huolimatta Hartmannin lähtökohta on materialistinen: hän ei korosta erityisesti ”hengen filosofian” merkitystä siten kuin monet muut uuskantilaiset. Fenomenologian tapaan hän on kiinnostunut, kuinka päästä asioihin itseensä, kuinka subjektin aktiivisuus voi tavoittaa objektiivisen maailman autenttisilla tavoilla.

Hartmannin mukaan subjektiivinen näkökulma ja maailman objektiiviset sisällöt käyvät monitasoisesti yhteen: kun rakennamme maailmankuvaamme tietystä näkökulmasta, on itse ajateltu sisältö se joka kytkee näkökulmamme muihin näkökulmiin: tietomme on aina yhteydessä johonkin ”joka oli ennen tietoaamme ja on läsnä siitä riippumatta”. Idealismin ja realismin antinominen suhde, paradoksi siitä että tietoisuus ei voi astua oman itsensä ulkopuolelle mutta sen täyty samalla käsittää jotain itsestään riippumatonta tietääkseen jotain, voidaan ratkaista tie-

tämisen fenomenologisella analyysillä. Tällöin huomataan, että olemme yhteydessä transsendenssiin ”luonnollisen objektitietoisuutemme” välityksellä. Tietäminen on aktiivista ja intentionaalista, kohteeseen suuntautunutta ja sitä määrittävää, mutta perimmältään tällöinkin tietoisuus olettaa transsendenssin olemassaolon. Transsendenssi on välttämätön osa intentionaalista kohdetta. Tietomme voi toki olla illuusiota, mutta tällöinkin transsendenssille annetaan eräänlainen veto-oikeus koska tuo illuusio halutaan korjata. Myös tunteet ovat suhteessa transsendenssiin: elämyksissä, kärsimyksessä, pelossa ja toivossa kohtaamme välittömästi todellisen jo ennen kuin analysoimme tunteita tarkemmin. (*Metaphysik der Erkenntnis*, Hartmann 1941).

Hartmann edustaa ns. kriittistä realismia toisin kuin todellisuuden ”valokuvamaista heijastusteoriaa” kannattavat naiivit realistit kuten marxilainen Lenin. Kaikki käsitteemme, tieteelliset teoriamme, filosofiset kategoriaopit jne. ovat Hartmannin mukaan hypoteettisia, puutteellisia todellisuuden kuvauksia. Luonnon sisin olemus jää aina tavoittamattomiin. Hartmann haluaa kehittää ”ongelmien metafysiikkaa”, kriittistä ja tieteellistä metafysiikkaa, jossa Aristoteleen aporetiikkaa seuraten ongelmista keskustellaan ilman että niitä täytyy välttämättä ratkaista. Keskittyminen ongelmiin on myös tie ylittää filosofiset kahtiajaot ja nähdä filosofisten positioiden suhteelliset edut ja haitat. Rationaalisuutta korostavan filosofian täytyy oppia tunnustamaan olevaan sisältyvä irrationaalinen aines (esimerkiksi sattumien tärkeä rooli) ikäänkuin objektiivisen maailman meistä riippumattomana tekijänä, luonnostaan annettuina ongelmasisältöinä, joita ei voida stilisoida ratkaistaviksi ongelmanasetteluiksi. Ongelmien metafysiikka keskittyy näihin todellisuuden itsensä asettamiin ongelmiin. Ihminen ei niitä aseta vaan ne ovat jo annettuja maailman rakenteessa ja ihmisen asemassa siinä. (Hartmann 1941, 8-9, 13; vrt. myöhemmin analyysi abduktiosta).

Hartmann on kuvannut laajasti ’materiaalista ontologiaa’ käsittelevissä teoksissaan todellisuuden erilaisia tasoja ja niiden välisiä suhteita. Hänen ontologiansa muistuttaa marxilaista tasojen ontologiaa, siinäkin korostuu materian alempien tasojen vahvuus ylempiin nähden, esimerkiksi ihmisen henkisen todellisuuden riippuvuus fyysisestä ja biologisesta todellisuudesta, mutta toisaalta ylempien tasojen laadullinen erilaisuus alempiin nähden. ”Kategoriaalinen perustuslaki” sanoo toisaalta että alemmat

kategoriat ovat vahvemmat ('vahvuuden laki') mutta toisaalta että ”korkeammat kategoriat ovat, vaikkakin riippuvaisia alemmista, sisällöllisessä uutuudessaan niihin nähden vapaita”. Siten esimerkiksi ihmisen henkinen toiminta on materiaa koskevista periaatteista suhteellisen vapaa, esimerkiksi arvojen maailma ei ole palautettavissa hyötynäkökohtiin vaan rakentaa omia muotojaan kuten eettisiä ja esteettisiä arvoja.

Hartmannin filosofia muodosti viimeisen merkittävän pluralistisen materialistisen ontologian. Metafysiikka ja ontologia ei ollut filosofiassa kovinkaan suosittu ala 1900-luvun lopulla – ehkä Heideggerin eksistentiaalisuutta lukuunottamatta – vaan sekä mannermaisessa että analyyttisessä filosofiassa kieleen keskittyvät analyysit nousivat valta-asemaan. Toisin on 2000-luvulla: varsinkin analyyttisessä filosofiassa luonnontieteellispohjainen naturalismi ja metafyyttiset kategorioapit ovat nousseet vahvasti tutkituiksi alueiksi. Näissä ei ole kuitenkaan tavoitettu – ainakaan vielä – sitä käsitteellistä kompleksisuutta, joka luonnehti klassisia pluralistisia oppeja (Hegel, marxistit, Hartmann). Näyttää olevan vaikea hallita monitasoista ontologista ajattelua koska se edellyttää myös tutustumista yhtäaikaan sekä luonnontieteiden, yhteiskuntatieteiden ja humanististen tieteiden perusteisiin ja niihin kytkeytyviin moniin filosofian erikoisaloihin (esimerkiksi humanististen tieteiden kannalta tunteiden filosofia, estetiikka ja historianfilosofia). Tilannetta monimutkaistaa se, että esimerkiksi ympäristökysymykset ja niiden ajattelu liikkuu näiden perinteisten kenttien välimaastossa ja sisältää siten aivan uusia vaikeuksia.

Jokaisen tulisi kuitenkin löytää oma punainen lankansa, kysymys tai kysymysryhmä, joka leikkaa ja paljastaa todellisuudesta uusia yhdistelmiä tai valaisee vanhoja ongelmia tuoreella tavalla. Kaikkea ei voi hallita ja omaa itseään ei tule hukata informaation rannattomaan autiomaahan. Filosofiaan kuuluva ihmettelevä asenne nöyrtyy ongelmien edessä ja avaa ne eri puolineen analyyttiselle ajattelullemme. Informaatiokaaoksesta voi selvittää ongelmien kautta, keskeiset ongelmat tunnustamalla ja niihin keskittymällä. Informaatiokaaosta ei välttämättä voi siloitella ja asetella selkeisiin ryhmiin – on jopa helpompaa nähdä muutama ajankohtainen perusongelma ja orientoitua niiden varassa. Edustaako nettikeskustelu egoismia vai altruismia, pyrkivätkö puhujat narsistisesti pönkittämään omaa egoaan vai haluavatko he kuunnella ja keskustella vastaväitteistä suuttumatta? Toistaako argumentaatio jotain historiasta tuttua mallia,

luodaanko paikkansa pitämättömiä viholliskuvia? Mitä jätetään sanomatta, miksi joistain asioista vaietaan? Tällaisten kysymysten kautta voidaan välttää juuttuminen turhiin keskusteluihin ja ehkä päästään pintaa syvemmälle.

Filosofointi ajattelun taitona: umpikujia ja paheita, sokeita pisteitä mutta myös positiivisia mahdollisuuksia ja ajattelun hyveitä

Filosofit ovat hanakasti kritisoineet toisiaan vääränlaisista tavoista filosofoida – olettaen siis usein, että juuri heillä on sitten hallussaan se oikea tapa. Kritiikki filosofiaa kohtaan on siten pääosin ollut sisäänlämpiävää. Filosofian tulisi kuitenkin tutustua myös muiden alojen kritiikkeihin filosofiaa kohtaan: miten matemaatikot, fyysikot, psykologit tai yhteiskuntatieteilijät ovat arvostaneet ja arvostelleet filosofiaa? Olisiko noista kritiikeistä syytä ottaa vakavasti oppia?

Tällaisia kiistoja käytiin jo antiikissa. Eri filosofien (muiden muassa Herakleitos ja Aristoteles) hyökättyä antiikin ajan muka jaarittelevaa ja pinnallista historiantutkimusta vastaan, jotkut historioitsijat puolustautuivat pyrkien osoittamaan historiantutkimuksen edut filosofien päämäärättömään käsittepyörittelyyn nähden. Itsekin filosofisesti sivistynyt, varsinkin stoalaisuudesta vaikutteita saanut roomalainen historioitsija Diodoros Sisilialainen ('kukoisti', ts. oli parhaassa keski-iässä n. 60-30 eaa. – tarkempaa ajoitusta emme valitettavasti tiedä) kritisoi varsin osuvasti elämälle vierasta filosofointia. Stoalaisten ja epikurolaisten näkemyksiä myötäillen Diodoros katsoi historian edistyvän, mikä oli antiikissa poikkeuksellinen näkemys. Hyödylliset keksinnöt eri elämän alueilla vievät kulttuurin kehitystä koko ajan eteenpäin. Siksi myös tieteen tulee pyrkiä hyötyyn – ja juuri tässä historia onnistuu paremmin kuin filosofia. (Väyrynen & Pulkkinen 2015, 37, 47).

Historiantutkimus edistää erityisesti stoalaisten korostamaa maailmankansalaisuuden ideaa. Universaalin – viime kädessä koko tunnetun ihmiskunnan – historian tuntemus edistää suuresti inhimillistä yhteiselämää. Historia opettaa tuodessaan esiin positiivisen elämänkokemuksen kannalta esimerkillisiä tapahtumia. Historia kiinnittää päähuomiota hyödylliseen, kannustaa hyveelliseen toimintaan, tuomitsee paheet ja tarjoaa näin lukijalleen erinomaisen kokemuksevaraston. Aina tässä ei ole

onnistuttu: jos korostetaan liikaa sotien historiaa tai ei välitetä ei-kreikkalaisten kansojen ('barbaarit') historiasta, tässä ei onnistuta. Historian tulee olla kaikkia ihmisiä koskevaa. Meidän tulee hylätä kreikkalaisten ja myös muiden kansojen sovinnistinen kuvitelma siitä, että ihmiskunnan kehitys alkaisi juuri heistä. Diodoros seuraa näin stoalaista maailmankansalaisuuden ihannetta. (Väyrynen & Pulkkinen 2015, s. 48-49).

Entä filosofit? Diodoros ei hyväksy filosofien käsitystä omasta tietestään "tieteiden äitinä". Asia on päinvastoin: pikemminkin historiaa, "totuuden (naispuolista) profeettaa" tulisi sanoa filosofian äidiksi. Historia ansaitsee tämän arvostuksen, koska se on moraalista tarkastelua, paljastaa ihmisten merkittävät hyveet ja toisaalta pahat teot. Erityisen tärkeää on tuoda esiin kulttuuria luovien sankareiden kuten lainsäätäjien, tieteiden ja taitojen keksijöiden sekä kaupunkien perustajien hyvät esimerkit. Historia antaa tätä kautta hyödyllisiä malleja tulevaisuuden toimijoille ja edistää näin kulttuurin kehitystä. Historioitsijan puhe (logos) eroaa tässä suhteessa sekä runoilijan, lainsäätäjän ja filosofin tavasta argumentoida. Runoilija pyrkii miellyttämään pikemmin kuin hyödyttämään, lainsäätäjä rankaisemaan pikemmin kuin opettamaan, filosofinen puhe taas ei edistä onnellisuutta vaan sekoittaa edulliseen haitallisia elementtejä, totuksien sepittämistä ja jopa valehtelua. Historia sen sijaan puhuu historian todellisista teoista ja esittää niistä moraalisen arvionsa, kannustaen hyveeseen. Historian tulee karttaa filosofialle tyypillistä epävarmuuden kylvöä, liiallista kritiikkiä ja skepsistä. Sen tulee tarjota helposti ymmärrettävää populaaria tietoa. Moraalisten esimerkkien tarjoaminen tekee historiasta hyödyllistä. Myöhäisantiikissa tähän vaatimukseen yhtyivät myös monet filosofit, esimerkiksi Cicero totesi historian olevan elämän opettaja. (Väyrynen & Pulkkinen 2015, *ibidem*.)

Diodoroksen näkemykset ovat toki monella tapaa ongelmallisia: jatkuvan edistyksen ajatus, hyödyn korostaminen ja yksinkertaistava moralisointi on perustellusti nykypäivän monimutkaisessa maailmassa todettu ongelmallisiksi. Toisaalta nykyfilosofiassakin monet korostavat filosofian positiivisia tehtäviä – etenkin niin sanotun 'positiivisen ajattelun' valmentajana sekä yksilöille, yrityksille että valtiollisille instituutioille. Suomessakin tunnettuja esimerkkejä ovat Esa Saarinen oppilaineen (mm. Pekka Himanen). Historioitsijana Diodoros meni kuitenkin hieman syvemmälle vaatiessaan pohdintaa kulttuuria edistäneistä henkilöistä ja

voimista – nykyisen 'positiivisen ajattelun' markkinoijat myyvät sano-
maansa tasapuolisesti kaikenlaisille toimijoille pohtimatta tarkemmin
niiden universaalihistoriallista roolia tämän päivän maailmankansalai-
suuden haasteisiin vastaavina toimijoina. Jos Esa Saarisen tapaan tsempp-
paan erään saksalaisen automerkin myyjiä ja ostajia filosofillani, vaiku-
tanko todella merkittävästi kulttuurin edistymiseen tänä päivänä, jolloin
liikakulutus on yksi suurimpia globaaleja ongelmia?

Miten voisimme sitten luonnehtia filosofista ajattelua tiedon muo-
tona? Kuten edellä korostettiin, se tavoittelee viisautta: sekä teoreettisesti
että käytännöllisesti relevanttia, monipuolista ja kokonaisvaltaista kuvaa
todellisuudesta. Se pyrkii praksiksen filosofiana myös vaikuttamaan ja
muuttamaan todellisuutta eikä jää vain passiivisen sivustaseuraajan ja
mukautujan asemaan.

Viisautta vaalivan filosofian ihanne on kuitenkin vaikea toteuttaa ja
näyttää siltä, että filosofian kehitys on kulkenut vastakkaiseen suun-
taan, kohti kapea-alaista erikoistumista, jonka kautta huippututkimuk-
sen status voidaan saavuttaa helpommin. Menestyvän huippututkijan ei
myöskään tarvitse kantaa huolta poliittisesta vaikuttamisesta – ei kannata
astua mahdollisten rahoittajien varpaille. Myös etiikan ja poliittisen filo-
sofian tutkimus voi olla arvoneutraalia, filosofi voi tyytyä erittelemään
noiden alojen kantavien käsitteiden vivahteita ja ongelmia ottamatta
kantaa asiakysymyksiin. Metafilosofian tasolla voidaan tyytyä siihen, että
filosofia on tietoa käsitteistä ja erilaisten ajatusmahdollisuuksien hieno-
jakoisesta analysistä – enempää ei voi vaatia. Klassisen viisauden ihanne
voidaan siis unohtaa ja filosofiaa harjoittaa siinä kuin muitakin akateemi-
sia erityistieteitä, omalla mukavuusalueellaan pysyen.

Tämä on varsin tavallinen tarina filosofian kohtalosta nykyisessä yli-
opistolaitoksessa, jossa lyhytnäköinen kilpailu on saanut vallan. Filoso-
fiasta tulee tällöin löysää ajattelua jossa kikkaillaan uusilla näkökulmilla
tai merkityksettömillä ongelmilla julkaisukynnyksen ylittämiseksi. Tut-
kitaan tarkkaan julkaisufoorumien linja ja valitaan artikkelin teemat sen
mukaan. Tällainen kilpailu nopeasta julkaisemisesta johtaa syvällisten ja
vaikeiden, hidasta ja perusteellista tarkastelua vaativien teemojen vältte-
lyyn – ja samalla tutkimuksen tason laskuun. Kaikilla aloilla on todettu,
ettei kilpailu suinkaan paranna tieteen tuloksia. Kun kilpailuun usein
yhtyy ulkopuolisen rahoituksen etsiminen ja jatkuva hakeminen, oravan-

pyörä on valmis. Kuka enää ehtii ajatella syvällisesti, aiheeseen kunnolla perehtyen ja perusteltuja uusia näkökulmia kehittäen?

Näistä aikalaisongelmista riippumatta – jotka osin ovat Suomessa kärjistyneet – asialla on myös periaatteellisempi puoli. Pyrittäessä kirjoittamaan filosofian sokeita pisteitä tai suoranaisia paheita, kannattaa ensinnäkin kysyä mitä filosofinen ajattelu sulkee pois, mistä se vaikenee? Tätä kysymystä voidaan lähestyä dialektisesti miettimällä filosofian suosimien teemojen vastakohtia. Filosofia on aina korostanut järkeä ja rationaalisuutta – vastakohtana irrationaalinen ja tunneperäinen. Filosofia on korostanut ihmisen henkisyttä – vastakohtana aineellinen ja ruumiillinen. Filosofia on korostanut avointa kritiikkiä, dialogia ja uusien näkökulmien merkitystä – vastakohtana sokea usko ja kuvitelma erehtymättömydestä. Filosofia on korostanut tiedon ja tutkimuksen autonomiaa – vastakohtana karkea hyötyajattelu ja ekonomismi. Filosofia on korostanut luovaa konstruktiota, uusien käsitemaailmojen rakentamista – vastakohtana välittömästi koettu ja aavistuksenomainen. Filosofia on korostanut ihmisen olevan luonnon yläpuolella – vastakohtana biologiset tarpeet ja riippuvuudet, sairaus ja kuolema. Filosofinen keskustelu on ihannoitunut terävää argumentaatiota ja vastustajien nujertamista – vastakohtana kuunteleminen ja hyväksyminen. Tarvitseeko filosofia omaa #meetoo –kampanjaa – onko meidän opetettava nöyryyttä ja kuuntelemisen taitoa (vrt. Telakivi 2018)? Olisiko länsimaisesta koulukuntien sodasta siirryttävä taolaiseen ”tekemättä tekemiseen” tai buddhalaiseen väkivallattomuuteen? Voiko totuus olla verisen kilpailun tulos?

Filosofian tuleekin vakavasti pohtia sekä omia paheitaan että hyveitään. Hyveet muotoillaan useimmiten paheiden vastakohtana kuten edellisessä kappaleessa mainittu kuuntelemisen taito ja nöyryys. Millaisia sitten ovat filosofian teoreettiset asenteet ja tiedolliset hyveet? Millaista tietämisen ja keskustelun ihannetta filosofia omilla esimerkeillään opettaa? Filosofissa on Kantin jälkeen korostettu inhimillisen tiedon rajallisuutta: siksi sen on vaikea perustella myöskään oikeassa olemista. Mutta liiallinen nöyryys voi estää tosien tai ainakin parhaimmin perusteltujen näkemysten pääsyn valtaan. Siksi oikeutettu itsevarmuus voi olla hyväksyttävä asenne, samoin kuin Aristoteleen aikanaan analysoima oikeutettu suuttumus.

Filosofia on alun perin rakentanut suvaitsevaisuuden varaan ja koko akateeminen keskustelukulttuuri perustuu siihen. Aktiivinen 'toisinajattelu' ja sen hyväksyminen onkin filosofian keskeisiä hyveitä. Tulisiko sitten suvaita vääriä ja valheellisia näkemyksiä tai suvaitsemattomuutta itseään? Tuleeko sananvapauden nimissä hyväksyä sananvapauden vastustajien mielipiteet? Suvaitsevaisuus ei tarkoita tätä vaan sen täytyy perustua ristiriidattomuuteen: jos kannatat suvaitsemattomuutta on ristiriitaista vaatia toisilta suvaitsevaisuutta kantaasi kohtaan. Tällainen 'performatiivinen ristiriita' – tai *Raamatun* vanha moite ettei joku näe ”malkaa omassa silmässä” syyttäessään muita samoista asioista joissa itse toimii väärin – on ikävällä tavalla yleistynyt nykypolitiikan käytännöissä.

Filosofiset hyveet ovat paitsi teoreettisia myös sosiaalisia: sosiaalisesti lahjakas ihminen kuuntelee ja pyrkii ymmärtämään muita eikä tuo liiallisesti esiin vain omia näkemyksiään. Narsistinen, vain oman äänen kuuntelemisesta nauttiva henkilö ei ole aidosti sosiaalinen. Nykyculttuuri kylläkin suvaitsee tai jopa suosii aktiivisesti itseään markkinoivia ja mainostavia henkilöitä mutta tällöin kapitalistinen kilpailu on tunkeutunut ihmissuhteiden alueelle, mihin se ei lainkaan sovi.

Viime aikojen filosofiasa on kiinnitetty paljon huomiota hyvän argumentaation ja kriittisen ajattelun taitoihin. Ne ovat paitsi filosofisesti, myös laajemmin hyödyllisiä taitoja. Kriittinen medialukutaito on nykyaikana entistä tärkeämpää uusien välineiden lisätessä päivittäin kohtaamaamme informaatiotulvaa. Siksi jo varhaisesta kouluiästä lähtien lapsia ja opiskelijoita tulee johdattaa kriittiseen ajatteluun. Kriittinen ajattelu perustuu toisaalta tiettyihin muodollisiin periaatteisiin kuten valmiuteen pohtia väittämien lähtökohtaolettamuksia, pmissesjä ja niiden merkitystä totuuspyrkimyksiemme kannalta. Toisaalta tulee kiinnittää huomiota ajattelun loogiseen johdonmukaisuuteen ja ristiriidattomuuteen. Argumentaatioteorian perusoppikirjoissa (esim. Kakkuri-Knuutila 1998) kuvataan pääosin näitä formaalisia piirteitä. Hyvä argumentaatio ja jopa retoriikka perustuu kuitenkin pääosin asiasisältöön, jota tulisi esitellä monipuolisesti ja myös avoimet ongelmat tunnustaen. Esitettyjen väittämien perusolettamuksien (pmissien) kriittinen arviointi on näin avainasemassa hyvässä argumentoinnissa.

2. FILOSOFIAN SYNNYN JA ALOITTAMISEN ONGELMA

Hegel totesi kerran asian olemuksen paljastuvan parhaimmin sen syntyprosessia tarkastelemalla. Tätä väitettä on hedelmällistä soveltaa myös filosofian, kielen ja kulttuurin kaltaisiin suuren luokan ilmiöihin. Kulttuurin eri muodot ovat ihmisen erityisen evoluutiohistorian (sekä biologisen että kulttuurievoluution) tulosta, eikä tätä monitahoista syntytaustaa sovi unohtaa kulttuurin tämänhetkistä tilaa tarkasteltaessa. Nykyfilosofiassa tämä hedelmällinen näkökulma on usein unohdettu ja evoluution lopputulosta on pyritty analysoimaan sellaisenaan, pohtimatta sen erittäin pitkää historiaa. Kielenkäyttö, tiede, teknologia, talous on nähty historiattomasti kompleksisina rakenteina ilman että niiden perimmäisiä merkitysyhteyksiä, erityisesti käytännöllisiä sidonnaisuuksia historiallisen ihmisen arkisiin tavoitteisiin, olisi pyritty analysoimaan. Kulttuurin erikoistuneiden muotojen praktisia sidoksia ihmisten jokapäiväiseen 'elämismaailmaan' (E. Husserl; tosin Husserlista eroten edellä mainitut biologiset ja ekologiset aspektit mukaanlukien) on kuitenkin syytä tutkia, jotta niiden merkitys ihmiselämän kokonaisuudessa voidaan pitää mielessä. Vasta kokonaisvaltainen näkökulma kulttuurin kokonaisuuteen auttaa meitä hahmottamaan, mitä nykyaikaiselle yhteiskunnalle luonteenomaisessa informaatiokaaoksessa on oleellista, kulttuurin kestäviä peruspiirteitä ylläpitävää.

Myös filosofia voi vieraantua perimmäisistä kulttuurisista tehtävistään: esimerkiksi tieteenfilosofia voi rappeutua luonnontieteen maailmankuvaa oikeuttavaksi ylärakenteeksi, joka kuvailee keskeisten luonnontieteiden nykyisten menettelytapojen yleisiä piirteitä. Tai jopa yksittäisen tieteenalan mukaisen tiedekäsityksen legitimaatioksi, kuten edelleenkin fysiikan ihannemalliin nojautuvassa analyttisessä filosofiassa. Filosofian

kaikkea kritisoiva perustehtävä – tässä tapauksessa siis tieteen kritiikki – on tällöin unohtunut. Filosofaa uhkaa akateeminen spesialisoituminen ja sikäli monipuolinen yhteys ihmiselämän perusongelmiin, rationaalisen orientaation tarpeisiin eri elämänaalueilla, tulisi aina pitää mielessä. Emme voi jättää kysymystä jokapäiväisen elämämme päämääristä nopeita voittoja tavoitteleville 'markkinavoimille', vaalikauden perspektiivillä toimivalle politiikalle tai uususkonnoille. Moderni ihminen tarvitsee rationaalisia perusteluita etsivää, pitemmälle tulevaisuuteen katsovaa arvotietoista vaihtoehtoa. Filosofisten tarkasteluiden aikaperspektiivin tulee olla riittävän laaja, jotta oleellisia merkitysyhteyksiä ja toimintamme biologisia ja ekologisia sidonnaisuuksia ei unohdeta.

Filosofian suhde myyttiin, uskontoon ja arkielämän maailmankuvaan ei näistä syistä ole pelkästään historiallisesti tärkeä kysymys. Filosofian kriittinen keskusteluyhteys näihin ajatusmuotoihin muodostaa sen keskeisen kontaktipinnan jokapäiväiseen elämismaailmaan. Filosofia osana kulttuuria, kulttuurin muotojen kriittisenä itsereflektiona, työskentelee jatkuvasti erilaisten myyttien ja uskomuksien parissa paljastaen ja selventäen niiden peittämiä ongelmia. Esimerkiksi kulttuurimme keskeinen moderni myytti, edistysusko tieteen, teknologian ja talouden vaikutusvaltaisena ytimenä, tulee asettaa kyseenalaiseksi kriittiset tehtävänsä tiedostavassa filosofiassa. Rationaalisia vaihtoehtoja etsittäessä ei voida tyytyä myöskään arkaistaiseen 'vastamyyttiin', ajatukseen modernista kehityksestä väjäämättömään lankeemukseen ja tuhoon johtavana ylpeytenä (vrt. edellä kuvattu kreikkalainen myytti *hybriksestä*, ylimielisyydestä, jumalallisten voimien katoon, *nemesikseen* johtavana). Toisaalta uskonnollisen maailmankuvan voimistuminen sosialismin romahuttamisen jälkeen, väkivaltaisen ja suvaitsemattoman fundamentalismin nousu suurten maailmanuskontojen (jopa buddhalaisuuden) piirissä sekä erilaisten uususkontojen suosio viittaa siihen, että filosofisen uskonto-kritiikin perinteitä tulisi elvyttää laajemmin. Moderni ihminen tarvitsee uskontojen rinnalle rationaalisesti perusteltavia vaihtoehtoja maailmankuvan ja elämänkatsomuksen muodostamisessa.

Modernin yhteiskunnan erityispiirteenä on toiminnan perustuminen tieteen ja teknologian laajamittaiseen käyttöön. Tämä historiallinen erityispiirre tarkoittaa myös sitä, että modernin arvorationaalisuuden tulee pohjautua järkipärisiin ratkaisuihin. Paluu uskonnolliseen maailman-

kuvaan ja mytologiaan voi olla uudella tavalla vaarallista esimerkiksi ympäristöongelmien ratkaisuja pohdittaessa. Vain rationaalisesti perustellut ympäristöarvot ja luontokäsitys voi suunnata rationaalisesti laskelmoivaa tieteen, tekniikan ja talouden yhteenliittymää ympäristöystävälliseen suuntaan. Heterogeeniset uskomusjärjestelmät eivät voi saavuttaa edes keskinäistä konsensusta siitä, mitä tulisi tehdä. Ja mahdollisen toimintastrategian vaikutus luontoon tulee joka tapauksessa tieteellisesti tutkia, ainakin varmentaa, ettei tilanne entisestään pahene. Esimerkiksi otsoniaukon ongelmaa ei olisi voitu edes löytää, tulkita oikein ja ratkaista pelkkään primitiiviseen ekologiseen viisauteen tai muihin ekologiisiin myytteihin nojautuen.

Filosofian historiallinen synty: subde mytologiaan ja uskontoon

Ennen filosofian ja tieteen syntyä ihminen pyrki hahmottamaan todellisuutta, omaa asemaansa siinä sekä arvojen järjestelmää myyttisen ajattelun puitteissa. Myytit ja uskonnot tarjosivat ensimmäiset maailmanselitykset osin praktisista tarpeista riippumatta. Myyttisessä ajattelussa pohditaankin jo teoreettisesti merkittäviä kysymyksiä: kysymykset maailman synnystä, siinä vaikuttavista perusvoimista, eläinten ja ihmisten synnystä, sukupuolten välisestä erosta jne. tulevat esiin jo eri kansojen myyttiperinteissä. Mytologia antaa myös praktisia elämänohjeita ja normeja. Nämä historiallisesti kaikkein varhaisimpiin myyttisen ajattelun muotoihin kuuluvat piirteet osoittavat, etteivät filosofian ja tieteen varhaisimman ongelmat synny tyhjästä: monet keskeiset filosofiset ongelmat asetetaan perimmältään jo myyttisen ajattelun puitteissa, vaikkakaan ne eivät vielä tule samantyyppisen systemaattisen ja kriittisen tutkimuksen kohteiksi.

Myyttinen ajattelu on muodoltaan kertomuksenomaista, narratiivista. Sellaisena se on myös osa nykyaikaista ajattelua. Niin sanotussa postmodernissa filosofiassa (Lyotard, Vattimo ym.) onkin korostettu ns. suurten kertomusten merkitystä koko länsimaiselle ajattelulle. Esimerkiksi länsimaiseen historiankäsitelyyn kuuluva kertomus jatkuvasta edistyksestä kohti parempaa, joka nousi esiin valistuksen aikakaudella, on perimmältään myyttinen tarina. Narrativismi korosti myös tutkimuksen olevan usein kertomuksenomaista: esimerkiksi historian tutkimuksessa

ei vain luetella historian tosiasioita sellaisenaan vaan niiden varaan yritetään rakentaa vakuuttavia ja kiinnostavia kertomuksia historiallisista tapahtumakuluista.⁸ Siten voidaan sanoa ettei maailmankuvamme perustu puhtaasti rationaaliseen ja faktapohjaiseen tutkimukseen vaan siinä on mukana myyttisiä aineksia. Jotkut tutkijat ovat nähneet myyttistä ainesta hyvinkin monissa piintyneissä ajatustottumuksissa. Umberto Galinberti (2014) analysoi toisaalta yksilöllisiä myyttejä (mm. äidnrakkauden myytti, nuoruuden myytti) ja kollektiivisia myyttejä (uuden teknologian myytti, globalisaation myytti). Postmoderni ajattelu on näin osoittanut, että maailmankuvamme perustuu osin kertomukselliselle ainekselle.

Miten filosofia syntyy? Aristoteles väitti filosofian syntyneen ihmettelystä, jota hänenkin mukaansa esiintyi jo myyttisen ajattelun piirissä. Hän kirjoittaa teoksessaan *Metafysiikka* (Aristoteles 2012, 982b 13-17): ”Ihmiset alkoivat filosofoida ihmetyksen vuoksi ja tekevät niin myös nykyään. Aluksi he ihmettelivät epätavallisia seikkoja lähellä itseään ja etenivät sitten vähitellen tällä tavoin laajempien ongelmien tarkasteluun, kuten kuun, auringon ja tähtien liikkeitä ja maailmankaikkeuden syntyä koskeviin kysymyksiin”. Ihmettely onkin oleellinen lähtökohta teoreettiselle intressille: unohdamme arkielämän huolet sen myötä ja käännyimme pohtimaan jonkin asian olemusta sen käytännöllisestä hyödystä riippumatta. Esimerkiksi auringonlaskun kauneus tai meren ja tähtitaiwaan äärettömyys pysäyttää meidät pohtimaan maailmankaikkeuden olemusta ja tarkoitusta sekä omaa perimmäistä paikkaamme kosmoksessa. Tavoitamme ihmettelystä teoreettisesti merkittäviä kokemuksia, elämyksiä, jotka stimuloivat ajatteluamme ja voivat johtaa laajoihin teoreettisiin pohdintoihin. Hegel puhui ’spekulatiivisista mielikuvista’, jotka herättävät kiinnostuksen filosofiaan. Esimerkiksi ihmisen vapauden idea on intuitiivisesti ja helposti ymmärrettävä, yksinkertainen idea, jolla on kuitenkin valtava merkitys poliittisen ajattelun kehityksessä. Nykyajan filosofiassa varsinkin fenomenologia on korostanut ihmettelyn suurta merkitystä filosofoinnin lähtökohtana (vrt. Heinämaa 2000). Husserlin mukaan hyvän tutkijan tulee pyrkiä aloittamaan ajattelu aina uudelleen alusta, uskomatta aiemmin saavutettuihin tuloksiin. Näin ei toki voida käytännössä aina menetellä, mutta alkuperäiseen ihmettelyyn on syytä

8 Ks. Kalle Pihlaisen ja Jouni-Matti Kuukkasen artikkelit teoksessa Väyrynen & Pulkkinen (2016).

aina silloin tällöin palata. Se on tieteellisen luovuuden tärkeä lähtökohta.

Kuten jo Aristoteles tarkkanäköisesti huomasi todetessaan että ”myyttien rakastaja on tavallaan filosofi” (Aristoteles 2012, 982b 18-19), motivoituu myyttinen ja uskonnollinen ajattelu tästä samasta ihmettelevästä peruskokemuksesta käsin ja rakentaa sen pohjalta omia maailmanselityksiään. Kuvaavaa on, että uskonnollisessa propagandassa vedotaan usein suoraan ihmeelliseen kokemukseen maailmankaikkeuden kauneudesta ja äärettömyydestä jumalallisen viisauden ja hyvyyden symbolina. Myös uskonnollinen kokemus ja uskonnollisten ajatusjärjestelmien omaksuminen edellyttää arkisten huolien unohtamista. Sekä uskonnollinen että tieteellinen ajattelu vaatii rohkeutta kohota arkitietoisuuden yläpuolelle: siten jo tietäjät ja shamaanit erottuivat myös sosiaalisesti poikkeavaksi ryhmäksi. Myös ensimmäiset filosofit saattoivat muodostaa uskonlahkonomaisia yhteisöjä, joita tavanomainen elämäntapa ei enää tyydyttänyt. Antiikin filosofissa esimerkiksi pythagoralaiset ja kyynikot muodostivat yhteisöjä, jotka halusivat elää omien arvojensa ja normiensa mukaan. (vrt. Hadot 2010).

Myyttisten maailmanselitysten ongelma on siinä, ettei niissä anneta epäilylle ja kriittiselle parempien perustelujen etsimiselle keskeistä roolia. Näin filosofia ja tiede eroaa tiedollisten normiensa kannalta varsin selvästi myyttisestä ajattelusta. Tieteen ja filosofian kuva maailmasta muodostuu kritiikin kautta vähitellen yhä varmemmaksi – totuutta lähestyväksi – ja laajemmin eriytyväksi. Myyttisiä ajatusmalleja luonnehtii aina nykyajan edistysmyyttiin saakka epämääräinen kokonaisvaltaisuus: niissä ei edetä tieteen tavoin asioiden tarkkaan analyysiin. Kuten myyttistä ajattelua urauurtavasti tutkinut saksalainen filosofi, uuskantilainen Erns Cassirer (1874-1945) on todennut, tiede erottautuu maagis-myyttisestä ajattelusta asteittaisesti. Molemmissa pyritään selittämään ja hallitsemaan todellisuutta, mutta tieteessä käsitteellisesti yhä eriytyneemmin.

Cassirerin mukaan esimerkiksi kausaalinen ajattelu, syy-seuraus, on molemmissa ajattelutavoissa tärkeä, mutta se ymmärretään eri tavoin. Maagis-myyttisessä kausaliteetissa syy ja seuraus eivät ole ajallisesti erotettuja toisistaan siten että syy on ajassa ennen seurausta, vaan molemmat ovat osa samaa, tarkemmin erittelemätöntä kokonaisuutta. Siten esimerkiksi vihollisen nuoli ei aiheuta haavaa, vaan nuoli ja haava ovat saman kokonaisuuden osia. Siksi parantamistoimet voidaan maagis-myyttisessä

ajattelussa kohdistaa yhtä hyvin nuoleen kuin haavaan. Tieteessä kausa-
liteetti on sen sijaan suhdekäsite, jossa nuoli on ennen haavaa ja aiheut-
taa sen.

Myös kokonaisuuden ja osan välinen suhde on maagis-myyttisessä
ajattelussa epämääräisempi. Osa voi siinä edustaa kokonaisuutta täysin
sekä määrällisesti (kourallinen multaa edustaa koko peltoa), laadullisesti
(vihollisen vaatekappale edustaa todellista vihollista) että modaalisesti,
olemassaolon mahdollisuuksiin liittyen (uni mielletään osaksi todellista
elämää). Näistä syistä perinteisissä yhteiskunnissa on pidetty vaarallisena
esimerkiksi ihmisen varjon koskettamista tai hänen valokuvaamistaan: ne
mielletään osaksi hänen persoonallisuuttaan.

Myytin ja filosofisen ajattelun rajalla ihmettelyyn liittyy epäily. Epäily
onkin eräänlaista jatkuvaa ja analyttiseksi kysymiseksi muuttuvaa
ihmettelyä, joka ei tyydy heti ensimmäiseen vakuuttavalta tuntuvaan
selitykseen (esim. teleologiseen jumalatodistukseen: maailmankaikkeu-
den harmonia ja kauneus ei ole voinut syntyä itsestään vaan edellyttää
järkevän ja hyvän luojan suunnitelmaa) tai perinteisiin selityksiin jumal-
voimien kautta (tyyni meri – rauhallinen Poseidon; ukkosmyrsky – vihai-
nen Zeus). Siirtymää ihmettelystä kohti jatkuvaa kritiikkiä yhä uusien,
tarkempien kysymyksiensä kautta, kuvastaa hyvin intialaisten *Veda*-kirjo-
jen muunnelma luomismyytistä, jossa lopulta koko ajatus luojan ole-
massaolosta asetetaan kyseenalaiseksi. *Rg* – *Vedan* luomishymni kuuluu
seuraavasti:

1. Non-being then existed not nor being;
There was no air, nor sky that is beyond it.
What was concealed? Wherein? In whose protection?
And was there deep unfathomable water?
2. Death then existed not nor life immortal;
Of neither night nor day was any token.
By its inherent force the One breathed windless:
No other thing than that beyond existed.
3. Darkness there was at first by darkness hidden;
Without distinctive marks, this all was water.
That which, becoming, by the void was covered,
That One by force of heat came into being.

4. Desire entered the One in the beginning:
 It was the earliest seed, of thought the product.
 The sages searching in their hearts with wisdom,
 Found out the bond of being in non-being.

5. Their ray extended light across the darkness:
 But was the One above or was it under?
 Creative force was there, and fertile power:
 Below was energy, above was impulse.

6. Who knows for certain? Who shall here declare it?
 Whence was it born, and whence came this creation?
 The gods were born after this world's creation:
 Then who can know from whence it has arisen?

7. None knoweth whence creation has arisen;
 And whether he has or has not produced it:
 He who surveys it in the highest heaven,
 He only knows, or haply he may know not.

(Radhakrishnan – Moore 1957, 23-24).

Tämä luomishymni ilmentää hyvin varhaisen intialaisen ajattelun siirtymää polyteismista monoteismiin ja filosofiseen monismiin, todellisuuden näkemiseen ykseytenä. Siinä syntyi vähitellen oppi persoonattomasta, tiedostamattomasta Yhdestä, mitä sitten Upanisadit – klassisen intialaisen filosofian varhaisin kirjoituskokoelma – ja myöhempi Vedanta-filosofia kehrittelevät eteenpäin (ibid., s. 16-17). Luomishymnin viimeiset säkeet tuovat ilmi avoimet, skeptiset jatkokysymykset: tietääkö luojakaan mitä todellisuus perimmältään on, milloin kaikkeus on syntynyt. Ihmettelyä voidaan jatkaa loputtomiin ja tällöin voidaan sanoa tapahtuneen siirroksen myytistä filosofiaan. Kaikki vastausehdotukset asetetaan kyseenalaiseksi ja todetaan lopulta ettemme tiedä kaiken alkuperää.

Kreikkalaisessa filosofiassa juuri tämä sama oivallus tuli esiin filosofian syntyaikoina: Thales ja hänen työtoverinsa ja ystävänsä Anaksimandros (n. 610-545) selittivät eri tavoin maailmankaikkeuden alkuperän. Thaleksen mukaan kaikki on syntynyt vedestä kun taas Anaksimandros totesi, että kaiken alkuperä on ääretön ja määrittämätön (*apeiron*). Filosofian synty ei merkinnyt uuden uskonnon perustamista, jossa esimerkiksi vettä palveltaiisiin jumaluutena, vaan periaatteellisesti uuden, tutkivan ja

etsivän asenteen syntyä, jossa tavoitellaan entistä paremmin perusteltuja selityksiä. Siksi jo Thales ja Anaksimandros olivat tästä perusasiastakin eri mieltä keskenään – ilmeisesti kuitenkin ystävyytensä säilyttäen. Myyttien selityksiltä – ja saman tien monilta myöhemmän metafysiikan selityksiltä – vedetään varsinkin Anaksimandroksen oivalluksen myötä matto alta ja todetaan, ettei perimmäistä alkuperustaa voidakaan tietää. Tutkimus siis jatkokoon – tehtävä on loputon kuten itse todellisuus.

Aristoteleen selitys filosofian synnylle ihmettelystä on näistä syistä puolinainen. Pelkkä ihmettely ei vielä täysipainoisesti ilmennä filosofisen suhtautumistavan erityisluonnetta. Vasta pysyvästi kriittinen asenne joutuihin selitysmalleihin erottaa filosofisen – ja myös tieteellisen – asenteen myyttis-uskonnollisesta ajattelusta. Myyttien ja uskonnon tiedollinen perusasenne on dogmaattinen, filosofian ja tieteen taas kriittinen. Filosofiasa ja tieteessä ei ole auktoriteetteja, ei karismaattisia profeettoja, ei pyhiä kirjoituksia, ei perinnettä, jota tulisi sokeasti seurata. Jo ensimmäisillä kreikkalaisilla filosoifeilla tämä keskusteluvalmis asenne ilmeni erilaisina näkemyksinä kaikkeuden alkuperästä ja perusaineksesta. Thales sanoi sen olevan vesi, Anaksimandros ääretön tai määräämätön (*apeiron*), Anaksimenes puolestaan maan, ilman, tulen ja veden. Selityksien ongelmakohdista ja mahdollisesta paremmuudesta alettiin käydä keskustelua.

Tällaiseen keskusteluun antautuminen vaati jopa Kreikassa suurta rohkeutta: vaikka kreikkalainen jumalamaailma oli polyteistinen ja jumalien arvovalta oli heikompi kuin monissa Lähi-Idän uskonnoissa, jumalten vaikutusvallan kiistämiseen suhtauduttiin yleensä erittäin kielteisesti. Vielä 400-luvulla sofisti Protagoras joutui vainon kohteeksi ja hänen kirjansa poltettiin, koska hän oli väittänyt taivaankappaleiden olevan vain palavia kiviä. Samoin osa Sokrateen kuolemaan johtaneista syyteistä koski väitettyä jumalien kieltämistä. Askel myytistä (*mythos*) järkevään argumentointiin (*logos*) vaati suurta ennakkoluulottomuutta ja rohkeutta. Vielä nykyäänkin vaatii rohkeutta 'ottaa etäisyyttä' arkipäiväisesti tuttuun ja yleisesti hyväksytyyn ja tuoda näkemyksensä julkiseen keskusteluun.

Filosofisesta ajattelusta sanan vaativassa mielessä on siis kyse vasta kun ihmettelevä uteliaisuus muuttuu epäilyksi ja myöhemmin systemaattiseksi tieteelliseksi kritiikiksi (osana tieteellistä metodia). Ihmettely tosin on epäilyn ja kritiikin siemen: se on ennakkokäsityksistä puhdistautu-

nutta uteliaisuutta, se ikäänkuin jo panee ennakkokäsitykset 'sulkumerkkeihin' (kuten Edmund Husserl fenomenologiassaan korosti).⁹ Epäily puolestaan pureutuu syvemmälle perusteluihin: kehittää ennakkokäsityksistä juontuvia ongelmia kuten ristiriitaisia seurauksia ja esittää niille johdonmukaisia vastaväitteitä. Ihmettelevä uteliaisuus on vielä liian erityymätöntä, se ei esitä kriittisiä argumentteja. Epäily sen sijaan on argumentoivaa: vastaväitteillä, vastaesimerkeillä ja huomion kiinnittämällä ajattelun johdonmukaisuuteen (logiikka) on siinä keskeinen rooli. Epäily johtaa huomion käsityksien perusteluihin ja on siten lähtökohta paitsi filosofialle, myös tieteelliselle kritiikille. Kriittisyys on tieteellisen ajattelun keskeinen hyve.

Epäily ja kritiikki johtaa perusteluvaatimuksiensa kautta totuuskysymykseen: kysytään mahdollisimman hyvin perusteltuja käsityksiä. Ihmettelyn tasolla totuuskyseminen on vielä toissijainen: siinä mielessä ihmettelevä asenne on luonteeltaan esteettisempi. Väitteiden selkeä esittäminen ja perusteleva ei ihmettelystä ole vielä oleellista. Filosofian pyrkimys totuuteen vaatii kuitenkin sitä, että käsityksien taustalla olevien perustelujen paremmuus tulee esiin (vrt. Platonin aikanaan esittämä ns. klassinen tiedon määritelmä: tieto on "hyvin perusteltu tosi uskomus"). Tuota paremmuutta koetellaan filosofoivan yhteisön sisällä, jossa kaikilla on puheoikeus.

Myyttis-uskonnolliseen ajatteluun liittyvä puhe 'uskon totuuksista' on tässä suhteessa ristiriitaista: uskomukset perustuvat alun perin profeettojen ja uskontojen perustajien henkilökohtaiseen kokemukseen ja vakaukseen. Jos niitä ryhdytään vertailemaan – esimerkiksi väittämällä että monoteistinen usko on todempaa kuin polyteismi – tullaan vääjäämättä yhteisesti perusteltavien asioiden piiriin, joissa joko yhteinen kokemus tai rationaalinen johdonmukaisuus on kriteerinä 'paremmin perustelluille' näkemyksille. Pelkän uskon puitteissa pysyessä on oikeastaan yhden-
tekevää, millaisen uskomusjärjestelmän valitsee ja mitkä ovat perusteet: pelkkä usko perustelee yhtä vakuuttavasti vaikkapa uskoa luonnonhen-

9 Myös nykyään ihmettelyn suurta roolia korostetaan fenomenologisesti suuntautuneessa ajattelussa (ks. esim. Heinämaa 2000). Muut nykyfilosofian suuntauksukset (analyttinen filosofia, hermeneutiikka, uusmarxismi) korostavat enemmän systemaattisen ja historiallisen käsitteanalyysin ja tieteellisen kritiikin merkitystä.

kiin, persoonalliseen Jumalaan tai ulkoavaruuden olioihin. Kriteerit uskomusjärjestelmän omaksumiselle voivat tosiasiaassa olla yksilöpsykyksiä, sosiaalisia, esteettisiä jne. Filosofia ja tiede ei kuitenkaan ensisijaisesti lähde tällaisista tekijöistä, vaan yhteinen kokemusmaailma ja rationaalinen johdonmukaisuus ovat keskeisiä. Totuuden kriteerit eivät voi olla henkilökohtaiseen vakaumukseen perustuvia (kuten profeettojen ’ilmoittamassa’ uskon totuudessa) vaan niillä täytyy olla yhteiset rationaaliset standardit avoimesti argumentoivassa ja erimielisyyksiä sietävässä tutkijayhteisössä.

Kriittisen perusasenteen ohella filosofian syntyä luonnehtii siirtyminen materiaalistien selitysten maailmaan. Kreikkalaisten jumalat vaikuttivat ajoittain luonnossa, mutta perimmäinen selitys noille vaikutuksille oli luonnon ulkopuolella jumalien tahdonakteissa tai mielen ailahduksissa: Zeuksen vihastuksissaan lähettämät salammat, Poseidonin kostoksi nostattama myrsky jne. Sekä kreikkalainen uskonto että muut uskonnot vetosivat voimiin ja syihin, jotka olivat koettavan materiaalistien maailman ulkopuolella. Selitykset ilmiöille olivat *transsendenteja*, maailman ulkopuolella oleviin tekijöihin viittaavia kun taas jo varhaisin filosofia vetosi *immanentteihin*, maailman sisäisiin, tekijöihin. Jumalia ei voi havaita koetun maailman puitteissa ja heidän vaikutuksensa materiaalistien ilmiöihin voidaan vain uskoa.¹⁰

Filosofian ja tieteen immanentit selitykset eivät tosin välttämättä aina olleet materiaalisia ja havaittavia, vaan kaiken alkuperänä voitiin pitää myös lukuja, kuten pythagoralaisuudessa tai jakamattomia alkeisyksiköitä eli atomeja (Demokritos, Epikuros). Elementit miellettiin tällöin ikäänkuin aakkosiksi, joista todellisuuden ’kirjoitus’ muodostuu – näin Aristoteles tulkitsee atomiteorian syntyä. Yhteys kirjoitukseen tulee selvästi esiin materiaalistien alkeisosiin viittaavassa termessä *stoikheion*, joka tarkoittaa myös aakkosia. Olivatpa perimmäiset selitykset sitten materiaalisia tai immateriaalisia alkeisosasia, ei niillä kuitenkaan ollut jumalien ihmisenkaltaisia ominaisuuksia, omaa tahtoa, tunteita ja suunnitelmia,

10 Filosofinen uskontokritiikki juontuu jo aiemmin mainitusta Ksenofaneen polyteismin kritiikistä, jossa hän kiinnitti huomiota jumalolentojen inhimillisiin piirteisiin: ne ovat eräänlaisia ihannoituja ihmisen omakuvia. Myöhempi uskontokritiikki soveltaa Spinozan ja Feuerbachin myötä tätä ajatusta kristinuskoon (esim. marxilainen uskontokritiikki).

jotka yllättäen puuttuvat ihmisten elämään ja joihin tulisi pyrkiä vaikuttamaan kunnioittavalla suhtautumisella ja uhrilahjoilla. Maaailma miellettiin varhaisessa filosofiassa yhteisesti jaetun kokemusmaailman ja siinä ilmenevän rationaalisen johdonmukaisuuden kautta. Etsittiin *logosta*, todellisuuden pysyvää järjestystä – vaikka *logos* voi tarkoittaa myös sanaa, varhaisimmat filosofit mielsivät sen materiaalisen todellisuuden harmonisena järjestyksenä joka voidaan tavoittaa järkevän ajattelun avulla. Vasta Platonin ja kristinuskon myötä tuo järjestys alettiin tulkita myös kreatiivisesti yhteen luojajumalaan liittyen.

Jos tiivistämme edellä sanottua, täytyy korostaa että uskonto perustuu alun perin uskontojen perustajien ns. yksityiseen kokemukseen. Esimerkiksi Vanhan Testamentin profettojen henkilökohtaiset jumalakokemukset olivat tällaisia. Nämä poikkeusyksilöt välittivät kokemuksensa yhteisölleen, jolla puolestaan ei vastaavia kokemuksia ollut (myös Buddhan oivallus elämästä kärsimyksenä oli vahva yksityinen kokemus – hänhän puhuu siitä uskonnollisen herätyksen tapaisena oivalluksena). Uskonnollinen uskomusjärjestelmä perustui siten loppujen lopuksi profettojen vakuuttavuuteen ja auktoriteettiin. Taistelu 'oikean profetaan' asemasta 'väärä profettoja' vastaan ja myöhemmät kiistat uskon oikeasta tulkinnasta ilmaisevat myös suoranaisen vallankäytön tärkeää roolia tietyn uskonnon vakiinnuttamisessa.

Vaikka vallankäytöllä on myös tieteessä todettu olevan tärkeä rooli, on sen lähtökohta kuitenkin keskustelulle avoimempi, koska tiede pohjautuu yhteiseen kokemukseen ja kaikkien tutkijayhteisön jäsenten periaatteelliseen oikeuteen tulkita itsenäisesti tuota kokemusta. Habermasin sanoin tieteellisen tutkimuksen perustana on ”herruudesta vapaa kommunikaatio”. Tällöin yhteisesti koettu todellisuus itse on se perimmäinen auktoriteetti, joka määrää käsityksien paremmuuden. Siten esimerkiksi Keplerin malli planeettojen soikioradoista ei syrjäyttänyt Kopernikuksen ympyräratojen mallia hänen paremman puhetaitonsa tai akateemisen kynnärpäätaktiikkansa vuoksi, vaan kriteerinä oli parempi vastavuus aurinkokuntamme planeetoista tehtyjen todellisten havaintojen kanssa. Kaikki tutkijat saattoivat juuri keksittyyn kaukoputkeen katsomalla vakuuttua Keplerin mallin paremmuudesta. Nykyäänkään tehokas uutisointi ei riitä tekemään uusia luonnontieteellisiä löytöjä hyväksyttäväksi, vaan vasta useissa laboratorioissa saavutetut yhtäläiset tulokset tekevät asiasta tieteellisen totuuden.

On siis korostettava tiedon ja uskon periaatteellista eroa tiedollisina asenteina. Vaikka nykyään on muodikasta korostaa myös tieteen olevan lastensatuihin verrattavissa oleva 'kertomus' todellisuudesta, ei tuo käsitys pidä täysin paikkaansa. Vaikkei tiede saavutakaan lopullista totuutta, se saavuttaa kokemusmaailmamme suhteen yhä paremmin perusteltuja käsityksiä. Pelkässä uskossa ei tällaista vähittäistä edistystä tapahdu – ja jos tapahtuu, niin silloin usko pohjautuu osin yhteisen kokemusmaailman rakenteisiin ja lähenee osin tieteellisiä perusteluja. Useinhan näin uskontoa pyritään tieteellistämään: esimerkiksi kristinuskon luontokuvaa on viime vuosikymmeninä pyritty muokkaamaan ekologisesti perustellumpaan suuntaan ns. ekoteologiassa. Samoin kristinuskon seksuaalietiikka on joutunut luopumaan monista perinteisistä korostuksistaan. Gianni Vattimo (2000) onkin pitänyt maallistumista välttämättömänä prosessina, joka kristinuskon tulisi hyväksyä. Maallistuminen voidaan hänen mukaansa itse asiassa liittää kristinuskon opilliseen ytimeen: se on osa Jumalan lihaksituloa, laskeutumista ihmisen tasolle Kristuksen hahmossa. Näin kristinuskossa olisi sisäinen mahdollisuus tulla modernin ihmisen hyväksymäksi.

Uskonnon osittaisesta modernisaatiosta huolimatta on kuitenkin edelleen korostettava uskon ja tiedon laadullisia eroja. Usko pohjautuu henkilökohtaiseen kokemukseen ja vakaumukseen, jonka ei tarvitse olla yhteensopiva toisten ihmisten maailmakokemuksen kanssa. Toinen asia on se, että uskonnon vakiintuessa ihmiset jakavat kollektiivisesti ko. uskonnon perustajan tulkitsemat kokemukset ja tulkitsevat jatkossa kokemuksiaan kollektiivisena todellisuutena uskonnon perusoppien määräämissä rajoissa. Uskonnolliset ihmiset etsivät ryhmässä hyväksytyä kokemista ja yhteisiä perusteluja uskomusjärjestelmilleen. Kollektiiviselta uskonnolliselta kokemukselta puuttuu kuitenkin se immanentisti tutkiva, avoimen utelias asenne kokemusmaailmaan, jolle filosofinen ja tieteellinen tutkimus perustuu.

Myyttien ajankohtainen merkitys: ekologiset myytit ja ekoteologia

Myytteihin ja uskonnollisiin käsityksiin ei tule suhtautua dogmaattisesti: joko varauksettoman myönteisesti tai varauksettoman kielteisesti. Niitä tulee arvioida tapauskohtaisesti ja yhteydessä tieteellisesti perustelta-

viin näkemyksiin. Myytit heijastelevat usein monien sukupolvien aikana kerääntyneen kokemuksen tuottamaa tietoa ja voivat olla tieteenkin kannalta katsoen suhteellisen hyvin perusteltuja.

Otetaan esimerkiksi viime aikoina paljon keskustelua herättäneet ekologiset myytit kuten maaäitimyytti ja edellä jo mainittu *hybriksen välttämisen* (ja myönteisesti: kohtuullisuuden ja luonnon järjestykseen sopeutumisen) teema, joka on liittynyt teknologian vaaroista varoittaviin myytteihin kuten Pandoran lippaaseen.¹¹ Myyttinen ajattelu on kokenut osin renessanssin näkemyksissä, joissa on korostettu alkuperäisen ”primitiivisen ekologisen viisauden” merkitystä länsimaisen tieteellisen rationaalisuuden vastapainona (Korteniemi 2009). Ympäristöhistoriassa on kuitenkin voitu todistaa, että positiivinenkaan luontokuva ole estänyt luonnon riistokäyttöä kuten eläinlajien metsästämistä sukupuuttoon tai metsien hakkuuta loppuun eroosioaltille alueilla. Myyttien merkitystä tuleekin punnita suhteessa tosiasiallisiin käytäntöihin, joita on noudatettu.

Toisaalta myyteissä voi olla edelleenkin sovellettavissa olevaa praktista viisautta: ne varoittavat usein ylimielisyydestä luontoa kohtaan ja ovat siten nykyaikaisesta ympäristöajattelusta tutun ’varovaisuusperiaatteen’ (*precautionary principle*) hengen mukaisia. Esimerkiksi perinteinen maaäitimyytti näyttää tässä suhteessa edelleen ajankohtaiselta, kun tiedämme kuinka laajamittaisiin ympäristöongelmiin maaäidin ihon rikkominen kaivostoiminnan, metsien hakkuun aiheuttaman eroosion ym. geologisten muutosten myötä on johtanut. Myös kohtuullisuutta ja ’kultaista keskiteitä’ painottavat myytit vastaavat hyvin nykyisen ympäristötaloustieteen näkemyksiä kulutuksen kohtuullistamisesta.

Kokoavasti voisi todeta, että myytit voivat kuitenkin ilmaista (a) pitkäaikaista, perinteisiin kiteytyvää kokemusta luonnon säännönmukaisuuksista ja niiden rikkomisen vaaroista. Tällöin järkevät perinteiset käytännöt kuten kohtuullisuus, omien rajoitusten tiedostaminen ja luonnon tasapainon vaatimukset voivat ilmetä myyttien esittäminä normeina. (b) Toisaalta myytit voivat ilmaista välitöntä kokemusta harmonisen ja luontoa seuraavan elämän edellytyksistä. Tässä suhteessa jo oma ruumiilli-

11 Lippaan avaamaan erehtynyt henkilö päästää sairaudet ym. vitsaukset vapaaksi. Sopii hyvin kuvaamaan ympäristön hallintayritysten usein arvaamattomia seurauksia.

nen kokemus voi antaa vihjeitä siitä, miten luonto yleensä toimii. Harmoniaa korostavat myytit kuten kiinalaisen filosofian ikivanha *jinjjang* –oppi ovatkin olleet paitsi kosmosta, myös ihmisen omaa terveyttä, tasapainoisia ihmissuhteita ja yhteiskunnallisia hallintoperiaatteita koskevia kokemuseräisiä ohjeita.

