

1363

**Anne Mäkelä**

# **DEMOKRATIA VOITTA A FILOSOFIAN**

**-RICHARD RORTYN UUSPRAGMATISMI POLIITTISENA FILOSOFOINNIN TYYLINÄ**

**Pro gradu -työ  
Jyväskylän yliopiston  
yhteiskuntatieteellisen  
tiedekunnan  
valtio-opin laitoksella  
Syksy 1998**

Demokratia voittaa Filosofian. -Richard Rortyn uuspragmatismi poliittisena filosofoinnin tyylinä. Anne Mäkelä. Valtio-oppi. Joulukuu 1998. Jyväskylän yliopisto. 107 sivua ja liitteet.

Tämän pro gradu -työ tutkii amerikkalaisen filosofin Richard Rortyn (s. 1931) uuspragmatismia poliittisena filosofoinnin tyylinä. Tätä varten selvitetään muun muassa Rortyn käsityksiä poliittisuudesta, liberalismista ja pragmatismista.

Rortylle tärkeitä esikuvia ovat pragmatisti John Deweyn lisäksi Ludwig Wittgenstein ja Martin Heidegger. He ovat filosofioissaan luopuneet yleispätevän perustan etsimisestä. Rorty itse voidaan nimetä postanalytytikoksi, ja hän arvostaa erityisesti eräitä tämän perinteen sisältä tulevia ajattelijoita.

Kun myönnetään, ettei filosofia voi perustaa poliittisia käytäntöjä, tunnustetaan demokratian ensisijaisuus. Filosofia voi olla vain yksi lukuisista tavoista kuvata kulloistakin ajasta ja paikasta riippuvaa moniarvoista kulttuuria. Perustan etsimisen sijaan sen tehtävä on jatkaa keskustelua. Se voi jatkaa vallassa olevan rationaalisuuskäsityksen mukaista puhumisen tapaa tai ehdottaa uusia, näennäisen irrationaalisia metaforia.

Liberaali yhteisö hyväksyy totuudeksi käsityksen, joka hyväksytään demokraattisesti ilman väkivaltaa. Liberalismia luonnehtiva eksperimentaalinen asenne varmistaa, että yhteisö on aina valmis muutoksiin ja kuuntelee myös marginaalista tulevia ehdotuksia. Se pyrkii laajentamaan solidaarisuutta niihin, joita se ei aiemmin ole laskenut mukaan "me"-käsitteeseensä.

Työn keskeisiä lähteitä ovat Rortyn teokset ja hänen politiikkaa koskevat artikkelinsa sekä Deweyn demokratiaa ja tietoteoriaa käsittelevät teokset. Lisäksi käytetään muita tausta- ja kommentaariteoksia ja -artikkeleita. Rortyn tuotantoa tulkitaan työssä reaktiivisena aikalaiskriittinä, ei kattavaksi väitettynä filosofisena systeeminä.

Avainsanoja ovat pragmatismi, poliittisuus, filosofia, liberalismi, demokratia, perustattomuus, epistemologia, Rorty ja Dewey.

# SISÄLLYS

## 1. JOHDANTO

- 1.1 Tutkimuskysymyksestä ja metodologiasta.....1
- 1.2 Rortyn tuotannosta, muista lähteistä ja työn rakenteesta.....6

## 2. RORTYN UUSPRAGMATISMIN KONTEKSTEJA

- 2.1 Deweylainen, "poliittinen", pragmatismi.....10
- 2.2 Analyyttinen, "tieteellinen", filosofia.....17
- 2.3 Kontinentaalinen, "poeettinen", metafysiikan kritiikki.....19
- 2.4 Rortyn postanalyttinen uuspragmatismi.....21

## 3. LIBERAALI KERTOMUS

- 3.1 "Poliittisuus": Yhteisöt narratiivisessa kulttuurissa
  - 3.1.1 Solidaarisuus, etnosentrismi ja konfliktit.....27
  - 3.1.2 Liberaalit ironistit.....35
- 3.2 "Tieteellisyys": Liberalismi poliittisena kokeena
  - 3.2.1 Eksperimentalismi perustattomana asenteena.....47
  - 3.2.2 Sosiaalidemokratia liberaalina vasemmistolaisuutena.....52
- 3.3 "Poeettisuus": Ironia ja edistys
  - 3.3.1 Metafora irrationaalisena kielenkäyttönä.....57
  - 3.3.2 Esteettinen metaforisena ulottuvuutena.....63

## 4. POSTFILOSOFINEN KERTOMUS

- 4.1 Representaation onneton kielikuva.....69
- 4.2 Analyysistä antirepresentationalismiin.....74
- 4.3 Edifikaatio postfilosofiana.....78
- 4.4 Filosofi keskusteleavassa kulttuurissa.....83

## 5. AMERIKKALAISET INTELLEKTUELLIT JA FILOSOFIAN POLIITTINEN ROOLI.....88

## 6. PÄÄTÄNTÄ.....98

## LÄHTEET

## 1. JOHDANTO

### 1.1 Tutkimuskysymyksestä ja metodologiasta

Yhdysvaltalainen filosofi Richard Rorty (s. 1931) nimettiin uuspragmatismien perustajaksi hänen vuonna 1979 ilmestyneen kirjansa *Philosophy and the Mirror of Nature* perusteella (esimerkiksi Borradori 1994, s. 103). Uuspragmatismi on Rortyn mukaan poliittinen filosofoinnin tyyli (Rorty 1991c, s. 9), se on "liberalismista puhumista niille, jotka pitävät filosofiasta" (Rorty 1991b, s. 211). Tässä pro gradu -työssä koetan selvittää, mitä Rorty tarkoittaa filosofoinnin poliittisuudella. Sitä varten selvitän, millaisia käsityksiä hänellä on muun muassa poliittisuudesta, liberalismista ja pragmatismista.

Rorty vastustaa "perustallisuutta"<sup>1</sup> eli sosiaalisten käytäntöjen oikeuttamista vetoamalla ylihistorialliseen, varmaksi väitettyyn perustaan. Rortysta perustaan vetoava retoriikka on vanhentunut puhetapa, joka ei sovi nykyisen yhä moniarvoisemman ja maallistuneemman kulttuurin tarpeisiin. Journalistit, kansatieteilijät ja kirjailijat ovat hänestä osoittaneet, että maailma on täynnä erilaisia tapoja järjestää inhimilliset suhteet, ja että on mahdotonta löytää yleispätevää mittatikkua juuri sen oikean löytämiseksi. Nyt on luovuttavaa tiedon kuvaamisesta näkemiseen liittyvillä metaforilla ja sen ajattelemisesta todellisuuden täsmällisenä kuvauksena.

Vaatiessaan tästä metaforasta luopumista Rortylla on ollut ratkaiseva osuus "retorisessa käänteessä", sen ajatuksen tunnustamisessa, että puhetapa on poliittinen ilmiö. Se on tapa tulla maailman kanssa toimeen, tapa vaikuttaa ympäröiviin aineellisiin ja sosiaalisiin olosuhteisiin (muun muassa Mailloux 1995, s. 28). "Perustattomuus" tarkoittaa, että puhetapa riippuu sen kulttuurin historiallisista kontingensseista ja poliittisista jännitteistä, joka sen tuottaa. Tällöin filosofiakaan ei voi toimia esimerkiksi politiikan takaaja-

---

<sup>1</sup> "Perustallisuus", "perustattomuus" ja "kulttuurikeskeisyys" ovat omia käännöksiäni Rortyn käyttämistä termeistä. Rortyn englanninkieliset vastineet sanoille ovat "foundationalism", "antifoundationalism" ja "ethnocentrism". Suomennan termin "foundationalism" tilanteesta riippuen myös perustan etsinnäksi tai asettamiseksi tahi perustaan vetoamiseksi. Termiä "antifoundationalism" tarkoitan myös puhuessani perustasta tai sen etsinnästä luopumisesta.

na sen enempää kuin mikään muukaan kulttuurin ala. Rortyn (1990, s. 282) mukaan filosofia räätälöidään politiikkaan sopivaksi kertomukseksi eikä toisinpäin.

Tässä mielessä Rorty samaistuu postmoderniin liikkeeseen. Postmodernismi tarkoittaa hänen mukaansa lyotardilaisittain kaikenkattavan metanarratiivin mahdollisuudesta luopumista (Rorty 1983, s. 585). Tällöin kulttuurin kokonaisuus otetaan narratiivisoituneena ja filosofiakin nähdään vain yhtenä narratiivina muiden joukossa. Puhumisen tapa demokratisoituu. Demokraattinen puhetapa on joustava ja vastaanottavainen uusille metaforisille puhetavoille. Ne mahdollistavat muutoksen ja poliittisen edistyksen.

John Rajchmanin mukaan Rorty oli ensimmäinen, joka koetti kehittää uutta filosofoinnin tapaa analyttisen filosofian jouduttua vaikeuksiin. Erityistä olivat myös hänen yhteytensä kontinentaaleihin<sup>2</sup> metafysiikan kritikoihin. Rajchmanin mukaan Rorty esitti uudenlaisen filosofian historian ja ehdotti uutta filosofoinnin tyyliä. (Rajchman 1985, s. xi).

Kun filosofia ei enää perusta sosiaalisia käytäntöjä, se alkaa tehdä ehdotuksia kansalais- tai yhteisöpohjaiselle demokraattiselle politiikalle. Sen lisäksi se analysoi historiallisesti niitä filosofisia ongelmia, jotka nousevat eri tieteenlajien lisääntymisestä. Filosofialla on roolinsa myös kirjallisuuden lajina ja -tutkimuksessa. Nämä nimenomaan Rortysta alkunsa saaneet postanalyttiset kehitykset johtavat Rajchmanin mukaan amerikkalaiset intellektuellit suureen vuosisadan alun pragmatistiin, John Deweyhin (1859-1952). (Rajchman 1985, ss. xxiv-xxv)<sup>3</sup>

Rortyn politiikkakäsitystä selvitän muun muassa pohtimalla, mitä hän tarkoittaa erottaessaan pragmatismia "poliittisena" vastauksena analyttisestä "tieteellisestä" ja heideggerilaisesta "poeettisesta" vastauksesta länsimaiselle perustaa etsivälle perin-

---

2 "Kontinentaaleilla" tarkoitan mannereurooppalaisia, muita kuin englantia puhuvia filosofeja. Tarkemmin sanottuna niitä, jotka ovat Borradorin (1994, s. 104) mukaan reagoineet Hegelin idealismiin metafysiikan kritiikillä. Näitä ovat muun muassa Nietzsche ja Heidegger. Rortyn (1994, s. 108) mukaan termi "Continental philosophy" sisältää "kaikki Gadamerista Lyotardiin".

3 Intellektuellien poliittisesta roolista Yhdysvalloissa katso erityisesti kappale 5.

teelle. Otan myös vakavasti Rortyn (muun muassa 1990, s. 282) Deweyn (esimerkiksi 1966a, s. 333) kanssa jakaman käsityksen, että politiikka tulee ennen filosofiaa eli filosofia on kuvausta aikansa yhteiskunnallisesta tilanteesta ja yritys ilmaista kultureaaliset ideaalinsa.

En siis lue Rortya niin, että hän "filosofisista premisseistään johtaa" poliittisen teoriansa enkä niin, että hän "laajentaa" filosofisia ajatuksiaan politiikan teorian puolelle. Lähtökohtani on, että hänen filosofiansa on kuvausta, eräänlainen narratiivi tai metafora, hänen ajatuksistaan politiikasta. Se, miten hän puhuu filosofiasta, on riippuvaista siitä, miten hän puhuu politiikasta. Työssäni pohdin myös sitä, kuinka hyvin Rortyn filosofinen narratiivi sopii hänen puheeseensa politiikasta.

Politiikan ensisijaisuus -teesistä huolimatta en odota Rortyn varhaistuotannossaan käsittelevän politiikkaa ja sitten siirtyvän filosofiaan. Hän aloittaa 1960-luvun tuotannossaan filosofiasta ja puhuu poliittisista mielipiteistään eksplisiittisemmin myöhemmässä, 1980- ja -90-luvun tuotannossaan. Lukutavalleni on irrelevanttia pohtia, tuleeko politiikka Rortyn tuotannossa kronologisesti ennen filosofiaa. Tarkoitukseni on selvittää, mitä on "poliittisuus" Rortyn filosofoinnissa. Selvittämäni "poliittisen" määritelmän mukaan Rorty tunnistaa filosofisen puhutavan poliittisuuden jo varhaistuotannossaan, vaikka puhuikin vielä analyttiselle filosofoinnille kanoniseksi tulleet tyyliin.

Erotaessaan "poliittisen" "tieteellisestä" Rorty tarkoittaa, että perustattomuuden myötä tunnustetaan vaistämätön kulttuurikeskeisyys<sup>4</sup> ja moniarvoisuus lähtökohtina. Mielipiteet tulevat oikeutetuiksi uskomuksiksi vain, jos niistä vallitsee demokraattinen yhteisymmärrys relevantiksi koetussa yhteisössä. Poliittikka on toimimintatapojen etsimistä moniarvoisessa, ristiriitaisessa käytännön tilanteessa, jota voidaan tarkastella vain omasta etnosentrisestä näkökulmasta eli siitä ryhmästä ja niistä ryhmistä käsin, joihin

---

<sup>4</sup> Käytän termiä "etnosentrismi" termin "kulttuurikeskeisyys" sijaan silloin, kun viitataan johonkin tarkemmin määriteltyyn ryhmään kuin kokonaiseen kulttuuriin. Esimerkiksi kulttuurikeskeisyys on Rortysta välttämätön lähtökohta kaikelle ajattelulle, koska synnymme ja sosiaalistumme aina tiettyyn kulttuuriin. Rortyn etnosentristinen lähtökohta sen sijaan on amerikkalaisten vasemmistolaisiksi identifioituvien älykköjen ryhmä.

identifioituu vastakohtana muille ryhmille<sup>5</sup>. Koetan tässä työssä selvittää Rortylle relevantteja ryhmiä ja selittää niiden avulla Rortyn puhetapaa ja hänen käyttämiään retorisia keinoja.<sup>6</sup> Rortyn lähtökohtia ovat ainakin amerikkalaisten, liberaalien vasemmistolaisten ja intellektuellien ryhmät<sup>7</sup>.

Jos "tieteellinen" otetaan perustattomasti osana Rortyn uuspragmatismia, se tarkoittaa eksperimentaalista asennetta, mahdollisimman joustavaa puhumisen tapaa. Sellaista, joka on aina valmis muuttamaan tyyliään ja käyttämiään uusia metaforia. Rorty kritisoi analyyttisen filosofian tyyliä, joka on hänestä muut tyyliä poissulkevaa, legalistista, case-keskeistä argumentointia (Rajchman 1985, s. xi). Tällainen puhetapa sopii Ian Hackingin arkkirationalismiksi nimeämään järkeilyn tyyliin, jota läntinen perinne on suosinut. Se on ollut kapea ja syrjinyt vieraita näkemyksiä (Hacking 1985, s. 150). Liberaali "normaalidiskurssi" on Rortyn mukaan eksperimentalistinen. Se suosii sanallista taivuttelua väkivallan sijaan. Se kuuntelee myös niitä, jotka ovat vallaolevan rationaalisuuskäsityksen marginaalissa ja näyttävät sen mukaan irrationaalisilta.

"Poeettinen" on Rortylle metaforinen, ironistinen, näennäisen irrationalistinen, uutta luova ulottuvuus. Se on Rortyn yhteys kontinentaaliin metafysiikan kritikoihin. Poetikon eli ironistin tehtävä on Rortysta mahdollisimman pian literalisoida uudet metaforansa edistyneiden välineiksi, osaksi sosiaalisia kielellisiä ja muita instituutioita. Rorty erottaa pragmatistisen "poliittisen" kontinentaalista "poeettisesta" julkinen-yksityinen -erottelulla<sup>8</sup>. Pragmatistien mukaan poetikko on olemassa yhteiskuntaa varten, mutta kontinentaalien mukaan asia on päinvastoin (Rorty 1991c, ss. 17-18). Pragmatistien mukaan sosiaalinen toivo voidaan säilyttää metanarratiivin menettämisestä huolimatta. Rortyn heideggerilaisiksi nimittämät kontinentaalit sen sijaan ovat sosiaalisen toivon

---

5 Katso alakappale 3.1.

6 En tee tässä työssä retorista analyysia Rortyn sanomisista. Mietin kuitenkin joitain hänen sananvalintojaan ja näennäisen löysää tai asiankuulumattomalta vaikuttavaa kielenkäyttöään suhteessa hänen yleisönsä.

7 Katso alakappale 3.2.2. ja kappale 5.

8 Katso alakappale 3.1.2.

suhteen nihilistejä. Heitä voi Rortysta halutessaan käyttää itsensä kehittämisessä yksityisesti<sup>9</sup>, mutta he eivät ole poliittisesti relevantteja.

Koska politiikka tulee pragmatistien mukaan ennen filosofiaa, on selvitettävä myös Rortyn poliittisia mielipiteitä. Voi myös pohtia, millä tasolla Rorty politiikasta puhuu. Korrespondenssiteorian syrjäyttäminen kuuluu filosofian sanastoon, se on filosofisen pöydän puhdistamista perustallisuuden jäänteistä. Liberaalin utopian kehittäminen taas on Rortyn mukaan maallistunutta postfilosofiaa, joka keskittyy ilmaisemaan sen kulttuurin ideoita, jossa se on tuotettu<sup>10</sup>. Poliittikan tasolla ei Rortyn mukaan voida puhua perustavista eikä laajoista, utopistisista periaatteista. Poliittikan tasolla voidaan vain ottaa kulloinenkin tilanne annettuna ja ratkaista ongelmia erilaisten käytännön toimintavaihtoehtojen etujen ja haittojen yksityiskohtaisella vertailulla.<sup>11</sup>

Rorty siis vaatii filosofisen puhutavan maallistamista ja demokratisointia, sen poliittisen luonteen tunnustamista. Hän kuitenkin uskoo, että perustaan vetoava filosofiakin tulee säilymään. Ainakin niin kauan kuin on ihmisiä, joita perustallisuuteen liittyvät kysymykset kiinnostavat. He eivät kuitenkaan ole poliittisesti relevantteja. Rorty itse on omasta mielestään poliittisesti hyödyllinen filosofi, sillä hän harjoittaa filosofiaa "maallistuneen tietoteorian"<sup>12</sup> tasolla ja hahmottelee "sosiaalidemokraattista utopiaa". Päivänpoliittiseen keskusteluun hän ei kuitenkaan juuri osallistu, niin paljon kuin hän sellaista osallistumista intellektuelleilta peräänkuuluttaakin. Hänen yleisönsä voidaan kuitenkin rajata filosofian professoreihin, jolloin hänen teksteissään voidaan sanoa olevan kyse vain "hyvin paikallisesta ad hoc -terapiasta" (Rorty 1991b, s. 207), joka ei yritäkään muuta kuin puhdistaa kulttuuri sellaisen sanaston jäämistä, joka sopii paremmin aiempiin

---

<sup>9</sup> Rorty on muuttanut käsityksiään Heideggerista ja poeettisuudesta vuosien kuluessa. Tässä työssä en kuitenkaan paneudu Heideggeriin, vaan vertaan Rortyn poeettista Deweyn esteettisen käsitteeseen.

<sup>10</sup> Katso alakappale 4.4.

<sup>11</sup> Katso erityisesti kappale 5.

<sup>12</sup> Katso kappale 4.3.



tarpeisiin (Rorty 1991a, s. 55).<sup>13</sup>

Ainakin amerikkalaisiin analyttisiin filosofeihin rajatussa yleisössä on noussut ärhäköitäkin reaktioita Rortyn vaatimuksista filosofian demokratisoinnista, sen ottamisesta perustattomana kertomuksena muiden kertomusten joukossa. Rortyn kriitikot syyttävät häntä muun muassa marginaaliryhmien huomiotta jättämisestä ja siten puhetapansa epäpoliittisuudesta ja kapea-alaisuudesta<sup>14</sup>. Perustattomuudesta johtuen Rorty voi kuitenkin puhua vain omasta näkökulmastaan, joka sattuu olemaan vallitsevan normaali-diskurssin ytimessä. Hän on "sisältäpäin" vaatinut puhettavan demokratisointia ja suurempaa joustavuutta. Hän itsekkin myöntää, että filosofinen puhetapa vaatii täydentäjäkseen yhteiskuntapoliittista, sosiologista, historiallista ja muita diskursseja.<sup>15</sup>

## 1.2 Rortyn tuotannosta, muista lähteistä ja työn rakenteesta

Rortyn älyllinen lähtökohta on analyttisen perinteen postanalyttinen kritiikki. Hänen opiskelijatoverinsa Richard J. Bernsteinin mukaan jo Rortyn ensimmäinen, vuonna 1961 julkaistu artikkeli Pragmatism, Categories, and Language käsitteli hänen myöhemmälle työlleen keskeisiä teemoja: amerikkalaista pragmatistista perinnettä ja myöhemmän Wittgensteinin terapeutista voimaa. (Bernstein 1989, s. 179)

1960- ja -70-luvuilla Rorty Bernsteinin mukaan kirjoitti lukuisia tärkeitä töitä anglo-amerikkalaisten filosofien yhteisölle aroista ongelmista. Vaikka hän argumentoi analyttisille filosofeille kanoniseksi tulleet tyyliin, hän Bernsteinin mukaan myös herätti syvästi häiritseviä kysymyksiä joistakin näiden filosofien ääneenlausumattomista ja kyseenalaistamattomista ennako-oletuksista. Kirjassaan *Philosophy and the Mirror of Nature* (PMN) Rorty sitten esitti aiemmat epäilyksensä kattavana kritiikkinä. (Bernstein

---

<sup>13</sup> Katso alakappale 3.1.2.

<sup>14</sup> Katso erityisesti kappaleet 5 ja 6.

<sup>15</sup> Katso kappale 6.

1989, ss. 179-180)

Tutkimuksessani käytän pääasiassa Rortyn PMN:a ja sen jälkeistä tuotantoa. Mukana on myös 1970-luvun esseitä sisältävä, vuonna 1982 ilmestynyt *Consequences of Pragmatism (COP)*. Vuonna 1967 toimittamansa teoksen *The Linguistic Turn* myöhempiin painoksiin liitettyjä retrospektiivisiä esseitä *Ten Years Later* ja *TwentyFive Years Later* käytän selvittämään Rortyn suhtautumista ja suhtautumisen muuttumista analyyttiseen filosofiaan ja perustallisuuteen.

Luen Rortyn tuotantoa lomittain työn kappaleiden teemojen mukaan. PMN ja COP ovat kuitenkin lähteitä selvittäessäni hänen perustaa etsivän, tietoteoriakeskeisen kulttuurin kritiikkiään ja hänen suosittamaansa postfilosofisen kulttuurin ajatusta. Perustattoman liberaalin utopiansa Rorty esittää 1989 ilmestyneessä *Contingency, Irony, and Solidarity*-teoksessaan (CIS). Hän yhdistää antirepresentationalismin ja poliittisen liberalismiin etnosentrismin käsitteellä, mitä selvitän erityisesti 1980-luvun esseistä koostuvan teoksen *Objectivity, Relativism and Truth (ORT)* avulla. ORT ja toinen vuonna 1991 ilmestynyt esseekokoelma *Essays on Heidegger and Others (EHO)* ovat lähteitä selvittäessäni Rortyn metafora-käsitystä poliittisen edistyksen kuvaajana ja osaltaan tukemassa tulkintaani edifioivan filosofian sidonnaisuudesta Rortyn käsityksiin politiikasta.

Aikakauslehdissä (*Journal of Philosophy*, *Hypatia*, *Political Theory*) ilmestyneet Rortyn artikkelit ovat tärkeitä erityisesti hänen "päivänpoliittisten" mielipiteidensä selventäjinä. Giovanna Borradorin haastattelu-teoksessa *The American Philosopher* (1994) Rorty esittää suoriin kysymyksiin suoria vastauksia, jotka osaltaan auttavat selvittämään hänen käsitystään filosofian poliittisesta luonteesta.

Alan Malachowskin *Reading Rorty* -teoksen listassa Rortyn julkaistuista artikkeleista ja arvosteluista vuosina 1959-1989 ei juurikaan ole politiikan tutkimuksen julkaisuja. Yksi artikkeli -*Thugs and Theorists*- vuodelta 1987 on *Political Theory* -lehdestä. Toinen työlleni tärkeä artikkeli on *The Priority of Democracy to Philosophy* vuodelta 1984. Vuo-

delta 1986 on valaiseva artikkeli *Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics*. Kirjoissaan Rorty ei kommentoi eksplisiittisesti päivänpoliittisia tapahtumia juuri muualla kuin sivulauseissa tai alaviitteissä. Poliittisen utopian tasolla hän kyllä puhuu. Lisäksi hän on kirjoittanut muun muassa kirjallisuusjulkaisuihin. Suurin osa hänen tuotantonsaan käsittelee postanalyttistä filosofiaa. Tulkintani mukaan hän puhuu kuitenkin poliittisuudesta, sillä postanalyttinen uuspragmatismi tarkoittaa hänelle nimenomaan poliittista filosofoinnin tyyliä.

Tärkeä teos pohdinnoille Rortyn poliittisesta relevanssista olisi epäilemättä hänen vuoden 1998 lopussa julkaistu kirjansa *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Siinä Rorty Simon Critchleyn mukaan koettaa innostaa reformistista vasemmistoa osallistumaan amerikkalaiseen yhteiskuntaan eikä vain tarkkailemaan sitä (Critchley 1998, s. 806). Tämän työn lähteeksi teos ei kuitenkaan ehtinyt ilmestyä, joten päälähteitani selvittäessäni Rortyn ajatuksia intellektuellien poliittisesta roolista ovat hänen aiempien kirjojensa ohella vuoden 1987 artikkeli *Thugs and Theorists -a Reply to Bernstein* ja vuoden 1983 artikkeli *Postmodernist Bourgeois Liberalism*. Vasta *Thugs and Theorists* -artikkelissa Rorty erottaa selkeästi toisistaan politiikasta ja filosofiasta puhumisen tasot. Hän huomaa aiheuttamistaan "väärinymmärryksistä", että "on olemassa parempi tapa esittää positionsa" (Rorty 1987, s. 564). Tässä artikkelissa Rorty selkeimmin ilmaisee päivänpoliittisia näkemyksiään ja selvittää, miten niistä puhuminen hänestä eroaa filosofiasta puhumisesta.<sup>16</sup>

Rortyn vastaanottoon sen kummemmin filosofien kuin politiikan teoreetikkojenkaan piirissä en tässä työssä juurikaan paneudu. Käytän kommentaari- ja kritiikkikirjallisuutta sekä -artikkeleja lähinnä kontekstualisoimassa Rortya ja apukysymysten esittämisessä tutkimukselleni. Selvitän Rortyn politiikkakäsitystä tulkiten häntä lähinnä Deweyn kautta. Pohdin myös Rortyn ajattelun ja toiminnan koherenssia. Deweya käsitellessäni turvaudun hänen oman tuotantonsa lisäksi yleisesityksiin hänen ajattelustaan. Niitä ovat tehneet muiden muassa Georg Raymond Geiger, John J.S. Blewett, Israel Scheffler ja

---

<sup>16</sup> Katso alakappale 3.2.2 ja kappale 5.

Paul Schilpp.

Seuraavassa kappaleessa esittelen Rortyn konteksteina ja älyllisinä lähtökohtina deweylaisen pragmatismien, wittgensteinilaisen analyyttisen filosofian ja kontinentaalisen metafysiikan kritiikin. Selvitän, miten Rortyn uuspragmatismiksi nimittämät ajatukset liittyvät näihin konteksteihin.

Kappaleessa kolme pohdin, miten nämä kontekstit näkyvät Rortyn tavassa puhua liberalismista, hänen tarinassaan narratiivisesta kulttuurista. Samalla selkiytyy rortylainen järkeilyn tyyli.

Kappaleessa neljä käsittelem Rortyn postfilosofista narratiivia. Selvitän, miten hän tulkitsee "ironistisesti" uudelleen perustaa etsivän tietoteorian historiaa, ja millainen on hänen utopiansa postfilosofisesta, keskustelelevasta kulttuurista.

Intellektuellin, filosofin ja filosofian poliittista roolia pohdin erityisesti kappaleessa 5, vaikka filosofian ja politiikan diskurssien suhde sekä intellektuellin poliittinen rooli kulkevat teemoina läpi koko työn. Rortyn mielipiteet, perustelut ja tulkintatapa selkeytyvät matkan varrella, samoin oma lukutapani. Tutkimustuloksia vedän esseenomaisesti yhteen päätäntä-kappaleessa.

## 2. RORTYN UUSPRAGMATISMIN KONTEKSTEJA

### 2.1 Deweylainen, "poliittinen", pragmatismi

Rortyn mielestä 1900-luvun suurimmat sankarit ovat Ludvig Wittgenstein, Martin Heidegger ja varsinkin amerikkalainen pragmatisti John Dewey. He ovat esimerkkejä analyyttisestä eli "tieteellisestä", kontinentaalaisesta eli "poeettisesta" ja pragmatistisesta eli "poliittisesta" vastauksesta läntiselle perustaa etsivälle perinteelle (Rorty 1991c, s. 9). Heihin vedoten Rorty vaatii kulttuurin lopullista maallistumista ja filosofiankin poliittisen luonteen tunnustamista. "Poliittinen", "tieteellinen" ja "poeettinen" voidaan myös ottaa Rortyn uuspragmatistisen, perustattoman puhettavan ulottuvuuksina. Seuraavassa selvitän pragmatismia, analyyttistä filosofiaa ja kontinentaalista metafysiikan kritiikkiä Rortyn uuspragmatismiin älyllisinä konteksteina.

Pragmatismia on pidetty ainoana varsinaisesti amerikkalaisena filosofiana. Muun muassa Schefflerin mukaan pragmatismi on enemmänkin asenne, joka painottaa toimintaa, käytäntöä, yhteisöä ja "sitä, mikä toimii". Pragmatismien syntymisen aikaan 1800-luvun lopulla maailmaa tarkasteltiin oppositioiden kautta. Vastakohtia olivat tiede ja uskonto, positivismi ja romantisismi, intuitio ja aistimus, valistuksen maallistuneet, demokraattiset ideaalit ja vuosisadan vaihteen aristokraattiset, uskonnolliset reaktiot. Schefflerin mukaan pragmatismi oli välittävä filosofia, se halusi yhdistää tieteen ja uskonnon sekä teorian ja käytännön. Pragmatismi ottaa vakavasti myös taiteet, runouden ja historian. (Scheffler 1974, ss. 1-2)

Schefflerista pragmatismi liittyi niihin valtaviin sosiaalisiin muutoksiin, jotka tapahtuivat Yhdysvalloissa "klassisen periodin" aikana -sisällissodan ja toisen maailmansodan välillä. Tuolloin yhteiskunta teollistui ja urbanisoitui nopeasti, luonnonvaroja riistettiin, rautateitä ja muita kuljetuksen ja kommunikaation välineitä rakennettiin, kauppa, pääoma, työvoima ja koulutus korostuivat ja ammatit erikoistui. (Scheffler 1974, s. 3)

Rortyn eniten vaikuttanut pragmatisti Dewey vaikutti Yhdysvalloissa 1800-luvun lopulta 1900-luvun puoliväliin. Hän todisti elinaikanaan maan valtavan muutoksen. 1800-luvun lopulla *laissez-faire* -ideologia valtasi alaa teollistumisen, urbanisoitumisen ja massiivisen maahanmuuton aiheuttaman väestöllisen rakenteen muuttuessa. Bernsteinista aika oli "outo sekoitus evankelistista sosiaalista innostusta, reformistista retoriikkaa, populismia ja fragmentaarisia utopistisia projekteja". (Bernstein 1987, s. 538)

Dewey oli kiinnostunut useista eri aloista: koulutuksesta, psykologiasta, luonnon- ja sosiaalitieteistä, taiteista, uskonnollisesta kokemuksesta sekä aikansa poliittisista ja taloudellisista tapahtumista. Hän sai kuitenkin filosofin koulutuksen ja identifioitui nimenomaan filosofiksi. Hän vaati, ettei filosofiaa enää ajateltaisi muuta kultturia perustavana alana, jolla on pääsy transendentiaaliseen todellisuuteen. Hänestä filosofian ei tule etsiä varmuutta, vaan koettaa mielikuvituksen keinoin saavuttaa kriittinen näkökulma: paikallistaa, spesifioida ja selkeyttää inhimillisiä ongelmia sekä pohtia paremman tulevaisuuden ideaaleja. Dewey pelkäsi, että filosofiasta tulisi yhä akateemimpi ja ammattimaisempi, yhä marginaalisempi ja irrelevantimpi suhteessa ihmisten ongelmiin. (Bernstein 1985, ss. 50-51)

Dewey halusi antaa filosofialle käytännöllisen käänteeseen. Hän toivoi filosofian ylittävän yliopiston rajat ja halusi lisätä reflektiota jokapäiväisissä kokemuksissa. Jatkuvuus reflektion ja käytännöllisen sitoumuksen välillä leimasi koko Deweyn elämää. Hän muun muassa perusti Chicagon yliopiston yhteyteen kokeellisen koulun, toimi journalistina ja vielä 78-vuotiaanakin Meksikossa Trotski-oikeudenkäyntien tutkimuskomission puheenjohtajana (Bernstein 1987, s. 539). Borradorin (1994, s. 109) mukaan Dewey oli poikkeus Yhdysvalloissa, sillä hän korvasi "luostarin logiikan" "kaupungin logiikalla", herätti uudelleen amerikkalaisten ajattelijoiden kiinnostuksen eettis-sosiaaliseen järjestykseen. Dewey oli yksi niin sanotun Chicagon koulun perustajista ja saavutti muun muassa Niiniluodon (1987, s. 51) mukaan "yleisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa Yhdysvalloissa siteerattavan viisaan miehen aseman".

Ihmisten avainongelmat ovat Deweystä moraalisia ja poliittisia (Bernstein 1985, s. 52).

Filosofia on hänestä käytännöllisten ongelmien älyllistämistä, ja aidot ongelmat nousevat aktuaalisista sosiaalisista jännitteistä ja tarpeista (Dewey 1966b, s. 489). Poliittiset kysymykset ovat tällöin ensisijaisia. Bernsteinin mukaan Dewey pohti erityisesti yhteisöön liittyviä ongelmia. (Bernstein 1985, s. 52).

Deweyn tietoteoreettista kehitystä kuvaa muun muassa Blewettin (1960, s. 78) mukaan kääntyminen nuoruusajan absolutismista Hegelin ja Darwinin kautta eksperimentalismiin. Erityisesti myöhäis-Dewey vastusti erottelua teoreettiseen tietoon ja käytännölliseen toimintaan, joka johtaa virheelliseen käsitykseen tiedosta eräänlaisena katselemisena.<sup>17</sup> Deweyn mukaan tietämisen lähtökohta on kokemuksessa ja siinä sosiaalisessa kontekstissa, missä se tapahtuu. Tieto liittyy aina aktiiviseen toimintaan kokemuksen järjestämisessä. (Dewey 1966a, s. 333)

Koska teoria on kuvausta käytännöllis-sosiaalisista oloista ja ajattelu kokemuksesta, tietoteoreettiset dualismit johtuvat siitä, että yhteiskunta jakautuu sosiaaliryhmiin ja luokkiin. Deweyn mukaan dualistiset tietoteoriat saivat alkunsa antiikin aikana, koska kreikkalaisten sosiaalis-taloudellinen elämä erotti ihmiset kahteen luokkaan. Siitä seurasi ero korkeamman luokan kontemplatiiviseen tietoon ja orjien ja käsityöläisten konkreettiseen muutosta koskevaan tietoon. (Blewett 1960, s. 73)

Erityisen tärkeänä Dewey pitää vapaata kanssakäymistä. Hänestä sosiaaliset jaot rikkaisiin ja köyhiin, miehiin ja naisiin, johtajiin ja alaisiin estävät sujuvaa ja vapaata kanssakäymistä. Siitä seuraa erilaisia elämänkokemuksia, joissa päämäärät ja arvot ovat erilaiset. Jos ajattelu on rehellistä kokemukselle, jokainen sosiaalinen olosuhde on formuloitava dualistisessa filosofiassa. Dualismien taakse pääsee vain vetoamalla johonkin kokemusta korkeampaan, transendentiaaliseen todellisuuteen. Kiellettäessä dualismit ne kuitenkin itseasiassa säilytetään, sillä silloin päädytään ottamaan tämän maailman asiat pelkkinä ilmentyminä todellisuuden olemuksesta. (Dewey 1966a, ss. 333-334)

---

<sup>17</sup> Katselemisen metaforasta Rortyn mukaan katso kappale 4.