Suuret maailmanuskonnot sisältävät usein ympäristön kannalta risiiriittäisiä aineksia ja niissä sekoittuu ympäristöfilosofian kannalta sekä kielteisiä, antroposentrisiä aineksia että myönteisiä biosentrisiä aineksia. Tässä suhteessa kristinuskon käsitykset ihmisen ja ympäristön välistä suhteesta on tunnettu esimerkki. Kristinuskon eräät suuntaukset ovat jo kauan aikaa sitten pyrkineet ottamaan ympäristöhaasteet vakavasti ja nykyään ns. ekoteologia on vakiintunut jo omaksi tutkimusalakseen. Poliittisesti tarkoituksenmukaisella tavalla ekoteologia myötäilee lähinnä reformistista ympäristöpolitiikkaa: se on pyrkinyt mukauttamaan teologiset käsityksensä ns. kestävän kehityksen politiikan mukaiseksi. Tätä kautta ekoteologia on voinut pitää kiinni kristinuskon ihmiskeskeisestä lähtökohdasta – toki lähinnä sen ’heikossa’ muodossa, joka pyrkii ottamaan myös luonnon intressit siinä määrin huomioon, kun se palvelee ihmisen omaa etua. Etenkin tulevien sukupolvien intressit on vakava huolenaihe – ja tämä sopii hyvin yhteen kristinuskon ns. tilanhoitajaettisen tulkinnan kanssa. Tarkastellaan seuraavassa lyhyesti tämän lähtökohdan filosofisia perusteluja.¹²

Kristinuskoa on syytetty kaikkein ihmiskeskeisimmäksi uskonnoiksi (Lynn White 1967 teoksessa Oksanen & Rauhala-Hayes 1997). Tämä pitääkin osin paikkansa jos ajatellaan esimerkiksi luomiskertomuksen sanomaa: siinä ihminen nähdään Jumalan kuvana, muun luonnon yläpuolella olevana ja hänelle annetaan oikeus hallita ja käyttää hyväksi muuta luontoa lähes ilman mitään moraalisia rajoituksia. Toisaalla Raamatussa tosin korostetaan vastuullista luonnon käyttöä ns. tilanhoitajaetiikan puitteissa: luontoa tulee kohdella kuten hyvä paimen kohtelee laumaansa. Sitä tulee paitsi viljellä myös varjella.

Onko sitten luonnolla itsessään, riippumatta ihmisen tarpeista, kristinuskossa mitään arvoa? Tällainen biosentrinen kanta tulee esiin kristinuskossa mm. Franciscus Assisilaisen ajattelussa (White 1967), mutta

12 Hyvä katsaus kristinuskoa koskevaan keskusteluun on Markku Oksanen toimittamassa teoksessa *Ympäristöfilosofia* (Oksanen 1997).

se on hyvin poikkeuksellinen. Käytännössä kristinuskko on oikeuttanut läpi uuden ajan ihmisen vapaata luonnonkäytön oikeutta ja nähnyt myös voimakkaan väestönkasvun Raamatun mukaan ihmisen velvollisuutena ("lisääntykää ja täyttäkää maa"). Protestantismissa on myös korostettu taloudellisen toimeliaisuuden suurta merkitystä ja siten kristinuskolla ei ole ollut mitään pahaa sanottavaa jatkuvan taloudellisen kasvun ja kapitalistisen kilpailun sekä voittojen maksimoinnin periaatteista. Siten voidaan kokonaisuutena sanoa, että kristinuskko on tukenut uuden ajan ihmiskeskeistä luonnon käytön politiikkaa.

Viime vuosikymmeninä esiin noussut ekoteologia on pyrkinyt lieventämään näitä kristinuskon luontovihamielisiä piirteitä. Siinä on yhdytty pääosin reformistiseen ympäristöpolitiikkaan ns. 'kestävän kehityksen' periaatteiden mukaisesti. Ontologinen ja eettinen lähtökohta on kuitenkin säilynyt ihmiskeskeisenä: ei ole vaadittu laajamittaista luonnon ja eläinten oikeuksien puolustamista vaan on tyydytty raamatullisen tilanhoitajaetiikan mukaiseen positioon.

Filosofan suhde arkiajatteluun

Tarkastelin edellä filosofian suhdetta myyttiin ja uskontoon pääpainoisesti historiallisena kysymyksenä, koska filosofista ja tieteellistä ajattelua luonnehtivat erityispiirteet tulivat selvästi esiin jo ensimmäisillä filosofeilla. Toisaalta mytologian ja uskonnon nykyiset muodot ovat varsin synkretistisiä, uususkonnot (esim. New Age, uuspakanuus) sekoittavat eri uskontojen ja tieteellisen maailmankuvan aineksia entistä vapaammin toisiinsa ja uskonnon perinteitä tulkitaan tieteellisen tiedon varassa ajanmukaisemmiksi (esim. kristillinen ekoteologia, kreationismin uudet tulkinnat). Sikäli uskon ja tiedon perustavat erot dogmaattisen ja kriittisen tiedollisen asenteen, selityspenusteiden osalta transsendenssin ja immanenssin välillä eivät aina tule modernissa uskonnollisuudessa yhtä selväpiirteisesti esiin.

Suhdetta ns. *arkiajatteluun*, 'kadun miehen' näkökulmaan, ihmisten jokapäiväiseen, tieteellisesti tai filosofisesti kouliintumattomaan ajatteluun, voidaan sen sijaan lähestyä ilman laajakantoisempia historiallisia tarkasteluja. Se on suoraan ihmisten välittömiin uskomuksiin ja ennakkoluuloihin perustuvaa ja sitä voidaan tällaisenaan tarkastella sekä tie-

toteoriassa että argumentaatioteoriassa. Täytyy kuitenkin muistaa, että samoin kuin uskonnollinen ajattelu muuttuu historian myötä, samoin tekee arki ajattelu. Esimerkiksi populääritieteellinen tieto näyttää arkielämässä paljon suurempaa roolia nykyään kuin sata vuotta sitten. Useimmiten tieteen ainekset ilmenevät arki ajattelussa yksinkertaistuksina, dogmaattisiksi 'faktoiksi' puettuna ja henkilökohtaisia uskomuksia ja ennakkoluuloja tukevana. Arki ajattelu heijastelee myös tietyn aikakauden uskonnollista maailmankuvaa. Silti voidaan myös puhua tietyistä arki ajattelulle tyypillisistä perusvakaumuksista, jotka ovat näistä variaatioista riippumattomia (vrt. Severino 1996, 13). Arki ajattelu esimerkiksi sitoutuu yleensä realistiseen maailmankuvaan eikä ole läpikotaisin kriittistä tai skeptistä. Niin sanottu arkirealistinen asennoituminen sisältää kuitenkin myös filosofisia taustaoletuksia.

Filosofinen epäily johdi Descartesin (1596-1650) myötä siihen, että maailma näyttäytyi yksityistajunnan konstruoimana: "ajattelen, siis olen olemassa (*cogito, ergo sum*)". Lähtökohtana ei siis ollut "me ajattelemme", vaikka se olisi yhtä hyvin perusteltava lähtökohta – emmehän opi ajatttelemaan yksin. Ontologisesti katsoen Descartesin lähtökohta johti dualismiin ja solipsismiin – maailma on minun mielteeni, oleminen on havaituksi tulemistä (*esse est percipi*; Berkeley). Filosofisen epäilyn voi toki viedä äärimmäisen pitkälle, mutta eräitä arkisen olemassaolon fundamentaalisia tekijöitä ei ole mielekästä epäillä. Epäily voi kieltää kaiken, se on puhtaasti negatiivinen kritiikin muoto. On kuitenkin kysyttävä, mitä epäilyllä rakennetaan ja etsitään, mikä on epäilyn tarkoitus? Alun perin se liittyi varman tiedon ongelmaan (näin sekä sofisteilla että Descartesilla seuraajineen). Epäilyn kautta haluttiin löytää tiedon epäilemätön perusta – kuten Descartesin "ajattelen, siis olen". Miksi kuitenkin päädyttiin epäilemään objektiivisen maailman, toisten ihmisten ja luonnon, olemassaoloa? Epäilyn kohteena oli eristetyn yksilön välitön havainto – ei niinkään todellisuuden rationaalinen rakenne, joka ilmenee kollektiivisen havainnon pisyvinä piirteinä.

Jos ajattelemme arkista kokemustamme sellaisenaan ja kaikkea sitä, mihin se liittyy, lähtökohta voi näyttäytyä toisenlaiselta kuin Descartesin kysymyksessä yksilötajunnan varmasta tiedosta. Arkikokemus lähtee siitä että ruumiillinen minä on välittömästi maailmassa, luonnon materiaalien ehtojen ja toisten ihmisten sosiaalisen verkoston osana.

Alkuperäinen kokemuksemme on siis hyvin kaukana Descartesin ajattelevasta minästä, joka konstruoi – Jumalaa imitoiden – itselleen maailmaa sikäli kuin se on varmasti tiedettävissä. Arkikokemuksessa on myös tietty toistuva rakenne, jossa toisilla ihmisillä ja luonnolla on oma, vakiintunut paikkansa. Siten Descartesin kritisoi kokemus – unet, harha-aistimukset – ei ole kovin vakuuttava todiste arkikokemuksen yleisestä harhaisuudesta.

Arkiajattelu on vastatendenssi myös ns. solipsismille, fenomenalistiselle näkemykselle että maailma on välittömien havaintojeni kulloinenkin kokonaisuus, ilman ajallista, avaruudellista ja esineellistä pysyvyyttä. (Berkeleyyn ajatuskonstruktio: oleminen on havaituksi tulemistä; *esse est percipi*). Arkiajattelun perustava intuitio on siinä, että en ole yksin maailmassa, vaan jo alunperin suhteessa toisiin ihmisiin ja luonnon ympäristöön. Skottifilosofi Thomas Reid (1710-1796) pitikin Humen skeptisismiä kritisoiden terveen järjen (common sense) mukaisina olettaa että havaitsemme itse olioita eikä vain niiden aistivaikutelmia (Lammenranta 1993). Myöhemmin myös Kant korosti olion (substanssi) ja syysuhteen objektiivisuutta tietoteoriassaan. Välittömien empiiristen vaikutusten taustalla täytyy olla jotain pysyvämpää, muutoin maailma olisi pelkkää vaihtuvien vaikutelmien kaaosta.

Voiko arkiajattelua kuitenkaan lainkaan luonnehtia omana, ainakin osin autonomisena ajattelun tyyppinä? Millaisia erityispiirteitä arkinen ajattelu ja siihen läheisesti kytkeytyvä arkinen elämä pitävät sisällään? Missä mielessä arkiajattelu ja praksis liittyvät toisiinsa? Myös tähän kysymykseen on filosofisen ajattelun perinteessä otettu monin tavoin kantaa. Filosofian ohella etenkin psykologia ja sosiologia tarjoavat kiinnostavia kiinnekohtia tämän kysymyksen tarkasteluun. Tarkastelen aluksi joitakin filosofisen perinteen avaamia näköaloja ja pohdin sen jälkeen systemaattisesti arjen merkitystä ja yhteyksiä kriittisen refleksioon asettamiin vaatimuksiin. Tämä on erityisen tärkeää haluttaessa avata tie arkiajattelun kehittämiseen kriittiselle tasolle. Useimmiten filosofisessa perinteessä on pyritty tekemään varsin suoraviivainen ja jyrkkä pesäero filosofisen ja arkisen ajattelun välille. Kiinnostavampaa on kuitenkin pohtia, millainen voisi olla filosofian ja arkiajattelun myönteinen kontaktipinta. Tällöin korostuu elämän ongelmien filosofinen merkitys sekä filosofialle tärkeän intuitiivisen tiedon yhteydet arkiajatteluun. Perustuuko intui-

tiivinen ajattelu jollain tavalla arkielämän pohjimmaisiiin rakenteisiin? Voiko arki ajattelu edustaa järkevää praksista, eksplikoida ja ylläpitää sen teoreettista ja käytännöllistä arvopohjaa ontologisesti realistisena ja eettistä universalismia perustelevana lähtökohtana?

Tarkastelen tätäkin kysymystä aluksi historiallisesti koska – kuten edellä todettiin – arki ajattelu on itsessään historiallisesti muuttuvaa ja sen suhde uskontoon, filosofiaan ja tieteeseen saa koko ajan uusia muotoja. Vasta tätä kautta voidaan lähestyä kysymystä siitä, mikä on arki ajattelun historiallisesta variaatiosta riippumaton ’terve ydin’? Keskityn pääosin arki ajattelun rooliin filosofian itseymmärryksessä. Perspektiivi on täten metafilosofinen. Arki ajattelun yhteydet eri uskontoihin olisi sinänsä mielenkiintoinen ja tärkeä tema, mutta kuuluu enemmänkin teologian ja uskontotieteen alaan.

Historiallinen katsaus filosofian ja arki ajattelun väliseen suhteeseen

Tässäkin kysymyksessä keskustelu alkaa jo antiikissa. Yhteiskunnallisesti katsoen klassisen kauden antiikin filosofia heijastelee pääosin kreikkalaista syntyperää olevien ’vapaiden miesten’ eliitin – poisluettuna orjat ja naiset – kokemusmaailmaa, jolle arkisen elämän huolet olivat varsin vieraita. Alun perin aristokraattinen sotilaseliiitti ei tehnyt työtä eikä käynyt kauppaa. Orjat ja naiset – sekä myös vähitellen kasvava kauppaporvaristo – huolehtivat pitkälle talouden toiminnasta eikä filosofialla nähty olevan mitään positiivista kontaktia näiden ihmisten jokapäiväiseen elämään. Kuvaavaa keskeisten filosofien asenteelle oli ’teoreettisen elämän’ (Aristoteles) näkeminen ylimpänä elämäni hanteena. Puhtaan teorian harjoittamisen katsottiin edellyttävän vapautumista arjen, tunteiden ja ruumiillisten tarpeiden irrationaalisesta maailmasta. Teoretisoinnin ihanne muotoutui näin hyvin kapea-alaiseksi, ’puhtaan’ ajattelun ja arjesta irtautuvan elämäntavan ihanteeksi. Tutkijoiden piti elää norsunluutornissa, vapaana sotkuisesta ja ristiriitaisesta arkielämästä. Tämä teoreettisen elämän ihanne on osin jatkunut aina nykyaikaan saakka. (Rausch 1982).

Myös eliitin yksinoikeutena oleva poliittinen elämä nähtiin antiikissa paljon tuotannollista toimintaa arvokkaampana. Tuotannollinen toiminta, työ ja kauppa, oli pelkkä materiaalsen perustan takaava väline teoreettisen ja poliittisen elämän edustamille korkeammille arvoille.

Vasta teorian ja politiikan piirissä ihmisen varsinaisen olemuksen katsottiin voivan toteutua – Aristoteleen ihmisen määritelmä ”poliittinen eläin (*zoon politikon*) jolla on järki” määritteli ihmisolemuksen, joka oli pitkälle materiaalisista välttämättömyyksistä vapaa. Tietysti vain pieni eliitti saattoi toteuttaa tätä ihannetta.

Filosofia ’demokratisoitui’ laajemmin vasta 300-luvulta lähtien kyyrikkojen, stoalaisuuden ja nousevan kristinuskon myötä, jolloin ajatus humaniteetista, yleisestä ihmisarvosta alettiin tunnustaa. Kuilu oppineen eliitin ja oppimattoman – tai jopa oppimaan kykenemättömän, kuten usein orjista ja ’barbaareista’ ajateltiin – kansan välillä alkoi vähitellen siloittua. Uudella ajalla kansanihmisten terve järki – engl. *common sense* – alettiinkin yleisesti nähdä vakavasti otettavana filosofisena teemana. Filosofista tuli nousevan porvariston harrastus ja siten asenne esimerkiksi työhön muuttui positiivisemmaksi.

Mikä oli arki ajattelun tiedollinen status antiikissa? Klassiselle antiikille tyypilliseen tapaan esimerkiksi Platon korosti arjen mielipiteiden olevan filosofiseen tietoon nähden alempi tiedon laji – tai se on pikemminkin harhaa kuin tietoa lainkaan. Arkitieto nojautuu välittömään kokemukseen kaoottisesta ja muuttuvasta maailmasta eikä kykene tavoittamaan yleisiä totuuksia, pysyvien ideoiden maailmaa välittömän kokemuksen takaa. Myöhempi filosofian perinne on ollut pääosin samoilla linjoilla: on korostettu arkitiedon pintapuolisuutta, sen käsityksien moniselitteisyyttä, ristiriitaisuutta ja epäloogisuutta sekä epäkriittistä perusasennoitumista.

Filosofian ja retoriikan historiassa analysoidut harhapäätelmät kuvaavat useimmiten juuri arki ajattelulle tyypillisiä ajatusmuotoja. Tehdään esimerkiksi yksittäisen kokemuksen perusteella laajoja yleistyksiä: jos vaikkapa sattumalta joudutaan Italiassa taskuvarkaan uhriksi, tehdään helposti yleistys, että tuossa maassa on enemmän taskuvarkaita kuin meillä. Tällöin kysymystä ei suhteuteta asiaa koskeviin tilastotietoihin vaan johtopäätös perustuu yksittäiseen kokemukseen. Myös henkilökohtaiset tunteet, mieltymykset, tottumukset ja asenteet johtavat arki ajattelua usein harhaan. Arki ajattelu on ennakkoluuloista: nojaututaan ajatus-tottumuksiin eikä kerran omaksuttuja mielipiteitä pyritä horjuttamaan. Tämä liittyy ihmisen peruspsykologiaan, jossa pyritään välttämään tiedollisia ristiriitoja, kognitiivista dissonanssia. Sosiaalisesti vaatii uskallusta olla eri mieltä kuin muut.

Uudella ajalla on korostettu myös tieteellisen kokemuksen ja arkikokemuksen dramaattista laatueroa. Tämä rajanveto juontuu ns. *galileisen tieteenperinteen* (Galilein 1600-luvulla aloittama ja aina nykyaikaan saakka vaikuttava matemaattisen luonnontieteen perinne) korostamasta *verifioivan (todentavan) kokemuksen* ideasta. Uuden luonnontieteen systemaattinen havainnointi ja varsinkin kokeellinen menetelmä antavat oleellisesti varmempaa tietoa kokemusten yleisestä pätevyydestä kuin arkinen kokemus. Arkikokemus jää suppeaksi ja vertauskohtina ovat lähinnä aiemmat, usein varsin häilyvät muistikuvat varhaisemmista samantyyppisistä tapahtumista. Arkikokemus voi myös toistaa kollektiivisia harhoja.

Tieteellisesti verifioiva kokemus pyrkii sen sijaan tekemään yleistyksiä mahdollisimman laajan kokemusaineiston pohjalta, vertaillen systemaattisesti toisten tutkijoiden vastaaviin kokemuksiin ja vakioimalla koetilanteessa kokemukset juuri samanlaisiksi. Kokeiltava asia eristetään ympäristöstä ja tällöin arkikokemukseen liittyvät häiriötekijät voidaan eliminoida. Koejärjestelyissä pyritään standardeihin, jotka sallivat täsmällisen toistamisen toisistaan riippumattomissa laboratorioissa. Hypoteeseja testataan laajasti ja siten varmistetaan tulokset. Arkikokemukselle tyypillinen yksityinen kokemus ei saa jalansijaa tieteessä.

Arkikokemus pitää aina sisällään erilaisia ja ristiriitaisia kokemusaineksiä. Esimerkiksi maa näyttää litteältä, mutta jos näemme merelle lähtevän purjelaivan painuvan horisontin taakse, tämä kokemus voi johtaa ajatuksen maan pallonmuotoisuudesta. Tai esineiden putoaminen tapahtuu eri tavoin riippuen siitä, onko kyseessä höyhen vai omena. Tällaisten ristiriitojen välttämiseksi – ja tieteellisesti perustellun kokemustiedon mahdollistamiseksi – tarvitaan systemaattisia tapoja karsia epäoleellinen aines kokemuksen piiristä. Tieteen voidaan katsoa varsin hyvin onnistuneen pyrkimyksessään etsiä kokemuksen piiristä pysyviä riippuvuussuhteita. Sen empiirinen kuva maailmasta on luotettavampi kuin arkikokemuksen ja sille rakentaneiden ajatteluperinteiden.

Arkikokemus on myös suhteessa metafysiikkaan, koska se pyrkii rakentamaan johdonmukaisen kuvan maailmasta ja uskoo maailmalla olevan tietyn perimmäisen rakenteen. Metafysiikkaa kritisoinut Kant painotti jo ruotsalaista teosofi Swedenborgia kritikoivassa teoksessaan *Henkiennäkijän unet* (1766) myös metafysiikan ottavan tuekseen vain itseään tukevia kokemuksia ja jättävän kokemuksen ristiriidat todellisuudessa selvittä-

mättä. Se muistuttaa tässä suhteessa arki ajattelua. Arki ajattelu omaksuu mielellään varsinkin esteettisesti tyydyttäviä, vahvoin elämyksiin pohjautuvia metafysisiä näkemyksiä – kuten ajatus maailmankaikkeuden yleisestä harmoniasta tai luonnon perimmäisestä tasapainosta – mutta ei kriittisesti tutki niiden tieto-opillista pitävyyttä, kuten Kantin metafysiikkakritiikin jälkeen on yleisesti katsottu välttämättömäksi. Metafyysisiltä teorioiltakin voi vaatia empiiristä ja rationaalista vakuuttavuutta (vaikkakaan ei suoranaista testattavuutta). Tässä on kuitenkin tärkeä kosketuspinta arki ajattelun ja filosofian välillä, jonka pohjalta arki ajattelua voidaan teoreettisesti kultivoida.

Kokoavasti voidaan sanoa, että tiede ei ole suhteessa arki ajatteluun pelkkä 'kertomus', jonka saavuttama tieto maailmasta olisi rinnastettavissa myytteihin ja satuihin, kuten äärimmäinen relativismi ja nykyfilosofiassa ns. postmoderni ajattelu on väittänyt. Vaikkei kokeellisen tieteenkään kuva maailmasta ole lopullinen, saadaan sen avulla useimmiten paljon luotettavampaa tietoa kuin mihin muut kokemukseen vain paikoitellen ja valikoiden nojautuvat ajattelutavat (tässä: myyti, uskonnot, sadut) kykenevät.

Jos arki ajattelu ei ainakaan kokemustiedon piirissä näytä onnistuneen tieteen tavoin, missä mielessä siihen sitten voidaan nojautua tai missä mielessä se on myönteinen haaste tieteelle ja filosofialle? Jos ajatellaan edellä käsiteltyä viisauden problematiikkaa, voidaan ihmetellä miksi monia akateemisesti kouluttamattomia ihmisiä voidaan pitää viisaina moniin oppineisiin specialisteihin verrattuna? On kiinnostavaa huomata, että edellä kuvattu ero arkikokemuksen ja tieteellisen kokemuksen välillä ei tee arkikokemusta ja siihen nojautuvaa ajattelua täysin merkityksettömäksi. Miksi näin on? Onko arkikokemuksessa jotain sellaista merkityksellistä kokemusainesta, jota tieteellinen, verifioiva kokemus ei ole voinut korvata?

Ensinnäkin on huomattava, että arkikokemus on ns. verifioivaa kokemusta huomattavasti laaja-alaisempi kokemuksen muoto. Tieteen tarkasteleman ulkoisen kokemuksen lisäksi niin sanottu sisäinen kokemus tunteista, ajatusten välittömästä virrasta ym. kuuluu oleellisesti arkikokemuksen piiriin ja sitä on varsin vaikea muuttaa verifioivan kokemuksen muotoon. Myöskään kaikki ulkoiset havainnot luonnosta eivät tule tieteen piirissä noteeratuksi. Galileisen tieteenperinteen kokemuksen käsite

on ajateltaessa koko ihmisen kokeman todellisuuden alaa varsin suppea: siinä korostuvat vain olioiden mitattavat ominaisuudet (tilavuus, massa, nopeus yms.). Vain näitä kokemuksen ns. primaarisia kvaliteetteja pidetään objektiivisesti pätevänä, tieteellisesti hyväksyttävänä kokemuksena. Luonnosta on kuitenkin myös muunkintyyppistä kokemusta – sitä galileinen perinne ei suinkaan kiellä. Ns. sekundääriset kvaliteetit (väri, haju, maku) kuvaavat tätä luonnontieteen mielestä subjektiiviseksi ja henkilökohtaiseksi jäävää kokemusta. Galileinen perinne piti tuota kokemusta epätieteellisenä, vaikka tosiasiaa myös tiede käyttää sitä hyväkseen, kun esimerkiksi maaperägeologiassa erilaisten maalajien erottaminen perustuu osin makuaistiin. Ja voidaanko väittää, ettei viininmaistelu ole alan harrastajilla kehittynyt lähestulkoon samanlaiseksi kuvailevaksi ja erottelevaksi tieteeksi kuin geologia ja muut ei-kokeelliset luonnontieteet?

Legitiimin kokemuksen rajoittaminen vain mitattaviin ominaisuuksiin sulkisi siis osan vakiintuneista luonnontieteistäkin (ihmistieteistä puhumattakaan) galileisen tieteenmäärittelyn ulkopuolelle. Tosiasiaa galileinen tieteenkäsitys näki yksipuolisesti fysiikan ihannemallina kaikelle tutkimukselle. Tällaisen tieteenkäsityksen kaventamisen voidaan katsoa olevan monessa suhteessa jopa vaarallista. Esimerkiksi ympäristötutkimuksessa on koettu suurena ongelmana, ettei galileisen perinteen mukainen 'tieteellisen todennettavuuden' ihanne ota vakavasti ihmisten arkisia kokemuksia elinympäristön huononemisesta. Esimerkiksi ilmansaasteet koetaan välittömästi lievinä terveyshaittoina ja ympäristön esteettisenä huononamisena, mutta lääketieteellinen tutkimus ottaa haitat vakavasti vasta jos voidaan tilastollisesti osoittaa esimerkiksi merkittävää hengitystiesairauksien lisääntymistä. Tästä syystä tieteeseen vetoaminen ei tarjoa aina riittävän tehokasta välinettä toimintaan elinympäristön puolesta, vaan arkikokemus tulee tällöin ottaa vakavasti huomioon ympäristökysymyksistä keskusteltaessa. Usein ympäristöhaitat ovat niin monimutkaisia, ettei tiede välttämättä kykenekään tarjoamaan sitovaa osoitusta haittojen viimekätisistä syistä. Tämä on nähty pitkään jatkuneessa kiistelyssä ilmaston globaalin lämpenemisen perimmäisistä syistä: voidaanko sen todella osoittaa johtuvan ensisijassa ihmisen toiminnasta? Arkikokemuksen ongelma puolestaan on eräänlainen turtuminen koko ajan huononevaan ympäristöön: sen nojalla voitaneen reagoida vain voimakkaisiin ja välittömästi aistittaviin muutoksiin, millaisia suinkaan kaikki vaka-

vatkaan ympäristöongelmat eivät aiheuta. Tässäkin suhteessa jo Platonin toteama välittömän kokemuksen 'lyhytjänteisyys' on ongelma.

Filosofiassa on varsin pitkiä perinteitä, joissa arkikokemus ja arkiajatelu on pyritty nostamaan määrätynlaisena tiedon muotona hyväksyttävästi esiin. Kuten edellä todettiin, antiikin vaikutusvaltaisimmat filosofit, Platon ja Aristoteles, pitivät korkeimpana elämänihanteena 'teoreettista elämää' (*bios theoretikos*), jossa pysyttäydytään erossa jokapäiväisen arkielämän vaatimuksista (kotitalouden hoito, työ) ja keskitytään filosofointiin. Tilanne muuttui Sokrateen "toreilla ja turuilla" toimivan keskus-televan filosofian vaikutuksesta vasta klassisen kauden jälkeen, jolloin arkielämän merkitys nousi uudella tavalla esiin kyynikkojen filosofisen protestiliikkeen, stoalaisuuden ja kristinuskon myötä.

Kyynikot nostivat elämänihanteikseen pitkälle täysin päinvastaiset arvot kuin Platon ja Aristoteles: työnteko, häpeämättömyys (tarkoitti lähinnä rohkeutta elää mieleistään elämää ja asettaa omat arvonsa) sekä oppimattomuus. Jotkut kyynikot ansaitsivat leipänsä ruumiillisella työllä ja jopa gladiaattorina toimien. Myös elämän eri puolet asetettiin julkisesti näytteille: toimet, jotka klassisella kaudella pidettiin tiukasti kodin seinien sisällä, tuotiin kadulle. Vaikka tarkoituksena lienee ollut häpeämättömyyden ihannetta toteuttava hätkähdyttäminen (millä tavallaan seurattiin Sokrateen ihannetta toimia ihmisiä filosofisilla kysymyksillä kiusaavana 'paarmana'), voidaan tuo toiminta nähdä myös myönteisenä kannanottona ihmiselämän luonnollisiin perustekijöihin. Arki ja sen käytännöt, jopa välittömien biologisten tarpeiden eläimellinen, 'koira-mainen' (kyynikkojen nimi juontuu koirasta – *kyoon, kynos*) julkinen tyydytys ovat tärkeitä ja ilman niitä ei olisi myöskään filosofien ihannoimaa 'teoreettista elämää'.

Oppimattomuuden ihanne oli esillä paitsi kyynikoilla, myös kristinuskossa. Sekin liittyy protestiin puhdasta teoreettista asennetta vastaan. Kristinuskossa 'yksinkertaiset', kuten esimerkiksi lapset, nähtiin myönteisessä valossa. Oletettiin eräänlainen alkuperäisen viattomuuden tila, jota esimerkiksi erilaiset filosofian opinnot eivät vielä olleet pilanneet. Varhainen kristinuskko oli eräänlaisessa ideologisessa kilpailutilanteessa myöhästantiikin filosofikoulujen kanssa (etenkin stoalaisuus ja epikurolaisuus), kaikki halusivat kannattajia omille erilaisille elämäntapomuksilleen. Osin tästä syystä oppimattomuus nousi myönteisenä arvona

esiin: kristinusko ei pyrkinyt niinkään vetoamaan sivistyneeseen yläluokkaan, kuten filosofikoulut, vaan suuriin kansanjoukkoihin. Siinä se tunnetusti onnistui.

Yllättäen oppimattomuus on noussut nykyäänkin uudelleen esiin tie-devastaisen ideologian myötä mm. rokotuksia ja geenimanipulaatiota vastustavassa ajattelussa, ilmastokeptisessä populismissa ja 'vaihtoehtoisten totuuksien' politiikassa. Poliittinen populismi, äärimuotonaan Donald Trumpin *ad hoc* –aktionismi (perinteisen fasismin tyyliin – vrt. italialaisen fasistifilosofi Giovanni Gentilen (1875 – 1944) toimintakeskeinen filosofia), toi esiin puheen ”totuuden jälkeisestä ajasta”. Käytännössä tämä merkitsi 'kadun miehen' näkökulman nostamista ihanteeksi: totuus on se mikä poliittisten demagogien julistama mielipide tänään sattuu kansanjoukkoja miellyttämään. Todellisuudessa populismi on arjen karkeaa materialismia – tärkeintä on taata yksinkertaisia tunteisiin vetoavia uskomuksia (muukalaisvihaa ym. mustavalkoista moralismia ja viholliskuvia) sekä ”leipää ja sirkushuveja” kansalle.

Palataan vielä historialliseen analyysiimme ja tarkastellaan, miten arki-ajattelu nousi eräissä muodoissaan arvostetuksi positioksi. Uuden ajan ajattelussa oppimattomuuden ihanne jäi kristinuskon erääksi piirteeksi, jota vain kaikkein radikaaleimmat ajattelijat ja lahkot pyrkivät käytännössä toteuttamaan. Filosofiasa kyllä jatkuu kristinuskon myötä syntynyt ihmisen viattoman, alkuperäisen 'luonnon' pohdinta (tunnetuimmassa muodossaan Rousseaullla), mutta kyynikkojen kielteinen asenne teoreettisiin kysymyksiin ei saa jatkoa.

Kuten jo edellä mainittiin, kysymys arkisesta tiedosta on kuitenkin läpi uuden ajan esillä uudistuneessa muodossa, jossa ei enää ihannoida oppimattomuutta vaan keskustelu liittyy ihmiskäsitykseen. Onko ihmisluonto, toisin kuin kristillinen perisyntioppi väittää, alunperin hyvä, eettisiltä lähtökohdiltaan altruistinen sekä myös intellektuaalisesti kyvykäs?

Kehitellään ns. terveen järjen (lat. *sensus communis*, engl. *common sense*) filosofiaa. Tämä filosofia saa erilaisia ilmenemismuotoja aina myöhäisrenessanssista (esim. Montaigne) englantilaisen ja skottilaisen valistusfilosofian (esim. Reid) kautta nykyaikaan saakka. Se pyrkii eri muodoissaan väittämään, että ihmisten luonnollinen, terve järki sisältää sekä teoreettisia että käytännöllisiä käsityksiä, joita ei voida skeptisin tai relativistisin vastaväittein kokonaan kumota. Ne eivät toisaalta myöskään tar-

vitse erityisiä teoreettisia perusteluita, vaan niihin voidaan vedota suoraan ihmisten yhteiseen arkiseen kokemusmaailmaan nojautuen eräänlaisina fundamentaalisina totuuksina. Esimerkiksi kysymys ulkomaailman olemassaolosta, josta on läpi uuden ajan metafysiikan kiistelty (mm. Berkeley), voitaisiin yksinkertaisesti ratkaista vetoamalla välittömään kokemukseen siitä että tämä käteni joka kirjoittaa, on todella olemassa koska koen sen välittömästi sellaisena (kuten G.E. Moore 1900-luvun alussa todisteli).

Toinen suuntaus uudella ajalla oli *common sense* - filosofian eettinen traditio, joka olettaa, että ihmisellä on luontaisesti samanlainen arvotajunta, johon voidaan vedota eettisten kysymysten intuitiivisena ratkaisuperustana. *Common sense* - filosofian edustajat vetoavat ihmisten luontaisiin tunteisiin, ennenkaikkea sympatiaan, rakkauteen ja sääliin, joiden perusteella oikea toimintatapa valitaan. Etenkin skottilainen valistusfilosofia, mm. Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746) ja Hume (1711-1776), mutta myös ranskalainen (Montaigne, Rousseau) ja italialainen filosofia (Vico) luovat tälle suuntaukselle perustat. Myös monilla myöhemmillä etiikan klassikoilla, esim. Schopenhauerilla (1788-1860), Schelerillä (1874-1928) ja Nicolai Hartmannilla (1882-1950) ihmisten luontainen arvotunne ilmaisee suoraan eettisten perusarvojen olemassaolon. Myös uusimmassa eettisessä keskustelussa, mm. feministisessä etiikassa, vedotaan usein jokapäiväisiin tunteisiin kuten hoivaamiseen ja välittämiseen (*care*) tai äitiysetiikkaan kaiken muun etiikan perustana. Abstraktina pidetyn velvollisuusetiikan sijaan korostetaan eettisen toiminnan perustuvan välittömään kokemukseen läheisistä ihmissuhteista. Tällöin tosin unohdetaan että välittömät ihmissuhteet vaativat rationaalista kontrollia ja harkintaa toimintanormien yleispätevyydestä, jottei välittömien ihmissuhteiden varjolla sitouduta vaikkapa rikolliseen toimintaan.

Terve järki ja praksiksen filosofia

Tarkastelkaamme seuraavassa hieman tarkemmin, millaisia perusteluita terveen järjen filosofialla on tarjottavana perinteisen teoreettisen filosofian täydennykseksi. Tätä teemaa pohti aikanaan varsin perusteellisesti italialainen filosofi Antonio Gramsci (1891-1937). Hän nojautui toi-

saalta edellä mainittuun marxilaisen metafilosofian käsitykseen praksiksesta filosofisen ajattelun konkreettisen totuuden kriteerinä: filosofian tulee muuttaa ja jalostaa inhimillistä käytäntöä. Arki ajattelu on osa tätä praksista ja siksi myönteinen suhde siihen on tärkeä kysymys. Toisaalta Gramsci jatkaa italialaisen filosofian 'terveen järjen' pohdinnan perinteitä, joille etenkin Giambattista Vico (1668-1744) laski perustaa historiaa ja historian ymmärtämistä koskevilla tarkasteluillaan. Vicon mukaan historiallinen ymmärtäminen perustuu kulttuurierot ylittäviin terveen järjen (*sensus communis*) ideoihin, joissa tulevat esiin muun muassa yleispätevät oikeusperiaatteet ja ihmisten yhteinen hyöty (Väyrynen 2015). Vicoa ja marxilaista ajattelua yhdistää siis kiinnostus 'kansan' intuitiivista ajattelua kohtaan ja kysymys siitä, mikä siinä on filosofisesti kehittämisen arvoista. Filosofia ei ole enää kapean eliitin asia vaan siitä voi tulla tärkeä tekijä kaikkien ihmisten elämässä. Filosofia nousee tällä tavalla pelkkien abstraktioiden maailmasta kohti konkreettista, siitä voi parhaimmillaan tulla poliittisesti ja eettisesti merkittävä voima, jos vain filosofit ottavat yleiset elämän ongelmat vakavasti ja pyrkivät vastaamaan teoreettisen työnsä ohella myös niihin.

Gramsci pyrki puolustamaan terveen järjen filosofiaa perinteistä akateemista filosofiaa vastaan marxilaiselta 'käytännön filosofian' pohjalta. Marx esitti jo ns. *Feuerbach-teeseissään* (1841) vaatimuksen siitä, että filosofien tulisi myös pyrkiä muuttamaan maailmaa eikä vain selittämään sitä. Gramsci jatkaa samoilla linjoilla ja korostaa filosofian maailmankatsomuksellista merkitystä. Hän toteaa: "ei ole olemassa filosofiaa yleensä. On erilaisia filosofioita tai maailmankatsomuksia, joista jokainen ihminen aina valitsee" (Gramsci 1979, 38). Filosofia on historiallinen ajatusmuoto, jonka kysymyksissä heijastuvat aikakauden vallitsevat mentaliteetit (perustavat arkiset ajattelutavat) ja akuutit ongelmat. Filosofian tulee tässä mielessä olla 'ajan tasalla', sen tulee "sallia 'terveen järjen' sedimentaatio: ja tämä dokumentoi sen historiallista vaikuttavuutta". Toisaalta on huomattava, että myös terve järki muuttuu jatkuvasti: sekä tieteelliset käsitykset että filosofiset mielipiteet rikastuttavat sitä. Terve järki on eräänlaista "filosofian kansanperinnettä (*folclore*)". Se toimii varsinaisen kansanperinteen ja tieteilijöiden harjoittaman filosofian, tieteen ja ekonomin välimaastossa (Gramsci 1977, 2271). Usein myös jo varsinainen kansanperinne sisältää filosofisia oivalluksia, kuten Gramscin suuri

kiinnostus sananlaskuihin (*proverbi*) tuo esiin. Esimerkiksi Zulu-heimon perinteinen viisaus ”on parempi edistyä ja kuolla kuin pysyä paikallaan ja kuolla” (ibid., 1769) ilmaisee hyvin alkuperäisen folkloren edustamaa filosofointia.

Gramsci kysyy edelleen: ”Millainen on kansan käsitys filosofiasta?”. Hänen mukaansa ”se voidaan rekonstruoida arkikielen sanontatapojen avulla. Eräs kaikkein levinneimpiä sanontoja on ’suhtautua asiaan filosofisesti’, mitä tarkemmin ajatellen ei tule kokonaan hylätä. On totta, että siihen sisältyy kehoitus antaa periksi ja olla kärsivällinen, mutta näyttää siltä, että tärkeintä siinä on kehoitus ajatella, huomata, että se mitä tapahtuu, on pohjimmiltaan järjestetty ja että se on sellaisena otettava vastaan keskittäen siihen omat järjen voimat, ja huomata, ettei ole pääsettävä itseään vaistonvaraisten ja väkivaltaisten mielenailahdusten riepotehtavaksi”. Tämä kansanomaisen, jo arkikielessä ilmenevä näkemys on Gramscin mukaan hyväksyttävä. Kansan käsityksillä filosofiasta on näin perimmältään «hyvin täsmällinen merkitys, nimittäin elämellisten ja alkeellisten intohimojen voittaminen, kun on omaksuttu näkemys välttämättömyydestä, joka antaa toiminnalle tietoisuuden suunnan». Juuri tässä on Gramscin mukaan «terveen järjen terve ydin, jota voitaisiin nimittää arvostelukyvyksi. Se on kehittämisen arvoinen ja siitä on tehtävä yhtenäisen ja johdonmukainen”. Edellä luonnehdittu filosofinen suhtautuminen on tavallaan ihmisen henkilökohtaista politiikkaa ja näin ”myös maailmankatsomuksen valinta ja kritiikki on poliittinen teko”. (Gramsci 1979, 39-40).

Gramsci kuvaa edellä itse asiassa sitä, mitä filosofisella terminologialla voidaan nimittää kyvyksi itsetranssendenssiin. Seppo Sajaman mukaan ihmisen erityisominaisuus on kyky ylittää omat välittömät näkökulmat ja tarkastella asioita ikäänkuin puolueettoman tarkkailijan näkökulmasta (Sajama, ei painovuotta). Gramscin mukaan kriittisen itsetietoisuuden mahdollisuus piilee siis jo arkikielessä ja -ajattelussa ja sitä voidaan kehittää arkiajattelun pohjalta vähitellen esiin. Myös hänen puheensa välttämättömyyssuhteista, jotka arkinen ajattelu tiedostaa, on kiinnostava ja voidaan osin hyväksyä. Omat ja yhteiset kokemukset ihmisyyteen pelisäännöistä kehittyvät läpi ihmisen elämän ja muodostavat arkipäivän käytännöllistä viisautta ’elämän kulusta’ yleensä. Esimerkiksi em. Zulun viisaus tunnustaa kuoleman välttämättömyyden ja vetää siitä eksis-

tentiaalisia johtopäätöksiä. Juuri tässä mielessä ihmisiä, joilla on laaja elämäkokemus ja halu oppia niistä, pidetään yleensä viisaina. Heillä siis ilmeisesti on tavanomaista syvällisempi kokonaisnäkemys elämän välttämättömyysuhteista.

Tässä yhteydessä kannattaa kiinnittää huomiota Gramscin käyttämään termiin arvostelukyky. Kant, joka kirjoitti urauurtavan teoksen *Arvostelukykyyn kritiikki* (Kant 1964), erottaa toisistaan määrittävän ja refleksiivisen arvostelukykyyn. Edellinen on sääntöjä seuraavaa ja niitä soveltavaa ajattelua. Jälkimmäinen sen sijaan arvioi kriittisesti itse noiden sääntöjen pätevyyttä ja merkitystä (Kant 1964, 33-35). Reflektiivinen arvostelukyky lähenee tässä mielessä viisautta. Sikäli kuin terve järki voi olla luovaa eettistä ja poliittista tietoisuutta, se voi nousta tälle ajattelun korkeimmalle tasolle – näin voisi Gramscin käsityksen arvostelukyvystä tiivistää.

Gramsci korostaa arjen filosofian muodostavan vakavan haasteen perinteiselle akateemiselle filosofialle. Hän kritisoi akateemisia filosofeja siitä, etteivät he ole suhtautuneet kansan filosofointiin kyllin vakavasti vaan ovat suotta asettautuneet 'tavallisten ihmisten' yläpuolelle. Hän kysyy kriittisesti: "Onko filosofista liikettä pidettävä filosofisesti merkittävänä vain silloin, kun se pyrkii kehittämään erikoistunutta kulttuuria rajoitetuille sivistyneistöryhmille, vai vain silloin, kun se kehittääsään terveen järjen ylittävää ja tieteellisesti johdonmukaista ajattelua ei milloinkaan unohda yhteyttä 'yksinkertaisiin', vaan *vieläpä löytää tuosta yhteydestä tutkittavien ja ratkaistavien ongelmien lähteen?* Vain tämän yhteyden ansiosta filosofiasta tulee 'historiallista', se vapautuu intellektualistisista, individuaalisista aineksista ja muuttuu 'elämäksi'". Hän täsmentää vaatimustaan toteamalla, "ettei ole kyse tieteen tuomisesta *ex novo* (sellaisenaan - KV) 'kaikkien' henkilökohtaiseen elämään, vaan ... tietyn jo olemassaolevan toiminnan uudistamisesta ja 'kriittiseksi' tekemisestä" (Gramsci 1979, 42-43). Terveen järjen kriittisiä ulottuvuuksia on voimistettava ja sen taipumuksia dogmaattisuuden vastustettava: suinkaan kaikenlaisia arkiajattelun yleistäviä tendenssejä ei tule nimittää filosofiaksi (Gramsci 1977, 1342) vaan filosofian laadulliset erityispiirteet, kuten suurempi loogisuus, tulee muistaa. Filosofian 'akateemisilla' piirteillä on siis myös oma tärkeä merkityksensä eikä Gramscin kritiikki kohdistukaan tähän puoleen sinänsä vaan pikemminkin filosofian pyrki- myksiin eristäytyä 'elämän' ongelmista.

Gramsci tutkii tarkasti myös uskonnollisen maailmankuvan, poliittisen ideologian ja arkiajattelun välisiä suhteita, mutta niihin ei voi tässä yhteydessä tarkemmin mennä. Gramscin tarkastelujen keskeinen merkitys on oleellisesti praktinen ja koskee perimmältään jokapäiväisten valintojemme luonnetta. Kyse on eräänlaisesta elämänpolitiikasta: omien elämänsuunnitelmien muotoilusta ja kriittisestä harkinnasta. Kaikilla ihmisillä on tervettä reflektiivistä arvostelukykyä suhteessa omaan toimintaansa. Filosofia rakentaa perimmältään tälle samalle pohjalle nähdesään perustehtäväkseen vastata kysymyksiin itsetiedostuksesta (jo Delfoin oraakkelin esittämä vaatimus 'tunne itsesi', johon Herakleitos ja Sokrates yhtyivät) ja ihmisen olemuksesta (Kantin mukaan filosofian keskeinen kysymys on 'Was ist der Mensch?', mitä ihminen on?) – palaan näihin oppeihin tarkemmin kirjan viimeisessä pääluvussa. Siksi filosofialle on suuri teoreettinenkin haaste kohdata ihmisten arkiset elämänongelmat ja valottaa niiden laajakantoisempaa merkitystä. Esimerkiksi humalahakuinen juominen ei ole vain elämäntapakysymys, vaan sillä voi olla laajempia yhteiskunnallisia ja eksistentiaalisia yhteyksiä, kuten brasilialainen kasvatusfilosofi Paolo Freire on tarkasteluissaan vapauttavasta 'sorrettujen pedagogiikasta' todennut (Freire 1972). Filosofian tulee auttaa ihmisiä heidän luontaisessa tarpeessaan pohtia ja yrittää ratkaista oman olemassalonsa ja toimintansa peruskysymyksiä. Perimmäiset kysymykset liittyvät konkreettisiin valintoihin, tekemiseen ja tekemättä jättämiseen (*omissio*) omassa elämässä ja ihmissuhteissa.

Esimerkiksi ammatin valintaan liittyviä arvokysymyksiä ei aina riittävästi tiedosteta, vaan se valitaan usein omien vanhempien toiveen tai esimerkin, suuren palkan, korkean statuksen ym. tekijöiden pohjalta asiaan laajemmin miettimättä. Filosofia kehottaa ottamaan tällaiset valinnat vakavasti: valinnat eivät ole puhtaasti taktisia vaan viime kädessä kysymys on siitä, mitä laadullisesti haluan elämältäni ja millaisia arvoja pyrin yhteiskunnan jäsenenä edesauttamaan. Ammatin valinnasta muodostuu loppujen lopuksi vakava eksistentiaalinen, eettinen ja poliittinen kysymys. Samantapaisia ongelmia liittyy myös poliittisiin, uskonnollisiin ja ihmissuhteissa tapahtuviin valintoihin. Kysymys on järkevän perusorientaation luomisesta omaan elämään: oikeastaan vain sellainen ihminen on täysi-ikäinen, joka kykenee valitsemaan elämänsä suunnan suhteellisen itsenäisesti, omaan järkevään harkintaansa nojaten. Kant määritteli

ytimekkäessä kirjoituksessaan *Mitä on valistus?* (teoksessa Koivisto ym. 1995) sekä valistusajan luonnetta että ihmisen täysi-ikäisyyttä tässä mielessä: rohkeutena käyttää omaa järkeään nojautumatta ulkoisiin auktoriteetteihin. Ammatinvalinnan tapauksessa palkka, status jne. edustavat yhteiskunnan ulkoista auktoriteettia, ja jos toimin *vain* tuolla perusteella, en ole kantilaisessa mielessä vielä täysi-ikäinen.

Arkiajattelun anti

Gramscin pyrkimyksessä nostaa 'terve järki' vakavasti otettavaksi haasteeksi akateemiselle filosofialle kylläkin painottaa yhteyden poliittista ulottuvuutta, mutta on silti merkitykseltään laajempi ja filosofisen ajattelun perimmäisiä tehtäviä koskeva. Gramscin teesien pohjalta voidaan nähdäkseni muotoilla kolme perustavaa haastetta, jotka arkiajattelu ja terve järki – osana laajempaa kysymystä praksiksesta – asettaa filosofialle.

(1) Ensimmäinen koskee filosofian teoreettista puolta, ennen muuta metafysiikan ja tietoteorian perustakysymystä. Kuinka välittömästi koettu olemassaoloni ruumiillisena ja luonnon ympäristössä elävänä olentona suhteutuu kysymykseen siitä mitä on (ontologia/metafyysiikka) ja mitä voin tietää (tietoteoria)? Tätä ongelmaa ovat pohtineet filosofian klassikoista mm. Benedictus Spinoza (1632-1677) sekä nykyajan filosofiassa ranskalainen fenomenologista filosofiaa edustava Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) sekä saksalainen hermeneetikko Karl-Otto Apel (1922-2017). On kysyttävä, millä tavalla välitön ruumiillinen kokemuksemme omasta itsestämme sekä yhteydestä toisiin ihmisiin ja luontoon tulisi ottaa filosofiassa huomioon? Onko Descartesista (1596-1650) juontuva rationalistisen tietoisuusfilosofian perinne laiminlyönyt tätä fundamentaalista kokemusta etsiesään varman tiedon perustaa 'puhtaan' ajattelun prosesseista, prototyyppinään matemaattiset todistelut? Descartes väitti ajattelun itsensä olevan filosofisen todistelun ainoa varma lähtökohta todetessaan "ajattelen, siis olen olemassa" (lat. "cogito, ergo sum"). Sen sijaan ruumiillinen kokemus on hänen mielestään aina epävarmaa. Onko kuitenkin perinteinen empirismikään – Francis Baconista (1561-1626) ja John Lockesta (1632-1704) lähtien – ymmärtänyt kokemuksen käsi-

tettä riittävän syvästi puhuessaan ulkoisista vaikutelmista, impressi-
oista, kaiken tiedon lähtökohtana? Eikö ruumiillinen kokemus todellisuudesta sisällä sekä aistivaikutelmia että näitä jäsentäviä rationaalisia periaatteita, kuten kantilaisen perinteen mukaan tulee ajatella? Edelleen kantilaiset perspektiivit ohittaen voidaan kysyä, onko meillä ruumiillisuutemme kautta välitöntä osallisuutta fenomenaalisen (pelkkien vaikutelmien) maailman taustalla, perustana oleviin asioihin, olioihin itseensä?

Ruumiillinen kokemus saattaa avata meille näin ulkoisia aistivaikutelmia syvemmän suhteen maailmaan, materian ja elävän luonnon olemassaoloon. Teoreettisen 'common sense' filosofian perinteiset todistelut ulkomaailman ja toisten ihmisten olemassaolosta näyttäisivät viittaavan tähän intuitiivisesti ymmärrettävään yhteyteen. Eletty varmuus maailman ja toisten ihmisten olemassaolosta tuo esiin perimmäisiä intuitioita todellisuudesta, sellaisia kokonaisvaltaisia kokemuksia, joilla on perustavaa merkitystä tavалlemme jäsentää maailmaa

Ruumiillisuuden teema avaa monia mielenkiintoisia tutkimusaiheita, joita perinteinen subjekti-objekti dikotomiasta (Descartesin perustama dualistinen mieli-ruumis vastakohta) lähtevä filosofia ei ole tullut ajatelleeksi. Esimerkiksi sellaiset tuoreet tutkimusalat kuin liikunnan, tanssin ja taiteen filosofiset kysymykset, tunteiden filosofia, sukupuolijärjestelmän (naisena ja miehenä tai siltä väliltä olemisen, androgyynisen olemisen muodot) kysymykset sekä seksuaalisuuden ja vallan teemat ovat löytäneet paljon tuoreita kysymyksenasetteluita lähtiessään tältä uudelta pohjalta.

Tiivistetysti voidaan sanoa, että filosofiassa paljon pohdittu kokemuksen käsite on oleellisesti laajentunut tämän tutkimussuunnan myötä. Aiemmin kokemus jaettiin ulkoiseen ja sisäiseen havaintoon, joista ensimmäistä leimasi esineellisyys ja objektiivisuus, jälkimmäistä puolestaan häilyvyys ja subjektiivisuus. Kokemuksen käsitteen kytkeminen ruumiillisuuteen ongelmallistaa tämän perinteisen dikotomian ja osoittaa 'sisäisen' ja 'ulkoisen' kytkeytyvän kiinteämmin toisiinsa eletyssä tapahtumassa. Eletty tapahtuma, tai yksinkertaisesti elämys, viittasi alunperin 1800-luvun lopun saksalaisessa ajattelussa (josta termi peräisin, saksaksi Erlebnis) eksistentiaalisesti merkittäviin kokemuksiin. Esimerkiksi voi-

makkaat luontokokemukset ovat tällaisia. Niissä yhdistyy sekä objektiivinen että subjektiivinen aspekti, kuten Wilhelm Dilthey korosti. Myös nykyajan uusstoalainen tunteiden filosofia painottaa tunteiden olevan paitsi välittömiä subjektiivisia tuntemuksia, samalla myös objektiivisia arvostelmia ulkoisesti koetuista tilanteista (Nussbaum 2008).

Tätä kautta voidaan lähestyä sellaisia perinteisen dikotomian puitteissa vaikeasti käsiteltäviä kokemuksen muotoja, kuten esimerkiksi tanssi kokemuksena. Ajatellaanpa vaikka suomalaista tangoa: siinähan kytkeytyvät samassa prosessissa yhteen sisäisesti koettu musiikki, partnerin tarjoama esteettinen kokonaisuus, lavatanssin erikoinen ilmapiiri sosiaalisena traditiona, liikunta ja tunteet. Näistä kaikesta muodostuu tanssin antama kokonaiselämys, jota ei voi palauttaa sen kummemmin pelkkään sisäiseen kuin ulkoiseenkaan kokemukseen. Tai mitä on esimerkiksi musikaalisen teeman kokeminen: myös se on kokonaisvaltainen elämys, jossa esimerkiksi eletyn tilanteen muisto voi olla ratkaiseva aspekti.

Tiede on perinteisesti korostanut ulkoisen kokemuksen olevan ainoa hyväksyttävä kokemuksen muoto, jonka perusteella voidaan saada selvää ja tarkkaa tietoa. Mutta kuten Spinozasta lähtien ruumiillisuuden teeman tutkimuksessa on osoitettu, ei luonnontieteellinenkään kokemus ole tällaisista kytköksistä vapaata: pisimmällekkin kehitellyt havaintovälineet, esimerkiksi hiukkaskiihdyttimet, ovat periaatteessa vain aistimaailmamme jatkeita ja siten kytköksissä tiedon 'ruumiilliseen aprioriin' (*Leibapriori der Erkenntnis*) jos käytämme Apelin termiä. Subjektista – joka kaikkineen on eletty ruumis – vapaata, neutraalin objektiivista tietoa ei ole. Kuten fenomenologi Husserl on todennut, etenkin tieteen havainnoinnin perustana on ns. objektivoivia akteja: havainnot mielletään esi-neiden välisten suhteiden kaltaisiksi. Mutta tämäkin on selvästi lainaa arkipäiväiselle kokemukselle tyypillisistä mieltämistavoista. Arkikokemus muodostaa intuitiivisen pohjan tieteessä ja filosofassa laajoiksi tutkimusohjelmiksi tematisoiduille, erikoistuneille lähestymistavoille. Saksalainen filosofi S. Maimon totesi 1790 esimerkiksi kymmenen sormen 'havainnollisen tiedon' muodostavan pohjan sadan, tuhannen ym. 'symboliselle tiedolle' (Pulkkinen 2004). Samaan tapaan myös muut perustavat kategoriat (syy, päämäärä, alkeisyksikkö, raja/ääretön ym.) kytkeytyvät alku-eräisesti eletyn todellisuuden hahmoon. Arkikokemusta ei tässä suhteessa voi pitää täysin epäluotettavana ja harhaisena.

Metafysiikan ja tieto-opin perustana olevat yleisimmät kategoriat siis yhdistävät sekä arkista, tieteellistä että filosofista ajattelua. Esimerkiksi päämäärän, syyn, välttämättömyyden ja mahdollisuuden kategoriat jäsentävät inhimillistä kokemusta yleensä ja siten yhtenäinen, monistinen näkemys inhimillisestä kokemuksesta ja todellisuudesta voidaan luoda hyvin perustellun metafysisen kategoriajärjestelmän pohjalta. Kategorialuetteloita on ollut metafysiikan historiassa hyvin monenlaisia, hyvin yksinkertaisista (joita etenkin nykyinen analyyttinen metafysiikka näyttää suosivan) erittäin monimutkaiisiin (esimerkiksi Hegelin ja Nicolai Hartmannin metafysiikka). Korostaisin itse monimutkaisten kategoriajärjestelmien etuja, koska ne vastaavat parhaimmin todellisuuden jäsentymistä laadullisesti toisistaan poikkeaville tasoille, jotka kaiken lisäksi ovat muuttuvia. Analyyttisen metafysiikan yksinkertaiset kategoriajärjestelmät nojautuvat oletukseen luonnon yhtenäisestä fysikaalisuudesta ja tätä näkemystä voidaan pitää vanhentuneena. Eihän itse fysiikkaan kuva luonnosta ole enää yhtenäinen. Elävä luonto ja ihminen ovat myös luonnon kehitysmuotoja eikä niiden filosofista merkitystä tule väheksyä – silloin vaaditaan aivan toisenlaisia kategorioita kuin jos oletetaan luonnon olevan keskeisesti fysikaalinen.

(2) Toiseksi arkiajattelu ja terve järki tuo esiin elementaarisia arvokokemuksia, joista on loppujen lopuksi vaikea luopua pisimmällekkään viedyssä eettisessä ajattelussa. Koen esimerkiksi oman elämäni välittömästi arvona, jonka loukkauksia paheksun. Ruumiillinen koskemattomuus ja oikeus oman ruumiin hallintaan on sellainen lähtökohta, joka kulttuurieroista riippumattomasti koetaan puolustamisen arvoisena. Esimerkiksi kiinalaiset äidit ovat nojautuneet tähän välittömään arvointitietoon pyrkiessään puolustamaan ja piilottelemaan tyttölapsiaan, jotta heidän jalkojaan ei kutistettaisi, vaikka vallan kahvassa oleva miessukupuoli niin halusikin (esimerkki Jung Changin teoksesta *Viljoutsenet*).

Terveen järjen filosofiaan kytkeytyi alun perin myös keskustelu etiikan perustana olevista luonnollisista tunteista. Ns. skottilainen moraalitunneteoria (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) kehitteli 1700-luvulla näkemystä ihmisen perimmäisestä sosiaalisuudesta vastustaen Hobbe-

sin esittämää näkemystä ihmisestä itsekkäänä ja kilpailuhaluisena petona ("ihminen on ihmiselle susi", totesi hän). Heidän mukaansa meitä yhdistää voimakkaat sosiaaliset tunteet, sympatia, sääli ja lähimmäisenrakkaus, jotka toimivat eettisten normien luonnollisena perustana. Tunteet siis kertovat, miten käytännössä esimerkiksi tuota kristinuskon ohjetta "älä tee toiselle sitä mitä et haluaisi itsellesi tehtävän", tulee soveltaa. Humen mukaan sympatia viittaa sananmukaisesti kykyyn jakaa tunteita, tuntee tunteita yhdessä – vrt. kr. *sym-pathia* – ja kaikki normit edellyttävät sitä, että voin samaistua toisen ihmisen kokemuksiin erilaisten oikeudenloukkausten edessä. Alkeelliset normit kuten 'älä tapa', 'älä varasta', voidaan välittömästi ymmärtää oikein koska voin hyvin kuvitella miltä uhrista tuntuu ja siten sääliä häntä ja pyrkiä auttamaan.