Dewey antaa teoksessaan *Democracy and Education* esimerkkejä filosofisista dualismeista ja niiden sosiaalis-poliittisista vastineista. Esimerkiksi jako korkeampaan rationaaliseen tietämiseen ja empiiriiseen tietämiseen vastaa jakoa oppineiden luokkaan ja työläisiin. Näiden filosofiset vastineet ovat universaalit ja partikulaarit. Yhteiskuntaluokista kumpuavat myös jaot objektiin ja subjektiin, aktiiviseen ja passiiviseen, henkiseen ja fyysiseen, älyyn ja tunteeseen. Kaikki jaot kulminoituvat jaotteluissa tietämiseen ja tekemiseen, teoriaan ja käytäntöön, mieleen päämääränä ja ruumiiseen keino-na. (Dewey 1966a, ss. 334-336)

Dewey haluaa syrjäyttää dualismit niin sosiaali- kuin tietoteoriassakin. Aidosti demokraattinen yhteiskunta tuottaisi hänestä pragmaattista tietoa ilman teoria-käytäntö -erottelua (Dewey 1966a, s. 336). Bernstein viittaa Deweyn kirjoitukseen *Creative Democracy -The Task Before Us*, jonka mukaan demokratian tehtävä on vapaampien ja humanimpien kokemusten luominen, jotka kaikki jakavat ja joihin kaikki osallistuvat (Bernstein 1987, s. 540). Demokratia tarkoittaa Deweylle vapaata kommunikaatiota, kanssakäymistä, jakamista ja vaarinottoa kokemuksesta. Demokratia oli Bernsteinin mukaan koko hänen olemisensa ja ajattelunsa ydin. Demokratia ei ollut Deweylle ensisijaisesti instituutioiden verkosto, vaan hän painotti demokratiaa kulttuurina ja käytäntönä jokapäiväisessä elämässä. (Bernstein 1985, s. 50)

1930-luvun lopulla Dewey oli huolissaan fasismin ja stalinismin diktatuureista, mutta suurin uhka amerikkalaiselle demokratialle tuli hänestä yhteiskunnan sisältä. (Bernstein 1985, s. 49). Amerikkalainen yhteisö vääristi hänestä demokratian kukoistamisen vaatimia olosuhteita (Bernstein 1987, s. 539). Hän ei monien aikalaistensa tavoin nähnyt modernisaation, teollistumisen ja teknisen kehityksen välttämättömänä seurauksena yhteisöllisen elämän romahtamista (Bernstein 1987, s. 540), vaan pääongelma oli hänestä paikallisten yhteisöjen hajaantuminen. Suurin uhka demokratialle oli Deweysta amerikkalainen "corporate mentality". Hänestä kaupallishenkinen keskustelu ja kieli hallitsivat teollisen yhteisön hallinnon lisäksi koko yhteiskuntaa. Kasvava kaupallisuus oli hänestä uhka sellaiselle yhteisölliselle elämälle, joka oli luovalle demokratialle elintärkeää (Bernstein 1985, s. 56).



Dewey kannatti ajatusta radikaalista uudistuksesta, mutta vastusti sotilaallista vallankumousta. Hän kritisoi laissez-faire -ideologiaa, joka vetoamalla vanhentuneisiin ja vahingollisiin individualismiin ja liberalismiin muotoihin legitimoitui yhteisöllistä elämää manipuloivia sosiaalisia käytäntöjä. (Bernstein 1987, s. 539 ja 1985, s. 56)

Teoksessaan *Public and Its Problems* Dewey vaati demokratian radikalisaatiota, paikallisten yhteisöjen rekonstruktiota ja julkisen elämän herättämistä henkiin. Bernstein viittaa Arendtiin, jonka mukaan Dewey vaati sellaisia "julkisia tiloja", joissa "väittely, keskustelu ja taivuttelu" kukoistaisivat. Myös uuspragmatisti Rorty peräänkuuluttaa 1900-luvun lopulla "keskustelevaa kulttuuria", jossa ongelmat ratkaistaan sanoilla ja suostuttelulla.<sup>18</sup> Dewey puhui suuresta yhteisöstä, mutta hän ei tarkoittanut yhtä, yhtenäistä yhteisöä, vaan yhteisöjen yhteisöä. Hän ymmärsi, että oli aloitettava paikallisista, välittömän kokemuksen piiriin kuuluvista yhteisöistä. Hän vastusti individualismikollektivismi-erottelua, sillä hänestä sekä yhteisö muokkaa yksilöä että toisinpäin. (Bernstein 1985, ss. 55-57)<sup>19</sup>

Rortyn mukaan Deweyn ajattelu on naturalisoitua hegelismia -Hegeliä ilman jakoa luontoon ja henkeen. Samalla tavoin kuin Hegel edusti sekularisoitunutta kristillisyyttä, Dewey yhdisti kristillisen sosiaalisen toivon darwinilaiseen tapaan tarkastella ihmisiä (Rorty 1994, s. 106). Deweyä viehätti Hegelissä tämän vaatimus yhtenäisyyteen. Synteesi subjektin ja objektin, hengen ja aineen, jumalallisen ja inhimillisen välillä toimi deweylaisesti ajateltuna vapautuksena (Blewett 1960, s. 60). Deweyn darwinilaisuus ei ollut hänen aikanaan suosittua sosiaalidarwinismia, joka hänestä oli näennäistiedettä ja ideologiaa. Darwinilaisesti hänestä ihmiset kuitenkin aina ja muokkaavat itseään, perinteitään ja historiaansa (Bernstein 1985, s. 54). Deweystä evoluutio syrjäyttää tietoteoriassa ajatuksen tietäjästä maailman tarkkailijana. Se käsittää myös tulevaisuuden, jota voi ennustaa ja suunnitella. Tietokin on osanottamisen muoto, arvokas siinä määrin kuin se on tehokas (Dewey 1966a, ss. 337-338). Jos tietoa tämän sijaan tar-

---

<sup>18</sup> Keskustelevasta kulttuurista Rortylla katso kappale 3.

<sup>19</sup> Deweyn poliittisista käsityksistä enemmän kappaleessa 3.2.

kastellaan erillään käytännöstä, ei tajuta sen käyttökelpoisuutta mahdollisissa tulevissa tilanteissa. (Dewey 1966a, s. 342)<sup>20</sup>

Deweyn aika oli Rortyn mukaan loogisten empiristien valtakautta, koska he omalla dogmatismillaan ja keinotekoisuudellaan vetivät tietoteoreettisen Descartes-Locke-Kant-perinteen oletukset loogiseen johtopäätökseensä eli absurdiuteen. Siten he pystyivät Deweya paremmin osoittamaan perinteen kysymykset näennäisongelmiksi. Toisin kuin Dewey, he eivät kuitenkaan huomioineet Hegeliä, vaan kuvittelivat itse löytäneensä neutraalin perustan (Rorty 1982, s. 75). Nuori Dewey sen sijaan halusi Rortyn (1982, s. 81-82) mukaan olla yhtä naturalisti kuin Locke ja yhtä historisisti kuin Hegel. Myöhemmin hän kääntyi yhä eksplisiittisemmin antikantilaiseksi.

Rortysta (1982, s. 85) Deweyn virhe oli käsitys, että kulttuurikritiikki tulee esittää "luonnon", "kokemuksen" tai molempien uudellenkuvauksena. Dewey ei ollut yhtä hyvä ratkomaan filosofisia ongelmia kuin myöhäis-Wittgenstein seuraajineen, mutta Rortyn mielestä hän onnistui laajemmassa päämäärässään eli venyttämään käsitystä kulttuurista, jotta siitä ei jatkuvasti nousisi vanhojen ongelmien uusia versioita. Tällainen kulttuuri olisi luopunut tavoitteesta "löytää lopullinen totuus" ja suhtautuisi älylliseen menneisyyteensä vain materiaaliina leikkisään eksperimentaatioon. (Rorty 1982, ss. 86-88)<sup>21</sup>

Deweyn tavoin Rorty korostaa, että ajattelu on aina yhteydessä käytäntöön, riippuvaista tilanteesta, historiasta ja sosiaalisista oloista, joissa se aktiivisesti toimimalla tuotetaan. Tätä filosofiakäsitystä voi rortylaisittain luonnehtia kontingentiksi, koska sen mukaan toisenlainen historiallis-poliittinen tilanne tuottaisi toisenlaista filosofiaa. Kontingenssin tunnustaminen Rortyn (1991a, s. xv) mukaan tarkoittaa, että on tarpeeksi historisisti ja nominalisti hylätäkseen mahdollisuuden viitata johonkin ajan ja paikan tuolle puolen.

---

20 Tästä eksperimentalistisesta asenteesta katso alakappale 3.2.

21 Katso kappale 3.

Yhteiskunnan kehitys ponnistaa aina jo kulttuurissa olevien instituutioiden pohjalta, joten myös älyllinen edistys on riippuvaista menneisyydestään. Kontingentin tilanteen myötä on syytä muistaa, että muutos on aina mahdollista, myös muutos parempaan. Kontingenssi ja muutos erottavat Rortyn "pragmatistisen" "tieteellisen" ahistoriallisuudesta. Sosiaalinen toivo paremmasta erottaa sen "poeettisen" nihilismistä. Muun muassa nämä määritelmät siis kuvaavat hänen käsitystään poliittisesta.<sup>22</sup>

Rortyn mukaan on selvää, miksi pragmatismiin kaltainen perustan etsinnästä luopuva filosofia kehittyi ja menestyi juuri Yhdysvalloissa. Hänestä amerikkalainen kulttuuri on olennaisesti poliittinen, sillä se perustettiin aikoinaan eettiselle vapauden periaatteelle, yhteisöksi, jossa horisontit ovat avoimet eivätkä lukkoonlyödyt. Koska amerikkalaiset olivat eri puolilta Eurooppaa tulleita siirtolaisia, olisi kansallistunteen perustaminen vaikkapa yhteiselle uskonnolle ollut hankalaa. Niinpä päädyttiin yksityistämään uskonto ja erottamaan se politiikan sfääristä<sup>23</sup> (Rorty 1994, s. 109). Tämä kulttuurin maallistuminen kannattaa Rortysta viedä loppuun asti ja luopua myös ajatuksesta, että filosofia voisi uskonnon tavoin perustaa kulttuuria.

Amerikkalaisilla ei eurooppalaisten tapaan ollut perinteitä painolastinaan ja he saattoivat ajatella luovansa ihmistä uusiksi. Tämä kansallinen romantisismi näkyy Rortysta Deweyllakin. Positiivinen kansallistunne kuitenkin Rortyn mukaan katosi Vietnamin sodan myötä, kun ihmiset pettyivät ajatukseen Yhdysvalloista maailman johtajana.<sup>24</sup> (Rorty 1994, s. 109)

---

<sup>22</sup> Katso erityisesti kappale 6.

<sup>23</sup> Julkinen-yksityinen -erottelusta amerikkalaisen kulttuurin poliittisen luonteen ilmentäjänä enemmän alakappaleessa 3.1.2.

<sup>24</sup> Vietnamin sodan vaikutuksesta amerikkalaisiin älyköihin katso kappale 5.

## 2.2 Analyyttinen, "tieteellinen", filosofia

Analyyttisen filosofian kehitys 1950-luvulla aiheutti Rortyn (1994, s. 108) mukaan selkeän katkoksen yhdysvaltalaisessa filosofiassa. Muun muassa Scheffler (1974, s. 2) toteaa, ettei pragmatismiin välittävä ja yhdistävä voima ole toteutunut Deweyn jälkeisenä aikana. Deweyä kutsuttiin demokratian, New Dealin ja amerikkalaisten demokraattisten älykköjen filosofiksi (Rorty 1994, ss. 105-106). Hän sekä toimi aktiivisesti filosofina että osallistui jatkuvasti yhteiskunnalliseen keskusteluun päivänpoliittisista aiheista (Scheffler 1974, s. 187). Rortyn mukaan Dewey on ainoa amerikkalainen intellektuelli, joka on onnistunut sekä luomaan akateemisen uran että vaikuttamaan päivänpoliittisella areenalla (Rorty 1987, loppuviite 31 s. 580). Deweyn jälkeen filosofit ovat keskittyneet pääasiassa epistemologisiin ja semanttisiin kysymyksiin (Scheffler 1974, ss. 2-3) ja eristäytyneet yliopistoihinsa.<sup>25</sup>

Postanalyyttiseksi kääntyneen analyyttisen perinteen kautta filosofit ovat kuitenkin taas alkaneet pohtia poliittisiakin kysymyksiä ja omaa suhdettaan ympäröivään yhteiskuntaan. Esimerkiksi Rorty katsoo jatkavansa Deweyn pragmatistista työtä, jonka analyttinen invaasio keskeytti. Rorty korostaa Deweyä enemmän kielen merkitystä, mikä hänestä on heidän suurin eronsa. Kyse on älyllisestä kontekstista. (Rorty 1994, s. 106)

Rorty sai Bernsteinin mukaan koulutuksensa analyttisen filosofian piirissä 1940- ja -50-luvuilla, jolloin Hitleriä paenneiden eurooppalaisten vaikutuksesta looginen empirismi ja Oxfordista vaikutteensa saanut niin sanottu arkikielen filosofia olivat vallanneet amerikkalaiset yliopistot. Rorty opiskeli kuitenkin analyttisen filosofian ortodoksisimpia muotoja vastustavissa Chicagossa ja Yalessa (Bernstein 1989, s. 179). Rortyn (1994, s. 195) mukaan kukaan 1950-luvulla opiskellut ei voinut selvittää Dewey-tartunnatta.

Rorty oli kyllä lyhyen aikaa Carnapin ja Hempelin oppilaana, mutta he eivät olleet hänen

---

<sup>25</sup> Intellektuellien poliittisistä roolista katso erityisesti kappale 5.

pääopettajiaan. Hänen varhaiskoulutuksensa oli pääasiallisesti historiallista. Analyyttiseen filosofiaan hän tutustui ollessaan opettamassa Princetonissa, kun Wittgensteinin myöhäistyö teki tuloaan ja Quine ja Sellars tekivät tärkeimmät työnsä. (Rorty 1994, s. 107)

Bernsteinin mukaan Rortyn älyllinen varhaiskehitys vaikutti myös hänen myöhempiin Sellars- ja Quine-tulkintoihinsa. Hän vetosi jo ensimmäisissä töissään amerikkalaiseen pragmatismiin ja myöhäis-Wittgensteiniin. (Bernstein 1989, s. 179). Rorty (1992, s. 371) kuitenkin toteaa ottaneensa vielä 1960-luvun lopulla vakavasti analyttisen filosofian "lingvistisen käänteen", mutta tulleen myöhemmin toteamaan lingvisminkin vain yhdeksi perustallisuuden muodoksi. Se on hänestä "tieteellinen" vastaus läntiselle traditiolle erotuksena "poliittisesta" ja "poeettisesta". Se säilytti kantilaisen muoto-sisältö -erottelun ja vaihtoi vain puheen mielestä puheeksi kielestä todellisuuden välittäjänä. (Rorty 1992, s. 371)

Myöhäiswittgensteinilaiset analyttiset filosofit ovat Rortysta viime vuosikymmeninä hyökänneet deweylaisesti perustallisuutta vastaan. Erityisesti Rorty korostaa Quinen, Sellarsin ja Davidsonin pragmatismia -vaikka nämä itse eivät läheskään yhtä innokkaasti nimitäkään itseään pragmatisteiksi (Esimerkiksi Quine teoksessa Malachowski 1990, ss. 117-119 ja Davidson teoksessa Borradori 1994, ss. 43-44 ja 48). Mitään olennaisesti uutta postanalyttikot eivät Rortyn mielestä Deweyhin lisää. He vain puhuvat eri yleisölle, ihmisille, joilla on erilaiset odotukset. (Rorty 1994, s. 106)

Rortyn mukaan Wittgenstein oli pragmatisti kielifilosofiassa, sillä hän maallisti filosofian transendenssista (Rorty 1994, s. 107). Wittgensteinin kuuluisan kielipelin käsitteen mukaan kielen, sanojen ja ajattelun merkitys on niiden käyttöyhteyksissä (Kannisto 1986, s. 151). Merkitys liittyy sosiaaliseen, kanssakäymiseen ja yhteisön ajasta ja paikasta riippuviin normeihin eikä suhteeseen kielen ja ulkopuolisen todellisuuden kanssa. Tämä muistuttaa paljon Deweyn ajatuksia.

Käsittelen postanalyttiseksi kääntynyttä analyttistä puhetapaa enemmän Rortyn

filosofisen kertomuksen yhteydessä kappaleessa 4.2. Näytän, miten se Rortyn mielestä liittyy perustaa etsivään traditioon ja miten se on pragmatisoitunut eli luopunut todellisuuden täsmällisen kuvaamisen mahdollisuudesta.

### **2.3 Kontinentaalinen, "poeettinen", metafysiikan kritiikki**

Amerikkalainen filosofia on Borradorin (1994, s. 7) mukaan aina määritelty eurooppalaisen vastakohtana. Rortyn uuspragmatismi kuitenkin tunnistaa yhteyksiä pragmatismiin ja useiden eurooppalaisten metafysiikan kriitikkojen välillä (Borradori 1994, s. 21). Ortodoksisen analyyttisen filosofian syntejä ovat Rortysta uskantilainen tietoteoriakeskeisyys ja antihistoristisuus. Tästä seuraa paitsi historiallisten näkökulmien kieltäminen myös Hegelin idealismiin reagoineiden kontinentaalisten ajattelijoiden, kuten Freudin, Nietzschen ja Heideggerin torjuminen tuomitsemalla heidät metafysisiksi ja nihilismillään uhaksi tieteelliselle järjelle. Juuri tähän ajattelijoiden linjaan Rortyn mukaan kuitenkin kuuluvat niin Wittgenstein kuin amerikkalaiset pragmatistitkin. (Borradori 1994, s. 104)

Borradorista vastakohta analyyttisen ja kontinentaalisen filosofian välillä on yksi merkittävimpiä seurauksia loogisten positivistien paosta Euroopasta Yhdysvaltoihin toisen maailmansodan aikana (Borradori 1994, s. 7). Ennen tätä amerikkalaiset intellektuellit osallistuivat enemmän myös päivänpolitiikkaan, mutta nämä pakolaiset halusivat antihistoristisuudellaan ja tieteellisyyden vaatimuksellaan varmistaa, että filosofia pysyisi antifasistisena eikä enää sekaantuisi politiikkaan ja natsismin tapaisiin aatteisiin. Natsismi liittyi heidän mielestään heideggerilaiseen historisismiin ja epätieteellisyteen<sup>26</sup>. Rortyn mukaan useimmat amerikkalaiset filosofit yhä uskovat tähän hänestä vanhentuneeseen retoriikkaan, jonka mukaan moraalisisessa ja poliittisessä säädyllyksessä on kyse tieteellisen rationaalisuuden kunnioittamisesta. (Rorty 1994, s. 108)

---

<sup>26</sup> Heideggerin natsismista muun muassa kappaleessa 5.

Kontinentaaleista Rortyyn on eniten vaikuttanut Heidegger (Rorty 1994, s. 110). Rortyn mukaan sekä Heidegger että Dewey haluavat katkaista läntisen perustaan vetoavan perinteen ja kritisoivat visuaalisia metaforia. Mutta Rorty korostaa myös heidän filosofiaakäsitystensä erilaisuutta. He käsittelevät eri tavoin metaforisen ja literaalisen sekä filosofian ja politiikan välistä suhdetta (Rorty 1991c, s. 11)<sup>27</sup>. Dewey erottuu Rortyn mielestä kontinentaaleista siinä, että hänen mielestään metafysiikan loppuun ei liity epätoivoa tai nihilismiä. Deweyn mukaan metafysisistä dualismeista luopuminen merkitsee päinvastoin vapautusta, kulttuurin lopullista maallistumista ja uudenlaista sosiaalista toivoa (Rorty 1994, s. 106). Rortysta kontinentaaleista "poetikoista" ei ole "poliittisiksi" ajattelijoiksi, sillä kieltäessään sosiaalisen toivon he ottavat demokratian ja totalitarismin yhtenä ja samana asiana (Rorty 1991c, s. 19). Rorty kyllä käsittelee poeettista analyyttikkojen kammoamana "irrationaalisenä" filosofoinnin tyylinä, mutta Deweyn tapaan hän tulkitsee sitä yhteiskunnallisen toivon ja edistyksen ulottuvuutena.<sup>28</sup>

Rortyn mukaan maallistunut, tiukan tietoteoreettisesta joustavammaksi ja demokraattisemmaksi käännetty filosofia on avoimempi muiden alojen vaikutteille. Nyt filosofiaa ei enää ajatella kantilaisilla puhtaan järjen riemuvoiton termeillä, vaan yhtenä osanottajana sokraattiseen keskusteluun kulttuurissa. Tässä postfilosofisessa ympäristössä tietoteoriakin määritellään tyylin termeillä, yhdenlaisena kirjoituksena muiden joukossa. Se ei tavoita totuutta mitään muuta narratiivin lajia paremmin (Borradori 1994, s. 21). Tällöin ei tarvita myöskään eroa tieteellisesti määritellyn "rationaalisen" ja "jonkun muun kuin rationaalisen" välillä, joten mielikuvituksen luovalle potentiaalille jää tilaa vaikuttaa ja luoda uutta.<sup>29</sup>

Rorty esittää liberaalin utopiansa kertomuksena demokraattisten tapojen ja instituutioiden noususta.<sup>30</sup> Tietoteorian kritiikkinsä hän esittää kertomuksena perustaa etsivän filo-

---

<sup>27</sup> Katso tarkemmin alakappale 3.3.1.

<sup>28</sup> Katso alakappale 3.3.

<sup>29</sup> Mielikuvituksesta uutta luovana, metaforisena ulottuvuutena katso alakappale 3.3.

<sup>30</sup> Katso kappale 3.1.2.

sofian historiasta.<sup>31</sup> Bernsteinin mukaan hän käyttää useita retorisia välineitä ja vaihtoehtoisia filosofisia kieliä terapeuttisessa kritiikissään ja paljastaa sillä sukulaisuutensa ranskalaisessa poststrukturalismissa muodikkaiksi tulleeisiin dekonstruktiviisiin strategioihin. Rorty koettaa muun muassa paljastaa filosofisen diskurssin lukuisia teeskentelyn muotoja ja selventää, millainen rooli filosofialla voisi olla nykyisessä kulttuurisessa elämässä (Bernstein 1989, s. 180)<sup>32</sup>.

Politiikkaa ja yhteiskuntaa on Rortysta kuitenkin turha "dekonstruoida" ja koettaa paljastaa sen "perusteiden" mädännäisyyttä. Tilanne on mikä on, ja aikaa tuhlaavan teoretisoinnin sijaan on pohdittava käytännön toimia sen parantamiseksi (Rorty 1987, s. 569). Rorty itse ei keskity teoretisoimaan yhteiskunnan perusteiden mädännäisyyttä -filosofian perusteiden kylläkin. Hän ei itsekään tuo esiin vaatimiaan ehdotuksia konkreettisiksi toimiksi reaalisen yhteiskunnallisen tilanteen parantamiseksi. Hän rajaa mieluummin toimintansa akatemian piiriin.<sup>33</sup>

## 2.4 Rortyn postanalyttinen uuspragmatismi

John Rajchmanin mukaan Rorty esitti PMN:ssa uuden historian, joka yhdisti pragmatismen kontinentaaliseen filosofiaan -kantilaista tietoteoriaa vastaan. Hän näkee pragmatismen analyttisten siirtolaisten keskeyttämänä asenteellisena vallankumouksena. Analyysin sisäinen romahtaminen mahdollistaa nyt tuon asenteen muotoilun terävämpään muotoon. Rorty lukee Rajchmanin mukaan pragmatisteja valikoivasti. Hän painottaa Deweyn käsitystä useista tutkijoiden yhteisöistä eikä esimerkiksi Peircen käsitystä tutkimuksen yhdestä logiikasta. Erityistä on myös hänen yhteytensä ranskalaiseen perustattomuuteen ja Heideggeriin. Rorty oli Rajchmanin mukaan ensimmäinen, joka yritti tehdä analyttisen filosofian sisäisistä vaikeuksista uuden filosofian lähtökohdan

---

31 Katso kappale 4.

32 Katso alakappale 4.4.

33 Katso erityisesti kappaleet 5 ja 6.



-vaikka muut eivät kovin innokkaasti tähän yritykseen suhtautuneetkaan. (Rajchman 1985, ss. xi-xiii)

Rajchmanin mukaan postanalyttinen filosofia on kulminoitunut kirjallisuuteen, tietenteoriaan ja poliittiseen filosofiaan (Rajchman 1985, s. xiii). Rortyn mukaan pragmatistien opit kirjallisuudessa tarkoittavat, että kantilainen mielikuva yhdestä kulturaalisesta sanastosta on korvattava mielikuvalla monista korjattavissa olevista ja muuttuvista sanastoista. Rorty ei halua kirjallisuuskritiikkiä sellaisin termein, jotka jo tunnemme. Hän peräänkuuluttaa uusia terminologioita antavia töitä ja niiden kritiikkiä. (Rajchman 1985, s. xv)

Moraaliteoriassa postanalyttinen filosofia on Rajchmanin mukaan keskittynyt pääasiassa rationaalisuus-kysymykseen. Rajchmanin esimerkki on liberalisti John Rawls, joka vaatii moraaliteorian itsenäisyyttä suhteessa analyttisen filosofian tietoteoreettisiin ja lingvistisiin ennakko-olettamuksiin. Rawlsin "tietämättömyden verhon" avulla tekemä ajatuskoe poliittisista valinnoista olettaa Rajchmanin mukaan sellaisen oikeuttamisen tavan, joka vetoaisi jokaisen osallistujan hyväksymiin tuloksiin. Tämä on kuitenkin ongelmallista, ja muun muassa kommunitaristi Michael Sandelsin Rawls-kritiikin ydin on, ettei valintaa voi tehdä "tietämättömyden verhon" takana, sillä emme voi valita mitään ilman traditiota ja yhteisöjä, jotka tarjoavat meille identiteettimme. (Rajchman 1985, ss. xxii-xxiii)<sup>34</sup>

Rortykin on yhdistetty liberalismi-kommunitarismi -keskusteluun, johon häntä ei mielestäni kuitenkaan selkeästi voi sijoittaa. Hänet on nimetty milloin yltiöliberalistiksi, milloin kommunitaristiksi (muun muassa Wallach 1987)<sup>35</sup>. Itse hän kutsuu itseään "sosiaalidemokraattiseksi liberaaliksi"<sup>36</sup> (Rorty 1987). Rortyn mukaan ei tarvitse vedota

---

**34** Yksilön ja yhteisön suhteesta alakappaleessa 3.1.2.

**35** Katso erityisesti alakappale 3.2.2.

**36** Sosiaalidemokraatti haluaa Rortysta "mahdollisimman suuren onnen takaamista mahdollisimman monelle" ja liberaali julmuuden vähentämistä. Näitä tavoitteita voidaan Rortysta lähestyä tehokkaammin ilman vetoamista ylihistorialliseen perustaan. Yhteiskunnan tehtävä on hänestä

tilaisittain yleispätevään ihmisluontoon tukeakseen poliittisia oikeuksia. Solidaarisuus amerikkalaiselle jeffersonilaiselle traditiolle riittää. (Rajchman 1985, s. xxiii)<sup>37</sup>

Kun filosofia ei enää yritä perustaa sosiaalisia käytäntöjä, se kääntyy ehdotuksiksi kansalais- tai yhteisöpohjaiselle demokraattiselle politiikalle. Sen lisäksi se analysoi historiallisesti niitä filosofisia ongelmia, jotka nousevat tieteiden lisääntyneestä jakaantumisesta.<sup>38</sup> Nämä postanalyttiset kehitykset Rajchmanin mukaan palauttavat niihin aiheisiin, jotka olivat Deweyn julkisen filosofian ytimessä: liberalismiin, tieteellisyteen ja modernismiin. (Rajchman 1985, ss. xxiv-xxv)

Esseekokoelmassaan *Consequences of Pragmatism* Rorty tarkoittaa, mitä uuspragmatismi tarkoittaa filosofisella tasolla pohtimalla "pragmatistisen totuusteorian seurauksia". Se vastustaa korrespondenssiteoriaa, jonka mukaan lause on tosi, jos se kestää vertailun todellisuuden kanssa. Tämä teoria on seurausta platonistisesta ajatuksesta, että on olemassa ulkopuolinen totuus, johon lauseen totuutta voi verrata. Pragmatisteille totuus on sitä, mitä on kussakin olosuhteissa parasta uskoa. Koska todet lauseet eivät ole tosia siksi, että ne vastaavat todellisuutta, ei ole tarvetta pohtia, mikä ne "tekee" todeksi. (Rorty 1982, ss. xiv-xv)

Koska korrespondenssista ei Rortyn mukaan ole satojen vuosien ajanakaan onnistuttu sanomaan mitään mielenkiintoista, totuudesta ei kannata odottaa filosofista teoriaa. Myös tekojen hyvyys tai pahuus riippuu olosuhteista, joten hyödyllistä sanottavaa yleisestä hyvyyden sinänsä luonteesta ei ole (Rorty 1982, s. xvii). Hyvän ja toden eristämisyriytykset ovat Rortysta epäonnistunut osa tietyn kirjallisuuslajin historiaa. Vaikka tämä Platonin perustama laji ei enää ole hyödyllinen, tilalle ei kannata tarjota uutta, korvaavaa lajia. "Totuuden" tai "hyvyyden" olemassaoloa ei tarvitse ateistisesti kieltää eikä

---

turvata jokaiselle mahdollisuus kuvata itsensä niin kuin haluaa, mutta ehkäistä muiden kärsimys. Tästä enemmän kappaleessa 3.

<sup>37</sup> Tässä työssä en käsittele liberalismi-kommunitarismi -keskustelua, mutta tulen viittanneeksi siihen pohtiessani Rortyn yhteisö-käsitystä ja antifoundationalismia. Katso erityisesti alakappale 3.1.2.

<sup>38</sup> Filosofian roolista Rortyn postfilosofisessa utopiassa alakappaleessa 4.4 ja kappaleessa 5.

niistä tarvitse olla relativistista tai subjektivistista teoriaa. Agnostisismi riittää suhteessa näihin asioihin (Rorty 1982, s. xiv).

Uuspragmatistisiin luonnehdintoihin kuuluu lähtökohtien kontingenssiuden hyväksymisen. Se tarkoittaa Rortyn mukaan, että hyväksyy ainoaksi ohjauksen lähteekseen kanssaihminen kommentit. Ei ole jumalaa, evoluutiota eikä mitään muutakaan takaamassa nykyistä maailmankäsitystä. Ei myöskään ole metodia huomata, milloin on saavuttanut totuuden tai milloin on lähempänä sitä kuin ennen. Pragmatistien perusdoktriini on antiessentialistinen. Harkinta ja kontemplaatio on sen päättämistä, mitä tehdä, ei sen, mikä representaatio on täsmällisin. Jotain hyödyllistä totuudesta voi siis sanoa yhteydessä käytännön olosuhteisiin (Rorty 1982, ss. 162-163).

Pragmatisteista ei Rortyn mukaan ole tietoteoreettista eroa sen välillä miten on ja miten pitäisi olla. Ei myöskään ole metafyyssistä eroa faktojen ja arvojen tai moraalisuuden ja tieteen välillä. Ajatus, että valinnan vapaus eri vaihtoehtojen välillä olisi korvattavissa jollain "metodilla" on toiveajattelua. Platon-Descartes-Kant -perinteen yritys kieltää tämä kontingenssi on uskonnontapaista toivoa tulla ohjelmoiduksi koneeksi. Tästä toivosta luopuminen merkitsee Nietzchen sanoin metafyyssisen lohdun menetystä, mutta Rortyn mukaan uudistunut yhteisön taju voidaan silti säilyttää. Hänestä yhteisö on ihmisten tekemä eikä luonnon määräämä, muodostettu eikä löydetty, yksi monien joukossa eikä ainoa oikea. Lojaalisuudella toisia ihmisiä kohtaan on enemmän merkitystä kuin sillä, saammeko kuvattua asiat oikein. (Rorty 1982, s. 166)<sup>39</sup>

Pragmatisteista tietoteoreettisen perinteen suuri erehdys on käyttää visuaalisia metaforia, joissa puhutaan "vertailusta", "kartoituksesta" ja "representaatiosta". Dewey kutsui tätä "tiedon tarkkailijateoriaksi". Visuaaliset metaforat sopivat Rortyn mukaan pieniin, rutiininomaisiin kohteisiin, mutteivät suuriin ja kiistanalaisiin. Vastustaessaan totuus-käsitettä kuvausten täsmällisyytenä, pragmatisti vastustaa perinteisiä erotteluja järjen ja halun, järjen ja tahdon ja ylipäätään järjen ja "ei-järjen" välillä. Jos järkeä ei

---

39 Katso kappale 4.

ajatella visuaaliseksi malliksi, mikään näistä erotteluista ei Rortyn mukaan päde (Rorty 1982, s. 164)<sup>40</sup>. Jos luovutaan tiukan arkkirationaalisesta puhetavasta, saadaan normaalidiskurssi joustavammaksi ja kuunnellaan muitakin puhetapoja. Näin edesautetaan liberaaleja ideaaleja ja suhtaudutaan myönteisesti edistykseen ja muutokseen.<sup>41</sup> Tämä tarkoittaa puhettavan demokratisointia.

Muun muassa Bernsteinin mielestä Rorty liioittelee verratessaan itseään Deweyhin. Dewey ei ensinnäkään hyökännyt läheskään yhtä innokkaasti epistemologiaa ja "tiedon näkemiseen liittyvää teoriaa" vastaan kuin Rorty. Deweystä todelliset ongelmat alkavat sitten, kun ymmärretään, että kaikki oikeuttaminen sisältää viitteen sosiaalisiin käytäntöihin. Hän yrittää selvittää, mitkä ne sosiaaliset käytännöt ovat ja miten erotetaan hyvä huonosta. Sen hän koettaa tehdä ilman perustaviin metaforiin vetoamista. (Bernstein 1986, s. 48)

Omasta mielestään Rorty eroaa Deweystä pääasiassa tarjoamalla erilaisen käsityksen luonnontieteen suhteesta muuhun kulttuuriin ja asettamalla representationalismi-antirepresentationalismi -problematiikan sanojen ja lauseiden eikä ideoiden ja kokemusten kautta. Hän ei näe näitä eroja kovinkaan suurina. Rortyn mielestä Dewey "sortui ajoittain samaan tautiin, josta koetti meidät parantaa" (Rorty 1982, s. 88), liialliseen tiedeuskoon. Rortysta Deweyn tieteellinen, metodia-palvova puoli oli kuitenkin vain tulosta hänen tieteen ja teologian välisessä sodassa vietyä nuoruudestaan (Rorty 1991b, alaviite s. 17), ja hänestä kannattaa enemmän huomioida myöhäis-Deweyn eksperimentalismia.

Rorty vaikuttaa "retorisen käänteen" tapahduttua, joten hän kiinnittää Deweya enemmän huomiota kielenkäyttöön. Kyse onkin puhettavan poliittisen luonteen tunnustamisesta<sup>42</sup>. Dewey halusi Rortyn (1991c, ss. 9-10) mukaan hyödyntää länsimaisen filosofi-

---

40 Metaforien merkityksestä Rortyn mukaan katso alakappale 3.3.

41 Katso kappale 3.

42 Katso kappale 3.

an perinteen ja käyttää filosofiaa työkaluna, jolla saa ihmiset tuntemaan olonsa mukavammaksi ja turvallisemmaksi. Joillain työkaluista, "käsitteellisistä välineistä", ei enää ole käyttöä ja ne voidaan heittää pois. Jotkut voidaan ottaa uudelleen käyttöön ja joskus uusiakin työkaluja on voinut ilmestyä. Rortyn mielestä Deweyn työ on tässä yhteisöllisessä mielessä jatkamisen arvoista, ja sitä hän omasta mielestään tekeekin. (Rorty 1991b, s. 17)

Rortylla ja Deweyllä on eri kontekstit eivätkä heidän pragmatisminsa -ainakaan käytännössä- ole täysin yhteismitallisia. Rorty on hyvin akateeminen henkilö eikä hän Deweyn tapaan osallistu päivänpoliittiseen keskusteluun. Hänen keskustelukumppaneitaan ovat hänen relevantiksi yhteisöksi kokemansa intellektuellit<sup>43</sup>, ja hänen puhetyylinsä on sen mukaista. Jos deweylainen pragmatismi on Rortyn (1991b, s. 211) sanoin "liberalismista puhumista niille, jotka pitävät filosofiasta", voidaan Rortyn uuspragmatismien olevan liberalismista puhumista "retorisen käänteen" kokeneille 1900-luvun lopun postanalyttisille filosofeille.