Tältä pohjalta on eri kulttuurien piirissä muotoiltu moraaliperiaatteita, jotka vastaavat Kantin kuuluisaa 'kategorista imperatiivia': ohjetta toimia vain sellaisten periaatteiden mukaan, joiden voi toivoa tulevan yleiseksi laeiksi. Yksinkertaisimmin se voidaan ilmaista kristinuskon ohjeella "älä tee toisille sitä mitä et haluaisi itsellesi tehtävän". Maailmanuskontojen etiikkaa laajasti tutkineen Hans Küngin mukaan tämä periaate löytyy useimpien keskeisten maailmanuskontojen piiristä: Kungfutselta, Rabbi Hilleliltä, Jeesukselta, islamista, jainalaisuudesta, buddhalaisuudesta, hindulaisuudesta. Küng nimittää tätä periaatetta "inhimillisyyden kultaiseksi säännöksi" (Küng 1997, s. 140). Tosiasiassa periaatteen merkitys on vielä laajempi: kuten jainalaisuudessa ja buddhalaisuudessa, se voidaan ulottaa koskemaan elämää yleensä, ts. kaikkia muitakin eläviä olentoja. Näyttääkin siltä, että tämän perimmäisen arvokokemuksen pohjalta paitsi puhe yleisistä ihmisoikeuksista, myös eläinten oikeuksista on perusteltua: kyse olisi viime kädessä elävän olion oikeudesta aktiiviseen itsensä toteutukseen. Sen pitemmälle vietyjä teoreettisia 'todisteita' tämän arvokokemuksen oikeuttamiseksi ei periaatteessa tarvita.

Teoreettisesti vakavaksi ongelmaksi kuitenkin jää, miten tämän arvo-perustan kollektiivinen toteuttaminen (edes ihmiskunnan puitteissa) käytännössä merkitsee ja tulisi mahdolliseksi. Vielä vaikeamman ongelman muodostaa, voidaanko yhtäläisiä oikeuksia vaatia koko elävän luonnon osalta (ns. bioegalitarismi). Lajien välisissä suhteissa jonkinasteiset ylittämättömät konfliktit – sikäli kuin luonnossa on kyse myös 'olemasaolon taistelusta' eikä vain yhteistoiminnasta – näyttävät välttämättö-

miltä, vaikka ne yhden lajin puitteissa onnistuttaisiinkin minimoimaan (meidän *ei ole pakko* käyttää toisia ihmisiä välineellisesti hyväksi siten kuin luontoa). Merkittävää on, että voimme kuitenkin laajentaa huomattavasti tämän humanin kohtelun piiriä osiin muuta luontoa, etenkin eläimiä ja kasveja.

Tervettä järkeä korostavan filosofisen perinteen piirissä jo italialainen filosofi ja humanisti Vico puhui teoksessaan *Uusi tiede (La scienza nuova)* siitä, että terve järki (ital. *la senso comune*) ilmaisee sen, mikä on ihmisille ”välttämätöntä tai hyödyllistä” ja nämä muodostavat ”ihmissukukunnan luonnollisen oikeuden kaksi lähdettä” (Vico 1993, s. 178). Ihmistä tutkivat tieteet lähtevät tältä yhteiseltä pohjalta, joka on paljon reaalisempi kuin geometrian pisteet, viivat jne. (ibid., s. 244-245). Arvokysymykset ovat siis kaiken ihmistutkimuksen ytimessä, ja Vicon mukaan niitä voidaan lähestyä huomattavasti varmemmin ja konkreettisemmin, kuin metafyyisistä kysymystä luonnon perimmäisestä olemuksesta (joka edellyttäisi eräänlaista luoja Jumalan näkökulmaa luonnon ’arkkitehtuuriin’ – mutta sellaisia rakennepiirustuksia meillä ei ole, ja jos olisi, luonnontieteet kävisivät kertaheitolla tarpeettomiksi!). Vicon idea oli, että oma olemassaolon tapamme, välitön kokemuksemme elämästämme ja sen arvosta, toimii suhteellisen varmana pohjana, jonka kautta ymmärrämme intuitiivisesti sen ’mielen’, joka eri kulttuurien hyvinkin erilaiselta näyttävissä tavoissa piilee.

Käytännössä suuriakin eroja tietysti on, esimerkiksi toisen ihmisen tappaminen ei ole kaikissa kulttuureissa aina kiellettyä, mutta erot johtuvat joko arvotietoisuuden kehittymättömyydestä, erilaisista uskonnollisista käsityksistä tai erilaisista näkemyksistä siitä, ketkä ovat täysiarvoisia ihmisiä (orjat, lapset, naiset?), kuten Max Scheler (1874-1928) on osoittanut (vrt. Krohn 1967). Eettisistä relativisteista eräs merkittävimmistä, suomalainen filosofi ja sosiologi Edward Westermarckaan, joka toi näitä eroja perusteellisesti esiin, ei myöskään kieltänyt yhteisten arvotunteiden olemassaoloa ja moraalisen kehityksen mahdollisuutta kohti niiden laajempaa toteuttamista. Myös hän näki kulttuuristen erojen syinä erilaiset uskomukset ja käytännön tarpeet – mutta kehitys kulkee kohti yhteisten arvojen selkeytymistä. (Salmela 1998).

Nykyajan etiikan suuntauksia arvioitaessa näyttää siltä, että ainakin utilitaristisessa, emotiivisessa ja hyve- etiikassa arkikokemuksen, arkiajat-

telun ja terveen järjen asettama haaste on otettu vakavasti. Välittömiin arvokokemuksiin perustuvaa lähestymistapaa voidaan soveltaa kaikille sellaisille aloille, joissa arvokysymykset ovat keskeisiä. Ajatellaan esimerkiksi taloudellista toimintaa ja taloustiedettä: sehän periaatteessa liittyy ihmisen kokemaan hyötyyn (ns. subjektiiviset preferenssit) ja määrittää taloudellista arvoa tätä kautta. Taloustieteen perustavaksi filosofiseksi ongelmaksi muodostuu kysymys siitä, mitä tuo arvo loppujen lopuksi on, ja voidaanko se aina liittää rahaan sekä kysyntään ja tarjontaan markkinoilla. Vai tulisiko arvosta puhua laajemmassa mielessä, hyvinvointina, johon kuuluu myös rahassa vaikeasti mitattavia arvoja (kuten elinympäristön puhtaus ja esteettinen antoisuus) ja taloudellisen toiminnan kytkentä pitkän tähtäimen hyötyihin (jätetäänkö ko. ympäristöä myös tuleville sukupolville). Siten kysymys elämän perimmäisistä arvoista, jota voimme välittömästi omia tarpeitamme ja elämän laatua pohtien miettiä, antaa hyviä lähtökohtia vallalla olevan taloustieteellisen ajattelun arviointiin ja kritiikkiin. Taloustieteen uudet tutkimusalat, ns. hyvinvoinnin taloustiede ja ympäristötaloustiede, ottavatkin tällaiset kysymykset jo vakavasti huomioon. Kysymys taloudellisista arvoista on siis paljon laajakantoisempi kuin 'subjektiivisten preferenssien' teoria väittää.

(3) Kolmas tärkeä terveen järjen ongelmasta seuraava ulottuvuus on pedagoginen. Filosofia voidaan nähdä korostetun dialogisena, keskusteluun ja mielipiteenvaihtoon painottuvana opinalana. Filosofiasa ei ole tunnustettuja perusteorioita, kiistämättömiä totuuksia eikä vakiintuneita metodisääntöjä vaan kaikki on kiistanalaista. Siksi metodisia sääntöjä seuraavalla tai tosiasioita pänttäävällä oppimisella on vähäisempi merkitys kuin muilla tieteenaloilla.

Mitä positiivista filosofian dialoginen oppiminen sitten saavuttaa, jos metodinen ja faktuaalinen pohja on noin epävarma? Filosofia kehittää ajattelun ja keskustelun taitoja ja kriittistä arviointikykyä. Näiden muodollisten valmiuksien parantamisen ohella filosofia kyllä käsittelee myös sisältöjä. Dialogisen filosofian puitteissa korostuvat varsinkin ihmisten arkisten elämänongelmien tarjoamat sisällölliset haasteet, koska ne liittyvät ihmisille tuttuihin elämismailman historiallisiin rakenteisiin sekä ajankohtaisiin eettisiin ja poliittisiin kiistakysymyksiin. Pedagoginen kyt-

kentä filosofisen problematisoinnin ja arkiajattelun välille voidaan luoda tällaisten ihmisten jokapäiväiselle tietoisuudelle jo tuttuja sisältöjen kautta, niiden erilaisia tulkintoja arvioiden.

Abstraktisemmat metafysiset ongelmat, kuten esimerkiksi ajan suhteellisuus, eivät välttämättä ole samalla tavalla 'esiymmärrettyjä': kaikki eivät ole lapsuudessaan pohtineet, kokeeko nopeasti toimiva kärpänen ajan erilaisena kuin minä itse tai miksi luvut jatkuvat loppumattomiin? Tai miksi aika tuntuu joskus kuluvan nopeammin kuin yleensä? Toki näitäkin kysymyksiä voidaan lähestyä intuitiivisesti edellä kuvatussa mielessä – koenko esimerkiksi ajan erilaisena jos minut suljetaan vankilaan?

Filosofian dialogisen opettamisen esikuva oli Sokrates, jonka keskustelut oppilaidensa kanssa Platon tallensi dialogeihinsa. Sokrateen metafysinen ja tieto-opillinen lähtökohta oli sofistien relativismissa: hän sanoi ”tietävänsä ettei tiedä”. Hän kuitenkin samalla piti tätä tietämisen korkeimpana muotona. Ei-tietäminen viittasikin tietoon tietomme rajoista, nöyrään asenteeseen suhteessa kaikkeen siihen, jota emme vielä tiedä tai emme voikaan tietää. Tässä suhteessa Sokrates erosi sofisteista, joille oli tärkeää luoda vaikutelma siitä että on oikeassa – kuten poliittisesta ja asianajajien retoriikasta vieläkin tiedämme. Sokrateen mukaan kaiken todellisen tiedon lähtökohta on kuitenkin nöyrä ja vaatimaton asenne: paljon on vielä oppimatta ja ymmärtämättä.

Sokrateen esikuvan mukaan toimivan dialogisen opettamisen voidaan sanoa olevan käsiteltävien kysymyksiensä sisällöllisestä laadusta riippumatta eräänlaista 'lapsenpäästötaitoa'. Sokrates toimii tiedon kättilönä luoden edellytyksiä uuden tiedon saavuttamiselle. Arkiajattelu on ikäänkuin raskaana filosofisista kysymyksistä, jotka täytyy vain sopivilla kysymyksillä herättää esiin. Millaista tämä arkiajattelun ja -kielen filosofinen potentia sitten on? Platonin tulkitsema sokraattinen perinne vastasi tähän olettamalla ideoiden maailman, josta ihmistajunnassa on synnynnäisiä ideoita. Nämä tarvitsee vain herättää sopivalla opetuksella. Tätä Platonin mallia ei kuitenkaan sellaisenaan voida enää nykyään allekirjoittaa. Platonilla oli kuitenkin toinenkin ratkaisuvaihtoehto. Ehkäpä aidommin Sokraten intentiot tavoittaen, hän viittasi siihen, että kieli on ristiriitainen ja dynaaminen systeemi, joka potentiaalisesti sisältää vastakkaisia ajatusmalleja, jotka filosofia ikäänkuin dialektisesti aktivoi (vrt. etenkin *Sofisti* – ja *Parmenides* – dialogit). Tähän käsitykseen voita-

neen edelleenkin yhtyä. Kieli muodostaa eräänlaisen äärettömän verkoston, jonka haarakkeita ja solmukohtia filosofinen kysyminen paljastaa. Langat ovat jo arkikielessä olemassa, filosofia on taitoa luoda uusia kytköksiä ja haaroituksia.

Toisaalta arkiajattelun periaatteellinen kyky filosofiaan ilmenee siinä, että voimme muodostaa eräänlaisia 'spekulatiivisia mielikuvia' (Hegel). Esimerkiksi ajatus äärettömyydestä – ei ajallisia eikä avaruudellisia rajoja, loppumaton lukusarja – on hyvin helppo ymmärtää intuitiivisesti. Jo pienten lasten luontainen ihmettely voi kiertyä tällaisten asioiden pariin.

Hegelin dialektisessa ajattelussa korostuu Platonin tapaan ristiriitojen merkitys: sikäli spekulatiivisen mielikuvan käsite viitanee esimerkiksi sen tapaisiin hedelmällisesti ristiriitaisiin väitteisiin kuten ”vapaus on välttämättömyyden tunnustamista”, jotka Hegelin dialektiikassa ovat spekulatiivisia. Spekulatiivisessa ajattelussa etsitään kytkentöjä keskenään näennäisesti yhteensopimattomien käsitteiden välille. Väittäisin, että myös tähän esimerkkiin liittyy välittömästi oivallettava mielikuva siitä, millaisista tapauksista väittämä kertoo. Vapauteen liittyy esimerkiksi välttämättömyys hyväksyä yhteiskunnan perustavat lait eräänlaisena 'rationaalisenä välttämättömyytenä', joka puolestaan turvaa kohtuullisen vapauden kaikille yhteiskunnan jäsenille. Vastaavan tyyppiseen kytkentään filosofoinnin ja arkiajattelun välillä viittaa myös fenomenologian puhe 'olemusten näkemisestä' (Wesensschau). Voin intuitiivisesti esimerkiksi ymmärtää, että jonkin asian esteettinen arvo on omalaatuinen arvotyyppi, joka poikkeaa tuon asian hyödyllisyydestä. Tai että on eettisesti väärin määrittää ihmisen arvo vain rahassa.

Ilman tällaisia elettyä kokemusta intuitiivisesti jäsentäviä arkiajattelun piirteitä filosofian opettaminen voisi tuskin olla muuta kuin käsitteiden ja määritelmien ulkolukua tai formaalisen päättelytaidon opettelua. Filosofointiin kuuluukin oleellisesti eräänlainen intuitiivinen aines, jossa kehitellään uusia käsitteiden ja väitteiden välisiä kytköksiä ja rinnastetaan näitä sekä luontoa että ihmisen omaa toimintaa koskevaan mielikuvamaailmaan. Von Wright puhui kerran siitä, että filosofia on 'käsitteellisten intuitioiden' kehittäminen – mutta ainakin pedagogisessa tasossa käsitteiden kytkennät mielikuviin on yhtä tärkeä aspekti. Tähän työhön voi filosofian opiskelija osallistua jo alkuvaiheessa – tai osallistuu jo ensimmäisen spekulatiivisen mielikuvan herätessä.

Nämä ensimmäiset filosofiset intuitiot eivät ratkaisevasti poikkea edistyneemmän filosofin työskentelyn eräästä tärkeästä piirteestä: pyrkimyksestä ”alkaa uudelleen alusta” (kuten fenomenologi Husserl totesi) ja työstää jotain filosofista kysymystä omien käsitteellisten intuitioiden ja mielikuvamaailman kytkentöjen kautta. Tässä mielessä filosofia on sekä kielen että tajunnan kuvallisten ainesten kehittämistä. Kyseessä on eräänlainen *teoreettinen mielikuvitus*, johon jo arkiajattelulla on pääsytiensä. Sen kautta ihminen pyrkii mieltämään omaa itseään ja maailmaa tuoreiden näkökulmien kautta.

Arkiajattelua ei siis voi kokonaisuudessaan tuomita kritiikittömäksi, dogmaattiseksi ja ennakkoluuloiseksi ajattelun muodoksi. Sikäli kuin siinä esiintyy valmiutta teoreettisiin kuvitelmiin ja keskusteluun – kuten kiistelyssä ystävien kesken, mitä Lyotard (1985) pitää hyvänä esimerkkinä filosofian ’agonistisuudesta’, hedelmällisistä ristiriidoista – se on jo ylittänyt dogmaattisen ajattelun rajat. Myös tiede ja filosofia voi jäykistyä dogmaattiseksi ja mielikuvituksettomaksi käsitteiden määrittelyksi ja opettelemiseksi. Se on tällöin kadottanut kontaktin ihmisen elävään maailmasuhteeseen ja sen uudelleenajatteluun perustavien teoreettisten käsittelen tasolla. Tällaisessa, ikävä kyllä usein ’normaalitiedettä’ (Kuhn 1994) luonnehtivassa tilanteessa arkiajattelun tuoreet intuitiot ja niiden kirjoittaminen esiin ja auki voivat olla arvokkaampia kuin vanhoja rutiineja toistava tutkimus. Arkiajattelulla on koko ajan elävä kontaktipinta omaan aikaamme, sen alituisen, ennakoimattomaan muutokseen. Siten se on parhaimmillaan jopa tuntosarvi suhteessa tulevaisuuteen ja myös uusiin filosofiin kysymyksiin, joita akateeminen filosofia ei vielä ole tavoittanut.

Arkikokemus ja elämyksellisen suhde luontoon

Olemme ruumiillisina olentoina välittömästi osa luontoa: biologiset tarpeet, aistimellinen suhde ympäristöön, tunnekokemukset ja ympäristön esteettinen kokeminen ovat osa arkikokemusta. Koemme välittömästi lähestyvän ukkosmyrskyn uhkaavana ilmapiiriin muutoksena, koemme metsän raikkauden aamuauringon noustessa elinvoimaamme kohottavana, välittömästi arvokkaana asiana, rantadyynien takana avautuva loputon meri tai ääretön tähtitaivas yön kirkkaudessa saa meidät tuntemaan

ja oivaltamaan oman pienuutemme osana luontoa ja kosmosta. Koemme saastuneen kaupunkiympäristön ja rappeutuvat teollisuusalueet epäviihtyisinä paikkoina, joihin on vaikea tottua. Ihminen ei sopeudu kaikkeen: jos voimme valita, emme halua asua keskellä haisevaa kaatopaikkaa.

Filosofiassa usein unohdetaan, ettei ihminen ole vain henkinen ja ajatteleva olento. Descartesin kuuluisa lause ”ajattelen, siis olen olemassa” on vain puolittomuus: kuten Spinoza ensimmäisenä oivalsi, ihminen on yhtä hyvin myös ’ulottuvainen’, ruumiillinen olento. Uusimmassa filosofiassa sama kiista tuli esiin fenomenologisen filosofian piirissä: Husserlin nojautuessa Descartesin perintöön, hänen oppilaansa Merleau-Ponty luopui kartesiolaisuuden minäkeskeisestä lähtökohdasta ja korosti ihmisen olevan ruumiillinen ja materiaallinen olento. Tieto ei muodostu vain ajattelevan pään sisällä vaan yhtä lailla ruumiimme biologisessa elämässä ja aineellisessa, taloudellisessa ja teknisessä vuorovaikutuksessa luonnon kanssa.

Nykyinen ympäristöfilosofia korostaa ’minän’ ja ajattelun yhteyttä luontoon: ihmiskeskeisen (*antroposentrismi*) ja äärimmillään järkeä ylikorostavan (*logosentrismi*) lähtökohdan sijaan on korostettava yhteenkuuluvuuttamme luontoon. Kokemuksen ja ajattelun lähtökohta on nyt tämä yhteys: luontokeskeinen (*biosentrismi*) ajattelu – mukaan lukien toki ihminen erityispiirteineen, mutta nyt vain osana luontoa – jota juuri Spinoza uudella ajalla korosti, tulkitsee havainnon ja ajattelun vuoropuheluna. Tällöin ajattelumme ei yksisuuntaisesti konstruoi luontoa tietynlaiseksi, loogiseksi, selkeäksi ja helposti manipuloitavaksi, vaan pyrkii kuuntelemaan luonnon omaa luovaa toimintaa, antaa luonnon tulla mukaan konstruoimaan ajatteluamme monipuolisemmaksi.

Luonto on dialektinen haaste: se osoittaa yhä uudelleen ja uudelleen ajattelumme yksinkertaistusten olevan riittämättömiä luonnon monimuotoisuuden, muuttuvuuden ja dynaamisen tasapainon yllättävien muotojen edessä. Ajattelun konkretisoituminen, eteneminen abstraktisesta konkreettiseen, teesistä antiteesin kautta korkeampaan, synteettiseen näkemykseen, seuraa dialogisesti avoimena luonnon vihjeitä siitä, miten ajatusmallejamme tulee täydentää.

Arkikokemus luonnosta ja ympäristöstä on välittömyydessään rehellinen, se ei kaunistele ja teoreettisesti legitimoiki esimerkiksi saastumisen vaikutuksia. Tehdas haisee ja huono sisäilma ahdistaa – teoreettiset todis-

teet siitä, että kaikki tapahtuu hyväksyttävien raja-arvojen puitteissa ei voi poistaa tätä kokemuksellista tosiasiaa. Intuitio terveestä luonnosta on evolutiivisesti kertynyttä ruumiillista viisautta, jota tieteelliset todisteet eivät voi horjuttaa. Toki aistit turtuvat ja ihminen sopeutuu huononevaan ympäristöön: prosessit ovat hitaita ja salakavalia. Mutta jos herkitymme kuuntelemaan ruumiimme reaktioita, voimme palauttaa tämän syvällisen kokemuksen mieleemme – kun palaamme viikon retkeltä erämaasta, huomaamme asian oikean laidan.

Ruumiillinen tieto on yhteydessä eräänlaiseen syvään historiaan, evolutiivisesti kehittyneeseen ja yhä vieläkin biologiaamme juurtuneeseen tietoon terveen luonosuhteen peruspiirteistä. Tämä syvä historia ja sen ydinkokemukset voidaan palauttaa mieliin ja vahvistaa ekologisen tiedon avustuksella. Arkikokemus luonnosta ja sen merkityksestä hyvinvoinnillemme voi näin olla yksi kriittinen instanssi, joka osoittaa ”kehitystä” oikeuttavan tiedon ja suppean filosofian ongelmallisuuden. Toki välitön kokemus on sokeaa ilman tietoa ympäristöstä – voimme ”oppia pois” myös tärkeästä kokemusaineksesta ja turtua koko ajan huononevaan ympäristöön. Tai etsiä kompensatiota autenttisen elämän puutteelle medioiden tai huumeiden keinotodellisuudesta. Tässäkin on viime kädessä kyse eettisestä valinnasta: millaiseksi haluamme muuttaa oman elämämme?

Harhapäätelmät arkiajattelun virhelähteinä

Klassisessa tietoteoriassa on jo antiikista lähtien pyritty kartoittamaan ja kuvaamaan inhimillisen ajattelun virhelähteitä. Keskustelu huipentui uuden ajan alussa jolloin Francis Bacon (1561-1626) kehitti kuuluisan idola-oppinsa (oppia kuvataan kaikissa filosofian historian oppikirjoissa enkä siksi viittaa kirjallisuuteen). Pohdittiin myös erityisten tutkimusalojen omalaatuisia harhalähteitä kuten italialainen historianfilosofi Giambattista Vico 1700-luvun alussa kuvatessaan historian tutkimukselle tyyppillisiä ennakkoluuloja. Myöhemmin mm. marxilainen ideologikritiikki kehitti teemaa eteenpäin: ideologia on poliittisten lähtökohtien vääristämää tietoisuutta jossa tosiasioita muunnetaan omille poliittisille päämäärille sopiviksi. Tämä tapahtuu usein tiedostamatta ja hyväuskoisesti toisin kuin Trumpin tapaisessa tietoisessa vääristelyssä. Myös eri alojen

erityisten harhojen tarkastelu jatkuu: esimerkiksi historian tutkimuksessa keskustelu anakronismeista on kiinnostava esimerkki. Kaiken kaikkiaan arkiajattelulle näyttää olevan tyypillistä suppean kokemuksen puitteissa liian nopeasti tehdyt johtopäätökset. Toisaalta arkiajattelun harhalähteet saattavat olla lajityypillisiä ja ehkä jopa ihmisen biologiaan sidottuja. Tämä puoli tulee esiin jo Francis Baconin opissa idoloista, jota tarkastelen ensin.

Termi idola tulee kreikan kielen sanasta *eidolon*, joka tarkoittaa kuvaa, hahmoa, aavetta. Bacon erottaa neljä eri tyyppiä harhalähteitä: *idola tribus*, suvun idolat, *idola specus*, luolan idolat, *idola fori*, torin idolat ja *idola theatri*, teatterin idolat – jälkimmäisestä hän käyttää kerran myös ilmaisua oppijärjestelmien (*theoriarum*) idolat. Varsinkin viimeinen ryhmä ei siis kytkeydy suoraan arkiajatteluun vaan on merkitykseltään laajempi.

Ensimmäinen ryhmä, suvun idolat (*idola tribus*) viittaa yleisinhimillisiin ennakkokäsityksiin. Tähän kuuluu jo aistimellisuutemme ja ymmärryksemme perusrakenne. Se on epäselvän tai vääristävän peilikuvan kaltainen ja antaa muuttuneen kuvan alkuperäisestä oliosta. Merkittävä on että hän viittaa tässä tapauksessa myös yleensä taipumukseemme yksinkertaistaa ilmiöitä kerran muodostettujen käsitysten mukaisiksi. Oletamme luonnon paljon yksinkertaisemmaksi kokonaisuudeksi kuin se todellisuudessa on. Varsinkin luonnon inhimillistäminen, antroposentrismi, ja sen näkeminen päämäärähakuisena (teleologia) on ihmiselle luontainen taipumus. Todellisuudessa luonto on kuitenkin kausaalinen, vaikuttavia syitä seuraava kokonaisuus. Tässä hän selvästikin uuden ajan alun ajattelijoiden tapaan kritisoi Aristoteleen ja hänen keskiaikaisten seuraajiensa (skolastikot) ajattelua. Mutta siitä riippumatta eräänlainen teleologinen determinismi ja kohtalonusko on arkiajattelun keskeisiä ominaisuuksia (vrt. Hartmann 1951).

Luolan idolat (*idola specus*) viittaa Platonin kuuluisaan luolavertaukseen, jossa ihmiset pitivät luolan seinälle nuotiosta heijastuneita varjoja todellisina olioina. Yksityinen ihminen rinnastuu näihin luolan asukkaisiin: pidämme omaasta ahtaasta ja yksipuolisesta näkemyksistämme kiinni ja uskomme niiden kuvaavan todellisuutta oikein. Näkemykset voivat pohjautua fysiologisiin erityispiirteisiimme tai puutteelliseen kasvatukseen mutta emme arkiajattelussamme ymmärrä näitä puutteita emmekä halua niitä korjata.

Torin idolat (*idola fori*) ovat kollektiivisia harhalähteitä. Bacon kiinnittää huomiota erityisesti epätäsmälliseen kielenkäyttöön: sanoilla on arkielessä häilyvä tai moniselitteinen merkitys (kuusi – numero vai puu?) ja nimeämme usein olemattomia asioita ja pidämme niitä todellisina (koh-talo, sallimus, johdatus). Bacon ennakoi tässä 1900-luvun filosofiassa suosittua kielen analyttistä kritiikkiä.

Viimeisenä kuvatut teatterin idolat (*idola theatri*) viittaa antiikin filosofien haitalliseen auktoriteettiasemaan: ”pidän kaikkia opittuja filosofisia järjestelmiä seipitettyjen näytelmien kaltaisina – ne kuvaavat keksittyä ja teatterimaista maailmaa”. Erityisesti Aristoteleen filosofia ja sen Baconin aikaan jatkunut auktoriteettiasema on estänyt titeen ja filosofian kehitystä. Vasta vapauduttuamme idoloiden vallasta voimme oppia tekemään johtopäätöksemme vain puhtaan kokemuksen (mera experientia) pohjalta, laajaa havaintoaineistoa tieteellisesti havainnoiden ja kokeita tehden.

Baconin kuvaus ajattelun harhalähteistä sitoutui uuden, kokeellisen ja matemaattisen luonnontieteen ohjelmaan ja erityisesti pyrkimykseen vapautua keskiajan aristotelisen skolastiikan auktoriteettiasemasta. Tämä näkyi selvästi hänen kuvauksessaan ’teatterin idoloista’. Hieman toisenlaista lähtökohtaa edusti italialaisen Giambattista Vicon oppi historian-tutkimuksen harhalähteistä. Mutta vaikka tuo oppi on muotoiltu historiantutkijoita silmällä pitäen, on sillä osin myös laajempaa merkitystä arki ajattelun analyysimme kannalta.

Vico tunsi hyvin Baconin ajattelua ja hyödyntää osin tämän idolaoppia. Myös hän korosti kokemuksen merkitystä ja vaati antiikin historioit-sijoihin nähden lähteiden tarkempaa analyysiä ja vertailua – ns. lähdekri-tiikkiä. Tässä mielessä hän jakaa Baconin käsityksen ’teatterin idoleiden’ vaaroista ja pitää auktoriteettiuskoa vaarallisena tieteellisessä tutkimuk-sessa. Vicon näkemyksiin vaikutti myös Descartesin ’systemaattisen epäily’n’ metodi ja tämän käsitykset historiantutkimuksen ongelmista.

Vico kuvaa viittä erilaista harhalähdettä. Hän esittää kuitenkin myös positiivisia ohjeita, joita hyvässä tutkimuksessa tulee seurata ja eroaa tässä suhteessa Baconista – mallina ehkä Descartesin Metodin esityksen esit-tämät positiiviset tutkimusohjeet, vaikkakin sisällöllisesti niistä poiketen. Merkittävä englantilainen historianfilosofi Robin George Collingwood (1889-1943) tiivistää Vicon näkemykset seuraavasti. Harhalähteitä ovat

ensinnäkin historioitsijoiden tutkiman aikakauden positiivisten piirteiden kuten hyvinvoinnin ja vallan liioittelu. Toiseksi historioitsijat ovat taipuvaisia kansalliseen itserakkauteen, oman kansan historian kaunisteluun. Kolmanneksi voidaan puhua ”oppineiden itserakkaudesta”, joka intellektualisoi liikaa menneitä aikakausia, vaikka useimmat merkittävät historian tekijät eivät olleet akateemisesti sivistyneitä. Neljänneksi harhaan vie lähteiden petollisuus, jossa liioitellaan traditioiden jatkuvuutta ja vähätellään historian toimijoiden uutta luovaa toimintaa. Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi samantapaisia instituutioita tai ajatuksia voidaan keksiä uudelleen ja uudelleen, ilman että ne omaksutaan suoraan menneisyydestä. Tradition jatkuvuus on siis usein illuusio. Viimeisenä harhalähteenä Vico mainitsee uskon siihen, että antiikin kirjailijat olisivat paremmin informoituja omasta ajastaan kuin me. (Collingwood 1973, 68-69).

Myöhemmässä historiantutkimuksessa on Vicon ohjeista noudatettua monia, yleensä kehoitetaan välttämään liiallista intellektualisointia ja tutkimaan tarkasti menneen ajan omalle ajallemme vieraimpia, irrationaalista näyttäviä piirteitä. Kokonaisuutena tulee välttää anakronismia, oman aikamme ajattelutapojen heijastamista menneiden aikakausien tulkintaan. Myös historian jatkuvuuden korostaminen on nähty vakavana ongelmana, erityisesti ns. postmoderni historianfilosofia (Lyotard, Vattimo) on kehoittanut keskittymään historian ’pieniin kertomuksiin’ suurten kehityslinjoiden (’suuret kertomukset’) sijasta. Esimerkiksi ajatus historian jatkuvasta edistymisestä kohti länsimaisten arvojen toteutumista tulee hylätä.

Vicon esittämät positiiviset ohjeet ovat myös hänen oman aikansa kontekstissa varsin radikaaleja ja nykyään yleisesti hyväksytyjä. Hän korostaa ensinnäkin lingvistisen analyysin, erityisesti etymologian (sanojen ja käsitteiden historian) merkitystä. Toiseksi historiaa ei tule rationalisoida liikaa vaan mytologiaa tulee arvostaa riittävästi menneiden aikojen elämänilmaisuna. Tässä Vico ennakoi 1700-luvun lopun romantiikan ja nykyisen postmodernismin käsityksiä. Kolmantena tähän liittyen on korostettava perinteiden syvemmän symbolisen merkityksen ymmärtämistä. Niitä ei tule pitää kirjaimellisesti tosina. Myös viimeisin ohje pohtii perinteiden ja erityisesti myyttien tulkintaa. Vico toteaa että kun haluamme tulkita myyttistä ajattelua oikein, sitä täytyy verrata oman

ajan alkuperäiskansojen, talonpoikien tai lasten ajatteluun. Hän olettaa että samalla psyykkisellä kehitystasolla olevat ihmiset tuottavat samantapaisia käsityksiä. (Collingwood 1973, 69-70). Vicon ohjeet ovat edelleenkin merkittäviä, koska niin monet ammattihistorioitsijat ovat taipuvaisia rikkomaan niitä. Nuo ohjeet kehoittavat historioitsijaa laajaan poikkitieteellisyyteen, yhteistyöhön muun muassa kielitieteiden, kulttuuriantropologian, uskontotieteen ja kehityspsykologian kanssa. Siten historian tutkimus ei ole vain naiivia kerrontaa siitä millaisia tosiasialliset tapahtumakulut olivat vaan vaativaa tulkintaa historian syvemmistä merkitystasoista ja säännönmukaisuuksista. Tapahtumahistoria on vain pintakuuhunnaa jonka takana olevat syvemmät virtaukset vasta avaavat historian inhimillisen merkityksen.

Historiantutkimuksen keskeinen ongelma on anakronismin välttämisen: oman ajan käsityksiä ei tule heijastaa tutkittaviin menneisiin aikakausiin. Toisaalta tätä on vaikea välttää: jo se mistä kiinnostumme menneisyydessä, heijastelee oman aikamme arvoja (vrt. Syrjämäki 2015). Esimerkiksi ympäristöhistoria on noussut tutkimuskohteeksi selvästi nykyajalle tyypillisen ympäristötietoisuuden myötä. Samoin esimerkiksi naisten historia vasta sukupuolten tasa-arvokysymyksen nousun myötä. Palaan tähän keskeiseen ongelmaan vielä alla kuvatessani *'ad praesentia'* – harhapäätelmiä (termi on omani ja muunnelma tunnetummista *ad hominen* – harhapäätelmistä).

Harhapäätelmiä on kuvattu ja luokiteltu jo antiikista lähtien. Harhapäätelmien kuvaukset ovat melko yksinkertaisia mutta niiden perusteella voidaan hyvin kehittää omaa argumentaatiotaitoa paremmin perustelluksi. Niiden tuntemus on edelleenkin hyvä lähtökohta esimerkiksi kriittiselle medialukutaidolle ja omakohtaisen hyvän argumentaation kehittämiseksi. Harhapäätelmiä voidaan erotella myös koko ajan lisää ajattelumme lähtökohtien muuuttuessa: voidaan mainita esimerkiksi uudistermillä *ad praesentia* nimeämäni historiallisen ajattelun ja ymmärtämisen harhapäätelmät, joilla on suuri merkitys paitsi historian eri aikakausien ymmärtämiseksi myös ymmärtävälle menetelmälle yleensäkin – ja siis kaikkien omalle itsellemme vieraiden kulttuurimuotojen (alkuperäiskansojen elämäntavasta aina nykyisten alakulttuurien – jengit, erilaiset vähemmistöt jne.) ymmärtämiseen.

Nykyisessä argumentaatioteoriassa on kuvattu kymmeniä harhapäät-

telyn muotoja. Latinalaisperäiset nimet *Argumentum ad ...* ovat näistä vanhimpia. Muun muassa voidaan mainita *Argumentum ad hominem*, jossa ”henkilöön käyden” yritetään kumota hänen argumenttinsa (esim. ”patologisena valehtelijana” Trumpin tähän mielipiteeseen ei voida uskoa – vaikka se sattuisi olemaan tosi). *Argumentum ad ignorantiam* todistelee väitettä todeksi tai epätodeksi vetoamalla todisteiden puutteisiin erityisesti sellaisissa tapauksissa, joissa asiaa ei voida sitovasti todistaa (esim. ilmastomuutosta ei ole koska tieteenharjoittajat eivät ole aukottoman yksimielisiä sen olemassaolosta). *Argumentum ad nauseam* merkitsee argumentaatiota väitettä toistamalla ilman sen sisällön muuttamista. Tämä kuuluu usein diktaattoreiden retoriikkaan. Joseph Göbbels totesi-kin aikanaan ”Kun valhetta toistetaan riittävän monta kertaa, se muuttuu totuudeksi”. Tässä tapauksessa puhutaan myös sanahelinästä.

Tärkeitä latinasta nimensä saaneita argumentaatiovirheitä ovat myös kehäpäätelmä eli *petitio principii*, joka on kuuluisimpia virhepäätelyn muotoja. Siinä puolustettava väite ujutetaan väitteen perustelujen joukkoon (esim. Kaikki mitä sanotaan Raamatussa, on totta – Raamattu on Jumalan sana ja Jumala ei valehtele – me tiedämme että Jumala puhuu totta koska Raamatussa sanotaan niin). Filosofissa erittäin suosittu argumentaatiotapa on *reductio ad absurdum*, ristiriidan johtaminen vastustajan väitteestä. Tämä perustuu siihen ettei vastustaja ole ottanut huomioon väittämänsä kaikkia seurauksia. Kantin mukaan ihmisten tulee puhua totta koska muutoin yhteiskunta romahtaisi jos toisten sanomisiin ei voisi luottaa. Entä täytyykö minun olla valehtelematta myös uhriaan etsivälle murhaajalle ja paljastaa hänen uhrinsa sijainti? Ristiriidan välttäminen ei ole siten aina mahdollista eikä toivottavaa: erityisissä tapauksissa se on voitava sallia välttämättömänä poikkeuksena yleisestä säännöstä.

Uudemmassa argumentaatioteoriassa on kuvattu kymmeniä muita päätelyvirheitä. Esimerkiksi geneettinen virhepäätelmä vetoaa asian alkuperän ylikorostamiseen (esim. koska vanhempani uskovat yrittäjyyteen, mielestäni yrittäjyys johtaa Suomen taloudelliseen menestykseen). Häätäinen yleistys on yleistys liian vähäisten todisteiden tai suppean empiirisen aineiston perusteella (esim. koska minut on ryöstetty Italiassa, italialaiset ovat epäluotettavia mafiosoja). Tämä harhapäätelmä on myös empiirisessä tutkimuksessa yleinen. Olkinukke on myös paitsi arkiajattelussa myös tieteessä yleinen harhapäätelmä. Siinä vastapuolen argumentti

muunnetaan heikompaan muotoon jota vastaan on helpompi argumentoida (esim. ”väitteesi köyhyyden lisääntymisestä tämän päivän Suomessa pohjautuu vanhentuneeseen marxilaiseen kurjistumisteoriaan eikä voi siten pitää paikkaansa”). Yksikään todellinen skotti (kehittänyt Antony Flew) rajaa käsitteen alaan kuuluvaa joukkoa mielivaltaisesti todellinmääritelmällä (esim. yksikään todellinen perussuomalainen ei halua lisätä maahanmuuttoa – onko siis työperäistä maahanmuuttoa haluava perussuomalainen kansanedustaja XXX todellinen perussuomalainen?).

Millaisia ovat historiaan liittyvät harhapäätelmät? Jo edellä mainittu Vico viittasi esimerkiksi taipumukseemme rationalisoida liikaa menneisyyden toimijoiden ajattelua. Tämä on yksi esimerkki historialliseen ajatteluun liittyvälle anakronismin välttämiseksi. Toisaalta historiallinen ajattelumme lähteen aina liikkeelle nykyajasta ja siinä omaksumistamme käsityksistä ja arvoista. Kuten nykyään usein korostetaan, historian tarkastelu on aina enemmän tai vähemmän presentististä. Mutta onko näin? Voiko presentismi johtaa harhaan ja jos, niin millä tavoin? Voiko puhua harhapäätelmistä ”*Argumentum ad praesentia*”?

Arkijattelua luonnehtii toisaalta välitön empirismi ja sitoutuminen tähän hetkeen. Sen historiallinen perspektiivi on lyhyt, muistoihin perustuva. Muisti on valikoivaa ja epäluotettavaa ja sen kautta pyrimme ylläpitämään eheää minä-identiteettiä. Pyrimme unohtamaan vastoinkäymiset ja muut tuota identiteettiä horjuttavat asiat. Toisaalta voimakkaasti elämykselliset huonot kokemukset, traumat, voivat leimata hyvin pitkään kokemustamme. Traumaattisilla kokemuksilla on historiallisessa muistitutkimuksessa (vrt. esim. Korhonen 2016) ollut varsin keskeinen sija. Tällainen koettu historia ei ole kuitenkaan historiallisen ajattelun varsinaisen virhelähde, vaan täydentää pääosin tekstilähteisiin perustuvaa historiantutkimusta.

Mitä on nykyhetki? Se on oikeastaan välittömästi koettua historiaa ja siinä on mukana myös tulevaisuuden ennakointi, kuten esimerkiksi Heidegger on korostanut. Nykyisyystietoisuuden keskeinen ongelma on sen välitön kokemuksellisuus. Todellisuudessa kaikki nykyinen kantaa mukanaan syviä historiallisia kerroksia, joista emme ole välittömässä historia-tietoisuudessamme tietoisia. Koemme esimerkiksi välittömät tarpeemme epähistoriallisesti ’tässä ja nyt’ tyydytystä vaativina emmekä kiinnitä huomiota tarpeiden biologiseen historiaan, tarpeiden kulttuurihistoriaan tai

tarpeiden taloushistoriaan. Koetulla tarpeella on kuitenkin kaikki nämä historialliset kerrokset. Esimerkiksi tarve lisääntyä ja rakastaa on nyky-aikana pelkistynyt paljolti seksiksi ja pornoksi, nopean kulutuksen ja tyydytyksen hyödykkeeksi, jota voi ostaa ja myydä siinä kuin muitakin herkkuja. Seksi, erotiikka ja rakkaus kuuluvat kuitenkin yhteen ja siten tuo 'tarve' on monitahoinen ykseys johon kuuluu pauitsi biologiaa myös tunteita välittömästä hellyydestä aina kaikkein rikkaimpiin esteettisiin ja intellektuaalisiin elämyksiin. Sikäli esimerkiksi tutustuminen Platonin rakkauskäsitykseen dialogissa *Pidot* antaa tuosta kokonaisuudesta paljon totuudenmukaisemman kuvan kuin teemaan liittyvä nykyinen kaupallinen kulttuuri.

Arkikokemuksen nykyhetken painottuminen on ainakin kahdessa mielessä ongelmallista: se antaa toisaalta kapean kuvan ihmisen tarpeista ja biologiasta ja toisaalta se tukeutuu väärään uskoon sanojen ja merkityssuhteiden yksiselitteisyyteen. Ajallemme on tyyppillistä biologisten 'perustarpeiden' väheksyntä: nälkä ja jano ei ole länsimaiselle ihmiselle enää tärkeä tarve koska se on niin helposti tyydytettävissä. Jos nälänhätä olisi meille alituinen uhka oppisimme arvostamaan uudelleen jokaista metsästä löytämäämme marjaa, sientä tai makoisaa toukkaa. Keräisimme niityiltä voikukkia ja suolaheinää ravinnoksi. Nykyään sen sijaan ruoka tuottaa elämyksiä vasta kulinaaristen erikoisuuksien muodossa – pizzat ja muu roskaruoka ovat vain 'mättöä' jolla hienoinen näläntunne tyydytetään mahdollisimman nopeasti jotta voitaisiin jälleen keskittyä tärkeämpiin asioihin. Perustarpeiden menettäessä näin merkitystään sijalle luodaan kalliimpia "keinotekoisia tarpeita" (vrt. Marcuse 1966): kehoa hajustetaan kalliilla uutteilla, maistellaan skottilaisten tislamojen omia viskejä ja liikutaan hellesäällä näyttävillä avoautoilla. Ja kaikki tämä koetaan todella tarpeelliseksi. Kännykästä on tullut välttämättömyystarvike nykyihmiselle jota ilman ollaan psyykkisen kriisin partaalla.

Historia voi avata meille kriittisesti näkökulman nykyisen tarvehierarkian ongelmiin ja sitä myötä myös laajempiin taloudellisiin mekanismeihin, joiden ylläpitämiseksi ihmisiä manipuloidaan uskomaan siihen, että keinotekoiset tarpeet ovat aivan välttämättömiä. Jos tutustumme esimerkiksi metsästäjä-keräilijöiden tai Pentti Linkolan elämään, voimme ymmärtää että toisenlainen, niukempi elämäntapa voi olla paitsi mahdollinen niin myös erittäin tyydyttävä. Tai jos perehdymme Roomalai-

sen historioitsija Tacituksen kritiikkiin rappeuttavaa luksusta kohtaan, silmämme voivat avautua: ylenmääräinen kulutus vain heikentää meitä sekä fyysisesti että psyykkisesti.

Toisaalta arkikokemus pitää sanoja ja niihin kytkeytyviä merkityssuhteita yksiselitteisinä eikä ole kiinnostunut niiden historiallisesta tarkastelusta. Ajatellaan vaikkapa nykyään monin tavoin käytettyä sanaa elämys. On elämysmatkailua ja tietokonepelien tuottamia elämyksiä. Tieteestä pyritään tekemään elämyksellistä tiedepuistoissa ja museoissa. Jopa filosofian opetuksessa pyritään tuottamaan ”suurenmoisia intellektuaalisia elämyksiä” (Esa Saarinen). Haluaisimme lopulta koko elämämme olevan ainutlaatuinen speaktaakkeli – silloin kokisimme ”todella elävämme”. Ongelma kuitenkin on, kuten Heidegger elämyshakuisuuden kritiikissään jo 1900-luvun alkupuolella totesi, että tällaisesta elämästä tulee niin kiivasrytkistä ja uutuushakuista, että unohdamme varsinaiset eksistenssikysymykset, emme ehdi pysähtyä kysymään elämän varsinaista tarkoitusta. Voiko hiljaisuus, tekemättömyys ja rauhoittuminen, oman hengityksen kuuntelu tai kävely metsässä enää puhutella? Osaammeko enää valita hitauden, esimerkiksi keskittyä pohtimaan jotain tieteellistä kysymystä hakematta heti mahdollisuutta julkaista jossain, tai mainostaa suureellisesti tuloksia joita ei vielä ole. Onko ’hidas tiede’ (*slow science*) enää mahdollista kun tieteellisen uran etenemistä halutaan mitata vuosittain? Eikö riitä se, että ajattelee ja tuo julki yhden mullistavan idean kerran elämässään?

Käsitteiden historia voi avata tällaisia laajempia näköaloja: jos pohdimme miten käsitettä elämys alun perin käytettiin, huomaamme, että nykykäytäntö on pinnallistanut termin sisältöä. Elämys (alunperin saksaksi *Erlebnis*, liittyen termiin elämä, *das Leben*) syntyi terminä varsin myöhään, 1800-luvulla, ja tuli nykymerkityksessä suomen kieleen sekä saksan että ruotsin (upplevelse) vaikutuksesta. Termiä ei ole englanninkielessä lainkaan mutta se on käännetty termillä ’ellety kokemus’ (*lived experience*). Alunperin sillä oli vahva romanttinen sanoma: se viittasi eksistentiaalisesti voimakkaisiin uskonnollisiin ja esteettisiin kokemuksiin, joita romantiikan filosofissa painotettiin. Esimerkiksi ylevät vuoristomaisemat koettiin voimakkaina elämyksinä, joihin liittyi panteistinen tunne Jumalan kaikkivaltiaasta läsnäolosta ja ihmisen vallan rajoista villin luonnon perusvoimien edessä. Paitsi esteettisiä, elämykset olivat myös

intellektuaalisia: filosofisen ihmetyksen kohteet, esimerkiksi Kantin mainitsema ”ääretön tähtitaivas yläpuolellani ja moraalilaki sisälläni” herättivät samanlaista ylevää kunnioitusta.

Nykyisessä elämysteollisuudessa sitä vastoin luontokokemukset on valjastettu turvallisen viihteen rajoihin: esimerkiksi moottorikelkkasafari tai laskettelua imitoiva tietokonepeli ovat tyypillisiä elämyksiä joita tuotetaan ja kulutetaan massamittaisesti. Voidaan kuitenkin kysyä, voiko tällaiset teknistyneet kokemuksen muodot koskaan tavoittaa sitä autenttista kokemusta, jonka vaikkapa omin voimin saavutettu luontokohde ja sen moniaistinen kokeminen (metsän ja vuoriston hiljaisuus, autenttinen vaaran kokemus, viisas, luonnontietoon perustuva toiminta omien fyysisten rajojen ehdoilla jne.) yleensä tuottaa.

Kaikki nykyään käyttämämme käsitteet ovat pitkän historian tulosta – toisin kuin elämyksen käsitteellä, juuret ulottuvat yleensä antiikkiin. Käsitteet ovat monitulkintaisia: esimerkiksi poliittiset käsitteet kuten ’vapaus’ tai ’demokratia’ ovat vaihdelleet ja vaihtelevat huomattavasti. Arkiajattelussa uskotaan että käsitteet ovat yksiselitteisiä: esimerkiksi demokratia on olemuksellisesti länsimaista, edustuksellista demokratiaa. Usein myös uskotaan että tämä demokratian malli on jotain yleisinhimillistä: demokratiaa voidaan tässä muodossa viedä jopa kulttuuriltaan täysin erilaisiin maihin. Mutta jos mietimme mitä demokratia oli antiikissa tai miten se ymmärrettiin sosialistisissa maissa ennen Neuvostoliiton romahtamista, huomaamme, että arkiajattelun usko yhteen malliin on ongelmallinen.

Myös vapauskäsite on monitulkintainen. Arkiajattelussa uskotaan että kaikki haluavat olla vapaita – se on jotain ihmiselle luontaista, emme hän halua olla vankilassa tai orjina. Mutta mitä vapaus on, onko se vain esteiden puuttumista, ns. negatiivista vapautta? Saa tehdä mitä haluaa? Vapaus ei kuitenkaan ole mielivaltaa vaan lait rajoittavat sen käyttöä. Entä miten vapaus liittyy vastuuseen, tulisiko vapaus nähdä joihinkin asioihin velvoittavana, ns. positiivisena vapautena? Olenko vapaa jos sitoudun tekemään kotitöitä yhtä paljon kuin puolisoni? Vapautta ihmisen perusoikeutena ei myöskään kaikkialla arvosteta niin paljon kuin turvallisuutta – siten vapauden korostaminen on tyypillisesti länsimainen arvo. Arkiajattelun usko siihen että vapauttahan kaikki ihmiset haluavat vaatii siis paljon täsmennöksiä.

Kokoavasti voidaan sanoa että arkikokemus on sekä avaruudellisesti että ajallisesti liian kapea, jotta se voisi saavuttaa välittömän kokemuksen ylittävää tietoa. Henkilökohtainen kokemusmaailmamme on huomattavasti rajoittuneempaa kuin tieteen laajoihin aineistoihin ja vertailuihin perustuva kokemus. Sama ongelma koskee vielä suuremmassa määrin historiaa. Historia on se äärimmäinen kokemusreservi, jossa ajattelumme voi liikkua ja sen antama mahdollinen tieto ylittää moninkertaisesti tämänhetkisten empiiristen tieteitten tietovarannon. Mutta molempiin suuntiin edeten voimme kehittää arkiajatteluumme ja muodostaa tieteellisesti ja historiallisesti varsin hyvin perustellun maailmankuvan.

Arkikokemus ja ihmistieteellinen ymmärtäminen

Sosiaaliin suhteisiimme liittyvä havainnointi ja tutkimus poikkeaa monessa suhteessa luonnontieteiden vastaavista. Esimerkiksi subjektiivinen kokemus sukupuolta määrittävistä käytännöistä on yhteisöllistä, kulttuurista ja historiallisesti määrättyä. Samoin on laita niiden merkityssuhteiden, jotka sukupuoleen liittyvää kokemusta määrittävät. (Rolin ym. 2006, 143-144). Siten kokemus ja niihin liittyvien merkityksien tutkimus pyrkii hahmottamaan ne kantavat merkitykset, joiden kautta esimerkiksi sukupuoli tietyyssä yhteisössä tietynä historiallisena aikana määritellään. Ymmärtävä metodi ei näin tuota tietoa yleisistä laeista tai säännönmukaisuuksista, vaan pikemminkin lokaalisesti ja historiallisesti pätevää tietoa, jota ei voi suoraan yleistää koskemaan toisia yhteisöjä tai toista historiallista aikakautta. Esimerkiksi 1500-luvun naiskuninkaiden naisihanteen tutkimus on omalaatuinen tehtävä, jonka tuloksia ei voi suoranaisesti yleistää teeseiksi 'vahvojen naisten' naiseuden kokemuksesta tänä päivänä.

Mutta me kaikki tiedämme naiseudesta jotain jos olemme naisia tai elämme naisten kanssa lapsina, aviomiehenä jne. – eikö naiseus ole jotain välittömästi tuttua? Voimmehan ymmärtää Sappfon runoutta tai Vanhan testamentin Korkean veisun kuvauksia naiseudesta ja rakkaudesta edelleenkin ja kokea noita samoja tunteita? Onko sosiaalinen todellisuus kuitenkin pohjimmiltaan sama eri aikoina? Olemmehan samaa eläinlajia ja kykenemme kulttuurierot ylittävään kommunikaatioon keskenämme? Onko arkikokemuksemme näin hyväksyttävä väylä myös vieraiden kulttuurien ja muinaisaikojen ymmärtämiseen?

Hermeneutikot ja ymmärtävän menetelmän tutkijat puhuvat tässä tapauksessa esiyymmärryksestä, josta varsinainen ymmärtäminen tutkimusprosessina lähtee. Esiyymmärrys pohjautuu ihmisen eksistenssiin, olemassaolon tapaan, kuten Heidegger ja muut 'eksistentiaalihermeneutikot' ovat korostaneet. Toki jo hermeneutiikan varhainen kehittäjä Vico näki ymmärtämisen perustuvan ihmisille yhteiseen kokemukseen siitä mikä on "välttämätöntä tai hyödyllistä" (Väyrynen 2015, 96). Erilaiset kulttuuriset käytännöt kuten häät ja hautajaiset tai instituutiot ja säännöt (lait, normit) perustuvat sosiaalisesti jaettuun ja arvostettuun eksistentiaaliin kokemuksiin. Esimerkiksi hautajaiset kytkeytyvät elämän rajallisuuden ja haavoittuvuuden kokemuksiin, lait ja normit kokemuksiin siitä, millainen käyttäytyminen on sosiaalisesti hyväksyttyä tai paheksuttua.

Tulkinta etenee arkisesta esiyymmärryksestä koko ajan tarkempaan kuvaan siitä, miten erilaisessa paikallisessa tai historiallisessa kulttuuriympäristössä nämä eksistentiaaliset perustekijät on tulkittu. Tällöin tullaan useinkin hyvin heterogeeniseen aineistoon, jonka valossa alkuperäinen eksistentiaalinen kokemus näyttää muuttuvan jopa täysin toiseksi. Kyse on kuitenkin erityisistä historiallisista tekijöistä johtuvasta eroista: vaikkapa tappamisen kieltävä normi ja perustava oikeus elämään tulkitaan vain suppeammin tai laajemmin, kun esimerkiksi pienten lasten tai vanhusten tappamista ei pidetä vääränä. Taustalla voivat olla erilaiset uskonnolliset käsitykset tai hyötynäkökohdat, jotka selittävät näitä poikkeavuuksia. Mutta näistä eroista huolimatta täysivaltaisina ihmisinä pidettyjen tappamista pidetään universaalisesti pahana. Näin ajatteli jopa eettisen relativismin edustaja Edvard Westermarck (1862 – 1939), joka on edelleenkin kansainvälisesti tunnetuimpia suomalaisia filosofiä. Hän puolusti universaalista ihmisarvoa ja eläinten oikeuksia eräänä ensimmäisistä ajatteliöistä.

Kun luemme esimerkiksi Aristoteleen eettisiä ja poliittisia tekstejä, joissa meille oudoksuttavalla tavalla orjia ja naisia ei pidetä täysivaltaisina ihmisinä, ymmärtävässä tutkimuksessa tulee selittää, mitkä erityiset historialliset olosuhteet auttavat ymmärtämään Aristoteleen käsityksiä. Esimerkiksi orjuus selittyy osin tuon ajan käsityksestä, että sotavangit voidaan oikeutetusti ottaa orjiksi. Vaikeampi on ymmärtää miksi Aristoteles piti orjia ja myös naisia henkisesti vapaasyntyisiä kreikkalaisia

miehiä alempitasoisina – ilmeisesti Aristoteles korosti liikaa biologisten erojen merkitystä henkisen suorituskyvyn kannalta (eroten tässä Platonin tasa-arvoisemmasta näkemyksestä). Tällaisen historiallisen erittelyn ohella hermeneuttinen ymmärtäminen on myös kriittinen: Aristoteleen sovinistisia käsityksiä ei selitetä historian kautta ”parhain päin” ja tehdä niitä hyväksyttäväksi, vaan tunnustetaan oman paremmin perustellun ihmiskäsityksen valossa, että Aristoteles oli näkemyksissään väärässä. Jopa ’tradition auktoriteettia’ usein korostava Gadamer tunnustaa, että meillä on oikeus ’ymmärtää paremmin’ mistä esimerkiksi antiikin käsityksissä on oikeastaan kysymys. Historiantutkimuksenkin kannalta on selvää että edellytykset ymmärtää antiikkia ovat paremmat kuin Aristoteleen aikana koska meillä on käytettävissä esimerkiksi sellaista arkeologista aineistoa, jota Aristoteles ei tuntenut. Toisaalta emme tunne kaikkia Aristoteleen kirjallisia lähteitä, joten voisi sanoa, ettemme ymmärrä kaikkia Aristoteleen ajatuksia historiallisesti paremmin kuin hän. Esimerkiksi ne talousteoreetikot joihin hän viittaa omissa talousteorioissaan, ovat meille tuntemattomia ja emme siksi kykene täydelliseen historialliseen rekonstruktioon tuosta teemasta.

Alkuperäinen eksistentiaalinen esiymmärrys tiettyssä mielessä säilyy perustana vielä ymmärtämisen korkeimmalla tasolla. Esimerkiksi peruskokemuksemme ihmisen itseisarvosta, vaikkapa oma vapautemme toteuttaa itseämme parhaamme mukaan, on mukana kun ymmärrämme historiallisessa kontekstissa naisten tai orjien alistettua asemaa sekä myös kritisoidessamme Aristoteleen näkemyksiä. Voimme eläytyä siihen, että vapaa itsetoteutus estetään – koska meillä on myös siitä, vaikkakin lievemmissä muodoissa, arkista kokemusta. Ja sitä kautta ymmärrämme vapauden todellisen ja fundamentaalisen arvon.

3. FILOSOFIA JA ERITYISTIETEET

Filosofiaa on nimitetty tieteiden äidiksi. Tämä epiteetti viittaa siihen, että sekä filosofian että tieteen keskeiset ajatteluhanteet, pyrkimys immanenssiin, materiaaliin selityksiin luonnonilmiöille ja kriittisyys, syntyivät pohjimmiltaan filosofian synnyn myötä. Myyttis-uskonnollisen ajattelun dogmaattinen ja tuonpuoleiseen vetoava ajattelutapa kiistettiin ensimmäisen kerran filosofian piirissä. Tieteitä toki oli ollut olemassa erikoisina taidon lajeina tai oppirakennelmina paljon ennen filosofiaa (mm. geometria, astronomia, lääketiede), mutta vasta filosofian myötä tapahtui ratkaiseva askel pois myyttisestä ja käytännöllisiin tarpeisiin suuntautuvien taitojen maailmankuvasta. Totuuden kriittisen perusteltavuuden vaatimus muodostuikin tieteellisen ajattelun yleisesti hyväksytyksi standardiksi myös erityistieteissä jo 500-luvulta eaa. lähtien (esim. Alkmaion lääketieteessä) ja hyväksytään keskeisenä ajattelunormina myös nykyajan tieteessä. Nykyään kaikilla tieteen aloilla järjestetään esimerkiksi väitöstitelaisuuksia, joissa väitöskirjaa kritisoidaan perusteellisesti. Ajattelun kriittisten standardien suhteen filosofia ja tiede ovat läheistä sukua keskenään.

Filosofia ei ole kuitenkaan yksi tiede toisten joukossa koska se ylittää tieteiden välisen työnjaon tutkiessaan todellisuutta ja inhimillistä tietoa kokonaisuudessaan. Filosofian tarjoama näkökulma todellisuuteen ja tietoon on myös erilainen kuin tieteissä: suhde eletyn kokemuksen kokonaisuuteen on läheisempi (vrt. edellisen luvun analyysi filosofian suhteesta arkiajatteluun). Käytännöllinen filosofia on vielä etäämpänä tieteestä. Etiikka tarkastelee arvoja ja esittää normeja ja tutkii näin sellaista aluetta, joka on paljolti jäänyt modernin tieteen ulkopuolelle, tai otettu huomioon vain empiirisen ihmistutkimuksen eräänä kohteena. Filosofiaan onkin vaikea soveltaa erilaisia tieteiden luokittelun tapoja: se

ei ole joko empiiristä tai teoreettista tiedettä, joko perustutkimusta tai soveltavaa tutkimusta ja on vaikea sanoa, mihin tiedekuntaan yliopistolaitoksen puitteissa filosofia olisi paras sijoittaa. Filosofia ei ole yksi erityistiede muiden joukossa, vaan avointa pohdintaa kaikkien tieteiden ja – niitä laajemmin – inhimillisen ajattelun luonteesta ja niiden välittämästä todellisuuskuvasta. Toisin kuin tieteisiin, filosofiaan liittyy myös työskentelyä sisäisen kokemuksen ja mielikuvien, metaforien ja taiteellisen symboliikan tasolla (ks. seuraava luku).

Filosofia on eräissä suhteissa myös laajempi ja vapaampi ajattelun muoto kuin tiede. Se käyttää hyväkseen myös taiteellista todellisuuden hahmotusta – mistä seuraavassa pääluvussa tarkemmin – ja ottaa kantaa arvo- ja päämääräksymyksiin. Tieteessä nämä ainekset ovat mukana, mutta eivät muodosta tietoisin kehittelyn kohdetta. Esimerkiksi matematiikkaan liittyvät esteettiset aspektit tai luonnontieteisiin kytkeytyvä hyödyn ideologia ovat tieteen sisällä pitkälti tiedostamattomia tekijöitä, joista ei keskustella ja joiden merkitystä ja ongelmia ei kuvata alan koulutuksessa. Uuden ajan tiede on pyrkinyt selkeyteen, tarkkuuteen ja risitiriidattomuuteen sekä erottanut arvot ja tosiasiat jyrkästi toisistaan. Se on näin pyrkinyt takaamaan teorioidensa 'objektiivisuuden' siinä mielessä, että voisi esittää inhimillisestä subjektiviteetista (ja sen myötä näkökulmista, arvoista, käytännöistä) riippumattoman kuvan todellisuudesta. Tiede on ollut näin 'objektivismin harhan' (Husserl) vallassa. Voidaan kuitenkin epäillä, onko näin tiukka ohjelma toteutettavissa. Tiedekin on aina sidoksissa inhimillisen subjektiviteetin ja käytännön muotoihin eikä voi sulkea näitä sidonnaisuuksiaan pois. Ne on tunnustettava osaksi tieteellistä toimintaa ja niistä on tultava tietoisiksi.

Filosofia tiedettä tutkivana tieteenä (tärkeänä osa-alueenaan tieteenfilosofia) pyrkii tiedostamaan nämä tieteen laajemmat kytkennät. Siten filosofian tärkeä tehtävä on kehittää johdonmukaista tieteen kritiikkiä. Tieteenfilosofia on pitkään laiminlyönyt tätä kriittistä tehtävää ja tyytynyt kuvaamaan luonnontieteellisen tutkimuksen metodisia askelmia havaintojen analyysistä aina teorianmuodostuksen perusteisiin. Tämä puute koskee nimenomaan ns. analyyttistä tieteenfilosofiaa, joka on pitkään ottanut klassisen luonnontieteellisen maailmankuvan (ennenkaikkea fysiikan maailmankuvan) ikäänkuin annettuna. Se on pyrkinyt analysoimaan ilman kriittistä perspektiiviä lähinnä tieteen yleisiä metodisia

piirteitä – edelleen fysiikka tyypiesimerkkinään. Joissain tapauksissa filosofia on tehnyt näistä, etenkin matemaattisen eksaktiuden ihanteesta, metodisia esikuvia myös itselleen (muodollinen logiikka). Tällaista asennetta voi luonnehtia skientismiksi, tieteisuskoksi. Samoin kuin filosofia oli keskiajalla teologian aputiede, filosofia on tätä kautta osin alistunut eräiden keskeisten tieteiden aputyöläiseksi, joka jo Locken 1600-luvulla esittämällä tavalla pyrkii vain lakaisemaan roskia (hämäriä käsitteitä, epäloogisuuksia jne.) tieteen vakaan edistymisen polulta.

Myös tieteen oma kehitys (joka ei lainkaan piittaa tieteenfilosofien näkemyksistä) on kuitenkin osoittanut tämän skientistisen asenteen riittämättömyyden. Fysiikkakin, jota tuossa traditiossa on pidetty 'menestyvän' tieteen malliesimerkkinä, on nykyään lähes kaoottisessa tilassa ja filosofiset kysymykset ovat nousseet siinä voimakkaasti uudelleen esiin. Uudet vaikutusvaltaiset tieteenalat, kuten ekologia ja ympäristötutkimus eri sektoreineen, eivät enää seuraa klassisen fysiikan metodisia malleja. Ihmistieteissä yleistynyt narrativistinen tutkimusote lähenee pikemminkin kirjallisuutta kuin perinteistä eksaktia tiedettä. Tieteenfilosofian tuleekin tänään olla laajempaa tieteenkriittistä tarkastelua, jossa tieteen metafysiset – ja jopa teologiset – oletukset sekä kytkenvät subjektiiviteettiin, arvoihin ja tieteen käytännöllisiin pyrkimyksiin ovat tutkimuksen kohteena. Toiset nykyfilosofian suunnat (fenomenologia, hermeneutiikka, marxismi, postmodernismi) tarjoavatkin merkittävää ainesta tällaiseen laajempaan tieteenfilosofiaan, jolla on jotain annettavaa myös ihmistieteille.

Voidaan kuitenkin sanoa, että suhde erityistieteisiin on edelleenkin filosofialle tärkeä. Näin on paitsi jo antiikissa kehiteltyjen yhteisten rationaalisten standardien suhteen, myös siksi että filosofia on aina hyödyntänyt ja yleistänyt uusimman tieteellisen tutkimuksen tuloksia. Vaikka olennaisia eroja on, tästä inspiroivasta keskusteluyhteydestä tulee pitää kiinni. Filosofia pyrkii muodostamaan oman aikansa tieteelliseen tietoon nojautuen kokonaiskuvan maailmasta, rakentamaan järkipöytäistä maailmankuvaa ja elämäkatsomusta. Tätä tehtävää ei tule luovuttaa uskonnoille.

Erityistieteiden historiallinen synty: onko filosofia tieteiden äiti?

Filosofian ja tieteiden välinen suhde on muuttunut historian myötä. Filosofian läheinen suhde tieteisiin on länsimaisen kulttuurin erityispiirre: esimerkiksi Kiinan ja Intian suuret filosofiset perinteet poikkeavat tässä suhteessa länsimaisesta filosofiasta. Noissa korkeakulttuureissa ei ole yhtä merkittävää erityistieteellistä suuntautumista. Joitakin yksittäisiä aloja kehiteltiin, mutta vain harvoissa saavutettiin länsimaisiin tieteisiin rinnastettavia tuloksia. Esimerkiksi kiinalainen lääketiede perustuu laajaan kokemuserinteeseen, johon sekoittuu myyttistä ja filosofista ainesta (kuten yin-yang –metafysiikkaa) mutta sitä ei pyritty kehittämään empiirisenä tutkimusalana kuten antiikin lääketiedettä Kreikassa. Ehkä merkittävimpiä tuloksia länsimaisen tieteen mittapuulla saavutti intialainen kielitiede, jossa Paninin kielioppi ylittää joissain suhteissa länsimaisen kielitieteen perspektiivit.

Vaikka Kreikassa syntyneitä länsimaista filosofiaa on nimitetty länsimaisten tieteiden äidiksi, ei tämä käsitys historiallisesti tarkkaan ottaen pidä paikkaansa. Esimerkiksi geometriaa, lääketiedettä ja astronomiaa kehiteltiin pitkälle jo Egyptissä ja Babyloniassa. Näin ei tehty vain käytännöllisiin taitoihin kytkeytyen, kuten usein väitetään, vaan osittain jo 'puhtaasti' teoreettisina oppeina, pelkän tieteellisen uteliaisuuden pohjalta ilman pyrkimystä käytännön hyötyyn. Esimerkiksi ns. Pythagoraan lause, jota on pidetty todisteena kreikkalaisen geometrian puhtaasta teoreettisuudesta, tunnettiin jo Babyloniassa. Puhe filosofiasta tieteiden äitinä onkin mielekästä tulkita lähinnä tieteelle jatkossa ominaisten kriittisten ajattelustandardien ensimmäisenä systemaattisena kehittäjänä. Filosofia avaa kriittisen keskusteluperinteen ja nostaa esiin tiedon empiiristen ja rationaalisten perustelujen vaatimuksen. Siten se laskee perustan tieteen totuusvaatimukselle.

Kuvaa filosofiasta tieteiden äitinä ei siis voi tulkita niin, että alussa oli kaikki opinalat kattava filosofia, josta erityistieteet historian kuluessa vähitellen erkaantuivat. Vastaavasti varmasti matemaatikot voisivat väittää matematiikan olevan tieteiden äiti, koska geometrialla puolestaan oli varhaiseen filosofiaan suuri vaikutus (jo Thales, mutta etenkin Pythagoras ja Platon; matemaatikothan itse asiassa puhuvat alastaan tieteiden kuningattarena). Myös uudella ajalla matemaattinen luonnontiede vai-

kutti paljon filosofiaan ja toimi inspiraation lähteenä koko uuden ajan erityistieteelliselle ajattelulle. Toki luontoa ja ihmistä tutkivien empiiristen tieteiden voidaan kyllä sanoa uudella ajalla syntyneen ainakin osaksi filosofian laajempien teoreettisten tarkastelujen pohjalta.

On kylläkin totta, että filosofia on monissa kehityksensä vaiheissa koonnut aikansa erityistieteellisen tiedon yhteen, osaksi laajaa filosofista systeemiä. Antiikissa Aristoteleen filosofia kattoi aikansa keskeisen erityistieteellisen tiedon ja viimeisenä tällaisena yrityksenä voidaan pitää saksalaisen Hegelin filosofista järjestelmää 1800-luvun alussa. Kyseiset filosofit saattoivat hallita oman aikansa erityistieteet niin pitkälle, että he jopa veivät niiden kehitystä omana aikanaan eteenpäin. Esimerkiksi Aristoteles oli oman aikansa merkittävin biologi ja taloustieteilijä ja Hegelin tutkimukset oman aikansa kapitalistisesta yhteiskunnasta ja taloudesta tai estetiikasta ja taiteen tutkimuksesta olivat urauurtavia. Nämä 'systeeminrakentajat' eivät siis vain koonneet ja järjestäneet olemassaolevaa tietoa filosofisen ajattelunsa raameihin – vaikka Hegelin erään teoksen nimi oli 'Filosofisten tieteiden ensyklopedia' hän ei vain koonnut oman aikansa populaaritietoa tietosanakirjaksi (eroten siten ranskalaisen valistuksen 'ensyklopedisteista'). Hegelin jälkeen erityistieteiden kehitys on kuitenkin sekä määrällisesti että laadullisesti mennyt niin pitkälle, ettei edes yhden keskeisen tieteenalan hallinta ole enää yhdelle ihmiselle mahdollista. Vaikka metafysiikka on tullut uudelleen muotiin, siinä ei enää pyritä kokoamaan tieteellistä tietoa 'systeemiksi' vaan tavoitteet ovat selvästi vaatimattomampia.

Erityistieteellisen ajattelun kannalta ratkaiseva kehitys alkoi uudella ajalla. Mm. Galileo Galilein (1564-1642) työn myötä erityistieteet alkoivat erkaantua filosofiasta. Ensimmäisenä tämä tapahtui fysiikassa ja – tosin Galileista riippumatta – kemiassa, ulottui hieman myöhemmin muihinkin luonnontieteisiin (esim. kasvitiede, geologia) ja 1700-luvun lopulta lähtien ihmistieteisiin. Klassinen taloustiede muotoutui omaksi opinalakseen jo 1700-luvulla, sosiologia, psykologia ja kasvatustiede 1800-luvulla. Tämä erikoistumisprosessi jatkui voimistuvana läpi 1900-luvun ja uusia tieteenaloja syntyy koko ajan ikäänkuin entisten välimaastoon (biokemia, biofysiikka) tai sitten kokonaan uusia (tietojenkäsittelyoppi, hoitotiede, ympäristötieteet). Työnjaon syveneminen on johtanut siihen, että lähellä toisiaankin olevien tieteenalojen välinen vuoropuhelu

ei enää ole helppoa. Jopa saman tieteenalan sisällä eri osa-alueiden specialistien saattaa olla mahdotonta ymmärtää toistensa tutkimuksia. Ekologi ja genetiikan tutkijat eivät välttämättä ymmärrä toistensa tutkimuksia vaikka ovat molemmat biologeja.

Filosofian kannalta uudella ajalla tapahtunut erityistieteiden laadullisesti ja määrällisesti valtava kehitys johti eräänlaiseen identiteettikriisiin. Jotkut kuten Locke näkivät jo varhain filosofian tehtävät uusille tieteille alisteisina: käsitteiden ja metodien paranteluun liittyvänä apu-tieteenä. 1800-luvulla alettiin jopa puhua 'filosofian lopusta' eri suuntausten piirissä (klassinen positivismi ja marxismi). Varsinkin metafysiikan uskottiin käyvän tarpeettomaksi, kun empiiriset erityistieteet näyttivät tuottavan luotettavaa tietoa todellisuudesta. Oletettiin, että perimmäiset luonnon lait oli Newtonin fysiikan myötä löydetty ja uskottiin optimistisesti, että sama prosessi jatkuisi biologisten tieteiden piirissä – minkä Darwinin evoluutioteoria näytti vahvistavan – sekä vähitellen myös ihmistä ja yhteiskuntaa koskevissa tieteissä. Yleisten lakien löytäminen johtaisi kykyyn ennustaa ja hallita todellisuutta entistä paremmin.

Metafysiikka näyttäytyi uuden tieteen propagandisteille kehittymättömänä ajattelun muotona. Ranskalainen filosofi August Comte (1798-1857), ns. klassisen positivismin isä, katsoi metafysiikan edustavan ajattelun kehityksen menneyttä aikakautta, joka 'positiivisten tieteiden' nousun myötä on lopullisesti ohitettu. Todellista tietoa voi olla vain empiirisistä ilmiöistä, niiden pysyvistä säännönmukaisuuksista: siitä, mitä on ilmiöiden takana, asioiden olemuksessa, meillä ei voi olla mitään perusteltavaa tietoa. Metafysiikka, joka oli aina pyrkinyt tietämään tämän ilmiöiden takana olevan olemuksien maailman, on pyrkinyt suorittamaan mahdotonta tehtävää. Siksi metafysiikasta täytyy luopua.

Ajatus perinnäisen filosofian ja erityisesti metafysiikan 'lopusta' ei ole vain klassisen positivismin ja 1900-luvun uuspositivismin erikoispiirre. Samansuuntaisia näkemyksiä löytyy muualtakin: esimerkiksi Marxin työtoveri Engels pohti 1800-luvun lopulla filosofian uutta roolia hieman positivismin tapaan. Hän oletti perinteisestä filosofiasta jäävän jäljelle vain dialektiikan oppina ajattelun yleisimmistä 'lainmukaisuuksista', kun taas metafysiikan, etiikan ja yhteiskuntafilosofian voivat korvata luonnontieteet ja marxilainen yhteiskuntatiede. Myös varhaisessa marxilaisuudessa heijastui 1800-luvulle tyypillinen tiede- ja edistysusko. Engels

katsoi esimerkiksi orastavien ympäristöongelmien olevan tulevaisuudessa hallittavissa tieteen keinoin.

Tiede ja metafysiikka

Uudempi tieteenfilosofinen tutkimus on kuitenkin monin tavoin osoittanut, ettei tiede ole kehityksensä myötä suinkaan vapautunut metafysiikan tai jopa teologian 'painolastista'. Näyttää ilmeiseltä, ettei tiede periaatteellisesti voikaan vapautua metafysisistä käsityksistä, vaan ne kuuluvat välttämättä tieteessä tarpeelliseen teoreettiseen arsenaaliin. Varsinkin tieteen teoreettiset peruskäsitteet ja mallit kytkeytyvät usein metafysiikan perinteisiin ongelmiin ja olettamuksiin tai edustavat suoraan niitä (kuten atomioletus antiikissa – vielä nykyfysiikkakin olettaa erilaiset hiukkaset perimmäiseksi olevaksi). Metafysiset käsitykset näyttävätkin liittyvän objektiivisesti todellisuuteen, vaikkei niitä voikaan suoraan havaintojen perusteella osoittaa tosiksi tai epätosiksi. Esimerkiksi perinteisen metafysiikan kysymys siitä, onko oletettava jakamattomia alkeishiukkasia vai onko materia äärettömiin jaettavissa tai kysymys maailmankaikkeuden äärellisyydestä / äärettömyydestä tai staattisuudesta / dynaamisuudesta ovat olleet jatkuvasti fysiikan teoreettisessa keskustelussa olennaisia teemoja. Samoin biologiassa kysymys evoluution tulkinnasta, onko se pääpainoisesti yksilöiden välistä kilpailua vai yhteistoimintaan perustuvaa vaiko molempia on sekä metafysisesti että poliittisesti väritynyt kysymys. Ihmistieteissä puolestaan ruumiin / sielun ja luonnon / kulttuurin välisen suhteen sekä tahdonvapauden ongelma ovat jatkuvien kiistojen kohteena.

Toki metafysiikassa on paljon myös sellaisia teorioita, joilla ei ole ollut tieteellistä merkitystä (vaikkapa Leibnizin ajatus monadeista eräänlaisina sielullisina ja henkisinä atomeina – atomioppi on tieteessä aina tulkittu materialistisesti). Kantin myötä tuleekin tehdä ero tieteellisesti merkittävän ja puhtaasti spekulatiivisen metafysiikan välillä. Metafysiikka on mielekäs tutkimusala, jos sen tarkasteluja ja käsitteitä voidaan hyödyntää tieteen teoreettisten käsitteiden ja lähtökohtien arvioinnissa. Toisaalta metafysiikan täytyy – Kantin sanoin – pitäytyä inhimillisen kokemuksen rajoissa. Tässä suhteessa nykyinen analyttinen metafysiikka seuraa pääosin Kantin avaamaa kriittisen metafysiikan perinnettä (Juti 2001, s.

22-25), vaikka joissain arvioissa sen on sanottu palaavan esikantilaiseen metafysikkaan (Williamson, ilmestymässä).

Jos tarkastellaan tieteen historiaa, voidaan todeta että metafysiset kysymykset kytkeytyivät keskeisesti koko uuden ajan tieteellisen ajattelun valtavirtaa määrittävään ns. galileiseen tieteenkäsitykseen. Galilein perustama matemaattisen luonnontieteen traditio, jonka perusolettamukset määrittävät tutkimuksen tekoa oleellisesti vielä nykyäänkin, pohjautui metafysisissä näkemyksissään platonistiselle ideaopille. Galilei oletti luonnon olevan perimmältään matemaattisesti rakentunut: ”luonnon kirja on matemaattisin kirjaimin kirjoitettu”. Hän korosti, että nämä matemaattiset rakenteet paljastuvat, kun huomio kiinnitetään kokemuksen sellaisiin piirteisiin, joita voidaan matemaattisesti mitata: objektien pituus, paino, tilavuus, liikenopeus jne. ovat aistimuksien ’primaarisia kvaliteetteja’, niiden varsinaista objektiivista sisältöä. Tiede tutkii vain näitä ’mitattavaksi tehtäviä’ ominaisuuksia. Sen sijaan objektien haju, maku, värisävyt jne. ovat ’sekundäärisiä kvaliteetteja’ jotka vaihtelevat kokijan mieltymyksen ym. subjektiivisten tekijöiden vaikutuksesta ja joita ei voi mitata. On kuitenkin korostettava sitä, että tämä rajanveto ei ole välttämättä ’luonnollinen’, luonnon itsessään sanelema, vaan se perustuu platonistiseen oletukseen matemaattisista suhteista kaiken välittömästi havaitun takana piilevänä olemuksena. Itse asiassa galileisen tieteen korostama tieteellinen koemenettely pyrkiin erottamaan mitattavien ominaisuuksien tarkastelun noiden ominaisuuksien luonnollisesta esiintymisympäristöstä, jossa niitä ei saada ’puhtaina’ esiin (esimerkiksi ilmanpaineen vaihtelut vaikuttavat kappaleiden putoamisnopeuteen – siksi putoamista piti tutkia tyhjiössä, jotta sen muuttumaton, arkikokemuksen vaihtelevista olosuhteista riippumaton olemus saadaan selville).

Toisaalta myös fysiikassa keskeinen liikkeen käsite tulkittiin aikalais-keskustelussa teologisin ja metafysisin painoituksin. Liike nähtiin joko Jumalan ylläpitämänä yksinkertaisena toimintana (Descartes), kappaleiden äärettömän pieniin osiin liittyvänä aktiivisena pyrkimyksenä (conatus), itsessään sammumattomana ja ”äärettömän pitkälle” jatkuvana conatuksena (Hobbes) tai kuten Spinozalla, se ilmensi Jumalan eli luonnon aktiivista voimaa, joka korkeimmassa muodossaan tuli esiin ihmisen tahtona. Traditio jatkui elämänfilosofisesti tulkittuna myöhemmin Schopenhauerin elämäntahdon ja Nietzschen vallantahdon käsit-

teissä (ks. Pietarinen 1996). Tämä on hyvä esimerkki siitä, kuinka tieteiden peruskäsitteiden vakiintumista edeltää laajat metafysiset ja jopa teologiset keskustelut. Ja toki noiden käsitteiden määrittelystä käydään yhä uudelleen keskustelua, jossa metafysiset perinteet ovat mukana.

Nämä esimerkit viittaavat siihen, ettei luonnontiede perustu luulotelun neutraalien ja objektiivisten havaintojen tutkimiseen, vaan havain-toja jäsennetään ja tulkitaan aina aktiivisesti erilaisten teoreettisten konstruktioiden välityksellä. Tällaista käsitteellistä jäsentämistä voidaan pitää kaiken inhimillisen havainnoinnin lähtökohtana. Ellei meillä olisi mitään rationaalisia periaatteita havaintojen jäsentämiseksi, eläisimme välittömien aistivaikutelmien kaaoksessa. Kuten uuden ajan keskeisin tietoteoreetikko Kant on todennut, aistimukset jäsentyvät jo arkikokemuksessa ajan ja avaruuden 'havaintomuotojen' välityksellä mielekkääksi kokonaisuudeksi. Vasta tällöin voimme esimerkiksi tunnistaa jonkun esineen kolmiulotteiseksi tuoliksi ja lokalisoida sen osaksi huoneen kalustoa. Ilman ajan ja avaruuden havaintomuotoja se olisi vain epämääräinen joukko väritäpliä näkökentässämme – ei edes missään tasaisella pinnalla, jonka hahmotus myös edellyttäisi avaruuden käsitettä. Eläisimme tulloin täysin kaoottisessa maailmassa vailla mieltä.

Luonnontiede edellyttää tietysti myös kyvyn operoida ajan ja avaruuden käsitteillä. Se jatkaa tätä havaintoja jäsentävää toimintaa hahmottamalla tarkemmin mm. kappaleiden välisiä kausaalisia suhteita. Kant eritteli omassa kategorialuettelossaan 12 Newtonin fysiikan edellyttämää kategorialuuetta, jotka kausaaliteetin tavoin määräävät siitä, miten fysiikan havainnot jäsennetään mielekkääksi kokonaisuudeksi. Eri tieteiden tekemät havainnot tulkitaan siis jo alun perin aktiivisesti, ja eri tieteiden taustakategoriat vaihtelevat sen mukaan, kuinka hahmotamme tietyn tutkimuskohteen toimintaperiaatteet yleisellä tasolla. Jo Kant huomasi, että esimerkiksi biologiassa tarvitaan osittain erilaisia taustakategorioita kuin fysiikassa, koska hahmotamme biologiset oliot esimerkiksi päämäärähakuisina, teleologisina toimijoina samoin kuin olemme tottuneet tarkastelemaan omia tekojamme. Toisaalta myös orgaaniset kokonaisuudet ovat mekaanisista kokonaisuuksista poikkeavia sikäli, että ne ovat funktionaalisia ja holistisia, kokonaisvaltaisia olioita. Ne ovat siis ”enemmän kuin osiansa summa”. (Kant 1964).

Nämä esimerkit viittaavat siihen, että luonnontieteen havainnot perustuvat teoreettisiin konstruktioihin, joita kehitellään metafyyssisten kategoriajärjestelmien pohjalta. Jos näin on, siitä puolestaan seuraa, etteivät havainnot kykene olemaan ehdottoman puolueettomia todistajia teorioiden paremmuudesta kiisteltäessä, kuten on uskottu keskusteltaessa toden ja epätoden kriteereistä. Havaintojen välittämä informaatio ei ole täysin neutraalia ja objektiivista vaan määrittelemme ne aktiivisesti itse omista teoreettisista lähtökohdistamme käsin. Varhaisen analyyttisen filosofian olettaa ”neutraalia havaintokieltä” ei ole siten olemassa vaan se on jo itsekin tietyn teoreettisen lähtökohdan tulos – lopulta perusteeton oletus siitä, mitä havaittava todellisuus oikeastaan on.

Yleisemmin voidaan Kantin tavoin todeta, ettei mitään tietämystä voida rakentaa rationaalisista käsitteellisistä elementeistä puhtaalle empiiristen havaintojen näennäisesti objektiiviselle perustalle. Ymmärryksen ja havainnon muodot määrittelevät sen, millaisena todellisuus voi meille ilmetä. Myöhemmin esiin noussut positivistinen ohjelma, jossa uskottiin ’neutraalin havaintokielen’ mahdollisuuteen, on kaiken kaikkiaan tehnyt haaksirikon. Uudemmassa analyyttisessä tieteenfilosofiassa tunnustetaankin Kantin tapaan havaintojen ’teoriapitoisuus’ (vrt. Niiniluoto 1980, s. 219-228; 1983, s. 123; yhteyksistä tieteenhistoriaan vrt. Kuukkanen 2017). Mistään ’pitoisuuksista’ luonnontieteiden tapaan ei tietenkään ole kyse vaan osuvampaa on puhua siitä, että havaintoja tulkitaan tietyllä tavalla käsitteiden ja kategorioiden luomissa puitteissa.

Kantin tietoteorian ja sitä jatkavan ns. transsendentaalifilosofisen perinteen valossa tuleekin korostaa, ettei tieteen kuva todellisuudesta ole ’puhtaan’ objektiivinen, vaan sidottu ihmisen olemassaolon tapaan, havaintomuotoihin, kieleen, käytännöllisiin intresseihin ja sosiaalisiin valtarakenteisiin. Tiede on perimmäältään inhimillinen asia eikä takaa meille eräänlaista jumalallista tietoa kaikkeuden perimmäisestä rakenteesta, vaikka näin luonnontieteiden perinteessä on usein kuviteltu. Tuo kuvitelma puhtaasta objektiivisuudesta on siis itsekin teologisten oletuksien kylkiäinen: ihmisellä olisi – eräänlaisena ’Jumalan kuvana’ – mahdollisuus ymmärtää luomisen perimmäinen suunnitelma ja saavuttaa siten varmaa tietoa luonnosta. Tämä on kuitenkin pelkkä perusteeton oletamus. Klassisen fysiikan vakuuttuneisuus luonnon perimmäisestä tiedettävyydestä onkin nykyfysiikan kehityksen valossa toiveajattelua (klassinen

esitys nykyfysiikan filosofiasta Heisenberg 2000; luonnon tiedettävyyden ja hallittavuuden ongelmallisuudesta suhteessa nykyfysiikkaan vrt. myös feminististä tieteenkriittiköä edustava Fox Keller 1988).

Filosofiassa on jo pitkään ennen Kantiakin perinteitä, jotka ovat korostaneet inhimillisen tiedon periaatteellista rajallisuutta. Jo Sokrates totesi tietävänsä perimmältään sen, ettei tiedä asioiden lopullista totuutta. Tätä 'ei-tietävyyden' perinnettä ovat monet muutkin jatkaneet, mm. merkittävä keskiajan ja renessanssin taitteen filosofi Nicolaus Cusanus (1401-1464) teoksessaan 'Oppineesta tietämättömyydestä' (*De docta ignorantia*). Uudempi filosofia on Kantista lähtien pyrkinyt kuvaamaan tarkemmin tuon rajalliseksi tunnustetun inhimillisen tiedon subjektiivisia edellytyksiä ja rakenteita, sitä, mihin kaikki inhimillinen tieto on alun perin sidoksissa. Filosofia voi auttaa tieteitä selvittämään omia sitoumuksiaan näihin tekijöihin ja siten edistää tieteiden kriittistä itseymmärrystä. Erityistieteissä on paljolti juuri em. teologisista taustaoletuksista johtuen uskottu perimmäisen tiedon mahdollisuuteen. Nykyfysiikassa on kuitenkin Heisenbergin jälkeen omaksuttu vaatimattomampi kanta perimmäisen tiedon mahdollisuuksiin. (Heisenberg 2000).

Kuten edellä mainittiin, tieteet eivät ole vapautuneet metafysiikasta. Se ei ole edes mahdollista eikä suotavaa. Tieteissä tulisi pikemminkin keskustella tarjolla olevista metafysisistä malleista, jotka voivat valaista niiden tutkimuskohteita tuoreista näkökulmista. Esimerkiksi nykyfysiikassa käytävä kosmologinen keskustelu (vrt. Hawkingin teokset) on tarpeen, jotta mahdollisesti tulevaisuudessa sellaiset uudet ilmiöt kuten mustat aukot ja niiden merkitys kosmoksen toiminnassa voitaisiin ymmärtää. Rutiininomainen tieteenharjoitus, ns. 'normaalitiede' (Thomas Kuhnin mukaan) välttelee tällaista keskustelua perusasioista ja korostaa vain empiirisen selvitystyön merkitystä. Normaalitiede pohjautuu Kuhnin mukaan 'paradigmoihin', malleihin, joissa tietty metafyyminen valinta – esimerkiksi oletus planeettojen ympyrämuotoisista radoista Kopernikuksen aikaisessa astronomiassa – on ennalta lyöty lukkoon. Mutta suurten tieteellisten murrosten (Kuhnin 'tieteen vallankumous-ten') yhteydessä metafysisistä lähtökohdista käyty keskustelu on osoittautunut tarpeelliseksi, kun työskentelyn pohjana toimivat paradigmat murtuvat. Normaalitieteen ajautuminen kriisiin voi siis johtaa kehittyneempien teorioiden rakentamiseen.

Kuhnin analysoimat 'paradigmat', normaalia tutkimusta ohjaavat perusolettamukset, ovat usein metafyyisiä otaksunia. Esimerkiksi Kopernikus oletti planeettojen ratojen olevan 'täydellisen ympyränmuodon' mukaisia vanhaan platonistiseen perinteeseen nojautuen. Jos tällaisiin otaksumiin jo alun perin osattaisiin suhtautua varauksellisesti, ne nähtäisiin teoreettisina konstruktiona, joita 'objektiivinen todellisuus' ei sellaisenaan välttämättä vastaa tai että vastaavuutta on aina vain suhteessa rajalliseen määrään havaintoja. Tällöin voisi olettaa paradigmoista luopumisen ja uusien kehittelyn olevan kivuttomampi prosessi kuin mitä Kuhn on kuvannut. Toisaalta on muistettava, että paradigmojen varassa työskentelevä 'normaalitiede' tuottaa paljon uutta tietoa ja vie tiedettä siinä suhteessa eteenpäin.

Tieteenharjoittajien tulisikin olla valmiimpia epäilemään oman alansa kaikkein perustavimpiakin lähtökohtia. Silloin juuri filosofiasta on hyötyä. Se voi auttaa paljastamaan tieteenalalla vallitsevat metafyyssiset otaksumat ja niiden periaatteelliset ongelmat. Edelleen filosofia voi tarjota vaihtoehtoisia malleja, joista voi olla hyötyä uuden paradigman rakentamisessa. Useissa tapauksissa empiirisen tieteen kehityskäleitä tai Kuhnin kuvaamia peruskäsitteisiin ulottuvia vallankumouksia onkin edeltänyt ko. tieteen perusteita koskeva filosofinen keskustelu. Sellaiset nykytieteestäkin tutut käsitteet kuten atomi, alitajunta, evoluutio, työnarvoteoria, systeemi jne. ovat olleet filosofisen debatin kohteena usein hyvinkin pitkään ennen varsinaista asiaa koskevaa empiiristä teoriaa. Näissä tapauksissa väite filosofiasta tieteen äitinä näyttäisi pitävän ainakin osittain paikkansa. Metafysiikan yleiset ajattelumallit voivatkin ohjata konkreettista tutkimusta uuteen, hedelmälliseen suuntaan.

Asioilla on aina kääntöpuolensa: filosofia ei ole suhteessa tieteisiin vain antavana osapuolena. Filosofian oma kehitys on saanut tieteiden kehityskäleistä usein ratkaisevia virikkeitä. Esimerkiksi antiikin geometrialla oli Platonin filosofiaan suurta vaikutusta. Galilein uusi fysiikka inspiroi koko 1600-luvun filosofiaa sekä Englannissa (Hobbes) että mannermaalla (Descartes). Uudempia esimerkkejä ovat Marxin kapitalisminanalyysi, Freudin psykoanalyysi, Einsteinin suhteellisuusteoria ja Heisenbergin epätarkkuusperiaate, ihmisen ekologia ja eläinten älykkyyden tutkimus – vain muutamia esimerkkejä mainitakseni. Kysymyksessä ovat siis pääosin teoreettisesti laajaa merkitystä omaavat löydökset, jotka voivat muuttaa

maailmankuvaamme. Useissa tapauksissa kysymys on siitä, että tieteen uudet löydökset ovat tuoneet esiin argumentteja jonkin jo olemassaolevan mutta unohduksissa olleen metafyyssisen tai tietoteoreettisen kannan puolesta. Esimerkiksi ajatus kaaoksesta on ikivanha, jo Hesiodoksen 700-luvulla eaa. esittämä, mutta vasta nykyaikainen kaaosteoria on kunnon tuonut esiin tuon ajatuksen merkityksen luonnontutkimukselle. Se on siten uudelleen nostanut tuon ikivanhan teeman filosofisen ja tieteellisen debatin piiriin. Filosofia tavallaan esittääkin teoreettisten ajatusmahdollisuuksien kirjon, jonka eri säikeet aktualisoituvat tiettyinä aikana ja vaikuttavat aina empiirisiin tutkimuksiin saakka. Siksi monet nykyajan teorit ovatkin iduillaan jo antiikin metafyyssisissä ajatusmalleissa.

Filosofian ja erityistieteiden välinen suhde perustuu pikemminkin molemminpuoliseen vuorovaikutukseen ja yhteistyöhön kuin siihen, että filosofia olisi jonkinlainen 'mestartiede' tai että filosofia olisi vain erityistieteiden 'aputyöläinen'. Filosofia tarkastelee samaa todellisuutta kuin tiede, mutta erilaisesta horisontista. Tiede korostaa esineellisten suhteiden ja niitä ilmaisevan täsmällisen kielen merkitystä. Todetaan objektiivisia asiantiloja, kuten 'kissa on pöydällä' tai $E=mc^2$ ja tieteen kieli koostuu tällaisia asiantiloja ilmoittavista lauseista, jotka vastaavat kysymyksiin mikä? ja miten?. Filosofia sen sijaan kysyy lisäksi merkitystä (miten 'kissa', 'pöytä' tai 'massa' on määritelty) ja esittää myös miksi? -kysymyksiä. Tällöin tulee esiin paitsi väitteiden objektiivinen puoli, myös se subjektiivinen horisontti, joka on väitteiden taustalla. Kissaesimerkin tapauksessa paljastetaan vaikkapa kissan ja pöydän sekä niiden välisen suhteen fyysikaalinen tulkinta kahden kappaleen ralaationa. Jonkun toisen tieteenalan kannalta miksi-kysymykseen voidaan löytää täysin toisenlainen vastaus: eläintieteilijälle kissa on pöydällä koska kissaeläimet vaativat usein saaliita korkeilta paikoilta. Filosofia pyrkii subjektiivisen horisontin paljastamalla aina problematisoimaan tieteen tosiasiaväitteitä ja paljastamaan niiden vaihtoehtoiset tulkinnat.

Filosofia voi näin syventää ja laajentaa tieteiden näkökulmaa omaan toimintaansa. Filosofia syventää tieteiden itseymmärrystä tuomalla juuri em. subjektiiviset ehdot esiin. Se auttaa tieteitä välttämään *reduktioniosmin* vaarat: esimerkiksi fysiikalle tyypillisen tavan fysikalisoida koko todellisuus, pyrkiä näkemään laadullisesti erilaiset ilmiöt (mm. biologiset ja ihmisen käyttäytymiseen liittyvät) perimmiltään fyysikaalisina pro-

sesseina. Oletetaan, että kaikkien todellisuuden osien viimekätinen selitys olisi fysikaalinen. Taipumus reduktionismiin on monille muillekin perustieteille tyypillistä. Fysikalismi, biologismi, psykologismi, ekonomismi ym. reduktionismin muodot ovat kyseisten tieteiden piirissä houkuttelevia ajattelutapoja, koska niiden kautta ko. tieteen merkitys ylikorostuu (uusin esimerkki reduktionistisen asenteen houkuttelevuudesta on geenitutkimus, jossa perimän osuutta ylikorostetaan eläinten ja ihmisten käyttäytymisen selittämisessä). Oman tieteenalan näkökulman laajentaminen tulkitsemaan äärimmillään koko todellisuutta johtaa kuitenkin vaikeuteen ymmärtää todellisuutta laadullisesti monimuotoisena kokonaisuutena. Se johtaa myös vaikeuteen rakentaa hedelmällistä vuoropuhelua toisten tieteiden kanssa, koska silloin lähtökohtaisesti väheksytään toisten tieteiden näkökulmia eikä olla halukkaita oppimaan niiltä. Tällainen asenne on erittäin haitallinen moni- ja poikkitieteellisen yhteistyön kannalta, jota nykyajan uudet tutkimusongelmat (kuten ympäristöongelmat) enenevästi vaativat. Filosofia voi edesauttaa poikkitieteellistä vuoropuhelua osoittamalla reduktionistisen ajattelun rajoitukset.

Usein kyllä yksipuoliset näkökulmat voivat olla myös hedelmällisiä, jos niiden kautta onnistutaan korjaamaan perinteisiä näkemyksiä. Esimerkiksi Hobbesin (1588-1679) fysikalistinen malli ihmisestä ja yhteiskunnasta yksilöiden ja niitä liikuttavien voimien vuorovaikutuksena oli hedelmällinen lähtökohta nousevan kapitalismin poliittiselle analyysille, jossa yksilöiden egoismi ja kilpailu oli keskeinen selittävä tekijä talouden toiminnalle. Toinen esimerkki: ihmistä fysiologisena 'koneistona' tarkasteleva biolääketiede on antanut keinot monien sairauksien diagnosoille ja hoidolle, vaikka monissa tapauksissa psyykkiset ja sosiaaliset tekijät tulisikin ottaa laajemmin huomioon. Tällaisista vastaesimerkeistä huolimatta vaatimus oman ajattelun rajojen tiedostamisesta on mielekäs: usein toisen tieteen tai lähestymistavan erilainen näkökulma on otettava vakavasti huomioon, jos halutaan tiedostaa paremmin oman tutkimusotteen erityiset vahvuudet ja rajoitukset.

Metafyysisistä tarkasteluista on myös ihmistieteissä paljon hyötyä. Filosofissa pohditaan esimerkiksi erilaisia ihmiskäsityksiä. Onko ihminen yksi eläinlaji muiden joukossa vai onko ihminen perimmältään jotain muuta kuin eläin, esimerkiksi henkinen olento? Mikä rooli kulttuurilla on ihmisen olemassaolon tavassa? Onko ihminen perimmältään sosiaa-

linen yhteiskunnallinen olento vaiko irrallinen yksilö, laumaeläin vaiko 'yksinäinen susi'? Myös ihmistä tutkivien erityistieteiden kannalta nämä filosofiset kysymykset ovat välttämättömiä selvittää, jotta niiden peruskäsitteet olisivat ontologisesti hyvin perusteltuja. Muutoin ei voida olettaa, että ihmistä tutkivat tieteet tutkisivat oleellisia asioita. Tutkimus voi kyläkin olla näennäisen objektiivista, ulkoisesti havaittaviin ilmiöihin liittyvää, mutta huonosti perusteltujen ontologisten valintojen takia havaintojen *tulkinta* voi antaa harhaisen kuvan tutkittavasta asiasta.

Esimerkiksi psykologiassa on tästä syystä tärkeää pohtia, mitä ihmisen tietoisuus oikeastaan on: onko se esimerkiksi aivoihin paikannettavaa toimintaa, sosiaalisessa verkostossa tapahtuvaa kielellistä toimintaa vai käytännöllistä toimintaa suhteessa ympäristöön? Psykologian keskeinen tutkimuskohde osoittautuukin ihmiskäsityksiin liittyvänä varsin ongelmalliseksi ja tulkinnanvaraiseksi asiaksi. Empiirinen tutkimus suuntautuu pitkälle eri asioihin riippuen siitä, millainen ontologinen lähtökohta valitaan. Jos ontologinen lähtökohta osoittautuukin perusteettomaksi, empiirisiltä kuvauksiltakin putoaa tällöin pohja pois. Siksi psykologialle olisi tärkeää toimia yhteistyössä ihmisen olemassaolon tapaa pohtivien filosofian alojen kanssa (metafyysiikan ohella etenkin filosofinen antropologia).

Jo Platon viittasi siihen, että filosofian tehtävä on myös koota erityistieteellistä tietämystä yhteen ja kehittää näin yleistä maailmankuvaa. 'Tieteellinen maailmankuva' on reduktionistisen ajattelun mukaisesti usein rakennettu vain muutaman keskeisen tieteenalan pohjalle. Fysiikka, biologia ja psykologia ovat olleet tässä työssä perinteisesti aktiivisimpia. Geenitutkimus on nykyään omaksumassa samantapaista roolia. Filosofia tarjoaa järkipärisen maailmankuvan rakentamiselle kuitenkin monipuolisemman pohjan, mikäli se toimii yhteistyössä useiden eri tieteenalojen kanssa. Filosofinen maailmankuva ei voi nykyään jättää fysiikan ohella mm. evoluutiobiologiaa, ekologiaa ja ympäristötieteitä, marxilaista yhteiskuntatiedettä, psykoanalyysiä, kielen tutkimusta tai naistutkimusta maailmankuvan rakentamisessa huomiotta. Modernin metafyysiikan ja ontologian tulee rakentaa yhteistyössä erityistieteiden kanssa laadullisesti monipuolista todellisuuskäsitystä, joka tyydyttää modernin ihmisen tarpeita tulkita mielekkäästi sitä suunnatonta informaatiotulvaa, jonka kanssa olemme päivittäin tekemisissä.

Filosofisen perinteen tarjoamat ontologiset ja metafyyysiset mallit ovat yleensä kolmenlaisia: monistisia, dualistisia tai pluralistisia. Monismi ja dualismi ovat monin tavoin ongelmallisia: ne näkevät todellisuuden yksinkertaistettuna ja tukevat tieteissä reduktionistista asennetta. Näyttäisi siltä, että nykytieteen kannalta pluralistiset ontologiat, varsinkin jos niissä korostetaan todellisuuden eri tasojen laatueroja, antavat hedelmällisempiä vaihtoehtoja. Merkittävä tällainen malli oli jo saksalaisen Hegelin ontologia, jossa filosofisen systeemin sisällä analysoitiin tarkasti esimerkiksi fysikaalisen, kemiallisen ja biologisen luonnon erityispiirteitä, edelleen subjektiivisen ja objektiivisen hengen filosofiassa mm. yksilöpsykologisia ilmiöitä, yhteiskunnan rakentumista erilaisten yhteisöjen (perhe, kansalaisyhteiskunta, valtio) kautta ja lopulta absoluuttisen hengen filosofiassa uskontoa, taidetta ja filosofiaa inhimillisen kulttuurin kehitysmuotoina. Hegel korosti käytännössä varsin esimerkillisesti näiden ontologisten tasojen laatueroja, vaikka yrittikin idealistisesti tarkastella niitä 'hengen' kehitysmuotoina.

Myöhemmin vastaavaa pluralistista ontologiaa on yritetty kehittää vain harvoin. Esimerkkeinä voi mainita marxilaisen materialismin, jossa korostetaan materian erilaisten kehitysmuotojen (luonto, ihminen, yhteiskunta, kulttuuri) palautumattomuutta toisiinsa. Ns. emergenttinen materialismi eroaa näin vanhemmista mekanistisen materialismin muodoista, jotka olivat reduktionistisia – korostaen yleensä kaiken fysikaalisuutta. Marxilaista ontologiaa kehittäi pisimmälle unkarilainen filosofi ja kirjallisuudentutkija Georg Lukacs (1885-1971). Vähimmin tunnettu, mutta merkitykseltään Hegelin veroinen, on saksalaisen Nicolai Hartmannin (1882-1950) materiaalinen ontologia. Myös siinä korostetaan materialiselta pohjalta aineellisen ja ihmisen todellisuuden omalakista kehitystä. Hartmann eroaa Hegelin ja marxilaisten ontologioista lähinnä siinä, että hän korosti modaaliontologian (käsitteiden mahdollinen, välttämätön ja todellinen) tärkeää roolia ontologiassa yleensä. Hieman samansuuntaisia pyrkimyksiä on nähtävissä analyyttisen metafysiikan piirissä, jossa mm. Timothy Williamson on kehittänyt modaalimetafysiikkaa. Mutta kuten aiemmin on todettu, analyyttinen metafysiikka on taipuvainen fysikalistiseen reduktionismiin eikä ota riittävästi todellisuuden monitasoisuutta huomioon.

Tieteellisen ajattelun perusmuodot: induktio, deduktio, abduktio

Tieteenfilosofiassa on pyritty kuvaamaan tieteellisen ajattelun yleisimpiä piirteitä lähinnä klassisten luonnontieteitten ilmaiseman tieteenihanteen mukaan. Positivistinen filosofia aina perustajastaan ranskalaisesta Auguste Comtesta lähtien näki klassisen fysiikan ilmentäneen parhaimmin tieteellistä ajattelua ylipäättään. Uskottiin siihen, että tieteellinen ajattelu seuraa perimmältään yksiä ja samoja sääntöjä. Tämä ns. yhtenäistieteen ihanne oli vielä 1900-luvun alussa varsinkin angloamerikkalaisessa maailmassa voimissaan, vaikkakin ns. mannermaisessa filosofiassa (fenomenologia, hermeneutiikka, marxismi) siihen ei uskottu vaan korostettiin tieteidenvälisiä eroja, erityisesti ihmistieteiden omintakeisuutta.

Tieteenfilosofian oppikirjoissa annetaan usein yhä vieläkin liian yhtenäinen kuva tieteestä eikä niinkään painoteta alojen välisiä eroja. Esimerkit joita valitaan tukevat tätä yhtenäistä kuvaa: edelleenkin viitataan mieluummin fysiikkaan ja kemiaan kuin geologiaan tai kasvitieteeseen. Taustaoletuksena on etteivät jälkimmäisen kaltaiset kuvailevat ja luokittelevat tutkimusalat tuo esiin 'kypsän tieteen' keskeisimpiä piirteitä kuten selkeän yksiselitteisiä kausaalisia selityksiä, yleisiä lakeja ja teorioita. Kypsän tieteen pitäisi edetä vain kuvailevista selvityksistä, 'mitä?'-kysymyksistä myös vastaamaan vaativampiin 'miten?' ja 'miksi?' -kysymyksiin. Siten esimerkiksi jonkin alueen lajien moninaisuuden selvittely ei riitä, vaan täytyy myös selittää miksi juuri tuolla alueella on paljon tai vähän lajeja ja ehkä vähitellen päästään kohti yleistä ekologista teoriaa biodiversiteetistä yleensä. Voidaan kuitenkin kysyä, onko kaikissa tieteissä edes mahdollista edetä yksiselitteisiin selityksiin, puhumattakaan yleisistä teorioista, vai tulisiko tyytyä vain kuvailemaan mitä on? Esimerkiksi sademetsien ekosysteemien kuvauksessa tämä on jo itsessään valtava tehtävä.

Klassinen fysiikka oli oikeastaan siis poikkeus tieteen yleisessä kentässä: siinä saavutettiin yksiselitteistä varmaa tietoa, yleisiä lakeja ja niihin nojaavia selityksiä ja ennustuksia. Tuo tiede tyydytti parhaimmin ne teoreettisen tieteen ihanteet, joita jo antiikin filosofit olivat asettaneet: löydettiin matematiikan kaltainen varman tiedon järjestelmä luonnosta itsestään. Tämän tieteenihanteen perimmäinen motiivi oli uskonnollinen: löytää maailma sellaisena kuin Jumala – tai Platonin Demiurgi,

”suuri käsityöläinen” – oli sen mielessään hahmotellut. Jopa jotkut 1900-luvun fyysikot puhuivat estottomasti siitä, että kvanttiteorian tuoman epävarmuuden jälkeen fysiikassa saavutettaisiin jälleen yhtenäinen maailmankuva, kun löydetäisiin ”suuri yhtenäisteoria”, nähtäisiin maailma lopulta sellaisena kuin Jumala sen oli luomishetkellä nähnyt.

Tieteiden tosiasiallinen moninaisuus kertoo kuitenkin jotain muuta: se todellisuus, jota tieteiden koko järjestelmä tutkii, on pikemminkin epäyhtenäinen, epäselvä, moniselitteinen, ristiriitainen – likainen, pimeä ja kaoottinen. Ehkä koko tuntemamme todellisuus on kaaoksen ja sattumien tulos – ei ole mitään järkevää suunnitelmaa. Näemme paljon järjestystä ja toistuvuutta luonnossa, mutta kaikki se katoaa viimeistään aurinkomme räjähtäessä ja aurinkokuntamme kadotessa. Ja me emme pysty siirtymään muille planeetoille koska asuinkelpoiset ympäristöt ovat liian kaukana.

Vaikka kaiken muuttuminen ja lopulta tuhoutuminen on ilmeistä, tieteenharjoittajat eivät pidä tästä ajatuksesta. Se on toki syvästi inhimillistä, koska ihminen haluaa ylläpitää eheää minäidentiteettiä – tiede vannoo myös identiteetin nimeen (selkeä, ristiriidaton ja harmoninen maailmankaikkeus) ja haluaa että olemme ”kotona maailmankaikkeudessa”, Esko Valtaojan fraasia mukaillakseni.

Voiko tieteellisestä ajattelusta sitten kaikkein yleisimmällä tasolla löytää joitain kaikille aloille yhteisiä piirteitä. Voimmeko oppia ”ajatelemaan tieteellisesti” jossain yleisesti hyväksytyssä mielessä? Tarkastelkaamme kolmea ehdotusta, jotka tieteenfilosofassa on tehty: induktio, deduktio ja abduktio. Niiden kautta voidaan todeta joitain tieteelliselle ajattelulle tyypillisiä piirteitä. Niillä on myös selviä puutteita, ne eivät yhtä hyvin sovi kaikille tieteenaloille. Joten nämä puutteet ovat myös yhtä tärkeitä, koska niiden kautta tieteiden erilaiset ajattelutavat tulevat myös esiin.

Induktion idea juontuu empiristisen tietoteorian näkemyksestä siitä, että yleiset käsitteet syntyvät kokemuksen pohjalta. Esimerkiksi kissan käsite juontuu yksittäisistä kissoja koskevista havainnoista, joiden pohjalta muodostetaan kissan yleiskäsite tai lajikäsite. Kissan ’idea’ ei siis ole valmiina olemassa ennen kokemusta eläimistä, joita kokoavasti aletaan nimittää kissoiksi. Aristoteles oli ensimmäinen, joka katsoi yleiskäsitteiden muodostuvan tällä tavalla ja hän kritisoi Platonin ideaoppia, jossa havaittavat kissat on luotu alkuperäisen kissan idean pohjalta.

Myöhemmässä induktiivisessa ajattelussa katsotaan vastaavasti tieteellisten selitysten, lakien ja teorioiden muodostuvan kokemuksen pohjalta. Tiede etenee näin yksityisestä yleiseen. Positivismin perustaja August Comte katsoi tieteen perustuvan havaittavien ilmiöiden pysyvien säännönmukaisuuksien löytämiseen: kaiken lähtökohtana on siis fenomenaalinen, ilmenevä maailma, jonka pohjalta sitten tieteelliset yleistykset muodostetaan. Ilmiöiden 'takana' ei ole mitään ensin ajattelulla tavoitettavaa olemusta vaan nimenomaan ilmiöiden säännönmukaiset yhteydet ja ajalliset riippuvuudet muodostavat kaiken tiedon perustan. Toinen suuri 1800-luvun positivist John Stuart Mill kuvasi sitten tarkemmin erilaisia induktiivisia menetelmiä syiden etsimiselle, joilla tiede kokemusta analysoi (vrt. Ketonen 1976).

Voiko meillä sitten koskaan olla riittävää määrää kokemusta, jotta sen pohjalta tehdyt yleistykset olisivat luotettavia? Törmääkö induktiivinen ajattelu samaan ongelmaan kuin arkikokemus tehdessään äkkinäisiä johtopäätöksiä yksittäisen ihmisen rajallisen kokemuksen pohjalta? Tämä onkin vakava ongelma, johon Karl Popper jo ennen toista maailmansotaa kiinnitti huomiota esittäessään tieteen olevan falsifioivaa (epätodeksi osoittavaa) pikemminkin kuin verifioivaa (todeksi osoittavaa). Induktiivisesti muodostetut väittämät kuten ”Kaikki joutsenet ovat valkoisia” ovat vain niin kauan tosia kuin kokemuksesta löytyy vastaesimerkki, musta joutsen. Popperin kritiikki oikeastaan osoitti, ettei empiirinen tutkimus voi koskaan saavuttaa lopullisesti varmaa tietoa induktion pohjalta. Paitsi tuleva kokemus, myös menneisyyden kokemus tuottaa tässä ongelmia. Voihan hyvin olla että joku antiikin ajan lintutieteilijä oli jo havainnut mustia joutsenia.

Deduktiivinen päättely sen sijaan vaikuttaa varmemmalta perustalta tieteelliselle ajattelulle. Siinä edetään yleisistä totuuksista (lait, teoriat) loogisesti välttämättömiin yksittäisiin seurauksiin. Nomologis-deduktiivisessä päättelyssä pohjana ovat yleiset lait (kr. *nomos*) joista vedetään johtopäätöksiä yksittäisten havaintojen tulkintaan. Jos meillä on tiedossa silmien värin periytymistä koskevat yleiset lait, jotka sanovat sinisilmäisten vanhempien lasten olevan aina sinisilmäisiä, voimme yksittäistapauksessa päätellä, että sinisilmäinen henkilö on perinyt silmien värin sinisilmäisiltä vanhemmiltaan. (Ketonen 1976, 84-85). Johtopäätös on tässä tapauksessa looginen seuraus premisseistä ja jos premissit ovat ehdottoman tosia, myös seurauslause on tosi.

Aina ei näin kuitenkaan ole. Esimerkiksi sosiologiassa ja historiassa ei ole poikkeuksetta päteviä yleisiä lakeja vaan suhteellisen väljiä säännönmukaisuuksia ja historiallisesti ehdollisia tendenssejä. Tällöin deduktiivisen ajattelun loogiselta varmuudelta putoaa pohja pois ja johtopäätökset yleisistä säännönmukaisuuksista ja tendensseistä pätevät vain tietyllä todennäköisyydellä. Esimerkiksi kapitalismin toimintaa kuvaavat taloudelliset lait pätevät vain siinä laajuudessa mitä mekaanisemmin talous toimii – mutta näin ei tapahdu koskaan, koska sekä yritysten että kuluttajien toimintatapa vaihtelee suuresti. Toiminta tuottaa usein myös ei-toivottuja ja ennakoimattomia seurauksia, joita ei voida deduktiivisesti johtaa vaan jotka vaikuttavat sattuman tuloksilta.

Tätä on ollut kuitenkin vaikea hyväksyä. Analyyttisen filosofian piirissä jopa historiallisiin selityksiin on yritetty soveltaa deduktiivista ajattelua. Carl Hempel väitti kuuluisassa artikkelissaan ”Yleisten lakien funktio historiassa” 1942 niin sanotun ”peittävän lain mallin” olevan sovellettavissa historiaan. Hän kirjoitti ”Historiallinen selitys niin ikään pyrkii osoittamaan, että kysymyksessä oleva tapahtuma ei ollut sattuma, vaan oli odotettavissa tiettyjen edeltäkäyneiden tai samanaikaisten ehtojen valossa. Tämä odotus ei ole profetia tai ennustajan näky, vaan rationaalinen tieteellinen ennakointi, joka perustuu yleisten lakien olettamiseen” (sitaatti Ketoselta 1976, 113). Hempel kyllä tunnustaa tilanteen olevan luonnontieteitä kompleksisempi, mutta olettaa myös historioitsijoiden käyttävän pitkälle tiedostamattaan deduktiivisia selityksiä. Hieman myöhemmin 1961 Ernst Nagel kyllä täsmensi, että historiallisten selitysten premissit ovat tosiasiaassa tilastollisia yleistyksiä ”useimpien ihmisten” toimintatavasta ja siten selitykset ovat probabilistisia, todennäköisyyteen perustuvia, eivätkä deduktiivisia vaikka niillä sellainen ulkoinen muoto onkin.

Historiantutkimuksen hermeneuttisissa, ymmärtävää menetelmää käyttävissä perinteissä deduktiiviset selitykset on pitkälle hylätty, koska yleisiä lakeja on vaikea löytää ja todennäköiset tendenssit toimia eivät usein selitä kiinnostavimpien toimijoiden tekoja. Historiantulkinnassa yksilöllisen toiminnan tulkinta onkin usein keskeisemmässä asemassa kuin yleisten lakien tai tendenssien etsintä. Esimerkiksi Hitlerin tai Stalinin erikoisen elämänuran kuvaus kertoo heidän aikansa historiasta enemmän kuin yleisen teorian kehittäminen siitä miksi 1900-luvun alkupuolella esiintyi niin paljon autoritaarisia hallitsijoita. Myös ns. ’tavallisten ihmis-

ten' historiassa on usein kiinnostavinta se, miksi ja miten ihmiset rikkoivat yleisiä normeja ja sääntöjä ja hahmottavat omasta elämästään tavanomaista mielenkiintoisempaa. Täydellisen keskivertoihmisen historiaa ei liene vielä kirjoitettu koska se olisi toivottoman tylsää – ”ketä kiinnostaa?” ...

Toisen maailmansodan jälkeen tieteenfilosofisessa keskustelussa on induktion ja deduktion rinnalle nostettu abduktion käsite (ensimmäisenä sen toi esiin jo amerikkalaisen pragmatismien perustaja C.S. Peirce 1800-luvun lopulla). Tieteellistä keksimistä ja luovuutta ei ole perinteisessä tieteenfilosofiassa juurikaan käsitelty, koska siihen liittyy paljon vaikeasti kuvattavia aspekteja ja sitä on osin verhonnut suoranaisten mystiikka. Luovuutta on pidetty siis pikemminkin irrationaalisena kuin rationaalisesti kuvattavana prosessina. Esimerkiksi Niiniluoto on todennut hypoteesien keksimisen tapahtuvan usein ilman minkäänlaisen ”keksimisen logiikan” soveltamista, jopa ”sattumalla, hyvällä onnella, mielikuvituksella ja intuitiolla”, usein ”odottamattomissa tilanteissa – junassa, lentokoneessa, kylpyammeessa, kesken luentoa jne. – silloin kun niihin liittyvää ongelmaa ei edes mietitä” (Niiniluoto 1983, 145). Jopa tekoälyn soveltamisen mahdollisuudet ovat periaatteessa rajallisia, koska esimerkiksi sakkia pelaavien tietokoneiden hankaluutena on se, että ”erilaisten shakkipelien lukumäärä on ilmeisesti suurempi kuin atomien lukumäärä maailmankaikkeudessa” joten kaikkien vaihtoehtojen läpikäyminen on siten täysin mahdotonta (ibid., 149). Vielä kertaluokkaa vaikeampien filosofisten ongelmien ratkaisuun ei voida siten odottaa tekoälynkään antavan mahdollisuuksia – etenkin jos ongelmat ovat myös periaatteessa ratkaisemattomia.