---

**43** Katso muun muassa alakappale 3.1.

### 3. LIBERAALI<sup>44</sup> KERTOMUS

#### 3.1. "Poliittisuus": Yhteisöt narratiivisessa kulttuurissa

##### 3.1.1 Solidaarisuus, etnosentrismi ja konfliktit

Muun muassa Terence Ball korostaa deweylaiseen tapaan sitä, että kommunikaatio on olennaisen tärkeää ihmisille moraalisisina ja poliittisina olentoina. Se, ketä ja mitä olemme, miten järjestämme ja luokittelemme maailmaamme -ja miten toimimme ja ajattelemme siinä- on syvästi rajoitettu kielellemme käsitteellisillä, argumentatiivisilla ja retorisisilla resursseilla. (Ball 1988, ss. 3-4)

Myös Rorty korostaa kielen ja puhutavan merkitystä. Nykyisen kulttuurin kokonaisuus on hänestä erityisesti narrativisoitunut. Tällä hän viittaa postmoderniin tilanteeseen, jossa lyotardilaisittain on luovuttu kaikenkattavan metanarratiivin mahdollisuudesta (Rorty 1983, s.585). Totuus ratkaistaan neuvottelussa, jossa narratiiveja voidaan verrata vain toisiin narratiiveihin. Perustan puuttuessa on turha kysyä, mikä niistä on lähimpänä totuutta. Objektiviseksi totuudeksi voidaan tällöin nimittää sitä narratiivia, joka demokraattisesti hyväksytään relevantissa, partikulaarissa yhteisössä. (Rorty 1991a, s. 84)

Tällaisessa perustattomassa tilanteessa on tunnustettava omat lähtökohtansa ja se, ettei voi kuin kertoa, miltä asia näyttää omalta kannaltaan. Kiistakysymysten ratkaisussa voidaan vain koettaa saada eri mieltä olevien narratiivit näyttämään huonom-

---

<sup>44</sup> Rorty on nimetty milloin yltiöliberaaliksi, milloin kommunitaristiksi. Muun muassa John R. Wallachin (1987, s. 597) mukaan Rorty on kommunitaristi korostaessaan relevantin yhteisön merkitystä yksilön muokkaajana. Wallach erottaa teleologisiksi nimittämänsä kommunitaristit ei-teleologisista. Rorty kuuluu hänen mukaansa muun muassa Oakshottin kanssa jälkimmäisiin. Heidän ideaaliyhteiskuntansa ei nojaa yhteisen päämäärän täyttymiseen. Teleologisia kommunitaristeja ovat McIntyre ja Sandels (Wallach 1987, s. 591). Itse Rorty identifioituu vasemmistolaiseksi liberaaliksi.

milta kuin omat. Yhteistä pohjaa ei välttämättä löydy. Totuuden ratkaisemisprosessissa ainoa merkittävä poliittinen erottelu on Rortyn (1991a, s. 83) mukaan sanallisen taivuttelun ja väkivallan välillä.

Liberaali yhteisö on Rortysta sellainen, jonka ideaaleja voi tavoitella suostuttelulla eikä väkivalloin, reformilla eikä vallankumouksella, vapaalla ja avoimella osallistumisella nykyisiin kielellisiin ja muihin käytäntöihin sekä vapain ehdotuksin uusiksi käytännöiksi. Tämä tarkoittaa, ettei liberaalilla ideaaliyhteiskunnalla ole muuta tarkoitusta kuin vapaus eikä muuta päämäärää kuin halu hyväksyä vapaan osallistumisen tulos. Se haluaa jättää tilaa myös runoilijoille ja vallankumouksellisille, mutta huolehtia samalla, etteivät nämä vaikeuta muiden elämää muuten kuin sanallisesti. (Rorty 1991a, ss. 60-61)

Liberaalin yhteiskunnan keskeinen ajatus on Rortyn (1991a, ss. 51-52) mukaan se, että niin kauan kun kannatetaan sanoja ja suostuttelua väkivallan sijaan, "anything goes". "Oikeaa" vastausta ei voi pakottaa, koska sitä ei voi varmasti tietää. Tässä korostuu retoriikan merkitys, sillä voittaja on aina se, joka saa oman narratiivinsa näyttämään muita paremmalta.

Tällaisessa yhteisössä kiinnitetään erityistä huomiota puhetapaan, diskurssiin. Tämä tarkoittaa kulttuurin poliittisen luonteen tunnustamista, sillä puhetapaan vaikuttavat kulloisenkin yhteisön historialliset kontingenssit ja ryhmien väliset jännitteet. Kontingenssi, yhteisökeskeisyys ja ristiriitaisuus erottavat Rortyn "poliittisen" "tieteellisen" ahistoriallisuudesta ja "poeettisen" yhteisönvastaisesta nihilismistä.

Steven Mailloux viittaa Giles Gunniin ja toteaa hyvin pragmatistisesti, että diskurssin muoto on sosiaalinen käytäntö, ja sitä voidaan arvioida vain sen seurausten perusteella. Seuraukset ovat kulttuurisia silloin, kun ne laajentavat tai uudistavat symbolisia muotoiluja, joissa ne ilmaistaan. Poliittisia ne ovat silloin, kun ne muuttavat tai edes vaikuttavat niitä ympäröiviin ja tukeviin aineellisten ja sosiaalisten suhteiden rakenteisiin. (Mailloux 1995, s. 28)

Retoriikan korostamisessa huomataan Rortyn yhteydet vuosisadan alkupuoliskon pragmatismiin. Jo englantilainen, 1900-luvun alun pragmatisti, Deweynkin esikuvaksi mainittu F.C.S Schiller korostaa, että retorinen totuuden muokkautumisprosessi on aina sitoutunut tiettyyn historialliseen yhteisöön. Totuus-väitteet menestyvät silloin, kun puhujan yleisö pitää niitä hyödyllisinä (Mailloux, ss. 11-12). Huomioon tulee siis ottaa yleisö, jolle puhe on tarkoitettu.<sup>45</sup>

Erilaisista subjektiivisista arvioista valitaan Schillerin mukaan arvokkaimmat ja käytännöllisimmät. Valintaprosessi on retorinen, sillä kulloinenkin yhteisö asettaa objektiivisen järjestyksen vaimentamalla eriävät mielipiteet. Myös Schillerille totuuden pragmaattinen luonne siis ilmenee yhteisön retorisenä politiikkana, sen pakottamisissa, uhissa ja taivutteluissa (Mailloux 1995, ss. 11-12). Rortyn -ja Deweyn- mukaan ideaalinen liberaali yhteisö koettaisi olla vaimentamatta eriäviä mielipiteitä. Se olisi siten avoin muutoksen mahdollisuudelle.<sup>46</sup>

Rortyn liberaalissa kertomuksessa redusoidaan perustattomuudesta johtuen objektiivisuus justifikaationa solidaarisuuteen. Solidaarisuus tarkoittaa Rortyn mukaan tarinaa osallisuudesta yhteisöön ja objektiivisuus tarinaa välittömästä suhteesta epäinhimilliseen todellisuuteen. Solidaarisuus ei kysy suhdetta yhteisönsä käytäntöjen ja sen ulkopuolisten käytäntöjen välillä. (Rorty 1991b, s. 21)

Tämä näyttää siltä, että totuus on sama kuin nykyinen mielipide valitussa ryhmässä. Tämä ei kuitenkaan Rortysta pidä paikkaansa, sillä pragmatistilla ei ole totuusteoriaa. Hänestä solidaarisuus on vain eettinen pohja, ei tietoteoreettinen eikä metafyyminen. "Tieto" ja "totuus" ovat vain kohteliaisuuksia uskomuksille, jotka uskotaan niin oikeuteiksi, ettei tällä hetkellä tarvita enempää. Esimerkiksi tiedon luonnetta voi tämän käsityksen mukaan tutkia vain sosiohistoriallisesta näkökulmasta: voi pohtia miten ihmiset ovat yrittäneet saavuttaa yksimielisyyttä siitä mihin uskoa (Rorty 1991b, s. 24). "Tiedon

---

<sup>45</sup> Myöhemmin tässä työssä pohdin tarkemmin Rortyn yleisöä. Katso erityisesti kappale 5.

<sup>46</sup> Katso muun muassa alakappale 3.2.



luonteessa" on siis kyse politiikasta, sillä konsensuksen tavoittelu on kiistakysymysten asettamista ilman metaparadigmaa tietyssä kontingenssissa yhteisössä.

Pragmatisteille halu objektiivisuuteen tarkoittaa halua saavuttaa mahdollisimman paljon intersubjektivistista yksimielisyyttä, halua laajentaa "me"-sanon referenssiä. Ero tiedon ja mielipiteen välillä tarkoittaa eroa niiden aiheiden välillä, joissa yhteisymmärrys on suhteellisen helppo saavuttaa ja niiden, joissa se on vaikeampaa (Rorty 1991b, s. 23). Siellä, missä uskomusten ja halujen verkostot ovat aika lailla samat monien ihmisten kesken, on hyödyllistä puhua "vetoamisesta järkeen" tai "logiikkaan", koska tämä tarkoittaa vetoamista laajalti jaettuun yhteiseen pohjaan. (Rorty 1991a, alaviite 4 s. 83) Moraalisin ja poliittisin termein tämä Rortyn mukaan kuuluu, ettei kyse ole siitä, miten määritellä "totuus", "rationaalisuus", "tieto" tai "filosofia", vaan siitä, millainen käsitys yhteisöllämme pitäisi itsestään olla. Vastauksia ei Rortysta voi antaa kuin kehämäisiä. (Rorty 1991b, s. 28)

Pragmatisti kannattaa Rortyn (1991b, s. 29) mukaan käytäntöjä, jotka turvaavat mahdollisimman suuren keskustelun vapauden. Jo Dewey korosti vapaan kanssakäymisen merkitystä aidon demokratian olosuhteena (Dewey 1966a, s. 85)<sup>47</sup>. Rortysta pragmatistin ainoa tapa justifioida demokraattisia käytäntöjä puolustava kantansa on vertailla yhteiskuntaansa niihin, joissa harjoitetaan muita kuin demokraattisia tapoja. Oikeutetuksi hänen ajatuksensa tulee, jos voidaan osoittaa, ettei kukaan molemmat käytännöt kokenut valitse muita kuin demokraattiset. Tällainen vertailu vetoaa kriteerin sijaan useisiin yksityiskohtaisiin käytännöllisiin etuihin ja haittoihin, ja on siten poliittista<sup>48</sup>. Kehämäisyys on siinä, että termit, joilla liberaalista yhteiskunnasta puhutaan, tulevat liberaalin yhteiskunnan itsensä sanastosta. Rortyn mukaan liikkeelle on lähdettävä aina omasta yhteisöstä tai teeskenneltävä mahdotonta toleranssia jokaista ryhmää kohtaan. (Rorty 1991b, s. 29)

---

47 Katso alakappale 2.1.

48 Katso kappale 5.

Tästä seuraa etnosentrismien eli kulttuurikeskeisyyden ongelma. Etnosentrismi ei suinkaan ole Rortysta toivottavaa, mutta se on perustattomuuden seurauksena otettava annettuna. Se on tila, josta ei voi paeta ja siten karkea synonyymi "inhimilliselle kuolevaisuudelle". Se, että synnymme ja kasvamme tiettyyn kulttuuriin, tekee jotkut vaihtoehdot valittaviksi tai pakkoiksi ja jättää toiset huomiotta. Rortyn etnosentrismi ei siis tarkoita lojaalisuutta tiettyä sosiopoliittista kulttuuria kohtaan. Hänen lähtökohtansa yksinkertaisesti on omassa kulttuurissaan. (Rorty 1991b, s. 15)

Ainoa keino lieventää etnosentrismiä ja laajentaa perspektiiviään on avoimuus uusien tulijoiden vaikutuksille. Paras mahdollisuus on kasvaa sellaisessa kulttuurissa, joka jättää tilaa uutuudelle, kunnioittaa pluralistisia arvoja ja haluaa kuunnella naapurikulttuureja (Rorty 1991b, ss. 13-14). Rorty selventää etnosentrismien ajatusta viittaamalla Wilfrid Sellarsin analyysiin kantilaisesta moraalista velvoituksesta "me-aikomuksina" "heidän" vastakohtanaan tämän teoksessa *Science and Metaphysics*. (Rorty 1991a, s. 190)

Rortyn tulkinnan mukaan Sellars sanoo epäkantilaisittain, että "yksi meistä" viittaa aina johonkin pienempään ja paikallisempaan kuin koko ihmisrotuun. "Meidän" voima on kontrastiivinen nimenomaan siinä mielessä, että se vastakohtaistuu "vääränlaisten" ihmisten kanssa. "Koska hän on ihminen" ei ole yhtä vakuuttava selitys toiminnalle. Esimerkiksi mustien amerikkalaisten tilanteesta puhuttaessa vetoaminen kanssa-amerikkalaisuuteen tehoaa hänestä paremmin kuin vetoaminen yhteiseen ihmisyyteen. Kantin mukaan moraalinen velvoite sen sijaan tulee tuntea, koska joku on rationaalinen olento. Kristittyjen mukaan kyseessä on kanssasyntinen. (Rorty 1991a, ss. 190-191)

Rortyn mielestä tämä sellarsilainen käsitys sopii liberaaliin ajatukseen "me"-käsitteen laajentamisesta, jolloin moraalinen edistys tarkoittaa suurempaa solidaarisuutta ryhmässä ja ryhmien välillä. Se ei kuitenkaan tarkoita "tosi ihmisyyden" löytämistä, vaan yhä useampien perinteisten erottelujen -sellaisten kuin heimo, uskonto tai rotu- näkemistä vähemmän tärkeinä verrattuna samanlaisuuksiin suhtautumisessa tuskaan ja nöyryytykseen. Yhteinen kyky nöyryytykseen on rortylaisen liberaalin mukaan ainoa tarvittava sosiaalinen side. Moraalinen edistys on hänestä kykyä ajatella hyvinkin erilai-

sia ihmisiä mukaan "meihin". (Rorty 1991b, s. 192)

Vuonna 1985 kirjoittamassaan artikkelissa *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz* Rorty tarkentaa etnosentrismän käsitteensä oikeastaan antiantietnosentrismiksi. Toisin kuin antietnosentrismän teeskentelijät, se tunnustaa väistämättömän kulttuurikeskeisyyden, mutta ylpeilee sillä, että on vähemmän etnosentrinen kuin edeltäjänsä, ja pyrkii koko ajan laajentamaan "me"-käsitettään. (Rorty 199b, s. 204)

Liberaali yhteiskunta antaa Rortyn mukaan valtaa antropologeille, lehdistölle ja kirjailijoille, jotka laajentavat "me"-käsitystä. He avaavat proseduraalisen oikeuden ja muiden liberaalin demokratian instituutioiden ovia niille, joilta ne ovat olleet suljettuina. Nämä tulkitsijat näyttävät, miten selittää "meille" "heidän" erilainen käyttäytymisensä koherentilla uskomusten ja tapojen verkostolla eikä aiempaan rationaaliseen tai uskonnolliseen perustaan vetoavaan tapaan hulluudella tai syntisyydellä. Esimerkiksi antropologit ovat näyttäneet, että ennen epähenkilöinä pidetyt intiaanit ovat itse asiassa "osa nyky-Amerikkaa". Henkilö on Rortyn mukaan osa yhteiskuntaa silloin, kun muut ottavat hänet mahdollisena keskustelukumppanina. Kun hänet on tunnustettu kansalaiseksi, häntä tulee kohdella kuten muitakin. (Rorty 1991b, s. 206)

Rortyn mukaan tällainen yhteiskunta myös tunnustaa, että moraalinen edistys on viime vuosikymmeninä enemmänkin partikulaarien kuin universaaliusspesialistien, filosofien tai teologien, ansiota. Yleisten moraaliperiaatteiden muotoilulla on ollut vähemmän vaikutusta liberaalien instituutioiden kehitykselle kuin valtaapitävien mielikuvituksen laajentamisella (Rorty 1991b, 207). Yksityiskohtaiset kuvaukset tuskien ja nöyryytyksien muunnelmista -esimerkiksi romaaneissa tai etnografioissa- ovat modernien intellektuellien pääpanos moraaliseen edistykseen. (Rorty 1991b, s. 192)

Rortya on syytetty faktuaalisissa liberaaleissa kulttuureissa olemassaolevien ristiriitojen huomiotta jättämisestä ja konservatismista, status quo:n puolustamisesta. Muun muassa Bernsteinin (1987, s. 548) mukaan Rorty jättää huomiotta sen historiallisen faktan, että myös liberaaleissa demokratioissa on ristiriitoja ruokkivia ja yhteismitattomia

käytäntöjä. Rorty käsittelee hänestä yhteiskuntaa kuin se olisi harmonisempi ja koherentimpi kuin onkaan (Bernstein 1987, s. 551). Bernsteinista Rorty pettää deweylaisuutensa ja lipsahtaa itsekin kammoamaansa essentialismiin puhuessaan liberaalista demokratiasta tai poliittisesta vapaudesta. Bernsteininin mukaan Rorty korvaa epistemologisen "annetun myytin" historiallisella "annetun myytillä" ja puhuu "meistä" kuin kaikilla olisi yhteiset historialliset intuitiot siitä, mitä liberaali demokratia merkitsee (Bernstein 1987, s. 548).

Tulkintani mukaan Rorty kuitenkin myöntää Deweyn tapaan annetun kulttuurikeskeisen tilanteen konfliktisuuden. Etnosentrismi on jo yllä selvitetyyn määritelmän mukaan ristiriitainen tila. Pluralistinen yhteiskunta sisältää useita ryhmiä ja alaryhmiä, ja yhteiskuntaa leimaavat ryhmien sisäiset ja niiden väliset jännitteet. Useimmat moraaliset ongelmat nousevatkin Rortyn mukaan siitä, että ihmiset identifioituvat useisiin eri yhteisöihin eivätkä halua marginalisoida itseään suhteessa mihinkään niistä. (Rorty 1983, s. 587). Koska deweylaiset eivät Rortyn mukaan enää määritä rajoja suvaitsevaisuudelle kulttuurit ylittävään rationaalisuuteen vetoamalla, rajat on määriteltävä tapaus tapaukselta, keskustelevalle kompromissilla. Keskustelukumppaneille kerrotaan omat lähtökohdat itsetietoisesti etnosentrisin termein. Ne ovat väliaikaisia ja sopivat vain tiettyihin tapauksiin. Voimme kertoa olevamme esimerkiksi kristittyjä, amerikkalaisia, marxisteja tai filosofejä (Rorty 1991b, s. 28).

Vuonna 1916 julkaistussa teoksessaan *Democracy and Education* Dewey pohtii yhteisön käsitettä tavalla, joka on olennaista Rortyn etnosentrismi-ajatuksen pragmatistiselle ymmärtämiselle. Dewey erottaa yhteisö-termillä *de jure* ja *de facto* -merkitykset. Hän kritisoi sitä, että sosiaalifilosofiassa lähes aina käytetään *de jure* -merkitystä. Siinä yhteisöä käsitellään yhtenä sen "luonnon" mukaisesti. Tosiasiassa vallitsee Deweyn mukaan kuitenkin yhteisöjen moninaisuus, sekä hyvässä että pahassa. Deweyn mukaan jokaisessa laajemmassa sosiaalisessa organisaatiossa on useita vähemmistöryhmiä: poliittisia, teollisia, tieteellisiä ja uskonnollisia. Hän kritisoi filosofista yhteisön käsitettä liiasta ideaalisuudesta. Siitä ei ole hyötyä käytännössä (Dewey 1966a, ss. 82-83).

Deweysta ideaaliyhteisön käsite on perustettava todella olemassaoleviin yhteisöihin, jotta voimme vakuuttua ideaalimme käytännöllisyydestä. Deweyn mukaan ihanneyhteiskunta edellyttää, että jokaisessa ryhmässä on jotain yhteisiä intressejä ja että ne ovat yhteistyössä muiden ryhmien kanssa. Vapaalla kanssakäymisellä on suuri merkitys. Pelkästään omia intressejään suojeleva ryhmä sulkeutuu avoimesta kanssakäymisestä muiden kanssa. Se ei organisoisi itseään uudelleen eikä edisty laajempien suhteiden kautta. (Dewey 1966a, ss. 83-85)

Jokainen ihmiskunnan historian laajentumisvaihe on Deweyn mukaan osunut samaan aikaan sellaisten tekijöiden kanssa, jotka eliminoivat ihmisten ja yhteiskuntaluokkien etäisyyttä. Jopa sodat ovat lisänneet kanssakäymistä. Ihmiset ovat oppineet toisiltaan ja laajentaneet näköalojaan. Nykyisin matkustaminen ja laajat kaupalliset suhteet ajavat samaa asiaa. Nyt onkin tietoisien yritysten asia säilyttää ja laajentaa kanssakäymistä edelleen. Tässä korostuu koulutuksen merkitys. Luokkayhteiskuntien tarvitsee huomioida vain hallitsevien luokkien koulutus, mutta muutokselle alttiiden yhteiskuntien on huolehdittava siitä, että niiden jäsenet ovat koulutettuja henkilökohtaiseen joustavuuteen. (Dewey 1966a, ss. 85-88)

Demokratia on Deweylle "yhteenliittynyttä kommunikoivaa kokemusta". Jokaisen on verrattava omaa toimintaansa toisten toimintaan. Tämä tarkoittaa niiden luokka-, rotu- ja kansallisten rajojen rikkomista, jotka ovat estäneet vapaan kanssakäymisen. Sosiaaliryhmien vapaa kanssakäyminen tarkoittaa myös jatkuvaa sosiaalisten tapojen uudellenarviointia ja niiden mahdollista muuttamista kanssakäymistilanteiden vaihtelun mukaan. (Dewey 1966a, ss. 86-87)

Myöskään Rortyn utopiassa solidaarisuus ei ole olemassaoleva fakta, joka löydetään, vaan maali, johon pyritään. Siihen ei pyritä tutkimuksella, vaan mielikuvituksella, jolla vieraat ihmiset voidaan nähdä kanssakärsijöinä. Solidaarisuus luodaan kasvattamalla herkkyyttä nähdä muut ihmiset "yhtenä meistä" eikä "heinä" (Rorty 1991b, s. xvi). Myös Dewey korostaa mielikuvituksen sfääriä. Hänestä mielikuvitus on "hyvän pääväline".

(Dewey 1980, s. 348)<sup>49</sup>

Solidaarisuus saavutetaan Rortyn mukaan kuvaamalla, millaisia muut ovat ja millaisia me olemme. Tämä ei ole teorian tehtävä, vaan lehdistön, sarjakuvien, elokuvien, tv-ohjelmien ja erityisesti kirjallisuuden. Ne ovat Rortyn mukaan jo korvanneet uskonnolliset seremoniat ja tutkimukset moraalisen muutoksen ja edistyksen luojina. Hänen utopiassaan tälle muutokselle annettaisiin tunnustus, joka siltä vielä puuttuu. Tämä tunnustus olisi osa yleistä käännöstä narratiiviin teorian sijaan (Rorty 1991b, s. xvi). Vaatiessaan kulttuurin narrativisoitumisen tunnustamista Rorty puhuu selvästi ammattifilosofien yhteisölle. Tällainen tunnustus muuttaisi hänestä filosofienkin puhetapaa demokraattisemmaksi ja suvaitsevammaksi.<sup>50</sup>

Tällainen historisistinen ja nominalistinen kulttuuri tyytyy narratiiveihin, jotka yhdistävät nykyisyyden toisaalta menneisyyteen ja toisaalta utopistisiin tulevaisuuksiin. Se näkee utopioiden toteutumisen loppumattomana prosessina, jossa vapaus lisääntyy, ei jo olemassaolevan totuuden lähestymisenä (Rorty 1991a, xvi). Historiografian päätakaaja on Rortyn mukaan taide, joka kehittää ja muokkaa ryhmän itsekuvaa esimerkiksi metaforisilla sankari- ja viholliskuvilla (Rorty 1983, s. 587). Taiteen merkitystä korostaa myös Dewey.<sup>51</sup>

### 3.1.2 Liberaalit ironistit

Liberaalille politiikalle on Rortyn mukaan tärkeää vain laajasti jaettu vakaumus, että kutsumme todeksi tai hyväksi sitä, mikä hyvänsä on tulos vapaasta keskustelusta. "Kunhan pidämme huolen poliittisesta vapaudesta, totuus ja hyvyys pitävät huolen itsestään" (Rorty 1991a, s. 84). Tätä Rorty tarkoittaa sanoessaan, että politiikka on ensisijainen

---

<sup>49</sup> Mielikuvituksen tärkeydestä Deweyn mukaan katso alakappale 3.3.2.

<sup>50</sup> Katso kappale 4.4.

<sup>51</sup> Deweyn taide-käsityksestä alakappaleessa 3.3.2.

filosofiaan nähden.

Vapaa keskustelu mahdollistuu, kun lehdistö, lainsäädäntö, vaalit ja yliopistot ovat vapaita, sosiaalinen liikkuvuus nopeaa, ja kun lukutaito ja korkea koulutus ovat yleisiä. Se edellyttää myös sitä, että rauha ja hyvinvointi ovat mahdollistaneet tarpeellisen vapaa-ajan kuunnella paljon erilaisia ihmisiä ja ajatella, mitä he sanovat. (Rorty 1991b, s. 84)

Deweyn tapaan Rorty haluaa erottaa sosiaaliset instituutiot ja käytännöt niiden filosofiasta oikeutuksesta. Hänestä valistuksen perinnön arvo on niissä käytännöissä ja instituutioissa, joihin se liittyi, mutta filosofisen sijaan tarvitaan nyt vaihtoehtoista justifiikaatiota (Rorty 1991b, s. 34), tarinaa solidaarisuudesta relevanttiin yhteisöön.

Rortyn mukaan liberaali demokratia alkuaikoinaan hyötyi yhteiseen perustaan vetoavasta valistuksellisen rationalismin sanastosta. Nykyisin tuollainen sanasto on kuitenkin demokraattisten yhteiskuntien kehityksen este (Rorty 1991a, s. 68). 1800-luvun sanasto esimerkiksi luonnollisista oikeuksista voidaan Rortysta kuitenkin uudelleentulkita sopimaan "postmodernien porvarillisten liberaalien" tarpeisiin. Tällöin "porvarillinen" tarkoittaa sen marxilaisen väitteen hyväksymistä, että monet noista instituutioista ja käytännöistä ovat mahdollisia ja oikeutettavissa vain tietyissä historiallisissa ja erityisesti taloudellisissa oloissa. Kantilaisten kootut oikeuttamiset ovat käyttökelpoisia yhteenvetona toiveista, mutteivät niiden oikeuttamisessa (Rorty 1983, s. 585). Tällöin yhteisön jäsenten tulee olla lojaaleja vain omalle perinteelleen, ei yleispätevälle moraalilaille.

Puhetta poliittisista kiistoista ei Rortysta voi enää tukea metafysisellä teorialla ihmisluonteesta, sillä yhteys totuuden ja oikeutettavuuden välillä on katkennut, ja jaot sisäsyntyiseen rationaalisuuteen ja kulttuuriin sosiaalistumiseen sekä pysyviin ja väliaikaisiin totuuksiin ovat hämärtyneet. Nyt voidaan viitata vain johonkin suhteellisen paikalliseen ja kulttuurikeskeiseen -tietyn yhteisön perinteeseen, tietyn historiallisen kulttuurin konsensukseen. Se, mikä lasketaan rationaaliseksi tai fanaattiseksi on aina suh-

teessa ryhmään. Pragmatistiselle sosiaaliselle teorialle on irrelevanttia kysyä sisältääkö oikeutettavuus yhteisöön totuuden. (Rorty 1990, ss. 280-281)

Ajatus liberaalin yhteiskunnan sitomisesta yhteen filosofisilla uskomuksilla on Rortysta epäilyttävä. Sitovat elementit ovat hänen perustattoman käsityksensä mukaan vain yhteisiä sanastoja ja toivoja. Sanastojen päätarkoitus on kertoa tulevaisuudesta tarinoita, jotka kompensoivat nykyisiä puutteita. Modernit, lukutaitoiset ja maallistuneet yhteiskunnat ovat Rortyn mukaan riippuvaisia järkeenkäyvän konkreettisista, optimistisista, todennäköisistä ja poliittisista skenaarioista, vastakohtana haudantakaisille. Säilyttääkseen sosiaalisen toivon yhteisön jäsenten täytyy kertoa itselleen tarina siitä, miten asiat muuttuisivat paremmiksi eikä nähdä ylittämättömiä esteitä tämän tarinan toteutumisessa (Rorty 1991a, s. 86). Kun totuus on jamesilaisittain se, mikä on meille hyväksi uskoa, ero totuuden ja oikeutuksen välillä tarkoittaa eroa aktuaalisen hyvän ja mahdollisen paremman välillä. (Rorty 1991b, s. 23)

Rorty haluaa korvata ajatuksen yhteisen perustan löytymisestä kertomuksella liberaalien instituutioiden ja tapojen noususta. Tällainen narratiivi selventäisi olosuhteita, joissa totuuden korrespondenssi korvataan pikkuhiljaa totuudella, joka tulee uskottavaksi vapaassa keskustelussa. Tämä olisi muutos epistemologiasta politiikkaan (Rorty 1991a, s. 68) ja kulttuurin narrativisoitumisen myöntämistä.

Vuonna 1984 kirjoittamassaan artikkelissa *The Priority of Democracy to Philosophy* Rorty kertoo "menestystarinan menneisyydestä" ja viittaa muun muassa Thomas Jeffersoniin, joka yksityisti uskonnon ja näytti siten suuntaa amerikkalaiselle liberaalille politiikalle. Monet menivät Jeffersonia pidemmälle ja vaativat uskonnon korvaamista jollain eksplisiittisesti maallistuneella poliittisella uskolla, joka muodostaisi kansalaisten moraalisen tietoisuuden. Jeffersonista se ei kuitenkaan ole relevanttia sosiaaliselle järjestykselle, vaikka voikin olla sitä yksilölliselle kehitykselle. Hänellä oli näin Rortyn mukaan jo pragmatistinen kanta, jonka mukaan muiden kansalaisten kanssa yhteensopimattomat uskomukset on uhrattava yhteiselle hyvälle. (Rorty 1990, s. 280)



Politiikka ja filosofia erotetaan näin toisistaan julkinen-yksityinen -erottelulla. Rortyn mukaan julkinen-yksityinen -erottelu seuraa perustan puuttumisesta. Yritys sekoittaa nämä sfäärit juontaa hänen mukaansa Platonin ja kristinuskon jakamasta ajatuksesta yhteisestä ihmisluonnosta. Ajatuksesta, että yksityinen tyydyttyneisyys ja solidaarisuus olisivat sama asia. Rorty kuitenkin muistuttaa Hegelistä lähtien esiinnousseista historisisteista, jotka kieltävät "ihmisluonnon" olemassaolon ja tunnustavat sosiaalisaation kattavan kaiken. Näitä historisisteja seuraten kannattaa Rortysta esittää "mitä on olla ihminen"-kysymyksen tilalle pragmaattisempaa kysymystä "mitä on asua rikkaassa 1900-luvun demokratiassa". Tällainen historistis-pragmatistinen ajattelu vapauttaa turhasta teologiasta ja metafysiikasta. (Rorty 1991a, xiii-xiv)

Rortyn mukaan yksityisessä ja julkisessa voidaan sanoa olevan kyse erilaisista, yhteismitattomista kielistä, joita ei ole mahdollista yhdistää teorian tasolla. Itsensä kehittämisen sanasto on välttämättä yksityinen ja sopimaton argumentointiin, kun taas oikeudenmukaisuuden teoria on välttämättä julkinen ja jaettu. Lähimmäksi yhdistämistä voidaan Rortyn mukaan tulla sanomalla, että oikeudenmukaisen yhteiskunnan tarkoitus on antaa sen kansalaisten olla niin yksityisiä ja "irrationalistisia" kuin haluavat, kunhan tekevät sen omalla ajallaan. Niinkuin Deweyn mukaan yhteiskunnan tärkein tehtävä on mahdollistaa jokaisen yksilön kehittymisen mahdollisuudet, on Rortyn mukaan julkisen sfäärin tärkein tehtävä mahdollistaa jokaisen yksityinen täydellistyminen niinkuin tämä itse tahtoo, antaa tämän itse määritellä kuvaus itsestään. (Rorty 1991a, s. xiv)

Kun pragmatisti luopuu ahistoriallisten ihmisoikeuksien ideasta, hän ei luovu siitä ajatuksesta, että ihmisiä tulee kohdella oikeudenmukaisesti. Hän luopuu vain vanhasta tavasta antaa syy sille. Pragmatistin mukaan solidaarisuus on ainoa lohtumme eikä se vaadi metafyyisistä tukea. Rortyn mukaan objektivistien halu metafyyisiseen oikeutukseen on osin valepukuinen muoto yhteisön kuolemanpelosta (Rorty 1991b, s. 32).

Valistuksellinen absolutisti sen sijaan uskoo universaaliin inhimilliseen olemukseen, omatuntoon. Hänen mielestään tämä ihmissielun ahistoriallinen olemus takaa, että vapaa keskustelu tuottaa "ainoan oikean vastauksen" niin moraalisiin kuin tieteellisiin

kysymyksiin (Rorty 1990, s. 280). Esimerkiksi Habermas haluaa intersubjektiivisuuden filosofian ottavan yhteisöllisen uskonnon paikan sosiaalisena liimana. Rorty sen sijaan haluaa yksityistää "subjektiivisuuden tradition". Hän haluaa uskomussysteemien sijaan säälin ja suvaitsevaisuuden sentimentit liberaaleja yhteiskuntia yhdistäväksi tekijäksi. (Rorty 1987, loppuviite 24 s. 578)

Rorty vertaa pragmatistisia liberaaleja myös kommunitaristeihin, jotka hylkäävät valistuksellisen perustallisuuden, mutta toisin kuin pragmatistit, ottavat hylkäämisen epäilynä demokraattisen valtion instituutioita kohtaan. Heidän mielestään liberaalit instituutiot eivät voi selvittää valistuksen tarjoaman filosofisen oikeuttamisen menetyksestä (Rorty 1990, s. 281). Rorty kuitenkin tulkitsee asiaa deweylaisittain ja ottaa liberaalin demokratian annettuna, jo tarpeeksi kauan kestäneenä "normaalitieteen vaiheena", jonka mukaan liberaali demokratia voi tarvita filosofista "paradigman" artikulaatiota, muttei filosofista takaajaa.

Rortysta liberaalin demokratian filosofi voi toivoa kehittävänsä teorian vaikkapa ihmisestä, joka sopii hänen ihaillemiinsa demokraattisiin instituutioihin. Hän ei kuitenkaan oikeuta näitä instituutioita viittaamalla perustavampiin premissihin, vaan päinvastoin ottaa politiikan ensin ja räätälöi sitten siihen sopivan filosofian. Rortyn mukaan liberaali demokratia ei tarvitse missään mielessä filosofista oikeutusta, vaikka voikin tarvita filosofista artikulaatiota (Rorty 1990, s. 282)<sup>52</sup>. Filosofia voi kuitenkin olla vain yksi tapa kuvata demokratiaa muiden joukossa.

Toisaalta kieltäytyminen argumentoimasta vaikkapa siitä, millaisia ihmiset ovat, voi näyttää vastustavan demokratialle ominaista suvaitsevaisuuden henkeä. Rorty kuitenkin huomauttaa, että on vaikea näyttää ihmisten olevan liberaaleja eikä fanaattisia ilman

---

<sup>52</sup> Rorty kyllä pohtii muun muassa erilaisten ihmiskäsitysten etuja ja haittoja liberaalille demokratialle. Hän asettaa vastakkain valistuksen ajatuksen eheästä, tosi itsestä ja postmodernin käsityksen itsestä erilaisten kontingenssien uskomusten ja halujen verkkona. Jälkimmäinen sopii Rortysta paremmin liberaaliin politiikkaan. Vaikka itsekuvat ovat Rortylle pelkkiä liberalismien artikulaatiotapoja, ja agnostisismi riittää suhteessa "tosi-ihmisyyteen", hän kirjoittaa välillä kuin jälkimmäinen käsitys olisi jonkinlainen kattava metaväite tosi-ihmisyyden olemuksesta.

luiskahtamista väittelyyn perustavasta ihmisluonteesta. Rortyn vastaus on, ettei pidä lähteä pelaamaan pelkästään vastapelurin sanastolla. Sen sijaan voidaan sanoa, että historialliset kehitykset voivat johtaa meidät yksinkertaisesti luopumaan sanastoista, joissa noita kysymyksiä esitetään. Väitteelleen kannattaa Rortyn mukaan näyttää seurauksia, ei ennaltaolettamuksia. (Rorty 1990, s. 290)

Niille, jotka yhä ajattelevat, että metafysisistä retoriikkaa tarvitaan takaamaan instituutioiden jatkuvuus, Rorty esittää analogian uskonnosta. Hänen mukaansa maallistuminenkaan ei ole heikentänyt liberaalia yhteiskuntaa vaan päinvastoin vahvistanut sitä: toivo paratiisiin pääsystä on vaihtunut toivoksi lastenlasten puolesta ja yksityiseen tulevaisuuteen panostamisesta on yhä enemmän siirrytty sosiaaliseen panostamiseen. (Rorty 1991a, s. 85)

Liberaalin yhteiskunnan kasassa pitävä sosiaalinen liima koostuu vähän enemmästä kuin konsensuksesta sen suhteen, että sosiaalisen organisaation tarkoitus on antaa jokaiselle mahdollisuus itsensä kehittämiseen parhaiden kykyjensä mukaan. Se perustuu pelkkiin historiallisiin tosiasioihin, joiden mukaan ilman porvarillisen liberaalin yhteiskunnan instituutioiden suojaa ihmiset eivät pysty yhtä hyvin kehittämään itseään yksityisesti. (Rorty 1991a, s. 84)

Ideaaliyhteiskunnassa julkiset asiat keskittyvät Rortyn mukaan sen ympärille, miten tasapainottaa tarve rauhaan, hyvinvointiin ja vapauteen silloin, kun olosuhteet vaativat jonkun näistä päämääristä uhraamista muiden hyväksi. Lisäksi pohditaan sitä, miten tasa-arvoistaa mahdollisuudet ihmisten itsensä kehittämiseen ja sitten jättää heidät rauhaan joko käyttämään hyväkseen tai laiminlyömään mahdollisuuksiaan. (Rorty 1991a, s. 85)

Jos luovutaan etsimästä yhteismitattomat julkisen ja yksityisen yhdistävää teoriaa, saadaan Rortyn (1991a, s. xv) mukaan "liberaali ironisti". Liberaalin Rorty määrittelee Judith Skhlarin tavoin ihmiseksi, jonka mielestä julmuus on pahinta ihmisten tekemisistä. Ironisti on ihminen, joka kohtaa omien keskeisten uskomustensa ja halujensa kontin-

genssin, koska toiset sanastot ja toisten kertomukset ovat vaikuttaneet häneen. Hän tajuaa, ettei hänen oma sanastonsa ole sen lähempänä "totuutta" kuin muidenkaan. Hän ei voi ottaa itseään koskaan oikein vakavasti, koska on tietoinen siitä, että hänen käyttämänsä termit ovat muutoksille alttiita. (Rorty 1991a, ss. 73-74)

Liberaalit ironistit ovat ihmisiä, joiden "perusteettomiin" haluihin sisältyy toivo kärsimyksen minimoimisesta. Heillä ei ole kuitenkaan teoreettista tukea uskolle julmuuden hirvyydestä eikä tapaa perustella -argumentoida- sitä, koska he eivät teologien ja metafysikkojen tavoin usko ajan ja paikan ylittäviin moraalisiin hierarkioihin (Rorty 1991a, s. xv). Heidän kulttuurinsa kielipelistä perimänsä säälin ja suvaitsevaisuuden sentimentit riittävät (Rorty 1987, loppuviite 24 s. 578). Esimerkiksi Foucault on Rortysta ironisti, joka ei halua olla liberaali. Habermas taas on liberaali, joka ei halua olla ironisti (Rorty 1991a, s. 61). Liberaali ironisti sekä puhuu yhteisöstä että tunnustaa kielensä ja yhteisönsä kontingenssiuden. Ironisti vastaa siis "poeettista", liberaali "tieteellistä" ja liberaali ironisti "poliittista" vastausta perustallisuuden perinteelle. Tässä mielessä Rortyn poliittinen sisältää sekä poeettisen että tieteellisen ulottuvuuden.<sup>53</sup>

Rortyn tarinassa ideaalisesta liberaalista yhteiskunnasta kansalaiset olisivat maalaisjärkisesti nominalistisia ja historisistisia. He näkisivät itsensä läpikotaisin kontingenteina tuntematta kuitenkaan epäilyksiä aikansa kontingensseja kohtaan. He olisivat maalaisjärkisesti ei-metafysikkoja, samalla tavalla kuin yhä useampi rikkaan demokration kansalainen on ei-teisti. He eivät tuntisi tarvetta oikeuttaa inhimillisen solidaarisuuden tunnettaan, koska he olisivat kasvaneet pelaamaan kielipeliä, jossa kysyvät ja saavat vastauksen sellaiseen kysymykseen. Epäilyt julkista retoriikkaa kohtaan olisivat deweylaisia vaatimuksia konkreettisille vaihtoehdoille ja ohjelmille. Tällainen kulttuuri olisi Rortysta vähintäänkin yhtä itsekriittinen ja omistautunut kärsimyksen vähentämiseksi kuin nykyinen, yhä metafysinen kulttuuri on. (Rorty 1991a, s. 87)

Julkinen retoriikka ei olisi ironistista, sillä ironia on yksityisasia. Ironisti ei tule toimeen

---

53 Katso alakappale 3.3.

ilman ristiriitaa perimänsä kulttuurin sanaston ja sen välillä, jota koettaa luoda itselleen. Koska ironia on reaktiivista, ironistilla on oltava jotain, mitä epäillä ja mistä vieraantua (Rorty 1991a, s. 88), mistä esittää ironistinen uudelleenkuvaus. Ironistit ovat Rortyn (1991a, s. 89) mukaan tyypillisiä moderneja intellektuelleja, ja ainoat yhteisöt, jotka antavat heille vapauden artikuloida vieraantumisensa ovat liberaaleja.