Myös uudemmassa tutkimuksessa on katsottu, ettei ideoiden ja hypoteesien keksimistä ja kehittelyä voi mallintaa metodologiassa, koska logiikka ja metodologia käsittelevät tiedon tai tieteen oikeuttamista mutta keksimisen vaihe kuuluu yksilön lahjakkuuden tai kekseliäisyyden alueelle eikä sitä voi käsitteellisesti tavoittaa. Asiaa voidaan kuitenkin lähestyä abduktion käsitteen kautta, joka nostettiin ensimmäisen kerran esiin vasta 1950- ja 1960-luvuilla N. R. Hansonin toimesta. Hansonin mukaan keksimisprosessin analysointiin tarvitaan pragmatistisen filosofian perustaja Charles Sanders Peircen (1839-1914) esille nostama abduktiivista päättelyä. Se edustaa päättelyä ikäänkuin taaksepäin

eli siinä etsitään hypoteeseja yllättävien ilmiöiden selittämiseksi. Näin menettelee esimerkiksi rikospaikkatutkija pyrkiessään rikospaikalle jääneiden merkkien ja jälkien perusteella päättämään, mikä ne on aiheuttanut. (Paavola & Hakkarainen 2006, 268-271).

Eikö tämä ole tavallista induktiivista ajattelua, etenemistä yksittäisistä havainnoista yleistyksiin? Hansonin mukaan abduktio eroaa induktiosta siinä, että teorialat eivät synny tässä tapauksessa tutkimusaineistosta yleisämällä vaan hakemalla ongelmallisia ilmiöitä ja vihjeitä sekä näille sellaisia selityksiä, jotka tekevät ilmiöt ymmärrettäviksi. Tällöin löydetään joku uusi tapa hahmottaa aiemmin esille tulleita asioita. Koko tutkimusprosessissa abduktion jälkeen tarvitaan deduktiota ja induktiota: abduktio on vasta ensimmäinen vaihe tutkimusprosessissa, koska sen avulla saadut hypoteesit täytyy vielä erikseen testata ja todentaa. Abduktio voi tuottaa useita vaihtoehtoisia hypoteeseja, joista on valittava paras selitys. Peircen mukaan ideoita ja hypoteeseja ensin haetaan abduktiivisesti, sitten selvennetään deduktiivisesti ja lopulta testataan induktiivisesti. (ibid., 271-272).

Missä mielessä abduktio sitten on 'keksimisen logiikkaa' – vai voiko se sellaista edes olla? Abduktio vaikuttaa päättelynä heikolta, koska se voi johtaa myös hyvin viltteihin ja epäuskottaviin arvauksiin. Se tuo esiin siis monia mahdollisia hypoteeseja – muttei anna viitteitä sen uskottavimman valintaan. Paavolan ja Hakkaraisen mukaan voidaan kuitenkin puhua myös abduktiivisesta strategiasta, jossa haetaan sellaisia ilmiöitä tai ymmärryksen aukkoja, joille ei tunnu löytyvän selitystä. Nämä eivät voi kuitenkaan olla mitä tahansa, koska niiden on sovittava yhteen sen kanssa, mitä jo aiemmin tiedämme. Siten esimerkiksi Durkheim analysoi klassisessa teoksessaan *Itsemurha* (alkuteos 1897, suom. 1985) häntä ennen esitettyjä biologisia ja psykologisia selityksiä itsemurhasta, mutta osoitti, etteivät ne selitä niin sanottua sosiaalista itsemurhakuolleisuutta eli itsemurhien vaihtelua erilaisten yhteisöjen välillä. Durkheim päätyikin esittämään erilaisia yhteisöllisiä itsemurhatyyppejä kuten vahvaan yksilöllistymiseen liittyvää egoistista itsemurhatyyppiä protestanttisissa yhteisöissä. Durkheim onnistui näin löytämään uuden tavan ymmärtää itsemurhat ja niiden syyt. (ibid., 272-273, 275).

Tässä esimerkissä huomataan, että myös oikean ontologisen kontekstin löytäminen ongelmalliselle ilmiölle avaa uusia mahdollisuuksia selittäville

hypoteeseille. Durkheimin tapauksessa siis uusi tutkimusala, sosiologia, ja sosiaalinen omana biologiasta ja psykologiasta eroavana todellisuuden tasonaan, avasi uusia näkökulmia itsemurjhan ymmärtämiseen. Tieteissä on siksi tärkeää pohtia tarkasti tutkittavan ilmiön erityislaatuista ja välttää outojen ilmiöiden suoraa kytkemistä perinteisiin selitystapoihin. Pluralistinen tasojen ontologia, johon aiemmin marxismiin ja Nicolai Hartmannin yhteydessä viitattiin, muodostaa hyvän esikuvan erityistieteellistä tutkimusta tukevan ontologian hahmottamiselle. Monissa tapauksissa esimerkiksi nykyisen ympäristötutkimuksen piirissä tämä haaste on vaativa: esimerkiksi ilmastomuutos on ontologisesti monitahoinen ilmiö, hybridi (sekasikiö), joka sijoittuu ontologisten tasojen leikkauspisteeseen ja vaatii siten monien tieteenalojen yhteistyötä. Siihen vaikuttaa sekä kulttuuriset, yhteiskunnallis-taloudelliset, maankäyttöön liittyvät, merivirtoihin, pilvisyyteen ja moniin muihin tekijöihin kytkeytyvät tekijät. Mikään tutkimusala ei siten voi vaatia monopolia ilmastomuutoksen parhaana selityksenä.

Selittäminen ja ymmärtäminen

Selittämisen ja ymmärtämisen välinen kiista leimasi koko 1900-luvun filosofiaa laajasti. Se ei ollut vain metodologinen kiistakysymys siitä, voiko luonnontieteellistä selittämistä kausaalilakien pohjalta pitää yleisenä tieteellisen ajattelun mallina, vai tuleeko korostaa ihmistieteiden itsenäisyyttä ja ymmärtävän menetelmän ensisijaisuutta niissä. Kiista ilmensi laajemmin myös filosofisia koulukuntaeroja: analyttinen filosofia ihanoi tiettyjä luonnontieteitä (etenkin fysiikkaa) ja katsoi niiden ilmentävän parhaimmin tieteellistä rationaalisuutta ylipäätään kun taas niin sanotun mannermaisen filosofian monet suuntaukset, fenomenologia, hermeneutiikka ja marxismi, korostivat tieteenalojen eroja sekä näkivät filosofian tehtävät laajempina kuin tieteellistä rationaalisuutta myötäilevänä loogisena, tieteenfilosofisena ja kielifilosofisena selvitystyönä. Mannermaisessa filosofiassa arvo- ja eksistenssikysymykset korostuivat fenomenologiassa, hermeneutiikassa ja eksistentialismissa, filosofian yhteiskunnalliset tehtävät taas marxismissa ja sitä lähellä olevissa strukturalistisissa (Foucault), uushegeliläisissä ja uusmarxistisissa suuntauksissa. Tieteen maailmankuva ja yhteiskunnalliset sidonnaisuudet (suhde tekno-

logiaan, talouteen, asevarusteluun ja ympäristöongelmiin) herätti myös mannermaisessa filosofiassa tieteen kritiikkiä. Analyyttinen filosofia sen sijaan tyytyi kuvaamaan tiedettä ajattelun muotona ja jätti selvittämättä sen ulkoisia yhteyksiä kulttuuriin ja yhteiskuntaan.

Edellä kuvattiin analyttisen filosofian kuvaa tieteellisestä selittämisestä induktiivisen, deduktiivisen ja abduktiivisen ajattelun kautta. Hahmottelen tässä luvussa tiivistetysti, mihin ns. ymmärtävä menetelmä ihmistieteissä ja laajemmin eksistenssiajattelussa liittyy ja miksi kyseessä ei ole vain metodi vaan laajempi filosofinen näkemys. Uusimmassa tutkimuksessa ei myöskään enää tehdä jyrkkää eroa selittämisen ja ymmärtämisen välillä, vaan tiedostetaan yhä paremmin, että molemmat selitystavat ovat toisiaan täydentäviä, komplementaarisia. Luonnontieteissäkin tarvitaan ymmärtävää menetelmää ja ihmistieteissä kausaalisesti selittävää ajattelua. Varsinkin monet uudet tutkimussuuntaukset, kuten evoluutiopsykologia ja sosiobiologia sekä vielä laajemmin luonnon- ja ihmistieteitä yhdistävä ympäristötutkimus pyrkivät eri tavoin yhdistämään selittämistä ja ymmärtämistä.

Ymmärtävä menetelmä ei alun perin hyväksynyt luonnontieteellisen maailmankuvan metafysis-teologisia lähtökohtalettamuksia eikä sen ylivaltaapyrkimyksiä tieteiden joukossa. Jo italialainen filosofi Giambattista Vico korosti 1700-luvun alussa, että luonnontieteiden usko varmaan tietoon perustuu teologiseen oletukseen siitä että Jumala on luonut maailman rationaalisen suunnitelman mukaan. Siksi voidaan hyvin olettaa että ”luonnon suuri kirja on kirjoitettu matemaattisin kirjaimin”, jos mukaillaan Galilein näkemyksiä. Tämä yhteys oletettuun luomis suunnitelmaan takaa matemaattisen luonnontieteen objektiivisuuden. Vico kuitenkin kiistää tämän: me emme voi tietää mahdollisen luojan suunnitelmista ja siten emme voi tietää varmuudella mitä luonto perimmältään on. Voimme vain kuvaila sitä empiirisesti ja yrittää tieteellisten kokeiden avulla tavoittaa pysyvimät empiiriset lainalaisuudet. Mutta tällöin joudutaan aina jäämään todellisuuden ilmiöpinnan puitteisiin eikä tavoiteta sen varsinaista olemusta. Vico edustaa siis samantapaista näkemystä tiedon subjektin ja objektin välisestä suhteesta kuin myöhemmin Kant: ”olio sinänsä” jää aina ihmiselle mahdollisen tiedon ulkopuolelle. Meillä on tieteellistä tietoa vain ilmiöistä ja niiden pysyvistä säännönmukaisuuksista.

Ihmistutkimuksessa tilanne on Vicon mukaan kuitenkin toinen: meillä on ihmisen toiminnasta luojajumalan kaltaista varmaa tietoa – ihminen luo itse oman todellisuutensa, historian, yhteiskunnan ja kulttuurin perusmuodot, ja kykenee niiden luojana ymmärtämään niiden kantavat toimintaperiaatteet. Meillä on niin sanottua ”tekijän tietoa” kaikilla ihmistutkimuksen sektoreilla sikäli kuin niissä tarkastellaan ihmisen tekoja ja toimintaa enemmän tai vähemmän rationaalisen ja suunnitelmallisen – Vico ei toki vielä ottanut esimerkiksi tiedostamattomien motiivien merkitystä ihmisen ymmärtämisessä huomioon (tämä oli vasta Sigmund Freudin ansio).

Oleellista on siis se, että meillä voi olla välittömän objektiivista tietoa ihmisestä sitä kautta että olemme ontologisesti samanlaisia kuin tutkimamme ihmisyksilöt ja heidän yhteisönsä. Luonto sen sijaan jää perimmäiseltä olemukseltaan meille ontologisesti vieraaksi. Emme voi koskaan ymmärtää, mitä kivi viime kädessä on. Tai millaista on kalan olemassaolo sisäisenä todellisuutena. Toisen ihmisen sielunelämään sen sijaan voimme hyvin pitkälle samaistua sekä ajattelun, tunteiden että ruumiillisten kokemusten tasolla.

Vicon kuvaamaa lähtökohtaa ymmärtävälle menetelmälle kehiteltiin eteenpäin erityisesti saksalaisessa filosofiassa 1800-luvun lopun uskan-tilaisuudesta (Droysen, Rickert, Dilthey) 1900-luvun fenomenologiaan (Husserl) ja hermeneutiikkaan (Heidegger, Gadamer, Apel, Habermas) saakka. Kantin ontologisiin näkemyksiin nojautuen korostettiin ihmisen vapaan tahdon merkitystä häntä luonnosta erottavana piirteenä: voimme valita ja suunnitella tekojamme, tehdä arvovalintoja ja toimia moraalisen harkintamme nojalla. Toimintamme ei ole luonnonlakien määräämää vaan autonomista, ”itse itsellemme lakeja antavaa”, kuten tuo termi voitaisiin suomentaa. Suuntaudumme tulevaisuuteen arvopäämääriä asettaen ja niitä tukevia moraalisia sääntöjä keskenämme sopien. Ihminen on siis ”vapauden valtakunnan” jäsen ja vain toissijaisesti luonnonolento. Meillä toki on luonnollisia tarpeita, mutta voimme vapaina yksilöinä suunnata niitä moraalisesti hyväksyttäviin päämääriin: emme esimerkiksi syö lähinnä ja nopeimmin saatavaa mahdollisimman energiapitoista ruokaa vaan voimme päättää syödä hieman myöhemmin, hieman vähemmän ja hieman paremmin, ruokailusta eettisesti ja esteettisesti nauttien (kauniisti aseteltu kasvisruoka-annos mieluummin kuin lihakas ja rasvainen pikaruoka).

1900-luvun taitteessa nousi esiin laaja kiista ymmärtämisen ja selittämisen välillä. Uskantilaiset Rickert ja Dilthey erottivat luonnontieteellisen selittämisen ja 'henkítieteellisen' (viitaten ihmistieteiden kokonaisuuteen) ymmärtämisen varsin jyrkästi toisistaan. Kantiin nojautuen molemmat korostivat ihmisen vapautta, ihmisen toiminta ei ole luonnonlakien determinoimaa vaan päämäärähakuisesti ja vapaasti valittuihin arvopäämääriin suuntautuvaa. Ihmisen toimintaa voidaan ymmärtää näiden arvojen kautta. Esimerkiksi uskonnolliset käsitykset ja arvot auttavat ymmärtämään miksi ihmiset protestanttisissa maissa tekevät pitkiä työpäiviä, keräävät säästävaisesti omaisuutta ja pitävät elinympäristönsä äärimmäisen siistinä. Tällainen käyttäytyminen liittyy uskonnollisiin arvoihin, jotka protestantismi, erityisesti calvinismi, nosti 1600-luvulla esiin. Tuollaista käyttäytymistä ei voi selittää luonnonlakien pohjalta: ei ole esimerkiksi biologisesti edullista pitää ympäristö äärimmäisen siistinä vaan se pikemminkin heikentää vastustuskykyä. Siksi vasta uskonnollisen arvomaailman kautta tapahtuva ymmärtäminen voi valaista tuota biologisesti 'outoa' käyttäytymistä.

Ihminen on kuitenkin myös luonnonolento, ja tätä puolta on jälleen uudemmassa tutkimuksessa korostettu – 'naturalismi' on jälleen muotia. Käännös tapahtui 1970-luvulta lähtien, jolloin jopa Saksassa nähtiin uutta kiinnostusta "biologista antropologiaa" kohtaan. Tästä on hyvä esimerkki hermeneutikko Gadamerin ja lääketieteilijä Voglerin toimittama seitsenosainen kirjasarja *Neue Anthropologie* (Uusi antropologia), jonka kaksi ensimmäistä osaa käsittelevät biologista antropologiaa. (Gadamer & Vogler 1974). Nykyään sosiaali- ja käyttäytymistieteissä pohditaan jälleen evoluutioteorian antia ihmistieteille (vrt. Ihmistieteet tänään) ja jopa humanistisissa tieteissä suhde ympäristötutkimukseen on monilla aloilla läheinen (Monitieteinen ympäristötutkimus). Metodologinen keskustelu liittyen näihin uusiin tutkimusaloihin on tosin vielä aika hajanaista ja tieteenfilosofiassa ei ole vielä tehty ajantasaista kokonaisarviota näiden suuntausten yleisestä merkityksestä. Voidaan kuitenkin odottaa, että ymmärtämisen ja selittämisen vanha kiista tulee jälleen uusilla tavoilla esiin näiden keskustelujen piirissä.

Monet ajattelijat korostivat jo 1960-80 sitä, että ymmärättäviä ja selittäviä tarkastelutapoja tulisi pyrkiä yhdistämään ihmistieteissä. Esimerkiksi marxilainen Mihailo Markovic (1971) esitti kiinnostavan teorian siitä,

kuinka mekaanisesti toimivaan yhteiskuntaan, jossa yksilöiden ennakkoimattoman vapaan toiminnan rooli on pieni, sopii hyvin perinteiset lakikausaalisesti selittävät mallit. Ihmisten väliset suhteet muistuttavat näin esineiden välisiä suhteita, he toimivat 'vieraantuneesti' (reifikatio) eli seuraavat ennustettavasti yhteiskunnan toimintaihanteita, seuraavat olemassaolevia normeja ja sääntöjä lainkaan kyseenalaistamatta niitä. Esimerkiksi lakkoilu työpaikoilla ei tuota 'häiriöitä' talouden rattaiden tehokkaalle toimimiselle.

Ymmärtävää menetelmää puolestaan tarvitaan silloin, kun yksilöiden ja ryhmien vapauden aste nousee ja he toimivat omintakeisesti. Esimerkiksi lakkoilulle voi olla useita syitä ja nämä on syytä selvittää kyselemällä lakkoilijoilta miksi he ovat tyytymättömiä työoloihinsa. Mekaanisin selitys olisi, että he haluavat lisää palkkaa mutta tärkeä tekijä voi olla myös työpaikan ilmapiiri, johtamiskulttuuri jne. joita on vaikea selittää talouden mitattavalla logiikalla. Silloin ymmärtävä tutkimus voi täydentää kuvaa lakon keskeisistä syistä. Markovicin mukaan yleisistä normeista poikkeavien yksilöiden tutkimus on ymmärtävän metodin ominta aluetta: esimerkiksi taiteilijan luovaa toimintaa ei voida enää selittää yleisillä yhteiskunnallisilla tekijöillä vaan sitä tulee ymmärtää taiteilijan koko elämänhistorian, persoonallisuuden ja tavoitteiden monimutkaisen kentän kautta. Tällaisissa tapauksissa tieteellisillä yleistyksillä on toissijainen – tai jopa olematon – merkitys.

Myös Georg Henrik von Wright osallistui kansainväliseen keskusteluun selittämisestä ja ymmärtämisestä paljon huomiota herättäneessä teoksessaan *Explanation and Understanding* (Selittäminen ja ymmärtäminen 1971 – teosta ei ole valitettavasti vielä kukaan suomennettu) molempia perinteitä keskenään sovittavalla mallilla. Hän tarkasteli erityisesti historiallisten tapahtumakulkujen selittämistä ja ymmärtämistä. Von Wright ei niinkään ottanut kantaa historiallisten toimijoiden tekoja määrääviin rakenteellisiin tekijöihin kuten sosiaalisiin sääntöihin, joita toinen kuuluu 'analyttinen hermeneutikko' Peter Winch oli painottanut (Winch 1979), tai taloudellisiin tekijöihin, joita marxilainen yhteiskuntatiede – ja osin myös äsken mainittu Markovic – korosti. Siten von Wrightin malli kuvaa historiaa eräänlaisena päättäjien keskinäisenä pelinä jossa reagoidaan toisen tekoihin. Tämä antaa varsin kapean ja elitistisen kuvan historiasta suurmiesten keskinäisten valtapelien kenttänä. Hän ottaakin

varsin perinteiseen tapaan esimerkiksi ensimmäisen maailmansodan syttymisen. En mene tarkemmin hänen esimerkkiensä yksityiskohtiin vaan esitän hänen mallinsa yleisellä tasolla.

Malli yhdistää toisiinsa kausaaliset selitykset ja historian toimijoiden päämäärähakuiseen toiminnan. Kausaaliset selitykset liittyvät erityisiin historiallisiin tilanteisiin, ne kuvaavat niitä materiaalisia reunaehtoja, jotka muodostavat historiallisten toimijoiden päämäärähakuisten tekojen ajallisen lähtökohdan. Kausaaliset selitykset eivät historian tapauksessa kytkeydy yleisiin luonnonlakeihin vaan ovat historiallisesti ainutkertaisia – siksi von Wright puhuukin 'kvasikausaalista' selityksistä erotuksena lakikausalityteille. Päämäärähakuinen toiminta noudattaa jo Aristoteleen kuvaamaa 'praktista syllogismia', jossa historiallinen toimija asettaa päämäärän ja pohtii, mitkä ovat parhaita välineitä tuon päämäärän saavuttamiselle. Tietyn teon valinta on sitten tuon päätelmän johtopäätös.

Historiallinen toiminta muodostuu näiden kahden tekijän vuorovaiikutuksesta. Esimerkiksi sodan syttyminen voidaan selittää osapuolten toimien ja vastatoimien prosessiksi, joka kärjistyessään johtaa sodan syttymiseen. Prosessin kvasikausaalinen puoli muodostuu vastustajan toimenpiteistä, jotka asettavat toimijan uuteen tilanteeseen. Toimija reagoi tähän kausaalisesti vaikuttavaan tilanteeseen aktiivisilla vastatoimilla omien 'praktisten päättelyjen' kautta – toteaa esimerkiksi että yleinen liikekannallepano on uudessa uhkaavassa tilanteessa välttämätön. Vastapuoli kokee tämän tietysti uhkaavana eleenä ja reagoi siihen vastaavalla tavalla – ja aiheuttaa sitten ehkä sodan lopullisen syttymisen.

Tapahtumakulut ovat kuitenkin ainutlaatuisia ja mikään 'historiallinen välttämättömyys' ei lainomaisesti johda esimerkiksi sotien syttymiseen. Yhtä hyvin voi käydä niin että liikekannallepanon vastapainona vastapuoli lisää rauhanponnistelujaan ja sodan syttyminen vältetään rauhanponnistelujen 'positiivisen kierteen' kautta. Historiassa ei ole yleisiä lakeja vaan kaikki on kiinni ihmisten viisaudesta ja tahdosta.

Uusimmassa tutkimuksessa kausaaliset tekijät eivät liity vain mekaanisesti toimivaan yhteiskuntaan vaan luonto ja ympäristö ovat nousseet tärkeiksi selittäviksi tekijöiksi esimerkiksi historian tutkimuksen piirissä. Esimerkiksi ilmaston historia on tuotu osaksi historiallisten tapahtumien selityksiä. Jos pohditaan vaikkapa syitä sille, miksi norjalaisten keskiaikainen siirtokunta Grönlannissa hävisi 1400-luvun alussa, tärkeänä

syynä voidaan pitää ilmaston nopeaa kylmenemistä keskiajan lämpimän ilmastokauden jälkeen. Norjalaisten elämä oli nojautunut Grönlannissa-kin karjanhoitoon, koska sille oli otolliset olosuhteet tavallista lämpimämmissä oloissa. Kun kesät alkoivat viiletä ja jäätiköt jälleen kasvaa 1400-luvun taitteessa, elinkeinolta putosi pohja pois. Siirtokunnan tuhoutumiseen vaikuttivat kuitenkin myös kulttuuriset tekijät: kristityt norjalaiset eivät esimerkiksi omaksuneet inuittien kalastus- ja metsästyskulttuuria koska pitivät omaa elämäntapaansa parempana. (vrt. Diamond 2005). Siirtokunnan häviäminen oli siis monien erilaisten syiden yhteisvaikutuksen tulosta.

Tämä on varsin tyypillistä nykyisen ympäristötutkimuksen tapauksessa. Esimerkiksi nykyisen ilmastomuutoksen selittävät tekijät ulottuvat aina astronomisista tekijöistä (auringonpilkut, maan akselin liikkuminen) taloudellisiin (kasvuhakuinen ja globalisoituvaa kapitalistinen talous), teknisiin (nojautuminen fossiilisiin polttoaineisiin), poliittisiin (länsimainen demokratia) ja kulttuurisiin (arvot, asenteet) ja uskonnollisiin (kristillisen luonnonhallinnan perinne) tekijöihin. Ilmastomuutoksen syihin on tästä syystä vaikea tehokkaasti puuttua, koska ne liittyvät monipuolisesti koko kulttuurimme syviin perustekijöihin. Ratkaisuja toki on – esimerkiksi sota-ajalta tuttu valtiojohtoinen taloussääntely länsimaissakin – mutta niihin on vaikea siirtyä ilman globaalia yksimielisyyttä. Toimintatilanteessamme juuri nyt voidaan siis myös nähdä sekä kausaalisia että ymmärtävään tutkimukseen liittyviä tekijöitä, pakottavia kehityssuuntia joita on vaikea kollektiivisinkin ponnisteluin kääntää mutta myös valinnan mahdollisuuksia, jotka osoittavat ettei tilanteemme ehkä kuitenkaan ole toivoton.

Kontrafaktuaalinen ja kontrastiivinen ajattelu

Tieteelliset selitykset – sekä empiiriset että rationaaliset – pyrkivät perinteisesti sitoutumaan olemassaolevan havaittavan todellisuuden yleisten säännönmukaisuuksien ja lakien sekä ihmisen ollessa tutkimuskohteena rationaalisten toimintatapojen selittämiseen ja ymmärtämiseen. Tämä jättää kuitenkin laajan spektrin todellisuuden modaalista aspekteista huomioimatta. Modaalikäsitteet (mahdollinen, välttämätön, todellinen, satunnainen) ilmaisevat paitsi todellisia ja jo toteutuneita asiantiloja,

myös sen mahdollisuuksien spektrin, joka todellisuuteen liittyy. Todellisuuden modaalinen ulottuvuus kuvaa todellisuutta kaikkein laajimmassa mielessä, Jos vertaamme todellisuutta jäävuoreen, tieteen tutkimus ja meidän jokapäiväisesti havaitsemamme todellisuus on vain pieni osa, verrattavissa jäävuoren pinnalle jäävään osaan, kun taas ”mahdollinen todellisuus” vertautuu huomattavasti suurempaan pinnanalaiseen osaan.

Kontrafaktuaalinen ajattelu ja sen jo analyttisessä tieteenfilosofiassa enimmin tutkittu aspekti, ”kontrafaktuaalinen kausaliteetti”, kiinnittää tähän ongelmaan huomiota tieteellisten selitysten tasolla. Keskutelu koski alunperin niin sanottua tosiasioiden vastaista ehtolausetta (kontrafaktuaalinen konditionaali). Se ilmaistaan yleisesti sanomalla että a on b:n syy jos ja vain jos on niin että jos a ei olisi tapahtunut, b ei olisi tapahtunut (Niiniluoto 1983b, 240-241). Toisin sanoen a on välttämätön ehto b:n tapahtumiselle. Nykykeskustelussa tosiasiaain vastaisen ehdon katsotaan korvaavan kausaliteetin säännönmukaisuuskäsityksen. Sitä voidaan siten soveltaa myös ainutkertaisiin tapauksiin, mikä on esimerkiksi historiallisissa selityksissä tärkeää. (Rolin ym. 2006, 64).

Tosiasioiden vastainen ehtolause pyrki alun perin ilmaisemaan täsmällisesti, mikä on jonkin tapahtuman tärkein, niin sanotusti ”laukaiseva syy” (*triggering cause*). Jos ajatellaan esimerkiksi sotien syttymistä, tämä on viitannut kirjaimellisesti esimerkiksi Sarajevon laukausten keskeiseen rooliin ensimmäisen maailmansodan syttymisessä, tai Mainilan laukauksiin Suomen ja Neuvostoliiton välisessä sodassa toisen maailmansodan aikaan. Tosiasioiden vastainen ehtolause väittää tämänkaltaisten tapahtumien olleen keskeinen syytekijä, jonka jälkeen sodat julistettiin. Jos laukauksia ei olisi ammuttu, sota ei olisi syttynyt. Tämä antaa kuitenkin liian yksinkertaisen kuvan historiallisten tapahtumien syistä: molempien tapahtumien taustalla oli paljon muitakin ja ehkä vielä tärkeämpiä syytekijöitä jotka olisivat todennäköisesti johtaneet sotaan ilman noita laukausiakin. Laukaisevan syyn käsite nojaa liiallisesti David Humen klassisen kausaalianalyysin vaatimukseen siitä, että syyn täytyy olla ajallisesti lähellä seurausta. Tämä ei esimerkiksi historiallisissa selityksissä välttämättä päde. Esimerkiksi pitkäaikainen kauna ’perivihollista’ vastaan voi usein vaikuttaa enemmän sodan syttymiseen kuin yksittäinen yhteenotto ennen sodan julistusta. Jos vahvaa viholliskuvaa ei olisi, laukaustenvaihto voitaisiin kuitata inhimillisenä erehdyksenä ja estää siten sodan syttyminen.

'Virtuaalisen historian' (vrt. Ferguson 1997) pohtimilla vaihtoehtoisilla selityksillä historiassa on kuitenkin tärkeä rooli historiallisten tapahtumien syvemmän ymmärtämisen kannalta. On valaisevaa kysyä esimerkiksi olisiko toinen maailmansota vältetty jos Hitler ei olisi hyökännyt Puolaan? Varovaisempi valtiomies ei olisi tehnyt noin uhkarohkeaa tempua, joka aiheutti länsivaltioiden sodanjulistuksen. Rauhan jatkuminen olisi voinut johtaa Saksan parempaan valmistautumiseen ja tulevan sodan voittoon, tai nousuun talouden ja tieteen suurvallaksi ehkä jopa ohi Yhdysvaltojen. Natsien asema jopa Britanniassa ja Yhdysvalloissa olisi tulevaisuudessa vahvistunut ja muuttanut kulttuurista ilmapiiiriä. Eläsimme ehkä Saksan johtamassa maailmassa nykyään. Tällaisten vaihtoehtoisten kehityskulkujen, 'virtuaalisen historian' pohtiminen auttaa meitä ymmärtämään paremmin, mitä toteutunut kehityskulku todella merkitsi. Vaihtoehtojen punninta auttaa myös välttämään historiallisen determinismin harhan: nykyinen kehitys saattoi olla varsin satunnaisten ja pienten tapahtumien tulosta. Hitlerin suuruudenhulluus ja uhkarohkeus johti ehkä siihen, että USA:sta tuli globaalisesti johtava suurvalta aina näihin päiviin saakka.

Kontrastien kautta selittäminen tai ns. kontrastiivinen kausaliteetti puolestaan korostaa asiaa selittävien syytekijöiden täsmenämistä vastaakohtien (kontrastien) kautta. Siinä täsmennetään kysymys "miksi b?" muotoon "miksi b eikä sen sijaan c, d tai e?". Kontrastiivisen tarkastelun avulla tutkija voi ilmaista selkeämmin, mikä on tutkimisen arvoista, kiinnostavaa tai yllättävää, normaalin ja tavanomaisen vastaista. (Rolin ym. 2006, 65-66). Kontrastiivinen kausaliteetti kiinnittää huomiota koko niin sanotun 'kausaalisen kentän' (vrt. Mackie 1974) arvioinnin merkitykseen kompleksisen asian syiden tutkimuksessa. Jos ajatellaan esimerkiksi ilmastonmuutoksen syitä, kiistoja on käyty siitä, onko jokin yksittäinen tekijä ensisijainen syy toisiin nähden? Onko ilmastonmuutoksen syyt ihmisen vaikutuksen vai luonnollisten prosessien tulosta? Kiistat ovat näin nostaneet kontrastit esiin. Mutta kontrastiivinen ajattelu voi myös opettaa meille sitä, että useat erilaiset ja jopa vastakkaiset syytekijät voivat vaikuttaa voimakkaasti yhdessä ja toisiaan voimistaen, jolloin kiistely ensisijaisesta syystä voi viedä tarkastelua harhaan. Kyseisessä tapauksessa on huomioitava myös se, ettemme aina tiedä, mikä kokonaisvaikutus on: esimerkiksi lentoliikenne toisaalta voimistaa kasvihuoneilmiötä

hiilidioksidipäästöjen kautta mutta toisaalta hidastaa sitä lisätessään viilentävien pilvien muodostumista.

Kontrastien kautta selittäminen tuo uudessa ja konkreettisiin tapauksiin soveltuvassa muodossa dialektisen ajattelun uudelleen mukaan tieteenfilosofiseen keskusteluun. Dialektiikassa korostettiin erojen, vastakohtien ja ristiriitojen merkitystä kaikessa ajattelussa. Tällaiset tekijät ovat tärkeitä monien sellaisten kompleksisten tekijöiden selittämisessä, joissa on useita rinnakkaisia syytekijöitä mukana. Esimerkkeinä voi mainita ihmisen toiminnan tai ilmastomuutoksen syiden selittäminen. Molemmat ilmiöt liittyvät useisiin todellisuuden tasoihin, joiden keskinäinen vuorovaikutus tuottaa usein ainutlaatuisia ja ennennäkemättömiä kehityskulkuja. Jos esimerkiksi ilmasto lämpeneekin yhtäkkiä katastrofaalisesti useimmista ennusteista monilla asteilla poiketen, tämä voidaan ottaa yhtenä mahdollisena syiden ketjuna huomioon ja se ei siten mahdollisesti toteutuessaan tule enää yllätyksenä.

Metafyysiikan kannalta tarkasteltuna kontrafaktuaalinen ja kontrasttiivinen ajattelu kiinnittää suurempaa huomiota erilaisiin mahdollisuuksiin kuin välttämättömyyksiin. Kausaalinen tieteellinen ajattelu on perinteisesti kytkeytynyt determinismiin, näkemykseen yleisten luonnonlakien voimasta. Ajatus oli keskeinen klassisessa fysiikassa, mutta nyttemmin siitä on jopa keskeisissä luonnontieteissä jouduttu luopumaan – nykyfyysiikka on indeterminististä. Kuten nähtiin, kausaalinen ajattelu on edelleenkin tärkeää, mutta se ei enää sitoudu lakikausaliteettiin, yleisiä lakeja tai säännönmukaisuuksia ilmaisevaan kausaalijatteluun, vaan kausaalinen selittäminen koskee yhä enemmän yksittäistapauksia. Tässä muodossa sillä on myös ihmistieteissä nykyään tunnustettu merkitys 'ymmärtävien selitysten' rinnalla (esim. Kakkuri-Knuuttila 2006).

Kansainvälisessä keskustelussa kausaalista ajattelua ei ole kuitenkaan vielä riittävästi sidottu ontologiaan ja varsinkaan eri ontologisten tasojen erityisiin ongelmiin. Esimerkiksi ympäristötutkimuksen haasteista kausaalille ajattelulle on toistaiseksi käyty varsin vähän keskustelua.

Tiede ja arvot

Ehkä kaikkein merkittävin ero filosofian ja tieteen välillä on vielä nykyäänkin niiden erilaisessa suhtautumisessa arvo- ja päämääräkysymyksiin.

Uuden ajan tiede on erottanut arvot ja tosiasiat jyrkästi toisistaan (ns. Humen giljotiini) ja tätä eroa korostetaan usein yhä vielä. Tieteen tehtävänä nähdään vain objektiivisten tosiasiaväittämien, ei arvoarvostelmien esittäminen. Arvot tulkitaan tällöin subjektiivisina, pitkälle henkilökohtaisina makuasioina joita ei saa sekoittaa tieteeseen. Arvokysymykset ovat taustalla myös uskonnollisissa katsomuksissa ja poliittisissa ideologioissa, joihin sitoutumista tieteen tulee myös välttää. Mutta jos tiede on, kuten edellä esitettiin, subjektilähtöistä, inhimillistä toimintaa, eikö arvokannat ole siihen ikään kuin sisään rakennettuja? Eikö tiede ainakin pyri edistämään ihmisen hyvää – eli joitain arvoja? Eihän se voi olla päämäärätöntä toimintaa?

Alun perin arvovapausteosilla kylläkin oli tärkeä merkitys luonnon-tieteellisen maailmankuvan erkaantuessa kristinuskon maailmankuvasta. Kristinuskon maailmankuva oli perimmältään normatiivinen: Jumalan luoma järjestys oli hyvä ja kaunis, Leibnizin sanoin 'paras mahdollinen maailma', jonka Jumala täydellisen hyvyytensä vuoksi oli valinnut luotavaksi. Tämä maakeskeinen ja ihmiskeskeinen maailmankuva ajautui tieteen kehityksen myötä vaikeuksiin mm. Kopernikuksen aurinkokeskeisen astronomian ja Darwinin evoluutioteorian tulosten myötä. Valituksen aikakaudella huomiota herätti Lissabonin maanjäristys 1756, joka pani mm. Voltairen ja Kantin kysymään, miten 'parhaassa mahdollisessa maailmassa', Jumalan luomassa harmonisessa ja järkevässä kokonaisuudessa, voi tapahtua jotain odottamattoman tuhoavaa? Ja jos maanjäristys on teologien mielestä rangaistus syntiselle ihmiskunnalle, miksei Jumala tuhonnut Pariisia vaan vähemmän syntisen Lissabonin (kuten nuori Kant pilkallisesti kysyi)?

Nykyään tilanne on kuitenkin toinen: kristinuskon ja kirkon valta on vähentynyt eikä tieteen tarvitse enää yhtä voimakkaasti puolustaa näkemystään sitä vastaan. Toisaalta uutena uhkatekijänä ovat tällä vuosisadalla nousseet poliittiset ideologiat, jotka ovat usein vaatineet tieteeltä normatiivisia kannanottoja. Hitlerin Saksa ja Stalinin Neuvostoliitto olivat tästä äärimmäisiä esimerkkejä, mutta lievemässä muodossa taloudellinen ja poliittinen valta on kaikkialla periaatteellinen vaara tieteen autonomian kannalta. Periaatteessa esimerkiksi taloudellisen tuottavuuden vaatiminen tieteeltä on normatiivinen vaatimus, joka vähentää tutkimuksen vapautta. Mutta voiko tiede koskaan täysin vapautua 'elävän

elämän' normatiivisista aspekteista? Ja mihin tuollainen vapautuminen johtaisi? Päädyttäisiinkö tutkimaan inhimillisesti katsoen täysin mielenkiinnottomia ja merkityksettömiä asioita?

Tieteen arvovapausteesi liittyykin läheisesti em. kuvitelmaan täysin 'objektiivisesta' tieteellisestä tutkimuksesta. Kuten edellä väitettiin, tieteen taustalla on kuitenkin aina määrätynlainen subjektiivinen horisontti. Subjektiivinen horisontti edustaa eräänlaista vääjämätöntä 'inhimillistä tekijää' kaiken tutkimuksen taustalla. Ihminen erottaa tutkimuksessa aktiivisesti oleellisen epäoleellisesta jo valitessaan tietyn tutkimuskohteen toisen sijasta, ja tämä valikointi kytkeytyy ihmisen erilaisiin käytännöllisiin intresseihin. Tuo kytkeä ei ole aina suoraviivaista, mutta periaatteessa voidaan väittää, ettei käytännöllisistä intresseistä vapaata tutkimusta oikeastaan ole. Saksalaisen Jürgen Habermasin (1973) mukaan kaikkien tieteiden taustalla ovat määrättyt intressit: luonnontieteissä tekninen intressi (päämääränä luonnon hallinta – medianaan (ihmisen olemassaolon tapaan liittävä) tekijänä) työ), humanistisissa tieteissä praktinen intressi (päämääränä ymmärtäminen ja medianaan kieli) ja yhteiskuntatieteissä vapauttava, emansipatorinen intressi (päämääränä alistavasta vallasta vapautuminen – medianaan valta). Habermas on korostanut sitä, että myös ns. teoreettinen intressi on sidoksissa ihmisen vapautumispyrkimyksiin (ts. emansipatoriseen tiedonintressiin) ja todellistuu pisimmälle vietyinä herruudesta vapaan kriittisen refleksio-käsitteessä. Teoreettisessa tutkimuksessa siis pakoton ajattelun vapaus toteutuisi puhtaimmillaan.

Habermasin kuvaus tieteiden taustaintresseistä on tieteenfilosofian kannalta varsin ylimalkainen, koska jo luonnontieteet ovat keskenään varsin erilaisia. Voidaankin kysyä, onko esimerkiksi tähtitieteilijä pikemminkin tähtitaivaan ilmiöiden ymmärtäjä kuin niiden tekniseen hallintaan pyrkivä manipuloija? Tai haluaako eläintieteilijä luonnon teknisen hallinnan sijaan pikemminkin ymmärtää vaikkapa susien käyttäytymistä ja jopa luoda niille paremmat elinolosuhteet niiden puolestapuhujan roolissa (seuraten siten emansipatorista intressiä). Habermas on kuitenkin modernissa tieteenfilosofiassa vaikutusvaltaisin ajattelija, joka on pyrkinyt osoittamaan perinteisen arvovapausteetin riittämättömyyden. Johtopäätöksenä Habermasin ym. arvovapausteetin kritisoijien näkemyksistä voidaan vetää se, että filosofia voi tässäkin suhteessa laajentaa tieteiden

itseymmärrystä niiden toiminnan humanistisista ulottuvuuksista ja sidonnaisuuksista. Sellaisia ei ilmeisesti tule välttää vaan tehtävänä on tulla paremmin tietoisiksi niistä arvoista ja päämääristä, joita tutkimus tosiasias-
assa edistää tai parhaimmillaan voisi edistää. Kuten mm. Stephen Toulmin on korostanut, luonnontieteissäkin tulisi renessanssifilosofian tapaan pohtia tieteiden humanistisia tehtäviä omassa ajassamme (Toulmin 1998).

Galileisen luonnontieteen perinne ei ole täysin kieltänyt tätä tehtävää palvella humaniteettia, mutta sen voidaan sanoa ymmärtäneen humanistisen panoksensa kovin yksipuolisesti. Se on yleensä vain korostanut tieteen antavan ihmiselle vallan luonnon yli (vrt. Francis Baconin kuuluisa tunnuslause 'tieto on valtaa') ja helpottavan sitä kautta ihmisen elämää. Tieteen ja tekniikan liittoutuessa vähitellen yhä voimakkaammin keskenään sekä liittoutuessaan talouskasvua korostavan ekonomismin kanssa luonto onkin kyetty pitkälle alistamaan pelkän ihmisen materiaalisen hyvinvoinnin välineeksi. 1900-luvun kuluessa on vasta vähitellen huomattu, ettei tämä käsitys hyödyllisestä ja jatkuvasti edistyvästä tieteestä olekaan ongelmaton. Ensimmäisen maailmansodan taistelukaasut, atomisodan uhka toisen maailmansodan jälkeen ja erilaiset ympäristöongelmat osoittivat dramaattisesti, että laajempi keskustelu tieteen etiikasta on tarpeen. (Löppönen et alia 1991). Tiede ei sellaisenaan olekaan "ikuisten, ajattomien arvojen nimi", kuten aikansa optimismin jakanut Edmund Husserlkin 1900-luvun alussa totesi. Ihminen on saanut tieteen myötä käyttöönsä tehokkaat välineet, muttei näytä vielä osaavan käyttää niitä viisaasti, kestävästä arvoista tietoisena.

Tiede ja teknologia on kytkeytynyt yksipuolisesti ekonomisiin, kapitalismin lyhytnäköistä taloudellisen voiton tavoittelua korostaviin arvoihin – tai kuten reaaliosialismissa, insinöörivertoisiin valtiollisen luonnonhallinnan jättiprojekteihin. Marxismi ei tässä suhteessa muodostunut todelliseksi oppositiovoimaksi, vaan korosti tieteen olevan tuotantovoima, kuten Marxin työtoveri Friedrich Engels jo 1800-luvulla kaukonäköisesti totesi. Tieteellä on kuitenkin paitsi ekonomisia ja teknisiä tehtäviä, joiden puitteissa se hyödyntää nykykapitalismissa yksityisiä sijoittajia ja valtiota taloudellisena toimijana, myös talouslaskelmissa puutteellisesti näkyviä (ja jopa täysin näkymättömiä) sosiaalisia, kulttuurisia ja ympäristöeettisiä tehtäviä. Tieteen poliittinen etiikka on yhä merkittävämpi ala ja filosofialla on sen kehittämisessä yhteistyössä tieteen kanssa tärkeä tehtävä.

Tieteen eettinen vastuu

Tieteen etiikasta puhutaan kahdessa mielessä: joko tieteen sisäisten pelisääntöjen noudattamisena ja tutkimusvilpin (sepittäminen, plagiointi jne.) välttämisenä sekä huolena tutkittavien oikeuksista (ihmis- ja eläinkokeet) tai tieteen tosiasiallisten sosiaalisten ja ekologisten vaikutusten eettisenä arviointina. Tarkastelen tässä lopuksi lyhyesti jälkimmäistä tekijää eli tieteen yhteiskunnallista ja ekologista vastuuta. Tämä on tieteen metatason arvioinnin kannalta keskeistä: millaisia päämääriä tiede tosiasiallisesti pyrkii edistämään?

Tieteen etiikassa korostetaan, että tieteenharjoittajien ei tulisi kiinnittää huomiota vain välittömästi hyödyllisiin seurauksiin. Tieteen tulisi tiedostaa vastuunsa laajemmin: kysymys sosiaalisesta ja ekologisesta vastuusta nousee globalisaation aikana keskeisemmäksi kuin välitön taloudellinen hyöty. Usein taloudellisesti hyödyllinen onkin sosiaalisesti ja ekologisesti haitallista – tätä ei vielä riittävästi tiedosteta. Hyötyajatus täytyy tulkita globaalisen vastuun ja ihmisen ja luonnon välisen kestävä suhteen kautta uudelleen. Keskeiseksi käsitteeksi muodostuu ihmiskunnan ja luonnon pitkän tähtäimen yhteinen hyvinvointi.

Pelkkien taloudellista tuotosta mittaavien indeksien (keskeisin bruttokansantuote BKT) sijaan onkin pyritty muodostamaan mittaustapoja, jotka kiinnittäisivät huomiota ihmisen ja luonnon yhteiseen hyvinvointiin.¹³ Esimerkiksi kehittynyt sosiaaliturva ja viihtyisä, saasteeton ympäristö olisivat tätä todellista hyvinvointia ilmaisevia tekijöitä. Bruttokansantuotteessa nämä seikat eivät näy, tai heijastuvat vääristyneesti. Esimerkiksi öljyonnettomuuksien tuhojen korjaaminen näkyy kasvuna bruttokansantuotteessa ja itse öljyn tuottamat haitat eivät tule siinä esiin. BKT:llä mitatun taloudellisen hyödyn käsite ei ole näistä syistä enää riittävä myöskään tieteen todellisen humanistisen merkityksen käsittämiseksi globaalisen vastuun ja globaalisten riskien (ympäristöriskit, asevarustelu) maailmassa. Kun tieteeltä vaaditaan taloudellista hyötyä, tämä 'hyödyn' kaksiteräisyys kannattaa muistaa: sitoudunko taloudellisesti tuottavana tutkijana tosiasiallisesti ekologisesti ja sosiaalisesti kestäväntä kehitystä aiheuttaviin ratkaisuihin?

13 Jopa jotkut johtavista valtavirran taloustieteilijöistä kuten Joseph Stiglitz (2013) ovat tehneet näin.

Perinteisesti tiede on jättänyt eettisen vastuun kysymykset teologeille ja poliitikoille. Tämä työnjako oli perusteltua – mikäli lainkaan – oloissa, joissa tieteellisen tutkimuksen mahdolliset seuraukset olivat maallikoiden ymmärrettävissä ja hahmotettavissa. Tämä ei ole enää mahdollista. Tieteiden spesialisoituminen, soveltavan tutkimuksen valtava lisääntyminen sekä tieteen ja teknologian tuottamien riskien entistä laajemmat ulottuvuudet ovat muuttaneet tilanteen oleellisesti toiseksi. Viime vuosikymmenien kehitys on mm. bioteknologian alalla johtanut siihen, että tutkimuksen seurauksien hahmottaminen edellyttää toimivaa yhteistyötä ko. alan asiantuntijoiden, mahdollisia seurauksia hahmottavien tieteenalojen (mm. ympäristö- ja yhteiskuntatieteet) sekä arvokeskustelua käyvien filosofien, teologien ja poliitikkojen välillä. Tutkijat eivät enää voi siirtää päätös vastuuta muille, vaan heillä on informointivastuu niistä mahdollisista riskeistä, joita tutkimukseen ja sen soveltamiseen liittyy.

Tieteen tulisi, mikäli mahdollista jo ennakkoon, tuoda esiin paitsi hankkeista koitua välitön hyöty, myös mahdolliset kielteiset seuraukset. Myös jälkimmäisten tutkimiseen tulisi panostaa. Lisäksi tulisi kiinnittää vakavaa huomiota mahdollisiin laajempiin riskeihin: esimerkiksi ihmisen perimän kartoituksesta koituviin yhteiskunnallisiin seurauksiin kuten syrjintään eri yhteyksissä (vakuutukset, työpaikat). Tämä kaikki edellyttää varsin suurta asennemuutosta perinteisessä luonnontieteen ja teknologian ideologiassa, joka haluaa tuoda esiin vain hankkeiden hyödyn ja taata sitä kautta myös tutkimushankkeiden runsaskätisen rahoituksen. Tutkijoilla on kuitenkin laajempi vastuu koko yhteiskunnalle eikä vain kehitystyötä hyödyntävälle elinkeinoelämälle. Vaikka rahoittajana olisi pelkkä yksityinen yritystoiminta, tämä ei poista sosiaalisen ja ekologisen vastuun ongelmaa. Yritystoimintaa tukeva valtiovalta ja kuluttajat vaativat sosiaalisten ja ekologisten tekijöiden huomioimista ja tämän vastuun kantamisesta tulee vähitellen kilpailuvaltti kansainvälisillä markkinoilla. Myös soveltavaa tutkimusta tekevien tutkijoiden tulisi tiedostaa tämä ja olla entistä valmiimpia riskitekijöiden tiedostamiseen ja sitä kautta vaarattomampien tuotteiden ja tuotantoprosessien kehittelyyn. Eettisistä kysymyksistä on tullut näin arkipäivää myös tuotantoelämässä ja siihen kytkeytyvässä soveltavassa tutkimuksessa ja tuotekehittäelyssä.

Filosofia on kaiken kaikkiaan läheisessä mutta monin tavoin kriittisessä suhteessa erityistieteisiin. Tieteenfilosofia ei voi tyytyä vain

tieteen sisäisten (internaalisten) tekijöiden analyysiin, käsitteen- ja teorianmuodostuksen tapojen kuvailuun, vaan sen tulee kartoittaa myös tieteen ulkoiset (eksternaaliset) tekijät, tutkimuksen taustalla olevat intressit ja arvovalinnat sekä tutkimuksen ja teknologian monenlaiset sosiaaliset, yhteiskunnalliset ja ekologiset vaikutukset. Tiede on yksi inhimillisen käytännön muoto ja filosofian tulee tarkastella sitä tässä laajassa kontekstissa: rakentaako tuo käytäntö hyvää elämää vai ei? Tämä on tieteenfilosofian keskeinen metafilosofinen kysymys: mikä on tieteen varsinaisen tehtävä ja tarkoitus? Millaista praksista se on mukana luomassa?

Tiede ja teknologia asettaa meidät vieläkin liian usein tapahtuneiden tosiasioiden eteen: esimerkiksi käsipuhelimet ovat nopeasti vallanneet koko maailman mutta kriittistä tutkimusta niiden psykologisista, sosiaalisista, kulttuurisista ja eettisistä vaikutuksista ei ole paljoakaan tehty. Esimerkiksi pedagogiikassa lapset joutuvat digitalisaation koekaniineiksi ennen kuin uusien medioiden todellista vaikutusta oppimiseen on riittävästi selvitetty. Kirjojen lukemiseen perustuva perinteinen opiskelu leimataan vanhentuneeksi vailla tutkimusperusteista vertailua. Uusi teknologia on tietysti taloudellisesti tuottoisaa ja siksi sille myötämielinen tutkimus on houkutteleva rahoituslähde myös tutkijoille. Teknologinen hybrisi on kuitenkin vaarallista ja sisältää aina myös ennakoimattomia kielteisiä seurauksia. Teknologiassa, joka on ihmisen psykososiaalisen kehityksen ja kulttuurin muotoutumisen ytimessä, ja vieläpä globaalisti, nämä riskit tulisi ottaa laajan tutkimuksen kohteeksi.

Osin kyse on tieteen työnjaon vääristymistä: humanistiset ja yhteiskuntatieteelliset alat, jotka eivät tuota suoranaista taloudellista hyötyä, eivät saa riittävästi rahoitusta tutkiakseen teknologian humanistisia ja sosiaalisia vaikutuksia tai antaakseen riittävän koulutuspanoksen Toulminin peräänkuuluttamien humanistisesti valveutuneiden luonnontieteilijöiden ja teknikkojen valmistamiseen. Teknologiakritiikki leimataan mielellään romantikkojen tai syväekologien ääriajatteluksi, perusteettomaksi sivilisaatiopessimismiksi. Mutta paljon on esimerkkejä siitä, että pessimistit ovat olleet tosiasiaissa realisteja: ydinsota on miltei vahingossa syttynyt ja arjen suurriski, ilmastomuutos, etenee lapsiemme ja lastenlasten

aikana kestävämmälle tasolle. Tieteilijöillä on näin suuri vastuu: seuratako perusteettoman optimismin valtavirtaa vaiko asettaa kapuloita rattaisiin kriittisten kysymysten kautta. Tutkimuksen etiikka ja intellektuaalisesti hyveellinen toiminta vaatii jälkimmäistä.

4. FILOSOFIA, ESTETIIKKA JA TAIDE

Kuten jo edellisestä luvusta kävi ilmi, filosofia ei ole vain tiede tieteil-
den joukossa vaan myös jotain muuta. Pyrkimyksessään hahmot-
taa todellisuutta ja ihmisen asemaa siinä kokonaisvaltaisesti arvokysy-
mysten perspektiivistä filosofia lähenee pikemminkin taiteelle keskeistä
eksistentiaalista pohdintaa. Taide ja filosofia pyrkivät molemmat
edistämään ihmisen itsetuntemusta. Filosofiseen ajatteluun liittyy myös
monia muita pikemminkin taiteellisia kuin tieteellisiä Aspekteja. Se työs-
tää kysymyksiä osin mielikuvien muodossa ja kehittää kuvitteellisia
asiayhteyksiä, joita ei ole empiirisessä todellisuudessa ja jotka eivät nou-
data logiikan sääntöjä. Filosofia herättää kysymyksiä joihin ei ole vasta-
uksia, kärjistää ristiriitoja, kehittää hämää, intuitiivisia ajatuskulkuja,
käyttää symboleja ja metaforia, joita tieteen proosallinen kieli ei salli
(toki tieteessäkin on tällaisia aineksia: esimerkiksi tutkimuksen ratkaiseva
vaihe, hypoteesien muodostus, on luova ja osin irrationaalinen prosessi).
Filosofia korostaa luovan mielikuvituksen merkitystä ja on siten sukua
taiteelle. Molemmissa tarkastellaan symbolisen ilmaisun kautta perim-
mäisiä intuitioitamme todellisuudesta ja omasta olemisestamme.

Yhteys taiteeseen tulee läpi filosofian historian esiin erityisesti siinä
tosiasiassa, että monet filosofit ovat olleet merkittäviä kirjailijoita. Kir-
jallisuuden historioitsijat lukevat yksimielisesti esimerkiksi Platonin tai
Nietzschen maailmankirjallisuuden klassikoihin. Vastaavasti monet kir-
jailijat käsittelevät filosofisia kysymyksiä: esimerkiksi Dostojevski on filo-
sofisesti varteenotettava kirjailija. Myös menetelmällisesti filosofia on
lähempänä kirjallisuutta kuin tiedettä: se toimii tekstien, kertomuksien
ja keskusteluiden välityksellä vailla selkeitä metodisääntöjä. Filosofia on
luovaa kirjoittamista kuten kirjallisuuskin.

Filosofian kytkentä taiteeseen on kuitenkin merkitykseltään laajempi, kuin mitä filosofiassa tärkeä kaunokirjallinen perinne antaa ymmärtää. Kauneuden ja taiteen olemusta pohtiva estetiikka on aina ollut tärkeä osa filosofiaa. Esteettisiin kysymyksiin kytkeytyy aina intellektuaalisia ja eettisiä aineksia, vaikka Kantista lähtien on ollut tapana korostaa esteettisen kokemuksen erityislaatua ja riippumattomuutta muista todellisuuden hahmotustavoista. Esimerkiksi musiikki ilmaisi Platonin mukaan myös maailman metafysisistä rakennetta, koska musikaalinen harmonia perustui lukusuhteisiin. Kreikassa kauneuden käsite (*to kalon*) oli rinnakkaismerkitykseltään myös hyvä ja viittasi myös todellisuuden hyvään, harmoniseen järjestykseen. Taiteen ilmaisemia esteettisiä kvaliteetteja ei näin periaatteessa voi irroittaa metafysisistä ja eettisistä opeista.

Filosofian ja taiteen suhde ymmärretään nykyään paljon monipuolisemmin kuin mihin tuo klassinen yhteys kirjallisuuteen viittaa. Esimerkiksi tanssi ja elokuva tuovat esiin monia esimerkkejä siitä, ettei pelkkä tekstuaalisuus ole välttämätön ehto filosofisille sisällöille: myös liike ja kuvat voivat tuottaa mielikuvia, joilla on filosofista merkitystä (vrt. ensimmäisen luvun analyysi ihmettelystä, joka voi syntyä vaikuttavien elämysten kuten ääretön tähtitaivas –pohjalta). Myös eri taiteiden symboliikka voi omilla erityisissä muodoissaan pyrkiä toteuttamaan filosofisia tehtäviä: ihmetellä todellisuuden tavanomaisesta poikkeavia Aspekteja, auttaa ihmistä ymmärtämään omaa itseään, erilaisia eksistentiaalisia tilanteita ja ympäristöä esteettisenä kokonaisuutena. Filosofisesti merkityksellisen ymmärtämisen ei tarvitse siis sitoutua johonkin määrättyyn itseilmaisun tapaan, vaan se voi valita ilmaisuvälineensä vapaasti eri taiteenlajien kanavia käyttäen.

Filosofian tuleekin vapautua ajattelua kapeuttavasta 'tieteellisen proosan' perinteestä ja ymmärtää oma tehtävänsä laajemmin. Tämä on on yksi mahdollinen tie laskeutua alas käsitteiden norsunluutornista ja tuoda filosofia lähemmäksi ihmisen historiallista elämää. Tähän tarvitaan vuoropuhelua taiteiden ja uusien medioiden kanssa. Filosofia voi edistää ihmisen itseymmärrystä kaikilla symbolisen toiminnan sektoreilla. Siksi filosofian suhde taiteeseen voi koko ajan uudistua: esimerkiksi ympäristötaide on hyödyntänyt paljon ympäristöfilosofisia teemoja ennennäkemättömien ilmaisuvälineiden puitteissa – esimerkiksi katoavat pajuveistokset tuottavat uutena ilmaisuvälineenä itsessään kiinnostavia filosofisia mielikuvia ajallisuuteen ja kaiken katoavuuteen liittyen.

Klassinen filosofinen estetiikka

Estetiikan kysymyksiä osana filosofiaa pohdittiin jo antiikissa. Termi estetiikka tulee kreikan sanasta *aisthesis*, joka tarkoittaa aistihavaintoa. Periaatteessa esteettinen kokemus liittyy siis havaintoon ja siitä välittyvään tietoon todellisuudesta. Estetiikka on näin suhteessa havainnon filosofiaan, tieto-oppiin ja metafysiikkaan. Ensimmäinen merkittävä esteetikko ja taiteen filosofi Platon tarkastelikin kauneuden kokemusta tässä laajassa filosofisessa kontekstissa. Hän liitti kauniin, hyvän ja toden toisiinsa ja katsoi, että esteettisesti arvokas liittyy ideaopin mukaiseen kokemukseen. Esteettisesti puhtainta kokemusta on siksi musiikissa, jossa todellisuuden matemaattinen harmonia, muuttumaton, hyvä järjestys, saa suoran vastineensa havainnon piirissä. Musiikki on siten esteettisesti puhdasta havaintoa toisin kuin vaikkapa maalaustaiteen kuvaamat likaiset jalat tai muut ideoiden ihanteellisesta maailmasta kaukana olevat havaittavat kohteet. Platonin intellektualistisesti painottunut käsitys estetiikasta vaikutti myöhemmin aina renessanssin ja uuden ajan alun esteettisiin käsityksiin. Vähitellen käsitykset kauneudesta alkoivat kuitenkin muuttua ja romantiikkaan mennessä todellisuuden kaikkien puolien esteettinen tarkastelu, jopa ruma, ylevä ja kauhu, tulivat taiteiden legitimeiksi kohteiksi.

Millainen oli estetiikan ja filosofian suhde klassisen, platonistisen muotomaailman dominoiman kauden jälkeen? Uuden ajan tieteessä ja filosofiassa ajattelun ja kirjoittamisen normatiiviseksi ihanteeksi nostettiin 'selvyys ja tarkkuus', kuten Descartes tutkimuksen metodiohjeissaan totesi (*Metodin esitys* 1637). Matematiikan ristiriidaton aksiomaattinen järjestelmä ilmensi parhaimmin tätä varman tieteellisen tiedon – ehdottoman totuuden saavuttamisen – ihannetta. Myös esteettinen kokemus pyrittiin tuolloin vielä intellektualisoimaan – tässä suhteessa platonistisen estetiikan jälkivaikutus näkyi edelleen selvästi. Siten esimerkiksi Leibniz väitti *Monadologiassa* matemaattisen tieteenihanteen mukaisesti kauneuden kokemuksen olevan eräänlaista ”tiedostamatonta laskemista”, jossa kauniin objektin taustalla olevat geometriset suhteet saavat aikaan kauniin vaikutelman. Näin ei ole vain musiikissa vaan jo näköhavainnossa. (Leibniz 1995, § 17). Matemaattisen varmuuden yleispätevyys ajattelun ja tieteen ihanteena pyrittiin ennen romantiikkaa vain harvoin kiistämään: merkittävin varhainen poikkeus oli Giambattista Vico, joka kehiti-

teli mm. ideaa 'poeettisesta viisaudesta', ihmiskunnan perimmäisestä itseymmärryksestä, joka ilmenee jo tarinaperinteessä, saduissa ja myyteissä. (Vico 1993, 181, 185).

Esteettisen kokemuksen erityislaatu tuli filosofisen tarkastelun kohteeksi klassisessa filosofisessa estetiikassa Alexander Baumgartenista (1714-1762) Immanuel Kantiin 1700-luvun lopulla. Estetiikka itsenäistyi omaksi opinalakseen tämän keskustelun myötä, vaikka monet filosofit tarkastelivat sitä myöhemminkin. Baumgarten puhui ensimmäisenä opinalasta nimeltä estetiikka 1735 julkaisemassaan väitöskirjassa ja hänen perustava tutkimuksensa *Aesthetica* ilmestyi latinaksi 1750 (latina oli vielä tuolloin tieteen kansainvälinen kieli). Baumgartenilla estetiikan lähtökohdat kehiteltiin suhteessa aikaisempaan tietoteoreettiseen keskusteluun, joka oli koskenut havainnon ja järjen roolia tiedostusprosessissa (empirismin ja rationalismin kiista). Myös keskustelu affekteista ja tunteista oli estetiikan kannalta tärkeä (varsinkin Descartes ja Spinoza kirjoittivat aiheesta laajasti). Descartesin mukaan tunteet olivat ilmauksia mielen ja ruumiin epäselvästä liitoksesta: meillä ei ole selvää ideaa tunteen aiheuttajasta. Mielen ja ruumiin välistä yhteyttä koskeva tieto jääkin hämäräksi toisin kuin erillisiä substansseja (ajattelevaa mieltä ja ulottuvaista ruumista toisistaan riippumattomina olemassaolon perusprinsipiinä) koskeva kirkas ja selkeä tieto. (Heinämaa 2000, 48-49, 52-53).

Baumgartenin estetiikka nostaa tämän mielen ja ruumiin välimaastossa olevan hämärän tiedon positiivisesti esiin. Kauneuden kokemus ei perustu erillisiin ja kirkkaisiin mielteisiin vaan sekaviin ja kirkkaisiin mielteisiin. Esimerkiksi lohikalan me tunnistamme yhden erillisen tunnusmerkin, rasvaevän, perusteella lohikalaksi. Meillä on siitä Descartesin vaatima "kirkas ja erillinen" mielikuva. Sen sijaan kasvojen tai auringonlaskun toteaminen kauniiksi objektiksi ei perustu yhden tunnusmerkin erottamiseen vaan pikemminkin kauniin kohteen useiden ominaispiirteiden kirkastumiseen ykseydeksi, eläväksi ja voimakkaaksi havainnolliseksi kokonaisuudeksi. Baumgarten nimitti tällaisia estetiikan perustana olevia mielikuvia "kirkkaan sekaviksi" mielikuviksi. Emme siten voi sanoa, että yksi erillinen havaittava piirre kuten kaunis nenä tekisi kasvot kauniiksi, vaan oleellista on kasvojen vaikeasti eriteltävä kokonaisvaikutelma. (Vuorinen 1993, 133-137).

Pian Baumgartenin jälkeen estetiikan erityislaatuja pyrkivät perustelemaan mm. englantilainen Edmund Burke (1729–1797) ja saksalainen Immanuel Kant. Molemmat korostivat, ettei kauneuden kokemuksesta voi palauttaa sen paremmin intellektuaalisiin kuin hyötyä ja täydellisyyttä koskeviin ideoihin. Siten esimerkiksi ruusu, jonka kukka ei ole geometrisen säännöllinen, voidaan kokea kauniiksi; sika, joka on hyödyllinen, ei ole kuitenkaan kaunis; mies joka on täydellisempi ihminen kuin nainen, ei ole kuitenkaan niin kaunis kuin nainen (esimerkit suoraan Burkelta). Kant puolestaan piti parempana esimerkkinä hyödyn ja täydellisyyden standardeja vastaan epätäydellistä, kituvaa rikkakasvia, joka on olemassaolon taistelussa kaunis. Hädänalainen ja häviämään tuomittu on traagisella tavalla kaunis. Kant korosti myös esteettisen kokemuksen intressittömyyttä (vs. valistuksen hyödyn etsintä) ja subjektiivisuutta (vs. ihmisen rationaalisuuden ylikorostus).

Sekä Burke että Kant laajensivat esteettisesti arvokkaan alaa myös ylevän (sublime; erhaben) kokemukseen: esimerkiksi vuoret nousivat näin esteettisen arvostuksen kohteeksi, mikä vielä valistuksen aikakaudella oli uutta. Valistuksen tyyppillinen kaunis maisema oli viljelysdylli, kumpuileva, hedelmällinen maalaismaisema – vuoristot sen sijaan olivat hyödyttömiä ja ihmiselle vaarallisia paikkoja. Romantiikka arvostikin yleviä kohteita – ja vähitellen myös kauheita ja rumia kohteita – esteettisesti yhtä korkealle kuin perinteistä kauneutta. Romantiikan esteettiset standardit nostivat pysyvästi esimerkiksi vuoristot maisemamaalauksen suosituiksi kohteiksi – olemme edelleenkin romantiikan perillisiä tässä suhteessa. Ruman estetiikkaa kehittänyt ensimmäisenä Hegelin oppilas Karl Rosenkranz (*Ästhetik des Hässlichen* 1848) ja kauhuromantiikka nousi esiin jo romantiikan kirjallisuudessa (Schelleyn *Frankenstein* 1818).

Romantiikan myötä estetiikka nousikin filosofisen tutkimuksen keskeiseksi aloiksi ja tieteen painoarvo puolestaan laski kun myös perinteistä uskonnollisuutta alettiin uudelleen arvostaa. Valistusajan väheksymät tutkimusalat kuten kansanrunous, mytologia, kielten tutkimus, retoriikka, taiteentutkimus nousivat romantiikan myötä arvostettuun asemaan. Motiivina oli ymmärtää ihmisen henkinen elämä laajemmin kuin vain intellektuaalisena toimintana ja tehdä siten oikeutta eri kansojen historiallisille perinteille, jossa niiden 'kansanhenki' sai ilmenemismuotonsa. Romantiikka valmisteli kansallisuusaatteen nousua valistuksen universa-

lisiin vastapainoksi. Poliittisesti romantiikka edusti useimmiten konservatiivista reaktiota valistuksen ja Ranskan suuren vallankumouksen demokraattisiin ja porvarillisiin ihanteisiin nähden, mutta sen ansiona voidaan kiistämättä nähdä suvaitsevamman näkökulman kehittelyn sellaisiin inhimillisen ajattelun muotoihin, joissa ihmisen välitön kokemus omista tunteista ja esteettisistä elämyksistä saa ilmaisunsa.¹⁴

Taiteet ja filosofia

Jotkut romantiikan kirjailijat ja filosofit, Saksassa jo 1700-luvun lopulla vaikuttaneet Schiller, Novalis, Friedrich Schlegel ja Schelling, korottivat taiteen keskeiseksi tavaksi mieltää ihmisen ja todellisuuden perimmäistä luonnetta. Tiede ja myös suuri osa filosofiaa tarkasteli todellisuutta liian esineellisesti ja mekanistisesti ja taide nähtiin näin parempana keinona tuoda esiin todellisuuden ristiriitainen dynamiikka, sen elävä, luova ydin. Tämä näkemys nojautui uuteen panteistiseen kuvaan luonnosta, jonka Spinoza oli jo 1600-luvulla perustanut korostaessaan luonnon luovaa prosessuaalisuutta. Spinoza oli pitkään leimattu ateistiksi ja materialistiksi ja vasta romantikot löysivät hänen panteismistaan keskeisen inspiraation lähteen. Spinoza tulkittiin nyt kuitenkin spiritualistisesti ja hänen radikaalista uskontokritiikistään vaiettiin.

Eräs romantiikan keskeisimpiä filosofeja, Friedrich Schelling (1775-1854) korotti taiteen filosofisesti keskeiseen asemaan. Hän väittää taiteen olevan filosofin näkökulmasta katsottuna ”absoluutista (todellisuuden perimmäisestä jumalallisesta ykseydestä – KV) välittömästi esiin virtaava ilmiö”, joka paljastaa todellisuuden ’jumalalliset salaisuudet’ ja ’ideat’ (Schelling 1974, 139). Taide yhdistää reaalisen ja ideaalisen konk-

14 Nykytutkimuksen valossa on tosin huomattava, että jo valistusfilosofian syvällisimmät ajattelijat kuten Kant ennakoivat monia romantiikan teemoja. Siksi tässä annettu varsin perinteinen kuva valistuksen ja romantiikan vastakkaisuudesta on joissain suhteissa melko karkea yleistys. Jokaista tuon aikakauden ajattelijaa tulee arvioida erikseen ja on vaikea sanoa, onko esimerkiksi Herder enemmän valistuksen vai romantiikan ajattelija. Tätä syvempää yhteyttä valistuksen ja romantiikan välillä korosti ensimmäisenä Ernst Cassirer teoksessaan *Philosophie der Aufklärung* (Cassirer 1932). Uudemman tutkimuksen näkökulmista ks. Niva (2015).

reettisemmin kuin filosofia, joka jää viime kädessä esittämään ideaalisesti ”puhdasta identiteettiä” minän ja maailman välillä. Taiteilija tuottaa tiedostamattomassa luovassa toiminnassaan objektiivisesti sen, mitä filosofi – tieteilijänä – kykenee tuottamaan vain subjektiivisesti. Taiteilija ikäänkuin kääntää subjektiviteettinsa objektiivisesti havaittavaan muotoon tuottamassaan teoksessa, filosofi puolestaan sulauttaa objektiivisen subjektiiin (ibid., 142-143). Taiteen filosofisen tarkastelun on kuitenkin korostettava filosofian ja taiteen perimmäistä sisäistä yhteyttä: ”taiteen filosofia on filosofin välttämätön päämäärä; hän katsoo oman tieteesä sisäistä olemusta taiteessa ikäänkuin maagisen ja symbolisen peilin kuvastamana” (ibid., s. 145).

Schelling korostaa romantiikalle tyypillisin äänenpainoin filosofian ja taiteen perustavien tavoitteiden olevan perimmältään samoja: ilmaista sekä intellektuaalisesti että havainnollisesti (ns. ’intellektuaalinen havainto’) todellisuuden, ihmisen itsensä ja luonnon, perimmäistä rakennetta. Taide on hänen mukaansa mielikuviin ja niiden väliin heuristiisiin (uusia ajatusyhteyksiä herättäviin) suhteisiin painottuva tapa mieltää samoja asioita, jotka filosofia ilmaisee abstraktin kielensä välityksellä. Pohtiessaan ns. ’intellektuaalista havainto’ filosofian välineenä Schelling kehittää eteenpäin intuitiivisen tiedon pitkää perinnettä. Taide liikkuu perustavien intuitioiden kehittäjänä samalla tasolla kuin korkein filosofinen tietäminen.

Schellingin pääasiallinen kritiikin kohde on tässä yhteydessä ilmeisesti Fichten subjektifilosofia. Fichte kehitteli hieman samanlaista ideaa filosofiasta kuin Descartes: filosofia perustuu ajattelevan ’minän’ ja sen konstruoiman todellisuuden, Fichten ’ei-minän’, keskinäisen suhteen analyysiin. Fichte pyrki yhdistämään minän ja ei-minän ’absoluuttisessa minässä’, joka sisältää osin aineksia sekä puhtaasta ajattelusta että luonnosta. Fichte ei antanut esteettiselle kokemukselle tässä yhdistämisessä minkäänlaista roolia, vaan näki sen filosofisen ajattelun ja ’tiedeopin’ tehtävänä. (Fichte 2006).

Fichten filosofian yhdistäminen estetiikkaan nousi kuitenkin monien romantikkojen projektiksi: varsinkin Friedrich Schiller ja Novalis ihailivat Fichten filosofiaa ja pyrkivät soveltamaan sitä taiteelliseen luomiseen. Varsinkin Schiller hahmotti ’Kirjeissä esteettisestä kasvatuksesta’ Fichten ’absoluuttisen minän’ estetiikan kautta. Hänen mukaansa filosofia voi-

daan tiivistää kolmeen tapaan hahmottaa todellisuutta: (a) muototarve, (b) materiaalinen tarve ja näitä yhdistävänä (c) leikkitarve (Spieltrieb). Leikkitarve, joka on taiteelle ja esteettiselle kokemukselle tyypillinen, tavoittaa 'elävässä muodossaan' todellisuuden dynaamisen syvätason paremmin kuin abstrakteihin muotoihin keskittyvä filosofia. Schellingin filosofia ja estetiikka sai mitä ilmeisemmin vaikutteita tästä keskustelusta Fichten filosofian merkityksestä. Myös Hegel, jonka filosofisiin oppivuosiiin nämä keskustelut ajoittuvat – ja joka työskenteli 1800-luvun taitteessa läheisesti Schellingin kanssa – kehitteli omissa estetiikan luennoissaan (julkaistu osin myös suomeksi) näitä teemoja eteenpäin.

Myöhemmässä estetiikassa mm. italialainen filosofi Benedetto Croce (1866-1952), joka sai paljon vaikutteita Hegeliltä, on korostanut todellisuuden intuitiivisen hahmottamisen olevan taidetta ja filosofiaa yhdistävä teema (Crocen 'Estetiikka' ilmestyi 1902 ja on käännetty myös englanniksi). Hänen mukaansa «tiedostamisella on kaksi muotoa: joko **intuitiivinen** tai **looginen** tiedostaminen; **fantasian** tai **intellektin** kautta tapahtuva tiedostaminen; **yksilöllisen** tai **universaalisen** tiedostaminen; **yksittäistapausten** tai niiden **suhteiden** tiedostaminen; ja, kaikenkaikkiaan, **mielikuvien** tai **käsitteiden** tuottaminen” (Croce 1973, 3). Ero näiden kahden tiedostamisen muodon välillä ei ole ehdoton vaan käsitteisiin liittyy intuitiivista ainesta ja intuitioihin käsitteellistä ainesta (ibid, 4-5, vrt. 26). Intuitio ei samaistu suoraan havaintoon vaan kytkee toisiinsa todellisia havaintoja ja mielikuvia mahdollisesta (ibid., 6). Se assosioi näitä keskenään ja niiden kanssa myös muistoja sekä tiedostamattomia elementtejä. Tämä assosiointi on aktiivista ja produktiivista, synteettistä henkistä toimintaa (ibid., 9-10). Intuitio on viime kädessä hengen aktiivista ja kollektiivisesti ymmärrettävää itseilmausta erilaisten symbolisten muotojen piirissä, joista taiteellinen intuitio on yksi erityinen muoto (ibid.,14-15). Croce antoi kuitenkin estetiikalle hengenelämän muotojen piirissä kaikkein riippumattomimman ja perustavimman aseman. Siten hänen 'hengen filosofiansa' muut keskeiset aspektit, logiikka, etiikka ja talous, ovat siitä enemmän (etiikka) tai vähemmän (logiikka) riippuvaisia (Di Giovanni 1996, 26). Tässä näkemyksessään estetiikan perustavasta roolista Croce tulee lähemmäksi Schellingiä kuin Hegeliä, joka piti filosofiaa ja dialektista logiikkaa korkeampana 'absoluuttisen hengen' muotona kuin uskontoa ja taidetta.

Voiko taide toimia filosofian kielenä?

Onko sitten filosofian erityisessä esitystavassa nähtävissä tämä läheinen yhteys taiteeseen? Tieteessä ja filosofiassa voidaan yleisesti erottaa tutkimus- ja esitystapa toisistaan. Esimerkiksi historioitsijan tutkimustapa on arkistolähteiden huolellista läpikäyntiä sisäistä ja ulkoista lähdekritiikkiä harjoittaen. Esitystapa taas on uskottavan kertomuksen, narratiivin kirjoittaminen tuon aineiston pohjalta. Filosofiasa ja taiteellisessa toiminnassa näitä tasoja ei yleensä voi näin selvästi erottaa toisistaan, koska kummassakaan ei ole mitään erityistä metodologiaa, jolle tutkimustapa perustuisi. Filosofia on usein ajatusten suoraa esittämistä sellaisenaan ja tässä suhteessa se muistuttaa kirjallisuuden tajunnanvirtaa.

Läheneekö filosofian esitystapa sitten taidetta? Kuten jo luvun alussa korostettiin, filosofiassa on aina ollut läheinen suhde taiteelliseen ilmaisuun (vanhastaan erityisesti myyttiin, runouteen ja kirjallisuuteen). Tieteellisen 'proosan' ihanteet – em. selkeyden, tarkkuuden ja ristiriidattomuuden kognitiivisiin vaatimukseen liittyen – ovat nousseet keskeiseksi vasta uuden ajan myötä: antiikista aina renessanssiin saakka filosofian esitystavan perinteet olivat monipuolisemmat. Antiikissa filosofiaa kirjoitettiin muun muassa runomuotoon (esim. Parmenides, Lucretius), aforismeiksi (Herakleitos) sekä kehyskertomuksien ja myyttisten aineiden höystämäksi vuoropuheluksi (Platon). Aristoteleen proosallinen tyyli oli aluksi pikemminkin poikkeus kuin sääntö, vaikkakin vakiintui myöhemmin suosituksi esitystavaksi jopa platonismin myöhempien edustajien piirissä (Plotinos, Proklos). Aristoteleen oppilaiden piirissä harjoitettiin paljon erityistieteellistä tutkimusta ja tieteiden parissa proosallinen tyyli vakiintui sen myötä. Historiantutkimus omaksui varsin pian syntymänsä jälkeen proosallisen kronologisen kertomuksen muodon, vaikkakin aivan aluksi se oli yhteydessä maantieteellisiin ja kulttuuriantropologisiin kuvauksiin eri kansojen elämästä (Herodotos).

Uudella ajalla proosallisen esitystavan läpilyönti kytkeytyy uuden luonnontieteen ja sitä myötäilevän filosofian selkeyden ja tarkkuuden ihanteisiin. Vielä renessanssin aikana esimerkiksi dialogimuoto oli suosittu (Platonin suuri vaikutus) ja myöhäisrenessanssin aikana kehiteltiin vielä uusi esseistinen tyyli Montaignen toimesta. Baconin ja Descartesin esiintymisen johti proosallisen esitystavan läpilyöntiin filosofiassa

sekä englantilaisen empirismin että mannermaisen rationalismin piirissä. Vaikkei filosofialle onnistuttukaan löytämään sellaista yleisesti hyväksyttävää tieteellistä metodia, kuten kokeellisissa ja matemaattisissa luonnontieteissä, ja sen tutkimustapa jäi näin ollen epämääräiseksi, esitystavaksi vakiintui tieteellinen proosa. Jopa sellaiset filosofit kuin Hegel ja Heidegger, joiden kirjoitusta on usein kuvattu pikemminkin käsiterunoudeksi kuin tieteelliseksi tekstiksi, noudattivat uskollisesti tieteellisen proosan ihannetta.

Tieteen imitointi ei kuitenkaan lyönyt totaalisesti läpi. Varsinkin ammatillistuneen filosofoinnin – Nietzschen irvaileman 'professorifilosofian' – ulkopuolella harjoitettu filosofia on usein palannut antiikista tuttuihin monipuolisempiin kirjoitustapoihin. Nietzschen ohella hyviä esimerkkejä ovat Sartren kirjailijantyö sekä Wittgensteinin aforistinen ja runollinen tyyli. Wittgenstein on tämän taiteeseen kytkeytyvän pyrkimyksen ehkä merkillisin esimerkki, edustaahan hän periaatteessa sellaista filosofiaa, joka on korostanut selkeyden, ristiriidattomuuden ja loogisuuden vaatimuksia 1900-luvulla kaikkein voimakkaimmin (analyyttinen filosofia).

Filosofian läheistä yhteyttä kirjallisuuteen ja runouteen on nykyfilosofiassakin usein korostettu – näin etenkin analyttisen perinteen ulkopuolella, hermeneutiikassa ja eksistentialismissa. Varsinkin Heidegger ja Gadamer näkevät runouden olevan sikäli filosofoinnillekin oiva väline, että runossa kielen ilmaisuvoima on viety äärimmäisen pitkälle ja siten sen avulla voidaan esittää sellaisia kompleksisia ja ristiriitaisia asiayhteyksiä, jotka jäävät ristiriidattomuutta korostava tieteellisen proosan tavoittamattomiin (vrt. Väyrynen 1980). Kirjallisuuden professori Tarmo Kunnaksen mukaan filosofian ja kirjallisuuden välinen liitto kytkeytyy toisaalta molempien elämänkatsomusta rikastuttaviin pyrkimyksiin, toisaalta taas pyrkimyksiin kehittää kieltä uusien elämänongelmien ja -tuntojen entistä konkreettisemmaksi ilmaisijaksi (Kunnas 1986). Filosofiaa ja runoutta yhdistää monien samanlaisten ilmaisukeinojen käyttö: mm. analogiat ja metaforat ovat molemmissa tärkeitä argumentointitapoja (Perelman 1996, 129-141).

Tarmo Kunnas kuvaa laajemmin ja varsin osuvasti filosofian ja kirjallisuuden yhteisiä pyrkimyksiä virkaanastujaisitelmässään Jyväskylän yliopistoon 17.9. 1986. Hänen mukaansa kirjallisuus rikastuttaa filo-

sofian tavoin ihmisten elämänkatsomusta. Kunnas kuvaa elämänkatsomusta seuraavasti: ”Elämänkatsomus ei ole sarja valmiita mielipiteitä vaan myös kykyä nähdä vivahteita ja ristiriitoja yleisesti vallalla olevissa uskomuksissa ja käsityksissä”. Siihen kuuluu kriittisyys, ”kyky nauraa kaikille totuuksille ja epäillä”. Varsinkin kirjallisuuden kautta korostuva elämyksellinen suhde elämän ja ihmisen ongelmiin ja arvoihin on tärkeä osa elämänkatsomusta. Toinen tärkeä kirjallisuutta ja filosofiaa yhdistävä piirre löytyy niiden yhteydestä kieleen ja merkityksien tarkasteluun. Sekä kirjallisuus että filosofia valvovat ja tarkkailevat ”sanojen terveyttä ja samalla elämänarvojen totuutta ja rehellisyyttä”. Molemmat uudistavat kieltä ja rinnan sen kanssa luovat edellytyksiä lukijoiden elämänkatsomuksen kehittymiselle. Molemmat harjoittavat kielen ja käsityksien kriittisyyttä ja murtavat uskoa sanojen yksiselitteisyyteen. Pyritään jopa kielen rajojen yli: varsinkin kirjallisuus ”pyrkii ilmaisemaan sitä, mitä normatiivinen kieli ei kuvaa, mikä on loogisen ja rationaalisen kommunikation ulottumattomissa”. Kirjallisuus pyrkii näin kuvaamaan todellisuutta arkikäsityksiä syvällisemmin ja vivahteikkaammin. Kirjallisuus eroaa filosofiasta lähinnä siinä, että kokemuksen esteettiset kvaliteetit korostuvat enemmän. Tämä voi parhaimmillaan syventää myös filosofisten käsitysten sisältöä: ”filosofisetkin käsitteet voittavat joutuessaan esteetin mikroskoopin analysoitaviksi ja ihmeteltäviksi”. (Kunnas 1986).

Entä millainen on filosofian suhde muihin taiteen lajeihin, jotka eivät ole samalla tavalla tekstuaalisia kuin se itse? Schellingin teesi filosofian ja taiteen liitosta ei rajaa suhdetta vain filosofian ja kirjallisuuden väliseksi. Kaikki taiteen lajit aina kuvanveistoa ja arkkitehtuuria myöten kytkeytyvät todellisuuskäsitykseen. Heideggerin ja Gadamerin teesi runouden erityisasemasta ei ota kuvallista ilmaisua riittävästi huomioon. Sen sijaan tuleekin korostaa kaikkien taiteen lajien tärkeää merkitystä todellisuuden kytkeytyvän symbolisen ilmaisuavaruuden kehittäjinä, joilta filosofia voi oppia ja jotka ilmaisevat omilla taidespesifeillä ilmaisuavoillaan filosofisia ideoita. Siten esimerkiksi tanssi tai performanssi ansaitsevat yhtä vakavaa huomiota kuin runous. Suomalaisessa filosofiassa tällaista laajapohjaista näkemystä taiteen ja filosofian liitosta ovat kehittäneet muiden muassa taidekasvatuksen professori Lauri Routila ja väitöskirjoissaan elokuvaa tutkinut Mauri Ylä-Kotola sekä tanssia tutkinut Jaana Parviainen.

Fenomenologista filosofiaa¹⁵ soveltava Routila määrittää taideteoksen varsin avarasti: ”Puhtaassa muodossa ei sellaista kuin taideteos ole olemassakaan, vaan *taideteos on jonkin olion taideteoksena olemista*”. Tällöin voidaan puhua mielekkäästi paitsi perinteisistä taiteen lajeista, myös aivan uusista kuten ns. ready-made-teoksista, esimerkiksi käytöstä hylätty pullo tai metsästä tuotu kivi, joka asetetaan näytteille. Nämäkin ovat ”taideteoksia sanan aidossa mielessä; niitä voisi kutsua *kontekstuaalisiksi teoksiksi*, sillä varsinainen taideteos ei tällöin ole tuo esine, vaan sen *valitseminen ja sijoittaminen* uuteen kontekstiin” (Routila 1986, 47-48). Routilan taideteoksen määritelmä on avoin myös täysin uusille taideilmauksen muodoille: esimerkiksi performanssi voidaan tältä pohjalta selvästikin nähdä kontekstuaalisena pantomiimi-, tanssi- tai teatteriesityksenä. Myös nykyään laajasti harjoitettu ympäristötaide sopii hyvin Routilan taiteen määritelmään.

Routila korostaa taideteoksien olevan merkityksellisissä ilmaisusuhteissa todellisuuteen. Taide on historiallisesti uudistuvassa ja laajasti ymmärrettyssä – ei ahtaan realistisessa tai naturalistisessa – mimeettisessä (’taide jäljittelee todellisuutta’ – *ars imitatur naturam*) suhteessa kohteisiinsa: ”taide aina *jollakin tavalla* esittää, kuvaa tai tekee läsnäolevaksi todellisuutta”. Historiallisesti tuo periaate sallii lukemattoman määrän sisällöllisiä muunnelmia. Perimmältään kaikissa muunnelmissa on kuitenkin kyse siitä, millä tavalla ”ne heijastavat *ihmisen muuttuvia asennoitumisia todellisuuteen*.” Ihmisen ongelma on Routilan mukaan kuitenkin keskeinen perspektiivi taiteen ytimeen: ”Taidefilosofiset teoriat ovat aina myös ihmiskäsityksiä, nämä puolestaan todellisuuskäsityksiä. Pohjimmiltaan jokainen taideteos ilmaisee siten kokemuksen siitä, mitä on olla ihminen”. Esimerkiksi modernin todellisuuskäsityksen ilmauksena voidaan pitää nykytaiteen realististen suuntausten uudelleen korostamaa ulkoista todellisuutta, suhdetta ”erityisesti sen kaikkein esteettömmimmän näkyvään ja kuuluvaan urbaaniseen kulutuksen, kaupan, mainon-

15 Fenomenologia muodosti Turun yliopistossa Sven Krohnin johdolla 1960-luvulla vahvan tutkimusyksikön. Krohnin oppilaista Lauri Routila ja Matti Juntunen jatkoivat perinnettä (esim. Juntunen 1996). Nytemmin fenomenologinen perinne (ml. Heidegger) on laajahko, mm. Sara Heinämaa jatkaa sitä Jyväskylässä. Heideggerin filosofiaa tutkitaan varsin laajasti (esim. Haapala, Lindberg, Backman, Niku ym.).

nan, glamourin superteknologian ja seksin *Big-Business-maailmaan* kuten 1960-luvun Pop-Art” (ibid., 72-76).

Routilan esitystä tulee täydentää korostamalla, että taiteessa suhde todellisuuteen voi olla varsin suoraviivainen ja hyväksyvä, mutta syvempää filosofista mielenkiintoa se saa vasta taideteoksen pyrkiessä eri tavoin *vieraannuttamaan* välittömästi jokapäiväisen todellisuuden mukanaelämisestä etäännyttävien keinojen kuten ironian, komiikan tai pelkän hätkähdyttämisen välityksellä. Taiteessakin on tärkeää luoda kriittinen etäisyys välittömästi olevaan. On myös muistettava, että taide myös luo todellisuutta ja ’mahdollisia maailmoja’ – taiteessa mielikuvitus on vielä keskeisemmässä asemassa kuin filosofiassa. Lisäksi on korostettava, että taiteen mimeettinen puoli jää useimmiten – paitsi fotorealismissa – hyvin viitteelliseksi ja taideteos muodostaa aina ikään kuin oman unenomaisen maailmansa.

Taide ilmentää todellisuutta omalla erityisellä tavallaan ja juuri tämän erityisen tavan ymmärtäminen on taiteen filosofian keskeinen tehtävä. Routila lähestyy ongelmaa kuvaamalla taideteoksen (’merkki’) ja sen viittaaman todellisuuden (’signatum’) välistä suhdetta Husserlin analysoiman *passiivisen synteessin* ilmiön kautta. Passiivinen synteesi on arkipäiväistä assosiaatiota: esimerkiksi savusta assosioidaan tuleen. Savu ja tuli ”muodostavat tällöin ’appresentatiivisen parin’ siinä mielessä, että savu ’appresentoi’ (= ad-presentoi) tulen eli *myötä-esittää sen*”. Tämä on mahdollista myös parin appresentoidun jäsenen ollessa puhtaasti fiktiivinen. Husserlin mukaan kaikessa havainnossa on tätä kautta mukana useita appresentoituja horisontteja ja niiden ilmentämiä ’elämismaailmoja’ (Lebenswelt). Routila nimittää tätä taideteoksen ilmentämää ja esittämää todellisuutta *myötätodellisuudeksi*. Kysymys ei ole suoraviivaisesta asian-tilan kuvauksesta, vaan pikemminkin *transparenssista*, jossa todellisuus ikäänkuin ’huokuu läpi’ taideteoksen kautta. Siten jopa puhdas dekoratio (koristeaihe) esittää myötätodellisuuden kun ”sommitelman rytmisen hahmo on esimerkiksi juhlava, leikkisä, surumielinen, iloinen, kevyt, raskas jne.” (ibid., 76-77).

Havainnollistaaksemme Routilan teesiä voisimme ajatella esimerkiksi Salvador Dalin surrealistisen maalauksen autiomaan paahteessa sulavia kelloja: esittävätkö ne ajan loppumista, aikataulujen yhdenentekevyyttä, elämän katoavaisuutta? Symboloitu todellisuus on tällöin fiktiivinen,

jos se tulkitaan ajan katoamiseksi, 'läpi huokuvaa', transparenttia todellisuutta, jos se tulkitaan vaikkapa aikataulujen yhdentekevyydeksi. Elämismailmaa edustaisi tässä tapauksessa aikataulujen sääntelemä elämä.

Taideos kytkeytyy läheisesti jo yksinkertaisiin havaintoihimme liittyviin sovinnaisiin tulkintamalleihin. Siten tietyillä merkeillä, kuten seinälle maalatulla nuolenpäällä, on suurta yleispätevyyttä. Tällöin merkinä käytetty olio on ikäänkuin ruumiillistunut viittaussuhde. Routilan mukaan taide korostaa tällaisten yleispätevien hahmojen merkitystä: ”taide on ratkaisevalla tavalla pyrkimystä sellaisten merkkien luovaan valmistaamiseen, jotka vetoavat eideettisellä (olemuksellisella – KV) hahmolaan tulkitsijaan, taide on merkkien viittaussjärjestelmien olioistamista” (ibid., 80). Taide käyttää koko ajan osin hyväksi perinteisiä merkkejä ja symboleja, mutta antaa niille historiallisesti uusia tulkintoja. Se myös ironisoi ja kritisoi perinteistä symboliikkaa ja uudistaa sitä. Merkin käsite täytyy ymmärtää varsin avarasti: se voi olla esimerkiksi liike tai ele, jolla on vaikkapa tanssissa yleisesti ymmärrettävä merkitys. Esimerkkinä voidaan ajatella torjumaan tai syleilemään kohotettuja käsiä, sulkeutuvaa tai avautuvaa asentoa jne.

Taiteessa ihmisen tunteenomaisella suhteella todellisuuteen ja toisiin ihmisiin on tärkeä merkitys: taide tuo esiin erilaisia elämäntuntoja ja kuvaa aavistuksenomaisesti erilaisia ilmapiirejä (esimerkiksi työpaikan ahdistava ilmapiiri). Tätä elettyä todellisuutta luonnehtivana kokoavana käsitteenä voidaan Routilan mukaan käyttää Husserlin myöhäisfilosofian elämismailman (*Lebenswelt*) käsitettä, jossa taiteelle tärkeät em. passiivisen synteessin horisontit tulevat selvimmän esiin. Routila luonnehtii tätä kytkeä seuraavasti: «Ihmisen omaan olemistapaan kuuluu alkuperäinen suhde «maailmaan», eikä merkin teoriakaan voi olla ottamatta huomioon sitä, että «maailma», jossa ihmiset merkkien käyttäjinä elävät, on konkreettinen, «todellinen» ja samalla sekä intellektuaalinen että emotionaalinen, mitä erilaisempien älyllisten ja tunneperäisten projektoiden, arvelujen, havaintojen, muistin ja odotusten, toiveiden ja pelkojen konstituoi» (ibid., 86, 90). Heideggeria seuraten Routila korostaa valintojen ja mahdollisuuksien keskeistä roolia ihmisen todellisuudessa, elämäntodellisuutta dynaamisena 'mahdollisuuksien pelitilana', jossa toisaalta avautuu uusia mahdollisuuksia, toisaalta valintojen kautta sulkeutuu. Taideteos ilmentää tätä dynamiik-

kaa (ibid., 95). Valinnan ja vapauden kaipuun problematiikka on usein melko tiedostamattomien muutosten taustalla. Esimerkiksi romantiikan aikana kauniiksi alettiin mieltää villi, koskematon ja hyödytön luonto: vuoret, aavikot, myrskyävä meri. Tämä vielä valistusajan 'hyödyn aika-kauden' makutottumuksille vieras asia ilmensi halua vapautua hyödyn ja rationaalisen laskelmoinnin porvarillisesta maailmasta paluussa luontoon, joka yksinkertaisesti on itsessään arvokas.

Toisin kuin Routila itse väittää, myös suhde luontoon on tärkeä komponentti edellä kuvatussa elämismaailman rakenteessa. Tätä Husserlin ja Routilan teorioiden ongelmakohtaa tulee korostaa, koska onhan luonto aina ollut yksi keskeinen taiteen aihepiiri. Routila siteeraa hyväksyen seuraavaa Husserlin toteamusta: ”Jokainen elää samassa luonnossa, mutta eri yhteisöt voivat konstituoida erilaisia kulttuurimaailmoja”. Routila jatkaa itse: ”Elämismaailmat ovat toisin sanoen ideaalisten esineiden, institutionaalisten ja yhteisöllisten suhteiden määräämiä ja siksi *monikollisia* verrattuna siihen yhteen ja samaan luontoon, jossa ihmisinä olemme.” (ibid., 90). Luonnon kuvaamisen kannalta on kuitenkin kiinnostavampaa korostaa sitä, että luonnon ääretön moninaisuus antaa 'pelitilaa' mitä erilaisimmille kulttuurisille *luontokäsityksille*. Luontomuodostaa hyvin monitasoisen ja alati muuttuvan inspiraation lähteen taiteelle eikä todellakaan ole vain ”yksi ja sama”.

Luontokäsityksissä tapahtuvat muutokset ovat meidän länsimaisen kulttuurimme piirissä olleet dramaattisia ja usein vaikuttaneet oleellisesti siihen, miten kulttuurin – ja sen mukana em. elämismaailman – symbolinen itseymmärrys on rakentunut. Esimerkiksi edellä mainittu, romantiikan aikana esiin noussut 'villin luonnon' ihailu (jota erityisesti Rousseau pohjusti) oli laajemmassa kontekstissa väline mm. valistuksen ja nousevan kapitalismin järkipäisyyden ja ekonomististen 'asiasuhteiden' kritiikille, pyrkimystä avata esteettisen ja eettisen vapauden sfääri uudella tavalla. Romantiikan suosimissa 'ylevän' (engl. *sublime*, saks. *erhaben*) vuoriston tai myrskyävän meren kuvauksissa haluttiin korostaa, ettei ihminen ole kaikkivaltias suhteessa luontoon, kuten vielä valistusajana optimistisesti uskottiin.

Luontokäsitykset ovat siis osa elämismaailman ja kulttuurin rakennetta, mutteivät yksinomaan kulttuurinen tuote, pelkkä 'konstruktio'. Olemme ruumiinemme elävä osa luontoa ja sitä kautta elämismaailma

sisältää myös tämän aidon 'luonnonmomentin' tärkeänä symbolisen tutkiskelun kohteena. Luontoa ei voi erottaa em. 'elämäntodellisuuden' ongelmasta ja siten taide, esittäessään 'elämän ongelmia' symbolisesti, on myös suhteessa luontoon ja eksplikoi ihmisen luontosuhteen eri puolia. Fenomenologia ei kylläkään filosofiana sulje pois tätä puolta: varsinkin Merleau-Ponty on tuon suuntauksen piirissä kritisoinut fenomenologian 'cartesiolaista' – Descartesin metafysiikkaa seuraavaa tietoisuuskeskeistä – tulkintaa ja korostanut ruumiillisuuden ja siihen kytkeytyvien merkityssuhteiden ja symboliikan tärkeää roolia. Tämä lähtökohta tulee esiin myös hänen tulkinnoissaan taiteesta (ks. esimerkiksi kirjoitus *Silmä ja mieli*, Merleau-Ponty 1993).

Uudemmassa taiteen filosofiassa on edellä kuvatun taiteen merkitysteorian hengessä tarkasteltu mm. elokuvan ja tanssin tapaisia kuvallisesti, ruumiillisesti ja emotionaalisesti eikä enää tekstuaalisesti painottuneita aloja filosofisesti merkityksellisinä kokonaisuuksina. Filosofian perinteinen sidonnaisuus kirjallisuuteen alkaa täten entistä laajemmin murtua. Myös esimerkiksi pelimaailma on uusi foorumi, joka murtaa tekstuaalisuuden valta-asemaa: myös tätä mediaa voidaan käyttää filosofian opettamisessa ja esimerkiksi historian esittämisessä hyväksi. Mahdolliset pedagogiset edut täytyy tietysti arvioida empiirisen tutkimuksen avulla tarkasti, jotta nämä uudet mediat eivät korvaa hyviä käytäntöjä – kuten kokonaisten kirjojen lukemista – huonommilla.

Otetaan esimerkiksi elokuva. Vuosisatamme merkittävimmistä elokuvaohjaajista esimerkiksi Jean-Luc Godard on tarkastellut kiinnostavalla tavalla elokuvaa filosofisesti relevanttina kielenä (Godardin ohella muita merkittäviä ohjaajia tässä suhteessa ovat mm. Eisenstein, Pasolini, Tar-kovski). Godardia tutkineen Mauri Ylä-Kotolan mukaan Godardin elokuvat etenevät paljolti dialogin muodossa (vrt. Platon) ja niissä näkyy hegeliläinen ajatus ristiriidasta kaiken liikkeen synnyttäjänä. Myös 'meta-elokuvallinen' tarkastelutapa – jossa tutkitaan elokuvan tekemistä ja muita elokuvia – on itserefleksiivisessä otteessaan filosofista. Nämä aspektit kytkeytyvät osin kirjallisuuteen osana elokuvaa, mutta myös elokuvan autonominen puoli, sen audiovisuaalisuus, kytkeytyy filosofiaan. Keskeiseksi ongelmaksi muodostuu tällöin äänen ja kuvan filosofinen merkitys. (Ylä-Kotola 1998).

Ylä-Kotolan väitöskirjan ydinteesi on tässä suhteessa se, että mie-

lemme muotoja ei voi palauttaa luonnolliseen kieleen, vaan olisi puhuttava erityisistä 'audiovisuaalisista ymmärryksenmuodoista'. Todellisuutta ei jäsennetä pelkän kielen kautta vaan myös äänen ja kuvien avulla. Pohtikaamme tarkemmin esimerkiksi kuvallista ulottuvuutta. Meillä on pääsäämmä eräänlainen kuvallisten skeemojen varasto, jonka kautta kaikki kokemus jäsenyy. Esimerkiksi Chaplin hahmottuu koomisena tällaisten arkipäiväisten kuvallisten skeemojen ja niiden ilmentämien ristiriitojen välityksellä: ankkamainen kävely, keppi ja herrasmiesmäinen puku kulkurilla. Audiovisuaaliset ymmärryksenmuodot – tässä esimerkissä vaikkapa ankkamainen kävely – on ymmärrettävä kantilaisen transsendentaalifilosofian ohjelman uudistuksena. Kantin transsendentaalifilosofia tarkasteli ihmiselle luontaisia tapoja jäsentää havaintoja käsitteellisesti, esimerkiksi kausaalisen syy-seuraus ajattelun kautta. Kantin kuvaamat ajattelun kategoriat, jotka jäsentävät havaintoja esimerkiksi lukumäärien (yksi, moni, kaikki) kautta, eivät vielä sisältäneet kuvallisia skeemoja kuten edellä mainitut anka- tai kulkurimaisuus.

Ylä-Kotolan mukaan Kantin transsendentaalifilosofista tarkastelutappaa tuleekin laajentaa. Pelkästä kielitranssendentalismin kannasta, jonka mukaan todellisuuden tavoittaminen/esittäminen on kielestä riippuvaista ('kieli universaalisenä mediumina'), tulee siirtyä askel eteenpäin, kuvallisen jäsentämisen tutkimiseen. Tätä kautta voidaan paremmin analysoida filosofisesti medioiden, muotien ym. kautta yhä nopeammin muuttuvaa havaintomaailmaamme. Voi olla myös niin, että ihmismielen kokonaisuus hahmottuu tätä kautta paremmin: mieli toimii multimediala tavoin, sisältäen sekä kuvia, ääniä että sisäistä puhetta. Jos ajattelumme on multimediala siinä mielessä, että merkitys muodostuu useiden eri aistikanavien informaatiosta, olisi luontevaa ajatella juuri elokuvan kuvaavan hyvin tällaista ajattelua. Elokuva olisi kuvallista ajattelua kuvaava kuva-sarja. Godard puhuuakin kamerakirjoituksesta tällaista ajattelua reflektointana ja kehittäväenä toimintana (Ylä-Kotola 1998, 129-178, vrt. Heinlahti).

Transsendentaalifilosofian uudistamisen ohella Ylä-Kotola korostaa Godardin kytkentöjä modernin filosofian praxis-tematiikkaan useiden ajattelijoiden kautta. Hegelin ja Marxin perinteeseen Godard kytkeytyy erityisesti Adornon negatiivisen dialektiikan ja Gramscin 'jokamiehen filosofian' (vrt. edellä luku 3) välityksellä. Elokuva tematisoi historialli-

sesti konkreettisia ristiriitoja, jotka eivät ole vain järjen sisäisiä ilmiöitä vaan osa jokapäiväistä aistimellista, elettyä ja koettua todellisuutta. Samaa teesiä Godard perustelee käyttäen hyväkseen myös Merleau-Pontyn fenomenologian tulkintaa ja vuosisadan alun elämänfilosofiaa (Ylä-Kotola 1998, 441-463).

Godard vastustaakin logosentristä (järki/sana –keskeistä) 'turhamaisuutta', joka "antaa kielelle metafysiikan osan". Hän vaatii sitä vastoin perspektiivisyyden, moraalisuuden ja historiallisuuden nostamista taiteen keskiöön. Kauneus on absoluuttisen ja suhteellisen vuorovaikutuksessa: Baudelairea lainaten Godard toteaa siinä olevan toisaalta "ikuisen, muuttumattoman elementin, jonka kokoonpanoa on tavattoman vaikea määritellä" ja toisaalta "suhteellisen elementin, johon vuorotellen tai kokonaisuutena voitaisiin lukea aikakausi, muoti, moraalii, intohimo" (Godard 1984, 39). Godardin painottama arjen ja praksiksen ulottuvuus tavoitetaan elokuvassa ehkä taiteen lajeista kaikkein konkreettisimmin ja siksi juuri siinä onkin luontevaa pyrkiä osoittamaan, kuinka konkreettisesti filosofiset teemat liittyvät jokapäiväiseen elämään ja kokemukseen. Godardin käsittelemät teemat ovat yleisemminkin tärkeitä modernissa kulttuurissa yhä keskeisemmäksi nousseen 'mediatodellisuuden' teoreettisen hahmottamisen kannalta. Medioiden yhä tärkeämmän historiallisen roolin vuoksi 'audiovisuaalisten ymmärryksenmuotojen' hahmottelu on yksi filosofian ajankohtaisimmista tehtävistä (Ylä-Kotola 1998, 502-503). Taiteiden ohella myös pelitutkimus voi hyödyntää näitä teoreettisia lähtökohtia.

Tiivistäen voidaan sanoa, että filosofisten ongelmien asettaminen ja tarkastelu ei enää nykyään edellytä pitäytymistä tieteellisesti täsmälliseen kieleen, vaan taiteen symboliikka sopii siihen monissa tapauksissa jopa paremmin. Taide kykenee ilmaisemaan synteettisesti eletyn elämän kokonaisuutta, sille keskeisiä filosofisia ongelmia ja eksistentiaalisia ristiriitoja. Taiteen kieli on monimuotoisempaa kuin tieteen kieli: se on dialektisesti avoin ilmaisutapa joka tuo vapaasti esiin todellisuuden ristiriitaisuuden ja paradoksaalisuuden. Adornon 'negatiivisen dialektiikan' käsittein taiteen kielen voisi sanoa tavoittavan ristiriitaisen todellisuuden näin konkreettisemmin kuin tiede, joka implisiittisesti haluaa ylläpitää subjektiivista identiteettiä yllä nojatessaan dogmaattisesti ristiriidattomuuden vaatimukseen. Vastoin perinteisiä käsityksiä taide olisikin tällöin tie

ulos arkiajattelun dogmaattisuudesta, kun taas tiede jakaisi arkiajattelun pyrkimyksen ristiriitojen välttämiseen. Yhtä hyvin sekä intellektiin, tunteisiin ja aisteihin vetoava taide voi vaikuttaa voimakkaammin kuin vain intellektiin vetoava tiede ja analyttinen filosofia.

Vaikka Adorno ehkä aliarvioikin tieteen kykyä asettaa tuoreita näkökulmia, voidaan hänen teesiinsä yhtyä siinä, että erityisesti modernin taiteen suuntaukset ovat vältelleet paimenidylliin piirtelyä ja pyrkineet korostamaan esineellistymisen, vieraantumisen, ristiriitojen ja 'toiseuden' eri muotojen (esimerkiksi erilaiset poikkeavuudet) tärkeää eksistentiaalista merkitystä. Taide näyttää pääsevän kaikkein lähimmäksi elettyä historiallista kokemusta ja siinä mielessä se voi usein tavoittaa elämän ja arjen filosofiset ongelmat konkreettisemmin kuin filosofia. Kuten mm. Godardin tapauksessa, kytkentä on kuitenkin hedelmällinen molempiin suuntiin: taiteilijalla ei ole Schellingin olettamaa jumalallista intuitiota, vaan hänen omakohtainen filosofinen ajattelunsa on tärkeä elementti tiellä kohti elämän ongelmien taiteellisesti vaikuttavaa hahmottamista.

Erotkin tulee toki muistaa. Taide työskentelee pääpainoisesti mielikuvien tasolla ja on siten tulkinnanvaraisempaa kuin filosofia. Filosofian perustehtävä on esittää mahdollisimman selkeitä tulkintoja: siinä suhteessa se myös yhteydessään taiteeseen liikkuu käsitteellisen ajattelun piirissä ja pyrkii muodostamaan taiteellisten mielikuvien ja intuitioiden kuvaamiseen sopivia käsitteitä (vaikkapa em. 'audiovisuaalinen ymmärryksenmuoto' Ylä-Kotolan analyysissä). Hyvän taideteoksen symbolinen sisältö jää loppujen lopuksi arvoitukselliseksi, filosofisia käsitteitä avoimmaksi uusille, jopa täysin aiemmista eroaville tulkinnoille.

Kauneus vaikuttaa usein myös täysin ilman käsitteitä, kuten jo Kant korosti: äänet ja värit eivät vaadi tulkintaa, vaan vaikuttavat sellaisenaan. Filosofialta puuttuu tällainen ulottuvuus. Myös Baumgartenin esiin nostama kokonaisvaltaisuus esimerkiksi auringonlaskun kauneudessa on jotain sellaista, jonka pukeminen sanoiksi vesittää itse autenttisen kokemuksen. Filosofisessa ajattelussa tällaista holistista kokemusta vastaa lähinnä ihmettely (vrt. edellä) – esteettinen ihmettely ja ihailu saattaa kärsiä, menettää jotain oleellista, jos kokemusta lähdetään kovin tarkasti erittelemään, analysoimaan ja kritisoimaan. Autenttinen esteettisen kokemuksen hetki, tilanne, jossa luovumme käsitteellisistä tulkintatapumuksistamme, on taiteen kokemuksessa ja ymmärtämisessä välttämä-

töntä. Filosofointi ja kritiikki tulee myöhemmin – itse tuo ainutlaatui-
nen hetki, kokonaisvaltainen ihastus ja mielikuva, jää kokemuksellisen
vapauden sfääriksi, jota hienojakoisinkaan käsitekieli ei voi vangita. Filo-
sofi ja esteetikko jää ymmärtävässä suhteessaan taiteeseen aina tutkijaksi
pyrkimyksessään kuvata sanoin tuota perimmältään sanoinkuvaamatonta
kokemusta.

Ympäristöestetiikka ja ympäristötaide

Uusi ympäristötietoisuus muodostaa koo kulttuuria koskevan paradig-
maattisen murroksen. Tämä näkyy hyvin myös esteettisten ja taidefiloso-
fisten käsitysten muutoksena viime vuosikymmeninä.

Estetiikan historiassa luonnon kauneutta on aina Platonista saakka
arvostettu. Edellä mainittu geometrinen muotokieli, jonka Pythagoras ja
Platon kytkivät itse luonnon perusrakenteisiin, dominoi estetiikassa aina
romantiikkaan saakka. Vielä esimerkiksi Versaillesin puutarha ilmentää
halua parannella luontoa kohti tätä täydellistä muotoa. Romantiikka
merkitsi yleisesti käännettä 'villin' luonnon arvostamiseen: luonnon
spontaanisti luomat muodot, olivat ne sitten kauniita, rumia tai kauhua
herättäviä, ilmensivät panteistisen jumaluuden luovaa toimintaa ja olivat
itsessään arvokkaita.

Esimerkiksi Kantin estetiikassa tämä käänne esteettisissä arvostuk-
sissa näkyy ensinnäkin siinä, että kauneuden kokemus on 'intressitöntä':
ihmiskeskeiset käsitykset hyödystä, täydellisyydestä jne. eivät muodosta
enää keskeistä normia kauneuden määrittelylle vaan sen antaa luonto itse.
Satakielen laulun kauneus on aidoimmillaan kun se on autenttisesti luon-
non itsensä tuottamaa: koemme pettymystä jos huomaamme sen olleen
taitavasti jäljittelevän ihmisen tuotosta. Toiseksi hän tuo luonnon esteet-
tisen kokemuksen piiriin uudenlaista ainesta: ylevät (erhaben) luonnon
kohteet, kuten ääretön tähtitaivas ja Alppien saavuttamattomat huiput,
nousevat esteettisen arvostuksen kohteiksi. Kantin estetiikka merkitsee
näissä suhteissa valistuksen hyötyajattelun ja intellektualismin (geometri-
nen muotokieli) loppua ja esteettisen luontokokemuksen vapautumista:
viljelty luontoidylli ei ole enää paradigmaattinen tapa kokea luonnon
esteettinen arvo vaan myös luonnon ihmiselle vieraammat aspektit nou-
sevat nyt arvostuksen kohteiksi. Luonnon vieraus ja vaarallisuus tunnus-

tetaan nyt aidon esteettisen ja intellektuaalisen kokemuksen ja ihmetyksen kohteiksi. Luontoa ei tarvitse enää täydellisesti tiedostaa ja hallita jotta sitä voitaisiin ihailla. (Väyrynen 2006, 261-265).

Kuten moneen otteeseen on jo mainittu, uuden ympäristötietoisuuden nousu 1960-luvulta lähtien merkitsi luonnon uutta ihmiskeskeisistä näkökohdista riippumatonta arvostusta. Paitsi ekologiset arvot kuten luonnon tasapaino tai monimuotoisuus, myös esteettiset arvot nousivat tässä keskustelussa vähitellen esiin. Itse asiassa jo Aldo Leopold, jonka teos *A Sand County Almanach* (1949) loi pohjaa modernin ympäristöfilosofian synnylle 1960-luvun lopulta lähtien, nosti esiin luonnon esteettiset arvot. Hän korosti sitä, että suhteemme maahan ei voi olla vain ekonominen, vaan meidän täytyy kysyä, millainen on oikea eettinen ja esteettinen suhtautuminen. Hänen hahmottelemansa 'maaetiikan' kannalta on korostettava hyötynäkökohtien sijaan sitä, että "asia on oikein, jos se säilyttää bioottisen yhteisön eheyden, vakauden ja kauneuden". (käännös Oksanen 1997, 136; vrt. Väyrynen 2006, 254). Leopold näkee näin luonnon kauneuden oleellisena osana luonnon biosentristä arvottamista. Se, mikä edistää bioottisen yhteisön hyvinvointia, on kaunista. Kuten selvästi havaitaan, Leopoldin estetiikka muistuttaa näin valistuksen idyllistä luontokuvaa – nyt kuitenkin koko eliöyhteisön eikä vain ihmisen näkökulmasta. Luonto ei ole kuitenkaan vain tasapainoinen ja harmoninen kokonaisuus vaan siihen kuuluu myös kuolema, katastrofit ja kurjuus – aspektit joita jo romantikot arvottivat myös esteettisesti. Leopold ei pohdikaan esimerkiksi luonnon ylevyyttä esteettisenä kategoriana.

1960-luvulta lähtien kehittyvä ympäristöestetiikka seuraa aluksi Leopoldin jälkiä. Varsinkin Allen Carlson kehittää positiivista estetiikkaa, jossa korostetaan ihmiskäden koskemattoman luonnon positiivisia esteettisiä kvaliteetteja. Hän kirjoittaa: "Ihmiskäden koskemattomalla luonnonympäristöllä on pääasiassa positiivisia esteettisiä kvaliteetteja: se on esimerkiksi suloinen, hento, intensiivinen, yhtenäinen ja järjestynyt pikemminkin kuin lempeä, ikävä, mauton, epäyhtenäinen ja kaoottinen. Kaikki neitseellinen luonto ... on oleellisesti esteettisesti hyvä". Hän korostaa myös ekologisen tiedon suurta merkitystä luonnon esteettisen arvon määrittelyssä. Myös suomalainen ympäristöestetiikka Yrjö Sepänmaa on edustanut tätä suuntausta korostaessaan kauneuden kriteerinä olevan ekologisen funktionaalisuuden ja korostaessaan koskemattoman

luonnon erityistä arvoa. Luonnon harmoniaa korostavat arvotukset tulevat selvästi esiin Sepänmaan verratessa lahoavaa puuta väärennettyyn taideteokseen – näin sitä ei voi pitää kauniina. Myöhemmin Sepänmaan käsitykset tosin ovat monipuolistuneet kun hän nostaa esiin myös luonnon katastrofaalisten puolien ylevyyden ja traagisuuden. Hän korostaa sittemmin myös ihmisen oikeutta kokeiluun ja avantgardeen suhteessa ympäristöön. Muutoin saatamme sortua ”arvottomaan ympäristömusakkiin”. Tällainen monipuolisempi käsitys vastaa itse asiassa paremmin nykyaikaisen ekologiankin (esim. Yrjö Haila) käsityksiä luonnosta dynaamisena ja ristiriitaisena systeeminä, joka ei anna meille selkeää arvomaailmaa. (Väyrynen 2006, 255-256).

Nykyään ympäristötaide on hyvin moniulotteinen kokonaisuus, jossa modernin esteettisen ajattelun koko kenttä kauneudesta kauhuun saa taiteellisesti korkeatasoisia ilmenemismuotoja. Museoon sijoitetut kivikatut tai lahoavat kannot tuovat luonnon hätkähdyttävällä tavalla osaksi urbaania ympäristöä. Rumat ja kuolleet luonnon osat asetetaan paljaana näkyviin. Taidetta tehdään myös elementtien armoille: meren rannalle asetetut lumiveistokset katoavat parissa päivässä tuulen ja aaltojen kuluttamina, puistoon kootut pajuveistokset saavat lahota vuosien mittaan osana luonnon kiertokulkua. Kaupunkisuunnittelu jättää tilaa kaupunkiluonnon kehitykselle villiintyvillä joutomailla. Ihminen kohtaa enää harvoin koskematon luontoa, kaikki on enemmän tai vähemmän muuttunut hybridiseksi, sekasikiöksi jossa luonnon pyrkimykset tuottavat uusia, yllättäviä muotoja ja ympäristöjä törmätessään teknokulttuurin esine-maailmaan. Avantgarde on tullut luontoon kun joutomaalle jätetystä autonromusta tulee ketunpesä tai villien kukkien asuinyhteisö. Tsernobylin ydinonnettomuusalueesta tulee luonnonpuisto, uusi koskematon ympäristö jossa villieläimet viihtyvät. Samalla sen hylätyt kerrostaloalueet muodostavat erikoisia esteettisiä kohteita, jonne valokuvaajat tekevät retkiä.

Onko ympäristöestetiikka sitten muuttunut vain osaksi avantgardista taidemaailmaa? Onko luonnon kauneudella enää mitään erityistä merkitystä? Vaikka kokemuksen spektri on nykyestetiikassa lähes rannaton, estetiikkaa ei voi kuitenkaan irroittaa ihmisen arvomaailman kokonaisuudesta. Kauneusarvot liittyvät aina myös todellisuuskäsityksemme ja eettisiin arvoihin. Esteettiset kohteet ja taide herättävät erilaisia tun-

teita, myös moraalisia tunteita, ja ne vaikuttavat tiedollisiin käsityksiin ja tiedolliset käsitykset – kuten em. ekologinen tieto – vaikuttaa niihin. Ympäristötaiteessa kuvastuu oikeastaan vahvemmin eettinen huoli ympäristöstä kuin tieto ekologisista vuorovaikutussuhteista. Se pyrkii myös lisäämään ihmisen ja luonnon positiivista vuorovaikutusta. Näissä suhteissa positiivisella ympäristöestetiikalla on edelleenkin merkitystä, sikäli kuin pyrimme kehittämään ihmisen luontosuhdetta kohti harmonista yhteisevoluutiota luonnon kanssa.

Romantiikasta alkanut siirros luonnon 'villien' ja myös ihmiselle vihamielisten ja vaarallisten aspektien parempaan ymmärtämiseen ja myös esteettiseen arvostamiseen mm. ylevän ja ruman estetiikassa ovat paitsi teoreettisesti tärkeä uusi aspekti, myös eettisesti merkityksellinen. Luonnon arvot sanan laajassa mielessä, kaikki se, mikä jäi valistuksen "hyödyllisen universumin" ulkopuolelle, on tämän käänteen jälkeen tullut ympäristöetiikan piiriin. Ympäristöestetiikka herkistää mieltämme ja avartaa kokemustamme entistä parempaan luonnon arvojen ymmärtämiseen ja kunnioittamiseen. Siinä mielessä, kuten jo Kant huomasi, esteettinen on eettisen 'propedeutiikkaa', toisin sanoen auttaa välittömän kokemusmaailman puitteissa meitä ymmärtämään luonnon eettistä arvoa paremmin. Tämä on myös ympäristökasvatukselle tärkeä lähtökohta: jo lapsille tarjotut esteettiset kokemukset luonnosta valmistelevat heitä myös kunnioittamaan ja ymmärtämään luontoa yli tavanomaisten hyötynäkökohtien.