Rorty myöntää, että ironistinen uudelleenkuvaaminen voi olla julmaa, sillä on nöyryyttävää kuulla tärkeinä pitämiensä asioiden olevan vanhentuneita ja voimattomia. Ironismi ja antiliberalismi onkin usein liitetty yhteen. Rorty kuitenkin huomauttaa, että niin metafysiikan argumentti kuin ironistin uudelleenkuvauskin ovat neutraaleja suhteessa liberalismiin ja antiliberalismiin. Uudelleenkuvaus ja mahdollinen nöyryytys eivät myöskään ole sen läheisemmässä yhteydessä ironismiin kuin metafysiikkaankaan. Metafysiikkokin uudelleenkuvaa, vaikkakin järjen eikä mielikuvituksen nimissä. (Rorty 1991a, s. 91)

Metafysiikko tukee uudelleenkuvaustaan argumentilla tai, kuten ironisti prosessia uudelleenkuvaa, naamioi uudellenkuvauksensa argumentin alle. Hän väittää, että totuus oli jo yleisössä ja se piti vain tuoda esiin. Hän käyttää perustaan vetoavaa retoriikkaa ja väittää liittoutuvansa sellaisen vallan kanssa, joka takaa hänen argumenttinsa. Ironisti sen sijaan ei voi tarjota samanlaista takuuta. Hänen on sanottava, että mahdollisuus vapautteen riippuu historiallisista kontingensseista, joihin omat uudelleenkuvauksemme vain satunnaisesti vaikuttavat. (Rorty 1991a, s. 90)

Ensimmäisenä mieleen tuleviin elitismi-syytöksiin Rorty vastaa, että vaikka ironistiset filosofit näyttävät poliittisesti vaarallisilta, myös metafysikot osaavat olla sellaisia. Hän viittaa muun muassa inkvisitioon kristinuskon ja diktatuuriin marxismin perusteella. Rorty korostaa, että tässäkin yhteydessä on muistettava erottelu julkiseen ja yksityiseen sfääriin. Yksityisessä sanastossaan toisen voi kuvata juuri niin kuin haluaa, mutta liberaali ottaa huomioon muidenkin kärsimyksen. Hän kuuntelee mahdollisimman paljon vaihtoehtoisia sanastoja sekä kehittääkseen itseään että ymmärtääkseen vaihtoehtoisia sanastoja käyttävien todellisen ja mahdollisen nöyryytyksen (Rorty 1991a, ss. 91-92),

laajentaakseen "me"-sanansa referenssiä<sup>54</sup>.

Konstantin Kolenda lukee Rortya sympaattisesti vuonna 1990 ilmestyneessä kirjassaan *Rorty's Humanistic Pragmatism -Philosophy Democratized*. Hänenkin Rorty-luentansa mukaan demokratian avainarvot ovat Rortysta vapaus ja suvaitsevaisuus. Ne ovat lisäksi lukutaitoa ja taiteiden kukoistusta, rohkaisseet moniarvoisuutta ja etnisten ja uskonnollisten perinteiden rauhanomaista rinnakkaineloa. Siten ne ovat palvelleet tärkeinä moraalisen edistyksen moottoreina. Kun vapaus ja suvaitsevaisuus kuuluvat instituutioihin ja yleiseen käytäntöön, ne tuottavat yksityisiä ja julkisia etuja. Niitä edistäviä instituutioita ovat muun muassa Deweynkin painottama koulutus ja vapaa pääsy tiedon lähteille. Kolenda kuitenkin huomauttaa, että vaikka systeemin ideaaleja olisivatkin vapaus ja "mahdollisimman suuri onni mahdollisimman monelle", se myös jättää tilaa väärinkäytöksille, epäoikeudenmukaisuudelle, korruptiolle sekä itsekkäälle vallan ja hyvinvoinnin riistolle. (Kolenda 1990, ss. 41-42)

Rorty on valmis myöntämään vapauden haittapuolet, mutta ne tulee hänen mielestään nähdä positiivisia puolia vasten. Hän viittaa Deweyhin, jolle nuo yhteisölliset haitat ovat hinta, joka on maksettava yksilöllisestä ja yksityisestä henkisestä vapautumisesta. Deweyn mielestä hinta on maksamisen arvoinen, sillä mikään muukaan yhteiskunta ei pysty ylittämään länsimaisen demokratian saavutusta ihmisten jättämisessä rauhaan (Rorty 1990, s. 294), antaa heidän itse määritellä itselleen sopiva kuvaus itsestään.<sup>55</sup>

Rortyn mielestä nykyinen liberaali yhteiskunta jo sisältää instituutiot itsensä parantamiseen. Läntinen sosiaalinen ja poliittinen ajattelu on hänestä jo ehkä käynyt läpi viimeisen tarvitsemansa käsitteellisen vallankumouksen. Hänestä viimeiseltä sanalta näyttää John Stuart Millin ehdotus, että hallitukset omistautuisivat optimoimaan tasapainoa, joka jättää ihmisten yksityiselämät niin rauhaan kuin mahdollista ja silti estää kärsi-

---

54 Katso alakappale 3.1.1.

55 Sen enempää Dewey kuin Rortykaan eivät kuitenkaan kannata *laissez-faire*- eivätkä muutakaan ääri-liberalismin muotoa. Rortyn määritelmän mukaan he ovat enemmänkin liberaalivasemmistolaisia, vaikkakin "oikeistolaisempia" kuin radikaalivasemmistolaiset. Tästä enemmän alakappaleessa 3.2.2.

myksen. Löydöt siitä, kuka on edelleen jäänyt kärsimään voidaan jättää vapaalle lehdistölle, yliopistoille ja valistuneelle julkiselle mielipiteelle. (Rorty 1991a, s. 63)

Rorty huomauttaa, ettei tämä kuitenkaan tarkoita, että maailma olisi läpikäynyt viimeisen tarvitsemansa poliittisen vallankumouksen. Hänestä on vaikea kuvitella julmuuden vähentymistä Paraguayn tai Albanian tapaisissa maissa ilman väkivaltaista vallankumousta. Hän kuitenkin muistuttaa, että näissä maissa raaka rohkeus on relevantti hyve, ei sellainen refleктоiva tarkkanäköisyys, joka osallistuu sosiaaliteoreettiseen keskusteluun. Näissä maissa foucaultlainen filosofinen "naamionriisunta" on irrelevanttia, sillä siellä valta on alastonta eikä kenelläkään ole paljastettavia illuusioita. (Rorty 1991a, alaviite 21 s. 63)

Jos toivo pohjoisatlanttisissa demokratioissakin on tullut hankalaksi, se johtuu Rortyn mukaan siitä, että toisen maailmansodan jälkeiset tapahtumat ovat tehneet vaikeammaksi kertoa vakuuttava tarina. Suurelta osin on yhä käytössä jo isovanhempiemme käyttämä sanasto, joka on Rortysta kuitenkin vanhentunut. 1930-luvun fasismi ja työtömyys olivat hänestä eri asia selvitä kuin nykyongelmat, "Neuvostoliiton kyyninen imperiumi ja kolmannen maailman ongelmat".<sup>56</sup> (Rorty 1991a, s. 86)

Vuosisadan vaihteen sosiaalidemokraattisten, ihmisten tasavertaisuutta koskevien skenaarioiden päivittämissä yrityksissä eivät Rortysta ole juuri onnistuneet. Metafyysisesti sitoutuneiden sosiaalisten ajattelijoiden mukaan heidän ongelmansa johtuvat siitä, ettei ole onnistuttu löytämään oikeanlaista teoreettista liimaa -filosofiaa, joka voidaan laajasti hyväksyä individualistisessa ja moniarvoisessa yhteisössä. Rortyn mukaan nuo ongelmat sen sijaan aiheutuvat historiallisten kontingenssien sarjasta, jotka tekevät helpoksi nähdä viimeiset muutama sata vuotta eurooppalaista ja amerikkalaista historiaa, julkisen toivon ja yksityisen ironismin lisääntymistä, saareksi epätoivon meressä, kaaoksen, kurjuuden ja tyrannian ympäröimänä. (Rorty 1991a, s. 86)

---

<sup>56</sup> Rorty kirjoitti CIS:n 1980-luvulla, kuten hänen Neuvostoliitto-pelostaan huomaa. Myös vuonna 1987 kirjoittamassaan artikkelissa *Thugs and Theorists* Rorty pitää Neuvostoliittoa todellisena uhkana ihmiskunnan vapaudelle. Katso alakappale 3.2.2.

Rorty ei kuitenkaan näe myöskään liberaalien demokratioiden nykytilannetta erityisen hyvänä. Hän huomauttaa, ettei ole erityistä syytä optimismiin Yhdysvaltain tai muidenkaan rikkaiden pohjoisatlanttisten demokratioiden suhteen, sillä ne ovat sellaisten yhä ahneempien ja itsekkäämpien keskiluokkien kontrollissa, jotka haluavat jatkaa heikompien sortamista. Jos kehitys samaan suuntaan jatkuu vielä yhden sukupolven ajan, tulee vallankumouksen toive deweylaista reformia reaalisemmaksi. (Rorty 1991b, alaviite 29 s. 15)

Rortyn (1994, s. 112) mielestä on yhdeksän mahdollisuutta kymmenestä, että asiat länsimaissa menevät "päin helvettiä", mutta koska sitä ei ole missään ennalta väistämättömäksi kohtaloksi määrätty, kannattaa toivoa ja panostaa siihen yhden kymmenesosan mahdollisuuteen. Tällä hetkellä Yhdysvallat on Rortyn (1991b, alaviite 29, s. 15) mukaan kuitenkin yhä toimiva demokratia, jossa muutosta ilmenee ja sitä voidaan toivoa taivuttelun eikä väkivallan käytön tuloksena.

Tällainen kritiikki panee epäilemään, haluaako Rorty sittenkään identifioitua amerikkalaiseksi. Hänen kritiikkinsä voi kuitenkin ottaa liberaalina, antiantietnosentristisenä ja ironistisena uudelleentulkintana, mikä selittää osaltaan hänen näennäisesti löysältä ja yksinkertaistavan yliampuvalta vaikuttavaa kielenkäyttöään.<sup>57</sup> Hän esimerkiksi käyttää sanoja "marxilainen" ja "porvarillinen" synonyymeina vuonna 1983 julkaistussa artikkelissaan *Post-Modernist Bourgeois Liberalism*<sup>58</sup> ja kutsuu itseään "sosiaalidemokraatiksi"<sup>59</sup> Yhdysvalloissa. Kun otetaan huomioon relevantiksi koetun yleisön merkitys puhetavalle, termien näennäisen epälooginen käyttö voidaan lukea ironistisena uudelleen kuvauksena, yrityksenä tehdä vaikutus kanssakeskustelijoihin. Rortyn tapauksessa

---

<sup>57</sup> Ironistisesta kielenkäytöstä katso alakappale 3.3.1.

<sup>58</sup> Rorty kutsuu artikkelissaan perustatonta yritystä puolustaa rikkaiden pohjoisatlanttisten demokratioiden instituutioita ja käytäntöjä "postmoderniksi porvarilliseksi liberalismiksi" (Rorty 1983, s. 585), vaikka myöhemmin toteaaakin nimen huonosti valituksi (Rorty 1987, s. 564). Tällöin "porvarillinen" Rortyn mukaan tarkoittaa "sen marxilaisen väitteen hyväksymistä, että monet noista instituutioista ja käytännöistä ovat mahdollisia ja oikeutettavissa vain tietyissä historiallisissa ja varsinkin taloudellisissa oloissa". (Rorty 1983, s. 585)

<sup>59</sup> Tästä katso alakappale 3.2.2.



kyseessä ovat erityisesti amerikkalaiset intellektuellit.

Rortyn tarina vaikuttaa itsekkin kattavalta metanarratiivilta, mutta kun se otetaan vain vaikutuskeinona Rortyn relevantiksi kokemassa ryhmässä, sen kattavuuteen ei tarvitse ottaa kantaa. Silloin voidaan eritellä, mihin "useiden ihmisten kesken laajasti jaettuihin uskomuksiin" missäkin yhteisössä koetetaan vedota ja miten ehkä tulkita niitä uudelleen.

Antiantietnosentrismikin Rortyn mukaan protestoi valistuksellisen retoriikan käyttämistä aikana, jolloin moninaisuuden tunnistaminen on saanut sen näyttämään itsepetokselta. Se ei ole kritiikkiä "rakkautta, oikeutta tai liberaaleja instituutioita" kohtaan, vaan ironistinen uudelleenkuvaus kriisivaiheessa olevasta perustaan vetoavan sanaston paradigmasta (Rorty 1991b, s. 208). Rorty korostaa, ettei hän suosittele jotain tiettyä sosiaalipolitiikkaa eikä esitä filosofista näkemystä yhteiskunnan luonteesta. Kyseessä on vain yritys ratkaista pieni, paikallinen, psykologinen ongelma. Sellainen, joka on vain "niillä porvarillisilla liberaaleilla, jotka eivät vielä ole tarpeeksi postmodernisoituneet". He ovat yhä sitoutuneet erotteluun rationaalisen arvioinnin ja kulturaalisen tuotteen välillä (Rorty 1991b, s. 207).

Ironistien yleensä ajatellaan protestoivan ihmisyyden nimissä mielivaltaisista ja epäinhimillisistä sosiaalisista käytäntöistä vastaan. Tämän voi kuitenkin Rortyn mukaan korvata käsityksellä, että runoilija ja vallankumouksellinen protestoivat yhteisön itsensä nimissä yhteisön niitä Aspekteja vastaan, jotka ovat uskottomia sen käsitykselle itsestään. Tämä korvaus hänestä kumoaa eron vallankumouksellisen ja reformistin välillä, ja ihanteellisessa liberaalissa yhteisössä se on kumottukin (Rorty 1991a, s. 60). Tämän määritelmän mukaan Rorty voidaan ottaa aikalaiskriitikkona, joka ei tarkoitakaan tekstejään luettavaksi muille kuin amerikkalaisille, erityisesti amerikkalaisille intellektuelleille.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Tästä enemmän kappaleessa 5.

## 3.2 "Tieteellisyys": Liberalismi poliittisena kokeena

### 3.2.1 Eksperimentalismi perustattomana asenteena

Perustan puuttumisen takia inhimillisten suhteiden järjestely on poliittista, sillä ei ole mahdollista varmistaa "oikeaa" tapaa järjestää ne. Lähtökohta on aina tietty kulttuuri, jonka yhteisöjen väliset jännitteet ja luokkarakenteet vaikuttavat käsityksiin oikeasta ja väärästä. Poliittiset järjestelmät voivat olla vain inhimillisiä kokeita, eksperimenttejä. Menestyksellisen kokeen kriteeri on sekä Deweyn että Rortyn (1991c, s. 20) mukaan se, kuinka hyvin julkisessa sfäärissä pystytään takaamaan yksilöiden aktuaalinen vapaus ja kehittymisen mahdollisuudet, "mahdollisimman suuri onni mahdollisimman monelle". Tämä on Rortyn (1991c, ss. 19-20) mukaan sosiaalidemokraattien päämäärä.<sup>61</sup>

Deweyn ajatusta tieteellisestä eksperimentalismista voidaan käyttää artikuloimassa pragmatistien ideaaliyhteiskunnan asennetta. Deweysta eksperimentalismi eli maalaisjärjen mukainen kokeellinen asenne on aidon tieteellisen ajattelun tunnus. Rortyn tavoin Dewey korostaa, että kaikki tutkimus tapahtuu aina tietyssä kulttuurissa. Rotu-, kansallisuus-, luokka- ja muilla ennakkoluuloilla on suuri merkitys. Tutkimusongelmat ovat käytännöllisten ongelmien äylyllistämistä ja aidot ongelmat nousevat aktuaalisista sosiaalisista jännitteistä ja tarpeista (Dewey 1966b, ss. 487-489). Ne ovat siten poliittisia vastakohtana Rortyn (1991b, s. 17) "poeettisiksi" ja "tieteellisiksi" nimeämille ongelmille, jotka joko koskevat yksityistä tai koettavat turhaan vedota ylihistorialliseen, yleispätevään perustaan.

Vallitsevat olosuhteet ovat Deweyn mukaan materiaalisia keinoja yhtenäisen tilanteen saavuttamiseksi. Niihin tulee suhteuttaa jokin hypoteesi, joka on pelkkä suunnitelma ja toimintatapa ristiriitaisen sosiaalisen tilanteen ratkaisemiseksi<sup>62</sup> (Dewey 1966b, s. 499). Se ei sitoudu mihinkään ontologisiin eikä epistemologisiin ennako-oletuksiin. Tulostensa vahvistamiseksi ja korjaamiseksi tutkija vetoaa työtovereihinsa eli yhteisönsä ko-

---

<sup>61</sup> Katso alakappale 3.3.1.

<sup>62</sup> Vertaa rortylaiseen ajatukseen justifikaatiosta solidaarisuutena kappaleessa 3.1.

kemuksiin. Ennen yhteisön vahvistusta kyse on vain hypoteeseista. Jos tieteelliset johtopäätökset herättävät sosiaalisia ristiriitoja, ne ovat riittämättömiä tai osittaisia. Käytäntö ja historia ovat kaiken lopullisia arvioijia (Dewey 1966b, ss. 490-492).

Tieteellisessä eksperimentalismissä "metodi"<sup>63</sup> on Geigerin mukaan tärkeämpi kuin johtopäätös. Tekniikkaan keskittyminen lopullisten päämäärien sijaan oli juuri se, joka aiheutti siirtymisen yliluonnollisesta teologiasta ja filosofiasta fysikaaliseen tieteeseen. Dewey kuitenkin korostaa, ettei mitenkään palvo luonnontiedettä, vaan kaikki kokemuksen aspektit ovat yhtä todellisia (Geiger 1951, s. 342). Nykytiede on Deweyn mukaan opettanut, että kokeellinen tieto on toiminnan muoto. Ideat ovat esitettäviä tekoja, eivät lausuntoja siitä mitä on. Ne ovat hyödyttömiä muuten kuin silloin, kun ne liittyvät toimintaan, joka rekonstruoi jollain tapaa maailmaamme (Scheffler 1974, s. 202).

Kokemus sisältää aktiivista kanssakäymistä ympäristön olosuhteiden kanssa ja huomioi kriittisesti seuraukset tulevaisuutta silmällä pitäen (Scheffler 1974, ss. 197-198). Kokemuksen totaalisuus kumoaa jokaisen dualistisen tulkinnan ihmisen suhteesta maailmaansa. Se kumoaa myös tiedon monopolin, sillä ennenkuin asiat ovat tiedon "kohteita", ne ovat jo toiminnan kohteita (Blewett 1951, s. 185).

Eksperimentalismi tarkoittaa siis vastakohtaa systeeminrakentamiselle ja muuttumattomuudelle. Se kieltäytyy erottamasta ajattelua toiminnasta. Se edustaa rekonstruktiota, luottamusta toimiviin hypoteeseihin muuttumattomien periaatteiden sijaan. Tässä mielessä Rortykin on aito pragmatisti. "Tieteellinen" osana hänen "poliittistaan" tarkoittaa juuri tällaista avointa, eksperimentalistista asennetta. Jos "tieteellinen" sen sijaan otetaan perinteisesti perustan asettamisena, yritetään kieltää sen poliittisuus ja jatketaan ylihistoriallisuutta teeskentelevää Platon-Descartes-Kant -perinnettä.

---

<sup>63</sup> Mielestäni termi "asenne" kuvaa paremmin deweylaista ajatusta eksperimentalismista kuin "metodi", vaikka Dewey itsekin käyttää "metodi"-termiä. Metodi viittaa liiaksi pitäytymiseen yhteen, lukkoonlyötyyn tapaan tutkia ja tulkita. "Asenne" sen sijaan hyväksyy joustavuuden erilaisten "metodien" suhteen.

Deweylainen skientismi ei siis Rortysta tarkoita, että tieteilijöiden tulisi olla puolipapillisessa asemassa yhteiskunnassa. Tiedeyhteisöä voi kuitenkin käyttää esimerkkinä puhuttaessa eksperimentaalisen asenteen erosta muuttumatonta perustaa etsivään asenteeseen. Luonnontieteiden vanha valistuksen ajan retoriikka on Rortyn mukaan jääne vähemmän suvaitsevalta, perustaa etsivältä ajalta. Se estää nauttimasta yhteisön moninaisuudesta. Tämä retoriikka suosii sellaisia vastakohtia kuin mieli-maailma, ilmentymä-todellisuus ja totuus-nautinto. Deweyn mukaan juuri tämä esti näkemästä, että moderni tiede oli uusi ja lupaava keksintö. Se oli elämäntapa, joka vaati uutta retoriikkaa. (Rorty 1991b, s. 44)

Vastakkainasettelujen romahtaminen voidaan Rortysta ottaa deweylaisittain vapautuksena. Uusi retoriikka keskittyisi hänestä enemmän romanttiseen runouteen ja sosialistiseen politiikkaan kuin kreikkalaiseen metafysiikkaan, uskonnolliseen moraalisuuteen ja valistukselliseen skientismiin. Tällöin tieteilijä nojaisi solidaarisuuden tunteeseen tiedeyhteisöönsä eikä kuvaisi itseään taistelemassa illuusioita vastaan järjen valossa. "Tieteilijöiksi" itseään kutsuvat ymmärtäisivät, että on yhtä vähän järkeä huolehtia alansa luonteesta ja statuksesta kuin ihanteellisessa demokraattisessa yhteisössä on huolehtia rodun tai sukupuolen luonteesta ja statuksesta. Laajempi yhteisö ei palvelisi sen korkeampaa päämäärää kuin itsensä suojele ja kehittäminen. Se samaistaisi rationaalisuuden tämän yrittämiseen eikä tuntisi tarvetta vastavuoroista lojaalisuutta pitävämpään perustaan. (Rorty 1991b, ss. 44-45)

Dewey pahoittelee sitä, että eksperimentaalisuus on liitetty pelkästään fysikaalisiin ilmiöihin. Hän ennustaa vuonna 1916 julkaistussa kirjassaan *Democracy and Education*, että tulee viemään kauan, ennenkuin se otetaan yhtäläillä sosiaalisten ja moraalisten asioiden muovaamiseen ja testaamiseen. Deweyn mukaan ihmiset etsivät yhä auktoriteetteihin vetoavaa dogmaa, joka säästäisi heidät ajattelemisen vaivalta (Dewey 1966, ss. 338-339). Geiger lainaa Deweyn teosta *Logic: the Theory of Inquiry*. Sen mukaan eksperimentaalisuus sosiaalisella ja poliittisella kentällä tarkoittaisi sellaisten selitysten tarjoamista, jotka ovat koko ajan alttiita naurunalaiseksi joutumiselle ja romahtamiselle. Välillä ne myös romahtaisivat ja se hyväksyttäisiin. Sitten koetettaisiin muita ratkaisuja.

Suuri tieteellinen vallankumous on Deweysta vielä tulematta, koska tämä kokeellinen asenne ei ole levinnyt koko yhteiskuntaan. Eksperimentalismi ei kuitenkaan tarkoita laboratorioskokeita, sillä jokainen kokemuksen aspekti vaatii omat metodinsa. (Geiger 1951, s. 344)

Koska yksilöllisyys kehittyy kanssakäymisen kautta, kyky muuttaa maailmaa on ihmisten käsissä. Sosiaaliset järjestelyt eivät ole keinoja saavuttaa jotain yksilöille, vaan keinoja luoda yksilöitä. Jotain saadaan tehdyksi vain, jos luovutaan etukäteen määrittelystä, yleisestä, metafysisestä yksilöstä (Geiger 1951, s. 350). Koska yhteisö on moninainen ja kattaa niin katujengit, koulut, ammattiyhdistykset, kylät kuin kansainväliset liittoutumatkin, sillä ei ole merkitystä ennenkuin se yksilön tavoin paikallistetaan. Deweyn asenne vaatii spesifisyyttä, joten on kysyttävä konkreettisia kysymyksiä, kuten minkä sosiaaliryhmien pitäisi tehdä tämä tai tuo teko, mihin muihin ryhmiin se vaikuttaa ja pitäisikö tiettyjen ryhmien valtaa rajoittaa tai laajentaa. Nämä ovat Deweyn mukaan todellisia ongelmia, toisin kuin ne, joita kysytään pohdittaessa yhteisöä yleisenä terminä. (Geiger 1951, s. 349)

Valtiot ovat Geigerin Dewey-tulkinnan mukaan seurauksia spesifeistä tarpeista. Julkiset eli laajasti ja epäsuorasti muihinkin vaikuttavat yksilöiden toimet vaativat kontrolloijikseen viranomaisia ja hallintoa. Valtio siis on julkisen alueen toimija eikä mystinen palvelonnan kohde, joten se voidaan eksperimentoida. Valtioiden muodostuminen on näin ajateltuna sarja enemmän tai vähemmän tiedostettuja eksperimenttejä. Niitä voidaan manipuloida ja ohjata, mutta seurauksia ei voida päättää etukäteen. Kun epäsuorat ja kauaskantoiset yksityisen toiminnan seuraukset laajenevat, laajenevat valtiotkin. Näin on käynyt muun muassa teollisen vallankumouksen myötä. Hyvä valtio ei Deweyn mukaan huolehdi käsitteellisestä statuksestaan tai poliittisen aktiviteetin abstraktista oikeuttamisesta, vaan keskittyy konkreettisiin asioihin (Geiger 1951, ss. 352-353). Samaa mieltä on myös Rorty.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Katso alakappale 3.2.2.

Bernsteinin mukaan Dewey vastusti klassisen liberalismien muotoja, koska niiden mukaan yksilöistä voi puhua erillään heidän sosiaalisista suhteistaan. Aito individualismi on Deweystä demokraattisen yhteisön saavutus, ei lähtökohta (Bernstein 1986, s. 269). Geiger huomauttaa, että pragmatismia on kuitenkin syytetty ääri-liberalismista ja fasismista. Hänestä pragmatismi ei kuitenkaan tarkoita, että hyväksytään mikä hyvänsä sattuu milloinkin "toimimaan". Pragmatisti ei salli käsitteitä ja symboleja, jotka koettavat määrätä etukäteen, millaista valtiota poliittisen filosofian tulee tukea. Geigerin mukaan Dewey sanoo vuonna 1927 ilmestyneessä teoksessaan *The Public and Its Problems*, että poliittisen filosofian tarkoitus on sellaisten metodien luominen, että eksperimentaatio voi jatkua vähemmän sattuman armoilla, älykkäämmin (Geiger 1951, s. 354). Bernstein (1986, s. 270) tulkitsee Deweyn kirjoittaneen teoksen osaksi vastauksena elitistisille demokratia-konseptioille.

Myös Rorty kiistää uuspragmatismia kohtaan esitetyt relativismi-syytteet. Metaparadigman puuttuminen ei hänestä tarkoita, että jokainen uskomus olisi yhtä hyvä. Ratkaisu voidaan saavuttaa väittelyssä, jossa tuodaan esiin edut ja haitat molemmista näkökulmista<sup>65</sup>. Periaatteet tulee deweylaisittain muotoilla uudelleen tapauskohtaisesti. Tietoteoreettisia näkökulmia ei kannata edes etsiä, koska kokemus on jo näyttänyt, etteivät ne auta. (Rorty 1991b, ss. 66-68)

*Human Nature and Conduct* -teoksessaan Dewey Rortyn mukaan esitti keskeisen argumenttinsa, jonka mukaan uusien keinojen käyttäminen muuttaa päämääriä. Vastaa sitten tiedetään, mitä halutaan, kun on jo nähty tulokset yrityksistä saada se, mitä kuviteltiin haluttavan. Joskus voi olla heuristisesti käytännöllistä käyttää etukäteen määriteltäviä päämääriä varten tarkoitettuja metodeja, mutta niihin ei tarvitse sitoutua. Tämä tarkoittaa uudelleenkuvausten välillä valitsemista, ei "sitä, millä saamme haluamamme". Uudelleen voi kuvata sen, mitä halutaan, mikä on ongelma ja mitä materiaalia on käsillä. (Rorty 1991b, s. 68)

---

65 Väittelyn poliittisuudesta alakappale 3.1.

### 3.2.2 Sosiaalidemokratia liberaalina vasemmistolaisuutena

Eksperimentaalinen asenne edellyttää sellaista poliittista ympäristöä, jossa ihmiset voivat oppia virheistään. Koska ihanteellista systeemiä ei vielä ole olemassa, olisi Geigerin Dewey-tulkinnan mukaan absurdia koettaa määritellä, millainen se olisi. Joitain sen edellyttämiä olosuhteita, kuten sosiaalisen tutkimuksen vapaus, voidaan kuitenkin täyttää. Poliittinen ja taloudellinen demokratia on siten sosiaalisen ajattelun eksperimentaalisen metodin edellytys ja yksinään riittävä syy sen vaalimiseen. (Geiger 1951, ss. 354-355)

Dewey hyökkäsi 1930-luvulla sekä laissez-faire- että muita liberalismiin muotoja vastaan. Hän vaati, että liberalismista tulee taas sosiaalisen muutoksen herättäjä. Tätä varten tulee tunnustaa, että vain organisoitu yhteiskunta voi taata olosuhteet, joissa yksilöt voivat toimia täysipainoisesti. Yksilöille on taattava todellinen, ei pelkkä laillinen vapaus. Tällä ei kuitenkaan ole merkitystä ilman partikulaaristamista, ja jokaisen liberalismia julistavan on Deweyn mukaan oltava valmis spesifioimaan väitteensä (Geiger 1951, s. 356). Rorty selventää tätä ajatusta väittämällä, että politiikasta puhuttaessa voidaan vain vedota yksityiskohtaisiin käytännöllisiin etuihin ja haittoihin eri toimintatavoissa, ei filosofisiin periaatteisiin. (Rorty 1987, s. 569)<sup>66</sup>

Geiger selvittää, miksei Dewey sosiaalisen muutoksen korostajana määrittele itseään sosialistiksi. Dewey hyväksyy Marxista esimerkiksi taloudellisen historiantulkinnan, muttei sosiaalis-poliittisten ongelmien metafysisistä selitystä. Marxilainen dialektismi taas on pragmatistin silmissä juuri sitä. Deweystä luova äly ei voi toimia välttämättömäksi väitetyn kanssa. Esimerkiksi väkivalta välttämättömänä osana sosiaalista muutosta ei istu Deweylle. Dewey kuuluu liberalismi-nimikkeeseen alle, koska se sallii ja jopa vaatii eksperimentaalisen asenteen ja vaikuttaa tarpeeksi joustavalta muutoksille (Geiger 1951, s. 357-359). Sama määritelmä sopii myös uuspragmatisti Rortyyn, joka niin ikään vastustaa ennaltamäärätyn ajatusta ja kaikkia metafysisiä selityksiä sosi-

---

<sup>66</sup> Katso kappale 5.

aalisesta.

Rorty on nimetty milloin uuskonservatiiviseksi yltiöliberaaliksi (esimerkiksi West 1985), milloin kommunitaristiksi (Wallach 1987), milloin oikeistolaiseksi, milloin vasemmistolaiseksi. Häntä on syytetty myös vanhanaikaisen kylmän sodan liberalismien kannattamisesta (Fraser 1990) ja deweylaisen sosiaalisen muutoksen hengen hylkäämisestä (Bernstein 1986 ja 1987). Rorty (1987, loppuviite 4 s. 575) kiistää olevansa missään mielessä ainakaan uuskonservatiivi. Hän itse pitää itseään "deweylaisena liberaalina vasemmistolaisena" erotukseksi "radikaaleista vasemmistolaisista" (Rorty 1991b, s. 16).

Vuonna 1987 ilmestyneessä artikkelissaan *Thugs and Theorists - a Reply to Bernstein* Rorty nimeää itsensä amerikkalaiseksi sosiaalidemokraatiksi. Hän tekee tämän esittämällä poliittiset uskomuksensa eli tarkentamalla "me"-sanon käyttöään. Poliittinen lähtökohtahan hänen mukaansa on määritellä ryhmä tai ryhmät, joihin samaistuu ja se, miten ne eroavat muista ryhmistä (Rorty 1991a, s. 190)<sup>67</sup>. Samassa yhteydessä Rorty ilmaisee järkytyksensä siitä, että hänet on liitetty uuskonservatiiveihin. "Me"-sanon käyttönsä määrittelyn hän kokee tilaisuutena etäännyttää itsensä näistä. (Rorty 1987, s. 565). Tämä selittää joitain Rortyn epäloogisilta näyttäviä lausuntoja. Ne voi ottaa ironistisina tölväisyinä, tapana ravistella yleisöään<sup>68</sup>. Hän muun muassa nimeää itsensä lisäksi "sosiaalidemokraateiksi" sellaisia älykköjä kuin Dewey, Rawls, Habermas, Bernstein, Bell, Taylor, Althusser ja Weber.

Koska Rorty uskoo eksperimentalismiin, hän voi vain antaa käytännön esimerkkejä. Hän viittaa ajankohtaisiin poliittisiin vaaroihin ja vaihtoehtoihin, koska tunne niistä hänen mukaansa määrää, millaisen sosiaalisen teorian ottaa vakavasti. Rorty uskoo, että radikaaleja sosiaalisia muutoksia voi ehdottaa vain, jos kulloinenkin tilanne -jotkut jaetut kuvaukset, oletukset ja toiveet- otetaan annettuna (loppuviite 4 s. 575). Tämä ei kuitenkaan tarkoita tilanteen lukkoonlyömistä perustallisessa, vaan deweylaisittain ekspe-

---

<sup>67</sup> katso kappale 3.1

<sup>68</sup> Ironistisesta puhettavasta katso alakappale 3.1.2.



rimentaalisisessa mielessä (esimerkiksi Rorty 1991b, s. 68). Esimerkiksi syytteet, joissa Rorty on nimetty kylmän sodan liberalismiin kannattajaksi hän torjuu toteamalla, ettei hänen projektinsa ole ollut saada sitä näyttämään paremmalta kuin muut muodot, vaan ottaa se annettuna tilanteena (Rorty 1987, loppuviite 25 s. 578). Sen kanssa pitää Rortysta tulla toimeen, ja sitä voi myös muuttaa.

Toisessa yhteydessä Rorty määrittää sosiaalidemokratian "pragmatistiseksi yritykseksi saavuttaa mahdollisimman suuri onni mahdollisimman monelle helpottamalla tuota onnea estävien kielen, tapojen ja instituutioiden korvaamista muilla" (Rorty 1991c, ss. 19-20) Thugs and Theorists -artikkelissaan hän spesifioi määritelmänsä esittämällä kahdeksan 1980-luvun loppuun sopivaa esimerkkiväitettä, joihin kanssasosiaalidemokraatit hänen mukaansa yhtyvät. Esitän tässä niistä muutamia<sup>69</sup>.

Rortylaiset sosiaalidemokraatit hyväksyvät sosialismin habermasilaisittain määriteltynä eli ei tuotantovälineiden kansallistamisena, vaan "kognitiivis-instrumentaalisten intressien hallinnasta pääsemisenä" (Rorty 1987, s. 565). Tämä tarkoittaa Rortysta kapitalistien rationalisointien prosessien yksipuolisuuden ylittämistä. Yksipuolisuus tarkoittaa sellaisten kognitiivis-instrumentaalisten aspektien valtaa, jotka päätyvät pitämään kaikkea muuta "irrationalismina". (Rorty 1987, loppuviite 6 s. 575)

Rortysta deweylaisuus tarkoittaa sitoutumista sekä suurempaan tasa-arvoon että moraalisen ilmaston muuttumiseen ilman sitoutumista johonkin tiettyyn taloudelliseen systeemiin (Rorty 1987, s. 565). Hän ei näe mitään erityistä yhteyttä kapitalismin ja demokratian tai keskussuunnittelun ja tyrannian välillä (Rorty 1987, loppuviite 7 s. 576)<sup>70</sup>. Vielä ei Rortyn mukaan ole keksitty systeemiä, joka ottaisi tyydyttävästi huomi-

---

<sup>69</sup> Selvitän tässä vain työlleni relevantteja kohtia Rortyn luettelosta. En käy yksityiskohtaisesti läpi kaikkia kahdeksaa väittämää, sillä ne on määritelty vuonna 1987 eivätkä nykytilanteessa ole kiinnostavia. Toisella tapaa kiinnostavaa tietysti olisi jälkiviisaasti pohtia sitä, miten osuvia loppujen lopuksi olivat -tai eivät olleet- Rortyn ennustukset vaikkapa Neuvostoliiton vallan leviämisestä.

<sup>70</sup> Hän kuitenkin ihmettelee, miksi "sosialistisiksi" itseään kutsuvissa maissa näyttää vallitsevan tyrannia demokratian sijaan. Yksi selitys voi hänen mukaansa olla kansainväliset voimasuhteet: vuonna 1987 hallitus ei voinut olla marxilainen olematta samalla Moskovan "asiakas". Moskovan

oon sekä sosiaaliset aspektit että tehokkuuden. Tällä hetkellä hänestä parhailta vaihtoehdoilta näyttävät hallinnollisesti kontrolloitu kapitalismi ja hyvinvointivaltiomalli. Esimerkeiksi hän nimeää Hollannin, Ruotsin ja Irlannin. Sopivan tasapainon löytäminen markkinatalouden ja keskussuunnittelun välillä on hänestä eksperimentaalisen pohdinnan asia (Rorty 1987, s. 565). Siinä keskitytään deweylaisittain konkreettisten yksityiskohtaisten etujen ja haittojen vertailuun, sillä politiikasta puhuttaessa on Rortysta turha väitellä yleisistä prinssiipeistä.<sup>71</sup>

Vuonna 1987 rortylaiset sosiaalidemokraatit hyväksyivät myös väitteen, että maailma jakautuu rikkaaseen, suhteellisen vapaaseen, kohtalaisen demokraattiseen, huomattavan itsekkäseen, ahneeseen ja lyhytnäköiseen ensimmäiseen maailmaan, julmien ja kyynisten oligarkkien hallitsemaan toiseen maailmaan ja epätoivoiseen kolmanteen maailmaan. Ensimmäisessä maailmassa sosiaalidemokraattista tasaisen uudistumisen skenaariota on Rortyn mukaan vältelty vuosikausia, koska poliittinen oikeisto on pannut kaiken rahan, energian ja julkisen huomion Neuvostoliiton vastaiseen taisteluun.<sup>72</sup> (Rorty 1987, s. 566)

Rortylaisten "meidän", sosiaalidemokraattien, on toimittava kahdella rintamalla: köyhyyttä vastaan ensimmäisessä ja kolmannessa maailmassa sekä Neuvostoliiton uhkaa vastaan koko ihmisrodun intressissä. Rorty huomauttaa kuitenkin, ettei Neuvostoliiton vastustamisessa ole kyse sosialismi-kapitalismi -kiistasta sen enempää kuin toisen maailman instituutioilla on tekemistä sosialismin kanssa. Neuvostoliitossa, kuten vaikkapa Etelä-Afrikassa, Iranissa tai Yhdysvalloissa on hänen mukaansa kyse vain oli-

---

valtaklikki taas ei sallinut vapaata lehdistöä, yliopistoa eikä oikeuslaitosta. (Rorty 1987, loppuviite 7 s. 576)

<sup>71</sup> Tästä lisää erityisesti kappaleessa 5.

<sup>72</sup> Rorty näki Neuvostoliiton maailmanlaajuisena uhkana vielä 1987. Hän muun muassa ennusti Moskovan vallan leviämistä kolmanteen maailmaan (Rorty 1987, s. 566). Rorty vastusti Neuvostoliittoa oligarkkisen diktatuurisen hallintomuodon takia, jolla ei hänestä ole mitään tekemistä kapitalismi-kommunismi -erottelun kanssa. Hän esitti vuonna 1987 varauksen synkeisiin ennusteisiinsa kommunismin varjolla tapahtuvasta diktatuurin leviämisestä: "paitsi jos herra Gorbatshev vielä ällistyyttää meidät kaikki" (Rorty 1987, s. 567). Vuonna 1991 hän nimeää jo Gorbatshevin "Keski- ja Itä-Euroopan Abraham Lincolniksi" (Rorty 1991b, loppuviite 40 s. 26).

garkkisesta joukosta "roistoja", jotka haluavat vain pitää kiinni saavuttamastaan vallasta ja vauraudesta (Rorty 1987, ss. 566-567).

Rorty näkee silti eroja ensimmäisen ja toisen maailman välillä. Lännellä on vapaa lehdistö, riippumaton oikeuslaitos ja yliopistot. Ne taistelevat liberaalien instituutioiden kanssa toimivia ja niihin yhteensopivia sortavia voimia vastaan. Näitä voimia ovat muun muassa luokkaerot, rasismi ja patriarkalismi. Nämä viimeisen 300 vuoden aikana kehittyneet vapaan keskustelun turvaavat instituutiot ovat siksi ihmisyyden paras tuote tähän asti. Siksi "mikään ei ole tärkeämpää kuin näiden liberaalien instituutioiden säilyttäminen". (Rorty 1987, s. 567)

Rortyn kanssasosiaalidemokraatit kokevat hänen mukaansa edellämainitut asiat osana yhteistä pohjaa, vaikka saattavat joissain kohti olla eri mieltä (Rorty 1987, s. 567). He voivat myös erota mielipiteissään partikulaareista poliittisista taktikoista. Esimerkiksi Hook vastusti ajatusta vetää Yhdysvaltain joukot Vietnamista, kun taas Rorty kannatti sitä. (Rorty 1987 loppuviite 10, s. 576)

Liberaalit vasemmistolaiset eroavat Rortyn mukaan radikaaleista lähinnä siinä, etteivät he usko teorian hyödyllisyyteen nykyistä poliittista tilannetta ajateltaessa. Althusserl on tässä mielessä Rortyn esimerkeistä vasemmistolaisin ja Bell oikeistolaisin. Bellin mukaan sellaisilla termeillä kuin "sosialismi", "kapitalismi", "fasismi" ja "totalitarismi" ei ole paljoa tekemistä toisen maailmansodan jälkeisessä poliittisessä tilanteessa. Varsinkin marxilaisilla laajoilla teoreettisilla rakenteilla ei hänestä ole käyttöä. Althusserl taas uskoo "tieteeseen", joka voi analysoida nykyisen sosiopoliittisen ilmiön "todellista merkitystä". Erityisesti hän uskoo filosofian rooliin sosialismin saavuttamisessa. (Rorty 1987, ss. 568-569)

Tässä mielessä Rorty nimeää muun muassa Bernsteinin ja Habermasin itseään radikaalimmiksi -vaikkakin vielä sosiaalidemokraattiseen "me"-termiin kuuluviksi. He haluavat kehittää laaja-alaisia analyyseja nykyisten ilmiöiden "poliittisesta merkityksestä". Erityisesti -filosofeja kun ovat- he haluavat yhdistää filosofisia doktriineja ja sanas-

toja politiikkaan. Rorty sen sijaan ei usko teorian eikä filosofian hyödyllisyyteen nykytilanteessa (Rorty 1987, s. 569). Tässä mielessä hän muistuttaa mielestään Deweya.<sup>73</sup>

### **3.3 "Poeettisuus": Ironia ja edistys**

#### **3.3.1 Metafora irrationaalisenä kielenkäyttönä**

Edellisessä kappaleessa selvitin perustan asettamisesta luopunutta "tieteellistä" osana Rortyn "poliittista". Tässä kappaleessa siirryn käsittelemään "poeettista" sen osana. Siinä missä Dewey puhuu esteettisestä kokemuksesta, puhuu analyyttisestä traditiosta tuleva Rorty kielen metaforisesta käytöstä. Rortyn tarinassa eksperimentaalinen asenne varmistaa joustavuuden "normaalidiskurssissa", jotta "poeettiselle", kielen metaforiselle käytölle jää tilaa. Metafora tulkitsee ironistisesti uudelleen vanhoja sanastoja, instituutioita ja ajattelutapoja. Siten sillä on huomattava poliittinen merkitys.

Metafora-käsitettä selvittäessään Rorty muistuttaa postanalyttisestä Quine-Davidson-lähestymistavasta kieleen.<sup>74</sup> Perinteisen käsityksen mukaan ovat erikseen "merkitykset", joita kieli ilmaisee, ja "faktat", joita se representoi. Tällöin uskotaan kaikenkattavaan metasanastoon, johon kaikkia muita sanastoja voi verrata tarkistaakseen niiden merkityksen. Davidson kuitenkin käsittelee vaihtoehtoisia sanastoja wittgensteinilaisittain työkaluina eikä osina metasanastosta. Tällöin tiettyä sanastoa käytetään, kun yritetään tulla tietynlaisten organisaatioiden kanssa toimeen. Kun sanotaan, että jollakulla on mieli, sanotaan itse asiassa, että kannattaa ajatella hänellä olevan uskomuksia ja haluja. Kun sanotaan jollakulla olevan kieli, sanotaan, että hänen käyttämiesä äänteiden ja merkkien yhdistäminen meidän käyttämiimme on hyödyllinen taktiikka ennustaa ja kontrolloida hänen tulevaa käytöstään. (Rorty 1991a, ss. 11-15)

---

<sup>73</sup> Filosofian ja filosofin poliittisesta roolista katso kappale 5.

<sup>74</sup> Tästä tarkemmin alakappaleessa 4.2.

Yhteisössä käytetty kieli ilmaisee etnosentristä tapaa jakaa lukkoonlyömätön, perustaton mahdollisuuksien alue, joka voitaisiin jakaa toisellakin tavalla. Siitä voitaisiin korostaa muita puolia, nostaa muita asioita pakoiksi, vaihtoehtoiksi tai hylättäviksi. Sanastoa laajentamalla voidaan myös "tietoa" lisätä. Rortyn (1991c, s. 11) mukaan uskomus voidaan lisätä aiempien joukkoon havainnon, päättelyn tai metaforan avulla.

Havainto ja päättely muuttavat lauseiden totuusarvoa, mutta jättävät muuttumattomaksi kielen, tavan jakaa mahdollisuuksien alue. Ne sopivat analyttisen filosofian käsitykseen filosofoinnista selventämisenä, implisiittisenä olleen tekemistä eksplisiittiseksi. Kuhnilaisen sanaston mukaan havainto ja päättely artikuloivat paradigmaa normaalitieteessä, jolloin paradigmaa ei kyseenalaisteta, vaan sen kautta tarkistetaan havaintojen ja päättelyn pätevyys. Metafora sen sijaan vastaa heideggerilaisittain "ääntä loogisen tilan ulkopuolelta", ei tilan empiiristä täyttämistä tai sen loogis-filosofista selventämistä. (Rorty 1991c, ss. 12-13)

Metaforan erottaa siis nimenomaan tavasta käyttää sitä (Rorty 1991c, alaviite s. 13). Jos Davidsonin tapaan ajatellaan, että merkitys tarkoittaa paikkaa kielipelissä, niin metaforilla ei tätä paikkaa ole (Rorty 1991a, s. 18). Tämä tarkoittaa, ettei henkilö välttämättä tunne englannin kielen metaforista käyttöä, vaikka "tuntisikin englannin kielen" eli jakaisi nykyisen teorian siitä, miten käsitellä englantia puhuvien kielellistä käyttäytymistä. Mikään jo olemassaoleva kun ei riitä kielen metaforisen käytön ymmärtämiseksi (Rorty 1991b, s. 167).

Rorty (1991c, alaviite s. 13) lainaa Davidsonin vuonna 1984 ilmestynyttä kirjaa *Inquiries into Truth and Interpretation*, jonka mukaan metaforan käyttäminen on "tehostamista, vihjaamista, valehtelua, lupaamista tai kritisoimista". Tämä vastaa Rortyn kuvausta ironistisesta uudelleentulkinnasta ja sopii myös Deweyn ajatuksiin esteettisestä kokemuksesta.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Katso alakappale 3.3.2.

Rortyn Davidson-tulkinnan mukaan useimmat metaforat näyttävät aluksi itsensä selvästi valheilta, mutta aikojen kuluessa ne voidaan ottaa kirjaimellisesti tosina. Näin kävi muun muassa metaforalle maasta kiertämässä aurinkoa: aluksi se ehkä otettiin "pelkkänä metaforana", mutta muutaman sadan vuoden kuluttua uskomusrakenteet olivat muokkautuneet uudelleen ja tälle totuudelle oli tullut tilaa. Tämä prosessi oli erottamaton siitä prosessista, joka muutti näissä lauseissa käytettyjen sanojen merkitystä sellaisella tavalla, että lauseet tulivat kirjaimellisesti tosiksi. Metaforat ovat siis kuin kuhnilaisen abnormaalin vaiheen anomalioita, jotka tieteellisen vallankumouksen tapahduttua muuttuvat "kuolleiksi" metaforiksi eli osaksi normaalidiskursia. (Rorty 1991c, s. 13)

Metaforiset lauseet ovat uusien kielenkäyttötapojen esitaistelijoita ja siten poliittisesti merkittäviä<sup>76</sup>. Uudet tavat käyttää kieltä voivat hämärtää ja poistaa vanhentuneita tapoja. Metaforalla koetetaan muuttaa ympäröivien lauseiden totuusarvoja. Tällaisen ajattelutavan mukaan totuus ei ole jotain, joka on jo meissä (Rorty 1991c, s. 14). Uusien metaforien omaksuminen on Rortyn mukaan tehnyt paljon radikaaleille emansipatorisille ohjelmille moraalissa ja politiikassa (Rorty 1991b, s. 169).

Jotta metaforien olisi mahdollisimman helppo päästä kuuluville, kannattaa normaalidiskurssi pitää mahdollisimman joustavana. Tällöin on hyödyllisintä luopua lukkoonlöydystä määritelmistä siitä, mikä on "totta", "relevanttia" tai "rationaalista". Silloin normaalidiskurssi voi ottaa anomalia, ironistiset uudelleentulkinnat, hedelmällisinä ehdotuksina uusiksi puhutavoiksi eikä heti teillään niitä irratiinaalisina. Tällainen on "uusdeweylainen" ajatus demokratiasta totalitarismin vastakohtana.

Davidson sanoo Rortyn (1991c, ss. 14-15) mukaan, että analyysin kammoama "irratiinaalinen" on olemuksellista älylliselle edistykselle. Davidson puhuu itsekriittisyydestä ja -parannuksesta, mutta Rortysta tämä sopii vielä osuvammin kokonaisuun kulttuureihin. Rortyn mukaan sellaiset

---

76 Puhetavan poliittisuuden määritelmästä katso alakappale 3.1.

"'irrational' intrusions of beliefs which 'make no sense' (i.e., cannot be justified by exhibiting their coherence with the rest of what we believe) are just those events which intellectual historians look back upon as 'conceptual revolutions'. (Rorty 1991c, s. 15)

Rortyn (1991c, s. 15) mukaan älylliset vallankumoukset aiheuttaa usein omana aikanaan ja omassa maassaan kunnianttomiksi leimattujen ihmisten näennäisesti hullut ehdotukset. Näitä ihmisiä Heidegger kutsui Rortyn mukaan "Ajattelijoiiksi". Rorty (1991a, s. xv) kutsuu heitä "ironisteiksi". Nykyajan tyypillisiä ironisteja ovat hänen mukaansa liberaalit intellektuellit.<sup>77</sup>

Rorty (1991c, s. 9) nimeää Heideggerin "poeettiseksi" vastaukseksi läntisen filosofian perustaa etsivälle perinteelle. Heideggerin mukaan filosofian tehtävä on vapauttaa ihmiset heidän nykyisin käyttämästään kielestä muistuttamalla, ettei tämä kieli ole "ihimillisen järjen" vaan menneisyytemme ajattelijoiden luomaa. Heideggerista filosofian tehtävä on tehdä asiat vaikeammaksi eikä helpottaa niitä. Rortyn mukaan pragmatistit jakavat Heideggerin kanssa käsityksen siitä, että perinteiset filosofiset ongelmat ovat näennäisongelmia. Pragmatistien mukaan ne ovat näennäistiedettä ilman käytännöllistä hyötyä, kun taas Heidegger näkee ne niin banaalina runoutena, että käännytään jo itseironian puolelle. Hänestä filosofia on tekevinään asioita selkeämmiksi sen sijaan, että tekisi niitä vaikeammiksi. (Rorty 1991c, ss. 16-17)

Pragmatistit pitävät uusia metaforia luovaa ajattelijaa yhteisön palvelijana. Hän yrittää saada luomansa metaforat kuolleiksi mahdollisimman nopeasti eli redusoida ne sosiaalisen edistyksen työkaluiksi. Vaikka hän aluksi näyttää tekevän asiat vaikeammaksi, niiden on tarkoitus lopulta muuttua helpommiksi. Rortyn mukaan juuri tämä sosiaalinen ulottuvuus on pragmatisteista tärkeintä ajattelijan työssä. Heistä runoilija on olemassa sosiaalisen maailman takia, kun taas Heideggerin mukaan sosiaalinen maailma on olemassa runoilijan takia. (Rorty 1991c, ss. 17-18)

---

<sup>77</sup> "Liberaalista ironistista" alakappaleessa 3.2.

Heideggerilaisen ja pragmatistisen asenteen suurin ero on Rortyn mukaan suhtautumisessa viimeaikaiseen poliittiseen historiaan. Kun pragmatismi puhdistetaan liiasta teellisestä retoriikasta, se voidaan hänestä nähdä yrityksenä raivata tie yhteisölle, jossa jokainen inhimillinen mahdollisuus saa reilun tilaisuuden. Tämä tarkoittaa, että jokainen uusi metafora saa mahdollisuuden tulla kuolleeksi metaforaksi kieleen, normaalidiskursiin. Yhteiskunnan yhteensitova sosiaalinen liima eli kieli, jossa asetamme jaetut tuskamme ja toivomme, tulee mahdollisimman joustavaksi. (Rorty 1991c, s. 18)

Vastauksena kommunitaristiseen liberalismiin kritiikkiin Rorty toteaa, että perustan etsimisestä luopunut liberaali demokratia ei pidä mitään uskomusta tai halua niin pyhänä, että sen vaarantava metafora automaattisesti hylättäisiin. Tällöin annetaan tilaa abnormaalille, sillekin, joka tämänhetkisen rationaalisuusparadigman läpi näyttää irrationaaliselta. Samoin hyväksytään väite, "etemme me, läntiset demokraattiset yhteiskunnat, voi tietää edeltäkäs mitä haluamme". (Rorty 1991c, s. 19)

Vasta jälkikäteen voidaan tietää, miten metafora sai paikan käsitejärjestelmässämme. Samasta syystä neroa ei voi erottaa hullusta. Rorty toteaa Mary Hessen tavoin, että jos tietäisimme, miten metaforat toimivat, ne olisivat vain huvituksen välineitä, eivät moraalisen ja älyllisen edistyksen (Rorty 1991b, ss. 171-172). Yksittäisen intellektuellin tehtävä on tällöin auttaa kanssakansalaisiaan sietämään ajatusta, että kieli on aina tuomittu vanhanaikaistumaan, ja että aina tarvitaan uusia metaforia ja uusia loogisia tiloja (Rorty 1991c, s. 19). Tärkeintä on pitää yllä keskustelua.<sup>78</sup>

Samanlaista eksperimentaalisuutta tarkoittaa Rortyn mukaan Wittgensteiniläinen työkaluvertaus. Uuden sanaston keksimisen hyödyllisyys on tarkastettavissa vasta jälkeenpäin, koska sen syntyessä ei vielä ole selkeästi muotoiltuja päämääriä, joihin se on keino. Esimerkiksi kristillistä liikettä tai poliittista liberalismia ei nähdä työkaluna silloin, kun vielä selvitetään, miten käyttää niitä. Sitten kun se on selvitetty, voidaan kertoa edistyksen tarina, näyttää, miten tiettyjen metaforien käyttäminen mahdollisti kaikki tapahtuneet po-

---

<sup>78</sup> Katso alakappale 4.4.



sitiiviset asiat. Newton ei tiennyt päämääränsä olleen moderni tekniikka, romanttiset runoilijat eivät tienneet päämääränsä olleen eettisen tietoisuuden kehittäminen poliittiselle liberalismille sopivaksi. Me kuitenkin tiedämme nämä asiat, koska jälkepäin voimme kertoa menestyksen tarinan. Nyt nämä ihmiset voidaan nähdä työkaluntekijöinä eikä löytäjinä, koska meillä on selkeä käsitys noiden työkalujen tuottamasta tuotteesta. Tämä tuote on Rortyn mukaan me-tietoisuutemme, kulttuurimme, elämänmuotomme. (Rorty 1991a, ss. 55-56)

Näin ilmaistuna pragmatistinen näkökulma kääntyy Rortyn (1991c, s. 19) mukaan ei-heideggerilaiseksi. Heidegger oli olemuksellisesti antidemokraattinen ajattelija (Rorty 1991c, alaviite s. 19), ja hänelle poliittinen liberalismi ja totalitarismi ovat yksi ja sama asia. Rortyn mukaan taas demokratia vastaan totalitarismi on keskeisin mahdollinen puheenaihe. Rorty nimeää tältä pohjalta Deweyn sosiaalidemokraatiksi. Sosiaalidemokratia tarkoittaa pragmatistista yritystä "saavuttaa suurin onni mahdollisimman monelle helpottamalla tuota onnea estävien kielen, tapojen ja instituutioiden korvaamista muilla"<sup>79</sup>, paremmilla. Irrotettuna tällaisesta sosiaalidemokraattisesta politiikasta Deweyn ajattelulla ei Rortysta ole merkitystä. (Rorty 1991c, ss. 19-20).

Älyllinen edistys on Rortyn (1991a, s. 44) mukaan siis valittujen metaforien literalisointia. Irrationalismi- ja relativismisyytöksiä vastaan voi puolustautua muuttamalla aihetta eli metaforia, ei vastustajan aseina<sup>80</sup>. Totuus on Nietzschea lainaten "mobile army of metaphors". Esimerkiksi totuuden korrespondenssiteoriasta luopuminen ei ole seurausta siitä, että löydettiin ennalta olemassaoleva entiteetti "totuus" tai "filosofia". Se on puhutavan muuttamista ja siten sen muuttamista, mitä haluamme tehdä ja ajatella olemme. (Rorty 1991a, s. 20)

Jos nähdään inhimillinen historia menestyksellisten metaforien literalisaation historiana, nähdään Rortyn mukaan

---

<sup>79</sup> Katso myös alakappale 3.2.2.

<sup>80</sup> Katso myös alakappale 3.1.2.

"the poet, in the generic sense of the maker of new words, the shaper of new languages, as the vanguard of the species." (Rorty 1991a, s. 20)

### 3.3.2 Esteettinen metaforisena ulottuvuutena

Dewey kutsuu esteettiseksi kokemukseksi sitä inhimillisen elämän taidetta tuottavaa ulottuvuutta, joka toisaalta takaa jatkuvuutta ja toisaalta on muutoksen ja edistyksen lähde ja väline. Esteettinen kokemus liittyy mielikuvitukseen. Uskomukset pysyvät, koska niillä on ote mielikuvituksessa -ei "järjessä" (Dewey 1980, s. 339). Esimerkiksi uskonnolla ja lailla on Deweyn mukaan voimakas vaikutus siksi, että ne on puettu arvokkuuteen ja majesteettisuuteen, jotka ovat mielikuvituksen työtä. Jos sosiaaliset tavat ovat enemmän kuin pelkkiä yhtenäisiä toiminnan malleja, se johtuu siitä, että ne on kyllästetty tarinalla ja eteenpäin siirretyllä merkityksellä (Dewey 1980, s. 326). Samasta asiasta puhuu Rorty narratiivisen kulttuurin käsitteellään<sup>81</sup>.

Koska esteettinen kokemus on inhimillistä, se on sosiaalista. Niinpä ristiriidat ovat läsnä aina, kun taidetta syntyy. Sadut ja tarinat koettavat yhdistää ja suhteuttaa tällaisia tilanteita (Dewey 1980, s. 339)<sup>82</sup>. Kyse on yhteisön jäseniä yhdistävästä tekijästä. Riitit, seremoniat ja legendat sitovat elävät ja kuolleet yhteiseen kumppanuuteen. Ne ovat enemmän kuin "vain esteettisiä": sota-, sato-, suru- ja ilorituaalit ovat olleet yhteisöllisiä toiminnan muotoja, jotka ovat yhdistäneet käytännöllisen, sosiaalisen ja koulutuksellisen yhdistyneeseen kokonaisuuteen. Ne ovat esitelleet sosiaalisia arvoja kokemukselle mahdollisimman vaikuttavalla tavalla. Kirkonmiehetkin ovat säädelleet ja säännöstelleet taidetta, sillä he ovat olleet tietoisia tästä taiteen "enemmän kuin esteettisestä" merkityksestä. (Dewey 1980, ss. 327-329)

Myös narratiivit Rortylla toimivat yhteiskuntaa kasassa pitävänä liimana ja ilmaisevat

---

<sup>81</sup> Katso alakappale 3.1.

<sup>82</sup> Sosiaalisen elämän ristiriitaisuuksista katso alakappale 3.1.1.

jaettuja toiveita.<sup>83</sup> Ne yhdistävät nykytilanteen sekä menneeseen että tulevaan. Ne kertovat menestystarinan siitä, miten nykytilanteeseen päästiin ja esittävät utooppisia skenaarioita siitä, mitä seuraisi millaistenkin vaihtoehtojen valinnasta.

Kulttuurin jatkuvuus ja muutos riippuvat Deweyn mukaan esteettisestä kokemuksesta ja sen tuottamasta taiteesta enemmän kuin mistään muusta. Teokset, joissa merkitykset ovat saaneet objektiivisen ilmaisuuden<sup>84</sup>, kestävät. Niistä tulee osa ympäristöä, ja kanssakäyminen tämän ympäristön kanssa takaa sivilisaation jatkuvuutta. (Dewey 1980, ss. 326-327)

Taide on Deweyn mukaan kommunikointia mielikuvituksen keinoin. Sivilisaatio on hänestä epäsivistynyttä, kun ihmiset jaetaan sektioihin, jotka eivät kommunikoi keskenään (Dewey 1980, s. 336). Kommunikaation laatu ja suhtautuminen toisiin ihmisiin riippuu Deweyn mukaan kyvystä mielikuvituksessa asettua toisen asemaan (1980, s. 324) ja siten laajentaa kokemuspiiriään. Kaikki ystävyyskin on sen ongelman ratkaisemista, miten ymmärrämme päivittäin toisia ihmisiä. Ystävyys ei Deweystä ole tiedon tulosta. Tietokin voi kasvattaa sitä, mutta vain siinä määrin kuin se tulee osaksi sympatiaa mielikuvituksen kautta. Ymmärrämme toista, kun hänen halunsa ja päämääränsä tulevat oman olemisemme laajentumaksi (Dewey 1980, s. 336). Rortyn vastaavan käsityksen mukaan solidaarisuus saavutetaan muun muassa journalistien, kansatieteilijöiden ja kirjailijoiden avulla. He auttavat tätä mielikuvituksen työtä kuvauksillaan muista kuin niistä, jotka jo laskemme mukaan "meihin".<sup>85</sup> Mielikuvitus on siten "hyvän pääväline". (Dewey 1980, s. 348 ja Rorty 1991a, s. 69)

Mielikuvituksen vaikutusala ylittää suorien henkilökohtaisten suhteiden alan, mitä todistaa Deweyn (1980, s. 348) mukaan muun muassa historiallinen uskonnon ja taiteen

---

<sup>83</sup> Katso alakappale 3.1.

<sup>84</sup> "Objektiivinen" deweylaisittain tarkoittaa "suhteessa yhteisöön" -rortylaisittain ilmaistuna samaa kuin "solidaarisuus". Taideteoksen "objektiivinen merkitys" siis tarkoittaa kuvausta sivilisaatiosta, siitä kulttuurista, jossa teos on tuotettu.

<sup>85</sup> Katso alakappale 3.1.

liittoutuminen. Taide ylittää myös kulttuurirajoja (Dewey 1980, s. 334). Taiteen moraalinen merkitys on Deweystä ennakkoluulojen poistaminen (Dewey 1980, s. 324). Toisen kulttuurin taide voi myös vaikuttaa meidän kokemustamme määrääviin asenteisiin. Tällöin oma kokemuksemme ei menetä yksilöllisyyttään, mutta ottaa itselleen elementtejä, jotka laajentavat sen itsensä merkittävyyttä. (Dewey 1980, s. 336)

Dewey erottaa taiteet moraalista, kuten Rorty erottaa poetikon metafysiikosta. Moraalilla on Deweystä taipumus tukea vallitsevaa järjestystä. Se on tavan heijastumista, asetetun järjestyksen vahvistamista. Moraaliset "profeetat" sen sijaan ovat Deweyn mukaan aina olleet runoilijoita, vaikka puhuisivatkin vapaassa muodossa. (Deweyn 1980, s. 348)

Moraalit heijastavat Deweyn mukaan taloudellisissa ja poliittisissa instituutioissa ruumiillistuvia erotteluja. Missä hyvänsä on sosiaalisia erotteluja ja niihin vertautuvia käytäntöjä ja ideoita, siellä liberaalia toimintaa rajoitetaan. Luovaan älyyn ei luoteta ja yksilöllistä innovatiivisuutta pelätään. Tapojen vartijat epäilevät taidetta, koska se näiden jaottelujen yläpuolella. Toisaalta taidekin voi olla niin "klassista" ja normaali-diskurssiin sopeutunutta, että se saa konventionaalista kiitosta. Taiteen moraalisisista mahdollisuuksista todistavat Deweyn mukaan mielikuvituksen ennakkoluuloista johtuvat syytösten ja kiitosten erot eri aikoina samaa taideteosta kohtaan. (Dewey 1980, ss. 348-349)

Ensimmäiset merkit siitä, että halut ja tarkoitukset ovat kulttuurissa suuntautumassa uudelleen, ovat välttämättä mielikuvituksellisia. Taide on siten sellainen ennustamisen muoto, jota ei löydy tilastoista. Se vihjaa sellaisten inhimillisten suhteiden mahdollisuuksista, joita ei löydy säännöistä ja hallinnosta (Dewey 1980, s. 349). Rortylaisittain ilmaistuna taide on metaforinen ulottuvuus, jolla "ei ole paikkaa kielipelissä"<sup>86</sup>.

Dewey viittaa Matthew Arnoldiin, jonka mukaan "runous on elämän kritiikkiä". Purevinta

---

<sup>86</sup> Katso alakappale 3.3.1.

kritiikki on Deweyn mukaan silloin, kun tunne realisointikelpoisista, mielikuvituksellisista mahdollisuuksista on ristiriidassa aktuaalisten olosuhteiden kanssa. Silloin tajuamme edessämme avautuvia mahdollisuuksia. (Dewey 1980, s. 346)

Mielikuvituksellisen projektion valta ja voima on Deweyn (1980, s. 347) mukaan niin suuri, että runoilijoita voi Shelleyyn tavoin kutsua "kansalaisyhteiskunnan perustajiksi". Tämä "runouden" määritelmä sopii rortylais-davidsonilaiseen metafora-käsitykseen, jonka mukaan metafora "vihjaa, kritisoi ja valehtelee". Mielikuvituksellista visiota vastaa Rortyn ironistinen uudelleentulkinta. Ristiriitaa aktuaalisten olojen kanssa vastaa liberaalin ironistin ristiriitä sitä kulttuuria kohtaan, joka hänet on kasvattanut.<sup>87</sup>

Dewey ei kannata konservatiiveja eikä vallankumouksellisia. Vallankumous voi hänen mukaansa äkkiä muuttaa ulkoisia tapoja, laillisia ja poliittisia instituutioita, mutta todellinen sosiaalinen muutos ei ole yhtä suuri kuin näkyvä muutos. Uskomukset, odotukset, arviointi ja pitämisen tai vastenmielisyyden tunteet eivät helposti muutu, kun ne kerran on omaksuttu. Kokonaisen uusissa olosuhteissa muodostuneen sukupolven täytyy kasvaa, ennenkuin muutos on vakiintunut osaksi normaalidiskurssia (Dewey 1930, ss. 107-109). Jatkuvuuden ajatuksessa tulee ilmi Deweyn darwinilaisuus. Hänestä luonnon ja elämän rakenteet muokkautuvat epäsäännöllisten muutosten kautta. Muutokset kulminoituvat äkillisissä mutaatioissa, jotka aikanaan vaikuttavat vallankumouksellisilta, mutta joilla myöhemmin tarkasteltuna näyttää olevan paikka loogisessa kehityksessä (Dewey 1980, s. 323). Rortyn reformismi sisältää samanlaiset eksperimentaaliset elementit: seuraukset voidaan tietää vasta jälkikäteen.<sup>88</sup>

Rorty vertaa Deweyn puhetta moraalista ja taiteesta tavan ja mielikuvituksen sfääreihin. Kaikkien deweylaisten erottelujen tavoin tässäkin on Rortysta kyseessä vain aste-ero. Rortyn mukaan vanhaan lisättyjen uskomusten määrä kasvaa, kun liikutaan tavasta -rutiininomaisella laskelmoinnilla tapahtuvasta aikomusten korjauksesta- vallanku-

---

<sup>87</sup> Katso alakappale 3.1.2.