Tunteet ja ajattelu: onko tunteissa järkeä ja viisautta?

Esteettinen kokemus liittyy läheisesti tunteisiin. Tuntemme kesäisen järvimaiseman esteettisesti miellyttävänä, rauhoittavana ja kotoisen turvallisena. Tuntemme metsän ottavan meidät ystävälliseen syleilyynsä. Myrsky merellä tai vuoristossa herättää meissä pelkoa ja pahimmillaan jopa kauhua. Esteettisessä kokemuksessa tällainen välitön tunnekokemus (affekti) kuitenkin muuttuu yleispätevämmäksi, siitä tulee jotain "subjektiivisesti yleistä", kuten Kant sanoi. Siihen liittyy myös ajattelu: esteettinen makuarvostelma tyyppiä "ruusu on kaunis" on yleistetty ajatus niistä yksittäisistä affekteista, joita ruusut meissä herättävät. Esteettinen makuarvostelma ei ole myöskään vain henkilökohtainen mielipide "minusta

ruusu on kaunis” vaan yleispätevä, kaikkia ihmisiä koskeva. Esteettiset arvostelmat yhdistävät näin välittömät aistikokemukset ja ajattelun.

Mutta miten tunteet vaikuttavat itse ajatteluun? Jo antiikin stoalaiset (mm. Seneca) korostivat tunteiden kytkeytyvän arvostelmiin, esimerkiksi väärään arvioon toisen ihmisen pahoista aikomuksista. Myös nykyisissä teorioissa tunteista ns. uusstoalainen suuntaus (etenkin Martha Nussbaum) korostaa tunteiden aina liittyvän erilaisiin elämäntilanteisiin ja niiden tulkintaan yhteydessä intellektuaalisiin arvioihin. Esimerkiksi suuttumus jotain asiaa kohtaan estää helposti sen syvällisempää ymmärtämistä. Jonkin asian rakastaminen sen sijaan tekee meidät intellektuaalisesti avoimemmiksi ymmärtää sitä.

Tunteet myös motivoivat ja suuntaavat ajattelua, ne voivat jopa estää tai edistää ihmisen intellektuaalista kehitystä. Stoalaista tunteiden analyysiä uuden ajan alussa jatkanut Spinoza (1632-1677) totesi suurteoksessaan *Etiikka* ilon ja surun perustunteiden liittyvän ihmisen toimintakykyyn, aktiivisuuteen ja passiivisuuteen. Aktiivisuutta lisäävät tunteet, aktiot, ovat ilon tunteen muunnoksia. Suru sen sijaan liittyy passiivisuuteen ja toimintakyvyn heikkenemiseen tai sen estymiseen ulkoisten voimien vaikutuksesta. Jos meidän suljetaan loppuiäksemme vankilaan, surun tunteesta tulee dominoiva. Jos sen sijaan voimme hyvissä olosuhteissa kehittää omia taipumuksiamme ja lahjakkuuttamme vapaasti, koemme suhteellisen pysyvää iloa. (Spinozan filosofiaa esittelee Juhani Pietarisen teos *Ilon filosofia* 1993). Toki voimme vankeudessaakin alkaa opiskella ja siten lisätä elämäniloamme. Vastaavasti ulkoinen vapaus on tyhjä kuori, jos vain elämme passiivisesti päivästä toiseen – masennusta aiheuttaa näköalattomuus ja se että olemme ulkoisten voimien armoilla. Ilman koulutusta ja työtä toimintakykymme heikkenee, passivoidumme ja tunnemme enenevästi surua.

Intellektuaaliseen toimintaa kuuluu oleellisesti uteliaisuus, aktiivisuus ja suvaitsevaisuus. Jo muinaisiin kreikkalaisiin liitettiin nämä perusenteet: esimerkiksi Odysseuksen harharetket eri kansojen parissa, uhmakas-kin uteliaisuus uuden edessä kuten hänen halunsa kuunnella seireenien laulua mastoon sidottuna, on hyvä ilmaus tästä uteliaasta perusenteesta. Filosofian synty tuollaisessa henkisessä ilmapiirissä ei ollutkaan sattuma.

Tunteiden analyysissä näitä intellektuaalisesti hedelmällisiä ominaisuuksia on nähty rakkaudessa ja empatiassa – tai sympatiassa, kyyvyssä

eläytyä toisten tunteisiin. Rakkaus avartaa meitä sisäisesti, haluamme kertoa syvimmit salaisuutemme rakastetulle. Olemme myös avoimia rakastetun synkimmillekin salaisuuksille ja pyrimme ymmärtämään niitä jopa liikaakin. Intellektuaalisilla hyveillä kuten on sama lähtökohta: esimerkiksi historioitsijalle ”mikään inhimillinen ei saa olla vierasta”. Filosofeilla on sama peruslähtökohta. Biologit puolestaan pyrkivät kuvaamaan luonnon monimuotoisuutta ja ymmärtämään löytämiensä lajien erityispiirteet. Ja myös he rakastavat tutkimiaan asioita siinä kuin ihmistieteilijät. Muurahaisten tutkija ihailee muurahaisten rohkeutta, voimaa ja ankaraa työetiikkaa.

Tälle vastakkaiset tunteet kuten pelko ja suuttumus, pahimmillaan viha, näkee toisissa potentiaalisen vihollisen, joka täytyy sulkea tutun ja turvallisen ulkopuolelle, alistaa ja viime kädessä tuhota. Siksi stoalainen tunteiden teoria pitikin äkkipikaista suuttumusta (ira) ja sen kärjisty- mistä pitkäkestoiseksi vihaksi (odium) kaikkein vaarallisimpana ja vahin- gollisimpana tunteena. (vrt. Senecan kuuluisa tutkielma Suuttumuksesta, Kaarakainen & Kaukua 2004, 181-263). Suuttumuksen ja vihan perus- asenne on poissulkeva: pahimmillaan emme halua edes kuulla emmekä ymmärtää viholliseksi määritellyn ihmisen näkökohtia – tai jos kuunte- lemme niitä, pidämme niitä lähtökohtaisesti väärinä. Viholliskuvat syn- tyvät ja niitä ylläpidetään näiden negatiivisten tunteiden kautta.

Kuten jo edellisestä kävi ilmi, tunteilla on moraalien kannalta suurta merkitystä. Eräs nykyajan merkittävimmistä tunteiden filosofian tut- kijoista, Martha Nussbaum on tiivistänyt tunteiden merkityksen etii- kalle seuraavasti. Hänen mukaansa moraalisesti merkitykselliset tun- teet kuten rakkaus, suru ja myötätunto avartavat minuutemme rajoja. Niihin kuuluu ”minän voimakas kytkeytyminen siitä riippumattomiin olioihin ja persooniin. Erityisesti myötätunto on tässä suhteessa merkit- tävä tunne moneen rakkauden tyyppiin verrattuna. Sen sijaan inh on esi- merkki päinvastaisesta emotionaalisesta suhtautumisesta: se vetää jyrkän rajan minuutta uhkaaviin ulkoihin objekteihin. (Nussbaum 2008, 300). Myös monet muut etiikan ja tunteiden välistä suhdetta pohtineet ajat- telijat ovat korostaneet sympatian ja myötätunnon olevan moraalisesti kestäviä tunteita, joita tulisi vahvistaa jo lasten varjhaudesta kasvatuksesta lähtien. Rakkaus sen sijaan on yksilökeskeisempi tunne ja usein voimak- kuudessaan ’sokea’ – voimme rakastua sarjamurhaajaan tai tulla rakaste-

tullemme äärimmäisen mustasukkaiseksi. Rakkaudessa ja vihassa ei näytä olevan paljoakaan järkeä. Myötätunto sen sijaan ei sammuta kykyämme järkevään harkintaan.

Nussbaumin viittaus siihen että myötätunnon avaramielinen suhtautuminen persooniin ja olioihin on meerkityksellinen myös ympäristöetiikan kannalta: emme ajattele tällöin vain toisia ihmisiä vaan myös elävää luontoa laajemminkin. Puutarhuri rakastaa kasvejaan ja haluaa hoivata niitä. Pidämme lemmikkieläimistämme lähes yhtä paljon kuin muista perheenjäsenistä. Positiiviset tunteet ja niihin liittyvä hyveellinen toiminta koskee yhtä lailla toisia ihmisiä kuin luontoakin: hoivaaminen, esteettinen arvostaminen, ihmettely, sensitiivisyys ja myötätunto muodostavat pohjan yhtä hyvin ihmisen kuin eläimenkin hyvälle kohtelulle.

Niin sanotun emotivistisen etiikan tutkijat ovatkin David Humesta lähtien korostaneet sitä, että ihmisen ja eläimen erottaminen jyrkästi toisistaan ei ole etiikassa mielekäästä: koska molemmat ovat tuntevia olioita, voimme eläytyä yhtä lailla molempien asemaan ja pyrkiä auttamaan niitä tarpeen tullen. Suomalainen eetikko ja sosiologi Edvard Westermarck kehittelikin tältä pohjalta jo 1900-luvun alussa oppia eläinten oikeuksista ja oli siten eräs ensimmäisistä filosofiista jotka tietoisesti ylittivät ihmiskeskeisen ajattelun rajoja. Etiikka tulee laajentaa kaikkiin tunteviin olioihin. 1900-luvun lopulla merkittäväksi noussut eläinoikeusajattelu ja eläinetiikka korostaa edelleenkin tunteiden jakamisen tärkeää roolia ihmiskeskeisen ajattelun ylittämisessä.

Tunteilla näyttäisi näin olevan sekä tiedollisesti että eettisesti tärkeä merkitys. Viisas ihminen on näin avoin tunteilleen ja haluaa kehittää niitä. Sikäli sosiaalisten suhteiden ylläpito, luonnon ihailu, elämistä huolehtiminen ja perehtyminen taiteen kautta koko tunnemaailmamme kirjoon on tärkeä osa kasvatusta viisauteen. Tunteet ovat oleellinen osa praksista, aktiivista suhdettamme todellisuuteen, ja siten ne vaikuttavat syvästi pohjavirtana myös ajatteluamme ja siihen miten sitä suuntaamme. Ajattelu ei ole tekninen operaatio vaan pohjimmiltaan emootioihin juurtuva, elävä prosessi, jonka teemanvalinnat ja ongelmat ovat useimmiten emotionaaliselta pohjalta valittuja. Koemme tietyt ongelmat tärkeiksi ja emotionaalinen intuitiomme tukee näiden selvitetävien ongelmien valintaa. Ihmettely ja intellektuaalinen uteliaisuus juurtuu siten perusantropologiamme, myönteiseen avoimuuteemme olioiden erityisyyttä kohtaan.

4. FILOSOFIA, IHMISEN ONGELMA JA YHTEYS LUONTOON

Filosofian perimmäinen merkitys ajattelun muotona on usein nähty ihmisen itsetiedostukseen kuuluvien kysymysten selvittäjänä. Itsetiedostuksen vaatimus voidaan nähdä eräänlaisena kokoavana ytimenä, joka liittää filosofian, tieteiden ja laajemmin koko kulttuurin erikoistuneita teemoja toisiinsa. Kulttuurin keskeiset alueet voidaan nähdä inhimillisen toiminnan muotoina, jotka omalla tavallaan toteuttavat ja ilmentävät inhimillisiä päämääriä, arvoja ja valintoja. Moderni eksistentiaalisuus (Heidegger, Sartre, Jaspers) on omalla tavallaan korostanut itsetiedostuksen tehtävää, mutta tulkinnut sen pääasiassa elämänfilosofisesti, elämäntapaan liittyvien valinnan ongelmien ja elämäntunteen eri aspektien (ahdistus yms.) kuvauksena. Kysymys on kuitenkin merkitykseltään laajempi ja kytkeytyy *filosofisen antropologian* merkitykseen inhimillisen ajattelun eri sektoreita kokoavana ja syntetisoivana oppina. Filosofisen antropologian peruskysymys 'Mikä on ihminen?' voidaan Kantin tavoin nähdä merkitykseltään vielä laajempänä filosofian ydinkysymyksenä, johon täytyy ottaa kantaa esimerkiksi ennen tietokysymyksen käsittelyä. Kanthan pohti juuri *inhimillisen* tiedon rajoja ja mahdollisuuksia.

Kysymys siitä mitä ihminen on antaa kokoavan näkökulman, josta käsin erityisongelmien merkitystä voidaan arvioida rakentavan kriittisesti. On siis viime kädessä kysyttävä esimerkiksi tiedon, talouden ja moraalinormien perimmäistä merkitystä ja arvoa inhimillisen elämän hyvälle kokonaisuudelle. Eri alojen kapeammat erityiskysymykset, kuten vaikkapa kysymys tiedon varmuudesta tai taloudellisesta hyödystä tulee suhteuttaa tähän perimmäisiin arvoihin sisältävään peruskysymykseen. Eri asioiden inhimillinen merkittävyys on filosofisesti perimmäinen kysy-

mys, jonka voimme hyvin perustein asettaa. Nykyään on toki korostettava, että luonnon omaehtoinen hyvinvointi tulee ajatella osana tätä kysymystä: luonto ei ole vain väline ihmisen hyvinvoinnille, vaan määrittävä tekijä myös ihmisen olemukselle luonnon osana. Ihmisen ja luonnon perustavat arvot ja päämäärät eivät ole onneksi lopulta vastakkaisia, vaan luonnon ja ihmisen hyvinvointi, terveys, vapaus ja monipuolinen kehitys voivat tukea toisiaan. Emme käy säälimätöntä 'olemassaolon taistelua' luontoa vastaan vaan voimme kehittyä sen kanssa yhteistoiminnassa. Ihmisen kulttuurievoluutiota voidaan tietoisesti suunnata ja moraalisia standardeja kehittää nojautuen yhteistyön ja symbioottisen yhteisevoluution (*co-evolution*) avaamiin mahdollisuuksiin.

Tietynasteinen ihmiskeskeisyys on kuitenkin perusteltua säilyttää kun kysytään kulttuurin eri muotojen merkitystä – nehan ovat nimenomaan inhimillisen evoluution muotoja, suhteellisen vapaita muun luonnon evolutiivisista säännönmukaisuuksista. Filosofian kannalta esimerkiksi tiedon kysymykset tulee viimeistään Kantin tietokritiikin jälkeen (valankumouksellinen teos Puhtaan järjen kritiikki ilmestyi 1787) nähdä inhimillisinä konstruktioina, aktiivisesti rakennettuina kokonaisuuksina. Tietoteorian horisontti on siis ihmiskeskeinen: se perimmäinen järjestys, johon tietomme perustuu, on vääjäämättä rajoittunut ihmisen olemassaolon tavan pohjalta, mutta omalla tavallaan se on myös äärimmäisen rikas symbolinen maailma, jonka avulla tietomme kasvaa ja syvenee. Ajattelu ja kieli ei ole kuitenkaan suljettu vaan pikemminkin huokoinen rakenne, johon todellisuus piirtää omia kuvioitaan ja siten tietomme voi historiallisesti edistyä.

Kantin kysymykseen 'Mitä on ihminen?' ei ole kuitenkaan sen helpompi vastata kuin muihinkaan filosofian ongelmiin. Holistisena kysymyksenä se on oikeastaan kaikkein vaikein. Käsitteitä siitä, mitä ihminen on, on monia ja ne ovat usein ristiriidassa keskenään. Esimerkiksi naturalistisen ja kulturalistisen ihmiskäsityksen näkökulma ihmisen kokonaisuuteen on pitkälle vastakkainen. Kumpi on siis oikeassa? Vai voidaanko niitä pitää toisiaan täydentävinä, komplementaarisina osatuksina jostain vielä kattavammasta kysymyksestä? Ihmisen ongelman metafilosofinen taso onkin siinä, kuinka tulisi arvioida erilaisia ihmiskäsityksiä ja sitä, mikä on inhimillisesti arvokasta ja merkittävää? Vastaukset ovat moninaisia mutta ne selventävät ainakin laajan peruskysymyksen eri

puolia tärkeällä tavalla. Onko synteesi mahdollinen, voimmeko rakentaa noiden vastausten pohjalta perustellun yleisnäkemyksen ihmisestä osana luontoa? Vai onko syytä luopua koko kysymyksestä mahdottomana ja tyytyä 'posthumanistiseen' nihilismiin? Onko oikea vastaus Schopenhauerin ja Linkolan kaltainen pessimismi, jolle ihminen on vain sairas, terveistä vaistoistaan luopunut, muka järkevä eläin, joka lopulta teknologiansa avulla tuhoaa luonnon ja oman itsensä?

Kysymystä konkreettisemmin jäsennellessä voidaan tarkastella erilaisia ihmiskäsityksiä, etsiä ihmisen varsinaista olemusta ihmisen luonnollisesta tai henkisestä puolesta (naturalistinen tai idealistinen ihmiskäsitys) tai myös pyrkiä kiistämään historiallisesti muuttumattoman ihmisolemuksen olemassaolo kuten historismissa (esim. Hegel) tai eksistentialismissa (esim. Sartre). Ihmiskäsityksen perustellulla valinnalla on tärkeä merkitys sekä elämäntutkimuksen muodostamisen että ihmistutkimuksen kannalta. Myös eettiset kannanotot nojautuvat aina tiettyyn ihmiskäsitykseen ja empiirinen ihmistutkimus (esimerkiksi lääketiede tai psykologia) rakentaa perusmäärittelynsä jonkin ihmiskäsityksen pohjalle. Ihmiskäsityksen pohtimisella on siis ratkaisevan tärkeä merkitys sekä eettisten oppien muodostamisen että empiirisen ihmistutkimuksen perusorientaation kannalta. Tehtävässä voidaan epäonnistua pahoin ja seuraukset saattavat olla hyvin vahingollisia, jos tietty ihmiskäsitys viedään poliittiseen käytäntöön. Esimerkiksi natsien politiikka perustui biologista olemassaolon taistelua korostaneeseen ihmiskäsitykseen, joka antoi näennäisesti tieteellisen perustelun heidän harjoittamalleen käytännön rasismille. Natsien tapaus ei ollut vain historian oikku, vaan periaatteessa kysymyksellä ihmisestä on aina poliittiset ulottuvuutensa. Nykyaikanakin ihmiskäsityksiin kytkeytyvä poliittisuus näkyy esimerkiksi katolisen kirkon suhtautumisessa syntyvyyden säännöstelyyn tai uusissa pyrkimyksissä oikeuttaa eriarvoisuutta luonnontieteellisin perustein.

Filosofisessa ihmistutkimuksessa korostuu perinteisesti kulttuuriin – ja sen mukana eettis-poliittinen – näkökulma ihmiseen. Tämän perinteisen näkemyksen vastapainona biologinen antropologia on elänyt 1960-luvulta saakka voimakasta renessanssia. Nykyään filosofisessa ihmiskäsityksessä pyritäänkin ihmisen olemusta pohtimaan tasapainoisesti sekä luonnonolentona että kulttuuriolentona. Edelleenkin on kuitenkin tärkeää pyrkiä osoittamaan ahtaammin naturalistisen ihmiskä-

sityksen periaatteellisia rajoituksia. Voidaan esimerkiksi osoittaa, että käsitykset 'luonnosta' ovat erityisesti ihmisen tapauksessa kulttuurisesti ja poliittisesti kytkettyjä konstruktioita. Ihminen voi aina toimia vastoin oletettua luontoaan vapaan tahtonsa nojalla ja siten kulttuurisesti hyväksytyt arvot ovat se viimekätinen kenttä, jossa 'ihmisyy's' perimmältään tulkitaan.

Esimerkiksi väite ihmisestä 'luonnostaan' egoistina on yksi kulttuurisesti määritetty käsitys ihmisluonnosta. Se kytkeytyy määrättyyn poliittiseen kantaan, joka on periaatteessa valinnainen. Ihmisluonto on eräänlainen itseään toteuttava ennuste: riippuu pitkälle kulttuuriarvoista, korostuvatko ihmisen egoistiset vai altruistiset piirteet. Ihmisluonnossa on mahdollisuus molempiin suuntiin ja eettiset valinnat ja niiden mukainen kasvatus aktualisoivat, kummasta muodostuu yhteiskunnallisesti dominoiva käytäntö. Siksi esimerkiksi kapitalismin suosima toimintalogiikka, joka suosii egoismia ja kilpailua moraalisesti hyväksyttävänä vaihtoehtoina, on poliittinen valinta eikä itse ihmisluonnon deterministisesti määräämä ainoa oikea vaihtoehto. Toisin oli esimerkiksi antiikin aikana: eettiset ja poliittiset ihanteet olivat yhteisöllisempiä ja siten myös ihmisluonto nähtiin altruistisempänä ja yhteisöllisempänä (toki kilpailtiinkin esimerkiksi urheilussa ja kulttuurin saralla).

Luonto on loppujen lopuksi melko avoin taustakenttä erilaisille sisällöllisille arvovalinnoille, jotka voimme vapaasti järkevän harkinnan nojalla päättää. On tietenkin kysymyksiä, joissa selväpiirteisesti on toimittava 'luonnon mukaan' (esim. elämän kunnioitus) mutta useissa arvokonflikteissa luonto jää taustalle ja konfliktit ratkaistaan kulttuurisin perustein. Luontoon vetoaminen normatiivisena järjestyksenä ei anna yksiselitteistä pohjaa esimerkiksi luonnonsuojelulle, vaan se on myös taloudellinen, poliittinen, esteettinen ja eettinen valintaongelma. 'Luonnon tasapaino', johon usein pyritään vetoamaan normien perusteena, on todellisuudessa dynaaminen ja lajien osin vastakkaisista intresseistä muodostuva (Haila & Levins 1992).

Ihmisen itseymmärrys on perimmältään hermeneuttinen, tulkintateoreettinen kysymys. Itseymmärrys kehittyy ns. hermeneuttisessa kehässä, jossa tulkitsemme henkilökohtaista ja kollektiivista historiaamme lähtien liikkeelle oman ja ihmiskunnan nykytilanteen muodostamasta 'esiyymmärryksestä', alustavasta tulkintaperspektiivistä. Vuoropuhelu oman

menneisyytemme ja toisten kulttuurien edustaman ihmisyyden välillä vapauttaa meitä ihmisyyttä koskevista ennakkoluuloista ja panee etsimään ihmisenä olemisen yhdestä ajasta ja kulttuuriympäristöstä riippumattomia syvempiä merkityksiä.

Myös oma 'luontomme' määrittyy tulkinnan prosessissa eri tavoin ja luonnontieteellisen näkökulman suhteellinen oikeutus tulee prosessin kuluessa selvemmäksi. Hermeneutiikka pyrkii lähestymään viime kädessä sitä, millainen ihminen kulttuuriolentona on: selvittämään, kuinka rikas symbolinen suhteemme todellisuuteen lopulta on, jos koko ihmiskunnan kulttuuriperinne eri muotoineen otetaan vakavasti. Myös ihmisen 'luonnollisten' piirteiden tarkastelu on osa tätä tehtävää: esimerkiksi terveys on toisaalta fysiologinen tila, mutta toisaalta kulttuurisesti määritelty asia. Se saa myös ajan myötä uusia merkityksiä: nykyään pohditaan paljon myös ympäristön terveyttä sekä ihmisen omaa terveyttä edistävänä että muun luonnon kannalta (ekosysteeminen terveys). Hermeneutiikkaan kuuluu myös instituutioiden ja taloudellisten rakenteiden historiallis-kriittinen arviointi ja siksi siinä on usein (mm. Apel ja Habermas) lähestytty marxilaista historiantulkintaa.

'Tunne itsesi' filosofisena tiedonihanteena

Arkipäiväisessä keskustelussa ja julkisuudessa itsetuntemus nähdään yleensä psykologisena kysymyksenä. Etsitään selityksiä vaikkapa jokapäiväisille tunnereaktioille ja pyritään kehittämään ihmisen sosiaalisia taitoja kohti kitkattomampaa yhteiselämää. Tällöin ei yleensä mennä kovin syvälle eikä problematisoida esimerkiksi sitä, mitä sosiaaliset taidot oikeastaan ovat. Filosofian näkökulmasta esimerkiksi konfliktit ja erimielisyydet ovat hedelmällisiä, koska ne pakottavat ihmiset arvioimaan tarkemmin omien mielipiteittensä pätevyyttä ja jokapäiväisiä itsestäänselvyyksiä. Arkipsykologinen keskustelu ei mielellään edes mainitse tällaisia keski-vertotentiteettiä horjuttavia vaihtoehtoja: esimerkiksi tavanomaisia perhearvoja kiistäviä toimintatapoja, kuten vapaaehtoista lapsettomuutta tai rinnakkaisten rakkaussuhteitten vaalimista näkee harvoin edes mainittavan hyväksyttävänä sosiaalisina vaihtoehtoina.

Filosofisen itsetuntemuksen vaatimus kyllä kattaa esimerkiksi tunneterapian (varsinkin stoalaisuudessa) ja sosiaalisuhteiden ongelmat

(mm. eksistentiaalisuus) mutta kaikkein syvällisimmässä tasossa kysymys on metafilosofinen, tiedon, arvojen ja etiikan peruslähtökohtia koskeva. Tuolloin pyritään viime kädessä tarkastelemaan ihmistä tiedon, arvojen, sosiaalisten instituutioiden ja taloudellisten rakenteiden tekijänä: ihmisen vapautta ja toimintamahdollisuuksia olemassaolomme kaikilla tasoilla. Siten ontologinen kysymys ihmisen olemassaolon tavasta (Heideggerin *Daseinsweise*) on teoreettisesti fundamentaalinen ja avaa kaikkein syvimmän perspektiivin erityisten tieto-opillisten, arvoteoreettisten ja yhteiskunnallisten kysymysten tarkasteluun. Tarkastelen kysymystä 'tunne itsesi' nyt vain tässä syvemmässä metafilosofisessa tasossa puuttumatta tarkemmin esimerkiksi tunteiden hallinnan tai sosiaalisen vuoro-vaikutuksen ongelmiin.

Uuden ajan tieteellinen maailmankuva on ollut painotetun luonnontieteellisesti suuntautunutta. Tällöin tutkimuksen päämielenkiinto on ollut ulkoisessa todellisuudessa, olioiden välisten suhteiden ja niiden empiirisesti todennettavien säännönmukaisuuksien selvittämisessä. Suhtautumista on luonnehtinut *objektivismi*: usko siihen, että on olemassa subjektiivisista näkökulmista riippumaton, esineellinen todellisuus, jonka tiede kykenee tavoittamaan. Kuten jo edellä krostettiin, vasta Kantin filosofian myötä on asetettu perustavampi kysymys siitä, mitkä ovat "tiedon mahdollisuuden ehdot", kuinka esimerkiksi tuo oletus objektiivisesta tutkimuksesta on muodostettu, millä tavalla sekin on subjektiivinen ja normatiivinen asettamus, minästä käsin lähtävä aktiivinen tapa hahmottaa todellisuutta. Arthur Schopenhauer (1788-1860) totesi kantilaisessa hengessä, että näkevän silmän on kaikkein vaikein nähdä itseään, vaikka juuri tämä olisi tärkein tehtävä.

Kantin hahmottelema ns. *transsendentaalifilosofia* (viittaa havaintojen 'tällä puolella' olevaan, so. ihmiseen itseensä havaintojen sisältöä määrittävään; erotettava transsendenssista, 'tuonpuoleisuudesta') on pyrkinyt kääntämään filosofisen tarkastelun määrävän näkökulman juuri näki-jään, tietäjään ja arvottajaan itseensä. Tämä näkökulman muutos on välttämätöntä, jotta saavutamme syvemmän kuvan siitä, mitä inhimillinen tieto oikeastaan on, mitkä ovat tietomme rajat ja mitä voimme positiivisessa mielessä varmasti tietää. Kantin ja häntä seuraten esimerkiksi Heideggerin uudistama metafysiikka oli tässä mielessä kriittistä. Kuten edellä on jo todettu, siihen nähden uusimman analyttisen metafysiikan paluu

esikantilaiseen substanssimetafysiikkaan (Williams, ilmestyy, Tahko 2015) voidaan nähdä teoreettisena taka-askeleena.

Nykyaikaisen transsendentaalifilosofian mukaan tieto tulee suhteuttaa ihmisenä olemisen koko todellisuuteen, fysiologiseen rakenteeseemme (aistit), käyttämäämme kieleen merkitysjärjestelmänä, tiedon taustain-tresseihin (vrt. Habermas) sekä ekonomisiin ja teknologisiin taustaeh-toihin. Nykyaikana transsendentaalifilosofia kattaa myös erilaiset tie-donmuodostukseen vaikuttavat praktiset tekijät, kuten teknologia, kieli, valtasuhteet jne. Tällaisia tekijöitä pyritään analysoimaan ns. transsen-dentaalipragmatiikassa (Apel, Habermas). Tiedon ja vallan keskinäis-suhde on marxilaisen ajattelun perinteinen teema, mutta nykyään esimer-kiksi Michael Foucault on vienyt teeman analyysiä osin vielä pitemmälle vaikkakin strukturalismiin nojaten deterministisemmin kuin Kantin seu-raajat, jotka näkevät ihmisen aina aktiivisena toimijana.

Sama näkökulman muutos koskee myös perustavia arvoja: esimerkiksi terveys arvona ei ole määriteltävissä vain objektiivisesti, vaan riippuu osin myös subjektin omista valinnoista. Myös esimerkiksi luontokäsitykseen kytkeytyvät arvot ovat monentyyppisiä eikä voida sanoa, että vain eko-logiset luonnon arvot olisivat luonnon 'todellisia arvoja'. Luonnossa on myös tärkeitä ekonomisia, intellektuaalisia ja esteettisiä arvoja, joilla on erityisesti ihmisen kulttuurisessa luontosuhteessa vielä tärkeämpi merki-ty. (Haapala & Oksanen 2000).

Näkökulman kääntäminen ihmiseen itseensä kokijana, tietäjänä ja arvoratkaisujen tekijänä ei ole kuitenkaan vasta modernin filosofian saa-vutus. Voidaan sanoa, että tuo näkökulman muutos tapahtui jo Krei-kan klassisella kaudella 400-luvulta eaa. alkaen. Kun Kreikan varhainen luonnonfilosofia oli 600-luvulta lähtien keskittynyt luonnon perimmäis-ten elementtien ja alkuperän pohtimiseen, kääntyi näkökulma klassisella kaudella ihmiseen itseensä. Useat ajattelijat väittivät kysymyksen ihmi-sestä olevan filosofiassa luonnon tutkimista perustavamman ja tärkeäm-män. Herakleitos (n. 540-480) totesi filosofiassaan lopulta ”etsineensä itseään”. Sofistit korostivat kaiken tiedon olevan subjektiivista, ihmisyk-silöstä riippuvaa: esimerkiksi Protagoras (483-410) sanoi tässä hengessä että ”ihminen on kaiken mitta” (ns. *homo mensura* –teesi).

Keskustelu sai ehkä tunnetuimman ilmauksensa Sokrateen filoso-fian alleviivaamassa vaatimuksessa ”tunne itsesi!”. Sofistisessa liikkeessä,

johon Sokrateskin kytkeytyy, korostettiin kaiken tiedon ja moraalin relativistisuutta: kaikki tieto ja moraalit on suhteessa siihen, joka tietää ja joka arvottaa. Tieto ja arvot riippuvat yksilöstä, aikakaudesta tai kulttuurista ja on vaikeaa löytää yleisinhimillisiä mittapuita, joihin tieto ja arvot perustuvat. Useimmiten kreikkalaisessa filosofiassa objektiivisuuden perusta nähtiin ihmisen ulkopuolella olevassa, kosmisessa todellisuudessa, eikä ihmisjärjen yleisessä toimintatavassa. Tässä suhteessa kreikkalainen filosofia erosi Kantin transsendentalifilosofiasta. Tiedon subjektiiviset ehdot nähtiin yksilökeskeisemmin kuten Protagoraan lauseessa ”ihminen on kaiken mitta”: nimenomaan yksilöt kokevat esimerkiksi tuulen lämpötilan eri tavoin. Hän päätyi siten yksilökeskeiseen relativismiin.

Modernissa filosofiassa relativismin ongelmaan on pyritty vastaamaan kuvaamalla tiedon ja arvojen inhimillisiä ehtoja kollektiivisina, ihmisyyteen ja kulttuurin perustekijöihin sinänsä liittyvinä. Esimerkiksi K.O. Apelin ja J. Habermasin edellä mainittu transsendentaalipragmatiikka pyrkii hahmottelemaan ihmiselle kulttuuriolentona välttämättömiä kokemuksen, tiedon ja arvostuksen ehtoja, jotka relativistikin omassa kriittisessä asenteessaan joutuu hyväksymään. Esimerkiksi pyrkimys totuudelliseen kommunikaatioyhteyteen on tällainen perustava ehto, jonka relativistikin käytännössä tunnustaa väittäessään oman kantansa olevan todempi filosofinen kanta kuin jotain ehdotonta totuutta väittävän kanta. Sikäli relativistin kanta on sisäisesti ristiriitainen ja loppujen lopuksi väärä, ellei sitäkin tulkita itsessään suhteellisena (osittain oikeana) näkökulmana kollektiivisessa totuuden etsinnän prosessissa. Äärimmäisessä muodossa relativismi on itsensä kumoava kanta: sehän väittää oman näkemyksensä olevan tosi huolimatta perustavasta teesistään, ettei yleis-päteviä totuuksia ole; toisaalta myös etiikassa arvostaessaan suvaitsevaisuutta positiivisena arvona ja väittäessään samalla ettei yleisesti hyväksyttäviä arvoja ole.

Tämän koko ihmislajia ’kulttuurieläimenä’ koskevan näkökulman itsetiedostuksen ongelmaan avasi uudella ajalla perimmältään Kant, joka väitti kysymyksen ihmisestä olevan filosofian keskeisin ongelma. Filosofian muut keskeiset kysymykset, kuten ’Mitä minun pitää tehdä?’, ’Mitä voin tietää?’ ja ’Mitä saan toivoa?’ tiivistyvät perusteiltaan kokoavaan kysymykseen ’Mikä on ihminen? (*Was ist der Mensch?*)’. Koska esimerkiksi tieto perustuu subjektin aktiiviseen pyrkimykseen hahmottaa todel-

lisuutta, meidän täytyy muodostaa perusteltu kuva tuon inhimillisen aktiviteetin keskeisistä muodoista ja niiden kytkennöistä muuhun käytännölliseen toimintaamme, ennen kuin voimme todella vastata Kantin kysymyksen ”tiedon mahdollisuuden ehdoista”.

Meidän tulee esimerkiksi tietää, millaisia ihmisen aistit, aistiminen ja niiden pohjalta muotoutuva aistimaailma osana ruumiillisuuttamme ja sen ympäristösuhdetta on, jotta voimme ymmärtää, mitä havaitseminen ja havaintotieto perimmältään on. Tietokysymyksen suhteen myös kielen tutkiminen on tärkeää, jotta voimme ymmärtää, miten havaintotieto jäsennetään käsitteellisesti ja teoreettisesti perustelluksi tiedoksi. Tieteellisen ja filosofisen ajattelun kieli on osa yleistä kielenkäyttöä ja kommunikointia. Siinä kylläkin on omat erityiset sääntönsä, mutta ne eivät ole tästä olemassaolomme yleisestä ’kielellisyydestä’ ja sen perustavasta luonteesta irrallaan. Esimerkiksi tieteelle keskeisen ristiriidattomuuden vaatimuksen voidaan väittää perustuvan jo arkiselle kommunikaatiolle tyyppilliseen pyrkimykseen välttää tiedollisia ristiriitoja ja ylläpitää identtistä maailmankuvaa ja minäkuvaa (vrt. Adorno 1973).

Kant korosti historianfilosofisissa tutkimuksissaan sitä, että kysymykseen ’Mikä ihminen on?’ tulee vastata koko ihmislajin historian perspektiivistä. Vasta tämä, periaatteessa kokonaisvaltaisin näkökulma, antaa vertailukohtaa arvioida ihmisen yksittäisten, tiettyyn aikaan ja paikkaan sidottujen ilmentymien, todellista merkitystä. Tämä on siis fundamentaalinen lähtökohta asiallisen kritiikin harjoittamiselle. Kant analysoi kysymystä Vicon, Montesquieun (1689-1755) ja Herderin (1744-1803) pohjustamassa universaalihistoriallisessa (kaikki kansat huomioivassa) hengessä. Hän toteaa ihmiskunnan historian perustuvan jo orgaanisessa luonnossa ilmenevään päämäärähakuisuuteen (Kant 1995, s. 96): ”Jonkin olion luonnolliset taipumukset ovat sitä varten, että ne kehittyisivät kerran täydellisesti ja tarkoituksenmukaisesti”. Ihmiseen sovellettuna tämä tarkoittaa Kantin mukaan seuraavaa: ”*Ihmisessä* (ainoana järkevänä olentona maassa) *pitäisi niiden luonnollisten taipumusten, jotka tähtäävät hänen järkensä käyttöön, kehittyä täydellisesti vain lajissa muttei yksilössä*. Järki ... ei tunne hahmotelmilleen rajoja ... Siksi pitäisi jokaisen ihmisen elää loputtoman kauan oppiakseen, kuinka hänen tulisi käyttää kaikkia luonnollisia taipumuksiaan täydellisesti». Ihmisen erilaisten kykyjen tarkastelussa ei siis riitä huomion kiinnittäminen esimerkiksi jollakin

alalla tällä hetkellä arvostettuihin huippuyksilöihin tai edes siihen, miten meidän omalla aikanaamme tuo ala on ymmärretty. Vasta mahdollisimman laaja historiallinen perspektiivi antaa syvällisempää tietoa kulttuurin eri alueiden perimmäisestä luonteesta symbolisen todellisuutemme osina sekä auttaa arvioimaan niiden ajankohtaisten ilmenemismuotojen todellista arvoa (valistushenkinen Kant oli ehkä kuitenkin liian optimistinen uskoessaan, että arviointi kykyjemme 'täydellisyydestä' olisi mahdollinen – on vaikeaa tai mahdotonta sanoa, millaisia mahdollisuuksia tulevaisuudessa avautuu).

Filosofia ja historia kytkeytyvät siis kysymyksessä ihmisyydestä yhteen. Tämä kysymys avaa toisenlaisen näkökulman historiaan, kuin mitä historiatieteet ja niiden tapa tutkia historiaa ovat perinteisesti korostaneet. Filosofian ja historian liitossa kysymyksessä ei ole ns. tapahtumahistoria. On pikemminkin kysyttävä historianfilosofian tapaan, mitä historiassa realisoitua ihmisyyttä loppujen lopuksi on, mitkä perustavimmat tendenssit toistuvat faktisten tapahtumien pinnan alla. Usein historioitsijatkin tunnustavat tämän humanistisen vaatimuksen keskeisyyden: sanotaan esimerkiksi että ”historioitsijalle ei mikään inhimillinen saisi olla vierasta”. Varsinkin globalisaation myötä esiin nousut kiinnostus globaaliin historiaan on hyvin toteuttamassa tätä avointa suhtautumistapaa. Nytemmin historiantutkimuksen perspektiivit ovat laajentuneet koskemaan myös ihmisen suhdetta luontoon läpi historian (ympäristöhistoria) ja jopa kosmoksen historia on pyritty liittämään osaksi historiantutkimusta.¹⁶

Avoin, ymmärtämään valmis suhtautuminen inhimillisen elämän erilaisiin muotoihin (nytemmin siis mukaan lukien myös ympäristön ja luonnon kontekstit) viittaa syvälliseen sukulaisuuteen filosofian ja historiantutkimuksen välillä. Kant ymmärsi historian juuri tässä mielessä: hän korosti, että historia ei ole vailla suuntaa oleva ”inhimillisten toimintojen *aggregaatti* (irrationaalisten tapahtumien kooste – KV)” vaan sillä on – ”ainakin suuressa mitassa” – *systemin* luonne, so. ihmisyyden sisäisiä tarkoi-

16 Niin sanottu suuri historia, vrt. Christian 2005. Tällöin on tosin suuri vaara, että kosminen historia vain toistaa populaaritieteellisessä tasossa tieteen yleisimmin tunnettuja teorioita – selvä ongelma Christianin teoksessa. Olen tarkastellut ympäristöhistorian kehitystä ja sen teoreettisia taustaoleksia Esa Ruuskanen kanssa (Ruuskanen & Väyrynen 2016).

tuksia (em. kykyjen sisäistä täydellisyyttä) toteuttava luonne (Kant 1995, 109). Kant korosti myös maantieteen läheistä yhteyttä historiaan ja varsinkin hänen oppilaansa Herderin ajatus humaniteetista korosti historiantutkimuksen maapalloistumista, velvollisuutta suhteuttaa eurooppalaisten historia kaikkien kansojen yhteiseen historiaan ja tarkastella sitä kriittisessä valossa tämän yhteyden kautta. Myös Kant kritisoi esimerkiksi eurooppalaista kolonialismia ja vaati humaania eri kansojen ja kulttuurien kunnioittamista teoksessaan 'Ikuiseen rauhaan'. Kant liitti siis historiaan oman velvollisuuseetiikkansa periaatteita ja vaati suhteessa toisiin kansoihin 'kategorisen imperatiivin' periaatteiden mukaista toimintaa, jossa toisia kansoja ja kulttuureita ei saa kohdella 'pelkkinä välineinä' omien itsekäitten pyrkimysten toteuttamiselle. Siten eurooppalaisen kolonialismin harjoittama taloudellinen riisto ja oman uskonnon väkivaltainen levittäminen sai Kantin jyrkän tuomion. Historiantutkimus ei hänelle todellakaan ollut arvovapaata, vaan sen velvollisuus oli edistää humaniteetin asiaa. (Väyrynen 2015).

Nykyään Kantin perspektiivejä voidaan laajentaa myös Euroopan sisällä: vaikkei ollutkaan suoranainen rasisti, hän ei ollut kiinnostunut erilaisten vähemmistöjen – kuten oman aikansa romanien – historiasta. Nykyään humaniteetin vaatimus merkitsee myös aiemmin historiantutkimuksen marginalisoimien ryhmien kuten rikollisten, nuorison, naisten ja etnisten vähemmistöjen ottamista mukaan historiantutkimuksen keskiöön. Tämä laajentaa eurooppalaisen historiankin perspektiivejä oleellisesti sen sijaan että vuodesta toiseen keskitytään hiomaan sotahistorian ja poliittisen historian tulkintoja. Esimerkiksi Suomen historiassa toinen maailmansota saa edelleenkin suhteettomasti huomiota ja monet keskeiset teemat kuten suomalaisen hyvinvointivaltion kehitys, nopea kaupungistuminen ja muuttoliike Ruotsiin, metsien muuttaminen talousmet-siksi, petovihan kulttuurihistoria jne. ovat harvoin esillä.

Kantin jälkeen monet ajattelijat ovat korostaneet historiallisen perspektiivin olevan keskeinen, jos haluamme tutkia, mitä jokin ihmisen toiminnan, yhteiskunnan ja kulttuurin muoto loppujen lopuksi on. Tällaisia 'historistisia' ajattelijoita olivat niinkin erilaiset ajattelijat kuin Hegel, Marx, Darwin, Nietzsche, Weber, Westermarck, Heidegger. Kaikki korostivat sitä, että historia antaa laajimman vertauskohdan nykyajalle ja sen tutkiminen on välttämätöntä nykyajan ilmiöiden syvälliselle

ymmärtämiselle ja kritiikille. Vasta ihmiskunnan historian perspektiivistä voimme asettaa nykyiset käsitykset, yhteiskunnalliset käytännöt, kulttuurin muodot ja arvot humaniteetin edistämisen kriittiseen horisonttiin. Jos elämme vain nykyhetkessä, horisonttimme jää varsin kapeaksi ja näemme helposti nykyiset toimintamme muodot 'ainoina vaihtoehtoina' (käyttääkseni päivänpolitiikassa huolestuttavasti yleistynyttä ilmaisua).

Historia vapauttaa ajatteluamme ja toimintaamme näkemään erilaisia valinnan mahdollisuuksia, joita ihmisellä kulttuuriolentona on. Historia osoittaa kulttuurin ja ihmisen tosiasiallisen joustavuuden ja sopeutumiskyvyn mitä erilaisimpiin olosuhteisiin ja tilanteisiin uusien, luovien valintojen kautta. Nykyaikaiset ihanteemme ovat vain yksi vaihtoehto, eivätkä välttämättä suinkaan edistynein, kuten olemme tottuneet kuvittelemaan (tässä arkiymmärryksemme seuraa valistusajalla yleistä sokeaa edistysuskoa). Edistys on syvimmillään moraalinen ideaali – kuten Kantilla – ja mitään automaattisia takeita sen toteutumiselle ei ole. Uusia kehitystrendejä tulee arvioida aina erikseen niiden tosiasiallisten vaikutusten kautta: mitään pilvilinnoja ei ole syytä rakentaa lupaavimpienkaan keksintöjen ympärille, koska tosiasialliset vaikutukset sisältävät aina kielteisiä yllätyksiä. Kuten jo Platon oivalsi, ihmisen keskeinen ongelma on moraalisena ja poliittisena kypsytyksen saavuttaminen. Tämä on erityisen tärkeää nykyäänä, joka tarjoaa meille entistä tehokkaammat välineet joko hyvään tai pahaan – jopa kollektiivisen itsetuhon toteuttamiseen pelkän inhimillisen erehdyksen kautta.

Ihmisen ymmärtäminen Heideggerin mukaan

Nykyfilosofian suuntauksista hermeneutiikka ja eksistentialismi ovat kiinnittäneet suurinta huomiota ihmisen ongelmaan. Tässä modernissa keskustelussa perustavaa laatua ovat Martin Heideggerin (1889-1976) analyysit ihmisen olemassaolon tavasta (*Daseinsweise*). Heidegger toteaa pääteoksessaan *Sein und Zeit* (Oleminen ja aika 1927, suom. 1999) modernin metafysiikan eroavan klassisesta 'olevan' (*Sein*) perimmäistä luonnetta kysyvistä metafysiikasta siinä, ettei olevaa enää uskota tavoitettavan sellaisenaan, ihmisestä riippumattomana asiana. Oleva on aina sidoksissa 'lännäolevaan' (*Dasein*), ts. ihmisen omaan olemassaolon tapaan (*Daseinsweise*). Modernin metafysiikan tehtäväksi muodostuu

ihmisen olemassaolon tavan analyysi: tulee eritellä, mitkä tekijät ovat keskeisiä olemassaolomme konstituenteja, sitä rakentavia tekijöitä ja miten oleva itsessään näyttäytyy näiden tekijöiden kautta.

Nämä olemassaoloamme määrittävät eksistenssitekijät (*Existentialien*) ovat oman olemassaolomme yleisiä ehtoja, mutta määrittävät myös sitä, millaiseksi näkemyksemme todellisuudesta muodostuu. Heideggerin kuvaamia eksistentialisia tekijöitä ovat mm. ihmistä yleensä luonnehtivat ajallisuus, kielellisyys, ymmärtäminen, välineiden käyttö sekä enemmän yksilölliseen elämäntunteeseen liittyvät tekijät kuten huoli (*Sorge*), virittyneisyys tai mieliala, arkipäiväinen passiivinen olemassaolo (*das Man*) sekä tietoisuus elämän rajallisuudesta ('oleminen kuolemaa kohti', *Sein zum Tode*). Viimemainitut eksistenssin aspektit ovat kommenttia jo 1800-luvulla syntynyttä eksistentialismiin (Kierkegaard) ja nihilismiin (Nietzsche) perinnettä kohtaan ja tätä elämäntunteen perustekijöitä luotaavaa traditiota jatkaa edelleen mm. Camusin ja Sartren eksistentialismi. Em. eksistentialioista ajallisuus, kielellisyys ja välineiden käyttö ovat formaalisempia tekijöitä, jotka eivät sitoudu niin voimakkaasti Heideggerin ajattelun sivilisaatiopessimistisiin korostuksiin, joita mm. vuosisadan alkupuolen maailmansodat sekä modernin kulutusyhteiskunnan synty Yhdysvalloissa ruokkivat. Muiden sivilisaatiopessimistien (kuuluisin 'länsimaiden perikatoa' ennustanut O. Spengler) tapaan Heidegger ei luottanut modernin yhteiskunnan jatkuvaan edistykseen vaan näki sen johtavan kohti entistä pinnallisempaa elämäntapaa USA:n kulutusyhteiskunnan ja populaarikulttuurin mallia seuraten. Heideggerin diagnoosin kohteena oli "iloinen 1920-luku" – toiveet syvällisemmän saksalaisen kulttuurin muodostavasta vaihtoehdosta kariutuivat toisen maailmansodan 'Saksan katastrofin' (Meinecke) myötä. Heideggerin omat natsisympatiat johtivat sen myötä hänen oman akateemisen uransa katkeamiseen.

Tarkastelen tässä yhteydessä lyhyesti Heideggerin käsitystä ymmärtämisestä, joka on yksi keskeinen eksistenssitekijä ja valaisee myös ajallisuuden ja kielellisyyden välistä suhdetta. Heidegger tuo esiin ajatuksen ns. hermeneuttisesta kehästä, jolla on ollut myöhemmälle hermeneutiikalle suuri merkitys (etenkin H.G. Gadamer). Heidegger jatkaa siinä mielessä Husserlin fenomenologista filosofiaa, että korostaa ihmisen elävän merkityssuhteitten kentässä, jonka avaamista horisonteista hän tulkitsee maailmaa. Annamme havaitsemillemme asioille aktiivisesti merkityksiä,

ts. pyrimme kytkemään uudet kokemukset siihen merkitysverkostoon, jonka olemme kielemme ja kulttuurimme puitteissa kasvatuksen myötä omaksuneet. Tulkitsemme esimerkiksi oudon lentävän esineen linnuksi, lentokoneeksi tai 'tunnistamattomaksi lentäväksi esineeksi' (UFO) kunnes voimme varmistua, mihin tulkintahorisonttiin (esim. biologian vai tekniikan 'käsitteistöön') se lopulta kuuluu. Tietoisuuttamme luonnehtii alun perin tällainen aktiivinen suuntautuminen kohti objekteja (vrt. Husserlin käsitys tajunnan intentionaalisuudesta, suuntautuneisuudesta kohti maailmaa). Tulkitsemme niitä merkityksellisiksi kulttuurisesti määräytyneen kielen puitteissa. Kieli on eräänlainen 'universaali media' jonka ulkopuolelle emme voi astua – annamme siis kaikille merkittäville kokemuksille kielellisiä merkityksiä.

Kieli – ja symbolit laajassa mielessä – on niin keskeinen osa ihmisen olemassaolon tapaa, ettemme oikeastaan voi astua sen ulkopuolelle katselemaan todellisuutta ”sellaisena kuin se todella on”, subjektiivisesta ja kieleen sidotusta näkökulmasta riippumatta. Vasta kielen välityksellä avautuu todellisuuden symbolinen rikkaus ja saamme asioiden potentiaaliset merkitykset yhä paremmin esiin. Ilman kieltä todellisuus olisi meille mykkä ja mitäänsanomaton. Kielen ulkopuolinen todellisuus – jos kuvittelemme mitä sellainen voisi olla – muodostuu enemmän tai vähemmän kaoottisista ja vaihtuvista havaintovaikutelmista. Vasta kielen avulla saamme siihen pysyvän järjestyksen aikaan ja voimme kommunikoida ja keskustella siitä ymmärrettävästi toisten ihmisten kanssa. Ellemme osaisi kieltä, joutuisimme ehkä vain viitteloimään sinne tänne (vieläpä ilman viittomakielen merkitysmaailmaa) ja viestitys jäisi kovin epämääräiseksi. Kieli siis parantaa mahdollisuuksiamme todellisuuden tarkkaan kuvaamiseen ja selkeään kommunikointiin toisten kanssa.

Inhimillinen näkökulma todellisuuteen on siis sidottu kieleen, mutta kieli on toisaalta niin joustava väline, ettei tämä sidonnaisuus välttämättä kavenna ihmisen vapautta. Voimme valita oman näkökulmamme käyttäen toisaalta hyväksi tradition – kulttuuriperinnön – tarjoamia tulkintamahdollisuuksia mutta uudistaen toisaalta traditiota oman elämäntilanteemme ja omien tulevaisuudensuunnitelmien mukaisesti. Elämme kielen verkostossa myös ajallisina ja historiallisina olioina: menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus ovat aina vuorovaikutuksessa yrityksissämme ymmärtää todellisuutta ja omaa itseämme. Emme ole sidottuja traditi-

oon emmekä myöskään täysin vapaita siitä: elämme ymmärtävässä vuorovaikutuksessa sen kanssa.

Ymmärtäessämme perinnettä ja omaa itseämme osana sitä liikumme hermeneuttisessa kehässä, joka lähtee nykyhetken standarditulkinnosta (ns. esiymmärrys, *Vorverständnis*), mutta korjaa niitä kulttuurimme historian laajemmista perspektiiveistä käsin yhä syvällisemmäksi tavaksi ymmärtää tarkasteltavaa asiaa. Ihmisen olemassaolon koko symbolinen ja toiminnallinen rikkaus, sen potentiaaliset mahdollisuudet, tulevat esiin vasta tämän kehän jatkuvan laajenemisen myötä. Voisi sanoa, että mitä rikkaammin tunnemme menneisyytemme, sitä syvemmin voimme ymmärtää nykyhetkeä ja sen erityispiirteitä yhtenä historian silmänräpäyksenä. Menneisyyden kautta saavutamme kriittisen etäisyyden nykyajan jokapäiväisiin ajatus- ja toimintatapoihin, eräänlaiseen passiiviseen elämään (Heideggerin jokapäiväistä elämää luonnehtiva termi *das Man* on saksan kielen personifioitu passiivimuoto) nykyhetken välittömien virikkeiden ehdoilla. Menneisyyden ymmärtäminen on siten välttämätön ehto nykyhetken elämisen ehdoista vapautumiselle ja uuden luomiselle.

Esimerkiksi lentävän esineen tulkinta lentokoneeksi ei ole tässä suhteessa niin ongelmaton ja filosofisesti mielenkiinnoton asia, kuin millaisena se jokapäiväiselle passiiviselle ajattelulle ilmenee. Lentokone – kuten mikä tahansa väline – ei ole itsestään selvä ja luonnollinen osa elämää, vaan sen olemassaolo ja rooli voidaan problematisoida ja ymmärtää vähitellen syvällisemmin hermeneuttisessa kehässä. Jos pohdimme esimerkiksi antiikin Ikaros-myytin suhtautumista lentämisen mahdollisuuksiin (sehän nähtiin ihmisen väärän ylpeyden, hybriksen ilmauksena joka väijäämättä johtaa jumalalliseen katoon, nemesikseen), Leonardo da Vincin hahmotelmia lentokoneista ja helikoptereista myönteisinä teknisinä mahdollisuuksina tai haaveita avaruuden siirtokunnista, huomaamme lentokoneen olevan merkitykseltään varsin rikas asia. Lentokone ja lentämisen tematiikka kytkeytyy lopulta koko teknologisen sivilisaation – luonnonprosessien rajoittamattoman hallinnan ihanteen – perusongelmiin. Lentämisellä on myös välitön elämyksellinen ja ruumiillinen ulottuvuutensa joka ilmenee tanssissa, laskuvarjohypyssä, puheessa lentämisen ja liukumisen kaltaisesta mielentilasta (*flow*). Lentokone toteuttaa näitä ihmisen perimmäisiä toiveita voittaa painovoima. Ja kaikki lähti ehkä toiveesta olla lintu ja siten ”taito jäljitteli luontoa” (*ars imitatur naturam*) tässäkin tapauksessa.

Heidegger korosti itse monin tavoin ymmärtämisen kriittistä merkitystä. Hänen pyrkimyksensä palata esimerkiksi filosofisen ajattelun alkulähteille varhaisimpaan kreikkalaiseen filosofiaan motivoituu osittain selvästi halusta vapautua modernin tieteen ja teknologian pinnallisesta todellisuuskäsityksestä. Myös 1920-30 -luvulla syntyvän modernin kultusyhteiskunnan kiireinen ja pinnallinen elämänmeno merkitsee hänen mukaansa olemassaolomme peruskysymysten unohtamista. Heideggerin pureva – ja monissa suhteissa edelleenkin varsin osuva – modernin yhteiskunnan kritiikki on tosin omalla tavallaan rajoittunutta: se edustaa jo romantiikan aikana esiin nousutta konservatiivista sivilisaatio-kritiikkiä ja ilmentää arkaaista kaipuuta menneisyyteen. Tässä suhteessa Heideggerin kritiikki uusintaa romantiikasta tuttuja teemoja: epäluottamusta tieteen ja teknologian, kapitalismin ja demokratian mukanaan tuomaan modernisaatioon. Heideggerin mukaan modernisaatio menee harhaan sokeassa uskossaan luonnon ja yhteiskunnan järkevään tiedostamiseen ja hallintaan. Hän korostaa sitä, että olemassaolomme on syvälinen arvoitus, jota tiede vain pintapuolisesti sivuaa. (Heidegger 1989).

Poliittisena ajattelijana Heidegger päätyikin myönteilemään natsien näkemyksiä¹⁷ eikä kyennyt lopulta rakentamaan kritiikkiin modernisaatiota ja valistuksen perintöä kohtaan. Tiedämme, että valistuksen naivi tieteis- ja teknologiausko on monin tavoin tullut tiensä päähän, mutta emme voi sillä perusteella tuomita valistuksen peruspyrkimystä rationaaliseen todellisuuden käsittämiseen ja pyrkimykseen kehittää luonnon hallinnan keinoja sekä toimivaa demokratiaa. Poliittinen ajattelu on ”mahdollisuuksien taitoa” ja jos ajatellaan dialektisesti, on hyvä pitää kiinni sivilisaation saavutuksista samalla kun pyrimme niitä uudistamaan. Perinnettä täytyy pyrkiä kumoamaan mutta myös säilyttämään, kuten Hegel korosti (*aufheben/aufbewahren*). Oleellisinta kuitenkin on ottaa asiaan kuin asiaan laaja historiallinen näkökulma eikä uskoa, että nykyaikainen tietoisuus on se kehittynein näkökulma.

Utooppinen ajattelu ja ihmisen mahdollisuudet

Platonista lähtien, jonka kommunistista ihannevaltiota voidaan pitää

17 Viimeisin todiste näistä yhteyksistä on muutama vuosi sitten julkaistut *Mustat muistikirjat*.

myöhempien yhteiskunnallisten ihannemallien eli utopioiden lähtökohdista, filosofiasa esiintyy myös toisenlaista suhtautumista ihmisen historiallisiin toimintamahdollisuuksiin ja kykyyn muokata omia elämisen ehtojaan. Kreikan kulttuuri oli klassisella kaudella myös poliittisten kokeilujen kenttä: toisin kuin Intiassa ja Kiinassa, Kreikan kaupunkivaltioissa yhteiskunta oli varsin dynaamisessa tilassa. Erilaisia hallintomalleja tyranniasta demokratiaan kokeiltiin, yhteiskunta saatettiin kokonaisuudessaan organisoida totalitaristisesti (Sparta) tai keskustelemaan julkisuuteen ja kauppaan perustuen (Ateena) ja tuotantotapa vaihteli perinteisestä maatalousyhteiskunnasta orjatalouteen ja suhteellisen kehittyneeseen rahatalouteen (jo varhaisimpien filosofien kotikaupunki Miletos 600-luvulla eaa.). Filosofit saattoivat muodostaa omia uskonyhteisöjään joissa erilaiset henkiset harjoitukset korostuivat (Hadot 2010) tai elää anarkistisesti sosiaalisista normeista piittaamatta kuten kynnikit. Voi sanoa, että sekä teoreettiset että käytännölliset elämäntapakokeilut kuuluivat varhaisen filosofian tutkimuskohteisiin.

Nämä jopa osin modernia kapitalismia, demokratiaa ja yksilönvapautta ennakoivat toimintatavat ovat olleet tärkeä inspiraation lähde länsimaissa. Kreikan historia tarjosikin jo 400-luvulle mennessä runsaita näköaloja poliittisen ajattelun kannalta. Sofistit painottivatkin jo ennen Platonia yhteiskunnallisten instituutioiden sopimuksenvaraisuutta: ero *nomoksen* (kulttuurispesifeihin tapoihin) ja *fysiksen* (ihmisluontoon pohjautuvan) yhteiskunnallisen organisaation välillä oli myös poliittiselle ajattelulle keskeinen. Voitiin pohtia sitä periaatteellista kysymystä, millainen yhteiskunnan pitäisi olla, jotta ihmisluonnossa piilevät periaatteelliset mahdollisuudet pääsisivät sen puitteissa parhaimmin toteutumaan.