<sup>88</sup> Katso alakappale 3.2.

moukselliseen tieteeseen tai politiikkaan. Mitä kauaskantoisemmat muutokset ovat kyseessä, sitä enemmän on hänestä käyttöä "uuden kontekstin" käsitteelle. Uusi konteksti voi olla uusi selittävä teoria, vertailuluokka, kuvaava sanasto, yksityinen tai poliittinen tarkoitus, viimeisin luettu kirja tai vaikka henkilö, jolle on puhunut. (Rorty 1991b, s. 94)

Päätelmästä puhutaan silloin, kun looginen tila pysyy muuttumattomana. Mielikuvituksen sijaan ehdottaa uusia, metaforisia sanojen käyttötapoja. Se keksii esimerkiksi sellaisia neologismeja kuin "geenit". Kyse voi olla myös aiemmin erillään pidettyjen tekstien yhdistämisestä. Samaan tapaan kuin uskontotieteilijät aikoinaan yhdistivät Aristoteleen ja raamatun tekstejä. Tässä on kuitenkin kyseessä aste-ero: se, mikä toisista on uutta, mielikuvituksellista kontekstualisointia, on toisista vain vanhojen seikkojen järjestämistä uudelleen. (Rorty 1991b, ss. 94-95)

Perinteisesti erottelu "rationaalisuuteen" ja "irrationaalisuuteen" on vedetty karkeasti päätelmän ja mielikuvituksen välillä. Tämän ajatuksen mukaan olemme rationaalisia, kun pysymme tutkimuksen alussa annetun loogisen tilan sisällä ja tarjoamme argumentteja uskomuksistamme. Ennen Kuhnia, Toulminia, Feyerabendia ja Hansonia ajateltiin Rortyn mukaan usein, että fyysiset tieteet olivat tässä mielessä paradigmaattisia kulttuurin alueita. Kun loogista tilaa ei ollut tai kun sitä ei kunnolla nähty, oli "käsitemaalyysin" tehtävä tehdä se näkyväksi -kääntää jokainen epäselvä ilmaisutapa selvälle kielelle, missä "selvä" tarkoitti "selvää jokaiselle rationaaliselle tutkijalle". (Rorty 1991b, s. 95)

Esikuhnilainen tieteenfilosofia oli kaiken laittamista yhteen, tuttuun kontekstiin -kaiken kääntämistä tutulle kielelle. Ihmistieteetkin koetettiin saada tämän kontekstin sisään, kun taas taiteiden katsottiin pakenevan tätä "rationaalisuuden" vaatimusta. Irrationaalisiksi leimattiin myös kuhnilaiset ehdotukset, että on ehkä opeteltava uusi kieli tehdäkseen tieteen historiaa tai keksittävä uusi kieli edistyäkseen tieteessä tai politiikassa (Rorty 1991b, ss. 95-96). Pragmatistien mukaan sen sijaan voimme tutkia vain jonkun kuvauksen alla, jolloin kaikki on jo kontekstualisoitua. (Rorty 1991b, s. 100)

Eettis-poliittisesta näkökulmasta rekontekstualisaatio on Rortyn mukaan ominaista vain sille ihmislajin sofistikoituneimmalle alalajille, joka on lukenut, suvaitsevainen ja seurallinen vapaan yhteisön asukas. Hän haluaa -ja voi- olla niin polymorfinen sopeutumisessaan kuin mahdollista eli kuvitella mahdollisimman monta uutta kontekstia. Tämä halu tulee ilmi taiteissa ja kirjallisuudessa enemmän kuin luonnontieteissä, joten Rorty kokee houkuttavaksi kuvata kulttuurimme yhä enemmän poetisoituneena. Antiessentialistina hänellä ei kuitenkaan ole syviä premissejä, joihin vetoamalla hän voisi osoittaa, että poetisoituminen on parempi kuin tieteellistyminen tai että nykyinen on ylivoimainen menneeseen tahi ei-läntiseen nykyisyyteen nähden. Kaikki, mitä hän voi tehdä, on rekontekstualisoida useita kehityksiä filosofiassa ja muualla saadakseen ne näyttämään askeleilta historiassa poetisoitumisen ja edistyksen tarinassa. (Rorty 1991b, s. 110)

## 4. POSTFILOSOFINEN KERTOMUS

### 4.1 Representaation onneton kielikuva

PMN:ssä Rorty esittää kertomuksen filosofiakäsityksestään. Kertomuksessaan hän kritisoi perustaa etsivän tietoteorian eli epistemologian perinnettä kuvaamalla uudelleen tietoteoriakeskeisen filosofian historian. Tämä voi lukea osaksi Rortyn filosofista projektia, liberaalin utopian kuvaamista filosofian sanastolla. Rortyn (1991b, s. 211) mukaan pragmatismi on "liberalismista puhumista niille, jotka pitävät filosofiasta". Hänestä filosofia räätälöidään politiikkaan sopivaksi kertomukseksi eikä toisinpäin, vaikka filosofit ovat niin teeskennelleetkin (Rorty 1990, s. 282 ja 1991c, s. 9).

Rortyn filosofisen kertomuksen läpikäyminen selvittää, miten hänen mielestään "tultiin tähän" ja miten hänen pragmatistinen eli "poliittinen" suhtautumisensa eroaa perustaa etsivästä asenteesta. Tiedolle varmaa perustaa etsivä epistemologia on Rortysta vanhentunut puhetapa eikä se enää kuvaa postmodernin, moniarvoisen kulttuurin ihanteita. Rorty vaatii, että viimeinkin luovutaan metaforasta, jonka mukaan tieto on täsmällisten kuvausten esittämistä maailmasta ja ihmismieli on peili, johon maailman representaatiot heijastuvat.

Jo Dewey, Wittgenstein ja Heidegger irtautuivat Rortyn mukaan myöhäisfilosofioissaan kantilaisesta käsityksestä filosofiasta perustuksellisena. He vastustivat epistemologikeskeistä valtavirtaa kukin omalla sarallaan enemmän tai vähemmän pragmatististen ihanteiden pohjalta. Wittgenstein hyökkäsi peili-metaforaa vastaan Filosofisissa Tutkimuksissaan. Häntä pitää Rortysta täydentää Heideggerin historistisella tietoisuudella, joka mahdollistaa perinteestä etäännyttämisen. Molemmat miehet ovat kuitenkin kiinnostuneet yksilöstä eivätkä auta näkemään peili-metaforan merkitystä yhteisöllisesti. Dewey kuitenkin puhuu myös yhteisön perustattomuudesta, ja hänen ideaaliyhteiskunnassaan kulttuuria hallitsee esteettisyys objektiivisen kognition sijaan. (Rorty 1980, ss. 12-13)



Muun muassa West (1985) syyttää Rortya klassikoiden "luovasta väärinlukemisesta". Kun Rortyn puhetapa otetaan retorisena tarinana, toimeentulemisen ja vaikuttamisen tapana, ei mielestäni tarvitse pohtia, tekeekö hän oikeutta Descartes'ille, Lockelle ja Kantille -sen enempää kuin Deweylle, Wittgensteinille, Heideggerille, Quinelle, Sellarsille ja Davidsonillekaan. Hän käyttää heitä omiin tarkoituksiinsa: analyyttisen perinteen ammattifilosofien ravistelemiseksi irti perustallisesta puhetavasta. Rorty haluaa Deweyn, Wittgensteinin ja Heideggerin tavoin olla terapeutin ja vapauttaa lukijansa mahdottomasta eli satoja vuosia vanhasta kartesiolaisesta innosta löytää tiedolle ja yhteiskuntajärjestelmälle yleispätevät perustat.

Rortyn pragmatistisen käsityksen mukaan koko tietoteoria perustuu sekaannukseen tietoväitteiden oikeuttamisen ja niiden kausaalisen selityksen välillä eli sosiaalisten käytäntöjen ja psykologisten prosessien välillä (Rorty 1980, s. 10). Tiedolle varmaa perustaa etsivä epistemologia pyrkii hänestä ikuistamaan kulloisetkin sosiaaliset käytännöt oikeuttamalla ne yleispätevällä teorialla (Rorty 1980, s. 385).

Rorty pragmatsoi -eli määritelmänsä (Rorty 1991c, s. 9) mukaan politsoi- tietoteoriaan tarvittavat käsitteet "mielestä", "tiedosta" ja "filosofiasta" muun muassa asettamalla ne historialliseen perspektiiviin. Ymmärtääkseen, miksi tiettyjä oletuksia tehdään tiedon ja totuuden luonteesta, täytyy Rortyn (1980, s. 37) mukaan perinteisen analyyttisen filosofian ajatusten vastaisesti ymmärtää älyllistä historiaa eikä analysoida relevantteja termejä tai niiden ilmaisemia käsitteitä. Filosofian täytyy elää menneisyytensä uudelleen vastatakseen omiin kysymyksiinsä, sillä Rortyn wittgensteinilaisen ajatuksen mukaan epistemologiaa kehittäneet filosofit puhuivat aikoinaan eri kieltä kuin me nyt. (Rorty 1980, s. 34)

Perinteisen epistemologisen filosofian keskeinen kielikuva on Rortyn mukaan, että ihmisen olemus on "lasinen", erityisen hienolaatuinen substanssi. Se on peili, jonka avulla ihminen ottaa vastaan uusia muotoja muuttumatta kuitenkaan itse. Lasinen olemus suhteessa ruumiiseen on kuin Platonin ideoiden maailma tai yliluonnollinen maailma 1500-luvun älyköille. Lasisen olemuksen metafora elää Rortyn mukaan

edelleen, vaikka ideoiden maailmaan ei enää uskotakaan. (Rorty 1980, s. 43)

Perustaa etsivän epistemologian kielipelin juuria setviessään Rorty palaa Deweyä seuraten aina antiikin kreikkalasiin asti. He valitsivat näkemiseen liittyvän metaforan kuvaamaan eroa eri tietämisen lajien välillä. Läheisiä vuoria katsellaan ruumiin, Sokrateen hyvyttä taas mielen silmällä (Rorty 1980, s. 38). Deweyn mukaan tämä metafora kuvaa kreikkalaisten yhteiskunnan jakaantumista ylempään sosiaaliluokkaan sekä alempiin orjiin ja käsityöläisiin (Blewett 1960, s. 73). Tämän kielikuvan seurauksia ratkovat Rortyn mukaan onnettomuudekseen vielä nykyfilosofitkin. Kun tieto alettiin ymmärtää näkemiseen liittyvien metaforien kautta, alettiin jo mennä pieleen ja synnytettiin tarve epistemologialle. Kuitenkin tarvittiin vielä monta käsitteellistä sekaannusta ennenkuin päästiin nykykäsitykseen epistemologiasta.

Varsinaisesti epistemologiakeskeinen filosofia sai Rortyn tarinan mukaan alkunsa 1600-luvun kontekstissa. Tuolloin Rene Descartes kehitti mielikuvan "mielestä" erillisenä entiteettinä. Antiikista perityn metaforan mukaan mielen silmä näkee mielen peilistä siihen ulkomaailmasta heijastuvat representaatiot. Descartes päätyi "intuitiivisesti" epistemologiseen ja ontologiseen erotteluun representaatioiden ja niiden kuvaamien asioiden välillä. Rortyn wittgensteinilaisen käsityksen mukaan tällaiset "olemukselliset intuitiot" periytyvät aina edeltäjiemme käyttämistä kielellisistä tavoista. Hän siis kysyy, miten Descartes perusteli erilliset substanssit, jotka tarvitsi vakuuttaakseen itsensä käsitteensä "intuitiivisuudesta". (Rorty 1980, s. 56)

Rorty muistuttaa, että Descartes kirjoitti luonnontieteen menestymisen aikana, joka mahdollisti kulttuurin maallistumisen. Rortyn mukaan Descartes ajatteli, että epäilemättä tiedetyillä matemaattisilla totuuksilla ja epäilemättömillä tietoisuuden tiloilla on jotain yhteistä. Matemaattisesta fysiikasta tiedetyillä "yksinkertaisilla luonnoilla" ja vaikkapa väreillä on yhteisenä ominaisuutena epäilemättömyys. Galileolaisen logiikan mukaan värit ovat sekundäärisiä laatuja, mutta epistemologisesti ne näyttävät yhtä epäilemättömiltä kuin matemaattisen fysiikan totuudetkin. Näin päätellessään Descartes lähti Rortyn mukaan jo lockelaisen empirismin tielle, sillä muuten hänen olisi pitänyt palata

aristoteliseen esigalileolaiseen meta-fysiikkaan (Rorty 1980, ss. 56-57).

Rorty muistuttaa, että vaikka Descartes nykynäkökulmasta näyttää "modernin filosofian aloittajalta", hän itse koki olevansa keskellä sotaa tieteen ja teologian välillä. Hän taisteli tehdäkseen älyllisen maailman turvalliseksi Kopernikukselle ja Galileolle (Rorty 1980, s. 131). Descartesilta saatiin uudenlaisen skeptisismien aihe eli kysymys, voidaanko mitään sellaista tietää, mikä on oman mielen ulkopuolella. Tämä "ideoiden verho"-ongelma on siitä lähtien askarruttanut filosofeja.

Descartesin käsitykset mielestä tarjosivat lähtökohdan John Lockelle, mielen peilin tutkimiselle ja parantamiselle, jotta saataisiin tarkempia representaatioita eli totuuksia. Locke kehitti ajatuksen "mentaalisten prosesseista", joiden ymmärtämiselle "tietoteoria" perustuu. Lockesta tieto voidaan perustaa antamalla kausaalinen määritelmä mielen toiminnasta. Rortyn mukaan Locken virhe oli sotkea kausaatio ja oikeuttaminen, mielen operaatioiden mekanistinen luonne tietoa koskevien väitteiden "perustamiseen" (Rorty 1980, s. 140). Syy tähän on Rortyn mukaan se, ettei Locke -"kuten eivät muutkaan 1600-luvulla"- ajatellut tietoa oikeutettuna totena uskomuksena, kuten nykyisin tehdään. Hän ei nähnyt tietoa suhteena henkilön ja proposition välillä, vaan henkilön ja objektin välillä (Rorty 1980, s. 142). Sekaannus joka tapauksessa mahdollisti tiedon perustamisen eli oikeuttamisen sillä, miten mieli ottaa vastaan aistitietoa.

Immanuel Kant toi 1700-luvun lopulla kuvaan sen, mitä vielä puuttui. Hän erotti muodon ja sisällön eli sen osan kokemuksesta, jonka saamme itse ja sen, joka annetaan meille "ulkoa päin". Tiede on kiinnostunut siitä, mitä kokemus eli muodon ja sisällön synteesi voi kertoa. Filosofia taas tutkii kokemuksen muotopuolta, sitä, mikä on välttämättä totta kaikessa kokemuksessa. Näin saatiin ajatus filosofiasta muita aloja perustavana tai oikeuttavana. Kant pysyi Rortyn mukaan kartesiolaisena, sillä hän yritti yhä vastata kysymykseen, miten päästään sisäisestä maailmasta ulkoiseen. Kantin jälkeen filosofian keskeinen väite on Rortyn mukaan ollut, että todellisuuden esittämisen mahdollisuus tarvitsee selityksen. (Rorty 1980, s. 147)

Kant loi standardiversion modernin filosofian historiasta, jonka mukaan Kantia edeltävä filosofia oli taistelua rationalismin ja empirismin välillä. Rationalismi halusi palauttaa aistimukset käsitteisiin ja jälkimmäinen vastusti tätä reduktiota. Filosofian seuraavat kaksi vuosisataa olisivat Rortyn mukaan olleet ehkä hyvinkin erilaiset, jos Kant tämän sijaan olisi tehnyt pragmaattisen kääntein ja ilmaissut "tiedon ongelman" propositionien välisinä suhteina. Tällöin antiikin kreikkalaisten ja 1600-lukulaisten ajattelu olisivat näyttäneet erillisiltä. Kant kuitenkin puhui lauseiden sijaan sisäisistä representaatioista. Niinpä ajatusta pidetään nyt filosofisena vain, jos se Kantin tapaan etsii empiiriselle tiedolle perustavia, kausaalisia syitä (causes), pelkkien syiden (reasons) sijaan. (Rorty 1980, ss. 148-150)

Koska filosofia on kuvausta yhteiskunnallisista oloista (Dewey 1966a, s. 336), ymmärrettään, että perustaa etsivä epistemologia kuvaa hierarkkisesti järjestäytyneitä, uskontoa tahi luonnontiedettä auktoriteetteinaan pitäviä yhteiskuntia. Vastaavathan esimerkiksi filosofiset dualismit luokkajakoa yhteiskunnassa (Dewey 1966a, s.334). Vasta maallistuva, vaurastuva ja tasa-arvoistuva demokraattinen yhteiskunta on pystynyt tuottamaan pragmatismia (Dewey 1966a, s. 336 ja Rorty 1991b, s. 84).<sup>89</sup> Nyky-yhteiskunta tarvitsee Rortyn mukaan epistemologiaa "yhtä paljon kuin se tarvitsee uutta suvereenisuuskäsitettä". (Rorty 1980, s. 325)

Joka tapauksessa viimeistään uuskantilaiset perustivat Rortyn mukaan käsityksen epistemologiasta ja metafysiikasta ensimmäisenä filosofiana. Rorty myös kritisoi empiiristä psykologiaa ja kielifilosofiaa yrityksistä asettaa epistemologian seuraajiksi. Hän väittää, että vain käsitys tiedosta todellisuuden kuvaamisen täsmällisyytenä voi johtaa moiseen ajatukseen.

---

<sup>89</sup> Katso kappale 2.

## 4.2 Analyysista antirepresentationalismiin

Rortyn (1994, s. 106) mukaan Euroopasta toisen maailmansodan jälkeen Yhdysvaltoihin paenneet filosofit halusivat pitää filosofian erillään politiikasta ja heidän mielestään natsismiin liittyneestä heideggerilaisesta historisismista. Siksi filosofit eristäytyivät yliopistoihinsa ja etsivät oikeutusta jostain pysyvämmästä perustasta kuin ympäröivästä yhteiskunnastaan.<sup>90</sup>

Perustaan vetoavan analyttisen filosofian mahdollisti Rortyn mukaan tietty looginen muoto. Se tarkasteli tietoisuuden sisältöä lockelaisena aistidatana ja säilytti "lingvistisen kääntein" jälkeenkin kantilaisen muoto-sisältö -erottelun. Lingvistinen käänne siirsi vain puheen kokemuksesta representaation välineenä puheeksi kielestä tuona välineenä. (Rorty 1992, s. 372)

Vielä vuonna 1967 julkaistun The Linguistic Turn -teoksen aikoihin Rorty otti lingvistisen kääntein vakavasti. Lingvistisellä filosofialla hän tarkoittaa näkemystä, että filosofiset ongelmat ovat ratkaistavissa muuttamalla kieltä tai ymmärtämällä enemmän käyttämämme kielestä (Rorty 1992, s. 3). Lingvistinen versio klassisesta representationalismista pohtii mielen ja todellisuuden tai kielen ja todellisuuden välistä suhdetta, joka nähdään suhteena representaation välineen ja representoitavan objektin välillä (Rorty 1992, s. 372). Myöhemmin Rorty hylkäsi myös kokonaan ajatuksen erillisen "lingvistisen metodin" mahdollisuudesta (Rorty 1992, s. 371 ja 373). Kantin jälkeisen filosofian väitettä vasten, että "todellisuuden esittämisen mahdollisuus" tarvitsee selityksen, ei ero mentaalisten ja kielellisten representaatioiden välillä Rortyn (1980, alaviite s. 134) mukaan ole tärkeä.

Nyt postkartesiolaiset Kantista lähtien keskeisessä asemassa olleet representaatio-ongelmat ovat Rortysta näennäisongelmia, jotka johtuvat huonosta inhimillisen tiedon

---

<sup>90</sup> Katso alakappale 2.2 ja kappale 5.

kuvauksesta. Hänen mukaansa Dewey, Heidegger ja Wittgenstein tahollaan sekä myöhäiswittgensteinilaisen analyttisen filosofian sisältä tulevat Willard Quine, Wilfrid Sellars ja Donald Davidson ovat näyttäneet kuinka välttää tätä pettävää kantilaista puhetapaa. He ovat tarjonneet uuden tavan kuvata tietoa ja tutkimusta. (Rorty 1992, s. 372)

Rortyn mukaan analyttinen filosofia on onnistunut irtautumaan lingvistisen käänteen alkuperäisestä kantilaisesta motiivista näiltä herroilta oppimansa holismin avulla. Se on omaksunut pragmatistisen asenteen kieltä kohtaan. Tämä postpositivistinen analyttinen filosofia muistuttaa Rortysta Nietzsche-Heidegger-Derrida -perinnettä alkaessaan platonismi-kritiikillä ja päätyesään kritisoimaan filosofiaa sellaisenaan. Molemmat perinteet ovat Rortyn mukaan nyt menneisyyden ja tulevan postfilosofisen kulttuurin välissä. (Rorty 1982, s. xxi)

Rorty kutsuu "epistemologiseksi behaviorismiksi" tai "pragmatismiksi" Deweylle ja Wittgensteinille yhteistä asennetta, jonka mukaan rationaalisuus ja episteeminen auktoriteetti selitetään viittaamalla siihen, mitä yhteisö antaa meidän sanoa eikä toisinpäin. Tämän ajatuksen mukaan riittää, että ymmärrämme kielipelin säännöt ymmärtääksemme kaiken sen, mikä on ymmärrettävissä syistä siirtoihin pelissä (Rorty 1980, s. 174 ja s. 176). Riittää, että ymmärrämme milloin ja miten on hylätty tai hyväksytty eri uskomuksia. Jäljelle ei jää ymmärrettäväksi suhdetta tiedon ja todellisuuden välillä (Rorty 1980, s. 178).

Tällainen pragmatismi on Rortyn mukaan myös postanalyttikkojen tietokäsityksen perusta. Se tarkoittaa hänen mukaansa, että filosofialla ei ole tiedosta ja totuudesta muuta tarjottavaa kuin maalaisjärki. Sitä pitää lisäksi täydentää biologialla, historialla ja muilla aloilla (Rorty 1980, s. 176). Tämä on Rortyn (1991b, s. 206) mukaan huomattu, koska kulttuurin kokonaisuus on narrativisoitunut. Antropologit, kirjailijat ja toimittajat ovat näyttäneet, että on lukuisia, yhteisöistä ja kulttuureista riippuvia tapoja ymmärtää

maailmaa.<sup>91</sup>

Quine ja Sellars syrjäyttivät Rortyn mukaan epistemologisen "annetun myytin" ja osoittivat analyytikoillekin, että yhteisö päättää episteemiset säännöt (Tolland 1991, s. 13). Davidson puolestaan auttaa hylkäämään käsitejärjestelmä-todellisuus -erottelun. Tästä seuraa hänen mukaansa muun muassa se, ettei metodi ole erimielisyyden eliminoimista, vaan mielekkään erimielisyyden mahdollistamista varten (Davidson 1985, s. 142). Rortyn mukaan Davidson vetää loogiseen johtopäätökseensä postanalyttisen naturalismin, holismin ja antidualismin. Davidson saa Rortyn huomaamaan, että hänen vuoden 1965 vakaumuksensa, että filosofia voi edistyä kieltä tutkimalla, oli virheellinen. Se sisälsi edelleen Davidsonin "empirismin kolmanneksi dogmaksi" kutsuman "käsitejärjestelmä-sisältö"-erottelun. (Rorty 1992, s. 374)<sup>92</sup>

Kun kielifilosofia on vapautettu dogmeistaan, huomataan, ettei ole tapaa murtautua kielen ulkopuolelle ja verrata sitä johonkin muuhun. Maailmaa voidaan tarkastella vain kieltä käyttämällä (Rorty 1982, s. xix). Niinpä lauseita ei enää tarvitse ajatella todellisuuden representaatioina. Nyt ne nähdään wittgensteinilaisittain merkkeinä ja ääninä, joita ihmiset käyttävät sosiaalisissa käytännöissään päämääriensä saavuttamiseksi (Rorty 1992, s. 373). Tämä vastaa myös deweylaista näkemystä kielestä työkaluna eikä representaationa. Tämä tekee kielestä olennaisella tavalla poliittisen ilmiön.<sup>93</sup>

Rorty yhtyy Quineen ja Sellarsiin ja väittää, ettei perinteisestä analyyttisen filosofian ohjelmasta ole enää mitään jäljellä.

"If there are no intuitions into which to resolve concepts ... nor any internal relations among concepts to make possible "grammatical discoveries" ..., then indeed it is hard to imagine what an "analysis" might be." (Rorty 1980, s. 172)

---

91 Katso alakappale 3.1.1.

92 Tässä työssä en käy läpi Quinen, Sellarsin ja Davidsonin filosofisia perusteluja tämän tarkemmin. Keskityn siihen, mitä heidän työnsä Rortyn mukaan on merkinnyt filosofian poliittisen luonteen tunnustamisen kannalta.

93 Katso alakappale 3.1.

Nämä filosofisen diskurssin sisäiset syyt Rorty (1992, s. 374) katsoo riittäviksi uskonnolle, ettei sen enempää "filosofia" kuin "kielikään" nimeä mitään yhtenäistä, jatkuvaa tai strukturoitua. Siksi olisi vältettävä puhumasta "filosofisista" tai "lingvivistisistä" ongelmista.

Minkään filosofisista teorioista ei Rortyn mukaan tarvitse tehdä kovasti töitä, sillä todellisen työn on tehnyt yhteisö, jossa kehittyivät filosofoinnin mahdollistaneet moraliteetit ja instituutiot. Filosofit ovat vain nostaneet yhteisön ensitason tuotteen korkeammalle abstraktion tasolle, keksineet metafyyssisen, epistemologisen tai semanttisen sanaston, jolle ovat sen kääntäneet. Sitten he ovat ilmoittaneet perustaneensa sen (Rorty 1982, s. 168). Tämä on palvellut aikanaan yhteiskuntajärjestelmien oikeuttamisessa, mutta on nykyisin vanhentunut kertomus. Jos filosofia nähdään toisaalta Quinen tapaan tieteen ja toisaalta Heideggerin ja Derridan tapaan runouden jatkumona, ei ole tarvetta pohtia "filosofian metodia" tai "filosofisten ongelmien luonnetta". (Rorty 1992, s. 374)

Näin on Rortyn tarinassa edetty deweylaiseen antirepresentationalismiin. Se tarkoittaa näkemystä, että tiedossa on kyse toimintatapojen hankkimisesta todellisuuden kanssa toimeentulemiseksi eikä todellisuuden esittämisestä oikein (1991b, s. 1). Tällöin raukeaa myös realismi-antirealism -kiista (Rorty, 1991b, s. 2). Tiedemaailmassa antirepresentationalismi tarkoittaisi, ettei eri alojen väliin tarvitse vetää tiukkoja rajoja, vaan ne voitaisiin nähdä kertomuksina maailmasta, erilaisina kirjallisuuden lajeina. Rortyn mukaan kovien ilmiöiden selittämisen ja pehmeiden tulkinnan välille ei tarvitse vetää rajaa. Hän tunnistaa sosiologisia ja funktionaalisia, muttei epistemologisia eroja sellaistenkaan alojen välillä kuin teoreettinen fysiikka ja kirjallisuuskritiikki. (Rorty 1991b, s. 1)

Antirepresentationalismin mukaan kieli, kuten kaikki muukin, on asuttamamme ympäristön ja sen historiallisten kontingenssien muokkaamaa. Kaikki tavat testata representaation täsmällisyyttä riippuvat selityksen oletetusta menestyksestä kulloisessakin kulttuurissa (Rorty 1991b, s. 6). Ainoa keino oikeuttaa väitteensä on wittgensteinilaisittain



vetoaminen yhteisöön, jossa kieltä käytetään. Rortyn mielestä ei-representationalistinen kulttuuri on parempi kuin sellainen, jossa vielä vedotaan transendenssiin. Hänestä kaikki samat hyvät asiat, jotka termit "objektiivisuus" ja "transendenssi" ovat kulttuurille tehneet, voidaan aivan yhtä hyvin saavuttaa yhteisössä, joka deweylaisittain on demokraattinen, progressiivinen ja moniarvoinen. (Rorty 1991b, ss. 12-13)

Jos objektiivisuus tulkitaan intersubjektiivisuudeksi tai solidaarisuudeksi, ei edes kaivata mielestä tai kielestä riippumattomaan todellisuuteen, vaan agnostisismi riittää sen olemassaolon kommentoimiseen. Epistemologisten kysymysten sijaan kysytään avoimen poliittisia, maallisia ja käytännönläheisiä kysymyksiä, kuten "mitkä ovat yhteisömme rajat", "ovatko kansalaiset tarpeeksi vapaita ja avoimia" ja "pystymmekö kuuntelemaan ulkopuolisia"<sup>94</sup>. Pragmatistinen filosofia ei siis ole perustavaa, vaan perustan puhdistamista demokraattiselle politiikalle. (Rorty 1991b, s. 13)

#### 4.3 Edifikaatio postfilosofiana

Rorty suosittaa epistemologian korvaavaksi filosofoinnin tyylik-si edificatiota. Hän erottaa Filosofian isolla alkukirjaimella filosofiasta pienellä kirjoitettuna. Isolla kirjaimella Filo-sofia erottaa ensimmäisen tason totuuden korrespondenssina toisen tason totuudesta-sinä-mikä-on-hyvä-uskoa. Pragmatistisessa, postfilosofisessa kulttuurissa tätä erottelua ei enää tehdä. Siinä hyväksytään, ettei "maanpäällisestä" kirjallis-historiallis-antropologis-poliittisesta karusellista ole ulospääsyä (Rorty 1982, xxxviii). Postfilosofinen kulttuuri on siis lopullisesti maallistunut.

Filosofia isolla F:llä tarkoittaa perustaa tavoittelevaa Platon-Kant-perinnettä. Pienellä se tarkoittaa sitä, mitä Sellars Rortyn mukaan kutsui "yritykseksi nähdä, miten asiat laajimmassa mahdollisessa merkityksessään liittyvät yhteen, termin laajimmassa mahdollisessa mielessä", ilman vetoamista ulkopuoliseen perustaan. Rortyn mielestä filo-

---

94 Katso alakappale 3.1.

sofian paras toivo on olla harjoittamatta Filosofiaa. (Rorty 1982, s. xiv-xv)

Perustatonta, sellarsilaisittain ilmaistua epistemologiaa täydentäväksi suhtautumistavaksi Rorty nimeää "hermeneutiikan". Hän ei tarkoita hermeneutiikalla Niiniluodon (1986, s. 61) tavoin tulkintaan ja ymmärtämiseen liittyvää tieteellistä menetelmää, tällaisen menetelmän tutkimista tai tieteenfilosofista teesiä, jonka mukaan hermeneuttisen menetelmän käyttö erottaa humanistiset ja yhteiskuntatieteet luonnontieteistä. Rortylle (1980, s. 315) hermeneutiikka ei tarkoita epistemologian korvaajaa eikä tutkimusmetodia, vaan "toivoa siitä, ettei epistemologian jättämä tyhjiö täyty eikä sen täyttymiselle tunneta tarvettakaan".

Rortyn mukaan epistemologiaa perustaa kuhnilaista normaalitiedettä vastaava normaalitieteellinen oletus, että kaikki vakavasti otettava keskustelu annetussa diskurssissa on yhteismitallista. Sen mukaan on olemassa yhteinen pohja, metasanasto tai paradigma, jonka avulla asioiden todellinen laita on tarkistettavissa (Rorty 1980, s. 316). Hermeneutiikka sitä vastoin hyväksyy yhteismitattomuuden ja vastaa siten kuhnilaista abnormaalia tiedettä. Se on reaktiivinen suhtautumistapa, jota käytetään siellä, missä epistemologia ei ole mahdollista.

Yhteismitallisuus mahdollistuu siellä, missä jo on sovitut tutkimus- tai diskurssikäytännöt. Se saavutetaan siksi, että käytäntö on jo jatkunut riittävän pitkään, ei siksi, että löydettäisiin jotain inhimillisen tiedon luonteesta (Rorty 1980, s. 321). Tämä vastaa kuhnilaista käsitystä, että tieteellisessä vallankumouksessa on kyse "sosiologiasta" todellisuutta täsmällisemmin kuvaavan paradigman löytämisen sijaan. Tämä on myös deweylainen ajatus.

Rorty kiittää hermeneutiikka-termistä Hans-Georg Gadameria ja hänen teostaan *Truth and Method*, vaikka käyttääkin termiä erilaisessa yhteydessä (Rorty 1980, s. 357).<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Tässä työssä en pohdi tarkemmin Rortyn Gadamer-tulkintoja ja yhteyksiä hermeneutiikkaan, vaikka se olisikin yksi mielenkiintoinen tulkintalinja. Rorty lukee Gadameria omiin tarkoituksiinsa sopivasti, ja lainaan häntä siksi, että se auttaa hahmottamaan hänen omaa hermeneutiikka-käsitettään.

Gadamer auttaa Rortyn mukaan syrjäyttämään klassisen käsityksen, että ihmisen olemus on olemusten tietäminen. Gadamerinkaan mukaan "hermeneutiikka ei ole metodi totuuden löytämiseksi". Gadamer ei tee myönnytyksiä kartesiolaiselle dualismille. (Rorty 1980, s. 358)

Gadamer korvaa "tiedon" "koulutuksella" (bildung) ajattelun päämääränä. "Koska koulutus on liian latteaa ja bildung liian ulkomaalainen", Rorty (1980, s. 360) käyttää "edifikaatiota" nimityksenä tästä projektista löytää uusia, parempia ja hedelmällisempiä puhetapoja. Tällaisessa itsen "uudelleentekemisessä" avainasemassa ovat lukeminen, kirjoittaminen ja puhuminen:

"The events which make us able to say new and interesting things about ourselves are, in this nonmetaphysical sense, more "essential" to us (at least to us relatively leisured intellectuals, inhabiting a stable and prosperous part of the world) than the events which change our shapes or our standards of living ("remaking" us in less "spiritual" ways)." (Rorty 1980, s. 359)

Tässä Rorty rajaa yleisönsä melko tarkasti. Edifikatorinen puhetyyli ei ole relevantti toimeentulemisen tapa nälkäänäkevissä tai väkivaltaisissa yhteisöissä. Amerikkalaisten filosofian professorien yhteisössä edifikaatio sen sijaan on relevantimpi ehdotus.

Gadamerin asenne pohtii Rortyn mukaan "tietoisuutta menneestä, joka muuttaa meitä". Hän ei ole niin kiinnostunut siitä "mitä on tuolla ulkona" kuin siitä, mitä saamme luonnosta ja historiasta omiin tarkoituksiimme. Tässä asenteessa faktojen hankkiminen on propadeuttista uusien ja mielenkiintoisten itseilmaisun tapojen löytämiselle. Koulutuksellisesta näkökulmasta se, miten asiat sanotaan on tärkeämpää kuin totuuden hallinta. (Rorty 1980, s. 359)<sup>96</sup>

Yritys edifioida voi Rortyn mukaan olla perustattomaksi maallistunutta epistemologiaa eli yritys muodostaa yhteyksiä eri aloihin, historiallisiin aikakausiin ja kulttuureihin. Mutta

---

<sup>96</sup> Mielenkiintoista olisi tarkemmin vertailla Rortyn edifikaation käsitettä Deweyn ajatuksiin koulutuksen merkityksestä demokratialle. Aihe rajautuu kuitenkin tämän työn ulkopuolelle.

se voi olla myös Kuhnin abnormaalia vastaavaa "poeettista" toimintaa: sellaisten uusien aiheiden, sanojen tai alojen ajattelua, joista seuraa hermeneuttinen käänös. Tämä tarkoittaa yritystä tulkita tuttuja ympäristöjä uudelleen uusilla ja oudoilla termeillä. Tällainen abnormaali edifioiva diskurssi Rortyn mukaan "ravistaa meidät ulos vanhoista itsistämme outouden voimalla ja auttaa meitä uusiutumaan" (Rorty 1980, s. 360). Hermeneutiikassa lähestytään uusia diskursseja ei-reduktiivisesti ja uusien näkökulmien löytymisen toivossa. Hermeneutiikka tarkoittaa siis filosofisen kielen metaforista käyttöä, ironistista uudelleentulkintaa.<sup>97</sup>

Hermeneuttinen näkökulma koulutuksen komponenttina on Rortyn mukaan mahdollinen vain, jos aiemmin oltiin "normaalinäkökulmassa". Koulutuksen on alettava kulturisaation purkamisesta. Objektiviisuuden etsiminen ja tietoisuus objektiviisuuden vaatimista sosiologisista käytännöistä ovat Rortyn mukaan välttämättömiä alkuaskeleita. Yritys abnormaaliin diskurssiin ilman, että pystyy tunnistamaan sen epänormaaliutta, on hänestä silkkää hulluutta. Hermeneutiikkaa ei kannata vaatia siellä, missä epistemologia on toimiva toimeentulemisen tapa (Rorty 1980, ss. 365-366). Tämä tarkoittaa, ettei outoja metaforia kannata käyttää siellä, missä normaalidiskurssi vielä toimii. Vallankumoustaakaan ei kannata vaatia siellä, missä jo on toimivat, liberaalit instituutiot.

Rorty asettaa kuhnilaisesti vastakkain konstruktiviset ja reaktiiviset sekä systemaattiset ja edifioivat filosofit. Hänen mukaansa on olemassa kahdenlaisia vallankumouksellisia filosofeja: niitä, jotka löytävät uutta normaalidiskurssissa ja haluavat institutionalisoida oman sanastonsa, ja niitä, jotka nimenomaan eivät halua. Muun muassa Russel, Husserl, Descartes ja Kant ovat Rortysta systemaattisia ja rakentavia ja tarjoavat argumentteja. Myöhemmät Wittgenstein ja Heidegger sekä Kierkegaard ja Nietzsche sen sijaan ovat edifioivia ja reaktiivisia. He tarjoavat satiireja, parodioita ja aforismeja. He tietävät, että heidän työnsä menettää kärkensä, kun ajanjakso, johon he reagoivat, on ohi. He ovat tarkoituksella periferisiä (Rorty 1980, s. 369). Nämä filosofit ovat kulttuurinsa "ironisteja". Rortyn davidsonilaisen määritelmän mukaan he käyttävät meta-

---

<sup>97</sup> Katso alakappale 3.1.2.

forista kieltä ja tuovat uudelleentulkintoillaan esiin uutta yhteisössään. Lisäksi he auttavat uutuutta ehkä vakiinnuttamaan paikkansa normaalidiskurssissa.<sup>98</sup>

"Systematic philosophers build for eternity, edificational philosophers destroy for the sake of their own generation". (Rorty 1980, s. 369)

Ironistitkin tarjoavat paloittaisia tönäisyyttä eikä heidän tarkoituksensa ole esittää sitä oikeaa tapaa puhua kulttuurista ja politiikasta tai esittää oikeaa näkemystä yhteiskunnan luonteesta. He tarjoavat vain hyvin paikallista ad hoc -terapiaa. (Rorty 1991b, s. 207)<sup>99</sup>

Kun hermeneutiikan ja epistemologian välistä eroa verrataan kuhnilaisittain eroon normaalin ja abnormalin diskurssin välillä, näyttää Rortysta (1980, s. 346) selvältä, etteivät hermeneutiikka ja epistemologia ole kilpailevia, vaan ne auttavat toisiaan. Hermeneutiikka kun voi olla vain reaktiivista ja ehkä tarjota epistemologiselle puhetavalle uusia termejä, tönäistä sitä uuteen suuntaan. Näitä näkökulmia ei voi olla molempia yhtä aikaa eikä niitä tarvitse yhdistää korkeampaan synteisiin (Rorty 1980, s. 386), kuten ei julkisen ja yksityisen sanastoakaan politiikan tasolla<sup>100</sup>. Tärkeintä on, että keskustelu jatkuu.

Epistemologian hallitseva käsitys rationaalisuudesta eli täydestä ihmisyydestä tarkoittaa sitä, että löytää mahdollisimman paljon yhteistä pohjaa toisten kanssa yhteisymmärryksen saavuttamiseksi ja uskoo, että sellainen pohja ylipäätään on olemassa (Rorty 1980, s. 316). Hermeneutiikan mukainen rationaalisuus taas Rortyn (1980, s. 318) mukaan tarkoittaa vetäytymistä epistemologiasta. Tällainen maallistunut tietoteoreetikko vastaa rortylaista solidaarisuutta arvostavaa liberaalia, hermeneutikko taas vastaa vieraantuvaa ironistia.<sup>101</sup>

---

98 Ironisteista katso alakappale 3.1.2. Metaforisesta kielenkäytöstä alakappale 3.3.

99 Katso alakappale 3.1.2.

100 Katso alakappale 3.1.2.

101 Katso alakappale 3.1.2.

Rortyn mukaan ei ole "normaalia" filosofista diskurssia, joka tarjoaisi yhteismitallisen pohjan niille, joista tiede on "rationaalista" ja edifiointi "irrationaalista". Jos yhteistä pohjaa ei ole, voidaan vain koettaa näyttää keskustelukumppanille, miltä asia näyttää omasta näkökulmasta. Asiasta voi esittää narratiivin, tarinan, ja verrata sitä vain toisiin narratiiveihin (Rorty 1980, s. 365). Tässä perustattomassa näkökulmassa ei tarvitse valita maailman "tekemisen" ja "löytämisen" välillä. Esimerkiksi länsimaissa laajasti hyväksytty Demokritoksen atomiteoria ei Rortyn mukaan vaadi epistemologisia tai metafysisiä takeita. Se on vain toimiva taustatarina, kun keskustellaan muutoksista maailmassa (Rorty 1980, s. 345). Samalla eksperimentaalisella asenteella tulee Rortysta suhtautua myös politiikan tason narratiiveihin.<sup>102</sup>

Epistemologiakeskeinen filosofia on Rortyn mukaan vain yksi vaihe monien puhetaiposten historiassa antiikin kreikkalaisista lähtien. Yritys murtautua "transsendenssiin" diskurssin taakse on pyrkimys nähdä oikeuttamisen sosiaaliset käytännöt jonain enempinä kuin ne ovatkaan. Tällöin käytännöt nähdään sidottuina johonkin, joka tarvitsee moraallisen sitoutumisen -todellisuuteen, totuuteen, objektiivisuuteen, järkeen. Pragmatistien mukaan oikeuttamisen malleja on kuitenkin vain otettu käyttöön erilaisista historiallisista syistä (Rorty 1980, s. 385).

#### **4.4 Filosofi postfilosofisessa kulttuurissa**

Rorty vaatii hylkäämään käsityksen, että filosofia takaa kaikkien diskurssien luonnollisesti kasvavan konsensukseen normaalidiskurssin tapaan. Tällöin hylätään myös platonilainen ajatus totuudesta, todellisuudesta ja hyvyydestä entiteetteinä ja myönnetään, että ne ovat vain ilmaisuja nykyisin hyödyllisille käytännöille (Rorty 1980, s. 377). Filosofia on tällöin vain yksi terminologinen ehdotus toisten joukossa. Se koettaa tarjota nykyiselle liberaalille kulttuurille sanaston, joka on kokonaan sen oma. Sen tarkoitus on puhdistaa kulttuuri sellaisen sanaston jäämistä, joka sopii paremmin aiempiin tarpeisiin.

---

<sup>102</sup> Katso kappale 3.

(Rorty 1991a, s. 55)

Postfilosofia voi olla vain hegeliläisittäin kuvausta ajastamme eli nykynäkökulmia edelliin aikakausiin. Se voi verrata nykyisin käytettyä sanastoa vain johonkin vaihtoehtoiseen sanastoon. Filosofia on tällöin vertaileva oppiala ihmisen kehittämien puhe- tapojen eduista ja haitoista. Se on eräänlaista kulttuurikritiikkiä, mikä viittaa juuri edellisessä kappaleessa kuvaamaani kirjallis-historiallis-antropologis-poliittiseen karuselliin.

(Rorty 1982, xl)

Filosofit voivat tällöin Rortyn mukaan olla spesialisteja, jotka pohtivat sellarsilaisittain sitä, miten asiat liittyvät yhteen<sup>103</sup>. Heillä ei kuitenkaan ole mitään erityisiä "ongelmia" ratkaistavinaan, ei erityistä "metodia" eikä kollektiivista itsekuvaa "ammattina". He voivat kiinnostustensa kohteiden mukaan muistuttaa nykyajan filosofian professoreita tai olla jokapaikan intellektuelleja, joilla on näkemys mistä hyvänsä asiasta. (Rorty 1980, s. 393)<sup>104</sup>

Kiintoisa filosofia on Rortyn mielestä teesin puoltamisen ja vastustamisen sijaan kilpailua vanhan sanaston ja puoliksi muotoutuneen uuden sanaston välillä. Tällaisen filosofian "metodi" on sama kuin utooppisen politiikan tai vallankumouksellisen tieteen -vastakohtana parlamentaariselle politiikalle tai normaalitieteelle. Se on useiden asioiden kuvaamista uudella tavalla niin kauan, että on luotu sellainen kielellisten käytäntöjen verkosto, jonka nousevat polvet haluavat omaksua (Rorty 1991a, s. 9). Tällä Rorty tarkoittaa kielen metaforista käyttöä.<sup>105</sup>

Uusien metaforien vakiintuminen taas saa heidät etsimään uusia ei-kielellisiä käyttäytymisen, kuten sosiaalisten instituutioiden, tapoja. Tällainen filosofia ei analysoi käsitettä käsitteen perään, vaan toimii "holistisesti ja pragmaattisesti" (Rorty 1991a, s. 9).

---

**103** Katso alakappale 4.3.

**104** Intellektuellin ja filosofian osallistumisesta politiikkaan katso kappale 5.

**105** Katso alakappale 3.3.1.

Tällaisessa filosofian ja politiikan välisessä vuorovaikutuksessa filosofia ei ole politiikan takaaja, mutta diskurssi on poliittinen ilmiö, ja filosofia on diskurssi muiden joukossa. Sekin voi siten osallistua kulttuurin keskusteluun ja vaikuttaa siihen sosiaalis-poliittiseen ympäristöön, jossa se elää.

Rorty kannattaa konservatismiin sijaan uudistuksellisuutta, muttei vallankumousta. Hänen mukaansa uuden kulturealisen muodon perustajien käyttämät termit jatkavat laajasti lainaamalla siitä kulttuurista, jonka toivovat korvaavansa. Uuden muodon terminologia alkaa ottaa muotonsa vasta sitten, kun se on käynyt vanhaksi, tullut itse avantgardististen hyökkäysten kohteeksi. Termit, joilla kypsä kulttuuri vertaa itseään toisiin kulttuureihin ja joilla se puolustaa itseään, eivät ole samoja, jotka olivat hyödyllisiä sen syntyessä. Pragmatismikin on valistuksellisen rationalismin "antiteesi", vaikka se itse mahdollistui vain tuon rationalismin avulla. Pragmatismi voi toimia vain kypsän valistuksellisen liberalismien sanastona (1991a, ss. 56-57), se on hermeneuttisen uudelleen kuvauksen tavoin reaktiivinen puhetapa ja oli siten syntyessään riippuvainen siitä sanastosta, johon se reagoi.<sup>106</sup>

Edifioivan filosofian päämäärä onkin lopullisen totuuden etsimisen sijaan keskustelun jatkaminen. Edifiointi voi olla vain reaktiivista, ja se muuttuu itsepetokseksi, jos se yrittää jotain muuta kuin lähettää keskustelu uusiin suuntiin. Siellä kyllä taas tulee uusia normaalidiskursseja, tieteitä ja objektiivisia totuuksia. Ne eivät kuitenkaan ole edifioivan filosofian tavoitteita, vaan sivutuotteita. (Rorty 1980, ss. 378-379)

Deweyn tapaan Rorty vastustaa kuvaa filosofeista professionaalituneina analyttikoina, jotka kuvittelevat omaavansa pääsyn ylihistoriallisiin perustoihin, mutta joilla ei ole enää mitään yhteyttä päivänpoliittisiin käytännön kysymyksiin. Filosofeilla on Rortysta mielenkiintoisia näkökulmia tiettyihin aiheisiin, koska he tuntevat niiden historialliset taustat ja filosofiset kliseet, ei siksi, että heillä olisi jotain erityistä tietoa tiedosta -sen enempää kuin mistään muustakaan. (Rorty 1980, s. 393). Perinteistä filosofiaa ei Rortysta tarvita

---

<sup>106</sup> Katso myös ironistisesta uudellentulkinnasta alakappaleessa 3.1.2.



sosiaaliseen kritiikkiin. Sitä varten on talouden, sosiologian, psykoanalyysin ja muiden alojen kirjoja. Jos väitetään filosofian kritisoivan tiedettä tai muita kulttuurin aloja, tullaan lopulta tulokseen, että se kritisoi menneiden filosofien jäännöksiä, siten kuin ne esiintyvät kulttuurisissa käytännöissä. (Rorty 1994, ss. 116-117)

Kun keskustelun jatkaminen nähdään filosofian riittävänä päämääränä, nähdään myös ihmiset uusien kuvausten luojina eikä olentoina, jotka haluavat kuvata ympäristöään täsmällisesti (Rorty 1980, s. 378). Narratiivinen, postfilosofinen kulttuuri mahdollistuu Rortyn mukaan, jos visuaaliset, varsinkin heijastamiseen liittyvät metaforat onnistutaan saamaan kokonaan ulos puheesta. (Rorty 1980, s. 371)

Edifioivat filosofit haluavat pitää tilan avoinna "ihmettelylle, jonka runous joskus aiheuttaa", toivolle, että auringon alla voi olla uuttakin. Tällainen edifioiva filosofi on paradoksi, erottihan jo Platon filosofin runoilijasta. Edifioiva filosofi hyväksyy abnormalin, Rortyn hermeneuttiseksi nimittämän "poeettisen" ulottuvuuden, ja haluaa tarjota uuden termistön ilman, että ottaa nämä termit vastalöydettyinä täsmällisen representaatioiden olemuksista (Rorty 1980, s. 370). He ovat innokkaita keksimään uusia metaforia ja muistuttavat siten tyypillisiä liberaalin yhteiskunnan ironisteja.<sup>107</sup> Edifioivat filosofitkaan eivät Rortyn mukaan voi lopettaa filosofiaa, mutta he voivat auttaa estämään sen ajatuksen tieteen turvalliselle, perustavuutta teeskentelevälle polulle (Rorty 1980, s. 372).

Rortyn peräänkuuluttamassa postfilosofisessa kulttuurissa ei tarvitse löytää kriteeriä, johon kaikki voisivat vedota. Kaikki kriteerit ovat vain väliaikaisia lepopaikkoja, jotka yhteisö on rakentanut helpottaakseen tutkimuksia. Argumentointi on väliaikaisissa lepopaikoissa kriteereistä sopimisen kautta mahdollistuvaa toimintaa. Se ei ole kuitenkaan sen enempää yleisesti haluttavaa kuin on yleisesti haluttavaa tukkia tie tutkimukselta. Se on jotain mukavaa, jos sen voi saavuttaa, mutta se on mahdollista vain, jos etukäteen voidaan määrittää tarkoitusperät (Rorty 1982, xli-xlii). Tällainen väliaikainen lepopaikka täytyy Rortyn mukaan olettaa, jos aiotaan ratkaista poliittisia kysymyksiä.

---

<sup>107</sup> Katso alakappaleet 3.1.2 ja 3.3.

Hän uskoo, että radikaaleja sosiaalisia muutoksia voi ehdottaa vain, jos otetaan jotkut jaetut kuvaukset, oletukset ja toiveet annettuna. Niitä ei kuitenkaan tarvitse lyödä lukkoon, vaan ne voi ottaa eksperimentalistisesti (Rorty 1987, loppuviite 4 s. 575)<sup>108</sup>, jotta keskustelu aiheesta mahdollistuisi.

Kysymys, onko pragmatistinen näkemys totuudesta totta, tarkoittaa Rortyn mukaan kysymystä, onko postfilosofinen kulttuuri hyvä asia tavoitella. Hänen mukaansa ei ole tapaa, jolla pragmatistin ja hänen vastustajansa kiista voitaisiin ratkaista sovitun kriteerin avulla. Kuten uskonnon ja maallistumisen välinen kiista, pragmatismi-kysymyksenkin tulee ratkeamaan, jos historia sallii siihen tarpeeksi vapaa-aikaa. Kiista voi hänen mukaansa ratketa vain hitain ja tuskallisin kulttuurin ohjaamin valinnoin vaihtoehtoisten itsekuvausten välillä. (Rorty 1982, s. xlv)

Rorty myöntää, että perustan tavoittelun mukana katoaa jotain läntisestä älyllisestä elämästä, kuten katosi jotain keskeistä uskonnollisten intuitioidenkin myötä. Siitä kuitenkin seuraa jotain parempaa: kulttuuri, jossa minkään alan edustajan ei ajatella olevan jotenkin "rationaalisemman", "tieteellisemmän" tai "syvemmän" kuin jonkun muun. Ei filosofin, fyysikon, runoilijan eikä Puolueen. Ketään ei pidetä sankarina sillä perusteella, että hän olisi lähempänä totuutta, vaan "ihailtaanpoikkeuksellisia miehiä ja naisia, jotka ovat hyviä siinä mitä tekevät, ihmisenä olemisessa" (Rorty 1982, xxxviii-xxxix).

---

**108** Katso alakappale 3.2.2.

## 5. AMERIKKALAISET INTELLEKTUELLIT JA FILOSOFIAN POLIITTINEN ROOLI

Amerikkalaisia intellektuelleja on syytetty sosiaalisesta vastuuttomuudesta ja itsensä marginalisoimisesta suhteessa muuhun yhteiskuntaan. Aiheesta järjestetyssä American Philosophers Association -järjestön konferenssissa vuonna 1983 Rorty kuitenkin huomautti, ettei voi olla vastuuton sellaista yhteisöä kohtaan, jonka jäseneksi ei itseään tunne. Muuten vaikkapa pakenevat orjat ja Berliinin muurin yli karanneet olisivat myös vastuuttomia. Kritiikki olisi Rortyn mukaan pätevää vain, jos olisi olemassa metayhteisö, ihmiskunta sellaisenaan. Rortysta ihmisyyttä kuitenkin on deweylaisittain biologinen eikä kantilaisittain moraalinen käsite, joten ei ole olemassa inhimillistä arvokkuutta muuten kuin johdettavissa jostain tietystä yhteisöstä tai yhteisöistä. Tällöin sekin, milloin on kyse vastuullisesta toiminnasta, päätetään yksinomaan solidaarisuuden tunteen pohjalta yhteisössä. (Rorty 1983, s. 583)

Useimmat moraalisisista jännitteistä nousevat Rortyn (1983, s. 587) mukaan pluralistisissa yhteisöissä siitä, että ihmiset identifioituvat useisiin ryhmiin eivätkä halua marginalisoida itseään suhteessa mihinkään niistä. Deweyn aikana ennen sotaa intellektuellit ottivat osaa heitä ympäröivään yhteiskuntaan ja päivänpoliittiseen keskusteluun. Suurin osa heistä tuolloin yhä uskoi, että heidän maansa on loistava historiallinen esimerkki (Rorty 1994, s. 109). Amerikkalaisuuteen oli helppo samaistua.

Vietnamin sota kuitenkin Rortyn mukaan muutti kaiken, sillä se oli täysin epäoikeudenmukainen sota. Se ei ollut edes imperialismia, vaan yksinkertaisesti yritys ottaa haltuun valtio sen luonnonvarojen takia ja ihmisten tappamista mielettömällä tavalla. Se oli myös ensimmäinen kerta kun amerikkalaiset hävisivät sodan, ja ihmiset alkoivat ajatella, ettei Yhdysvallat välttämättä ollutkaan Jumalan valittu valtakunta (Rorty 1994, ss. 109-110). Sota oli Rortyn mukaan suurin yksittäinen syy siihen, että älyköt marginalisoivat itsensä ja eristäytyivät yliopistoihinsa (Rorty 1983, s. 588). Rortyn (1994, s. 109) mukaan amerikkalaiset eivät koskaan toipuneet Vietnamin sodasta.

Pluralistisen yhteisön moraalisia ja poliittisia jännitteitä ratkaistaan Rortyn mukaan vain

harvoin vetoamalla yleisiin periaatteisiin. Pikemminkin vedotaan "sopimuksiin ja anekdootteihin". Demokratioiden puhe politiikasta on Rortyn mukaan parhaimmillaan vaihtaessaan anekdootteja menneiden käytäntöjen vaikutuksista ja ennustuksia siitä, mitä tapahtuu, jos joku niistä vaihdetaan tai jos sitä ei vaihdeta. Rorty muistuttaa, että tällainen moraalinen ja poliittinen harkinta oli yleistä amerikkalaisilla intellektuelleilla Deweyn aikaan. (Rorty 1983, ss. 587-588)

Jotkut älyköt koettivat toipua Vietnamin sodasta kantalaisilla selityksillä. Heistä sota ei vain pettänyt Yhdysvaltain toivoja ja intressejä, vaan oli moraaliton, jotain johon ei ollut oikeutta sekaantua alun alkaenkaan. Dewey olisi Rortyn mukaan pitänyt noita selityksiä hyödyttöminä. Ne saattoivat palvella hyödyllistä tarkoitusta tuolloin, mutta niiden pitkän aikavälin vaikutus on ollut älykköjen erottaminen kansakunnan moraalisesta omatunnosta (Rorty 1983, s. 588). Tällaista politiikan oikeuttamista ja selittämistä filosofialla Rorty siis haluaa välttää. Poliittinen puhe on hänestä sen päättämistä, mitä tehdä tässä ja nyt. Siinä eivät laajat filosofiset rakennelmat auta.

Muun muassa Cornel West epäilee, että Rortyn uuspragmatismien tietoteorian vastainen radikalismi -kuten kontinentaalinen metafysiikan vastainen radikalismikin- on myöhäiskapitalistisissa yhteiskunnissa nouseva ideologian muoto, joka pönkittää vallitsevaa järjestystä. (West 1986, s. 269)

Rortyn vastaus tähän "väärinymmärrykseen" on, että hänestä politiikan ja filosofian diskurssit tulee pitää erillään. Hän sanoo vuoden 1987 artikkelissaan *Thugs and Theorists* järkyttyneensä siitä, että hänet on yhdistetty uuskonservatiiveihin, ja tajunneensa muun muassa nimenneensä huonosti aiempia artikkeleitaan. Nyt hän korostaa haluavansa erottaa poliittisesta radikalismista "sen, mitä joskus sanotaan postmodernismiksi". Tämä tarkoittaa valistuksellisen rationalismin ja universalismin kritiikin erottamista liberaalin reformistisen poliittisen ajattelun kritiikistä. Rorty toteaa muun muassa nimenneensä vuonna 1983 ilmestyneen artikkelin *Post-Modernist Bourgeois Liberalism* huonosti, sillä

otsikossa nämä aiheet näytetään yhdistettävän (Rorty 1987, s. 564).<sup>109</sup> Vasta tässä vuoden 1987 artikkelissa Rorty puhuu eksplisiittisesti päivänpoliittisista mielipiteistään eli tekee itse sitä, mitä hän vaatii amerikkalaisilta älyköiltä.<sup>110</sup>

Rorty (1987, loppuviite 4 s. 575) kiistää jyrkästi olevansa uuskonservatisti, muttei myöskään identifioitu vasemmistoradikaaleihin. Hän kokee olevansa "liberaali vasemistolainen" (Rorty 1991b, s. 16). Määritelmänsä mukaan hän eroaa radikaaleista siinä, ettei hän usko teorian tai filosofian hyödyllisyyteen ajateltaessa nykypolitiikkaa, vain sen kykyyn liberaalin utopian kehittämisessä (Rorty 1987, s. 569). Liberaaleista ensimmäisen maailman instituutiot ovat Rortyn mukaan lupaavia kokeita, muokattavissa olevia eksperimenttejä.<sup>111</sup> Radikaalien mielestä nämä instituutiot ovat rakenteellisia sortokoneistoja, joita voidaan vastustaa teoretisoimalla (Rorty 1987, s. 568). Jos hyväksytään Rortyn väite historian kontingenssiudesta, huomataan, ettei filosofia ole niin relevantti politiikalle kuin radikaalit -kuten muuten myös uuskonservatiivit- haluaisivat. (Rorty 1987, s. 569)<sup>112</sup>

Länsimaisesta kulttuurista on Rortyn mielestä tullut yliteoreettista. Hän ei pidä siitä, että filosofia on nykyvasemmistossa "in", kuten se 1920-60 -luvulla oli "out". Silloin amerikkalaiset sosiaalidemokraatit siirtyivät hänestä deweylaiseen suuntaan ja pohtivat uudistusten käytännöllisiä yksityiskohtia (Rorty 1987, s. 570). Rortyn mukaan Dewey vapautti meidät pragmatismillaan käytännölle, ei tarjonnut sille teoreettisia perustoja (Rorty 1987, loppuviite 17 s. 577). Nyt amerikkalaisissa yliopistoissa kuitenkin "otetaan Althusser taas vakavasti" ja haikallaan kontinentaalisen filosofian "syvyyttä". Liberalismi nähdään älyllisesti kevytmielisenä ja "diagnoosin" tarpeessa olevana. Lisäksi puhutaan "uusien filosofisten perusteiden" ja "nykyisen porvarillisen yhteisön" kritiikin tarpeesta

---

**109** Rorty myös katuu ikinä käyttäneensä termiä "postmodernismi", sillä se mitä kutsutaan postmodernismiksi on yhtä vanhaa kuin nuoret hegeliläiset. Tämän on Rortyn mukaan todennut myös Habermas. (Rorty 1987, loppuviite 23 s. 578)

**110** Katso alakappale 3.2.2.

**111** Eksperimentalismista katso alakappale 3.2.

**112** Katso myös alakappale 3.2.2.

(Rorty 1991b, s. 76).

Pääero nykyisen postmarxistisen vasemmiston ja aiemman marxismin välillä on Rortyn mukaan se, että aiemmalla oli mielessään tietty vallankumous, jolla oli käytännön tavoitteita. Nykyiset postmarxistit tuntuvat Rortysta toivovan mitä hyvänsä vallankumousta. Hänen mukaansa tämä voi olla tulosta raivosta, joka nousee marginaaliryhmien aseman tuskallisen hitaasta vapautumisesta ja menneisyyden lupauksen pettämisestä (1991b, s. 16). "Ylifilosofinen raivo" on Rortysta kuitenkin energian tuhlausta. Hänestä on turha toivo, että olisi poliittisesti hyödyllistä "problematisoida" tai "kyseenalaistaa" perinteisiä käsitteitä, erotteluja ja instituutioita. Sosiaalisen käytännön "sisäisten ristiriitojen" osoittaminen ja "dekonstruktio" on hänestä hyödytöntä, ellei näytä vaihtoehtoista käytäntöä vanhan tilalle.<sup>113</sup> On voitava esittää utopia, jossa kyseinen käsite tai erottelu olisi vanhanaikainen. (Rorty 1987, s. 569)

"Neither philosophy in general, nor deconstruction in particular, should be thought of as a pioneering, path-breaking, tool for ... politics. Recent philosophy, ... helps us see practises and ideas ... as neither natural nor inevitable -but that is all it does. When philosophy has finished showing that everything is a social construct, it does not help us decide which social constructs to retain and which to replace." (Rorty 1993, s. 96)

Rortyn mielestä hänen nuoruusaikanaan sekä deweylainen liberaali vasemmisto että marxistinen radikaali vasemmisto yrittivät muodostaa sellaisia utopioita -ehdottaa käytäntöjä, jotka minimoisivat sosiaalisten käytäntöjen sisäiset jännitteet (Rorty 1991b, s. 16). "Uuden vasemmiston" yliteoreettinen "ideologiakritiikki" ei sen sijaan ole kiinnostunut siitä, mitä poliittisia vaihtoehtoja on juuri nyt käytettävissä systeemin sisällä tai mikä systeemin korvaisi, jos se hylättäisiin. (Rorty 1987, ss. 569-570)

Esimerkiksi Derridan ja Foucault'n on vasemmistossa ajateltu antavan uusia aseita systeemin mädännäisyyden paljastamisessa. Rorty kuitenkin epäilee tätä. Esimerkiksi

---

<sup>113</sup> Ainoastaan feministit ovat Rortysta onnistuneet luomaan uusia ideoita ja paljastamaan sellaista, mitä ei aiemmin vielä ole tehty. Tämä johtuu hänen mukaansa siitä, ettei patriarkalismi-non-patriarkalismi -erottelu liity kapitalismi-sosialismi -erotteluun. (Rorty 1987, loppuviite 16 s. 577)

Foucault'n kyvyt sosiaalishistorioitsijana vaikuttivat hyödyllisesti tiettyihin, partikulaareihin instituutioihin, kuten vankiloihin. Hänen kehittämällään uusnietzchelaisella filosofialla ei Rortysta kuitenkaan ole relevanssia sosiaalisessa uudistuksessa tai nykyisissä poliittisissä kiistakysymyksissä. (Rorty 1987, s. 571)

Rortysta politiikan ja filosofian sanastot eroavat toisistaan kuin käytäntö ja teoria. Raja empiirisen ja teoreettisen välillä on suhteellisen häilyvä, mutta annetussa tietyssä, rajatussa tilanteessa sitä ei yleensä ole vaikea tehdä (Rorty 1987, loppuviite 29 s. 579). Poliitikasta puhuttaessa puhutaan toimeentulemisesta tässä ja nyt, tehdään yksityiskoh-  
taisia vertailuja erilaisten konkreettisten vaihtoehtojen välillä. (Rorty 1987, s. 569)<sup>114</sup>

Filosofitkin voivat kyllä olla hyödyllisiä politiikalle. Esimerkiksi Derrida ja Foucault ovat Rortysta tärkeitä ja hyödyllisiä myös filosofeina. He ovat näet auttaneet kehittämään sosiaalidemokraattista utopiaa vaatiessaan valistuksellista liberalismia luopumaan valistuksellisesta rationalismista. Kumpaakaan filosofia ei Rortysta voi yhdistää Marxiin, mutta molemmat voi tässä mielessä yhdistää Deweyhin ja Rawlsiin. He jatkavat näiden liberalistien työtä valistuksellisen maallistumisen mielessä pragmatisoimalla ja de-metafysioimalla kulttuuria. (Rorty 1987, s. 571)

Myös Rortyn oma utopia "uudesta suvaitsevasta kulttuurista, joka nauttisi useista kielipeleistä ja sanastoista" on hänestä yhtä irrelevantti nykyisille poliittisille käytännöille, siihen, mitä tehdä tässä ja nyt. Hänen utopiansa tulee hänestä ottaa kuvauksena siitä ideaalista, mihin suuntaan hän toivoo demokratioiden kulttuurin kehittyvän (Rorty 1987, ss. 571-572). Se on siten alakappaleissa 4.3 ja 4.4 kuvaamaani "maallistunutta epistemologiaa".

Rorty siis erottaa filosofian, poliittisen utopian ja käytännön politiikan puhumisen tasot. Laaja-alaiset filosofiset systeemit ovat hänestä politiikan ja yhteiskunnan kannalta täysin yhdentekeviä, mutta ne voivat auttaa kansalaisia heidän yksityisessä elämäs-

---

<sup>114</sup> Katso myös alakappale 3.1.

sään. Utopian tasokin on filosofointia, mutta sillä on poliittista merkitystä. Se näet auttaa kehittämään niitä päämääriä, joihin yhteisön julkisessa sfäärissä tulisi pyrkiä. Käytännön politiikan tasolla voidaan puhua vain rajatuista, käytännöllisistä tilanteista, ja puhe voi olla vain eri konkreettisten toimintavaihtoehtojen seurausten etujen ja haittojen vertailua.

Rorty yhtyy Bernsteiniin ja Habermasiin siinä, että "postmodernismi" on vaarallista vasemmistolle, mutta eri syistä. Habermasin mielestä Nietzsche, Derrida ja Foucault ovat väärässä korostaessaan "subjektiivisuuden filosofiaa". Rortysta he ovat ainakin väljästi ottaen oikeassa, mutta he ovat hyödyllisiä enemmän yksityisissä kuin julkisissa tarkoituksissa. He antavat intellektuelleille koherenttimman kuvan itsestään ja koherenttimman kulttuurisen utopian. Habermasin ja Bernsteinin mielestä filosofi on hyödyllinen vain, jos hän on hyödyllinen poliittisiin tarkoituksiin. Tästä syystä Habermas koki tärkeäksi korostaa sekä Heideggerin uusnietzchelaisuutta että hänen yhteyksiään natsismiin. Samasta syystä Bernstein näkee Rortyn utopian suvaitsevasta useiden kielipeliin ja sanastojen nauttimisesta "ideologisena vanhanaikaisen kylmän sodan liberalismiin puolustamisena, puettuna muodikkaaseen postmoderniin diskurssiin". (Rorty 1987, s. 572).

Rorty kuitenkin korostaa -vuonna 1987-, ettei vanhanaikainen kylmän sodan liberalismi tarvitse puolustusta. Se tarvitsee sitä vain siinä tapauksessa, että uusi todistusaineisto osoittaa, ettei neuvostoimperialismia koskaan ollutkaan, tai että joku ehdottaa parempaa tapaa tulla sen kanssa toimeen. Rorty ei ole mielestään yrittänyt saada kylmän sodan liberalismia näyttämään paremmalta, vaan ottaa se annettuna ja keskustella toisesta aiheesta: siitä, mikä odottaa sen tien päässä, jota liberaalit intellektuellit ovat matkanneet valistuksesta alkaen (Rorty 1987, loppuviite 25 s. 578). Poliitiikan taso on siis erikseen ja filosofian, kulttuurisen utopian, taso erikseen.<sup>115</sup>

---

**115** Esimerkiksi sekä Nietzsche että Heidegger kuitenkin kuvittelivat olevansa poliittisestikin hyödyllisiä. He uskoivat, että ollakseen suuri filosofi -kuten molemmat Rortysta olivat- on oltava relevantti oman aikansa politiikalle. Esimerkiksi Heidegger koetti integroitua natsisiin ja tulla kansallisfilosofiksi -muun muassa pettämällä juutalaiset kollegansa. Vaikka Nietzsche Rortyn mielestä ajoittain tekikin akuutteja poliittisia huomautuksia, Heidegger oli hänestä yhtä sofistikoitunut poliitti-



Ne filosofit, joiden kirjoitukset eivät ole relevantteja nykypolitiikalle -vaikka ovatkin sitä ehkä poliittisille utopioille- eivät kuitenkaan ole automaattisesti "vastuuttomia" eivätkä automaattisesti kuulu poliittiseen oikeistoon (Rorty 1987, s. 572). Osa "sosiaalidemokraattisten intellektuellien" yritystä on auttaa luomaan sellainen yhteisö, jossa on tilaa subjektiivisuudelle, sellaiselle henkiselle kehitykselle, jota poliittisesti irrelevantit filosofit ja muut kirjailijat auttavat saavuttamaan. Kun politiikka erotetaan filosofiasta, voidaan poliittisella tasolla toimia yhteistyössä, vaikka filosofiset mielipiteet -vaikkapa perustallisuudesta- olisivatkin erilaisia. (Rorty 1987, ss. 572-573)

Esimerkiksi Rortyn peräänkuuluttamaan "uudesta suvaitsevaisuudesta nauttimiseen" voi hänestä osallistua tai olla osallistumatta piti sitten Neuvostoliittoa uhkana tahi ei. Neuvostoimperialismi oli näet paradigma empiirisessä, ei-filosofisessa mielessä. Rortysta on turha toivo, että empiirisiin kysymyksiin voi vastata parantamalla filosofista sofistikaatiota. Se on sama kuin yrittäisi ratkaista 1930-luvun natsiongelmaa selventämällä teoreettista ymmärtämystä natsismin "sisäisestä dynamiikasta" ja "rakenteellisista ongelmista". (Rorty 1987, loppuviite 25 ss. 578-579)

Rortysta on absurdia, että Vietnamin sodan jälkeisestä amerikkalaisesta epäonnistumisen tunteesta syytetään filosofianäkemyksen läsnä- tai poissaoloa. Hänen mielestään kyse on massiivisemmasta ilmiöstä, nimittäin sen toivon menettämisestä, että Amerikka voisi johtaa kansoja. Vaikka deweylainen eksperimentaalisuus oli toivorikkaampien aikojen filosofia, sitä ei nyt pidä syyttää siitä, ettei se ollut "todellista" filosofiaa, vaan pelkkää tiettyjen instituutioiden rationalisoivaa puolustusta. (Rorty 1991b, s. 77)

Osittain totta syytteet nykyinstituutioiden puolustamisesta Rortyn mielestä kuitenkin ovat. Deweyn mukaan reformistinen politiikka voisi näet tehdä sen, mihin marxistit ajattelivat vain vallankumouksen pystyvän. Pragmatismi voidaan hyväksyä vain tietynlaisessa poliittisessä tilanteessa ja tietynlaisella historialla. Se ei kuitenkaan yritä

---

sesti kuin "keskiverto Schwarzwaldin punaniska." (Rorty 1987, loppuviite 27 s. 579)

enempää kuin ilmaista ajan ja paikan henkeä<sup>116</sup>, ei olla "todellista filosofiaa". (Rorty 1991b, s. 77)

Rortyllakaan ei ole laajamittaista filosofista tapaa "oikeuttaa" tai "puolustaa" sosiaalidemokratiaa sen vastustajille tekemättä heistä ensin sosiaalidemokraatteja. Hänestä Dewey näytti, että

"we pragmatists can start with our social hopes and work down from there to theories about the standard philosophical topics, and that we can do this without becoming 'irrationalist' or 'relativist'." (loppuviite 20 s. 577-578)

"Me sosiaalidemokraatit" huolehtivat Rortyn mukaan kattavasta konsensuksesta eivätkä radikaalien vasemmistolaisten tapaan ideologisesta puhtaudesta. He pyrkivät yhteistyökykyyn poliittisissa projekteissa, vaikka heidän filosofiset makunsa ovat erilaiset. Heidän yhteinen poliittinen projektinsa on Rortyn mukaan utopia yhteiskunnasta, joka antaa tilaa subjektiivisuudelle, vapaille yliopistoille, lehdistölle ja oikeuslaitokselle. Filosofisten kysymysten ratkomista voi Rortysta siirtää, kunnes tuota utopiaa on lähestytty. Käytännöllisiä kysymyksiä sen sijaan ei voi lykätä. Tällaisia ensitason kysymyksiä olivat hänestä vuonna 1987 esimerkiksi "onko Neuvostoliitto tosiaan uhka", "toimiiko systeemi edelleen" ja yhä ajankohtaisempi "onko ensimmäisen maailman demokraattisesta politiikasta tullut vain sarja mediafarsseja" (Rorty 1987, s. 573).

Rortysta ei pitäisi liian innokkaasti nimetä ja luokitella filosofisia näkökulmia oikeistolaisiksi tai vasemmistolaisiksi eikä tuhлата aikaa tivaamalla mitä ideologiaa ne edustavat. Tällaisilla poliittisilla nimityksillä nimittäin on usein vain hyvin paikallista käyttöä. Esimerkiksi Saksassa natsit käyttivät usein filosofisella tasolla historistista retoriikkaa, kun taas amerikkalainen nykyoikeisto vetoaa ahistoriallisiin arvoihin. Molemmat ovat poliittisella tasolla konservatiiveja ja puoltavat nykyhallitsijoita (Rorty 1987, s. 574). Rortysta "meidän sosiaalidemokraattien", jotka ovat myös teoreetikkoja, on pidettävä selvä ero empiiristen ennusteiden ja filosofisten tulkintojen välillä. Tämä tarkoittaa myös

---

116 Katso alakappaleet 4.3 ja 4.4.

halua yhtyä arkipäiväisiin poliittisiin argumentteihin, joita vähemmän teoreettiset kanssakansalaiset tekevät.

"It also means treating thugs as thugs and theorists as theorists, rather than worrying about which theorists to pair off with which thugs." (Rorty 1987, s. 574)

Rortysta Habermas on ainoa huomattava nykyfilosofi, joka onnistuu Deweyn tavoin sekä tuottamaan filosofisia tutkimuksia että kommentteja nykytapahtumiin. Rortysta Dewey teki filosofian professoreista eniten konkreettista päivittäistä työtä poliittisella areenalla sosiaalidemokraattisten päämäärien eteen. Habermasin yhteydet saksalaiseen SPD:hen ovat hänestä yhtä hyödyllisiä kuin olivat aikoinaan Deweyn vaikutteita omaksuneiden vasemmistolaisten akateemikkojen yhteydet demokraattiseen puolueeseen Yhdysvalloissa (Rorty 1987, alaviite 31 s. 580).