Ihmislunnon varsinainen olemus oli kuitenkin teoreettinen kiistakysymys. 'Luontoon' vedoten saatettiin väittää esimerkiksi tyrannian olevan paras valtiomuoto (kuten sofistit Trasymakhos ja Kallikles väittivät luonnolliseksi olettamaansa 'vahvimman oikeuteen' vedoten). Ihmisen luonnollisiin ominaisuuksiin tai perustaipumuksiin vetoava perustelutapa yhteiskunnan instituutioiden järjestämiseksi esiintyy vielä Platonin valtioutopian yhteydessä – valtion rakenne vastaa ihmissielujen jakoa synnynäisesti enemmän tai vähemmän jaloihin tyyppeihin. Platon vetosi luontoon myös esimerkiksi puolutaessaan naisten yhtäläisiä oikeuksia: ihminen ei eroa tässä suhteessa susista, joiden laumoissa myös naaraat

puolustavat yhteisöä – ja kelpaavat näin ’vartijoiksi’ Platonin ihannevaltiossa.

Naturalistinen perustelutapa kytkeytyy poliittiseen ajatteluun usein vieläkin. Se on kuitenkin periaatteessa varsin ongelmallinen, koska ’luonto’ on niin ristiriitainen ja heterogeeninen asia, että sen pohjalta on vaikea löytää mitään selkeää normia, jota kannattaisi seurata. Jos vedotaan esimerkiksi sopeutumiskykyyn, siltä vaadittavat ominaisuudet vaihtelevat suuresti elinympäristöstä (’ekologisesta lokerosta’) ja siinä tapahtuvista muutoksista riippuen. Ihmisen tapauksessa kulttuurin rooli monimutkaistaa tilannetta: meillä ei ole mitään määrättyä ekologista lokeroa, vaan voimme kulttuurin dynaamisen kehityksen myötä sopeutua mitä erilaisimpiin ympäristöihin ja kehittää konstantissakin ympäristössä hyvinkin erilaisia elämänmuotoja ja ihanteita. Arvokysymys on näin varsin riippumaton ’luonnosta’, kunhan vain perusedellytykset – esimerkiksi kestävä ravinnonsaanti – on turvattu. Voimme kulttuurin puitteissa siis varsin vapaasti pohtia, miten ja millaisessa yhteiskunnassa haluamme elää.

Tästä naturalistisesta alkuperästään huolimatta utopistisella ajattelulla on laajemminkin hyvin tärkeä merkitys filosofiassa. Filosofia pohtii *modaalikäsitteitä*: mahdollinen, välttämätön, satunnainen, todellinen. Yhteiskunnallisesti sen tulee pohtia erityisesti sitä, mikä on ihmiselle periaatteessa *mahdollista* ja mitkä mahdollisuudet olisivat toteuttamisen arvoisia reaalimahdollisuuksia. Siihen nähden se, mikä on *todellista* (joko aiemmin historiassa toteutunutta tai nykyään vallitsevaa) ei sido filosofista ajattelua vaan muodostaa pikemminkin kritiikin kohteen. Menneisyyttä ihannoiva arkaismi (kreikan sanasta *arkhe*, suom. alku, syy, herruus) – kuten Heideggerin tapauksessa – kylläkin asettaa nykytodellisuuden kritiikin kohteeksi, mutta sitoutuu liikaa jo toteutuneisiin mahdollisuuksiin oletetun varsinaisen ihmisyyden väliaikaisesti unohtuneina tai sivuutettuina muotoina. Arkaismi muistuttaa sikäli naturalismia, että se olettaa suoran vastaavuuden ihmisluonnon ja jonkin aiemman poliittisen organisaation välille. Varsinainen utopistinen ajattelu on kuitenkin avoimempaa sikäli, että se pohtii periaatteellisia mahdollisuuksia vannonmatta minkään historiallisen esikuvan nimeen. Tässä suhteessa utopian esittämät ’mallit’ hyvästä elämästä tai yhteiskunnasta voivat olla täysin uusia.

Sana utopia, jonka käyttö juontuu Thomas Moren (1478-1535) saman-

nimisestä teoksesta, tarkoittaa ei-paikkaa (kr. *a-topos*, alunperin epätavallinen, silmiinpistävä, sopimaton, mieletön). Utopiakirjallisuudessa ihanneyhteiskunnat sijoitettiinkin jollekin kaukaiselle saarelle (Campanella, More, Bacon) tai kuten nykyajan scifi-kirjallisuudessa, vieraalle planeetalle tai vaikkapa ekokatastrofin jälkeiseen maailmaan. Marxilaisuudessa tätä 1800-luvun alun utopistisocialisteihin kulminoituvaa perinnettä kritisoitiin ja vaadittiin kommunistisen yhteiskunnan utooppisten mallien konkreettisempaa kytkemistä tiettyyn historialliseen tilanteeseen sopiviksi poliittisen muutoksen malleiksi. Kommunististen utopioiden täytyisi tulla poliittisesti toteuttamiskelpoiseksi ”reaaliseksi liikkeeksi”. Silti Marxinkin periaatteellisissa näkemyksissä kommunismista säilyy haaveellisia piirteitä, jotka näyttäytyivät varsin kaukaisilta tavoitteilta 1800-luvun yhteiskunnassa (esimerkiksi ihmisten vapaa yksilöllinen kehitys automaation mahdollistamalla runsaalla vapaa-ajalla).

Kuinka utopistisen ajattelun perinteeseen tulisi suhtautua nykyään? Edustaako se vain kommunismin varhaishistoriaa – kuten Popper sen pitkälle ymmärsi – joka sosialismin romahtamisen jälkeen joutanee kokonaisuudessaan historian roskakoriin? Vai kuuluuko utooppinen ajattelu edelleenkin filosofiaan ja vakavasti otettavaan poliittiseen ajatteluun? Miksi tulisi pohtia ihmisen periaatteellisia mahdollisuuksia, eikä riitä se, että ratkaisemme hyvin oman aikamme akuutit historialliset ongelmat puuttumatta esimerkiksi perustaviin taloudellisiin rakenteisiin?

Edellä viitattiin näkemykseen kulttuurievoluutiosta ihmiselle tyypillisenä sopeutumismekanismina, joka on johtanut ihmislajin ’menestymiseen’ mitä erilaisimmissa ympäristöolosuhteissa. Tämän sopeutumiskyvyn salaisuus näyttää olevan siinä, että ihmisen toimintaa ei ole sidottu vaistoihin, hyvin hitaasti muuttuviin reagoitintapoihin, vaan meillä on rikkaat valinnan mahdollisuudet, jotka potentiaalisesti sisältyvät kulttuurin symboliseen arsenaaliin. Voimme muodostaa uusia ajatusmalleja ja muuttaa toimintaamme (mukaan lukien työ ja teknologia) ajattelemiemme ’mahdollisten maailmojen’ mukaisiksi. Voimme täten reagoida varsin joustavasti uusien tilanteiden asettamiin vaatimuksiin.

Eräänlainen ’utooppinen pelitila’ kuuluu näin jo kulttuurievoluution alkuperäiseen luonteeseen: voidaan teoreettisesti kuvitella ja ennakoida mahdollisia toimintatapoja. Mitä periaatteellisia seurauksia on siitä, että muutan rutiininomaiset toimintatapani joksikin muuksi? Mitä tapahtuu,

jos ihmiset alkavat kollektiivisesti noudattaa toisenlaista normijärjestelmää? Reaalisesti tämäntapaista ainesta tulee esiin jo mytologian piirissä ja on ilmeistä, että ainakin vaihtoehtoisista toimintatavoista on taitettu peistä jo hyvin varhain. Esimerkiksi kristinuskon kuvitelma viimeisestä tuomiosta ja taivaasta, jossa oikeudenmukaisuus viimein toteutuu, ilmentää tätä puolta (ajatuksella on ollut suoranaista vaikutusta myöhempisiin poliittisiin utopioihin).

Mahdollisuuksia tarkastelevan filosofian osa-alueen, modaliteettien metafysiikan, keskeinen lähtökohta piilee näin ihmisen mielikuvituksessa. Analyyttinen metafysiikka, esimerkiksi Timothy Williamson (2007) on nähnyt mahdollisuuksien ajattelun perustuvan vaihtoehtoisten kausaalisten tapahtumaketjujen oletukseen (ns. kontrafaktuaalinen kausaliteetti). Tämä on kuitenkin vain yksi aspekti modaalista ajatteluamme. Voimme kuvitella lähtökohtaisesti toisenlaisia todellisuuksia: kuten unissa, niiden perusrakenteet eroavat totutusta. Voin päiväunessani kuvitella lentäväni kotkan lailla ja tämä kuvitelma ei ole millään tavalla sidoksissa mahdollisiin kausaaliisiin tapahtumaketjuihin: se on kokonaan toinen tapa olla. Tai voin kuvitella yhteiskunnan, jossa kilpailua paheksutaan. Tällaiset perustavasti erilaiset rakenteet kyllä kuuluvat reaali mahdollisuuksien piiriin, mutta eivät pohjaudu kausaaliseen ajatteluun. Ajatukset vaihtoehtoisesta kausaliteetista (kontrafaktuaalinen ja kontrastiivinen kausaliteetti) pikemminkin muotoutuu näiden yleisempien ajatusmallien pohjalta: voin esimerkiksi kysyä, heikentyisikö taloudellinen kasvu jos kilpailuhalukkuutta paheksuttaisiin ja altruismia suosittaisiin.

Kulttuuriin sisältyvä periaatteellinen dynamiikka tulee parhaimmin esiin yhteiskunnassa, jossa käydään laajaa keskustelua toiminnan erilaisista vaihtoehdoista. 'Toiminta' viittaa tässä yhteiskunnan ja kulttuurin kaikkiin tasoihin, myös esimerkiksi talouden perustaviin rakenteisiin tai fundamentaalisimpiin uskomuksiin. Keskustelevan yhteiskunnan pitäisi olla valmis jatkuvasti kyseenalaistamaan lähtökohtiaan: esimerkiksi nykyään jatkuvan taloudellisen kasvun oikeutus tai vapaan markkinatalouden mielekkyys on syytä kyseenalaistaa. Tämä kyseenalaistaminen juontuu tietenkin siitä, että näköpiirissä on jo ongelmia, jotka saattavat pakottaa taloudenhoidon toisille urille tulevaisuudessa: ehkä vakavimpana haasteena ympäristöongelmat. Näissä asioissa on vaarallista puhua jostain tiestä 'ainoana vaihtoehtona'. Vaihtoehdoton yhteiskunta ja kulttuuri voi

hyvinkin ajautua eräänlaiseen evoluution umpikujaan, josta tie uuteen käy vain vaikeiden konfliktien tai jopa katastrofien kautta. Ihmislajin ei sellaisenaan tarvitse olla tällainen umpikuja, vaikka radikaaleimmat ympäristöajattelijat ovat näin taipuvaisia ajattelemaan (Linkola). Sekä tiede, teknologia että talous ovat ihmisen toiminnan muotoja ja niihin sisältyy merkittäviä valinnan mahdollisuuksia, joiden kautta niiden toimintatapoja voidaan muuttaa esimerkiksi ympäristöystävälliseen suuntaan. Huonoja vaihtoehtoja ei ole niihin suinkaan sisäänrakennettu.

Moderni kehitys ei vie kohtalonomaisesti johonkin tiettyyn suuntaan, vaan siihen sisältyy itserefleksion ja uudelleenarvion mahdollisuus, jos arvokeskustelu ja poliittinen keskustelu perimmäisistä päämääristä saa esteettömästi jatkoa. Esimerkiksi laaja teknologiapoliittinen keskustelu voi olla tie ulos teknologisen determinismin – joko äärioptimistisista tai ääripessimistisistä – näköaloista (vrt. Niiniluoto). Habermas näki 'kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan' modernin yhteiskunnan ihanteena juuri herruudesta vapaan kommunikaation, joka takaa villeillekin ajatuksille tasavertaisen puheoikeuden. Tällöin yhteiskunta on avoin tavoittelavien päämäärien arvo- ja asiaperusteisille uudelleenmäärittelyille eikä pelkkä teknis-taloudellinen valta yksin oikeuta ja riitä ratkaisemaan kehityksen suuntaa. (Habermas 1994).

Voidaan sanoa, että vasta tällainen kommunikatiivisesti avoin yhteiskunta ja kulttuuri voi käyttää kulttuurievoluutioon liittyvät joustavat sopeutumismahdollisuudet täysipainoisesti hyväksi. On kuitenkin huomattava, että kommunikatiivisesti toimivan yhteiskunnan idea on utopia sekkin, jonka tavoittaminen on erittäin vaikeaa. Tämä näkyy juuri nyt siinä, että vaikka kommunikaatiovälineet ovat tehokkaammat kuin koskaan ennen, niin sisällöllisesti katsoen syvälinen argumentointi ja debatti tuskin on lisääntynyt, koska kaupalliset päämäärät hallitsevat noita uusia välineitä. Informaatioteknologia näyttää myös vaarantavan saavutettujen perustaitojen kuten laaja-alaisen lukemisen ja kirjoittamisen säilymisen, ja voi siten johtaa intellektuaalisen tason laskuun tai polarisoitumiseen: siksi esimerkiksi opetuksen digitalisoituminen on vaara oppimiselle, ellei syvällisestä sisällöllisestä osaamisesta pidetä kiinni. Tässäkin tapauksessa teknologia on ”hyvä renki mutta huono isäntä”.

Vaihtoehtoisista ajattelun ja elämisen tavoista käytävä keskustelu on kuitenkin olennainen osa filosofiaa ja politiikkaa. Sikäli utopistisenkin

ajattelun perinne jatkuu: on voitava kuvitella ja teoretisoida uusia elämisen malleja. Jos entiset käytännöt osoittautuvat kestäättömiksi (sosiaalisesti ja/tai ekologisesti), utopioiden kehittäminen vaihtoehtoisina teinä tulevaisuuteen on tärkeää. Utopiat ovat kulttuurin tuntosarvi tulevaisuuteen. Poliitiikka on perinteisen sanonnan mukaan ”mahdollisuuksien taitoa” ja siten pelkkä kapea-alaiseen hallinnolliseen ja taloudelliseen rationaalisuuteen perustuva ’reaalipoliitiikka’ ei ole enää poliitiikkaa tässä syvällisimmässä mielessä. Suomesta ikävä kyllä tuttu ”kansallisen itsekkyyden” reaalipoliitiikka onkin hyvä esimerkki siitä, että olosuhteiden nopeasti muuttuessa (esimerkiksi ekokriisien ja sotien aiheuttama maahanmuutto) tarvittaisiin utoppisia vaihtoehtoja, esimerkiksi meillä Suomessa autoituvan maaseudun laajaa kehittämistä pakolaisille sopiviksi yhteisöiksi, mutta poliitikot eivät osaa niitä enää ajatella. Sikäli suomalaisten reaalipoliitikkojen ivailema, Ruotsista tuttu ’moraalipoliitiikka’, tulisi ottaa politiikan mahdollisuutena meilläkin vakavasti ja ryhtyä toissaan tutkimaan sen soveltamismahdollisuuksia.¹⁸

Oma elämä tulkitatehtävänä

Utopioiden, historian ja hermeneuttisen kehän välistä suhdetta voi konkretisoida pohtimalla niiden merkitystä oman elämänhistorian tulkinnaissa. Heidegger totesi eletyn ajan olevan jo alun perin vuorovaikutussuhde nykyisyyden, menneisyyden ja tulevaisuuden kesken. Jo arkikokemuksen minäkuva rakentuu muistojen muodostaman elämänkerran ja tulevaisuutta koskevan harkinnan välisessä kentässä. Tämä vielä potentiaalinen elämänkerta on jo fiktiivinen: toiset ihmiset tulkittelevat muistosi varmasti eri tavoin kuin sen itse oman vakiintuneen minäkuvasi perusteella tulkitset.

Tämä alkuperäinen tapa liikkua eletyissä ajassa ei voi olla vaikuttamatta siihen, kuinka kirjoittaisit oman elämänkertasi ja millaisina näet tulevaisuuden mahdollisuutesi. Itsekriittisyyteen pyrkivän kirjoittajan tuleekin kysyä, millä tavalla hän liikkuu hermeneuttisessa kehässä tulkitessaan menneisyyden tapahtumia: pohdi, mitä ennakoivia lähtökohtia noudatat tarkastellessasi menneisyyttäsi ja kuinka voit tutkimusprosessin kuluessa

18 Näen tämän yhtenä humanistien ajankohtaisena tehtävänä tänään (Väyrynen 2017 c).

tarkistaa niitä kriittisesti? Esiymmärryksesi vaikuttaa myös siihen, millaisina näet tulevaisuuden mahdollisuutesi. Kuvittelet olevasi juuri tietynlainen henkilö ja tämän henkilöllisyys suuntaa tulevaa toimintaasi määrättyllä tavalla. Jos olisit toisenlainen, toimintasuunnitelmasi olisivat toisensuuntaisia.

Hermeneuttisen kehän idea pyrki kuitenkin vapauttamaan meidät tällaisesta deterministisestä historiakuvasta: siinä korostui historian monitulkintaisuus, eräänlaiset 'mahdolliset historiat'. Elämänhistorian kannalta tämä johtaa kysymään, olisinko voinut tehdä toisin ja mitä siitä olisi seurannut? Ajattelin oikeastaan tiettyssä tilanteessa valintojani vai toiminko sokeasti ajautuen määrättyyn suuntaan? Toiminko nyt yhtä sokeasti vai olenko oppinut tarkastelemaan mahdollisia valintojani useammista näkökulmista? Onko vapauteni kasvanut? Mutta onko toisaalta jollain tasolla determinismi hyväksyttävä: minun on ehkä vain opittava hyväksymään jotkut luonteenpiirteeni kuten ujous tai 'huonot geenit' tiettyjen sairauksien syynä.

Esimerkiksi kotikasvatuksen roolia voidaan lähestyä tällaisten kysymysten kautta hermeneuttisessa kehässä. Onko toimintani suuntautunut tietyllä tavalla vanhempien antamia malleja seurailen tai niitä vastaan kapinoiden? Olenko elämäni eri vaiheissa tulkinnut vanhempiäni eri tavoin: miten hahmotin asian lapsena, murrosiässä, muutettuani pois kotoa, tultuani itse isäksi/äidiksi? Ymmärränkö heitä paremmin kuin ennen? Ymmärränkö lopulta lainkaan, mitä vanhemmuus ihmisyyden osana oikeastaan on? Voiko tuota asiaa koskaan lopullisesti ymmärtää?

Elämäkerran tulkintatehtävät ovat laadullisesti erilaisia. Jotkut näyttävät yksinkertaisilta: minusta tuli pappi koska olen vanhan pappissuvun jäsen. Valinta oli etukäteen selvä, jopa ennustettavissa. Hermeneuttinen tulkinta pyrkii kuitenkin pitemmälle: se pyrkii näkemään tällaisten itsestäänselvyyksien taakse, siihen, mitä noissa käytännöissä oikein piilee. Mitä akateemisten sukujen ja pappissukujen tapaiset ilmiöt kertovat kulttuuristamme, yhteiskunnastamme, valtarakenteista? Elämäkerta tulee suhteuttaa näihin laajempiin kysymyksiin, viime kädessä pyrkimykseen ymmärtää omaa itseäni ihmiskunnan edustajana. Silloin mikään ei ole enää itsestään selvää vaan kaikki voisi olla toisin. Miksei minusta tullutkaan taiteilijaa?

Jotkut tulkintatehtävät taas ”hyppäävät suoraan silmille”. Tämä on

hermeneutiikalle tyypillistä: juuri oudot ja yllättävät tapahtumat herättävät tulkintaongelmia. Kuvitellaan että läheiseni teki itsemurhan. En ole vielääkään päässyt kysymästä syytä, tuo kysymys vaivaa minua jatkuvasti ja tulkitsen asiaa yhä uudelleen ja uudelleen, vaikka tiedän hyvin, etten saa koskaan tietää lopullista vastausta. Ajallinen etäisyys kuitenkin kasvaa ja opin suhteuttamaan asian paremmin, se ei enää väritä koko olemistani siten kuin heti itsemurhan jälkeen. Kysymys jää kuitenkin vaille lopullista vastausta. Myös tuossa tapauksessa tulkinnan ei tarvitse rajoittua yksilön tarkoitusten pohdintaan – itsemurha on yhtä lailla osa kulttuuriamme kuten kysymys ammatinvalinnasta. Laajemmat pohdinnat itsemurhasta kulttuurisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä lisäävät edelleen mahdollisuuksiani suhteuttaa asiaa.

Omaelämäkerran kirjoittaminen on siis varsin vaativa tehtävä. Olenaista on se, miten hermeneuttista kehää onnistutaan suuntaamaan sel-laisiin kysymyksiin, joiden kautta tehtävästä saadaan mahdollisimman paljon irti sekä yksilötasolla että yhteisön ymmärtämisen kannalta. Tähtäämisen taito tässä lajissa kasvaa vain sitä kautta, mitä syvällisemmin opimme ymmärtämään ihmistä itseään historiallisena kulttuuriolentona, toisaalta yksilönä, toisaalta tietynlaisen yhteiskunnan kasvattamana.

Ympäristöfilosofian haasteet ihmisen itseymmärrykselle ja perinteiselle filosofialle

Ihminen nähdään yleisesti 1960-luvun 'ympäristöherätyksen' jälkeen riippuvaisempana luonnosta kuin ennen. Sikäli voidaan kysyä, onko edellä analysoitu kysymys ihmisen olemassaolon tavasta enää filosofian peruskysymys? Tuleeko se hylätä vanhentuneena vai jotenkin täydentää? Voidaanko luonto ja ympäristö liittää osaksi tätä olemassaolomme tapaa ja pitää edelleen tuosta kysymyksestä kiinni? Kyseessä on ilman muuta metafilosofinen haaste perinteisen filosofian tehtäville ja kysymyksenasetteluille, joka tulee ottaa vakavasti.

Perinne on kyllä haastettu ennenkin: monet uudet ongelmat ja näkökulmat ovat haastaneet viimeisen sadan vuoden aikana perinteisen filosofian ja vaatineet sen perinpohjaista uudistamista. Positiivismi ja analyyttinen filosofia pyrki tieteellistämään filosofiaa ja vaati kaiken vähemmän täsmällisen, etenkin metafysiikan, poistamista vanhentuneena. Oletettiin

että filosofian ongelmat ovat kielellisiä sekaannuksia, joista voidaan päästä eroon analysoimalla tarkasti käytettäviä termejä ja päättelyitä – tulee siirtä matemaattisesti täsmälliseen puheeseen ja muu aines täytyy jättää taiteellisen ilmaisun asiaksi (esimerkiksi Heideggerin filosofia olisi tällaista käsiterunoutta vailla mitään tieteellistä merkitystä). Filosofiaa kritisoiitiin myös poliittisista syistä – se oli kapean intellektuaalisen eliitin puuhastelua, ideologiaa ja oman aseman legitimaatiota. Etenkin marxismi ja feminismi pyrkivät paljastamaan perinteisen filosofian ideologiset sitoumukset joko työtä vieroksuvan yläluokan tai miesten ylivallan pönkittäjänä.

Nämä kritiikit olivat osin oikeassa, mutta myös taipuvaisia liioitteeluun. Filosofiasa on aina ollut täsmällinen analyttinen perinne: jo sofistit ja Sokrates harjoittivat tällaista kriittistä käsiteanalyysiä ja suhtautuivat varsinkin metafysiikkaan kriittisesti. Toisaalta filosofiasa on aina ollut suuntauksia, joissa kritisoiitiin valtaapitäviä ja puolustettiin vähäosaisia. Monet antiikin ajattelijat kritisoivat esimerkiksi orjataloutta. Platon puolestaan pyrki parantamaan naisen asemaa. Mutta kieltämättä näistä poikkeuksista huolimatta filosofian valtavirta on ollut elitistinen.

Ympäristöfilosofia kuuluu perinteisen filosofian kritiikissään selvästi tähän poliittisten kriitikkojen ryhmään. Kun marxismi puolusti työläisten ja feminismi naisten oikeuksia, puolustaa ympäristöfilosofia usein luonnon oikeuksia. Ympäristöfilosofia on kuitenkin myös perinteisen filosofian vakavaa teoreettista kritiikkiä sen ydinalueilla. Se ei ole pelkkä aikaansa sidottu sovellutus filosofian metafyyisistä ja eettisistä yleisperiaatteista. Se haastaa radikaalisti filosofian perusoletukset sen keskeisillä osa-alueilla kritisoidessaan filosofian ihmiskeskeisiä lähtökohtia. Se eroaa siten puhtaammin soveltavista filosofian osa-alueista kuten esimerkiksi tekniikan filosofiasta tai kasvatustilosophiasta ja muodostaa soveltavia aloja fundamentaalisemman haasteen perinteisille tavoille filosofoida. Toisin kuin soveltavat alueet, ympäristöfilosofia tarjoaa uutta näkökulmaa varsinkin metafysiikan ja etiikan peruskysymyksiin kritisoidessaan molempien ihmiskeskeistä (*antroposentrismi*) ajattelua. (Oksanen 1997 ja 2012).

Ihmiskeskeisen ajattelun juuret on yleisesti nähty jo antiikissa. Perinteinen metafysiikka on Sokrateesta ja Platonista lähtien asettanut ihmisen ja/tai henkisen todellisuuden kaiken keskipisteeksi. Samoin etiikka on tarkastellut vain ihmisten keskinäissuhteita, ei ihmisen suhdetta eläimiin tai luontoon yleensä. Olen toisaalla (Väyrynen 2006) osoittanut,

että tämä kritiikki on historiallisesti epätarkkaa, koska myös naturalistiset suuntaukset ovat jo varhaisimmasta filosofiasta saakka olleet merkittäviä. Mutta kieltämättä kritiikki antroposentrismistä osuu hyvin länsimaisen filosofian valtavirtaan ja sen keskeisiin edustajiin (Platon, Aristoteles, Kant). Metafysiikan ja etiikan ohella ympäristöfilosofisilla kysymyksillä on toki laajempaakin merkitystä vaikkapa tieto-opin, tieteenfilosofian, yhteiskuntafilosofian, estetiikan, historianfilosofian jne. kysymyksiin, sikäli kuin niissä joudutaan ottamaan kantaa ihmisen ja ympäristön/luonnon välisiin suhteisiin. Esimerkiksi tieto-opin avainkysymys tiedon subjekti- tai objektilähtöisyydestä kytkeytyy pohjimmiltaan yllä mainittuun metafyyseen kysymykseen todellisuuskäsityksemme ihmiskeskeisyydestä vs. luontokeskeisyydestä.

Saattaa olla, että ympäristöfilosofia muuttaa lopulta yleiskuvaamme filosofiasta samalla tavalla kuin ympäristökysymykset ovat jo muuttaneet kaikkien keskeisten tieteenalojen kysymyksenasetteluita monitieteisen ympäristötutkimuksen nousun myötä luonnontieteistä aina humanistisiin tieteisiin. Erityistieteissäkään kyseessä ei ole vain uusi kohdealue vaan kokonaisvaltainen kenttä, joka määrittyy aina ihmisen ja luonnon välisen vuorovaikutuksen puitteissa. Esimerkiksi ympäristön myrkyttäminen ei ole vain uusi kemiallinen ilmiö, jonka tutkimiseen perinteinen kemia olisi riittävää, vaan hybridinen ilmiö, jossa ihmisen tuotannollinen toiminta on mukana. Siksi näiden ilmiöiden tutkimiseen vaaditaan poikkitieteellistä otetta ja myös perinteisten tieteenalarajojen rikkomista ja uudelleenmäärittelyä.

Teoreettisesti katsoen, siis esimerkiksi metafysiikan ja tieto-opin kannalta, ympäristöfilosofia näkee ihmisen aseman ja mahdollisuudet entistä vaatimattomammin, mutta samalla realistisemmin. Ihminen on nykyä-sityksen mukaan pieni osa luontoa, ei sen yläpuolella. Ihminen ei voi tietää luonnon perimmäisiä rakenteita eikä siis myöskään täysin hallita luontoa. Sattumalla ja kaoottisilla prosesseilla on entistä suurempi merkitys. On oltava entistä paremmin selvillä tietomme ”mahdollisuuksista ja rajoista” (Kant) – kriittisen idealismin tieto-opillinen projekti on seuraamisen arvoinen, mutta vaatii vielä ympäristötietoista syventämistä.

Kantilla tietomme rajat liittyivät hänen empirismiinsä: positiivinen tieto rakentui ”mahdollisen kokemuksen” puitteissa, jonka ulkopuolelle jäi ”olio sinänsä”. Ympäristöfilosofisessa tarkastelussa tiedon rajat mää-

rittävät kompleksisuuden kautta liukuvina: vuorovaikutuksessa olevien ilmiöiden kompleksisuuden aste lisää asteittain tiedon epävarmuutta. Hyvä esimerkki on ilmaston globaali lämpeneminen, jossa ihmistoiminnan, maan, meren, ilmakehän ja auringon aktiivisuuden kausaaliset vaikutukset yhtyvät ennakoimattomalla tavalla aiheuttaen suurta epävarmuutta lämpenemisen ennustamisessa.

Etiikassa ja poliittisessa filosofiassa ympäristöfilosofia on tuonut esiin radikaalin kysymyksen eettisen vastuun laajentamisesta ihmisyyhteisöjen ulkopuolelle, eläimiin, kasveihin, ekosysteemeihin ja jopa elottomaan luontoon. Onko oikein, että muutamme luontoa peruuttamattomasti vain omia päämääriämme seuraten? Voimmeko hävittää kannaltamme tarpeettomat tai kilpailevat lajit sukupuuttoon? Voimmeko ottaa kaikki mahdolliset alueet viljelykäyttöön? Onko meillä peruuttamaton oikeus ”lisääntyä ja täyttää maa”? Voimmeko tasoittaa vuoret näköalatasanteiksi, joille pääsee omalla autolla? Voimmeko käyttää luonnonvarat loppuun maksimoidaksemme oman ja lastemme nautinnon? Onko meillä vastuuta myös kaukaisemmassa tulevaisuudessa vaikuttaville sukupolville?

Ympäristöfilosofian esittämät eettiset kysymykset vaihtelevat siis luontokeskeisistä kysymyksistä (luonnon oikeudet) ihmiskeskeisiin, ihmisen omaa säilymistä koskeviin kysymyksiin. Ne laajentavat perinteisen etiikan spektriä kahdessa mielessä: ihmisarvon ohella lähtökohdaksi hyväksytään luonnon arvot (laajuudeltaan vaihdellen) ja etiikan katsotaan esittävän normeja ja hyveitä myös luonnon arvojen suojelemiseksi. Toisaalta etiikan aikaperspektiivi laajenee:¹⁹ koska toiminnallamme on entistä laajempia tulevaisuutta koskevia seurauksia mm. uusien teknologioiden myötä (vaikkapa ydinjätteet), meidän tulee entistä vakavammin ajatella tulevien sukupolvien (sekä ihmisten, eläinten että kasvien) oikeuksia täysipainoiseen elämään – mihin oletettavasti kuuluu myös rikas suhde luontoon keskeisenä hyvinvointitekijänä.

Kokonaisuutena voidaan sanoa, että ympäristöfilosofinen kritiikki vaatii kysymyksen ”Mikä on ihminen?” laajentamista siten, että luonto, sen oikeudet ja hyvinvointi otetaan vakavasti huomioon. Emme voi kui-

19 Tämän nosti jo Hans Jonas (1984) esiin ajatellen lähinnä teknologian pitkäaikaisia vaikutuksia. Mutta vielä vakavammin tämä koskee esimerkiksi hiilidioksidipäästöjen, muovijätteen tai ydinjätteiden aiheuttamia ympäristöongelmia.

tenkaan hylätä ja väheksyä omia arvojamme ja intressejämme ja mennä äärimmäiseen biosentrismiin, jossa Linkolan tapaan ihminen tuomitaan evoluution harhapolkuna. Eettisesti kestävä yhteiselo luonnon kanssa on periaatteessa mahdollista ja meidän täytyy löytää vain sopivat keinot tuon yhteiselon mahdollistamiseksi. Kuten on jo nähty, tämä ei ole mikään helppo tehtävä. Filosofialla keskeisesti arvokysymyksiä pohtivana tutkimuksena on kuitenkin suuri vastuu sellaisen uuden ontologisen ja arvo-tietoisuuden perustelussa, joka muodostaisi aatteellista pohjaa vaadittaville poliittisille ja taloudellisille muutoksille kohti tasapainoisempaa yhteiseloä muun luonnon kanssa.

Filosofia syvän historian mieleenpalauttajana

Filosofia on aina muista tieteenaloista poiketen arvostanut syvästi omaa historiaansa. Jokainen filosofi lukee edelleen Platonia tai Aristotelesta, Kantia tai Hegeliä ja etsii heiltä inspiraatiota nykyajan ongelmien parempaan ymmärtämiseen. Filosofia kylläkin edistyy kuten mikä tahansa tiede mutta ei hylkää historiaansa: vaikka Aristoteleen käsitykset fysiikasta ehkä ovatkin vanhentuneita, hänen varsinaiset filosofiset näkemyksensä ovat edelleenkin mukana nykykeskusteluissa metafysiikasta, etiikasta, hyvästä elämästä ja monesta muusta suuren luokan kysymyksestä.

Olen aiemmin korostanut filosofoinnin olevan jotain yleisinhimillistä. Se on perustava inhimillisen olemassaolon muoto, lajityypillinen mahdollisuus. Filosofia on inhimillisen ajattelun välttämätön osatekijä ja juurtuu kielen rakenteisiin, sosiaaliseen kommunikaatioon ja monipuoliseen kokemukselliseen suhteeseen ympäristöömme. Filosofia tavoittaa yleisimmät merkitykset itsesuhteemme, sosiaalisen verkoston ja maailmasuhteemme pohjalta. Se kehittää näin monipuolisesti itsetuntemustamme. Filosofian elimellinen osa on sen historia: kertomus niistä monitahoisista ajatusmahdollisuuksista, joita kielemme ja kokemuksemme sisältää ja jotka filosofia paljastaa.

Historioitsijoista on kerran sanottu että heille ei ”mikään inhimillinen saa olla vierasta” (Steuchus 1500-luvulla). Samaa voidaan hyvin sanoa filosofista sanan parhaimmassa merkityksessä. Kuten aiemmin mainittiin, merkittävä roomalainen historioitsija Diodoros Sisilialainen kritisoi filosofiaa hyödyttömyydestä ja elämälle vieraista pohdinnoista. Mutta

tämä kritiikki ei oikeastaan koske metafilosofisesti vastuuntuntoista filosofiaa. Kukaan tuskin väittäisi Marxista tai Nietzschestä sellaista.

Metafilosofiselta kannalta Marxin ja Nietzsche'n kaltaiset ajattelijat olivat kiinnostuneita filosofian kiinnittymisestä 'elämään', ts. kysymykseen ihmisarvon ja autenttisen elämän toteuttamisesta ja sen historiallis-yhteiskunnallisista ehdoista. Molemmilla ihmisyyteen kytkeytyi myös monipuolinen suhde luontoon ja ihmisen omaan ruumiillisuuteen. Nämä teemat ovat edelleenkin ajankohtaisia, ja globaalin tietoisuuden myötä entistä keskeisempiä. Niinkin yksinkertainen asia kuin perustarpeiden tyydyttäminen, joka oli Marxin ja Engelsin kapitalismikritiikin taustalla, ei ole millään tavalla menettänyt merkitystään. Myös sellaisten luonnonehtojen säilyttäminen, joka tämän mahdollistaa, on aktualisoitunut ongelmaa: riittävä, monipuolinen ravinto, puhdas vesi ja ilma ja siedettävä ilmasto ovat naturaalisia perustekijöitä, joita ei enää voida pitää itsestäänselvyyksinä. Sekä ihminen itse, perustavat ihmisoikeudet, että luonnon hyvinvointi, luonnon arvot, tulee nähdä osana historian syväta-soa, joka historian pintamuutoksista huolimatta on suhteellisen pysyvä. Viime vuosikymmeninä paljon kritisoitu 'essentialismi' on kohtuullisessa määrin harjoitettuna terve metafilosofinen lähtökohta.

Emme voi toki palata kritiikittömästi naiivin edistysuskon ja optimismin 'suureen kertomukseen'. Tämä merkitsee vaatimattomampaa asennetta kysymykseen ihmiskunnan edistyksestä. Harhapolut ja valtavat riskit joita 'edistys' on tuottanut, tulee kriittisesti paljastaa. Adornon kysymystä kuinka välttää Auswitzin toistuminen jatkaen, tulee pitää mielessä esimerkiksi atomisodan uhka ja salakavalasti hivuttautuvat ympäristöongelmat – on kysyttävä, kuinka luoda sellainen yhteiskunta ja teknistaloudellinen luontosuhde, joka 'varovaisuusperiaatetta' noudattaen voi välttää mahdolliset katastrofit. Ja kuinka kasvattaa tulevat sukupolvet tällaiseen tietoisuuteen? Filosofian on liittouduttava ympäristötutkimuksen kanssa tämän historiallisen konkretian saavuttamiseksi. Elämme ratkaisevia aikoja ja toivottavasti 'ratkaiseva hetki' ei ole jo mennyt. Kansainvälisen ilmastopanelin IPCC:n tuore raportti 2018 on aiempia puheenvuoroja vakavampi varoitus siitä, että tuo Adornon symbolinen Auswitz häämöttää tulevaisuudessa – ja siinä mielessä vielä vakavampana, ettei kyseessä ole yhden kansan kymmenen vuoden harhapolku vaan meidän kaikkien globaaliin elämäntapaan kytkeytyvä, vähitellen, lähes näkymät-

tömin askelin paheneva sairaus ja siksi niin vaikea ottaa vakavasti juuri nyt.

Kuinka radikaalia muutosta filosofiassa vaaditaan? Perinteisestä filosofiasta ja historiasta ei nähdäkseen tule luopua, vaan tehtävänä on lähinnä tarkistaa ja täydentää sitä ympäristöfilosofialla ja –historialla. Kuten ilmeisesti aina uusilla trendeillä on taipumus mustamaalata mennyttä jotta ’uusi uljas maailma’ näyttäisi paremmalta, myös ympäristöfilosofia on leimannut mennyttä aikaa täysin ihmiskeskeiseksi ja esittänyt edustavansa uutta alkua. Ympäristöhistorioitsijat ovat olleet varovaisempia koska eivät ole koskaan luopuneet ihmiskeskeisestä lähtökohdasta. Uuden tulee kuitenkin tukeutua vanhaan: emme voi esimerkiksi luopua sosiaalisista saavutuksistamme (demokratia, tasa-arvo, ihmisoikeudet) ja ajaa vain luonnon oikeuksia.

Ihmisen ja luonnon vastakohtaisuus ei ole sovittamaton. Luonnon palvellessa meitä voimme myös palvella sitä, lisätä monimuotoisuutta, pelastaa lajeja sukupuutolta, rauhoittaa koskemattomia alueita ihmistoiminnalta ja silti itsekkin hyötyä tästä kaikesta. Jopa koskemattoman luonnon säilyttäminen voi palvella tutkimusta ja – varsinkin sademetsissä – toimia hiilinieluinä. Vaikkemme noille alueille saisikaan enää mennä, voimme nauttia niiden ilmiöistä ja estetiikasta luontodokumenteissa. Ihmisen ja luonnon intressit voidaan useimmiten viisaasti yhdistää jos opimme ajattelussamme ja toiminnassamme huomioimaan luonnon ikäänkuin tasa-vertaisena kumppanina, ei vieraana ja vihamielisenä vaan osana itseäni.

KIRJALLISUUS

- Ahlman, Erik: *Ihmisen probleemi. Johdatus filosofisen antropologian kysymyksiin*. Gummerus: Jyväskylä 1982.
- Ahlman, Erik: *Kulttuurin perustekijöitä: kulttuurifilosofisia tarkasteluja*. Jyväskylä 1939.
- Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973.
- Apel, Karl Otto: *Transformation der Philosophie 1-2*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973
- Aristoteles: *Metafysiikka*. Teokset VI. Gaudeamus: Helsinki 2012.
- Aristoteles: *Politiikka*. Teokset VIII. Gaudeamus: Helsinki 2012.
- Aristoteles: *Retoriikka*. Gaudeamus: Helsinki 1997.
- Beck, Ulrich: *Riskiyhteiskunnan vastamyrryt. Organisoitu vastuuttomuus*. Tampere 1990.
- Cassirer, Ernst: *An Essay on Man: an Introduction to the Philosophy of Human Culture*. New Haven 1968.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der Aufklärung*. Mohr: Tübingen 1932.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen 1-3*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1988.
- Chang, Jung: *Villijoutsenet. Kolmen kiinnattaren tarina*. Otava: Helsinki 1992.
- Christian, David: *Maps of Time. An Introduction to Big History*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles 2005.
- Croce, Benedetto: *Estetica*. Laterza: Roma 1973.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *Mitä filosofia on?* Gaudeamus: Helsinki 1993.
- Descartes, Rene: *Teoksia ja kirjeitä*. Helsinki 1994.
- Diamond, Jared: *Romahdus – Miten yhteiskunnat päättävät tuhoutua tai menestyä*. Terra Cognita: Helsinki 2005.
- Di Giovanni, P.: *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*. Laterza: Bari 1996.
- Engels, Friedrich: *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu*. Kansankulttuuri: Helsinki 1976.
- Engels, Friedrich: *Luonnon dialektiikka*. Edistys: Moskova 1971.
- Ferguson, Niall (toim.): *Virtual History. Alternatives and Counterfactuals*.

- Picador: London 1997.
- Feurebach, Ludvig: *Uskonnon olemuksesta*. Keuruu 1980.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Tiedeopin perusta*. Suomennos ja selitykset Ilmari Jauhiainen. Gaudeamus: Helsinki 2006.
- Fox Keller, E.: *Tieteen sisarpuoli: pohdintoja sukupuolesta ja tieteestä*. Jyväskylä 1988.
- Freire, Paulo: *Pedagogy of the oppressed*. Whitstable 1972.
- Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960
- Gadamer, Hans Georg: *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiasa*. Vastapaino: Tampere 2004.
- Gadamer, Hans Georg & Vogler, P. (toim.): *Neue Anthropologie 1-7*. Georg Thieme Verlag & dtv: Stuttgart 1974.
- Galimberti, Umberto: *I miti del nostro tempo*. Feltrinelli: Milano 2014.
- Godard, Jean-Luc: *Elokuva Godardin mukaan*. Vaasa 1984.
- Gramsci, Antonio: *Quaderni del carcere 1-4*. Torino 1977 (on engl.).
- Gramsci, Antonio: *Vankilavihot*. Helsinki 1979.
- Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus: Helsinki 1998.
- Haapala, Arto & Oksanen, Markku (toim.): *Arvot ja luonnon arvottaminen*. Gaudeamus: Helsinki 2000.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973.
- Habermas, Jürgen: *Julkisuuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta*. Vastapaino: Tampere 2004.
- Habermas, Jürgen: *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981-1989*. Gaudeamus: Helsinki 1994.
- Hadot, Pierre: *Mitä on antiikin filosofia?* Eurooppalaisen filosofian seura, Niin & näin: Tampere 2010.
- Haila, Yrjö & Levins, Richard: *Ekologian ulottuvuudet*. Vastapaino: Tampere 1992.
- Hawking, Stephen: *Ajan lyhyt historia*. WSOY: Helsinki 1988.
- Hawking, Stephen & Mlodinow, Leonard: *The Grand Design. New Answers to the Ultimate Questions of Life*. Trandworld Publishers: London 2010.
- Hartmann, Nicolai: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (1939). 3. Auflage. De Gruyter: Berlin 1964.

- Hartmann, Nicolai: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921). 3. Auflage. De Gruyter: Berlin 1941
- Hartmann, Nicolai: *Teleologisches Denken*. De Gruyter: Berlin 1951.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Logiikan tiede*. Summa: Helsinki 2011.
- Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika* (1927). Vastapaino: Tampere 1999.
- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe. Band 65. Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger, Martin: *Holzwege*. Vittorio Klosterman: Frankfurt am Main 2003.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927). Max Niemeyer Verlag: Tübingen 2001.
- Heidegger, Martin: *Taideteoksen alkuperä*. Helsinki 1995.
- Heinlahti, K.: Jean-Luc Godard filosofina. Prof. Mauri Ylä-Kotolan haastattelu. *Minervan Pöllö* 1/1999.
- Heinämaa, Sara: *Ele, tyylä ja sukupuoli. Merleau – Pontyn ja Beauvoirin ruumiin fenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Gaudeamus: Helsinki 1996.
- Heinämaa, Sara: *Ihmetyt ja rakkaus. Esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiasta*. Nemo: Helsinki 2000.
- Heisenberg, Werner: *Das Naturbild der heutigen Physik*. Rowolt: Hamburg 1963.
- Heisenberg, Werner: *Fysiikka ja filosofia – modernin tieteen vallankumous*. Art House: Helsinki 2000.
- Heiskanen, Jukka: *Karl Marx filosofina*. Demokraattinen sivistysliitto: Helsinki 2015.
- Herodotos: *Historiateos 1-2*. WSOY: Helsinki 1997.
- Husserl, Edmund: *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. Gaudeamus: Helsinki 2012.
- Husserl, Edmund: *Fenomenologian idea*. Viisi luentoa. Loki-kirjat: Helsinki 1995.
- Hösle, Vittorio: *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München 1997.
- Irigaray, Luce: *Sukupuolieron etiikka*. Helsinki 1996.
- Jonas, Hans: *Prinzip der Verantwortung*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1984.
- Juntunen, Matti – Mehtonen, Lauri: *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*.

- Gummerus: Jyväskylä 1977.
- Juti, Riku: *Johdatus metafysiikkaan*. Gaudeamus: Helsinki 2001.
- Järvilehto, Timo: *Ihminen ja ihmisen ympäristö: systeemisen psykologian perusteet*. Pohjoinen: Oulu 1994.
- Kaarakainen, Teija & Kaukua, Jari (toim.): *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*. Gaudeamus: Helsinki 2004.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (toim.): *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Gaudeamus: Helsinki 1998.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Heinlahti, Kaisa: *Mitä on tutkimus? Argumentaatio ja tieteenfilosofia*. Gaudeamus: Helsinki 2006.
- Kamppinen, Matti & Laihonen, P. & Vuorisalo, Timo (toim.): *Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa*. Keuruu 1989.
- Kant, Immanuel: *Arvostelukyvyyn kritiikki*. Gaudeamus: Helsinki 2018.
- Kant, Immanuel: *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Werke 6. Köln 1995.
- Kant, Immanuel: *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Gaudeamus: Helsinki 2016.
- Kant, Immanuel: *Mitä on valistus?* Teoksessa Koivisto ym. 1995.
- Kant, Immanuel: *Prolegomena*. Gaudeamus: Helsinki 1997.
- Kant, Immanuel: *Puhtaan järjen kritiikki*. Gaudeamus: Helsinki 2016.
- Kauppi, Raili: *Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle*. Jyväskylän yliopisto. Filosofian laitos. Julkaisu 9. Jyväskylä 1978.
- Ketonen, Oiva: *Se pyörii sittenkin. Tieteenfilosofian peruskysymyksiä*. WSOY: Helsinki 1976.
- Koivisto, Juha & Mäki, Markku & Uusitupa, Timo (toim.): *Mitä on valistus?* Vastapaino: Tampere 1995.
- Korteniemi, Kimmo: Paul Shepard ja ekologinen primitivismi. Teoksessa Massa, Ilmo (toim.): *Vihreä teoria. Ympäristö yhteiskuntateorioissa*. Gaudeamus: Helsinki 2009.
- Kotkavirta, Jussi (toim.): *Filosofia koulunpenkillä. Kirjoituksia oppiaineen didaktiikasta*. Helsinki 1995.
- Krohn, Sven: *Totuus, arvo ja ihminen*. Porvoo 1967.
- Kuhn, Thomas: *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Gaudeamus: Helsinki 1994.
- Kunnas, Tarmo: Kirjallisuus elämänkatsomuksen rikastuttajana. *Kaleva* 22.9. 1986.

- Kuukkanen, Jouni-Matti: Historiallinen tieteenfilosofia ja tieteen edistyksen ongelma. Teoksessa Myllykangas, Mikko & Pietikäinen, Petteri (toim.): *Ajatusten lähteillä. Aatteiden ja oppien historiaa*. Gaudeamus: Helsinki 2017.
- Kuusi, Pekka: *Tämä ihmisen maailma*. WSOY: Helsinki 1982.
- Küng, Hans: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München 1997.
- Laine, Timo (toim.): *Kasvatusfilosofiaan*. Filosofian julkaisuja 66. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Jyväskylän yliopisto 1999.
- Lammenranta, Markus: *Tietoteoria*. Gaudeamus: Helsinki 1993.
- Leakey, R.E. – Lewin, R.: *Ihmisen synty*. Jyväskylä 1978.
- Lefebvre, Henri: *Metaphilosophy*. Verso: London & New York 2016.
- Lefebvre, Henri: *Soziologie nach Marx*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1972.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologia*. Gaudeamus: Helsinki 1995.
- Liotard, F.: *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Vastapaino: Tampere 1985.
- Löppönen, Paavo & Mäkelä, Pirjo H. & Paunio, Keijo (toim.): *Tiede ja etiikka*. WSOY: Helsinki 1991.
- Mackie, J. L.: *The Cement of the Universe. A Study of Causation*. Oxford University Press: Oxford 1974.
- Marcuse, Herbert: *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press: Boston 1966.
- Markovic, Mihailo: Reifikaatio, ymmärtäminen ja selittäminen. *Sosiologia* 1971.
- Marx, Karl: *Teesejä Feuerbachista* (1945). Teoksessa Engels 1976.
- Merleay-Ponty, Maurice: *Silmä ja mieli*. Jyväskylä 1993.
- Montaigne, Michel de : *Esseitä. Osa 1*. WSOY: Helsinki 2003.
- More, Thomas: *Utopia*. Porvoo 1971.
- Mäki, Markku & Väyrynen, Kari: *Johdatus filosofiseen ajatteluun*. Avoin yliopisto: Oulu 1999.
- Määttänen, Pentti: *Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin*. Gaudeamus: Helsinki 1995.
- Naess, Arne: Ökologi, samfunn og livsstil. *Utkast til en ökosofi*. Universitetsforlaget: Oslo 1976. (on engl.).
- Nagel, Thomas: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Reclam: Stuttgart 2008.

- Niiniluoto, Ilkka: *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Otava: Helsinki 1980.
- Niiniluoto, Ilkka: *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Otava: Helsinki 1984.
- Niiniluoto, Ilkka: *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Otava: Helsinki 1983.
- Nivala, Asko: *Friedrich Schlegel ja historian koherenssi: Saksalaisen varhaisromantiikan historianfilosofian uudelleenarviointia*. Teoksessa Väyrynen & Pulkkinen 2015.
- Nussbaum, Martha: *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge University Press: Cambridge 2008.
- Oksanen, Markku: *Ympäristöetiikan perusteet. Luonne, historia ja käsitteet*. Gaudeamus: Helsinki 2012.
- Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (toim.): *Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*. Gaudeamus: Helsinki 1997
- Overgaard, Soren ym. (toim.): *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge University Press: Cambridge 2013.
- Paavola, Sami & Hakkarainen, Kai: *Entäpä jos ...? Ideoiden abduktiivinen kehittäminen tutkimusprosessin olennaisena osana*. Teoksessa Rolin ym. (toim.) 2006.,
- Palmgren, Raoul: *Toivon ja pelon utopiat*. Helsinki 1963.
- Perelman, C.: *Retoriikan valtakunta*. Tampere 1996.
- Pietarinen, Juhani: *Ilon filosofia. Spinozan käsitys aktiivisesta ihmisestä*. Yliopistopaino: Helsinki 1993.
- Pietarinen, J.: Mekaniikasta vallantahtoon. Teoksessa Koskinen, I. - Linnell, P. - Vuorio, T.: *Luonto toisena, toinen luontona*. Kirjoituksia Lauri Mehtosen 50-vuotispäivän kunniaksi. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 60. Tampere 1996.
- Platon: *Parmenides*. Teokset 3. Otava: Helsinki 1979.
- Platon: *Pidot*. Teokset 3. Otava: Helsinki 1979.
- Platon: *Valtio*. Teokset 4. Otava: Helsinki 1980.
- Platon: *Sofisti*. Teokset 5. Otava: Helsinki 1982.
- Popper, Karl: *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Helsinki 1974.
- Pulkkinen, Jarmo: *Sudenluusta supertietokoneeseen. Laskemisen kulttuurihistoriaa*. Art House: Helsinki 2004.

- Radhakrishnan, S. - Moore, C.A. (toim.): *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton 1957.
- Raju, P.: *Intian filosofia*. Porvoo 1974.
- Rauhala, Lauri: *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Jyväskylä 1983.
- Rausch, H.: *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*. München 1982.
- Rolin, Kristina & Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Henttonen, Elina (toim.): *Soveltava yhteiskuntatiede ja filosofia*. Gaudeamus: Helsinki 2006
- Routila, Lauri: *Miten teen tiedettä taiteesta*. Keuruu 1986.
- Ruuskanen, Esa & Väyrynen, Kari: *Ympäristöhistorian historianfilosofia*. Teoksessa Väyrynen & Pulkkinen 2015.
- Rydenfelt, Henrik & Kovalainen, Heikki A. (toim.): *Mitä on filosofia?* Gaudeamus: Helsinki 2010.
- Saarinen, Esa: *Filosofia*. WSOY: Helsinki 1994.
- Sajama, Seppo: *Arkipäivän filosofiaa. Kertomus ihmisestä tiedon hankkijana ja arvoratkaisujen tekijänä*. Kirjayhtymä: Helsinki (ei painovuotta)
- Salmela, Mikko: *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava: Helsinki 1998.
- Schelling, F.W.J.: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1974.
- Sen, Amartya: *On Ethics and Economics*. Oxford 1990.
- Severino, Emanuele: *Kärsimys, kohtalo, kapitalismi*. Loki-kirjat: Helsinki 1997.
- Sihvola, Juha: *Hyvän elämän politiikka: näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*. Helsinki 1994.
- Sihvola, Juha: *Maailmankansalaisen etiikka*. Otava: Helsinki 2004.
- Sihvola, J.: *Toivon vuositutkat: eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus*. Jyväskylä 1998.
- Spinoza, Benedictus de: *Etiikka*. Gaudeamus: Helsinki 1994.
- Stiglitz, Joseph E.: *The Price of Inequality*. Penguin Books: London 2013.
- Syrjämäki, Sami: *Anakronismit ja intellektuaalihistoria*. Teoksessa Väyrynen & Pulkkinen 2016.
- Tahko, Tuomas E. (toim.): *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Cambridge University Press: Cambridge 2013.

- Tahko, Tuomas E.: *Introduction to Metametaphysics*. Cambridge University Press: Cambridge 2015.
- Telakivi, Pii: #MeToo ja (yliopisto)filosofia. *Niin & Näin* 2/2018. S. 131-133.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha: *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY: Helsinki 1994.
- Thukydides: *Peloponnesolaissota I-II*. WSOY: Helsinki 1964.
- Toulmin, S.: *Kosmopolis. Kuinka uusi aika hukkasi humanismin perinnön*. WSOY: Helsinki 1998.
- Vattimo, Gianni: *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Helsinki 1989.
- Vattimo, Gianni: *Uskon että uskon*. Nemo: Helsinki 1999.
- Vazquez, Adolfo Sanchez: *The Philosophy of Praxis*. Merlin Press: London 1977.
- Vico, Giambattista: *La scienza nuova*. Milano 1993 (on engl.).
- Volkov, Henrik: *Tieteen kehdon ääressä*. Edistys: Moskova 1974.
- Vuorinen, Jyri: *Estetiikan klassikoita*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki 1993
- Väyrynen, Kari: Descartes ja Vico historiallisen tiedon varmuudesta. Teoksessa Väyrynen & Pulkkinen 2015.
- Väyrynen, Kari: Hegel ja antiikin dialektiikka. *Ajatus* (74) 2017.
- Väyrynen, K.: Historiallisuus ja sanataide Gadamerin hermeneutiikassa. Julkaisussa Kalleinen, L. - Lassila, H. - Lukkarila, M. - Väyrynen, K.: *Genesis, evoluutio, funktio, reseptio. Kirjallisuushistorian teorian peruskäsitteistä I*. Oulun ja sen lähiympäristön sanataide - tutkimusprojekti. Monistesarja n:o 5. Oulu 1981.
- Väyrynen, Kari: Hyveet ympäristöetiikassa. Teoksessa Hämäläinen, Nora & Lemetti, Juhana & Niiniluoto, Ilkka (toim.): *Hyve*. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 45. Helsinki 2014.
- Väyrynen, Kari: Luonnosta ympäristöön. Luontosuhteemme käsite- ja aatehistoriaa. Teoksessa Myllykangas, Mikko & Pietikäinen, Petteri (toim.): *Ajatusten lähteillä. Aatteiden ja oppien historiaa*. Gaudeamus: Helsinki 2017.
- Väyrynen, Kari: Nemesi naturae? Georg Henrik von Wright as an Environmental Thinker. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Wallgren, Thomas (toim.): *On the Human Condition. Philosophical Essays in Honour of the Centennial Anniversary of Georg Henrik von Wright*. Acta Philoso-

- phica Fennica, Vol. 93, Helsinki 2017.
- Väyrynen, Kari: *Pedagogiikka ja dialektiikka. Tutkimuksia Hegelistä*. Oulun yliopisto. Historian laitos. Oulu 1986.
- Väyrynen, Kari: Poliittinen humanismi globaalissa riskiyhteiskunnassa. *Agon* 2/2017.
- Väyrynen, Kari: *Ympäristöfilosofian historia maaäitimyytistä Marxiin*. Eurooppalaisen filosofian seura: Tampere 2006.
- Väyrynen, Kari: Elämyksellisyys filosofian opettamisessa. Teoksessa Tomperi, Tuukka & Juuso, Hannu (toim.): *Sokrates koulussa. Itsenäisen ja yhteisöllisen ajattelun edistäminen opetuksessa*. Eurooppalaisen filosofian seura, Niin & näin: Tampere 2008.
- Väyrynen, Kari: Zur Spinoza-Deutung von Arne Naess. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.): *Spinoza in Nordic Countries / Spinoza im Norden*. Philosophical Studies from the University of Helsinki 5, Vantaa 2004.
- Väyrynen, Kari & Pulkkinen, Jarmo (toim.): *Historianfilosofia. Klassikkoajattelijat antiikista nykypäivään*. Vastapaino: Tampere 2015.
- Väyrynen, Kari & Pulkkinen, Jarmo (toim.): *Historian teoria. Lingvisti-
sestä käänteestä mahdolliseen historiaan*. Vastapaino: Tampere 2016.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1980. (on engl.).
- von Weitzsäcker, Carl Friedrich: *Die Einheit der Natur*. Carl Hanser Verlag: München 1971.
- Williamson, Timothy: *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell: Malden 2007.
- Williamson, Timothy: How did we get here from there? The transformation of analytic philosophy. (tulossa, *Belgrade Philosophical annual*).
- Wilson, Edward O.: *Elämän monimuotoisuus*. Art House: Helsinki 1995.
- Wilson, Edward O.: *Konsilienssi. Tiedon yhtenäisyys*. Terra Cognita: Helsinki 2001.
- Winch, Peter: *Yhteiskuntatieteet ja filosofia*. Gummerus: Jyväskylä 1979.
- von Wright, Georg Henrik: *Ajatus ja julistus*. WSOY: Helsinki 1974.
- von Wright, Georg Henrik: *Elämäni niin kuin sen muistan*. Otava: Helsinki 2002.
- von Wright, Georg Henrik: *Explanation and Understanding*. Cornell University Press: Ithaca 1971.

- von Wright, Georg Henrik: *The Tree of Knowledge and Other Essays*. E.J. Brill: Leiden 1993.
- von Wright, Georg Henrik: *Tieteen filosofian kaksi perinnettä*. Helsinki 1970.
- Von Wright, Georg Henrik: *Tiede ja ihmisjärki: suunnistusyritys*. Helsinki 1987.
- Wilenius, Reijo: *Filosofia ja politiikka. Poliittisen ja sosiaalisen ajattelun perusteiden kehityksestä*. Tammi: Helsinki 1967.
- Ylä-Kotola, Mauri: *Jean-Luc Godard mediafilosofina: rekonstruktio simulaatiokulttuurin näkökulmasta*. Mediatieteen julkaisuja B1. Lapin yliopisto, taiteiden tiedekunta. Helsinki 1998.