Pragmatistien vaalima anti-ideologinen liberalismi on Rortysta arvokkain traditio amerikkalaisessa älyllisessä elämässä. Rortyn mielestä pragmatismi julkisella areenalla tarkoittaa Yhdysvaltojen ravistamista irti uskonnollisesta kulttuurista ja ylipäättään sitä, että suositaan vastaanottavaisuutta uudelle vanhaan pitäytymisen sijaan. Vanhat moraalkoodit tulee korvata eksperimentaalisella asenteella, mikä tarkoittaa pelotonta vallankumouksellisuutta sosiaalista lainsäädäntöä kohtaan tai uusia taiteellisen ja henkilökohtaisen vapauden muotoja. Tämä puoli pragmatismista on Rortyn mukaan tieteellinen: sen mukaan kokeellinen tieteilijä on "sosiologinen" malli muulle kulttuurille. Filosofian puolella taas pragmatistit Rortyn mukaan erottivat itsensä tiedeuskosta. Filosofisen yhteisön sisällä heidät Rortyn mukaan tunnetaan holisteina. (Rorty 1991b, ss. 63-64)

Rorty pohtii myös syytä amerikkalaisten ja ranskalaisten filosofien kommunikaatiokatkokseen. Hänestä se johtuu tyylieroista: Yhdysvalloissa ei koeteta tehdä nykytapahtumista filosista käännekohtaa. Siellä ei esimerkiksi pohdita, onko mikrosirun keksiminen käännekohta. Sen kun voi tietää vasta sadan vuoden kuluttua. Lisäksi anglo-amerikkalaiset Rortyn mukaan haluavat argumentteja ja ranskalaiset uusia sanastoja. Toisaalta amerikkalaiset haluavat liikkua edestakaisin uuden ja vanhan sanaston välillä. (Rorty

1991b, s. 221)

Halu sanastoihin ja argumentteihin vertautuu Rortyn mukaan vallankumoukselliseen ja reformistiseen politiikkaan. Anglosaksit ottavat hänen mukaansa annettuna, että "vakava" politiikka on reformistista. Ranskassa taas otetaan annettuna, että vakava poliittinen ajattelu on vallankumouksellista. Esimerkiksi Lyotard näkee postmodernismin koko kulttuurin läpi leikkaavana käännekohtana, mutta Rortysta se on vain tietyn filosofisen tradition kotelointia ja unohtamista. Tämä heijastaa Rortysta erilaisia käsityksiä siitä, miten poliittisesti tietoisien älykköjen tulisi käyttää aikaansa. (Rorty 1991b, ss. 221-222)

Rorty jatkaa Simon Critchleyn mukaan amerikkalaisten vasemmistolaisten älykköjen poliittisen roolin pohtimista vastikään julkaistussa kirjassaan *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Kirja koettaa Critchleyn mielestä elvyttää reformistista, toiveikasta vasemmistoa, joka olisi toimiva osallistuja amerikkalaisessa yhteiskunnassa, ei vain sen tarkkailija. Critchleysta Rorty kuitenkin yhä tuhlaa energiaansa hyökkäämällä niin sanottua foucault'laista vasemmistoa vastaan. Hän myös puhuu amerikkalaisesta kansallisesta ylpeydestä, mikä on Critchleysta erityisen epämiellyttävää. (Critchley 1998, s. 806).<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Rortyn uusin teos ei ehtinyt saataville tämän työn lähdemateriaaliksi. Mielenkiintoista olisi selvittää, miten hänen nykyajatuksensa suhtautuvat hänen käsityksiinsä 1980-luvun lopun tilanteesta ja miten hän nykyisin puhuu filosofian ja politiikan suhteesta sekä filosofin poliittisesta roolista.

## 6. PÄÄTÄNTÄ

Poliittinen tarkoittaa Rortylle yleispätevän perustan etsinnästä luopunutta pragmatista asennetta. Rorty erottaa pragmatistisen suhtautumistavan heideggerilaiseksi ja husserlilaiseksi kutsumistaan poeettisesta ja tieteellisestä asenteista.

Tieteellisestä poliittinen eroaa siinä, ettei se hyväksy yhtä, kaikenkattavaa, ylihistoriallista metadiskurssia eikä Ian Hackingin arkkirationalismiksi kutsumaa järkeilyn tyyliä. Perinteinen analyttinen filosofia edustaa Rortysta tieteellisyyttä tyypillisimmillään. Sen vastaisesti poliittinen asenne hyväksyy yhteisömme sekä sen kielellisten ja muiden käytäntöjen riippuvaisuuden ajasta ja paikasta. Kulttuuri, johon synnymme ja sosiaalistumme, määrää arvomme ja ajatuksemme. Lähtökohtamme on siten väistämättä etnosentristinen. Ihmiset identifioituvat useisiin eri ryhmiin, "meihin", jotka määrittelevät itsensä sen perusteella, miten ne eroavat muista, "heistä". Tästä seuraa ristiriitoja ja konflikteja, sillä ihmiset eivät halua marginalisoida itseään suhteessa mihinkään näistä ryhmistä. Sosiaalisista ja poliittisista ristiriidoista syntyvät pragmatistien mukaan aidot ongelmat. Niiden ratkaiseminen on ongelmallisen tilanteen asettamista "me"-sanon referenssin laajentamista.

Sekä poeettinen että poliittinen asenne kritisoiivat tieteellistä suhtautumistapaa tämän pyrkimyksestä ahistorialliseen näkökulmaan. Poliittisen mielestä metadiskurssin menetyksestä huolimatta voidaan kuitenkin säilyttää sosiaalinen toivo, sillä tieteellisen pyrkimyksen objektiivisuuteen voidaan redusoida solidaarisuuteen tietylle, paikalliselle yhteisölle. Poeettinen sen sijaan keskittyy yksityisiin asioihin.

Tieteellinen ja poeettinenkin voidaan kuitenkin ottaa perustattomasti - tällöin tieteellinen luopuu ahistoriallisuuden teeskentelystä ja poeettinen sosiaalisesta nihilismistä. Nyt ne voidaan ottaa osana poliittista, sen ulottuvuuksina.

Tieteellinen tarkoittaa tällöin eksperimentalistista, kokeellista asennetta, joka kieltäytyy sitoutumasta ylihistoriallisiin määritelmiin. Poliittiset systeemitkin ovat vain inhimillisiä

kokeita, koska sitä oikeaa tapaa järjestää suhteet ei voida tietää. Ainoa tapa oikeuttaa näkemyksensä on vedota relevantiksi kokemaansa yhteisöön. Yhteisön ulkopuolista vertailukohtaa ja argumentin takaajaa ei ole. Kokeellinen tieteilijä on tällöin sosiologinen malli muulle yhteiskunnalle. Hän voi nähdä kokeiden tulokset vasta niiden seurauksista ja hän justifioi tuloksensa vetoamalla tiedeyhteisöön. Tällainen tieteellinen, eksperimentaalinen asenne pitää kulttuurin keskustelun tavan mahdollisimman joustavana ja vastaanottavaisena uudelle, paremmalle. Se ei heti teillaa uusia, outojakaan, ehdotuksia irratiotiiaalisiksi.

Poeettinen osana poliittista tarkoittaa metaforista normaalina pidetyn puhettavan uudelleentulkintaa. Se vaikuttaa vallalla olevan ratiotiiaalisuuskäsityksen mukaan irratiotiiaaliselta. Metaforinen kielenkäyttö on Rortyn Davidson-tulkinnan mukaan "tehostamista, vihjaamista, valehtelua, lupamista tai kritisoimista", ei perustaan vetoavaa argumentointia. Kun tarpeeksi monia asioita kuvataan tarpeeksi kauan uudella tavalla, ja kun seuraukset ovat tarpeeksi kauaskantoiset, voidaan puhua uudesta kontekstista. Uusi konteksti voi olla uusi selittävä teoria, vertailuluokka, kuvaava sanasto tai vaikka viimeisin luettu kirja. Sekä Rortyn metaforinen että sitä vastaava Deweyn esteettinen tulevat heideggerilaisittain loogisena koetun tilan ulkopuolelta, mielikuvituksesta eivätkä "järjestä". Siellä ilmenevät aina ensimmäisenä uudet halut ja tarkoitukset. Ne vihjaavat uusista ihmellisten suhteiden mahdollisuuksista.

Mielikuvituksen alueella tapahtuu myös liberaali "me"-käsitteen laajeneminen. Moraalinen ja poliittinen edistys on yhä erilaisempien ihmisten lukemista mukaan "meihin". Tämä tarkoittaa yhä useampien ennen tärkeinä pidettyjen erottelujen -sellaisten kuin uskonto, rotu tai sukupuoli- kokemista vähemmän tärkeiksi suhteessa yhteiseen kärsimisen kykyyn. Tällainen sääli ja solidaarisuus luodaan mielikuvituksen alueella. Siksi teoretikkojen työ ei ole yhtä tärkeää kuin journalistien, kirjailijoiden ja taiteilijoiden. He näyttävät, miten selittää "heidän" erilaista käyttäytymistään koherentilla uskomusten verkostolla eikä perustalliseen tapaan irratiotiiaalisilla tai syntisyydellä.

Liberaalit ironistit yhdistävät tieteellisen ja poeettisen Rortyn poliittiseen. Liberaalit ovat

hänestä ihmisiä, joiden mielestä julmuus on pahinta ihmisten tekemisistä. Ironistit kokevat vieraantuvansa yhteiskunnasta, sillä he tajuavat sekä itsensä että heidät kasvattaneen yhteisön käyttämän kielen ja keskeisten uskomusten kontingenssiuden. Liberaalit ironistit hyväksyvät kontingenssiuden, mutta säilyttävät silti sosiaalisen toivon. He ovat vieraantuneita vain yhteisönsä niistä puolista, jotka ovat heistä uskottomia yhteisön käsitykselle itsestään. Ironisteina he eivät voi vedota yliyhteisölliseen, -historialliseen tai -kielelliseen perustaan. He voivat vain tarjota paloittaisia tönäisyyjä, ironistisia uudelleentulkintoja, partikulaareista instituutionaalisista, kielellisistä tai muista tavoista. He eivät yritäkään esittää kattavaa metakritiikkiä. He tietävät, ettei heidän kritiikkinsä päde kuin tietynä aikana, tietyssä kulttuurissa, ehkäpä vain tietyssä kulttuurin alaryhmässä. He voivat olla taiteilijoita, insinöörejä tai vaikkapa filosofeja. Modernit intellektuellit ovat Rortyn mukaan tyypillisiä ironisteja, ja ainoat yhteiskunnat, jotka antavat heidän artikuloida vieraantumisensa, ovat liberaaleja.

Jotta normaalina pidetyn puhettavan kritiikotkin saavat äänensä kuuluviin, on turvattava mahdollisimman suuri keskustelun vapaus. Metadiskurssin puuttuessa liberaalit yhteiskunnat ovat valmiita hyväksymään totuudeksi sen, mikä hyvänsä on tulos vapaasta keskustelusta. Keskustelun vapaus mahdollistuu, kun lehdistö, lainsäädäntö, vaalit ja yliopistot ovat vapaita, sosiaalinen liikkuvuus nopeaa ja korkea koulutus yleistä. Se edellyttää, että rauha ja hyvinvointi ovat mahdollistaneet tarpeellisen vapaa-ajan kuunnella useita erilaisia ihmisiä ja ajatella, mitä he sanovat.

Rorty kannattaa "liberaalia sosiaalidemokratiaa". Sosiaalidemokratian tavoite on hänestä taata mahdollisimman suuri onni mahdollisimman monelle helpottamalla tuota onnea estävien instituutionaalisten, kielenkäyttö- ja muiden tapojen korvaamista uusilla, paremmilla. Tämä muutosvalmius edellyttää deweylaista eksperimentaalista asennetta. Sen edellytys on poliittinen ja taloudellinen demokratia, mikä on yksinään syy demokratian vaalimiseen.

Valtion tehtävä on pragmatistien mukaan taata jokaiselle yksityinen vapaus toteuttaa itseään haluamalla tavalla, antaa hänen itse määrittellä kuvaus itsestään. Samalla on

kuitenkin ehkäistävä muiden kärsimys. Tähän asti parhailta vaihtoehdoilta näiden tavoitteiden tasapainottamisessa näyttävät Rortysta muun muassa Ruotsin, Irlannin ja Hollannin kaltaiset hyvinvointivaltiot.

Liberaalin yhteiskunnan keskeinen ajatus on, että niin kauan kuin sanoja ja suostuttelua käytetään väkivallan sijaan, "anything goes". Vaikuttamisen keinot ovat sanallisia. Tämä tarkoittaa siirtymistä teoriasta politiikkaan ja kulttuurin narrativisoitumisen myöntämistä. Oman narratiivinsa voi vain koettaa saada näyttämään paremmilta kuin muiden, vetoamalla mihinkään yhteisön ulkopuoliseen.

Aidot inhimilliset ongelmat ovat siis pragmatisteista poliittisia. Rortyn käsitystä poliittisuudesta luonnehtii maallistuneisuus, ristiriitaisuus, paikallisuus, yhteisöllisyys, julkisuus, käytännöllisyys, retorisuus, kontingenssi, avoimuus, spesifiys ja kokeellisuus.

Rorty haluaa erottaa filosofian ja politiikan sfäärit toisistaan -tai ainakin tunnustaa politiikan ensisijaisuuden filosofiaan nähden. Filosofia on yhtäläillä kontingentti eli ajasta ja paikasta riippuva ilmiö kuin politiikkakin. Filosofiset ongelmat ovat Deweynkin mielestä käytännöllisten ongelmien älyllistämistä ja kuvausta yhteiskuntajärjestelmistä. Rortyn mukaan transendenssista lopullisesti maallistunut filosofia voi olla vain hegeliäisittäin kuvausta ajastaan: se voi vain ilmaista sen kulttuurin ideaaleja, joka sen tuottaa. Filosofia muokataan politiikkaan sopivaksi narratiiviksi eikä toisinpäin, vaikka filosofit niin ovat teeskennelleetkin. Rorty vaatii filosofisen puhettavan demokratisointia, sen sovittamista paremmin liberaalin demokratian tarpeisiin.

Näin luettuna Rortyn oma filosofinen kertomus kuvaa mielestäni varsin hyvin hänen poliittista kertomustaan. Hän vaatii perustallisesta tietoteoriasta luopumista ja sen korvaamista edifioivalla puhettavalla. Edifikaatio voi hänestä olla maallistunutta epistemologiaa eli yritys nähdä, miten "asiat liittyvät yhteen". Se voi olla myös hermeneutiikkaa eli uusien näkökulmien etsimistä yrittämättä redusoida niitä normaalidiskurssiin. Edifikaatio korvaa tiedon koulutuksella ajattelun päämääränä. Se on projekti, joka koettaa löytää uusia, parempia ja hedelmällisempiä puhumisen tapoja. Lukeminen, kir-



joittaminen ja puhuminen ovat tällöin avainasemassa.

Maallistunut epistemologia vastaa Rortyn politiikan narratiivissa liberaalia, eksperimentalistista asennetta ja hermeneutiikka ironistista uudelleentulkintaa. Edifioivat filosofit käyttävät aforismeja, parodioita ja satiireja loogisen argumentoinnin sijaan. He ovat tarkoituksella periferisiä, sillä he tietävät, että heidän huomautuksensa pätevät vain tietyssä ajankohtana, tietyssä kulttuurissa ja ehkäpä vain tietyssä alaryhmässä. He ovat siis ironisteja ja he käyttävät kieltä metaforisella tavalla. Rortyn oma uuspragmatismikin on reaktiota ja uudelleentulkintaa. Se on mahdollista vain reaktiona kypsän valistuksellisen rationalismin sanastolle ja erityisesti arkkirationalistiselle analyttiselle filosofialle.

Keskustelun metafora on Rortysta parempi kuin näkemiseen liittyvät tietämisen metaforat. Keskustelussa ratkaistaan kiistakysymykset ja keskustelukumppaneille kerrotaan itsetietoisesti etnosentristisesti ne ryhmät, joihin identifioidumme. Tulla osaksi yhteiskuntaa tarkoittaa Rortyn mukaan tulla otetuksi mahdollisena keskustelukumppanina niille, jotka muodostavat tuon kulttuurin itsekuvan, normaalidiskurssin. Edifioivan filosofian tavoitteena voi olla vain keskustelun lähettäminen uusiin suuntiin.

Kiintoisa filosofian metodi on Rortysta sama kuin vallankumouksellisen politiikan. Se on useiden asioiden kuvaamista uudelleen niin kauan, että on luotu sellainen kielellisten käytäntöjen verkosto, jonka nousevat polvet haluavat omaksua. Demokratian puhetapa on parhaimmillaan vaihtaessaan anekdootteja menneistä vaihtelevien käytäntöjen vaikutuksista ja ennusteita siitä, mitä tapahtuu, jos joku näistä käytännöistä vaihdetaan.

Politiikan ja filosofian puhetavat erottaa toisistaan käytäntö ja teoria. Poliitikka on sen pohtimista, mitä tehdä tässä ja nyt. Siinä eivät laajat filosofiset rakennelmat auta. Teorian ja käytännön raja on häilyvä, mutta Rortyn mielestä yksittäisissä, rajatuissa tilanteissa kuitenkin aika helppo vetää. Filosofisia pohdintoja voi Rortyn mukaan siirtää, kunnes akuutit poliittiset kysymykset on ratkaistu. Poliittisia käytännön kysymyksiä ovat muun muassa "olemmeko tarpeeksi avoimia naapurikulttuureille" ja "ketkä kaikki ovat

vielä jääneet kärsimään", diskurssin ulkopuolelle. Näitä kysymyksiä ratkovat narratiivisoituneessa kulttuurissa jotkut muut kuin teoreetikot: journalistit, kirjailijat, kansatieteilijät ja muu valistunut mielipide.

Vaikkei filosofia voi tarjota politiikalle perustaa eikä takuuta, se voi silti olla politiikalle hyödyllistä. Se voi pohtia sosiaalidemokraattista utopiaa eli selvittää sen kulttuurin ideoita, joka sen on tuottanut. Filosofit voivat myös palvella reformistista sosiaalidemokraattista politiikkaa tarjoamalla paloittaisia tönäisyjä ja varoituksia partikulaareihin projekteihin partikulaarisina aikoina. He ovat Rortyn ihailemia edifioivia ja terapeuttisia filosofeja. Esimerkiksi Derrida ja Foucault ovat Rortysta poliittisesti tärkeitä filosofeja, koska he ovat auttaneet kehittämään sosiaalidemokraattista utopiaa. Perustallisia kysymyksiä pohtiva filosofiakin voi olla joidenkin mielestä mielenkiintoista, mutta se ei ole poliittisesti relevanttia.

Näin määriteltynä Rortyn "sosiaalidemokraattisen utopian" hahmottelukin kuuluu filosofian alaan. Hän puhuu "maallistuneen epistemologian" tasolla, muttei ota kantaa akuutteihin päivänpoliittisiin kysymyksiin. Rorty kokee olevansa myös liberaali ironisti. Hänen käsityksensä ei perusta demokratiaa, vaan ottaa sen annettuna ja sallii sen tulla uudelleen kuvatuksi. Rorty koettaa muotoilla liberaalin yhteiskunnan toiveita uudelleen epärationalisella ja epäuniversalistisella tavalla -hänestä se edistää niiden toteutumista paremmin kuin vanhemmat kuvaukset tekivät. Uudelleen kuvauksen tarjoaminen ei kuitenkaan Rortysta tarkoita nykyisten instituutioiden ja käytäntöjen puolustamista niiden vihollisia vastaan. Se on enemmänkin talon uudelleensistamista kuin barrikaadien rakentamista sen ympärille (Rorty 1991a, ss. 44-45). Rorty ei tarjoa kattavia metaväitteitä, vain terapiaa pieniin, paikallisiin ongelmiin. Kyseessä on siis eräänlainen immanentti aikalaiskritiikki.

Jos kritisoi liberaaleja instituutioita ja käytäntöjä, on Rortyn mukaan osoitettava niiden tilalle uusi, mielellään paremmin toimiva käytäntö. Hänestä filosofisilla systeemeillä ei ole tässä kovinkaan suurta merkitystä. Rorty ei kuitenkaan näe enemmän filosofiaan uskovia kritikoitaan ulkopuolisena, vaan tärkeinä elementteinä "me"-käsitteensä sisällä.

He eivät kuitenkaan Rortysta ole kehittäneet vaihtoehtoista kulttuuria eivätkä edes kuvitelleet sellaista. Rorty näkee liberaalit demokratiat yhä kyvykkäinä tarjoamaan yllin kyllin mahdollisuuksia itse-kriittisyyteen ja uudistukseen. Hänen vasemmistokriittikkonsa ottavat vaarin näistä mahdollisuuksista. He kuitenkin näkevät liberaalin demokratian vankilana, josta täytyy paeta ennen sen hajottamista.

Perustaan vetoamisesta luopumisesta ei Rortyn mielestä tarvitse seurata mitään rauhallisen sosiaalisen kehityksen mahdollisuudelle. Mikään ei myöskään estä tekemästä hyödyllistä erottelua taivuttelun ja väkivallan välillä. Rorty kyllä myöntää, että väkivaltaa on käytetty enemmän kuin taivuttelua, ja että imperialistinen kaksinaismoralismi elää edelleen. Hän haluaa kuitenkin huomauttaa, että läntiset liberaalit ovat myös kasvattaneet sukupolven antropologeja ja journalisteja, jotka ovat selittäneet meille, miten kaksinaismoralistisia olemme olleet. He ovat näyttäneet, että muillakin on läntiselle liberalismille tuttuja ideoita ja käytäntöjä. (Rorty 1991b, ss. 218-219)

Rortyn mukaan läntisten demokratioiden sanasto on paras ihmiskunnan tähän asti keksimistä, sillä muiden sanasto ei sovi tekniikkaan ja tekniikasta luopuminen olisi liian kova hinta sanaston vaihtamiselle. Pragmatistit toivovat, että tulevat ihmiset puhuisivat 1900-luvun liberaaleista demokraateista suotuisin termein. He myöntävät, etteivät tiedä, mitä nuo termit tulevat olemaan. He väittävät vain, että jos termit on omaksuttu taivuttelella eikä väkivalloin, ne ovat paremmat kuin nykyisin käyttämämme. Rationaalinen merkitsee Rortylle "taivuttelevaa", irrationaalinen voi tarkoittaa vain "väkivaltaa ruokkivaa". (Rorty 1991b, ss. 219-220)

Pragmatismi on poliittista filosofointia siinä mielessä, että se tunnustaa riipuvaisuutensa politiikasta. Se haluaa eroon perustaan vetoavasta retoriikasta ja tiedon tarkkailija-teoriasta, joka kuvaa tietämistä näkemiseen liittyvin metaforin. Se haluaa yhdistää teorian käytäntöön. Se ei ole perustan luomista politiikalle, vaan pöydän puhdistamista vanhanaikaisen retoriikan jäämistä. Vanhoja narratiiveja, sanastoja, uskomuksia ja haluja ei voi laittaa syrjään, mutta niihin voi lisätä uutta ja niitä voi muokata toisiaan vasten. Vertauskuva mielen ulkopuolelle astumisesta kurottamaan ikuisia arvoja kohti tulee

korvata metaforalla mielen kasvamisesta vahvemaksi ja laajemmaksi uusien vaihtoehtojen lisäyksellä. Filosofin tehtävä ei ole paljastaa yhteiskuntansa korruptoituneita perusteita, vaan verrata yhteisön hyviä ja huonoja piirteitä toisiinsa. Myös Dewey varoittaa käyttämästä älyllisiä välineitä ympäristössä enää sen jälkeen kun ympäristö on muuttunut. Hän muistuttaa, että tullakseen toimeen uusissa tilanteissa on ehkä luotava uusia työkaluja.

Sosiaalisen demokratian politiikka ei Rortysta tarvitse enempää filosofista sofistikaatiota -vaikka ekonomistit, sosiologit ja historioitsijat voivat päivittää sitä. Ei ole taloudellisen sarron, luokkataistelun tai modernin teknologian faktoja, joita tuo sanasto ei pystyisi kuvaamaan ja "radikaalimpi" metaforisto voisi. 1900-luvun lopun ilmiöitä ovat muun muassa sellaiset asiat kuin ydinsodan uhka, huumeisiin sekaantunut musta alaluokka Yhdysvalloissa, mahdottomuus ruokkia Haitin ja Chadin kaltaisia maita muuten kuin massiivisella hyväntekeväisyydellä, johon rikkaat maat ovat liian itsekkäitä. Nämä kauhut eivät tule yhtään sen paremmin kuvatuiksi nykysanastolla kuin jo isovanhempiemme käyttämällä. Vuosisatamme filosofia ei siis ole onnistunut laajentamaan käsitteellisiä resurssejamme. Siksi ei enää kannata hakea lohtua synkkään aikakauteen filosofeilta sen enempää kuin papeiltakaan. Nyt kannattaa Rortyn mukaan kääntyä runoilijoiden ja insinöörien puoleen, jotka tuottavat uusia projekteja mahdollisimman monien onneksi. (Rorty 1991c, s. 26)

Rortyn (1990, s. 295) mukaan Jefferson ja Dewey molemmat kuvasivat Amerikan eksperimentiksi. Jos koe epäonnistuu, voivat seuraajamme ehkä oppia siitä jotain. He eivät kuitenkaan opi sen enempää filosofista kuin uskonnollistakaan totuutta. He voivat oppia sen, että sosiaalisia instituutioita ylipäätään voidaan tarkastella kokeina yhteistyössä eikä yrityksinä perustaa universaali ja ahistoriallinen järjestys.

Rorty-kriitikko Cornel West luonnehtii amerikkalaisten intellektuellien, varsinkin filosofien, tilannetta maantieteellisellä ja ammatillisella eristyneisyydellä sekä suhteellisella taloudellisella vauraudella. Näiden seikkojen takia Rortynkaan diskurssia eivät hänen mielestään ole koskettaneet niin kapitalistisille, kommunistisille kuin uskolonialistisil-

lekin maille ominaiset rasismi, patriarkalismi, luokkaerot, valtion sorto, byrokratia ja teknologinen luonnon riisto. (West 1985, ss. 259-260)

Westin mielestä Rorty kertoo tarinan filosofian historiallisesta luonteesta, mutta jättää huomiotta filosofian poliittisen sisällön, roolin ja funktion eri historiallisina ajanjaksoina; syrjimisestä, joka objektiivisuuden, universaalisuuden ja transendenttaalisuuden nimissä on tehty. Tämä on Westista epähistoriallisen lähestymistavan luomista historian nimissä. Hänestä se on ohuen eli älyllisen ja homogeenisen historian kirjoittamista. Westista on selvää, että Rortyn ohut historisismi tarvitsee täydentäjäkseen Marxia, Durkheimia, Weberia ja de Beauvoiria. (West 1985, ss. 269-270)

Rorty on valmis myöntämään Westin syytteet "ohuesta" historiasta. Hänestä filosofi ei voi teeskennellä yltävänsä kattavaan metanarratiiviin. Hän voi vain kertoa oman etnosentrisen lähtökohtansa ja sen, miltä asiat hänen näkökulmastaan näyttävät. Rortyn lähtökohta sattuu olemaan amerikkalaisen filosofisen normaalidiskurssin ytimessä. Hän on valkoinen, keskiluokkainen, analyyttisen tradition koulutuksen saanut mies. Hän -ja hänen keskustelukumppaninsa- ovat suhteellisen paljon vapaa-aikaa omaavia intellektuelleja, jotka asuvat vapaassa ja vauraassa osassa maailmaa. Rorty (1994, ss. 116-117) on myös ensimmäisenä valmis myöntämään, että filosofinen diskurssi tarvitsee täydentäjäkseen talouden, sosiologian, psykoanalyysin ja muiden alojen diskursseja.

Huolimatta puutteistaan Rortyn uuspragmatismi voi Westista kuitenkin palvella hyödyllisenä lähtökohtana osallistuvammalle, jopa kumoukselliselle filosofiselle perspektiiville, koska se rohkaisee kriittistä asennoitumista filosofisiin traditioihin. Rortyn näkökulma luo hänestä uutta diskursiivista tilaa -etenkin yliopistomaailmassa- niille, joita historia on syrjinyt. Heidät on jätetty keskustelun ulkopuolelle ja marginalisoitu yhteiskunnassa, koska luokkariisto, valtion sorto, patriarkalismi ja rasismi vahvistavat ja uudelleentuottavat marginaalisuutta. Rortyn uuspragmatismi on Westin mukaan tärkeää marginaaliryhmille, koska sorretuille on enemmän pelissä kuin muilla, kun keskitytään niihin itsekuviin ja väliaikaisiin sanastoihin, joilla on ollut ja tulee olemaan hegemoninen status yhteisöissä. (West 1986, ss. 270-271)

Rortyalla on varaa luonnehtia ihannediskurssinsa laimean suvaitsevaisesti ja maltillisesti eksperimentalistisen joustavaksi ja marginaalidiskursseja "kuuntelevaksi". Hänen puheensa voidaan kuitenkin ottaa valtakulttuurin yrityksenä ilmaista ideaalinsa. Onhan "pragmatismi liberalismista puhumista niille, jotka pitävät filosofiasta" (Rorty 1991b, s. 211). Silloin hän ei välttämättä tarkoita, että näin pitäisikin olla. Hän on valmis myöntämään, että paradigman vallankumous voi olla tulossa, kun anomalioita on riittävästi eikä sanaston reunaehtoja voida enää muokata niihin sopiviksi. Muutokset tapahtuvat kuitenkin käytännössä tuskallisen hitaasti.

Rorty siis tunnustaa oman etnosentrisen tilanteensa ja esittää omasta näkökulmastaan oman kertomuksensa. Sitä vasten voivat muut sitten esittää omia narratiivejaan. Rorty tunnustaa, ettei hänellä ole kattavaa filosofista puolustusta perustattomalle liberalismilleen, mutta koska hän kieltäytyy pelaamasta perustaan vetoavien kielipeliä, hän ei tunne sille tarvettakaan. Koska kielestä ei pääse eroon, ja uusi sanasto on muotoiltava kielen avulla, on menneisyys aina läsnä uudistuksiakin vaativissa puhumisen tavoissa. Uusi puhetapa voi olla vain "hermeneuttisesti" reaktiivista suhteessa vanhaan. Ollakseen ymmärrettävä, sanaston on käytettävä vanhaa termistöä tai tuotava siihen uusia metaforia. Niillä ymmärretään asia uudella tavalla.

Rorty arvostelee länsimaisia intellektuelleja liiasta teoretisoinnista ja peräänkuuluttaa osallistumista myös arkipäivän politiikkaan, jota vähemmän teoreettiset kanssakansalaiset johtavat. Tämä vaikuttaa ristiriitaiselta, sillä hän itse on hyvin akateeminen henkilö. Mutta ainakin relevantiksi kokemansa yhteisön -amerikkalaisten filosofian professoreiden- piirissä hän on herättänyt kiivastakin keskustelua. Hän on saanut ravis-teltua diskurssia "sisältä päin", koettanut paljastaa sen ääneen lausumattomia ennakkoluuloja ja vaatia puhetavan demokratisointia. Siten hänen työnsä on olennaisella tavalla poliittista. Ainakin Rorty on onnistunut muuttamaan keskustelun kontekstia ja provosoi-maan uusia diskurssin muotoja, mikä muun muassa Mailloux'n (1985, s. 28) mukaan tarkoittaa onnistumista poliittisessa toiminnassa.

## **LÄHTEET**

### **-Rortyn teokset:**

-Philosophy and the Mirror of Nature (PMN). Princeton University Press. Princeton. Toinen painos. 1980. Alkuperäispainos 1979.

-Consequences of Pragmatism (COP). (Essays 1972-1980). The Harvester Press Ltd. Brighton. 1982.

-Contingency, Irony and Solidarity (CIS). Cambridge University Press. New York. 6. painos. 1991a. Alkuperäispainos 1989.

-Objectivity, Relativism and Truth (ORT). Philosophical Papers Volume 1. Cambridge University Press. New York. 1991b. Toinen Painos.

-Essays on Heidegger and Others (EHO). Philosophical Papers Volume 2. Cambridge University Press. New York. 1991c. Toinen Painos.

-Rorty, Richard, M. (toim.) The Linguistic Turn. Essays in philosophical Method. The University of Chicago Press. Chicago. 1992. Toinen painos. Alkuperäispainos 1967.

**-Rortyn artikkelit:**

-Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View. *Hypatia* vol. 8, no. 2, Spring 1993. ss. 96-103.

-Postmodernist Bourgeois Liberalism. *The Journal of Philosophy, Inc.* 1983. ss. 583-589. Myös teoksessa Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge University Press. New York. 1991. Toinen painos. ss. 197-202.

-The Priority of Democracy to Philosophy. Teoksessa Malachowski, Alan, R. *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Basil Blackwell Ltd. Oxford. 1990. ss. 279-302. Myös teoksessa Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge University Press. New York. 1991. Toinen painos. ss. 175-196.

-Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein. *Political Theory*, Vol. 15 no. 4, November 1987. ss. 564-580.

**-Rortyn haastattelut:**

-After Philosophy, Democracy. Rortyn haastatteluvastauksia teoksessa Borradori, Giovanna. *The American Philosopher*. The University of Chicago Press. Chicago. 1994. ss. 105-117.



**-Muut teokset:**

- Ball, Terence. Transforming political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History. Oxford Blackwell. Oxford. 1988.
- Bernstein, Richard J. Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode. Polity Press in association with Basil Blackwell Ltd. Oxford. 1986.
- Bernstein, Richard J. Beyond Objectivism and Relativism. Basil Blackwell Ltd. Oxford. 1989. Toinen painos. Alkuperäispainos 1983.
- Blewett, John S.J. (toim.) John Dewey: His Thought and Influence. Fordham University Press. New York. 1960.
- Borradori, Giovanna. The American Philosopher. The University of Chicago Press. Chicago. 1994.
- Dewey, John. Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology. The Modern Library Publishers. New York. 1930. Toinen painos. Alkuperäispainos 1922.
- Dewey, John. Democracy and Education. The Free Press. New York. 1966a. Kolmas painos. Alkuperäispainos 1916.
- Dewey, John. Logic: The Theory of Inquiry. Holt, Rinehart and Winston. New York. 1966b. Toinen painos. Alkuperäispainos 1938.
- Dewey, John. Art as Experience. The Berkeley Publishing Group. New York. 1980. Alkuperäispainos 1934.
- Kolenda, Konstantin. Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized. University of South Florida Press. Tampa. 1990.

-Mailloux, Steven. (toim.) Rhetoric, Sophistry, Pragmatism. Cambridge University Press. Cambridge. 1995.

-Malachowski, Alan R. (toim.) Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and beyond). Basil Blackwell Ltd. Oxford. 1990.

-Niiniluoto, I. ja Saarinen, E. (toim.) Vuosisatamme Filosofia. WSOY:n Graafiset Laitokset. Juva. 1987. Toinen Painos. Alkuperäispainos 1986.

-Rajchman, John ja West, Cornel. (toim.) Post-Analytic Philosophy. Columbia University Press. New York. 1985.

-Scheffler, Israel. Four Pragmatists. A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey. Routledge and Kegan Paul Ltd. Lontoo. 1974.

-Schilpp, Paul. (toim.) The Philosophy of John Dewey. The Open Court Publishing Co. La Salle, Ill. 1971. Toinen Painos. Alkuperäispainos 1951.

-Tolland, Anders. Epistemological Relativism and Relativistic Epistemology. Richard Rorty and the Possibility of a Philosophical Theory of Knowledge. Graphic Systems AB. Göteborg. 1991.

**-Muut artikkelit:**

-Bernstein, Richard J. One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy. *Political Theory*, Vol. 15 no. 4, November 1987. ss. 538-563.

-Critchley, Simon. Metaphysics in the Dark. A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau. *Political Theory*, Vol. 26 no. 6, December 1998. ss. 803-317.

-Davidson, Donald. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. Teoksessa John Rajchman ja Cornel West (toim.) *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press. New York. 1985. ss. 129-144.

-Fraser, Nancy. Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. Teoksessa Malachowski, Alan, R. *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Basil Blackwell Ltd. Oxford. 1990. ss. 303-321.

-Geiger, Georg Raymond. Dewey's Social and Political Philosophy. Teoksessa Schlipp. (toim.) *The Philosophy of John Dewey*. La Salle, Ill. 1971. Toinen Painos. Alkuperäispainos 1951. ss. 335-368.

-Hacking, Ian. Styles of Scientific Reasoning. Teoksessa John Rajchman ja Cornel West (toim.) *Post-Analytic Philosophy*. 1985. Columbia University Press. New York. ss. 145-165.

-Kannisto, Heikki. Ymmärtäminen, Kriittikki ja Hermeneutiikka. Teoksessa Niiniluoto, I. ja Saarinen, E. (toim.) *Vuosisatamme Filosofia*. WSOY:n Graafiset Laitokset Juva. 1987. Toinen Painos. Alkuperäispainos 1986. ss. 145-243.

-Mailloux, Steven. Introduction: Sophistry and Rhetorical Pragmatism. Teoksessa Steven Mailloux. (toim.) Rhetoric, Sophistry, Pragmatism. Cambridge University Press. Cambridge. 1995. ss. 1-31.

-Rajchman, John. Philosophy in America. Teoksessa Rajchman, John ja West, Cornel. (toim.) Post-Analytic Philosophy. Columbia University Press. New York. 1985. ss. ix-xxx.

-Wallach, John R. Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory. Political Theory, Vol. 15 no. 4, November 1987. ss. 581-611.

-West, Cornel. Afterword. The Politics of American Neo-Pragmatism. Teoksessa John Rajchman ja Cornel West (toim.) Post-Analytic Philosophy. Columbia University Press. New York. 1985. ss. 259-275.